

УДК 811.112.22+811.113.1  
DOI 10.17223/18137083/64/25

**А. Г. Фомин, С. С. Калинин**

*Кемеровский государственный университет*

**Лингвокультурный трансфер мифологической образности  
на примере пьесы-сказки Г. Гауптмана  
«Потонувший колокол» («Die versunkene Glocke»)**

Показывается процесс трансферизации элементов мифологической образности на примере пьесы-сказки Г. Гауптмана «Потонувший колокол» («Die versunkene Glocke»). Показывается способ трансфера в данное произведение образов мифологии древних германцев, пути их превращения в лингвокультурные константы в германо-немецкой культуре Нового времени. Сравниваются семиотические признаки данных констант в традиционной древнегерманской лингвокультуре и лингвокультуре Нового времени. На основании этого сравнения выявляются три пути трансформации данных признаков в процессе трансфера: семиотическое ослабление признаков, актуализация признаков в новом качестве, нахождение признаков в неизменном (стационарном) состоянии. Делается попытка объяснения этого процесса изменения признаков мифологических лингвокультурных констант в процессе трансфера образности.

*Ключевые слова:* лингвокультурный трансфер, лингвокультурные константы, образность, Г. Гауптман, древнегерманская мифология, семиотика, древнеисландский язык, новонемецкий язык.

Процесс культурного трансфера представляет собой процесс переноса, заимствования элементов одной культуры в другую, что находит непосредственное выражение в языке. Трансфер может протекать как с культурами одного типа, так и с культурами разных типов. В средневековой Европе, а также в Европе Нового времени чаще всего трансфер протекал из языческих культур в христианские. Несмотря на христианизацию романских и германских народов, зачастую при создании литературных произведений и произведений искусства вообще они обращаются

*Фомин Андрей Геннадьевич* – доктор филологических наук, профессор кафедры переводоведения и лингвистики Института филологии, иностранных языков и медиакоммуникаций Кемеровского государственного университета (ул. Красная, 6, Кемерово, 650000, Россия; andfomin67@mail.ru)

*Калинин Степан Сергеевич* – аспирант кафедры переводоведения и лингвистики Института филологии, иностранных языков и медиакоммуникаций Кемеровского государственного университета (ул. Красная, 6, Кемерово, 650000, Россия; rage\_of\_gods@inbox.ru)

ISSN 1813-7083. Сибирский филологический журнал. 2018. № 3  
© А. Г. Фомин, С. С. Калинин, 2018

лись к своему языческому прошлому, заимствовали из него определенные элементы, определенные культурные единицы. Помимо известных всем сюжетов и образов классической мифологии, таковыми являлись и элементы собственной мифологии этих народов (в частности, германских). Образы и сюжеты языческих сказаний при этом адаптировались к христианскому менталитету народа, преобразовывались, учитывая его специфику.

В настоящее время под культурным трансфером понимают процесс взаимодействия информацией между различными культурами [Маслова, 2017, с. 146–147]. Обычно выделяют два типа (или подвида) культурного трансфера: коммуникацию и передачу знания [Проскурина, 2015, с. 9–10]. Эта дихотомия восходит к известной дихотомии язык – речь, предложенной Ф. де Соссюром [Де Соссюр, 1999, с. 21–22, 26–27]. Таким образом, коммуникация всегда происходит в синхронии, в одном и том же временном промежутке, а передача знания происходит в диахронии, в разные временные пласты, эпохи. У процесса культурного трансфера выделяются следующие свойства: транзитивность (переходность, трансфер служит средством взаимосвязи, медиации одних культур с другими) и векторная направленность (из прошлого в будущее по временному срезу) [Moser, 2014, p. 51, 57]. Предметом настоящего исследования является передача знания как форма лингвокультурного трансфера, при этом объектом изучения выступают средства языка, участвующие в данном процессе.

Вообще, следует заметить, что теория трансфера начала активно разрабатываться в 1950-е гг. на волне активного развития структурной лингвистики. В 1953 г. У. Вейнрейх выпускает работу [Weinreich, 1968], посвященную билингвизму в многоязычных сообществах. Одним из понятий, введённых в данной книге, стал именно трансфер. У. Вейнрейх понимает трансфер как интерференцию – взаимоналожение элементов одной языковой системы на элементы другой языковой системы под воздействием двуязычия [Фещенко, Бочавер, 2016, с. 9]. В 1954 г. З. Харрис выпустил статью «Грамматика трансфера» [Harris, 1954], в которой говорил о структурном трансфере на разных языковых уровнях как об элементе выявления структурных различий между языками. Таким образом, понятие трансфера с самого начала было связано со структурными исследованиями языкового материала.

Однако понятие лингвокультурного трансфера изначально также предполагает рассмотрение вопроса о взаимосвязи языка и культуры. Рассматривая трансфер как один из типов события и событийности в культуре, вслед за В. З. Демьянковым [Демьянков, 2017, с. 21–23] можно выделить три аспекта такого типа событий: языковой, психологический и культурологический. В данной работе трансфер (с точки зрения теории репрезентации событий, предложенной Демьянковым) анализируется преимущественно в языковом и культурологическом (т. е., говоря обобщенно, в лингвокультурологическом) аспекте.

В это же время возникают модели культурного трансфера, опирающиеся на кибернетическое понимание коммуникации, в частности на модель, предложенную К. Шенноном и У. Уивером [Фещенко, Бочавер, 2016, с. 10]. Такие модели являются линейными по своей структуре. Между элементами, составляющими их, информация передается односторонне. Наивысшим развитием такой модели можно считать модель Р. О. Якобсона, позволившую связать функции языка с компонентами коммуникативного процесса и благодаря этому объяснить существенные различия между текстами [Якобсон, 1975, с. 198]<sup>1</sup>.

