

Предисловие

Современное языковедение характеризуется активной разработкой понятий, необходимых для реализации психологической (антропоцентрической) лингвистической парадигмы. Одним из таких понятий является картина мира (модель мира, образ мира, концептуальная система). Предлагаемая монография - попытка разноаспектного рассмотрения интерпретации речевого произведения, изучения когнитивных структур и системообразующих параметров модели, которую называют картиной мира. В работе впервые теоретически осмысливается специфика фрагментов концептуальной системы, формирующихся под воздействием СМИ, исследуется соотношение вербальных и невербальных компонентов овнешнения мышления, определяются особенности соотношения картин мира, репрезентированных в оригинальном тексте и тексте перевода, намечаются некоторые когнитивные основания развития значения слова.

Не случайно, что на современном этапе развития языкознания сформировалась такая область как когнитивная лингвистика, рассматриваемая в качестве совокупности индивидуальных исследовательских программ, решаемых в русле вышеупомянутого подхода. В каждом из подходов осуществляется как исследование специфики когнитивных процессов вообще, так и особенностей фрагментов концептуальной картины мира, формируемой различными средствами в различных языковых репрезентациях. Такой подход позволяет исследователям выявить как универсальные, так и не универсальные ментальные и семантико-когнитивные структуры.

Кроме того, в рамках когнитивного подхода возможно описание особенностей концептуализации действительности, свойственной как языку в целом, так и отдельным его разновидностям, стилям, жанрам, идиолектам.

В последнее время в связи с результативностью исследований по когнитивной лингвистике она выделилась в отдельную науку, привлекающую внимание ученых к этой достаточно широкой области.

Предлагаемая вниманию научных работников коллективная монография предназначена для широкого круга филологов, интересующихся проблемами теории языка, психолингвистики и социолингвистики, решаемыми с помощью когнитивно-ориентированной лингвистики, концептуальной картины мира, когнитивной семантики, когнитивной психологии и когнитивной деятельности.

ГЛАВА 3. ЭТНОПСИХОЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ЯЗЫКОВОГО СОЗНАНИЯ

3.1. Место этнопсихоллингвистики в системе современных лингвистических направлений

В настоящее время в связи с возросшим интересом к проблеме взаимоотношения языка и культуры возникают различные лингвистические направления: этнолингвистика, этнопсихоллингвистика, лингво-страноведение, лингвокультурология, объединяемые антропологическим аспектом исследования речевых явлений. Взаимобусловленность языка и культуры, с одной стороны, осложняет синхронные лингвокультурологические исследования живых коммуникативных процессов, но, с другой – служит механизмом отражения специфики локальных культур в языке, «смоделированности в тексте» [Маслова 1997, с. 35], а также представленности языка как универсального способа обнаружения специфически культурологических черт этноса. Помимо этого, все чаще предметом исследования современной науки становится национальный (этнический) менталитет; предпринимаются многочисленные попытки описания менталитета конкретной нации (этноса).

Теоретической базой этнопсихоллингвистики в современной науке являются ведущие концепции этнолингвистики, лингвокультурологии, этнопсихологии, психоллингвистики.

Так, лингвокультурология, изучая взаимосвязь и взаимодействие культуры и языка, ориентирована на современное состояние и функционирование языка и культуры. Ее цель – описание обыденной картины мира (наивной модели мироздания), общей для всех представителей той или иной культуры, исследование повседневной речи носителей языка, а также выявление вербальных способов воплощения, хранения и трансляции культуры, в результате чего конструируется языковая картина мира, отражающая и ментальные процессы каждого конкретного человека, и выработанные обществом культурные ценности. Можно было бы говорить, по-видимому, о выявлении культурологически обусловленных когнитивных структур, формирующихся у каждого отдельного носителя языка. Вместе с тем, несмотря на то, что существуют многочисленные концепции интерпретации этноса как локальной культуры, лингвокультурология не исследует этнический фактор ни в языке, ни в менталитете, ни в культуре, оперируя, однако, понятиями *народный менталитет*, *этническая картина мира*, *этнореалия* и под.

[Телия 1996, с. 218]. В связи с этим, на наш взгляд, необходимо более точное обоснование культурного и культурологического в языке, тем более что лингвокультурология акцентирует три основных характеристики культуры. Культура - это явление национальное, этноцентрическое и прототипическое [Ольшанский 2000, с. 27-28].

Этнолингвистика, напротив, абсолютизирует этническое в языке, сформированное в историческом прошлом. Неясно, почему этнолингвистикой не исследуются синхронные языковые процессы (обусловленные этнически). Видимо, нечеткость в разведении взаимовлияющих культурологических, этнологических и языковых факторов обуславливает и смешение предмета исследования.

Этнолингвистика как «раздел языкознания или - шире - направление в языкознании, ориентирующее исследователя 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, с. 27], имеет традицию исследования влияния социальных факторов на развитие языка, а также национальных, народных, племенных особенностей этноса, используя при этом методы и приемы диалектологии, фольклористики, этнической истории. Объектом исследования этнолингвистики служат фольклорные и мифологические тексты, ритуалы религиозного и бытового характера, суеверия, приметы, поверья и под. Этнолингвисты, как и лингвокультурологи, выявляя структурно-содержательные характеристики и специфику народных стереотипов, символов, мифологем, формирующих этническую картину мира, реконструируют культуру (культурную картину мира) и языковую картину мира этноса. Этнолингвистика накопила огромный лексический и фразеологический материал, обусловленный национально-культурной спецификой, на фоне чего в настоящее время возникают многочисленные концепции исследования этой национально-культурной специфики речевых процессов. Наиболее продуктивны исследования, связанные с категорией «языковая картина мира».

Общепсихологические работы по выявлению национально-культурных особенностей коммуникации выполняются в двух аспектах. Это, во-первых, исследование соотношения языка, мышления, восприятия, памяти, общения и место языка (и речи) в разных видах человеческой деятельности. В сущности, та проблематика, которая обычно сводится к обсуждению гипотезы лингвистической относительности. Во-вторых, это исследование процессов и средств коммуникации.

Проблематику социальной психологии и социологии составляют: а) проблема выявления и описание некоторых стереотипов самооценки этноса или оценки его представителями других этносов (авто- и гетеростереотипы) в рамках так называемой национальной психологии; б) проблема социальной дифференциации форм коммуникации в том или ином национальном коллективе, а также проблема интерпретации специфики этой дифференциации в разных национально-культурных общностях; в) вопросы, связанные с национальными традициями, обычаями, рассматриваемые как часть национальной культуры. Анализ истории и современного состояния отечественной этнопсихологии показывает, что этнопсихологические исследования проводились и проводятся в русле этнографии, социологии, лингвистики.

Так, в работах Г.В. Старовойтовой указывается на неоднозначность употребления термина этнопсихология [Старовойтова 1983, с. 78-79]. В одних случаях имеется в виду научная дисциплина, в других - предмет ее изучения. Этнопсихология как наука является одним из разделов общей психологии, имеющий значительные социально-психологические проекции. Предметом этнопсихологических исследований служит специфика психических функций, все сочетания психических свойств, обусловленные этнической принадлежностью. Этнопсихологические особенности формируются как в онтогенезе, так и в филогенезе, а значит, этнопсихологическая проблематика имеет самую непосредственную связь с общепсихологической проблемой развития психики. Следовательно, общепсихологический контекст вопроса о самостоятельности этнической психологии предполагает выделение двух уровней рассмотрения - филогенетического и онтогенетического, а также рассмотрение этнической психологии с учетом конкретных подструктур личности. На филогенетическом уровне ставить вопрос о проявлении национального в психологии личности можно только с точки зрения некоторых биопсихических свойств (темперамент, половозрастные особенности и т.п.). На онтогенетическом уровне национально-психологические особенности проявляются на всех подструктурах личности. Иначе говоря, национальное в чертах характера, установках, ориентациях есть отражение в сознании индивида его онтогенетического опыта.

Исходной методологией этнопсихологии является развиваемый школой Л.С. Выготского и А.Н. Леонтьева деятельностный подход к изучению психических явлений [Выготский 1996; Леонтьев А.Н. 1975]. По мнению А.Г. Асмолова, когда речь идет о национальном характере, следует обратиться к разрабатываемой в русле этого подхода систем-

но-деятельностной концепции личности [Асмолов 1990]. В рамках этой концепции открывается возможность выделения различных уровней анализа проявлений национального характера в жизни личности и соответствующих этим уровням методических приемов изучения этих проявлений, а также выявления структуры так называемой национальной личности.

Обобщая предметную область исследований отечественных и зарубежных этнопсихологов, следует отметить актуальность таких проблем, как национальная психология, этническое сознание и самосознание, этнический менталитет, система отношений и ценностей личности, миропонимание. Формирование мировоззренческого уровня личностной структуры без учета этнических ценностей и национальной специфики рождает одностороннюю личность. Перспективны исследования этнопсихологических аспектов проблемы индивидуальности, поскольку они позволяют описывать и прогнозировать развитие таких этнопсихологических феноменов, как межэтническая гармония и межэтнический диссонанс, внутригрупповой фаворитизм, этноцентризм.

Культурно-психологическое своеобразие этносов и иных больших устойчивых групп складывается исторически, часто усилиями многих поколений, поэтому подлинная природа социально-психологической консолидации таких общностей может быть вскрыта только посредством историко-психологического анализа. Представителей этнических групп связывают не столько непосредственные — функциональные и эмоциональные — отношения, сколько символические контакты, порожденные ощущением сходства условий и образа жизни, переживаний, интересов и ценностей. Так, исследования этнической идентичности Т.Г. Стефаненко расширяют и обогащают представления о формах и механизмах психологической интеграции социальных групп. Автор показывает, что этнодифференцирующими признаками, на основе которых строится осознание этнической принадлежности, могут быть самые различные и подчас неожиданные элементы материальной и духовной культуры. Причем фактором идентичности здесь является не сама по себе объективная культурная отличительность этих элементов, а их восприятие, оценка в качестве таковых [Стефаненко 1999].

Кроме того, как указывал еще в 1917 году Г.Г. Шпет, «сфера этнической психологии априорно намечается, как сфера доступного нам через понимание некоторой системы знаков, следовательно, ее предмет постигается только путем расшифровки и интерпретации этих знаков» [Шпет 1996, с. 306]. В интерпретации вербальных знаков, в установле-

нии их значения мы находим предметную область этнопсихолингвистики.

Необходимость выявления специфики сложнейших коммуникативных процессов в современных многонациональных и/или полиэтнических обществах привела к интеграции этнографических, этнологических, социальных, психологических, лингвистических исследований в рамках этнопсихолингвистики.

Этнопсихолингвистика как область психолингвистики изучает национально-культурную вариантность (т.е. действие факторов, связанных с культурной традицией, с социальной ситуацией и социальными функциями общения) в речевых операциях, речевых действиях и целостных актах речевой деятельности; языковом сознании, т.е. когнитивном использовании языка и функционально эквивалентных ему других знаковых систем; в организации процессов речевого общения [Леонтьев А.А. 1997, с. 192].

Обозначились исследования этнопсихолингвистической детерминации речевой деятельности, языкового сознания, общения [Леонтьев А.А. 1997, с. 192-198]; вербальных и невербальных словарей и грамматик этнического поведения, контрастивное сопоставление «текстов», обслуживающих тот или иной этнос [Сорокин 1997, с. 28], «идеологической семантики» (т.е. семантики генезиса и взаимосвязи значений), «надстраивающейся» над «технической семантикой», с учетом взаимодействия и взаимозависимости и идеологических, и технических семантем [Сорокин 1998а, с. 123] и др.

Так, Ю.А. Сорокин справедливо отмечает двойственность этнопсихолингвистических исследований, заключающуюся, с одной стороны, в описании структуры и содержания этнических картин мира различных народов, а с другой стороны, в пересмотре моделей порождения речи; целью последних служит акцентирование наиболее «этнического» этапа порождения речи - этапа контроля «за адекватностью (узуальностью/натурализованностью) развертывания речевых планов в культурологическом, эмотивном/эмоциональном и фоносемантическом отношениях» [Сорокин 1997, с. 28]. Следствием этого должно стать уточнение моделей (еще недавно считавшихся универсальными и наднациональными) восприятия и понимания вербальных и невербальных текстов.

Более разработанным в настоящее время можно считать раздел этнопсихолингвистики - этническую конфликтологию [Сорокин 1994], включающую лингвокультурологический, социальный, социально-психологический, психологический аспекты рассмотрения проблем,

связанных с изучением механизмов взаимодействия этносов. При этом этнос рассматривается как лингвокультурная единичность/лингвокультурная общность, как глобальная коммуникационная сеть, существующая в виде «процессов трансляции и мены семиотическими продуктами». А межкультурное и межэтническое взаимодействие - это взаимодействие двух коммуникационных сетей, двух «самодостаточных и автономных диалогов» [Сорокин 1997, с. 31].

В результате разброса предметной области этнопсихолингвистики, непоследовательности в разграничении аспектов изучения этнопсихолингвистические исследования в настоящее время не имеют достаточной цельности и единого теоретического обоснования. Отдельные исследования не выявляют национально-культурной специфики речевой деятельности этноса, а комплексное изучение проблем, декларируемое многими исследователями, невозможно в силу отсутствия разработанной и хотя бы отчасти унифицированной понятийной и терминологической парадигмы.

Дальнейшие исследования языка в контексте культуры, по прогнозам А.А. Залевской, «будут вестись в русле интегративного подхода при возрастании роли теоретических построений и с применением разнообразных процедур обращения к языковому сознанию представителей разных этносов для выявления естественных механизмов семиозиса и влияния комплекса факторов на реальные процессы означивания и взаимопонимания в условиях межкультурного общения» [Залевская 2000, с. 80].

3.2. Влияние национальной специфики языка и культуры на процесс межкультурного общения

В комплексе проблем, которые решает этнопсихолингвистика, наиболее важной, на наш взгляд, остается проблема выявления национально-культурной специфики смыслообразования, решение которой позволит скорректировать многие представления, касающиеся категории картины (образа) мира.

