

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ МИРА ЯЗЫКОВОЙ ЛИЧНОСТЬЮ ДИАЛЕКТНОСИТЕЛЯ И ЕЕ РЕИНТЕРПРЕТАЦИЯ ИССЛЕДОВАТЕЛЕМ

Статья выполнена в русле формирующейся области лингвистики – лингвоперсонологии. В ней рассматривается ключевой концепт «Грех» в картине мира реальной языковой личности – носителя традиционной культуры, а также методологические принципы описания индивидуального концепта.

Тезис о взаимообусловленности отношений языка и культуры вновь приобретает актуальность в свете антропоцентризма лингвистики рубежа веков. Расширение ее объекта, выразившееся во введении исследуемых языковых фактов в междисциплинарный и в частности культурологический контекст, направляет исследовательский интерес к осмыслению множественности способов интерпретации мира в разных типах культур. Субъектом интерпретации выступает языковая личность (далее ЯЛ), которая может быть представлена как обобщенный тип носителя языка и как конкретная языковая личность, т.е. реальный говорящий.

Доминирующий в современных лингвистических исследованиях абстрактный подход к говорящему субъекту определяется разными уровнями абстракции: чаще всего это ЯЛ как носитель национального языка и культуры, а также как типичный усредненный представитель более узкого языкового сообщества в пределах этноса. Живая речь конкретной ЯЛ (тем более рядовой, не элитарной) значительно реже становится предметом внимания лингвистов, однако именно она репрезентирует исходную языковую реальность, на базе которой создается исследовательский конструкт обобщенной ЯЛ. Как и всякий конструкт, он с неизбежностью вторичен и обладает определенной степенью допущения. С этих позиций представляется актуальной задача исследования отдельной ЯЛ сквозь призму живого функционирования языка в отдельном типе дискурса, направленная на описание способа мировидения ЯЛ с акцентированием его этнокультурной специфики. В данном случае ЯЛ выступает как носитель того или иного типа культуры, преломленного в индивидуальном сознании. Принципиально важным представляется обращение к обыденному сознанию, так как именно через него определяется истинный характер культуры социума и степень ее освоенности рядовой ЯЛ.

В предпринятом описании речь пойдет о языковой личности типичного представителя традиционного говора Веры Прокофьевны Вершининой (далее В.П.; 1909–2004), жительницы с. Вершинино Томской области. Наблюдения над ее речью велись с 1981 по 2004 г., объем текстов, отражающих немоделируемое языковое существование информанта, составляет около 10 тыс. печатных страниц.

Продуктивным способом, выявляющим характер интерпретации мира языковой личностью, представляется когнитивно ориентированное описание, оперативной единицей которого является концепт. Настоящая работа посвящена анализу одного из ключевых концептов индивидуальной концептосферы. В нем предполагается отразить не только специфику осмысления

фрагмента мира, но и путь, которым достигается выявление этой специфики.

При разработке модели описания идиолектной КМ методологически значимым представляется положение об актуализации лингвистического феномена, которое диктует подход к материалу в его дискурсивной опосредованности. Важно подчеркнуть, что адекватное описание языкового факта обеспечивается, с одной стороны, учетом непосредственно контекста актуализации, сообщаемого ему «коммуникативность, ситуативность, действенность» (по Ю.С. Степанову), а с другой – дискурсивных фоновых знаний, которые следует понимать как основные координаты индивидуальной модели мира, накладывающиеся на семантику ключевых слов в виде пресуппозитивного знания. Исследователю дан в наблюдение корпус текстов, «погруженных в жизнь», и реинтерпретация образа мира языковой личности приобретает герменевтический характер, при котором комплекс методик предстает слабо эксплицированным и используемым зачастую на интуитивном уровне. В связи с этим интуиция исследователя должна быть подкреплена значительной степенью его «вхождения» в языковое бытие информанта и шире – в ту речевую культуру, носителем которой выступает ЯЛ. При этом особую значимость приобретает вопрос об источниковой базе исследования (подробнее о типах источников в лингвоперсонологии см. [1]). К ней предъявляются требования высокой информативности, определяющиеся длительностью периода наблюдения, максимально большим количеством текстов, естественностью коммуникации, близостью собирателя (в данном случае автора) к информанту. Все это формирует знание о личностных качествах индивида, особенностях его речевого поведения (а не только речевой деятельности), типах речевых ситуаций и другом, без чего невозможно адекватное описание картины мира отдельной ЯЛ. Эти условия в определенной мере восполняют ограничения, налагаемые на использование «метода тренированной интроспекции», по А. Вежицкой, в ситуации, когда исследователь не является носителем данной формы национального языка (диалекта).