Дальнейшим развитием структуральных моделей языкового аспекта процесса трансфера можно считать эволюционно-синтетическую модель языковой струк-

---

<sup>1</sup> О различных моделях и типах концептуализации, в частности в процессе трансфера, см. работу [Proskurin, Proskurina, 2018].

туры, предложенную в [Кошелев, 2017]. Сам автор указывает на то, что многое в этой модели является результатом рецепции идей трансформационной грамматики Н. Хомского [Там же, с. 106]. А. Д. Кошелевым выделяются два уровня языка – универсальный функциональный и этноспецифичный сенсорный [Там же, с. 15–16]. Ниже при анализе примеров мы увидим реализацию этих структурных уровней в процессе трансфера на конкретном материале.

В отечественной традиции исследования культурного трансфера были вдохновлены работами московско-тартуской семиотической школы, в частности трудами Ю. М. Лотмана, который считал, что не может быть двух говорящих, обладающих одинаковыми кодами [Лотман, 2010, с. 560]. Данное высказывание Ю. М. Лотмана можно перенести и на сферу культуры, говоря о том, что не существует двух культур, обладающих одинаковыми кодами. «Коммуникация между неидентичными отправителем и получателем информации означает, что “личности” участников коммуникативного акта могут быть истолкованы как наборы неадекватных, но обладающих определенными чертами общности кодов. Область пересечения кодов обеспечивает некоторый необходимый уровень низшего понимания. Сфера непересечения вызывает потребность установления эквивалентностей между различными элементами и создает базу для перевода... Сфера непересечения кодов в каждом личностном наборе постоянно усложняется и обогащается, что одновременно делает сообщение, идущее от каждого субъекта, и более социально ценным, и труднее понимаемым» [Лотман, 1992, с. 100]. Даже в одной культуре или в близкородственных культурах (германских, например, или романских) очевидно, что коды не бывают эквивалентными и они всячески преобразуются в процессе трансфера.

В связи с вопросом о семиотическом кодировании лингвокультурной информации представляется важным развести понятие кода и понятие сообщения. Представляется, что данные понятия соотносятся между собой подобно соотношению языка и речи в теоретической лингвистике Ф. де Соссюра: код представляет собой (абстрактный) набор символов, при помощи которого передается определенная культурная информация. Сообщение же представляет собой цепочку данных символов, синтагматически организованную. Д. Б. Гудков и М. Л. Ковшова говорят о том, что код задает «закон соответствия между планом выражения и планом содержания знака; кодом задается значимость знака», которую потом определяет и дешифрует интерпретатор [Гудков, Ковшова, 2007, с. 7].

В качестве примера взаимоотношений между кодом и сообщением можно привести взаимоотношение между алфавитными системами различных письменных традиций, также обладающими своей синтагматикой и парадигматикой, и написанными на них текстами. Синтагматика алфавита представляет собой последовательность знаков в тексте (письменном сообщении), а парадигматика алфавита – соотношение алфавитных знаков между собой в системе [Культурные трансферы, 2015, с. 4–7].

По аналогии можно предположить и о взаимоотношениях между лингвокультурным кодом и сообщениями, в которых реализуется этот код в свете проблемы лингвокультурного трансфера. Необходимо учитывать тот факт, что рассматриваемая в данной работе мифологическая образность включена в два типа семиотических систем [Гудков, Ковшова, 2007, с. 33]: систему естественного языка как слова, эксплицирующие данные образы-лингвокультурные константы, и в систему лингвокультурного кода соответствующей эпохи, в которой «они наделены особыми значениями, связанными с общеязыковыми» [Там же]. Таким образом, (лингво)культурный код как «система знаков (знаковых тел)... ставших носителями культурного смысла» разворачивается [Там же, с. 9], реализуется в сообщениях, в частности, при помощи естественного языка, в котором та или иная лек-

сема эксплицирует ту или иную культурную константу (в данной работе это – мифологическая образность).

Семиотические идеи московско-тартуской школы были восприняты и переосмыслены французскими исследователями. Ими трансфер стал пониматься не как простой перенос из одной культуры в другую, а как циркуляция и преобразование культурных ценностей, их переосмысление и интерпретацию в новых культурах [Фещенко, Бочавер, 2016, с. 18–19]. Например, ряд признаков у культурных констант, подвергающихся трансферу, может ослабляться (семиотическое ослабление признака, по выражению С. Г. Проскурина [Культурные трансферы, 2015, с. 19–20]), либо наоборот: признак, незначимый в одной культуре, может усиливаться в другой. Чтобы процесс трансфера происходил, необходимо иметь культурное пространство и границу между системами в этом общем пространстве [Moser, 2014, p. 58–59]. Сам процесс трансфера, по мнению французских авторов, протекает следующим образом: изъятие объекта из системы-донора, перемещение (собственно акт трансферизации), включение в систему-реципиента [Ibid.]. Таким образом, процесс культурного трансфера всегда состоит из трех компонентов, что подтверждает, в частности, М. Эспань: «Культурный трансфер никогда не происходит между только двумя языками, двумя странами или двумя культурными областями, практически всегда в процесс вовлечены три участника»<sup>2</sup> [Espanne, 2013]. Как отмечает Е. Е. Дмитриева, «в расчет берется уже не бинарная оппозиция – две культуры, одна из которых обязательно осмысливается как культура-реципиент, то есть культура принимающая, – но конструкция, гораздо более сложная» [Дмитриева, 2011]. Она же по аналогии с высказыванием М. Эспаня отмечает тот факт, что участие в процессе культурного трансфера принимают не только культура-донор и культура-реципиент, но и иные культурные факторы, вызывающие «имбрикации, вкрапления, трансформации», которые проявляются «равно в воздействующей и в принимающей культурах» [Там же]. Е. Е. Дмитриева приводит в вышеуказанной работе пример таких культурных имбрикаций в связи с рецепцией философии А. Бергсона в России. Как она указывает, первоначально Бергсон был прочитан в России через призму идей Достоевского, поклонником которого он сам являлся, в свою же очередь, на рецепцию бергсоновских идей оказало влияние увлечение отечественных интеллектуальных кругов философией Ницше [Там же].