Национально-культурная специфика смыслообразования в межнациональных и межэтнических контактах обеспечивает понимание и сосуществование этнических коллективов. Именно наличие такой специфики позволяет представителям этносов обмениваться национально-культурной информацией независимо от их врожденных физиологических и психических особенностей. Речевые действия носителей разных культур могут стать базой для осознания механизма возникновения и

функционирования национально-культурной специфики смыслообразования в разных этносах.

Национально-культурная специфика речевой деятельности изучается разными науками, прежде всего психологией, культурологией, лингвистикой. Многими учеными отмечается фрагментарность, несистемность таких исследований [Леонтьев А.А. 1997, с. 189]. Отдельные неполные исследования, не учитывающие всего многообразия факторов, влияющих на этнически специфичную речевую деятельность в целом, не могут претендовать на вскрытие механизмов, лежащих в основе такой деятельности. Известно, однако, большое количество работ по сопоставительному языкознанию, в рамках которого поуровнево исследуются языковые системы практически всех языков мира. Зафиксированные в ходе сопоставительных исследований языковые различия не отвечают на вопрос о специфике речевой деятельности того или иного этноса и тем более не дают представления о способах ее преодоления в практическом отношении.

В лингвистике и психолингвистике в последние десятилетия уже начинает складываться традиция изучения отражения национально-культурной специфики в языке и речевой деятельности, в большинстве случаев это исследования, касающиеся лексики различных языков.

, Уак, А. Гудавичюс обнаруживает в лексической семантике поверхностный и глубинный уровни отражения культуры [Гудавичюс 1993, с. 17]. Поверхностным уровнем отражения культуры исследователь называет такой, «когда особенности культуры народа находят непосредственное выражение в особых единицах лексического уровня языка (безэквивалентная лексика) или в характере этих единиц (словообразовательная мотивированность, метафоризация). К этому же уровню отражения относится и стилистическая дифференциация лексики...» [там же, с. 18]. О.Д. Кузнецова и Ф.П. Сороколетов говорят о близости данного уровня к этнографизмам, отражающим в своем значении понятия материальной и духовной культуры народа [Кузнецова, Сороколетов 1991, с. 4], но представляется, что при более строгом анализе этих явлений безэквивалентная лексика оказывается практически тождественной этнографизмам по характеру фиксации смыслопорождения. Глубинный же уровень кроется в природе самого значения как «сокращенного» понятия, сигнализирующего об объектах действительности (или концептах) при вторичной референции в актах речи [Гудавичюс 1993, с. 18]. Речь, собственно, должна идти именно о национально-культурных особенностях означивания реалий в речемыслительной деятельности.

В этом смысле разграничивает два взгляда на национально-культурную специфику языковых явлений Д.О. Добровольский, утверждая, что, согласно первому взгляду, национально-культурный компонент усматривается только в значении так называемых слов-реалий типа *самовар*, а второй взгляд восходит к идеям В. Фон Гумбольдта о внутренней форме языка и воплощении в языке «духа народа» [Добровольский 1997, с. 39]. В интерпретации Д.О. Добровольского духовное присвоение действительности происходит под воздействием родного языка, так как мы можем помыслить о мире только в выражениях этого языка, т. е. оставаясь в своем «языковом круге». Следовательно, разные языковые сообщества, пользуясь различными инструментами концептообразования, формируют различные картины мира, **являющиеся**, по сути, основанием национальных культур. Первый подход исследователь называет сравнительным, так как все языковые факты, различающиеся в данных языках, признаются специфическими; второй подход признается интроспективным, так как все специфическое в данном языке исследуется вне сопоставления с другими языками [там же, с. 40].

Современных исследователей интересует прежде всего интроспективный подход, поскольку сравнительно-историческое языкознание, предоставляя огромное количество материала о специфике языковых систем, не решает проблему порождения механизма этой специфики. В связи с этим Д.О. Добровольский справедливо замечает, что интроспективный подход более полно может реализоваться в психолингвистических исследованиях, когда выявляется национальная специфика языка глазами его носителей, осознающих свои собственные национально-культурные характеристики.

Национально-культурная специфика традиционно изучается на различных уровнях организации деятельности социума: физиологическом, нейрофизиологическом, психическом, культурологическом (философском, историческом, лингвистическом и т.д.). В перспективе исследования национально-культурной специфики, по мнению Ю.Е. Прохорова, должны ответить на следующие вопросы: 1) каковы параметры отличия речевого общения одной национально-культурной общности от другой? 2) каково значение этого отличия для общения разных национально-культурных общностей на языке одной из них и важность выбора языка? 3) каковы принципы выделения и описания этого отличия? 4) каковы способы элиминирования этого отличия? [Прохоров 1996, с. 51].

Одним из вариантов ответов на этот вопрос является теория лакун, разрабатываемая Ю.А. Сорокиным. Согласно его теории, «процесс интракультурного и интеркультурного общения (и на межличностном и на текстовом уровнях) есть процесс конфликтный в силу различий в объеме и структурировании личностного и этнического опытов – как вербальных, так и невербальных» [Сорокин 19986, с. 32]. Исследование лакунарной напряженности, зон несогласия культуротаксиса того или иного этноса позволяет выявлять не только национально-культурную специфику смыслообразования, но и обеспечивать реализацию механизма успешной межкультурной коммуникации.

В связи с этим представляется целесообразным соотнести понятие национального (этнического) сознания и понятие национального (этнического) компонента сознания (или концептуальной системы в традиции современной психологии, логики, лингвистики, психолингвистики). В настоящее время существование концептуальной системы индивида не вызывает сомнения. При необходимом различии картин мира в определенных компонентах или в целом сущность концептуальной картины мира понимается как деятельностная и определяется как система информации об объектах, вербализованная в деятельности индивида. Национальная или национально-культурная специфика обусловливается наличием соответствующего компонента в картинах мира индивидов, интеграция которых и обеспечивает национальную (этническую) целостность и самосознание. <

Национально-культурная специфика речевого общения, по утверждению А.А. Леонтьева, складывается под влиянием системы факторов, действующих на разных уровнях организации процессов общения и имеющих разную природу. Это факторы, связанные с культурной традицией; факторы, связанные с социальной ситуацией и социальными функциями общения, соотносятся с функциональными подъязыками и функциональными особенностями, а также с этикетными формами; факторы, связанные с этнопсихологией в узком смысле, т.е. с особенностями протекания и опосредования психических процессов и различных видов деятельности; факторы, определяемые спецификой языка данной общности [Леонтьев А.А. 1997, с. 191-192].

Ставя проблему возникновения национальной специфики языков и культур, а также ее роли в процессе межкультурной коммуникации, И.Ю. Марковина отмечает, что «несовпадающие в разных культурах условия при включении в универсальную структуру деятельности способствуют созданию национально-культурных вариантов осуществления идентичных деятельностей. Национально-культурная специфика

деятельностей проявляется, следовательно, в социально одобренных в данной локальной культуре стандартных способах совершения действий» [Марковина 1983, с. 189].

По современным представлениям язык является важнейшим знаком принадлежности его носителей к определенному этносу. С одной стороны, язык выступает как главный фактор этнической интеграции, с другой стороны, он же является основным этнодифференцирующим признаком этноса. В связи с этим в науке возникает термин *языковая картина мира*. Существует однако мнение, что языковая картина мира не является ни этнически специфичной, ни национально. «Культурная информация, закодированная в языковых единицах, далеко не обязательно ограничена рамками одного языка и национально-специфическими средствами выражения» [Опарина 1999, с. 28]. В качестве доказательства приводится «Библия», универсальная по общечеловеческому и общекультурному содержанию. Но не учитывается тот факт, что при безусловном наличии интерсубъектного ядра в языковых, культурных, концептуальных картинах мира достаточный объем содержания этих картин мира занимает личностно-субъективная информация.

К компонентам культуры, несущим национально-специфическую окраску, относят традиции как устойчивые элементы культуры, а также обычаи и обряды, выполняющие функцию неосознанного приобщения к господствующей в данном обществе системе нормативных требований; быт, бытовую культуру, тесно связанные с традициями; повседневное поведение (привычки), мимический и пантомимический коды, используемые некоторой лингвокультурной общностью; национальные картины мира, отражающие специфику восприятия окружающего мира, национальные особенности мышления носителей некоторой культуры; искусство.

О существовании общей национальной картины мира, характерной для определенного этноса, говорят Ю.А. Сорокин и И.Ю. Марковина. Ученые используют понятие *макрокартина мира*, в котором объединяют индивидуальные и инвариантные образы мира. *Макрокартина мира* определяется как совокупность этнических социоментальных макрокартин мира (вариантов), в совокупности составляющих инвариант (макрокартину) образа мира во всем многообразии и сложности [Сорокин, Марковина 1993].

С.И. Драчева рассматривает национальную специфику концептуальной картины мира. В силу универсальности способов познания окружающего мира, содержание понятийного компонента сходно у носи-

телей разных языков. Кроме того, ядерные компоненты разнокультурных концептов в целом совпадают, национальная же специфика проявляется на периферийных участках и в культурологическом компоненте концепта. Именно поэтому понятие концептуальной системы избирается СИ. Драчевой в качестве базового при выявлении особенностей представления знаний у носителей различных языков и носителей двух языков (билингвов). Выявление национальной специфики фрагментов концептуальной системы осуществляется на основе анализа некоторых концептов, совокупность которых определяет специфику менталитета, а потому выявление их чрезвычайно важно не только для уяснения особенностей речепорождения, но и выявления специфики смыслообразования, что позволяет использовать полученные данные в социологии, политологии т.д.

Как отмечает СИ. Драчева, при межъязыковом сопоставлении концептов в их структуре обнаруживается устойчивое соотношение универсального и идиоэтнического компонентов, при этом понятийный компонент концепта, соотносимый носителями разных языков с одним и тем же фрагментом действительности, носит универсальный характер, а национально-культурная специфика проявляется в других компонентах [Драчева 1998].

Сроме того, специфическими особенностями обладает и сам носитель национального языка и культуры. В межкультурном общении необходимо учитывать особенности национального характера коммуникантов, специфику их эмоционального склада, национально-специфические особенности мышления.

3.3. Этнопсихологические факторы развития картины мира. Этническое сознание и самосознание

Понятие *этнической картины мира* вводит В.А. Буряковская, считая ее фрагментом концептуальной и языковой картин мира и трактуя как видение этносом себя и представителей других этносов в целом сквозь призму своей национальной ментальное™ [Буряковская 2000, с. 5]. Этническая картина мира в таком понимании сводится, на наш взгляд, к совокупности этнических авто- и гетеростереотипов. Кроме того, не определяется термин национальная ментальность, играющий в данном контексте определяющую роль. На этом основании вызывает сомнения и предложенная структура этнической картины мира, включающая наряду с этническими стереотипами «всевозможные ассоциации», «фоновые знания», «культурные концепты», «ценностные ориен-

тации этноса» [там же, с. 5-6], поскольку в один ряд ставятся разноструктурные и разносубстратные компоненты. Необходимо отметить также, что специфической этнической картины мира в субстанциональном понимании не существует, а о наборе этнонимов целесообразнее говорить в терминах *научно-языковой картины мира*.

Если же вводить понятие этнической картины мира как некоторой системы индивидуальных концептуальных систем представителей того или иного этноса, то продуктивнее в этом отношении позиция С.В. Лурье, которая считает этническую картину мира неспецифическим защитным механизмом этноса [Лурье 1998, с. 222]. Это некоторое связанное представление о бытии, присущее членам данного этноса, выражающееся через философию, литературу, мифологию, идеологию и т.д., осознаваемое частично и фрагментарно. Говоря о динамичности этнической картины мира С.В. Лурье, подчеркивает неизменность логически необъяснимых блоков, принятых в данном этносе за аксиому и служащих своеобразным каркасом для выстраивания новых наиболее адаптивных для определенного момента картин мира. Благодаря защитному барьеру между внешней реальностью и структурирующими моментами этнического бессознательного, этническими константами, вытесняются из сознания те представления, которые могут нанести ущерб этническим константам, а также последние непосредственно членами этноса не обнаруживаются, не осознаются, сохраняясь от критики и последующих изменений. Эти этнические константы и служат защитными механизмами этноса [там же, с. 223-224].

Однако едва ли ни самым спорным вопросом в этнологических науках является вопрос о сущности национального (этнического) сознания. В связи с безусловной сложностью данного феномена, его идеальностью, представленностью лишь в опредмеченных формах, а также в связи с тем, что нация является научным конструктом, а не биоисторической реальностью, возникают отдельные мнения о национальном сознании как о этническом (в узком значении) и как о этнонациональном (в широком значении), вбирающем в себя различные элементы духовной жизни общества. Разумеется, ни первое, ни второе не говорит о сущности и структуре национального сознания.

На этом основании нет, видимо, необходимости говорить о национальном сознании как особом виде сознания, присущем той или иной нации, поскольку введение этого понятия не преследует сколь-нибудь значимых целей. Описывая психические особенности отдельного члена общества, мы оперируем понятием *индивидуальное сознание* или *концептуальная система* (*концептуальная картина мира* и

под.), описывая же особенности психического склада той или иной общности (части общности), мы говорим о *менталитете (ментальности)* как системе стереотипов, специфичных для каждой общности.

То же существенно и при обсуждении вопроса об *этническом сознании*. В отечественной традиции понятие *этническое сознание* рассматривалось преимущественно в контексте идеологии [Дробижева 1981; Джандильдин 1971; Кон 1971; Куличенко 1981]. Выделяются также социально-философский [Дилигенский 1975], социологический [Дробижева 1981], исторический, этнографический [Козлов 1971; 1974; Колесницкий 1978], социально-психологический [Левкович, Панкова 1985] аспекты в изучении сущности и структуры этнического сознания.

С позиции социально-психологического подхода анализируется структура обыденного этнического сознания, которое представляет собой систему взглядов, идей, представлений этнической группы, возникших на основе взаимодействия с другими этническими группами и отражающих ее знание о них, отношение к ним, а также состояние и формы самовыделения своей этнической группы [там же, с. 139]. Основной составляющей этнического сознания, как считают В.П. Левкович и Н.Г. Панкова, является этнический стереотип. По современным представлениям, эмоционально-оценочные стереотипы составляют менталитет того или иного этноса. Система же взглядов, идей, представлений, обусловленных различными факторами, в том числе и этническими, - это концептуальная картина мира отдельного представителя этноса. Все попытки говорить о массовом, общественном сознании свелись сегодня к обсуждению социальных, этнических, культурологических, поведенческих и др. стереотипов.