В рамках традиционной культуры глобальным фактором, определяющим мировидение ЯЛ, является религиозный аспект бытия. Его можно обозначить как «наивная религия», которая противопоставлена теологии как системе религиозного теоретического знания о Боге, его сущности, действиях, признаках и т.д. Языковые проявления наивной религии в идиолекте множественны, они «встроены» в самые разнообразные жизненные сферы. Морально-этическое взаимодействие человека с

Богом раскрывается через сущность концепта «Грех», который и будет предметом внимания.

Выявление уникальности индивидуального концепта явно или неявно всегда нацелено на сопоставление, позволяющее эксплицировать его специфику. В нашем случае данные для такого сопоставления можно извлечь из проведенного Л.Г. Пановой исследования концепта «Грех», отраженного в русском религиозном сознании [2]. Таким образом, в дальнейшем изложении сопоставление индивидуального и собственно религиозного концептов осуществляется с опорой на результаты указанного исследования.

Способом языкового выражения индивидуального концепта являются лексические единицы *грех*, *грешный*, *грешник*, *грешница*, *грешить*. Их контекстные реализации ситуативны, однако они явно или неявно выявляют комплекс смыслов, включенных в представление ЯЛ о грехе. Это понятие Бога, закона, идущего от Бога, нарушения закона, вины и наказания. Данный комплекс смыслов вписывает грех в разряд собственно религиозных концептов, однако в обыденном сознании каждый из них получает своеобразное преломление. Так, представления о сути закона, идущего от Бога, имеют опосредованное отношение к заповедям Божиим, перечень которых скорее неизвестен информанту (во всяком случае, в явном виде), а следование нравственным нормам определяется не Божественным откровением, а прежде всего традиционными установлениями социума. Из этого не следует, что нравственное чувство ЯЛ сугубо социально, ибо в традиционной культуре находит отражение христианская этика. И все же степень его обусловленности религиозным началом определяется отношением к вере и к Богу.

Вопрос о вере очень сложен: в многоуровневой модели самоидентификации личности, предложенной М.А. Щербаковым, из семи уровней (социально-профессиональный, семейно-клановый, национально-территориальный, религиозно-идеологический, эволюционно-видовой, половой, духовный) вера отражает самый глубинный – духовный, который «не может быть определен вербально – это тот комплекс ощущений, мировосприятия и связанной непосредственно с ними системы ценностей, которые определяют наши отношения с Богом» [3]. Отсутствие вербально выраженной самоидентификации не исключает выводного знания, «закодированного» в языке и выступающего предметом дискурсивно ориентированной интерпретации исследователя. При этом в зону анализа вовлекается комплекс языковых данных, репрезентирующих выделенную концептуальную область, ядро которой представлено концептом «Бог».

Оставляя за рамками статьи подробное описание образа Бога в идиолекте [4], здесь лишь скажем, что образ этот скорее традиционен и лишен глубокой личностной окрашенности, что проявляется в отсутствии фидеистической коммуникации через молитву, которая, по словам Н.Б. Мечковской, и составляет психологическую основу, или стержень религии [5. С. 28], а апелляция языковой личности к Богу имеет тенденцию к десакрализации.