Возможно предположить также, что на процесс трансфера оказывают влияние не только культурные, но и языковые факторы, которые проявляют себя, в частности, в виде интерференции языков, их гибридизации, субстратных и адстратных явлений. На материал, анализируемый в данной работе, такое влияние, вероятно, могла оказать не только и не столько континентальная германо-немецкая мифопоэтическая лингвокультурная традиция<sup>3</sup> (сохранявшаяся, по-видимому, как субстратное явление), но также и христианская книжно-письменная традиция, представленная, в первую очередь, латинским языком. Кроме того, уже в период Нового времени на рецепцию идей германо-скандинавской мифологии и, соответственно, их языковое выражение могла оказывать также, вероятно, античная (древнегреческая) литературно-мифологическая традиция.

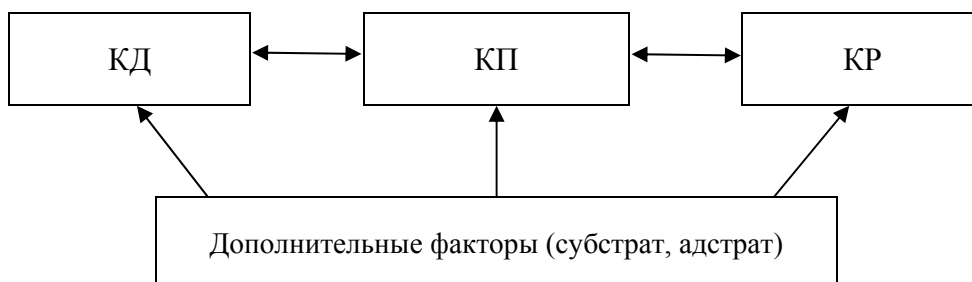
На основании вышеприведенных рассуждений о трансфере как процессе перекодирования, своеобразного «перевода» с одного типа семиотических систем на другой, а также на основе вышеприведенной идеи М. Эспаня об обязательном

---

<sup>2</sup> Перевод цитаты принадлежит авторам работы [Фещенко, Бочавер 2016].

<sup>3</sup> Памятников германо-немецкой лингвокультуры дохристианского происхождения насчитывается всего три: это два Мерзебургских заговора и «Песнь о Хильдебранте» (ее окончание не сохранилось). Кроме того, следы дохристианской лингвокультурной традиции имеются в «Вессобруннской молитве» и в эпической поэме «Муспилли». Более подробно о ранней немецкой литературной традиции см. в хрестоматии [Чемоданов, 1953].

наличии трех культур, участвующих в процессе трансфера, мы можем представить этот процесс в виде следующей схемы:



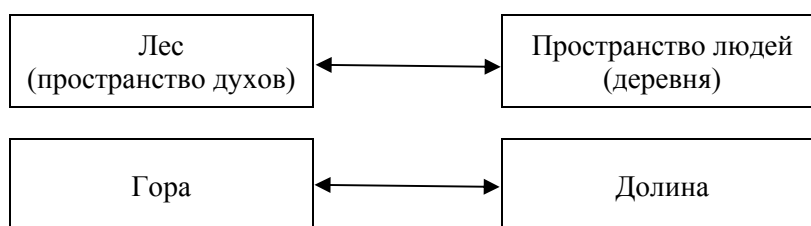
Здесь аббревиатура КД означает культуру-донора (ту культуру, константы которой являются исходными для процесса трансфера), аббревиатура КП значит культуру-посредника, ту, через которую протекает процесс трансфера, КР – культуру-реципиента, культуру, которая воспринимает элементы из КД, подвергаемые трансферу. Двойная стрелка означает, что процесс трансфера представляет собой не просто заимствование элементов одной культуры в другую, она предполагает взаимообмен, взаимодействие и взаимообогащение как культуры-донора, так и культуры-реципиента. На схеме показаны также дополнительные субстратные и адстратные факторы, о влиянии которых на исходную и принимающую лингвокультуры говорилось выше.

В период германского Романтического возрождения началось обращение деятелей науки, культуры и искусства к языческому прошлому своего народа, к языческой мифологии древних германцев. Одновременно с развитием сравнительно-исторического языкознания у ряда исследователей (в частности, у Ф. Шлегеля) возникла мысль о возвращении к историческим корням древних индоевропейцев. Также рядом деятелей науки высказывалась мысль об особой «чистоте» германских языков и особой древности германской мифологии, которая своими корнями восходит к мифологии древних индоевропейцев. Эта идея впоследствии научно не подтвердилась, но оказала большое влияние на языкознание XIX в., а также на литературу того периода. Можно говорить о том, что германо-немецкая культура того времени принадлежала к культурам «горячего типа» по типологии В. П. Калыгина (такие культуры ориентированы на создание новых текстов и активную передачу информации) [Калыгин, 1994, с. 186]. В то же время исландская культура к тому времени явно уже была культурой «холодного типа»: такие культуры ориентированы в большей степени на сохранение традиции прошлых веков и ее передачу в неизменном виде<sup>4</sup>. Подтверждением этому служит литературная история Исландии. Все основные и самые главные произведения исландской литературы были созданы в XII–XV вв. (время создания Старшей и Младшей Эдды и саг). После этого значительных прорывов в исландском литературном творчестве не наблюдалось вплоть до современности (в частности, из-за ряда событий в истории Исландии, например ее долгой зависимости от Датского Королевства).