Еще одна из попыток выявить сущность и структуру этнического сознания была предпринята в работе А.Б. Багдасаровой. Как «совокупность теоретических и обыденных взглядов на природу этнического, предполагающих осмысление специфики этнических процессов», этническое сознание, на наш взгляд, - это скорее научная картина мира, функционирующая в рамках этнологических наук. Введение этого понятия, как и понятия *национальное сознание*, обусловлено необходимостью вписать в его контекст понятие *этническое (национальное) самосознание*. Хотя, как увидим, последнее вполне исчерпывается понятием *этничности*.

Схема этнического сознания, отражающая, как считает А.Б. Багдасарова, его структуру, не только не говорит о сущности, более того, окончательно запутывает вопрос механическим смешением «элементов» сознания: этническая ментальность, ощущение общности истори-

ческой судьбы, этнической родины, особенностей поведения, уклада жизни, быта, традиций, обычаев, особенностей психологии, языка, культуры и этническое самосознание [Багдасарова 2000, с. 26].

Еще более вопрос осложняется, когда речь заходит об этническом самосознании. Оказывается, оно включает в себя те же самые элементы (осознание единства и общности исторической судьбы, исторической территории - этнической родины, культуры, этнической ментальное™, особенностей психологии, самоидентификация, антитеза-противопоставление «мы-они» и др. [там же, с. 30]), только значительно детализированные. Многие из названных элементов, согласно некоторым концепциям, мы найдем в структуре этничности, но и там это нецелесообразно, поскольку данные элементы лишь способствуют актуализации этничности/ они являются средством обнаружения специфики этничности, но никак не содержат ее в себе. Все это еще раз доказывает неэффективность исследования понятий *национальное* и *этническое сознание*.

На отсутствие единого взгляда в отношении понятия *этничность* в исследованиях западных ученых указывает и монография Н.Г. Скворцова, посвященная проблеме этничности в социальной антропологии [Скворцов 1996]. Этничность рассматривается, во-первых, как совокупность объективных атрибутов и характеристик, во-вторых, как набор специфических ощущений и переживаний, в-третьих, как комплекс поведенческих стереотипов. Наиболее адекватна, как считает Н.Г. Скворцов, концепция этничности как особой характеристики субъективности, состоящей в ощущении, переживании индивидом собственной принадлежности к определенной этнической группе, восприятии себя представителем конкретного народа [там же, с. 9]. Этничность (*этническая идентичность, идентификация*), являясь наиболее стабильным, константным элементом человеческой субъективности, базируется на осознании общности происхождения, традиций, ценностей, верований, ощущении исторической и межпоколенной преемственности. В таком понимании этничность становится синонимом этнического самосознания.

Авторы современных этнологических, этнопсихологических, этносоциологических учебников и словарей говорят о необходимости обобщения и классификации многих десятков концепций, школ, направлений в изучении сущности социально-исторических общностей, их этнических характеристик. Результатом обобщения все чаще становится не новая дефиниция, а отказ от возможности произвести ее, по-

скольку основные аспекты изучаемого явления уже описаны, как увидим ниже.

Исключение составляет, пожалуй, определение этничности, предложенное З.В. Сикевич, попытавшейся интегрировать разные подходы. Этничность - это «особое константное (примордиальная черта), хотя и различное по интенсивности (инструментальная черта), переживание (примордиальная черта) групповой идентичности и солидарности (инструментальная черта), формирующееся первоначально на основе биогенетического и биосоциального единства (примордиальная черта) и проявляющееся в форме сравнения «нас» с «не-нами» в ходе группового взаимодействия в этносоциальном пространстве» [Сикевич 1999, с. 20]. Как утверждает исследовательница, этничность не существует вне сравнения и вне коммуникации, только в ходе взаимодействия с иной этнической группой она может проявить свою особость, индивидуальность. В таком понимании этничность, на наш взгляд, может отождествляться с менталитетом как системой стереотипов, отличающих одну общность от другой.

Согласно ее исследованию, в социально кризисной ситуации возрастает роль этничности, которая как на индивидуально-личностном, так и групповом уровнях начинает выполнять следующие существенные функции: регулятивную, информационную, психологическую или защитную, инструментальную или мобилизационную, мотивационную [там же, с. 21]. Вместе с тем, в ее исследовании такое определение не работает, поскольку, по собственному ее утверждению, цель исследования заключается не в выявлении сущности и структуры этничности, а в конструировании интенсивности переживания этничности [там же, с. 20]. Данная позиция свойственна многим современным этнопсихологическим исследованиям, рассматривающим особенности психики, характерные для какой-либо национально-культурной общности, социальной дифференциации форм общения и вопросы устойчивых традиций, но не сущность используемых категорий.

В настоящее время широкое распространение получила идея о том, что определяющими признаками этноса служат самосознание и самоназвание (этноним). Правда, в таком случае необходимо выявить отличие от самосознания и самоназвания других видов социальных общностей. Как утверждают этнопсихологи, понятие *этническое самосознание* тождественно понятию *этническая идентичность*, причем используются и термины *этнонациональное самосознание* и *национальное самосознание*. Считается, что этническая идентичность, с одной стороны, уже этнического самосознания, поскольку представляет

собой когнитивно-мотивационное ядро этнического самосознания, а с другой стороны, шире, так как содержит в себе еще и слой бессознательного.

Существует несколько подходов к пониманию этнического самосознания. Согласно традиционному для отечественной этнологии, да и в целом для общественных наук, подходу, этническое, или национальное (в значении этнонациональное), самосознание — это один из важнейших признаков этноса. В отечественной историографии большая заслуга в выделении этого признака принадлежит Ю.В. Бромлею и В.И. Козлову [Бромлей 1973; 1983; Козлов 1974], которые развернули представления о национальном самосознании в стройную теорию. Придавая Национальному самосознанию практически важнейшее значение в функционировании этноса, они исходили из теории этноса, согласно которой этническое самосознание — субъективный фактор, отражающий объективно функционирующую реальность.

Ю.В. Бромлей ввел в научный оборот узкое и широкое понимание этнического самосознания: в узком понимании этническое самосознание интерпретируется как осознание принадлежности к этнической общности, в широком — оно означает еще и представления людей о культуре, языке, историческом прошлом своего народа, в том числе о государственности, территории [Бромлей 1983].

Практически в таком понимании этническое самосознание рассматривается сейчас чаще всего этнологами, историками и другими обществоведами. П.Л. Белков же, взамен всем существующим концепциям и гипотезам, развивающимся в русле исследований Ю.В. Бромлея или Л.Н. Гумилева, предлагает считать этносом совокупность людей, объединенных общностью самосознания [Белков 1993, с. 58], не определяя сущности самосознания и сознания, в то время как от их трактовки зависит и понимание сущности этноса.

Однако в мировой этнологии существует конструктивистское представление об этносе, согласно которому этнос, народ, национальность интерпретируются как «конструируемая» общность. При таком понимании этническая идентичность есть конструирование «воображаемых общностей», основанных на вере в то, что они связаны естественными, и даже природными, узлами. Главное в данном подходе состоит в том, что этническая идентификация рассматривается не как процесс, а как процедура формирования представлений, и эти представления ситуативны. Итак, при одном подходе этническое самосознание — это отражение реальности, при другом — «конструкт», созда-

ваемый научной элитой, средствами массовой информации, системой образования.

Для этносоциологов же важно, как формируется этническое самосознание, каковы его структура и содержание, интенсивность и регулятивная способность, ведь этот психологический феномен играет существеннейшую роль в этнической мобилизации, консолидации, социальном контроле, стремлении к партнерству или доминированию. В моноэтнической среде, а также в состоянии мира этническое самосознание групп и конкретных людей чаще всего не актуализировано. Этническое самосознание сосредоточивает в себе весь комплекс социокультурных связей, устанавливающих само существование различных этнических общностей, начиная от совсем малых групп и кончая большими моноэтническими нациями.

Этническое самосознание в полном объеме свойственно лишь традиционным обществам, большинство которых в настоящее время прекратило или прекращает свое существование. Ныне этническое самосознание как бы усечено из-за потери его носителями многих историко-культурных основ, определявших саму суть традиционности. Атомизация личности в современном обществе естественным образом трансформировала этническое самосознание, сместив акцент от его групповой формы самовыражения к индивидуальной. Таковой, скорее всего, следует признать этническое самосознание, синтезирующее в себе весь сложный комплекс популяционных, историко-культурных и психологических черт народа (этноса) или его части (этнической группы).

Представления о структуре этнического самосознания различаются в разных школах. Так, социальные психологи рассматривают этническое самосознание как представление о характерных чертах своей группы, т.е. автостереотипы и осознание собственной принадлежности к определенной этнической группе. Как утверждает В.И. Козлов, этническое самосознание — это принадлежность к этносу, самоотнесение к этнической общности [Козлов 1974].

Л.М. Дробужева предлагает следующую структуру этнического самосознания, включающего идеологический и социально-психологический уровни: осознание принадлежности к этнической группе, «образ мы» и этнические интересы. Под «образом мы» имеются в виду не только автостереотипы, т.е. представления о характерных чертах группы, но и другие представления о своем народе, его культуре, территории и т.д. Этот образ очень изменчив и не всегда включает «обязательный» набор представлений. Этническое самосознание имеет

сложную структуру. В него входят когнитивные компоненты — представления, составляющие «образ я», а также эмоциональные и поведенческие компоненты [Дробижева 1999, с. 167]. На социально-психологическом уровне этнического самосознания по итогам исследования большого эмпирического материала выделяется семь типов этнической идентичности: *нормальная идентичность*, при которой образ своего народа воспринимается как положительный, имеет место благоприятное отношение к его культуре, истории, естественный патриотизм, не переходящий в фаворитизм, толерантные установки на общение с другими народами, понимание их вклада в историю; *этноцентричная идентичность*, при которой точкой отсчета для восприятия Другой культуры является собственная; *этнодоминирующая идентичность* фиксирует такое состояние самосознания, при котором не только этническая идентичность становится первостепенной среди других видов идентичностей, но и достижение целей, интересов народа начинает восприниматься как доминирующая ценность; *этнический фанатизм* как идентичность с абсолютным доминированием этнических интересов и целей; *этническая индифферентность*, когда люди практически равнодушны к проблемам этничности; *этнонигилизм* в форме космополитизма; *амбивалентная*, невыраженная, а иногда «сдвоенная» или даже «строенная» идентичность [там же, с. 177-179].

Е.М. Колпаков определяет сущность этнического самосознания как субъективное отражение имеющегося единства интересов в различных сферах жизнедеятельности; безличность и неопределенность общего содержания этнического самосознания позволяет наполнять его в конкретной исторической обстановке различным конкретным содержанием. Если в период сложения этноса на первый план выступает, как правило, общность происхождения и территории, то впоследствии в этой роли сменяются в разном порядке общность культуры, языка, идеологии (религии), социального и политического устройства, подданство определенному правителю и т.п. в зависимости от ситуации. Это позволяет этническому самосознанию сохраняться и активно функционировать в течение долгого времени и быстро исчезать [Колпаков, 1995, с. 17]. Удовлетворительной такую попытку мы признать не можем, поскольку единство интересов может характеризовать не только этнос, но и вообще любую общность людей, да и определение этноса через этническое самосознание, а этническое самосознание через этнос не характеризует ни первое, ни второе.

В.Г. Бабаков и В.М. Семенов выявляют структуру этнического и национального самосознания. Для этноса самосознание выступает

главнейшим образующим этноисторической индивидуальности, отличающим данный этнический коллектив от другого этнического коллектива. Самосознание этноса базируется на антитезе «мы - они» [Бабаков, Семенов 1996, с. 20-25] и реализуется в категориях этнической принадлежности и идентификации; последняя и обусловлена как личностно-психологическими связями, общей системой ценностей... так и объективно-материальными условиями жизнедеятельности индивидов, общими хозяйственно-экономическими и социально-культурными интересами. Иерархия этнического самосознания выстраивается следующим образом: осознание этнической принадлежности; автостереотипы, т.е. представления этнического коллектива о себе; стереотипы, т.е. представления о других этнических коллективах. Рассматривая национальное самосознание, В.Г. Бабаков и В.М. Семенов утверждают, что оно выступает ведущим компонентом национального сознания. Это сложная структурно-функциональная система, в которой взаимодействуют автостереотипы, включая социальную память, осознание значимости национальной территории как важнейшего фактора существования данного народа, ее целостности в единстве внутреннего и внешнего общения; осознанное отношение к созданным материальным и духовным ценностям; оценочное отношение к инонациональному окружению - стереотипы.

В.П. Торукало, говоря о соотношении нации и этноса, анализирует сущность национального самосознания: это духовное образование, представляющее собой совокупность идей, взглядов, представлений, чувств и настроений, отражающих место той или иной нации среди других, ее самобытные интересы, особенности ее исторической судьбы, языка, культуры, религии, морали [Торукало 1997, с 30]. К сожалению, философ не соотносит данную категорию с этническим самосознанием, в то время, как определение национального самосознания в равной степени может быть применимо и к этническому.

В данных концепциях этнического и национального самосознания неясно отличие этих видов самосознания, поскольку обнаруживается изоморфизм структуры самосознаний, а содержательные компоненты в большей степени различают самосознания различных этносов или наций. Данный факт обусловлен недостаточной ясностью в вопросе о различии этноса и нации.

Проблематика этничности в отечественной науке впервые наиболее полно представлена С.В. Чешко. Этничность, с одной стороны, - это представление о наследуемой групповой солидарности, основанное на представлениях Об общих (не всегда реально общих) происхожде-

нии, исторических судьбах, интересах и культуре. С другой стороны, такие представления имеют объективную основу - они действительно вырабатываются реально существующими группами людей (народами), занимающими относительно обособленное положение в окружающей социальной среде [Чешко 1994, с. 40]. В качестве рабочей гипотезы С.В. Чешко предлагает считать этничностью групповую идентичность, производную от имманентного человечеству социального инстинкта коллективности и «легитимизируемую» посредством представлений об общем происхождении и специфичности своей культуры. Однако неясно, каким образом формируется групповая идентичность и чем детерминируется социальный инстинкт коллективности.