Возвращаясь к описанию признаков концепта, напомним, что основанием для их выявления служит

опора на смысловое содержание контекстного окружения, с одной стороны, и на синтаксическое поведение средств выражения концепта – с другой. Интерпретация сочетаемости, составляющая базовый принцип концептуального анализа, становится единственным источником информации о чувственной природе концепта в индивидуальном сознании, если речь идет об именах умопостигаемых сущностей, к которым относятся *грех*. Здесь представляется уместным процитировать Л.О. Чернейко, которая дает точное методологическое обоснование данному принципу, согласующееся с нашим пониманием: «В именах метафизических сущностей скрыта точка зрения на действительность, в частности на непосредственно не наблюдаемый континуальный мир человеческих связей и отношений, эмпирической моделью которого является сеть с узлами-именами, а логической – актанты (роли) разного рода ситуаций. Включение точки зрения в содержание этих имен обусловлено их сложностью и многогранностью, что и проявляется в сочетаемости» [6. С. 189]. Следует, однако, признать, что в исследуемом материале, фиксирующем речевой поток, далеко не всегда наличествует исчерпывающий круг «информативной» сочетаемости, позволяющей исчислить многогранность образа. В любом случае мы старались извлечь из материала всю возможную информацию.

Из анализа контекстов следует, что субъектом совершения греха выступает человек, становясь, таким образом, его носителем (*Поди, грех на мне будет*). Интересно отметить, что в религиозном дискурсе и, очевидно, отсюда в русском языке вообще locus греха выступает душа, так как именно она, по христианскому вероучению, должна предстать перед Богом после смерти (ср. *взять грех на душу*). В идиолекте душа концептуализируется вне соотнесенности с Божественным началом [7], и грех лежит на человеке, а не на его душе. Словоформа *на мне* дает основание для интерпретации греха как внешней сущности, продуцирующей состояние. Подтверждением этому служит сочетаемость *грех имеет*, где грех – состояние, или, точнее сказать, чувство персонифицируется и выступает как самодовлеющая величина. Известно, что особо «склонны» к персонификации абстрактные имена, и в частности имена чувств, эмоций, через характер предикторования которых, отсылающий к эмпирически постигаемым элементам опыта, формируется их образ. В данном случае это устойчивый образ мучителя, что хорошо согласуется с константной отрицательной коннотацией греха. Однако чувство греха не спонтанно, а каузировано действием, которое также квалифицируется как грех (*говорят, грех нехристианских поминать*). Таким образом, грех выступает в двух неразрывно связанных ипостасях: как действие и чувство как результат этого действия, хотя в речевой реализации чаще акцентирована одна из составляющих, вторая же имплицитирована.

Действия, осмысляемые ЯЛ как грех, можно обобщенно представить как дело (поступок), слово, мысль, встречается также опущение – неделание чего-либо (*Но я мало буваю, грешница [в церкви]. Не бываю*). Характер осуществляемых действий в моделируемой структуре концепта «Грех» занимает периферийное

положение, однако анализ выявленных типов в их конкретном наполнении дает представление о культурно значимых данных наивной религии и, в частности, о системе этических установок ЯЛ в их соотносительности с Божественным началом.

Прямое нарушение закона, идущего от Бога и церкви как института религии, связано с невыполнением религиозно-бытовых прескрипций, которые в традиционной культуре весьма устойчивы и во многом определяют жизненный уклад. Так, отраженные в текстах религиозные праздники отмечены либо полным, либо частичным запретом на работу (*Я прям переживаю, что я стирала. Лексей Божий человек праздник. Ладно уж, че поделат, хвораю... В праздник и стирать! Грех*). С православными установлениями связан и запрет на прием пищи (*Гуля тоже постоват. Дак от... придет: «Ой, Вера, я замираю прям». Раньше Боже спаси, чтобы молосно поись. Грех; А раньше даже лис маслом не мазали на поминки, еслив пос – ни в пос, ни в молос – лис не мазали, что грех шиытали*).

В этом же ряду стоят запреты, идущие от интерпретации Священного Писания (грех поминать некрещенных младенцев), а также запреты, связанные с системой обрядовых символов, уходящих корнями в язычество (грех мыть невесте распущенную косу; грех умирать на подушках – за каждое перо придется отвечать). В данном случае в идиолектных фактах наивной религии находит отражение синкретизм христианского и языческого начала, который проявляется и в других жизненных сферах.