В пьесе «Потонувший колокол» («Die versunkene Glocke», 1896) Г. Гауптманом (сам автор характеризует ее как «сказочную драму», см. издание 2016 г.) используются отдельные элементы древнегерманской мифологии. Основной конфликт в ней имеет также мифопоэтическую природу. В этом конфликте основной

<sup>4</sup> О типологии лингвокультур см. [Калыгин, 1994], некоторые сведения об этом, а также о принципах репликации и хранения культурной информации приведены в работе [Проскурина, 2017].

является оппозиция «мир людей – мир мифологических персонажей / мир духов». Соответственно, мир людей персонифицируется мастером Гейнрихом, а мир духов природы, мифологических персонажей представляет Раутенделейн, по замечанию самого автора, – «существо из рода эльфов». Основной конфликт вращается вокруг создания колокола для деревенской церкви, против чего выступают духи-жители леса и гор. Интересно, что в мифопоэтическом пространстве пьесы духи обитают вверху, на горе, где находится также и лес. Согласно мифопоэтическим представлениям древних индоевропейцев, лес был местом языческого культа [Маковский, 2012, с. 83], местом, где приносили жертвы, где обитали духи и божества. Гора же в представлении индоевропейцев являлась местом обитания сверхъестественных сил [Маковский, 2004, с. 55]. На горах обитали божества (подобные мотивы можно найти в классической античной и германо-скандинавской мифологии). Можно описать хронотоп произведения в виде набора оппозиций:



Обращает на себя внимание явное противопоставление основных семиосфер произведения по тому, кто в них обитает (люди – сверхъестественные существа, духи), по их топографическому местонахождению, их положению относительно вертикали хронотопа (гора – долина). Согласно представлениям древних язычников-индоевропейцев, гора была местом жительства сверхъестественных существ. Гора была культовым местом, местом жертвоприношения, во время которых жертва сжигалась: как указывает М. М. Маковский, понятие горы в индоевропейской культуре тесно связано с понятиями 'огонь', 'гореть' [Маковский, 2012, с. 71]. Да. *beorg*, див. *berg*, *pereg* соотносится с ср.-ирл. *breo* 'пламя', санскр. *bhrájaté* 'блестит, излучает свет', дперс. *brázaiti* 'блестеть' [Маковский, 2012, с. 72]. Гора в индоевропейской культуре также соотносится с образом камня, а камень, как указывает на это Т. В. Топорова [1996, с. 96], и мотив его раскалывания напрямую связан с эсхатологическим мифом. Таким образом, гора как в индоевропейском сознании, так и в пространстве «Потонувшего колокола» явно связана с миром сверхъестественных сил. С горой связана, в частности, одна из центральных фигур произведения – Раутенделейн (Rautendelein).

Образ мастера Гейнриха же представляет собой лиминальную фигуру (термин Т. А. Михайловой [2004, с. 11]), т. е. он может находиться как в одной семиосфере, так и в другой (мир людей, долина – мир духов и божеств, гора). Он способен проникать в чуждый людям мир и общаться с его обитателями: Раутенделейн, Никельманом (духом водной стихии), Лесным Духом (как упоминает сам автор, «из породы фавнов»). Лиминальность образа мастера Гейнриха проявляется также и в том, что он безуспешно пытается «закрепиться» в какой-то одной семиосфере, но везде остается чуждым (например, он пытается стать своим для лесных духов и стихийных существ, найти себя в их мире, также Гейнрих берет себе в жены «существо из рода альфов» Раутенделейн). Он чужд миру людей, но и лесные духи, за исключением Раутенделейн, не принимают его. По своей структуре образ Гейнриха гораздо более похож на культурных героев древнегерманского язычества (в частности, божественного кузнеца Вёлунда (др.-исл. *Völundr*), с которым у него общим является род занятий, владение огнем, контакт с миром сверхъестественных сил). Есть в нем и элементы от образов солярных божеств, в частности

Бальдра, на что есть прямое указание в тексте пьесы. Наконец, в своем противостоянии судьбе и ее силам Гейнрих воплощает ницшеанский архетип.

Остановимся более подробно на семантике имени божественного кузнеца Вёлунда, имя которого известно из «Старшей Эдды», в частности из «Песни о Вёлунде» (др.-исл. *Völundarkviða*). Согласно эддическому мифу, Вёлунд являлся князем альвов, т. е. воздушных, стихийных духов, что и было отражено позже Г. Гауптманом в содержании пьесы (связь мастера и Раутенделейн). Касательно этимологии этого имени, Я. де Фрис указывает, что этимология неясна [De Vries, 1977, S. 674], однако им проводятся параллели с различными вариантами этого имени в других германских культурах.