На этот вопрос пытается ответить Г.В. Дзибель, утверждая, что многие концепции этничности (этничность - это постоянно вырабатываемый консенсус между членами этноса, а также между ними и окружающими этническими общностями; интегративная социальная функция для определенной категории людей; взаимное признание товарищества; не детерминированный никакими материальными причинами социальный инстинкт коллективности и т.д.) объединяются понятием родства, реализующимся в биологическом, социальном и ментальном модусах [Дзибель 1996, с. 13-15]. Причем биологическое родство рассматривается на уровне *индивид - индивид* и восходит к кровнородственным отношениям, следствием чего является общность языка, культуры, психологии, территории обитания. Социальное родство проявляется в отношениях двух или более групп индивидов: с одной стороны, данный этнос противостоит другому этносу по определенному набору признаков, с другой - каждый индивид принадлежит к той или иной группе лиц в рамках этнической группы. Ментальное родство выявляется из отношений индивида ко всему коллективу в целом (ср.: этническое самосознание). К такой типологии родства можно добавить и региональное родство, которое всегда определяло интеграцию этносов, а в настоящее время становится доминирующим признаком интеграции.

В связи с вышесказанным целесообразнее, на наш взгляд, исходить из разработанной психологией теории человека и теории деятельности, поскольку соответствующие человеческие общности формируются на основе психофизиологического сходства индивидов и общности деятельности. Неслучайно поэтому, согласно гипотезе Е.Ф. Тарасова, этническое самосознание предполагает рефлексию каждого индивида над собственной национальной культурой, существующей в ментальной, деятельностной и предметной формах [Тарасов 1995, с. 146].

Самосознание этноса и нации в настоящее время становится предметом изучения не только теоретической, но и экспериментальной психологии. Так, в исследовании В.Ю. Хотинец установлено, что этническое самосознание, представляя собой целостное образование, в своем развитии проходит два этапа: 1) типологический, в ходе которого формируются представления об этнических особенностях общности, и 2) идентификационный, когда собственно и формируется этническая самоидентификация. Психологическая структура этнического самосознания представляется следующим образом: 1) осознание особенностей этнической культуры своей этнической общности; 2) осознание психологических особенностей своей этнической общности; 3) осознание тождественности со своей этнической общностью; 4) осознание собственных этнопсихологических особенностей; 5) осознание себя в качестве субъекта своей этнической общности; 6) социально-нравственная самооценка этничности [Хотинец 1998, с. 33]. Все это обуславливает формирование системы этнопсихологических свойств личности, этнической индивидуальности, способствующих адаптации и оптимизации деятельности индивида. Т.е. формирование этнического самосознания (этнических представлений и оценок, этнокультурных и этнопсихологических особенностей своего этноса) способствует образованию на высших уровнях структуры интегральной индивидуальности новой системы этнопсихологических индивидуальных свойств, возникновению полиморфных связей между ними и другими разноуровневыми индивидуальными свойствами интегральной индивидуальности. В процессе углубления этнокультурных и этнопсихологических сторон самосознания происходит формирование этносоциальной направленности личности: формируется значимое отношение к объектам этнического мира, выстраиваются конформные, синдикативные типы активного межличностного взаимодействия [Хотинец 1999, с. 199].

Основными составляющими когнитивной структуры этнического самосознания, как утверждает Г.У. Солдатова, выступают устойчивые атрибутивные этноинтегрирующие и этнодифференцирующие симптомокомплексы, характеризующие как членов собственной этнической группы, так и представителей иноэтнических сред по линии традиционных этнокультурных систем. Под атрибутивным симптомокомплексом понимается система характеристик, приписываемых своей или чужой группе, отражающей содержание этнического стереотипа [Солдатова 1988, с. 111]. Таким образом, в исследованиях национального и этнического самосознания обнаруживается изоморфизм структуры сознания, конкретные же содержательные компоненты сознания или

картины мира варьируются в зависимости от исторических, географических, социальных и др. факторов.

3.4. Принципы и содержание межкультурной коммуникации

Неслучайно внимание и к исследованиям межкультурных взаимодействий, которые ведутся в контексте межэтнических взаимодействий [Арутюнов 1989; Лотман 1992; Ларченко, Еремин 1991]. В центре исследований находится понятие *культуры*. В культурологических науках до сих пор не разработан целостный категориальный аппарат, поэтому формирование корпуса категорий происходит стихийно, путем заимствований из философии, социологии, психологии, лингвистики и др. наук. Представители различных направлений и школ познания культуры использовали и разрабатывали свои специализированные комплексы категорий.

Термин *культура* первоначально означал возделывание почвы, ее культивирование, т.е. изменение в природном объекте под воздействием человека в отличие от тех изменений, которые вызваны естественными причинами. В настоящее время гуманитарными науками приняты следующие основные интерпретации термина культура: *возделанная среда* обитания людей; *мир возделанных личностей*; *мир упорядоченных коллективов людей*; *мир особых нормативных порядков и форм осуществления деятельности и образов сознания*; *мир символических обозначений*; *мир творческих новаций* [Культурология, 1997, с. 203-204]. Таким образом, культура - это совокупность искусственных порядков и объектов, созданных людьми в дополнение к природным, заученных форм человеческого поведения и деятельности, обретенных знаний, образов самопознания и символических обозначений окружающего мира.

В современной культурологии выделяется несколько научно-исследовательских направлений. В основу *ценностной* концепции положено понимание культуры как совокупности материальных и духовных ценностей, имеющих свой аспект рассмотрения в структуре различных наук.

Деятельностный подход рассматривает культуру как внебиологически выработанный и передаваемый способ человеческой деятельности. Так, С.А. Арутюнов выделяет две модели межкультурного взаимодействия: взаимодействие локальных культур с общемировой индустриально-городской культурой и взаимодействие локальных культур друг с другом (в частности, между этническими культурами),

при этом одна из культур выступает донором, а другая - реципиентом [Арутюнов 1989, с. 157]. С.Г. Ларченко и С.Н. Еремин исследуют один из аспектов межкультурного взаимодействия - межэтнический, содержанием которого служит изучение взаимодействия систем производства человека, а также формирования новых этнических общностей. Культура, в их интерпретации, это конкретно-историческое единство системы социальной деятельности. Оставаясь в рамках деятельностного подхода к сущности культуры, исследователи говорят об односторонней направленности межкультурных взаимодействий: передача накопленных культурных ценностей от высокоразвитой культуры к слабо развитой [Ларченко, Еремин 1991, с. 161-163].

Знаковый подход, изучая культуру как совокупность знаков и знаковых систем (мифология, язык, религия, искусство и т.д.), обосновывает двунаправленность межкультурных взаимодействий. Культура, согласно данному аспекту, представляет собой механизм коллективной памяти, интеллектуальные свойства которого подразумевают наличие коллективного сознания. Коллективная память этноса формируется в результате семиотического освоения окружающего природного и социального мира. Процесс освоения включает в себя определение себя и других в качестве объектов своего сознания и осмысления взаимодействий с ними. Осознание отличий между представителями «своей» и «другой» этнической общности в результате сопоставления, основанного на принципе «мы-они», способствует возникновению представлений об общих для все членов данного этноса специфических чертах, отражающих особенности «мы».

А.М. Аблажей выделяет типы взаимодействия культур: Локальные (этнические) культуры; субкультуры, существующие в рамках единой культуры; представители разных культуры, вступающие в индивидуальное взаимодействие. Культура определяется им как локально ограниченное, в структурном отношении целостное образование, главную роль в котором играют мифология, язык, религия, искусством обычное право и т.д. Межкультурные же взаимодействия не носят закономерного характера, не имеют четко выраженной направленности [Аблажей 1994, с. 13].

Ю.М. Лотман акцентирует существенный признак в межкультурных взаимодействиях, связанный с изменением в определенный момент направленности потока информации. Доминирование одной культуры над другой сопровождается неприязнью принимающей культуры, что служит для последней импульсом к расширению воздействия и утверждению древности своей культуры в момент смены направле-

ния воздействия [Лотман 1992, с. 121-122], что и происходит в современном российском обществе. Крайними проявлениями межкультурного воздействия служат различного рода этнические конфликты, ассимиляции.

А.И. Ракитов любую развитую социоэтнокультурную систему представляет как двухкомпонентную структуру - *ядро культуры* и *защитный пояс*. «Ядро культуры концентрирует в себе нормы, стандарты, эталоны и правила деятельности, а также систему ценностей, выработанных в реальной истории данного этнического, профессионального или религиозно-культурного целого». Ядро культуры обладает высокой устойчивостью и минимальной изменчивостью, хотя и его стабильность относительна: оно как информационное образование изменяется и трансформируется медленнее, чем защитный пояс. Для сохранения ядра культуры в процессе исторического развития возникает так называемый культурный защитный пояс, выполняющий «функцию фильтрующего механизма, пропускающего директивную информацию, идущую из ядра культуры во все структурные узлы социального организма, но отслеживающего и поглощающего информационные импульсы, поступающие в социум от других культур» [Ракитов 1994, с. 23-24]. Они обеспечивают функцию адаптации к окружающей социально-технологической среде.

Нейрофизиологический аспект в исследовании специфики локальных культур представлен в работах И.А. Бесковой, которая исходит из предположения о том, что типология культур ассоциируется с признаками функциональной асимметрии головного мозга. Правополушарные или интуитивные культуры базируются на допущении противоречий в репрезентации информации, предпочтении интуитивного или дискурсивного знания и движении от целостного постижения феномена к пониманию закономерностей функционирования его частей [Бескова 1995, с. 77]. В связи с тем, что любая культура представляет некоторую совокупность индивидов, и о нейрофизиологии, и о когнитивных структурах (в терминах И.А. Бесковой - разные формы восприятия, представления и переработки информации), можно говорить только применительно к отдельному индивиду; возникает, на наш взгляд, прямая корреляция между отдельными чертами культурных традиций того или иного этноса и интеллектуальными или креативными возможностями его представителей. И, наконец, ассоциативно-вербальная структура мышления каждого индивида, с одной стороны, и совокупная структура всех членов данной локальной культуры, с другой стороны, представляют психический тезаурус (менталитет)

данной культуры. Только с учетом всех вариантов и особенно отклонений от нормы (т.е. нечастотных ассоциативных реакций) может быть представлена структура культуры.

Таким образом, изучение межкультурных взаимодействий представляет собой исследовательское направление, в рамках которого категория *культура* в большей степени приспособлена к освещению различных аспектов взаимоотношений между этническими группами в сравнении, например, с исследованием межнациональных отношений.

Центральной в этом аспекте остается проблема межкультурной коммуникации. Основные вопросы, возникающие при обсуждении понятия *межкультурная коммуникация*, таковы: а) насколько значимы различия в индивидуальном, универсальном и этническом (национальном) той или иной культуры; б) каковы закономерности межкультурной коммуникации; в) отличаются ли они от коммуникации в монокультурной среде и др.

Известны различные коммуникативные модели и схемы, включающие такие компоненты, как адресат, сообщение (вербальное и невербальное), адресант, обратная связь. Однако необходимость в разработке эффективной межкультурной коммуникативной модели до сих пор остается только декларацией, поскольку проблема преодоления несовпадений двух или более знаковых (вербальных и невербальных) систем не решена и вряд ли будет решена окончательно. Потери при первичном кодировании сообщения значительны, а при перекодировании средствами другой знаковой системы уже огромны. В терминологии Ю.А. Сорокина, «трансформация одной языковой/речевой системы в другую представляет собой создание в процессе перевода подобий (квазиподобий)» [Сорокин 1998в, с. 127].

Как уже указывалось, межкультурная коммуникация базируется на наличии интересующего знания, совпадающее в большей степени у близких и/или родственных культур. На формирование культурно специфичной грамотности и должны быть направлены модели эффективной межкультурной коммуникации. Необходимо учитывать, и то, что личностные смыслы, постоянно поступающие и переструктурирующие концептуальные системы коммуникантов, могут иметь множество вариантов, что осложняет (но и обогащает) процесс коммуникации. Н.В. Уфимцева подчеркивает, что наибольшие трудности в межкультурной коммуникации возникают не только вследствие различия содержания образов сознания, но и вследствие различия системности этнических сознаний коммуникантов [Уфимцева 2000а, с. 53], поскольку системность и состав ядра языкового сознания отражают сис-

темность и состав этнических констант, существующих в коллективном бессознательном [Уфимцева 2000б, с. 217].

Межкультурная коммуникация как коммуникация между представителями различных лингвокультурных сообществ возможна, разумеется, при наличии общего кода и протекает эффективнее в случае общности психических ассоциаций и языковых коннотаций: «общность присвоенной культуры... определяет общность сознаний коммуникантов, которая... обеспечивает возможность знакового общения, когда коммуниканты, манипулируя в межсубъектном пространстве телами знаков, могут ассоциировать с ними одинаковые ментальные образы» [Тарасов 1993, с. 10].

В рассуждения о сущности межкультурной коммуникации Д.Б. Гудков вводит понятие *когнитивной базы* как совокупности знаний и представлений, общих для всех членов лингвокультурного сообщества. Когнитивную базу составляют национально детерминированные инварианты восприятия тех или иных культурных предметов [Гудков 1997, с. 116]. Поэтому, как считает исследователь, в целях осуществления успешной межкультурной коммуникации коммуникантам необходимо овладевать социокультурным кодом общества.

Для решения этой проблемы еще в середине прошлого века Р. Редфилдом [Redfield 1955], предшественником когнитивной антропологии, было сформулировано *понятие картины мира*. В его понимании, картина мира - это видение мироздания, характерное для того или иного народа; картина мира подразумевает интерпретацию культуры, выявление ее специфики посредством эмпатии. Чтобы понять ту или иную культуру, необходимо, по мнению Р. Редфилда, изучить ее с точки зрения носителя данной культуры, осознать систему ценностей, увидеть преемственность. Понятие картины мира не тождественно существующим понятиям *этоса культуры, способа мышления, национального характера*. Р. Редфилд утверждает, что не существует единой общенациональной картины мира; в культуре могут быть выявлены большая и малая традиции, в частности, традиция школ и храмов и традиция деревенской общины.