Н.Д. Арутюнова пишет, что «система регулятивных правил может быть традиционной или закрепленной в законе, корпоративной или общечеловеческой, естественной или данной Божественным откровением. Она может обладать разной степенью интериоризации, т.е. быть внешней по отношению к индивиду или внедренной в его сознание и подсознание» [8. С. 57]. Отмеченные регламентации, хотя и проявляющиеся опосредованно и далеко не всегда соблюдаемые, прочно укоренены в сознании диалектной ЯЛ, и прежде всего те из них, которые определяют особую темпоральность крестьянской культуры: чередование православных праздников и будничного времени [9]. Их природа обусловлена в первую очередь межпоколенной традицией, трансляция которой осуществляется через воспитание в семье и поддерживается жизнью в социуме. Так, тексты молитв, притчи об Иисусе Христе, нормы поведения, связанные с областью сакрального, само понятие греха – все эти виды религиозного знания были получены В.П. от матери, отличавшейся глубокой религиозностью. Приведем показательный контекст: *Мама... Богу молилась. И тятя молился Богу. Сядем... а от верила от: мама паски настряпат ~ Дак поставит, паски наладит, поставит, яйца накрастит. И поставит сковородник, чтобы не взял никто одну маковку ли хрестик до Паски. Ну от седня стряпат, а завтра Паска. Она поставит сковородник, дак мы боялись подотти! Никто не подходили ~ Ну может пять, шесть лет мне было. А вот я помню это все. Никто не брали мы. И... от Великий Пос наступат, Масленка – все настряпано, остается все – назавтре сушит все, на сухари, кладет там хворост, да там орешки. Ну*

все – печенье высушит, в мешочек, и подвешат. И мы не брали, никто, не блудили, не ели. [А почему боялись подойти?] Да кто е знает. Бог камешком убьет. Ну мы от боялись. [А сковородник?] А сковородник, что Бог возьмет сковородник и ударит сковородником. И вот, это, мы боялись, не брали.

Сформированные в детском сознании представления о «карательной» функции Бога вписываются в комплекс опорных смыслов греха ‘запрет – нарушение – наказание’, продуцируя смысл ‘страх’, релеванность которого проявляется в сочетаемости *Бога бояться, греха бояться*. На него же указывает Н.Д. Арутюнова, отмечая, что в координации сознания как рациональной составляющей и воли как действенного начала «имеется промежуточная зона, в которой деонтические суждения соединены с волевым импульсом или чувством (в первую очередь страхом)» [8. С. 57]. Страх наказания призван удерживать от совершения противозаконных действий, он выступает как своего рода «превентивная мера», однако, как можно заключить из длительных наблюдений над ЯЛ, определяющим началом для нее в выборе поведенческой альтернативы является не страх наказания, а такая категория, как совесть – «автономный компонент внутреннего человека» [8. С. 58]. Вопрос о том, насколько его природа определяется голосом Высшего Суди, остается открытым.

Анализ материала показывает, что границы поля греха как нарушения собственно морально-этических норм (не религиозно-бытовых предписаний) весьма неопределенны, а грехи не ранжированы по степени их тяжести (в идиолекте не отмечены словосочетания *тяжкий грех, великий грех* и др.). Однако перечень действий, подводимых под разряд греха, весьма определенно коррелирует с представлением ЯЛ о низменном и высоком. Так, к высокому, по нашим наблюдениям и данным Е.В. Иванцовой [10], относятся жизнь, смерть, правда/истина, ценности, составляющие основу жизни: семейные связи (в особенности кровные), источники поддержания жизненной энергии (солнце, хлеб, корова). К низменному – грубое нарушение этических норм поведения в обществе (пристрастие к спиртному, супружеская неверность, воровство и др., в том числе ненормативное речевое поведение. Эта корреляция свидетельствует о глубинной интериоризации христианской культурной традиции в сознании ЯЛ вне зависимости от силы ее фидеистического чувства.

В дискурсе языковые маркеры греха характерны для контекстов, содержащих указание на убийство (*А утром повезли доярок, а ее... мает грех-то. Убила ее Ирка, это уж точно, что она убила. А ее грех-то мает, она взяла да и послала Славку выключить свет*). В том же ряду стоит и осмысление греховности речевого действия: упоминание о мертвом в отрицательном контексте всегда сопряжено с маркером греха и с апелляцией к Богу: *Пошто он ей писал-то? Черт его знает, не знаю. Прости ты меня, Господи, грешницу: мертвого обозвала; Ешо едет – нельзя, грех ругать таперь уж, едет, да его возьмет да увезет с собой [об умершем муже и сыне]*. Попутно отметим, что в идиолекте содержание концепта «Смерть» наиболее тесно соотносено с областью сакрального.