Можно предложить свой вариант этимологии имени этого персонажа: вероятнее всего, оно восходит к апеллятиву *völdugr* со значением 'сильный, могучий' [Ibid., 1977, S. 673]. Принцип номинации в данном случае достаточно прозрачен: герой называется по одному из своих качеств. Я. де Фрис приводит в своей работе различные германские параллели к этой лексеме с тем же значением: др.-фриз. *wieldig*, др.-фриз. *wieldich*, др.-сканд. *giweldig*, свн. *gewaltic*. Можно заметить, что у всех перечисленных лексем общим является корень состава *\*wld/wlt* с чередованием корнеобразующего гласного. Кроме того, все данные лексемы оформлены типологически единообразными суффиксами, некоторые из них оформляются префиксом *ge-/gi-*. Данный германский корень имеет общие индоевропейские параллели, которые приводятся в словаре М. Фасмера: например, гот. *waldan* 'править', лит. *valdyti* 'владеть, править', др.-ирл. *flaith* 'господство', др.-кимр. *gualart* 'глава, повелитель', лат. *valeo*, *-ēre* 'быть сильным, в силах' [Фасмер, 1986, с. 340–341]. Вероятно, общий индоевропейский корень, к которому восходят все эти слова, имел значение 'сила, мощь, власть'. В некоторых языках это значение развилось в значение 'обладать наследством', как указывает М. Фасмер [Фасмер, 1986, с. 340].

В пьесе есть еще одна незаметная на первый взгляд лиминальная фигура. Это образ колдуньи Виттинхен, которая обучала Раутенделейн волшебству и магии. Виттинхен живет отдельно от людей, в одинокой хижине рядом с лесом (что подчеркивает ее связь с миром духов и божеств). Виттинхен связана как с миром лесных духов (она занимается магией, волшебством и предсказаниями), так и с миром людей, поскольку люди, как можно сделать вывод из текста пьесы, приходят к ней за помощью, также она сама по происхождению человек. У Виттинхен «говорящее» имя, если рассматривать ее основу *Wittin-* (*Wittinchen*), то она восходит к индоевропейской основе *\*u(e)id-*, со значением 'видеть, увидеть'<sup>5</sup>. Лексемы германских языков, в которых реализуется эта основа, также связаны со сферой прорицания и магии<sup>6</sup>. Эта же основа связана с теонимами, например, входит в имя верховного германского бога Вотана (*Wotan*), букв.: 'прорицающий, видящий бог' (Один-Вотан согласно ряду мифологических источников, в частности песням «Старшей Эдды» и Мерзебургским заговорам, занимался магией и гаданиями). Входит этот же компонент в имена богов западных славян Святовита, Руевита и др. Таким образом, очевидна связь образа Виттинхен с миром сверхъестественных сил, а именно с миром богов и духов.

Вообще в пьесе образ одного из главных героев – мастера Гейнриха – уподобляется одному из божеств германо-скандинавской мифологии Бальдру. Бальдр – бог солнечного света, его называют «светлейшим из асов». Образ Бальдра имеет параллели и в других индоевропейских мифологиях, в частности, его можно со-

<sup>5</sup> Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. URL: <http://dnghu.org/indoeuropean.html>

<sup>6</sup> Ibid.

поставить с греческим Аполлоном и славянским Дажьбогом. Бальдр обитает в чертоге Брейдаблик (др.-исл. *Breidablik*).

Бальдр, который является центральным персонажем германо-скандинавской мифологии, наиболее известен по мифологическому сюжету о его гибели, коварно подстроенной богом Локи. С гибелью Бальдра заканчивается «золотой век» германского мифологического Космоса. Впрочем, после конца света, когда мир вновь возродится, Бальдр воскреснет и будет вновь жить с другими богами в их чертогах.

В тексте «Потонувшего колокола» непосредственно упоминается гибель Бальдра (*Проклятье упало на страну, как клубы дыма с того костра, где спит погибший Бальдер!* – Hauptmann, 2016, S. 151), причем образ этого бога уподобляется образу мастера Гейнриха. Падение Гейнриха и гибель его возлюбленной непосредственно следуют перед упоминанием в тексте гибели Бальдра. Кроме того, на сопоставление образа Бальдра с образом Гейнриха указывают и фразы Раутенделейн о том, что сам Гейнрих в своей любви к ней уподобляется Бальдру (*Ты солнечный герой! Ты Бальдер!* – Ibid., S. 154).

Рассмотрим теперь более подробно образ Раутенделейн. В начале пьесы есть ремарка о том, что это «существо из рода эльфов». Раутенделейн также является лиминальным персонажем, поскольку свободно перемещается между различными сферами произведения: между миром людей и миром духов, между лесом (земной стихией), воздушной стихией и водной стихией, где в конце пьесы она и остается навсегда. Однако по тому описанию, которое дано в тексте, Раутенделейн больше похожа не на сказочных эльфов, которые в большей степени являются плодом культуры Нового времени, а на альвов – духов воздушной стихии из германо-скандинавской мифологии. Их повелитель, «князь альвов» – это Фрейр (др.-исл. *Freyr*), который обитает вместе с ними в Альвхейме (букв.: ‘жилище альвов’, др.-исл. *Alfheimr*).