Вся последующая культурологическая традиция зафиксировала многочисленные исследования описательного характера различных локальных культур, причем предметом исследования оказывались не постулируемые способы познания мира, а результаты этого познания. Сегодня этот огромный материал требует переосмысления, поскольку он, констатируя наличие культурологических лакун, не отвечает на вопрос о способах их преодоления.

3.5. Этническое в мышлении и языке. Языковая картина мира

В отечественной традиции понятие *картины мира* первоначально акцентировало семиотический (даже кибернетический: использовался термин *модель мира*) аспект: модель мира определялась как образ мира, получаемый в результате перекодирования воспринимаемых сигналов; «разные знаковые системы по-разному моделируют мир» [Зализняк, Иванов, Топоров 1962, с. 134]. Последующие реконструкции модели мира на разном культурологическом материале оказывались связанными с семантикой текста, в частности модель мира могла быть описана посредством базовых семантических противопоставлений.

В работах А.Я. Гуревича модель мира трактуется как совокупность культурных концептов, универсальных в историко-цивилизационном аспекте понятий (время, пространство, изменение, причина, судьба и т.д.), а также как «сетка координат», с помощью которой человек воспринимает действительность и строит образ мира [Гуревич 1972, с. 15-16].

Современная наука рассматривает сущность и функционирование картины мира в контексте проблемы понимания, поскольку только процесс понимания обнаруживает ее и актуализирует те или иные **компоненты**.

•* Философские исследования решают вопросы, связанные с выявлением роли процесса понимания в познании, с универсальностью процесса понимания и др. Категория понимания рассматривается в соотношении с такими понятиями, как познание, объяснение, знание, картина мира, смысл, интерпретация, толкование и др. Как показывают философские исследования, проблема понимания ставится прежде всего как проблема соотношения языка, мышления и действительности. Анализ многочисленных философских концепций сущности процесса понимания представлен в монографии В.К. Нишанова [Нишанов 1990].

В психологии проблема понимания ставится в контексте категорий *субъект, сознание, мышление, концептуальная картина мира*. Процесс понимания представляет собой процесс усвоения знаний о действительности, осуществляющийся посредством соотнесения известных и новых сторон познаваемого объекта, отраженных в сознании субъекта, причем такое соотнесение должно быть осознано и осмыслено, а также осуществляться в деятельности индивида. Понимание как один из компонентов мышления обеспечивает формирование смысла новых свойств объекта и определение их места в структуре мыслительной деятельности. Понимание речи, языковых выражений невоз-

можно без понимания действительности, без учета речевой ситуации, целей, мотивов индивида.

В психолингвистической традиции понимание текста означает восстановление по тексту внетекстовой реальности, которое зависит прежде всего от социальных знаний индивида. Адекватное восприятие смысла подразумевает соотнесение текста с действительностью, результатом которой и является текст, при этом критерием адекватности восприятия и понимания текста становится общность моделей ситуации у коммуникантов.

В психолингвистике осуществляются и попытки выявления конкретных способов (стратегий) понимания текста (концепция О.Д. Кузьменко-Наумовой [Кузьменко-Наумова 1984; Староселец 1997]). Как и в психологии, в психолингвистике ставится вопрос об адекватности понимания. Распространенным является утверждение о том, что одним из основных критериев адекватности понимания служит деятельность индивида, адекватная ситуации использования речи. Однако в данном случае встает проблема определения критериев адекватности деятельности. На наш взгляд, установление жестких границ между адекватным и неадекватным пониманием не продуктивно.

В лингвистике проблема адекватного понимания языковых выражений потребовала также соотнесения данной категории с категориями *смысл, значение, субъект, мышление, концептуальная картина мира* и др. Одним из первых проблему понимания языка поставил В. Гумбольдт. Именно на базе слова происходит понимание, т.е. соотнесение имеющегося знания с приобретаемым. Процессы восприятия и понимания, в представлении В. Гумбольдта, с одной стороны, осуществляются на базе перцептивных знаний, а с другой стороны, являются продуктом интеллектуальной деятельности субъекта [Гумбольдт 1984, с. 76].

В современной лингвистике не случаен переход от грамматических исследований языка к исследованиям фактора субъекта (коммуниканта, реципиента), фактора концептуальной системы, без учета которых декодирование смысла текста, языковых выражений, речи показало свою ограниченность. Вместе с тем непоследовательное использование категорий, традиционно исследуемых философскими, психологическими, логическими науками, затрудняет лингвистический анализ и выяснение сущности процессов понимания лингвистами.

Более продуктивно, на наш взгляд, исследование сущности процесса понимания и смысла языковых выражений, осуществляемое логиками, в частности, Р.И. Павиленисом. Исследование сущности кон-

цептуальной системы невозможно без рассмотрения сущности процессов понимания языковых выражений, репрезентирующих содержание концептуальной системы. Процесс понимания - это процесс образования смыслов, или концептов, причем проблема понимания языка не релевантна вне проблемы понимания мира [Павиленис 1983].

В рамках когнитивных исследований В.К. Нишанов рассматривает процесс понимания как процесс построения мысленных моделей отдельных фрагментов окружающего мира или воображаемых миров. Понимание отдельных языковых выражений и текста в целом не только не сводится к лингвистическим операциям над ними на разных уровнях организации, но и соответствующие лингвистические операции не являются необходимой составной частью процесса понимания [Нишанов 1990, с. 71]

Проблема понимания является главной и в герменевтике, современной трансформацией которой служит филологическая герменевтика Г.И. Богина, утверждающая, что в основе процессов понимания лежит рефлексия, а понимание возможно только благодаря рефлексивной способности человека [Богин 1982]. Г.И. Богиним выделяются три типа понимания: семантизирующее, когнитивное и распремечивающее. Семантизирующее понимание имеет место в любой речевой деятельности и организуется на основе вербальной памяти реципиента, представляя собой декодирование отдельных знаковых единиц текста. Оно является исходным моментом в осмыслении текстовых ситуаций и строится на соотношении знаковой формы с означаемым знаком. Когнитивное понимание представляет собой смысловое понимание текстовых ситуаций, которое организуется над опытом знаний реципиента и строится в результате соотношения текстовых ситуаций с образами реальных ситуаций. Распредмечивающее (смысловое, «феноменологическое») понимание - это более высокий уровень собственно смыслового понимания, связанный с восстановлением ситуаций, с воспроизведением процессов смыслообразования силой рефлексии реципиента с привлечением собственного опыта, в том числе опыта коммуникации. Распредмечивающее понимание провоцируется специальными средствами, приемами и способами текстопостроения, представляющими не прямые номинации, осмысление которых возможно только на основе распремечивания [Богин 1993].

На наш взгляд, проблема понимания должна ставиться прежде всего как проблема понимания мира субъектом на базе имеющейся у него концептуальной системы, которая объективируется и репрезентируется в его деятельности. Философия традиционно признает отража-

тельную основу картины мира, причем вводит данное понятие в контекст категорий *индивидуальное сознание, мышление, отражение, мировоззрение, представление, информация*, устанавливает связи с такими понятиями, как *язык, мысль, мир*.

Так, в истории философии Л. Витгенштейн понятием *картина* опосредует триаду *язык-мысль-мир*. Картина, в его концепции, - это модель, изображение, отражение действительности; картина реальна, ибо представляет собой факт. Картина имеет свою структуру, а именно: состоит из мыслей, называемых логическими картинами факта. Как картина мира - совокупность истинных мыслей, так и мир описывается только истинными высказываниями. Язык, языковые выражения являются схемаггадям выражением мысли. Понимание языковых выражений, в концепции Л. Витгенштейна, - это интерпретация, т.е. перевод в другие символы по определенным правилам «языковой игры» [Витгенштейн 1994, с. 8-10].

Современная философия представляет различные трактовки понятия картины мира: интегративное образование на базе отражения (сознания) и информации; модель, изображение, отражение действительности; представление о мире, включающее в себя мировоззрение; системное, схематичное образование, упорядочивающее мировоззрение. Выделяются следующие сущностные характеристики картины мира: реальность, структурность, системность, схематичность, динамичность.

В современной отечественной логике наиболее разработанной, на наш взгляд, является теория концептуальной системы и смысла языковых выражений Р.И. Павилениса. Под концептуальной системой понимается система информации, включающая в себя мнения и знания, которой располагает индивид о мире. Основными свойствами системы признается континуальность и последовательность введения концептов. Язык в данной системе является символическим репрезентантом концептуального содержания [Щавиленис 1983, с. 280].

В психологии используется эквивалентный термину *картина мира* термин *образ мира*. Проблема построения образа мира связывается с проблемой восприятия. Образ мира, в понимании А.Н. Леонтьева, амодален, т.е. в нем актуальны не только те свойства объектов, которые обнаруживаются индивидом в процессе его деятельности, но и те, которые непосредственно не взаимодействуют с индивидом [Леонтьев А.Н. 1983, с. 183]. В результате такого понимания образ мира - это универсальная форма организации знаний индивида, определяющая возможности познания и управления поведением.

В психологии, как и в философии, существует тенденция определения сущности концептуальной картины мира через понятие *сознания*. А.Н. Леонтьевым выделяются три «образующих» сознания: психологическое значение, личностный смысл и чувственная ткань. Существуют и другие концепции структуры сознания, образа мира (см. [Зинченко 1991; Василюк 1993]). Эти концепции пытаются ограничить сознание набором разносубстратных элементов. Причем смешиваются характеристики самого образа мира, характеристики его элементов, формы существования и функционирования данных элементов. В результате этого единицами системы, какой, является картина мира, оказываются знаки, их значения и смыслы, чувственная и биодинамическая ткани образа, что не говорит о ее сущности.

Нейрофизиологические и нейропсихологические исследования, устанавливая закономерности физиологической и психической деятельности человека, описывают субстрат этой деятельности - головной мозг. Интегративная функция мозга обеспечивает целостность любого вида деятельности, результатом которой может быть и концептуальная система. Так как концептуальная система одновременно является результатом деятельности и самой деятельностью, то мотивационно-эмоциональная сфера становится ее важнейшим компонентом. Речевая деятельность, в представлении нейрофизиологов, нейролингвистов, психологов, психолингвистов, сопровождает все виды деятельности, поэтому обнаруживается изоморфизм речевой деятельности и деятельности индивида вообще. Вследствие этого возможно описание концептуальной системы индивида по результатам его речевой деятельности. Признаваемая нейрофизиологами динамичность мозговых структур обеспечивает динамичное функционирование всех подчиненных им систем, а следовательно, и динамичное функционирование концептуальной системы индивида, репрезентирующейся, соответственно, различными способами той или иной конвенционально-знаковой системы.

В лингвистике используются различные термины, выступающие^A эквивалентами понятия *концептуальная картина мира: концептуальная система, модель мира, образ мира* и др. В определении сущности концептуальной картины мира нет однозначной позиции. Лингвистический аспект позволяет выявить закономерности приобретения и хранения знаний о мире, закономерности фиксации континуальности содержания концептуальной системы языковыми средствами, способы формирования знания. Кроме того, решаются вопросы, связанные с сущностью языковой картины мира, а также проблема ее соотношения с концептуальной картиной мира.

В истории лингвофилософии вопросы о языковой картине мира, о сущности языка, о связи языка и мышления, о роли языка в понимании наиболее полно были поставлены В. фон Гумбольдтом. Именно в его трудах язык впервые предстал как форма, как целостный организм и как деятельность одновременно. Причем эта языковая деятельность направлена, с одной стороны, на выражение мысли, а с другой - имеет внешнюю социальную направленность.

Признание деятельностного характера языка приводит к тому, что его определение может быть рассмотрено только генетически: «Язык представляет собой постоянно возобновляющуюся работу духа, направленную на то, чтобы сделать артикулируемый звук пригодным для выражения мысли», целью которого является взаимопонимание [Гумбольдт 1984 Д 70-71].

Интеллектуальная, мыслительная деятельность «материализуется в речи и становится доступной для чувственного восприятия» [там же, с. 75], что делает их единым процессом. Нетождественность языка и мышления, утверждаемая Гумбольдтом, преодолевается благодаря активной деятельности, процессуальности языка: «субъективная деятельность создает в мышлении объект. Ни один из видов представлений не образуется только как чистое восприятие заранее данного предмета. Деятельность органов чувств должна вступать в синтетическую связь с внутренним процессом деятельности духа...» [там же, с. 76]. Мыслительные процессы восприятия и понимания, в представлении Гумбольдта, с одной стороны, осуществляются на базе перцептивных знаний, а с другой - являются продуктом интеллектуальной деятельности. Связь «деятельности органов чувств» и «внутренних процессов деятельности духа» является условием возникновения представления. Ставшее объектом представление в процессе восприятия «возвращается в сферу субъекта» [там же, с. 77], т.е. становятся объектом и для создавшего его. Такой процесс осуществляется только с помощью языка, иными словами, в языке происходит объективация субъективных представлений.

Благодаря языковой способности «услышанное не просто сообщается нам: оно настраивает душу на более легкое понимание еще ни разу не слышанного; оно проливает свет на давно услышанное, но с первого раза полупонятое или вовсе не понятое и лишь теперь - благодаря своей однородности с только что воспринятым - проясняющееся для окрепшей меж тем душевной силы...» [там же, с. 78 - 79]. Психической основой понимания служит языковая способность, а также одно-

родность (в современных терминах, изоморфизм) воспринимаемой впервые информации и информации, ранее содержавшейся у индивида.

При встречной активности слушающего на базе слова происходит соотнесение имеющегося знания с приобретаемым, т.е. понятие образуется собственными силами. «Люди понимают друг друга не потому, что передают собеседнику знаки предметов и даже не потому, что настаивают друг друга на точное и полное воспроизведение идентичного понятия, а потому, что взаимно затрагивают друг в друге одно и то же звено цепи чувственных представлений и начатков внутренних понятий...» [там же, с. 165 - 166]. Таким образом еще раз подчеркивается, что понимание осуществляется не только на мыслительном уровне, но и на чувственном.