К словесному греху относится использование грубой лексики (далеко не обязательно матерной – ее употребление единичны), на что указывают постоянные словесные формулы *прости <ты меня>, Господи; прости, Бог (Куды, Саида? Сволочь какой, прости ты меня, Господи; Я говорю: «А каку жопу там делать?» – прости ты, Бог! Взяла да так и сказала; Надел бы панамочку, как хорошо бы, какого-то говна надеваешь, прости, Бог, тяжелочу фуражку)*. Как отмечает Б.А. Успенский, «матерная ругань имеет отчетливо выраженный антихристианский характер, что связано с ее языческим происхождением... В условиях христианско-языческого двоеверия матерщина закономерно рассматривается как черта бесовского поведения» [11. С. 73]. Отголоски такого представления проявляются в идиолекте, распространяясь не только на матерную, но и на другую грубую лексику, особенно маркирующую телесный «низ»: части человеческого тела и связанные с ними физиологические процессы.

Как грех квалифицируется сознательное искажение важной информации – отступление от правды (*Я уж не спрашиваю, а ее грех-то мает [сказала неправду]*), при котором нормативная оценочность субъекта речевого акта выходит в сферу Божественного. Важно отметить, что, по данным дискурса, наивысшим мерилom истинности сказанного мыслится Бог (*говорить, как Богу, клясться образом Бога: «Святая икона!»*).

Особую выделенность получает такая разновидность неправды, как напраслина. Подозревать кого-либо в плохом без веских оснований – значит грешить, совершать мысленный грех (*Она [кобыла] шишко ручна была. Тятя-то все грешил: они ее пугнули, она упала в яму; А.П.: Видишь, ей операцию не стали делать, сердце слабое. В.П.: Угу, да стара тоже, поди не стали делать. Ой! Прости меня, господи, грешницу; Кто украл – один грех, а у кого потерялось – сто грехов*).

Греховным считается недостойное (в данном случае привередливое) отношение к хлебу – для В.П. высшей ценности (*Муку там продавали. Я говорю: А кака мука? Если высший сорт... я говорю: мне высший сорт, а такой... темну мне не надо. Прости меня, Господи, грешницу. Может, грех*).

Опуская иллюстративный материал, скажем, что в зону греха у В.П. попадает также воровство, прелюбодеяние, осуждение другого – данный ряд не конечен, и к нему может быть отнесен, в принципе, любой дурной, с точки зрения информанта, поступок. Ср. характерный контекст: *Катя-то принесла – от таки прямо яички, хоро-оши! Я взяла, да свои-то... поди, грех на мне будет... свои-то побила к им в печенье да все, а ихны оставила*. Исходя из этого, можно утверждать, что в пресуппозиции греха всегда присутствует знание о его Божественной природе, однако индивидуальное сознание, вольно моделируя смысловое наполнение концепта, формирует свою этику, в основе которой лежит нравственное начало, соотносимое с законом, но не тождественное ему. Характерно, что в речевой реализации отнесенность тех или иных действий к греховным часто оформляется в модусе персуазивности (*поди, грех; может, грех*), что свидетельствует, с одной стороны, о нечеткости границы, отделяющей законы, данные Богом, от установлений, исходящих от человека, с другой – о рефлексии ЯЛ по поводу этой границы.