Интересным представляется имя Раутенделейн (*Rautendelein*). В нем присутствует уменьшительный суффикс *-lein*, с помощью которого передается обозначение существ небольшого размера, а также юного, небольшого, возраста. Следует сделать вывод о том, что альвы – существа, родом из которых Раутенделейн, – являются юными по возрасту созданиями небольшого роста, что вполне согласуется со средневековым представлением о феях и других стихийных духах (но не с представлением о них, бытовавшем в традиционной культуре!). Само имя *Rautendelein* состоит же из нескольких компонентов. Первый компонент *raut-* восходит к и.-евр. основе *\*reu-/ru-*, которая обладала ономотопейическим значением (‘шептать, бормотать’<sup>7</sup>). Сам корень *\*reud-*, являющийся расширением данного индоевропейского корня, широко представлен в германских языках: днв. *riozan* ‘кричать, плакать’, *rōz* ‘плач’, да. *rēotan* ‘кричать, плакать’, др.-исл. *rauta* ‘рычать, лаять’ (здесь идет перегласовка по аблауту, как отмечает Ю. Покорный<sup>8</sup>; данное слово также можно отнести к ономотопейическим). Вероятнее всего, к данному основному смысловому корню имени присоединяется формант *-ende-* со значением действия, протекающего в настоящем времени. Таким образом, само значение данного имени представляется как ‘что-то шепчущее (или бормочущее, или кричащее) небольшое существо’. Шептание в германской культуре всегда связывалось с магическими действиями, а голос в индоевропейской культуре связывался со сферой магии, волшебства. Например, глагол *raunen* ‘тайнственно шептать что-либо’ соотносится с лексемой *runa*. Известно, что руны в германской культуре однозначно связывались со сферой сакрального. Рунические заклинания обычно либо тихо произносились, либо говорились нараспев. Таким образом,

<sup>7</sup> Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch.

<sup>8</sup> Ibid.

в самом имени Rautendelein заложена семантика сакральности, чего-то магического, что подтверждают действия самого персонажа в произведении.

Сама лексема *alfir* восходит к индоевропейскому корню *\*albho-*, который, в свою очередь, восходит к корню *\*hele-bho-* ‘белый’<sup>9</sup>. Таким образом, внутренняя форма лексемы *alfir* значит ‘белое, светлое существо’. Я. де Фрис также подтверждает эту этимологию, возводя данную лексему к индоевропейскому корню *\*albh-* со значением ‘быть белым, быть блестящим’ [De Vries, 1977, S. 5–6]. Он интерпретирует исходное значение данного слова как ‘белое как туман (или состоящее из тумана) существо’ (*‘weisse Nebelgestalt’*), как говорится в словарной статье Я. де Фриса об этой лексеме) [Ibid.]. В данном случае также актуализируется связь носителей номинации (духов-альвов) с небесной сферой, сферой воздушной стихии. Это находит подтверждение и в тексте «Потонувшего колокола», где говорится о том, что Раутенделейн – воздушный стихийный дух. Кроме того, образ Раутенделейн сопоставляется в тексте с богиней Фрейей (др.-исл. *Freya*), которая является покровительницей и предводительницей стихийных духов: *Смотри, не хороша ли я, как Фрея?; И я перед тобой мелькну, как Фрея, с своим прекрасным, радостным лицом!* (Hauptmann, 2016, S. 3). Я. де Фрис также упоминает о том, что заслуживает внимание сопоставление лексемы *alfir* с др.-инд. *ṛbhū-* со значением ‘творец, художник’ либо ‘искусный, умелый, ловкий’ в качестве апеллятива-прилагательного [De Vries, 1977, S. 6]. Творчество для сознания древнего язычника представлялось сакральным актом, актом создания нового мира, нового элемента мироздания. Считалось, что в процессе создания чего-то нового человеку помогают боги и духи. Таким образом, данная корреляция между лексемами представляется достаточно примечательной, поскольку отражает ряд особенностей древнего сознания.

Обозначение образа Раутенделейн в тексте пьесы как богини Фрейи является очень интересным примером сопоставления и трансфера образа из дохристианской мифологии. Следует более подробно остановиться на семантике данного образа. Само имя Фрейи восходит к праиндоевропейскому корню *\*prowo-*, который имеет спектр различных значений, среди них – ‘первый’, ‘главный’, ‘впереди стоящий’<sup>10</sup>. Данный корень реализуется и в других германских языках, ср., например: гот. *frauja* ‘господин’, див. *frouwa* ‘госпожа’, ‘хозяйка’, дс. *frea* ‘господин’<sup>11</sup>. Таким образом, внутренней формой имени *Freya* первоначально было ‘первая (из богинь)’, ‘главная’, ‘госпожа’, что вполне соответствует ее мифологической и мифопоэтической функциям. В древнеисландском языке лексема *freya* имела основное значение – ‘госпожа’, ‘хозяйка’<sup>12</sup>, позднее оно перешло в разряд имен собственных, теонимов. Я. де Фрис также приводит значения этой лексемы ‘госпожа’ и ‘женщина’ вообще [De Vries, 1977, S. 142]. Данная лексема имеет этимологический дублет *freyr* (первоначальное значение – ‘господин’)<sup>13</sup>, которое в то же время является именем собственным бога Фрейра (др.-исл. *Freyr*)<sup>14</sup> – одного из верховных богов-асов германо-скандинавского пантеона, входившего в триаду верховных богов древних скандинавов. Я. де Фрис дает среди возможных значений внутренней формы данной лексемы ‘князь как божественное воплощение’ (ср. с частым эддическим эпитетом Фрейра – ‘князь альвов’) и ‘носитель жизненной силы’ [De Vries, 1977, S. 142]. В процессе трансферизации

<sup>9</sup> Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Cleasby R. Icelandic-English Dictionary. URL: <http://norse.ulver.com/dct/cleasby/index.html>; Zoega G. T. A Concise Dictionary of Old Icelandic. URL: <http://norse.ulver.com/dct/zoega/index.html>

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Ibid.

в образную систему произведения Г. Гауптмана, семантика образа Фрейи изменяется. В архаической культуре уже на этимологическом уровне подчеркивается ее значимость как верховной богини. В произведении Г. Гауптмана актуализируются уже другие признаки: на первый план выступает именно внешняя красота богини, что для архаической культуры является малосущественным. Таким образом, в данном случае снова наблюдается семиотическое ослабление признака.