Признание Гумбольдтом изначального единства языка и мышления, языка и культуры приводит к абсолютизации понятия *дух народа* и его отождествлению с понятием *языка*: «Язык есть как бы внешнее проявление духа народов: язык народа есть его дух, и дух народа есть его язык». Разные языки поэтому представляют собой разные мировидения, в каждом языке заложено самобытное мирозерцание: «строение языков человеческого рода различно потому, что различными являются духовные особенности наций» [там же, с. 68].

Гумбольдт выдвигает триаду *индивид-народ-человечество*, утверждая, что индивидуальная субъективность в постижении мира через язык снимается в коллективной субъективности данного языкового общества, а национальная субъективность - в субъективности всего человеческого рода, объединяемого не на биологической, а на культурно-этической и социальной основе.

В XX в. в рамках философской герменевтики широко ставится проблема соотношения языка и мира. Одним из главных тезисов Г.-Г. Гадамера служит следующий: «языковая форма не может быть отделена от содержания, дошедшего до нас в этой форме» [Гадамер 1988, с. 510]. Для Г.-Г. Гадамера очень важно положение В. фон Гумбольдта «видение языка как видение мира *{Sprachansicht als Weltanschauung}* [там же, с. 512]; он утверждает, что на языке основано и в нем выражается то, что для человека вообще есть мир. Язык, не обладая собственным бытием по отношению к миру, выражает этот мир; отсюда исконно языковой характер человеческого «бытия-в-мире».

Определяя понятие мира (*Welt*), Г.-Г. Гадамер противопоставляет ему понятие окружающего мира (*Umwelt*); последний понимается как среда (*Milieu*), в которой живет человек и которая влияет на него. Человек возвышается над миром, «становится к нему... в дистанцирован-

ное отношение, осуществление которого всегда является языковым» [там же, с. 514 - 515]. Возвышение над окружающим миром, осуществляемое с помощью языка, превращается в свободное отношение к нему. Создающийся в результате этого возвышения языковой мир «охватывает собою все, во что может проникнуть, к чему может возвыситься наше познание (*Einsicht*)» [там же, с. 517].

Язык характеризуется фактичностью, т.е. в нем выражаются дела и обстоятельства. Язык «обретает свое подлинное бытие лишь в разговоре, то есть при осуществлении взаимопонимания». Взаимопонимание по поводу мира становится целью жизни, но не языковые средства являются предметом взаимопонимания. Г.-Г. Гадамер подчеркивает языковой характер человеческого опыта мира, совершенствование которого **придет** к более широкому аспекту, «видению» мира. Мир может существовать и без человека, человек же соотносит «схематизированный языком опыт» [там же, с. 518].

Таким образом, согласно Г.-Г. Гадамеру, мир выражается в языке (*sich darstellf*). Этот языковой опыт мира абсолютен, так как возвышается над относительностью всех наших бытийных полаганий (*Relativitäten von Seinssetzung*). Вместе с тем связь между языком и миром не означает, что мир становится предметом языка, «языковой характер человеческого опыта мира не включает в себя опредмечивания мира», но предмет изначально окружен «мировым горизонтом языка» [там же, с. 520].

В XX в. идеи В. фон Гумбольдта были развиты неогумбольдтианцами в рамках гипотезы лингвистической относительности. Так, Л. Вайсгербер разрабатывает тезис В. фон Гумбольдта о языке как «промежуточном мире» (*Zwischenwelt*), который находится между человеком и реальностью и фиксирует особое национальное мировоззрение. Промежуточный мир - это статичный продукт языковой деятельности, определяющей восприятие действительности человеком. В каждом конкретном акте речи промежуточный мир воссоздается заново. Благодаря такому процессу создания промежуточного мира средствами родного языка через вербализацию мира (*Wörter der Welt*) формируется подвижная картина мира. ЯКМ это чисто динамическая сущность, отражающая... «языковое вмешательство» в действительность. Языковое вмешательство (*geistiger Gegenstand*)... это языковой креативный акт, ведущий к созданию понятия - духовного объекта... можно сказать, что совокупность духовных объектов и образует промежуточный мир, а картина мира строится как сумма языковых вмешательств» [Вайсгербер 1993, с. 457]. Как указывает И.Г. Ольшанский, традиционно пере-

водимый термин *Weltbild* как картина мира следует переводить как *миросозидание* [там же, с. 32], что подчеркивает динамичность процесса формирования духовной картины реальности.

Рассматривая вопрос о том, какое место занимает язык среди принципов и категорий гносеологии и логики, Л. Вайсгербер вводит понятия мыслительной способности (*DenkvermDgen*) и мыслительной универсалии (*Denknotwendig*) [там же, с. 115]. С понятием мыслительной способности человека связано понятие языковой способности. О характере связи между мыслительной и языковой способностями человека Л. Вайсгербер, по собственному утверждению, ничего однозначного сказать не может. Он различает мыслительную деятельность, связанную с языковой способностью, и мыслительную способность (мышление), «не связанную таким же образом с языковой способностью» [там же, с. 116]. Признавая созидательную силу языка во всех областях духовной жизни, Л. Вайсгербер отмечает, что все формы знания не развивались бы, так как «расширение всякого знания связано с применением языковых средств» [там же, с. 124].

Согласно гипотезе лингвистической относительности Э. Сепира - Б. Уорфа, структура языка определяет структуру мышления и способ познания внешнего мира. О языке Э. Сепир говорит как о путеводителе Ассоциальной действительности, подчеркивая, что язык «существенно влияет на наше представление о социальных процессах и проблемах. «Реальный мир» в значительной мере неосознанно строится на основе языковых привычек той или иной социальной группы» [Сепир, 1993, с. 261]. Более того, Э. Сепир утверждает, что «не существует таких элементов языкового материала, ни содержательных, ни формальных, которые не символизировали бы никакого реального значения...» [там же, с. 226]. С помощью языка осуществляется переход «потенциальных значений в реальные, что и позволяет человеческим существам переступать пределы непосредственно данного индивидуального опыта и приобщаться к более общепринятому пониманию окружающего мира» [там же, с. 226]. «Язык эвристичен... его формы предопределяют для нас определенные способы наблюдения и истолкования действительности» [там же, с. 227].

Признавая зависимость внешнего мира от языка, Э. Сепир не переносит ее в область культуры различных народов. Язык в этом отношении является лишь «символическим руководством к пониманию культуры» [там же, с. 262]. Кроме того, между языком и соответствующей культурой Э. Сепир не устанавливает простого соответствия: «не существует никакой общей корреляции между культурным типом

и языковой структурой» [там же, с. 242]. Это обусловлено тем, что языковые и культурные изменения протекают разными темпами.

Э. Сепир ссылается на историков и антропологов в вопросе о соотношении расы, языка и культуры; последние не распределяются параллельным образом, и языковая группа не соответствует ни расовой, ни культурной зоне [там же, с. 186]. Из того факта, что неродственные языки могут обслуживать одну и ту же культуру и, наоборот, близко родственные языки - разные культуры, Э. Сепир выводит внутреннюю несвязанность языка и культуры [там же, с. 190]. В случае ассимиляции народов, как считает Э. Сепир, их языки ассимилируются лишь поверхностно и случайно. Однако в современной науке нет данных и относительно психофизиологических изменений в процессах ассимиляции народов. Владение другим языком еще не говорит о полном перекодировании ментальных (когнитивных) и эмоциональных (то, что Сепир называет *национальным темпераментом*) сфер. Видимо, в этом контексте следует говорить об отдельном индивиде, о присущих ему когнитивных структурах, формируемых и обусловленных совокупностью различных экстралингвистических факторов, и о его индивидуальной речевой деятельности. Когда же мы говорим о языковой системе, языковых единицах, которыми пользуются те или иные народы, действительно нет никакой возможности обнаружить корреляции между формой языка и национальным темпераментом [там же, с. 192].

Соглашаясь с мыслью Э. Сепира: «культуру можно определить как то, что данное общество делает и думает. Язык же есть то, как думают» [там же, с. 193], все же можно говорить о причинной зависимости, и весьма определенной, между способами накопления опыта, способами их культурного отбора и способами выражения (актуализации) этого опыта. Однако такую корреляцию Э. Сепир признает только относительно процесса репрезентации посредством языка культурных явлений: «содержание языка неразрывно связано с культурой... язык в своей лексике более или менее точно отражает культуру» [там же, с. 194].

Из тезиса Э. Сепира: «Мы видим, слышим и вообще воспринимаем окружающий мир именно так, а не иначе, главным образом благодаря тому, что наш выбор при его интерпретации предопределяется языковыми привычками нашего общества» [там же, с. 261] Б. Уорф выводит утверждение, что язык влияет «на различные виды деятельности людей не столько в особых случаях употребления языка, сколько в его постоянно действующих законах и в его повседневной оценке им тех или иных явлений» (Уорф 1960, с. 198]. Устанавливая взаимоотно-

шения норм языка и норм культуры, Б. Уорф утверждает, что «в основном они развивались вместе, постоянно влияя друг на друга. Но в этом взаимовлиянии природа языка является тем фактором, который ограничивает свободу и гибкость этого взаимовлияния и направляет его развитие строго определенными путями» [там же, с. 221]. Вместе с тем, между культурными нормами и языковыми моделями есть связи, но нет корреляции или прямых соответствий. Признавая несомненную взаимосвязь культуры и языка, Б. Уорф пытается обнаружить ее на более глубоком уровне: «Так, например, значение Главного Глашатая, несомненно, связано если не с отсутствием категории времени, то с той системой мышления, для которой характерны категории, отличающиеся от наших времен» [там же, с. 224].

Г.А. Брутян выдвигает принцип лингвистической дополнительности [Брутян 1973, с. 108-111]. Ядро языковых картин мира совпадает у носителей разных языков и культур. Различия, лежащие на периферийных участках, создают, как считает Г.А. Брутян, дополнительное видение мира. Именно это дополнительное видение мира, опосредуемое тем или иным конкретным языком, обладает национально-культурной спецификой. Г.А. Брутян, критикуя гипотезу лингвистической относительности, согласно которой картина мира сводится к язы-Яввой картине мира, утверждает, что знания, в периферийных участках языковой модели мира, являются дополнительной информацией об окружающей нас действительности, варьируются от языка к языку. Составляющими картины мира являются концептуальная (логическая) и языковая модели. В концептуальную модель мира (далее. - КММ) включается знание, которое выступает как результат мыслительного и чувственного познания. В языковую модель мира (далее. - ЯММ) входит информация о внешнем и внутреннем мире, закрепленная средствами языка. Кроме того, исследователь отмечает, что логическая модель является инвариантной для всех людей и независимой от языка, на котором люди мыслят и общаются. Языковая модель варьируется от языка к языку. Говоря о соотношении КММ и ЯММ, Г.А. Брутян подчеркивает, что содержание понятийной модели покрывается основным содержанием словесной модели. Однако за пределами понятийной модели остаются периферийные участки, которые по своему характеру являются сугубо словесными (языковыми) и несут какую-то дополнительную информацию, дополнительное знание о мире. Таким образом, при наложении КММ и ЯММ формируются универсальные понятийные категории, не зависящие от конкретного языка, а информация, которая находится за пределами КММ варьируются от языка к языку.

Благодаря ЯММ происходит расширение КММ, так как язык является связующим звеном между индивидуальным и коллективным знанием и позволяет приобретать и создавать новые знания. Несмотря на то, что гипотеза лингвистической дополнительности критикуется, сама идея о дополнительном языковом видении мира представляет определенный интерес с точки зрения выявления национально-культурной специфики восприятия окружающей действительности носителями разных языков.

В современной лингвистике основным тезисом становится: «Концептуальная картина мира богаче языковой картины мира, поскольку в ее создании участвуют разные типы мышления, в том числе и невербальные» [Серебренников 1988, с. 6]. При этом языковая картина мира понимается по крайней мере в двух аспектах: 1) как средство означивания основных элементов концептуальной картины мира и 2) экспликации средствами языка концептуальной картины мира.

Так, для Е.С. Кубряковой картина мира - «сумма значений и представлений о мире, упорядоченных в голове человека по самым разным основаниям и объединенных в известную интегральную систему...» [Кубрякова 1988, с. 141]. Функциональное определение концептуальной системы как динамического образования в сознании человека, служащего обработке информации о мире и одновременно накапливающего эту информацию в обобщенном виде [там же, с. 142] не проясняет сущности данного образования в сознании человека, акцентируя лишь его динамичность и системность. Е.С. Кубрякова утверждает, что идеальным субстратом такой системы являются «концепты, образа, представления, известные схемы действия и поведения» [там же, с. 141]; элементом КС признается концепт, включающий «разно-субстратные единицы оперативного сознания, какими являются представления, образы, понятия» [там же, с. 143]. Выявляется определенная нелогичность в соотношении выделенных элементов концептуальной системы, что затрудняет и представление о месте языка в этой системе и о соотношении языковой и концептуальной картин мира: концепт является и субстратом, и элементом. Кроме того, при таком определении из картины мира исключается единичное, перцептивное, случайное.

Стремясь выяснить объективное соотношение языковой и неязыковой моделей мира и описать стороны, черты и свойства образа мира в сознании человека, обусловленные существованием языка, Е.С. Кубрякова выделяет две зоны языкового воздействия внутри концептуальной картины мира. Первая зона полностью совпадает с концептуально-языковой. «Эта зона - зона непосредственного влияния языка на формирующиеся концепты и понятия, в которой и те и другие имеют кон-

венциональную языковую форму их выражения и в которой как отдельные концепты, так и их объединения по тому или иному признаку опосредованы их языковым обозначением...» [там же, с. 145].