Показателен в этом плане вербализованный внутренний диалог, отнесенный к отказу В.П. проводить в последний путь бывшего мужа, который в тяжелые послевоенные годы ушел из семьи, оставив В.П. с маленьким ребенком на руках: *Я говорю: «Нет, не пойду». Горя мало, там че было бы... Может быть, и Миша у нас был бы живой. Собрал много в поле цветов, да, гыт, все не сорвешь. Нет, не пойду. Не ходила я, ну зачем я пойду? Многи, гыт, спрашивают, пошто меня нету. «А че, Вера Прокофьевна не хоронит, нету ее?» Ауа, внимание обратили. Пусть на мне, может, грех будет – а какой грех? Хотя конфликт между христианской идеей всепрощения и личной правдой в данном случае решается в пользу последней, важным представляется само наличие внутреннего конфликта.*

Нравственный выбор, т.е. выбор той или иной линии поведения в конкретной жизненной ситуации, осуществляется осознанно, таким образом, грех, в представлении В.П., совершается сознательно, с участием воли, в отличие от религиозного понимания, которое допускает и неосознанное совершение греха, снимающее ответственность за поступок (ср. отсутствие в говоре понятия *невольный грех*). Показательна в этом смысле отмеченная в идиолекте поговорка *Вольному воля, спасенному рай*, в которой идея воли противопоставлена идее спасенья. Вольный, с одной стороны, – независимый, свободный выбирать, но, с другой – эта независимость при отсутствии ограничений оборачивается беззаконием, т.е. приходит в противоречие с волей Бога, что есть грех. Отметим, что в структуре индивидуального концепта «Воля» аксиологически маркированная воля-вседозволенность, выходящая в морально-этическую сферу, занимает ядерную позицию [12]. Человек, спасенный свободой выбора от власти такой воли, обретает рай. Здесь важно подчеркнуть свободу выбора, т.е. осознанность совершения греха.

Грех как нарушение закона, идущего от Бога, влечет наказание. Для религиозного сознания характерно представление о двух видах наказания: во-первых, при жизни и, во-вторых, после смерти. Идея наказания за грех присутствует в сознании ЯЛ. Однако оно осуществляется только при жизни. Отсутствие у информанта осознанной связи души с высшим духовным началом определяет характер эсхатологических представлений, по которым идея вечной жизни души, ее спасения и существования после смерти не принимается или, во всяком случае, подвергается большим сомнениям. (*На сорок-то ден, говорят, улетает душа в небо. А че, поди куда она улетит? Умрет человек и все.*)

Наказание при жизни осмысливается как причинно-следственная связь грех → наказание, зачастую носящая гипотетический характер (*Быка ударил – он [костьль] лопнул. Бог наказал*), а формула *Бог наказал* имеет тенденцию к десакрализации (*За че, гыт, меня Бог наказал таким соседом?*).

Установление связи между грехом и наказанием всегда субъективно: и когда данная связь отражает лежащие на поверхности бытовые ситуации, и когда относится к внутренней личной сфере говорящего. Однако в последнем случае сопряжение греха и наказания сопровождается дополнительным комплексом синкретично слитых смыслов вины и покаяния.

Идея покаяния, так значимая для религиозного сознания, ибо покаяние воссоединяет человека с Богом, в интерпретации ЯЛ получает своеобразное воплощение. Церковный ритуал исповеди известен информанту, однако глаголы *каяться*, *покаяться* в идиолекте не соотношены с грехом (*Даже поросенка не купила, каялась после-то; Я покаялась, надо было телеграммку хоть дать*). Способом покаяния выступают формулы *Прости меня, Господи; Господи, прости нас грешных* и под., относящиеся к сиюминутным речевым ситуациям и также в ряде случаев тяготеющие к десакрализации.

Однако покаяние как невербализованное внутреннее чувство особенно отчетливо проявляется в контексте глубоко личной и значимой для В.П. ситуации. В ее словах *Мне кажется, Бог наказал меня [болезнью и смертью сына]* связь с грехом имплицитована, и нам не дано точно знать, какой поступок повлек столь суровое наказание. Здесь важно, что поиск причинно-следственной связи, лежащей в сфере трансцендентного, порождает чувство вины как внутреннюю рефлексию, а ее осознание и есть раскаяние.