К основным признакам и свойствам лингвокультурной константы «женщина» и основным ее реализациям в архаической культуре могут быть отнесены следующие:

1. Божество, верховное божество (подчеркивается уже на уровне внутренней формы германских лексем, подобных *freya*, *frua*, которая восходит к и.-евр. корню \**prowo*-).

2. Светлое, белое сверхъестественное существо, обозначаемое лексемой *alfr* (восходит к и.-евр. корню \**albho*-), которое было, вероятно, связано с небесной сферой.

3. Существо, связанное со сферой магического, сакрального (имя *Rautendelein* восходит, вероятно, к корню, представленному в глаголе *raunen*, обозначающему таинственное шептание, шептание заклинаний).

4. Пророчица, провидица (что подчеркивается в этимологии лексемы *völva*, букв.: 'видящая (будущее)', лексема восходит к и.-евр. корню \**uel*- 'видеть'<sup>15</sup>)<sup>16</sup>, персонаж, стоящий на границе двух миров.

Перечислим эти же признаки и конкретные реализации для лингвокультурной константы «женщина», которая представлена в пьесе Г. Гауптмана как в произведении, которое можно отнести к так называемому мистическому натурализму<sup>17</sup>:

1. Сверхъестественное существо (на это есть прямое указание в начале текста пьесы), имеющее молодой, красивый облик.

2. Стихийный (воздушный) дух, который обозначался ранее лексемой *alfr*.

3. Лиминальный персонаж (*Wittichen*), который наделен магией. Примечательно, что имя этого персонажа восходит к тому же корню, что и имя верховного бога германцев *Wotan/Oðinn*.

Следующие признаки указывают на трансформацию и изменение признаков данной лингвокультурной константы в процессе трансферизации:

1. Признак «сверхъестественное существо» устойчиво фиксируется как в архаической лингвокультуре, так и в лингвокультуре Нового времени (альвы (*alfr*) – сверхъестественные существа, *Rautendelein* – также «существо из рода альвов»). У данного персонажа также сохраняется архаическая связь с небесной сферой, как и у его прообраза в архаической лингвокультуре.

2. Признак «божество» нивелируется (никто из персонажей не имеет божественного статуса, что подчеркивается, в частности, семантикой их имен).

3. Признак «существо, связанное со сферой магического/сакрального» остается актуализированным: все женские персонажи пьесы обладают теми или иными сверхъестественными способностями.

4. Признак «пророчица, провидица» ослабляется и нивелируется, соответствующие персонажи пьесы в отличие от вёльвы (*völva*) не наделены такими способностями.

<sup>15</sup> Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch.

<sup>16</sup> Я. де Фрис возводит этимологию данной лексемы к корню со значением 'жезл, палка', интерпретируя внутреннюю форму лексемы *völva* как 'носительница жезла' [De Vries, 1977, S. 673–674].

<sup>17</sup> Вопрос о принадлежности произведений Г. Гауптмана к какому-то определенному литературному направлению остается спорным. В работе [Склизкова, 2013, с. 93–95] приводятся различные взгляды на эту проблему, показывается принадлежность писателя к особому течению натурализма – так называемому мистическому натурализму.

Итак, на основании приведенного сравнения признаков лингвокультурной константы «женщина» в мифологических произведениях архаической лингвокультуры и в пьесе-сказке Г. Гауптмана, созданной в период Нового времени в рамках германо-немецкой лингвокультурной традиции «мистического натурализма», можно отметить следующие особенности трансфера данной константы:

1. Ряд семантических признаков сохраняется в неизменности: это признаки «сверхъестественное существо» и «существо, связанное со сферой магии».

2. Ряд семантических признаков ослабляется и уходит (например, признак «божество»).

3. Ряд семантических признаков в процессе трансфера претерпевает трансформацию: например, признак «пророчица/провидица», актуализируемый в семантике лексемы *völva*, в лингвокультуре Нового времени трансформируется в признак «существо, владеющее магией» (но которое при этом не может видеть будущее).

Теперь нужно рассмотреть основные признаки лингвокультурной константы «мужчина» в архаической древнегерманской лингвокультуре как она выражается в эддических мифологических текстах:

1. Мужские персонажи в данной культуре однозначно представлены как сверхъестественные существа – боги и полубоги (ср. с вышеприведенным анализом образа божественного кузнеца Вёлуна).

2. Они обладают сверхъестественными способностями, наделены силой и властью, в том числе и магической (в частности, кузнец является носителем сверхъестественных способностей в традиционной культуре).

В тексте «Потонувшего колокола», созданном в рамках германо-немецкой лингвокультурной традиции и репрезентирующем литературное направление «мистического натурализма» (о чем уже говорилось выше), данная лингвокультурная константа претерпевает трансформацию. Мастер Гейнрих не является сверхъестественным существом по происхождению, он человек, наделенный, однако, некоторыми сверхъестественными способностями (например, умеет общаться с духами). Таким образом, становится ясным, что один из признаков – сверхъестественное/божественное происхождение – ослабляется и полностью исчезает, но признак наличия сверхъестественных способностей и умений, типичный для традиционной культуры, остается.

Исходя из проанализированного материала, можно заметить, что в процессе трансфера происходит изменение как формы (внешний план выражения лексемы), так и семантики образа персонажа, подвергающегося трансферу, а также изменяется и функциональная нагрузка данного образа (ср. статус женского персонажа в произведении Г. Гауптмана и женских божеств в древнегерманской мифологии). Следовательно, процесс трансфера в данном случае является как трансфером знака, так и трансфером информации, по классификации В. З. Демьянкова [Демьянков, 2016, с. 61], поскольку происходит как изменение формального выражения образа, так и его функционального значения.