Это вся информация, получаемая через устные и письменные речевые произведения. Вторая зона, переходная от первой языковой к третьей неязыковой, определяется как зона, «где влияние языка принимает иную форму, опосредованную... абстракциями, сформированными на основе обобщения неких свойств этих знаков и анализа (сознательного и бессознательного) их поведения и функционирования» [там же, с. 146]. Ее главная функция заключается в подведении нового опыта и обозначений для его отражения в концептуальной системе человека под привычные рубрики человеческой классификации. Первая зона языковой картины мира исчерпывается языковыми стереотипами, конвенциональным знанием «из готового лексикона», который помогает человеку соотносить мир действительности с миром своих концептов гораздо проще и быстрее. Вторая зона, зона опосредованного влияния языка, формируется у субъекта индивидуально. Признавая языковую картину мира существеннейшей частью концептуальной системы человека, Е.С. Кубрякова трактует проблему языковой картины мира как проблему «вклада языка и языковых категорий в выработку и создание глобальных принципов восприятия и членения мира»; как проблему «воздействия языка... на способы получения знания в процессах категоризации или концептуализации действительности и в формировании целеполагающих начал в такой категоризации» [там же, с. 170]. О содержании этого вклада не говорится.

Утверждение Б.А. Серебренникова, который считает, что «язык не отражает действительность, а отображает ее знаковым образом» [Серебренников 1988, с. 6], становится весьма распространенным в лингвистике.

Т.В. Цивьян использует иной термин - *модель мира* (далее. - ММ): «сокращенное и упрощенное отображение всей суммы представлений о мире в данной традиции, взятых в их системном и операционном аспекте.... «мир» понимается как человек и среда в их взаимодействии...» [Цивьян 1990, с. 5]. Представляется, что модель предполагает описание объекта в наиболее общем виде, но не в сокращенном и упрощенном. В этом отношении права Е.С. Кубрякова, говоря о накоплении информации в сознании человека в обобщенном виде и используя наряду с термином *концептуальная картина мира* синонимичный термин *ММ*. Как и Е.С. Кубрякова, Т.В. Цивьян говорит о сумме представлений о мире и ее системности. Вместе с тем не учитывается вер-

бальное содержание ММ. Язык рассматривается как нечто внешнее по отношению к ММ: «1) Язык как метакод ММ... а может быть, и медиатор, «проявляющий» высшие смыслы объектов, действий и т.п.; ... 2) «Язык как самостоятельный код ММ, код особого рода, символический по преимуществу, код, которым может быть записана вся ММ в полном объеме...» [там же, с. 37].

КМ, утверждает Э.Д. Сулейменова «создается благодаря познающей деятельности человека и отражающей способности его мышления» [Сулейменова 1989, с. 125]. Важнейшим свойством картины мира признается целостность. Элементом картины мира считается смысл, главными характеристиками которого являются инвариантность, актуальность, ситуативного., субъективность, неполная экспликация, недоступность полному восприятию, концептуальность, динамичность [там же, с. 145 - 146]. Под ситуативностью смысла Э.Д. Сулейменова понимает, рождение его в конкретных условиях речевого (и неречевого) общения. Точнее было бы говорить, на наш взгляд, об актуализации того или иного смысла; неверно говорить о ситуативное™ одного и того же смысла. Непонятая и такая характеристика смысла, как концептуальность (принадлежность определенной концептуальной системе); какое же тогда место в концептуальной системе занимает концепт?

В.Г. Колшанский КМ называет «идеальное представление всей взаимосвязанности объективных предметов и процессов, соответственно существующих в такой же сложной сети взаимосвязей в мире понятий» [Колшанский 1990, с. 18]. КМ как знание о мире является атрибутом мыслительной деятельности, причем формой ее существования становится «абстракция в виде понятий и их отношений» [там же, с. 23]. Элементом концептуальной картины мира признается, таким образом, понятие. В.Г. Колшанский не говорит ни о механизме отражения, идеального представления предметов и процессов объективной действительности в форме понятий, ни о сущности понятия, ни о соотношении идеального представления и знания.

Г.В. Колшанский говорит о картине мира, отображенной в сознании человека как о вторичном существовании объективного мира, закрепленном и реализованном в своеобразной материальной форме. Язык объективирует индивидуальное человеческое сознание [там же, с. 15]. «В формировании картины мира язык... выступает не демиургом этой картины, а лишь формой выражения понятийного [мыслительно-абстрактного] содержания...». Так как язык выступает формой овладения миром, то нельзя говорить, по мнению Г.В. Колшанского, «отдельно о языковом сознании, отдельно о языковом третьем мире и отдельно

о языковой картине мира» [там же, с. 25]. В связи с этим подчеркивается предельная условность выражения «языковая картина мира», которая означает языковое воплощение понимаемого мира, поэтому следует говорить не о языковой, а о «языкомыслительной картине мира, т.е. концептуальной»; при этом «конвенционально-знаковая система является не картиной мира, а картиной всевозможных логических операций» [там же, с. 40].

Е.И. Ярославцева предлагает модель речемыслительных процессов, основанную на семантическом треугольнике Огдена-Ричардса. Исследователь разграничивает три сферы семантического означивания: сфера реалий, концептуальная сфера и сфера языка. По ее мнению, «такой прием при моделировании вполне допустим и находится в русле современной тенденции рассматривать процесс порождения и восприятия речи как цепочку последовательных переходов от одного уровня представления (осмысления) информации к другому» [Ярославцева 1990, с. 65]. Признавая ограниченность такой модели, Е.И. Ярославцева допускает ее использование, например, для машинной обработки. На наш взгляд, рассмотрение процессов порождения и восприятия речи как цепочки последовательных переходов от одного уровня к другому противоречит положению об интегративной функции мозга, поэтому представляемая модель даже с условием ограничения использования не может отражать сущности исследуемого объекта.

Три сферы семантического означивания разграничиваются по аналогии с тремя сторонами классического семантического треугольника. «В сфере реалий происходит соотнесение означающего с совокупностями предметов и явлений реального мира». Единицами этой сферы служат реалии - субъективные образы предметов и явлений реальной действительности. Подчеркивается, что реалии «отражают объективные свойства предметов» и одновременно «существенны для восприятия их субъектом в данной ситуации» [там же, с. 68-69]. При таком понимании невозможно включение в сферу реалий отвлеченных понятий, они выделяются в концептуальной сфере. Главной особенностью сферы реалий является то, что в ней фиксируются исключительно динамические знания. Статические же знания или модель становятся шагом «на пути к концептуализации, т.е. переход в концептуальную сферу...» [там же, с. 70].

«Концептуальная сфера - это область семантического означивания, в которой происходит соотнесение означающего с единицами области знаний, выступающих в качестве элементов концептуальной мо-

дели действительности» [там же, с. 70]. Единицей данной сферы признается концепт, который определяется на базе понятия, называемого в философии дифференциально-общим, а в лингвистике - десигнатом. Концепт в понимании Е.И. Ярославцевой - это «выработанная общественной практикой совокупность существенных и специфических свойств предметов, отличающих их от других предметов. Концепт... будет той частью понятия, которая является общей для некоторого числа носителей языка и находится в отношениях оппозиции с другими концептами...» [там же, с. 72]. В концептуальной сфере допустимо использование модели, т.е. совокупности концептов и связывающих их отношений. Характеристиками концепта являются включенность в определенную тематическую область и синхронность представления. Чтобы избежать противоречия между статическим знанием и непрерывностью формирования концептов, Е.И. Ярославцева вводит понятие «умственной ситуации», которую составляют динамические знания и которая строится на основе полученных в результате концептуализации внешних (реальных) ситуаций. При переходе от сферы реальных к концептуальной сфере «происходит подстановка элементов концептуальной сферы на место элементов сферы реальных и наложение логических отношений на предметные» [там же, с. 75].

«Сфера языка - это область семантического означивания, в которой означающее соотносится с совокупностями элементов системы языка, имеющих определенную внутрисистемную значимость и организованных (представленных) в виде текстовой ситуации» [там же, с. 76]. Отмечая несоответствие между моделью языка (проекция концептуальной модели в сферу языка) и концептуальной моделью, Е.И. Ярославцева считает, что элементы модели языка отражают «в сфере языка любые, в том числе и новые концепты и отношения между ними, т.е. динамические знания». В сфере языка также выделяется область, связанная с династическими знаниями. Это текстовая ситуация, являющаяся языковым выражением умственной ситуации. Говоря о соотношении единиц концептуальной сферы и сферы языка, автор подчеркивает, что «логическая связь концептов и концептуальной модели проецируется в модель языка как ассоциативное отношение слов, связанных с этими концептами когнитивными отношениями» [там же, с. 80].

На наш взгляд, искусственное разделение трех сфер семантического означивания не может быть использовано в анализе порождения и восприятия речи, так как невозможно изучение отдельно каждой сферы и невозможно оперирование гетерогенными единицами при изучении целостного объекта, каким является концептуальная система,

поскольку не выявлен механизм взаимодействия выделенных сфер. В сфере языка выражается концептуальная сфера, языковые единицы репрезентируют концепты, а текстовая ситуация - умственную ситуацию. Определить же, каким образом «происходит подстановка элементов концептуальной сферы на место элементов сферы реалий», практически невозможно.

А.Г. Баранов вводит понятие *индивидуальной когнитивной системы*. Данная система содержит две ступени: базисную и периферийную. Базисная ступень, или когнитивный базис, выступает основой субъективной картины мира, находясь в стабильной части сознания и под сознания. Когнитивный базис имеет два блока: 1) блок мыслительных структур, отражающих аксиомы действительности в двух кодах - образном и концептуальном; 2) блок концептуально-семантических структур (тезаурус), отражающих вербальную информацию [Баранов 1993, с. 11]. Вторая оперативная ступень индивидуальной когнитивной системы сосредоточивает текущую информацию и все операции текстовой деятельности. «Здесь осуществляется переход от мыслительных структур к семантическим и далее через этап внутренней речи к вербальному выражению информации в тексте в процессе порождения; в обратном порядке - в процессе понимания. Именно здесь осуществляется опережающий «вызов» некоторых «эталонов» когнитивного базиса и активный поиск и введение оперативной информации о действительности с последующим сопоставлением виртуальной информации с актуальной. Здесь протекают различные процедуры переработки информации и образуются новые познавательные структуры, переходящие в когнитивный базис ИКС» [там же, с. 12].

В содержательном отношении индивидуальная когнитивная система содержит два компонента: интеллектуальный (информация о мире, о языке и о деятельности - предметной и текстовой) и модальный (деонтические, эпистемические и аксиологические оценки интеллектуальной информации). Функционирование когнитивной системы, формирование, перестройка, расширение, соотносится с двумя классами феноменов отражения действительности: 1) «сенсорные акты, т.е. акты восприятия определенных фрагментов действительности, с которыми соотнесены образные, концептуальные и семантические фреймы индивида, сформированные в сознании в процессе социальной деятельности; 2) деятельность, в которой выделяются конкретные акты и их образное и концептуальное отражение в сознании индивида в виде фреймов-сценариев, формирующихся в социальном опыте [там же, с. 14-15].

В концепции А.Г. Баранова, индивидуальная когнитивная система служит базой, не только для порождения текста, но и для понимания: «В определенном смысле ИКС - это метаконтекст (база данных), разлагаемый на частные виды контекстов, и механизмы порождения новых смысловых контекстов в режиме опережающих познавательных гипотез [там же, с. 15]. При этом, как утверждает А.Г. Баранов, понимание текста имеет вторичный характер, это понимание понятого, так как в процессе понимания осуществляется взаимодействие индивидуальных когнитивных систем автора и реципиента.

Таким образом, одни исследователи рассматривают качественный, сущностный состав концептуальной картины мира, причем последняя отождествляется с суммой представлений о мире; другие лингвисты ограничивают сферу концептуальной системы знаниями о мире; в данном случае исследуется характер приобретения и хранения информации о мире; третьи исследователи рассматривают исключительно языковые значения, которые, по их мнению, могут составить в совокупности картину мира.

Представляется, что выделенные аспекты рассмотрения сущности концептуальной системы должны быть интегрированы. Ввиду различной трактовки понятия концептуальной системы выявляется и расхождение в выделении ее единиц и их определении: *концепт*, который зачастую отождествляется с понятием, но может иметь и другой смысл (совокупность представлений, образов, понятий и т.д.); *понятие* в традиционном понимании этого термина; *значение* и *смысл*. Характерно выделение и двойных единиц концептуальной системы: *концепт и понятие*, а также *значение и смысл*. Однако важнейшими характеристиками концептуальной системы признаются системность, континуальность и динамичность.

Как указывает В.А. Пищальникова, точнее было бы говорить о картине мира как *модели*, отражающей совокупность знаний о мире и механизмы их получения. «Но и при таком уточнении не картина мира является объектом лингвистического исследования, а лишь та часть ее, которая представлена единицами языка - языковая картина мира. Однако вполне очевидно, с одной стороны, что в этом случае речь должна идти только об осознанном знании... С другой стороны, разграничение языковой картины мира и картины мира достаточно условно, оправдано лишь методологически, поскольку не существует автономного языкового мышления. Человек понимает не то, что позволяет ему язык, а вербализует субъективно актуальное для него в данной коммуникативной ситуации содержание своей картины мира...

Поэтому существенной характеристикой понятия языковой картины мира следует считать не только стереотипные способы языковой репрезентации мышления, а, скорее, *принципиальную возможность вербализации любого содержания мышления* [Пищальникова 2001, с. 94-95]. Концептуальная система определяется как *континуальная система смыслов, структурирующаяся в деятельности индивида в результате присвоения конвенционального опыта, перцептивных процессов и собственно рефлексии* [там же, с. 97].

В картине мира посредством языка актуализируются связи и отношения различной природы: семантические, смысловые, логические, психические, ассоциативные, эмоциональные, стереотипные, символические и т.д. Совокупность факторов, влияющих на структуру и содержание картины мира, соотносится с таким понятием, как среда.

Как утверждает Н.В. Думанова, каждая этнокультурная общность обладает своей национально-специфической средой обитания языка. В среду обитания языка, по ее мнению, входят быт, обычаи, национальное сознание и самосознание народа, национальный склад мышления. Среда обитания языка влияет на язык, а язык в свою очередь, выступает в роли средства формирования менталитета лингвокультурной общности [Думанова 1996, с. 178].

f Термин «среда обитания языка» впервые употребил Э. Сепир. Он включает в это понятие физические (географические) и социальные факторы (религию, мораль, формы политической организации общества и искусство) [Сепир 1993, с. 271]. Утверждая, что воздействию физической среды (только через опосредование социальной среды) подвергаются все уровни языка, Э. Сепир выдвигает предположение о разной скорости изменения культуры и среды, с одной стороны, и языка, с другой. Следствием этого служит вывод о том, что изменения в сфере культуры не параллельны языковым изменениям, они не находятся в причинно-следственных отношениях друг с другом [там же, с. 281-282].