Еще одно, важное, с нашей точки зрения, наблюдение, приведенное Л.Г. Пановой, касается «свойственной православному сознанию идеи смирения и самоуничтожения, которая не позволяет человеку думать о себе слишком хорошо» [9. С. 176]. Эта идея не чужда и В.П., о чем говорят весьма частотные определения *грешница*, *грешна* по отношению к себе, не всегда соотносимые с грехом и часто употребляемые как знак самоуничтожения: *Ой, у ей тоже, как у меня грешной, все время народ; Ну, она на инвалидности была. Ну и мало получают тоже, как я же грешна*. Представляется, что здесь можно говорить не только о самоуничтожении, но и о презумпции греховности человека вообще, в понимании ЯЛ, объясняющейся глубоким проникнове-

нием в индивидуальное сознание православного взгляда на человека.

Итак, реконструируемый концепт занимает важное место в системе мировоззренческих установок ЯЛ, выполняя роль регулятора отношений человека с миром через Божественный закон. Описание концепта «Грех» дает представление о морально-этических приоритетах ЯЛ и степени их обусловленности Высшим началом. Эта обусловленность носит опосредованный характер, так как глубокая укорененность христианского миропонимания в индивидуальном сознании в значительной мере определяется традицией, а не религиозным чувством.

Анализ выявляет нетождественность интерпретации греха в традиционном и собственно религиозном сознании, что позволяет говорить о специфике мировосприятия ЯЛ, определяемой как внешними, так и внутренними детерминациями.

Реинтерпретация исследователем языковой данности носит комплексный характер. Это опора на языковую форму, на узкий и широкий (дискурсивный) контекст. Последнее предполагает знание коммуникативного бытия ЯЛ и социума, а также осознание того, что исследуемый концепт не является изолированным, а вписан в определенную концептуальную область, в которой отчетливо вычлняются центральные точки, организующие данный пласт культуры. Это обуславливает анализ целого комплекса концептов – в данном случае концептов «Бог», «Душа», «Воля», «Правда», без которых невозможна адекватная интерпретация концепта «Грех».

В заключение хотелось бы подчеркнуть высокий исследовательский потенциал народной речи в ее реальном проявлении, где оязыковленное сознание отдельного человека явлено в его природной ипостаси.

ЛИТЕРАТУРА

1. Иванцова Е.В. Источниковая база лингвоперсонологии: реальность и стратегии развития // Сибирский филологический журнал. Новосибирск, 2005. № 3–4. С. 61–70.
2. Панова Л.Г. Грех как религиозный концепт (на примере русского слова «грех» и итальянского «peccato») // Логический анализ языка. Языки этики. М.: ИНДРИК, 2000. С. 167–178.
3. Щербаков М.А. Модель уровней самоидентификации личности. Режим доступа: <http://www.ind.ru/articles/ident.shtml>, свободный.
4. Гынгазова Л.Г. Картина мира языковой личности диалектоносителя: наивная религия // Язык и общество в синхронии и диахронии. Саратов, 2005. С. 158–165.
5. Мечковская Н.Б. Язык и религия. М.: ФАИР, 1998.
6. Чернейко Л.О. Лингво-философский анализ абстрактных имен. М.: МГУ, 1997.
7. Гынгазова Л.Г. Концепт «Душа» в языке диалектной личности // Теоретические и прикладные аспекты филологии. Томск, 2003. С. 151–155.
8. Арутюнова Н.Д. О стыде и совести // Логический анализ языка. Языки этики. М.: ИНДРИК, 2000.
9. Калиткина Г.В. Сакральное и профанное время в календарном круге: Томские словари в лингвокультурологическом аспекте // Европейские исследования в Сибири. Томск, 2001. Вып. 3. С. 234–246.
10. Иванцова Е.В. К вопросу о стилевой стратификации дискурса носителя традиционного говора // Актуальные проблемы русистики. Томск, 2003. Вып. 2, ч. 1. С. 135–147.
11. Успенский Б.А. Избранные труды. Т. 2: Язык и культура. М.: Языки русской культуры, 1996.
12. Гынгазова Л.Г. О концепте «Воля» в индивидуальном сознании носителя традиционной речевой культуры // Актуальные проблемы русистики. Вып. 3: Региональные аспекты существования человека. Томск: ТГУ, 2006. С. 220–229.

Статья представлена кафедрой русского языка филологического факультета Томского государственного университета, поступила в научную редакцию «Филологические науки» 19 декабря 2006 г., принята к печати 26 декабря 2006 г.