В контексте наших исследований это означает, что язык и говорящая на данном языке локальная культура не соотносятся однозначно, более того, язык сам по себе не является решающим фактором, формирующим национально-культурную специфику, а служит лишь средством ее фиксации и обнаружения. Национально-культурная специфика может быть обнаружена только посредством актуализации когнитивных структур, механизмов смыслообразования, свойственных данной культуре.

В.А. Пищальникова средой называет совокупность ментальных условий, необходимых для функционирования языка «Изоморфность определенных участков языка и среды приводит к образованию устойчивых, стабильных компонентов языка, определяющих его тождественность, цельность. Однако эволюционирует язык за счет становления нестабильных компонентов, появившихся в результате изменения среды. **Язык влияет на среду своего бытования, упорядочивает ее с помощью значений как когнитивных структур**, запечатлевших те или иные способы познания действительности. Язык, формируясь под воздействием среды, сам ее формирует» [Пищальникова 2001, с. 60].

В триаде *язык-сознание-этнос* нас интересует не *что* создает человек и *как* это отражается в языке, а *как* он *рефлексирует* о создании чего-либо, *зак* представляет мир, *как* транслирует этнокультурную информацию. Формирование этнического самосознания, как указывает Е.Ф. Тарасов, предполагает наличие способности к рефлексии над собственной национальной культурой, существующей в ментальной, деятельностной и предметной формах [Тарасов 1995, с. 146].

Не случайно поэтому в современной науке активизируется изучение видов и способов трансляции культуры. Е.Ф. Тарасов, как и многие отечественные лингвисты, отмечает необходимость в выработке интегративного подхода к изучению функционирования культуры «в качестве внегенетической программы трансляции человеческих способностей» [Тарасов 2000, с. 53], а также в использовании методологических схем философии и психологии. Разграничивая формы существования языка (языка как системы, языка как процесса, т.е. как речи, и языка как языковой способности, т.е. способности производить и воспринимать речевые сообщения) и формы образа сознания (чувственную и умственную, следуя за отечественной психологией), Е.Ф. Тарасов утверждает, что умственная часть образа сознания формируется путем усвоения накопленных обществом знаний в рамках речевого общения, а большая часть культурных предметов распредмечивается только при помощи, языка [там же, с. 51-52].

Кроме того, в процессе взаимодействия языка и культуры оба феномена преобразуются, обогащаясь: с целью оптимальной трансляции культуры язык создает все новые способы, каналы передачи информации, заимствуя их из различных семиотических систем, культура же диктует степень и последовательность использования этих способов и каналов. Проблема взаимодействия языка и культуры осложняется невозможностью адекватной перекодировки знаково-символической оформленности культуры. Если на уровне деятельностной и предмет-

ной форм культуры обычно не возникает трудностей в понимании и интерпретациях у носителей разных культур, то ментальные образующие культуры препятствуют взаимопроникновению явлений и феноменов, вырабатывая у человека естественные защитные функции.

Литература

1. Аблажей А.М. Методологический анализ проблемы взаимодействия культур: Автореф. дис. ...канд. филос. наук. Новосибирск, 1994.
2. Арутюнов С.А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М., 1989.
3. Арутюнян Ю. В., /Дробижина Л. М., Сусоколов А. Д. Этносоциология: Учебное пособие для вузов. М., 1999.
4. Асмолов А. Г. Психология личности. М., 1990.
5. Бабаков В.Г., Семенов В.М. Национальное сознание и национальная культура. М., 1996.
6. Багдасарова А.Б. Этническое сознание и самосознание: сущность, структура // Этнические проблемы современности. Вып. 6. Ставрополь, 2000. С. 25-30.
7. Баранов А. Г. Функционально-прагматическая концепция текста. / Ростов, 1993.
8. Белков П.Л. О методе построения теории этноса // Этнос и этнические процессы. М., 1993. С. 48-61.
9. Бескова И.А. Проблема соотношения ментальноеTM и культуры // Когнитивная эволюция и творчество. М., 1995. С. 76-100.
10. Богин Г.И. Субстанциональная сторона понимания текста. Тверь, 1993.
11. Богин Г.И. Филологическая герменевтика. Калинин, 1982.
12. Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М., 1983
13. Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. М., 1973.
14. Брутян Г. А. Язык и картина мира // Философ, науки. 1973. № 1.
15. Буряковская В.А. Признак этничности в семантике языка (на материале русского и английского языков): Автореф. дис. ...канд. филол. наук. Волгоград, 2000.
16. Вайсгербер Й. Л. Язык и философия // Вопросы языкознания. 1993. № 2. С. 114-124.
17. Василюк Ф.Е. Структура образа // Вопросы психологии. 1993. № 5. С. 5 -19.
18. Витгенштейн Л. Философские работы. М., 1994.

19. Выготский Л. С. Психология развития как феномен культуры. М., Воронеж, 1996.
20. Гадамер Х.Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988.
21. Гудавичюс А. Глубинный уровень отражения культуры в лексической семантике // Исследования по семантике. Уфа, 1993. С. 16-23.
22. Гудков Д.Б. Алгоритм восприятия текста и межкультурная коммуникация // Язык, сознание, коммуникация. М., 1997. Вып. 1. С. 114-127.
23. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. М., 1984.
24. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
25. Джандильдин Н. Природа национальной психологии. Алма-Ата, 1971.
26. Дзибель Г.В. Прологомены к теории этноса // Африка: общества, культуры, языки. М., 1996. С. 13-22.
27. Дилигенский Г.Г. Некоторые методологические проблемы исследования психологии больших социальных групп // Методологические проблемы социальной психологии. М., 1975. С. 196-205.
28. Добровольский Д.О. Национально-культурная специфика во фразеологии // Вопросы языкознания. 1997. № 6. С. 37-48.
29. Драчева СИ. Экспериментальное исследование национальной специфики концептуальной картины мира (на материале русского и алтайского языков). Дис. ...канд. филол. наук. Барнаул, 1998.
30. Дробижева Л.М. Духовная общность народов СССР: Историко-социологический очерк межнациональных отношений. М., 1981.
31. Думанова Н.В. Этнокультурные эмотивные коннотации во французском и русском языках // Языковая личность: культурные концепты. Волгоград-Архангельск, 1996. С. 176-183.
32. Залевская А. А. Актуальные проблемы этнопсихолингвистики // Методология современной лингвистики: проблемы, поиски, перспективы. Барнаул, 2000. С. 74-80.
33. Зализняк А.А., Иванов Вяч. Вс, Топоров В.Н. О возможности структурно-типологического изучения некоторых моделирующих семиотических систем // Структурно-типологические исследования. М., 1962.
34. Зинченко В.П. Миры сознания и структура сознания // Вопросы психологии. 1991. № 2. С. 15 - 36.
35. Козлов В.И. Проблема этнического самосознания и ее место в истории этноса // Советская этнография. 1974. № 2. С. 79-92.

36. Козлов В.И. Этнос и территория // Советская этнография. 1971. № 6. С. 89-100.
37. Колесницкий Н.Ф. Донациональные этнические общности // Расы и народы. М., 1978. Вып. 8. С. 21-46.
38. Колпаков Е.М. Этнос и этничность // Этнографическое обозрение. 1995. № 5. С. 14-23.
39. Колшанский Г. В. Объективная картина мира в познании и языке. М., 1990.
40. Кон И. С. К проблеме национального характера // История и психология. М., 1971. С. 122-158.
41. Кубрякова Е. С. Роль словообразования в формировании картины мира // Роль человеческого фактора в языке. Язык и картина мира. М., 1988. С. 141-171.
42. Кузнецова О.Д., Сороколетов Ф.П. Диалектные словари как памятники русской крестьянской культуры // Диалектная лексика 1987. СПб., 1991. С. 3-12.
43. Кузьменко-Наумова О.Д. Психолингвистика в свете теории отражения. Куйбышев, 1984.
44. Куличенко М.И. Расцвет и сближение наций в СССР: Проблемы теории и методологии. М., 1981.
45. Культурология. XX век. Словарь. СПб, 1997.
46. Ларченко С.Г., Еремин С.Н. Межкультурные взаимодействия в историческом процессе. Новосибирск, 1991.
47. Левкович В. П., Панкова Н. Г. Социально-психологические аспекты проблемы этнического сознания // Социальная психология и общественная практика. М., 1985. С. 138-153.
48. *Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. М., 1975.*
49. Леонтьев А.А. Основы психолингвистики. М., 1997.
50. Леонтьев А.Н. Избранные психологические произведения: В 2-х тт. М., 1983.
51. Лотман Ю. М. Избранные статьи: В 3 тт. Таллинн, 1992. Т.1.
52. Лурье С.В. Историческая этнология: Учебное пособие для вузов. М., 1997.
53. Марковина И.Ю. Влияние национальной специфики языка и культуры на процесс межкультурного общения // Речевое общение: проблемы и перспективы. М., 1983. С. 187-212.
54. Маслова В.А. Введение в лингвокультурологию. М., 1997.
55. Нишанов В.К. Феномен понимания: когнитивный анализ. Фрунзе, 1990.

56. Новиков А. И., Ярославцева Е. И. Семантические расстояния в языке и тексте. М., 1990.
57. Ольшанский И.Г. Лингвокультурология в конце XX в.: Итоги, тенденции, перспективы // Лингвистические исследования в конце XX в. М., 2000. С. 26-55
58. Ольшанский И.Г. Этно(психо)семантика и национально-культурное своеобразие языков // Проблемы этносемантики. М., 1998. С. 21-87.
59. Опарина Е.О. Лингвокультурология: методологические основания и базовые понятия // Язык и культура. Сборник обзоров. М., 1999. С. 27-48.
60. Павленис Р.И. Проблема смысла: Современный логико-функциональный анализ языка. М., 1983.
61. Пищальникова В.А. Общее языкознание: Учебное пособие. Барнаул, 2001.
62. Прохоров Ю.Е. Национальные социокультурные стереотипы речевого общения и их роль в обучении русскому языку иностранцев. М., 1996.
63. Ракитов А.И. Новый подход к взаимосвязи истории, информации и культуры: пример России // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 14-34.
64. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 1993.
65. Серебренников Б.А. Предисловие // Роль человеческого фактора в языке: Языковая картина мира. М., 1988. С. 3-7.
66. Сикевич З. В. Социология и психология национальных отношений. СПб., 1999.
67. Скворцов Н.Г. Проблема этничности в социальной антропологии. СПб., 1996.
68. Солдатова Г.У. Межэтническое общение: когнитивная структура этнического самосознания // Познание и общение. М., 1988. С. 111-125.
69. Сорокин Ю.А. Морковина И.Ю. Национально-культурные аспекты речевого мышления // Исследование речевого мышления в психолингвистике. М., 1985. С. 184-202.
70. Сорокин Ю.А. Этническая конфликтология. Самара, 1994.
71. Сорокин Ю.А. Этническая культурология: теоретические и экспериментальные фрагменты // Этническая культура: проблема сохранения в современном контексте. М.-Нальчик, 1997. С. 28-36.

72. Сорокин Ю.А. Сознание и модусы его существования: китайская лингвокультурная общность в 1966-1976 гг. // Проблемы этносемантики. М., 1998а. С. 122-142.
73. Сорокин Ю.А. Теория лакун и оптимизация межкультурного общения // Семантика и прагматика текста. Барнаул, 1998б. С.32-37.
74. Сорокин Ю.А. Введение в этнопсихолингвистику. Ульяновск, 1998в.
75. Старовойтова Г.В. О предметной области этнопсихологии // Советская этнография. 1983. № 3. С. 78-85.
76. Староселец О.А. Экспериментальное исследование понимания метафоры текста. Дис... канд. филол. наук. Барнаул, 1997.
77. Стефаненко Т. Г. Этнопсихология. М., 1999.
78. Сулейменова Э. Д. Понятие смысла в современной лингвистике. Алма-Ата, 1989.
79. Тарасов Е.Ф. Введение // Язык и сознание: парадоксальная реальность. М., 1993. С. 3-12.
80. Тарасов Е.Ф. Язык как средство трансляции культуры // Язык как средство трансляции культуры. М., 2000. С. 46-54.
81. Тарасов Е.Ф. Языковое сознание: методологические и теоретические аспекты // Этническое и языковое самосознание. М., 1995.
82. Телия В.Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М., 1996.
83. Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
84. Торукало В.П. Нация и национальные отношения: истоки, теория, современность: Автореф. дис.... д-ра филос. наук. М., 1997.
85. Уорф Б. Л. Отношение норм поведения и мышления к языку // Звегинцев В. А. История языкознания XIX и XX веков в очерках и извлечениях. М., 1960. С. 198-224.
86. Уфимцева Н.В. Сознание, слово, культура // Коммуникативная лингвистика и коммуникативно-деятельностный подход к обучению языкам: Памяти Г.В. Колшанского. М., 2000. С. 44-54.
87. Уфимцева Н.В. Языковое сознание и образ мира славян // Языковое сознание и образ мира. М., 2000. С. 207-220.
88. Хотинец В.Ю. Зависимость развития интегральной индивидуальности от особенностей этнического самосознания // Психологический журнал. 1999. Т. 20. № 1. С. 114-119.
89. Хотинец В.Ю. Формирование этнического самосознания студентов в процессе обучения в вузе // Вопросы психологии. 1998. №. 3 . С. 31-43.

90. Цивьян Т. В. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.
91. Чешко С.В. Человек и этничность // Этнографическое обозрение. 1994. № 6. С. 35-49.
92. Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию // Шпет Г.Г. Психология социального бытия. Москва - Воронеж, 1996. С. 261-372.
93. Redfield R. The Little Community: Viewpoints for the Study of a Human Whole. Uppsala and Stockholm, 1955.