Таким образом, в процессе трансфера из архаической лингвокультуры в лингвокультуру нового типа (или иначе, из «холодной» в «горячую» лингвокультуру) женский образ претерпевал вышеописанные изменения, однако сохранялась преемственность в семантике данного образа с культурой-донором. Совокупность данных лингвокультурных констант является, используя выражение Й. Л. Вайсгербера [2009, с. 77], «культурным достоянием» этноса (*Kulturgut*). Это можно объяснить некоторыми причинами историко-литературного и культурологического характера, однако, такое объяснение выходит за рамки данной работы. Тем не менее небезынтересным является тот факт, что проанализированные выше изменения женского образа частично подтверждают постулат Д. Эверетта о взаимном влиянии языка на культуру и культуры на язык [Эверетт, 2016, с. 258] (см. также

анализ этого постулата в работе [Кошелев, 2017, с. 481–482]). Изменения в культурной и общественной жизни германских народов, в том числе процессы трансфера/заимствования каких-либо культурных и социальных феноменов, несомненно оставляли следы и в их языках. Основные изменения же семантики данной образности в процессе трансфера можно объяснить также изменениями в мышлении и сознании человека Нового времени (в случае данного анализа – автора-творца литературного произведения, а именно Г. Гауптмана). Так, например, сакрально-мифологический компонент лингвокультуры (вера в различных языческих божеств, в силу магии) перестал быть центральным для сознания человека Нового времени<sup>18</sup>. Таким образом, изменение семантики рассматриваемых лингвокультурных констант в процессе трансферизации позволяет понять особенности и механизмы самого процесса трансфера, позволяет увидеть, какие элементы семантики анализируемых констант являлись актуальными для носителей архаической лингвокультуры, а какие – для автора-творца, носителя одной из лингвокультур Нового времени (на примере творческой рецепции языковым сознанием Г. Гауптмана элементов эддической мифологии в анализируемом произведении). Также вышеописанный способ «признакового» семиологического анализа трансфера лингвокультурных констант может быть использован для построения схемы данного процесса и, в конечном итоге, для его последующего лингвистического моделирования.

#### Список литературы

- Вайсгербер Й. Л. Родной язык и формирование духа. 3-е изд. / Пер. с нем., вступ. ст. и комм. О. А. Радченко. М.: Либроком, 2009. 232 с.
- Гудков Д. Б., Ковшова М. Л. Телесный код русской культуры: Материалы к словарю. М.: Гнозис, 2007. 288 с.
- Де Соссюр Ф. Курс общей лингвистики / Под ред. Ш. Балли, А. Сеше; пер. с фр. А. Сухотина. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. 432 с.
- Демьянков В. З. Языковые техники «трансфера знаний» // Лингвистика и семиотика культурных трансферов: методы, принципы, технологии: Коллективная моногр. / Отв. ред. В. В. Фещенко. М.: Культурная революция, 2016. С. 61–85.
- Демьянков В. З. Событие как предмет гуманитарных наук // Репрезентация событий: Интегрированный подход с позиции когнитивных наук: Коллективная моногр. 2-е изд. / Отв. ред. В. И. Заботкина. М.: ЯСК, 2017. С. 21–27. (Разумное поведение и язык).
- Дмитриева Е. Е. Теория культурного трансфера и компаративный метод в гуманитарных исследованиях: оппозиция или преемственность? // Вопросы литературы. 2011. № 4. URL: <http://magazines.russ.ru/voplit/2011/4/dm16.html>
- Калыгин В. П. Характер взаимодействия древнеирландской и латино-христианской лингвокультурных традиций // Литературный язык и культурная традиция / Отв. ред. Н. Н. Семенюк, В. Я. Порхомовский; Ин-т языкознания РАН. М.: Стелла, 1994. С. 186–199.
- Кошелев А. Д. Очерки эволюционно-синтетической теории языка. М.: ЯСК, 2017. 528 с. (Разумное поведение и язык).
- Культурные трансферы: Проблемы кодов: Коллективная моногр. / Под ред. С. Г. Проскурина. Новосибирск: РИЦ НГУ, 2015. 224 с.
- Лотман Ю. М. Избранные статьи: В 3 т. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллинн: Александра, 1992. 479 с.
- Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПб., 2010. 704 с.

<sup>18</sup> Однако в качестве одной из «символических форм» мышления он продолжает сохраняться на периферии языкового и общественного сознания этноса.

- Маковский М. М. Этимологический словарь современного немецкого языка. М.: Азбуковник, 2004. 632 с.
- Маковский М. М. Краткий этимологический словарь-тезаурус индоевропейских языков. 3-е изд. М.: Либроком, 2012. 200 с.
- Маслова В. А. Трансфер: от слова и термина к новому мировоззрению // Наука – образованию, производству, экономике: Материалы XXII (69) Регион. науч.-практ. конф. преподавателей, науч. сотрудников и аспирантов: В 2 т. Витебск: Изд-во Витебск. ун-та, 2017. С. 146–148.
- Михайлова Т. А. Хозяйка судьбы: Образ женщины в традиционной ирландской культуре. М.: Языки славянской культуры, 2004. 192 с. (Язык. Семиотика. Культура; Малая сер.).
- Проскурина А. В. Коммуникация и передача как формы лингвокультурного трансфера (на материале древнеанглийских памятников VII–XI вв. и текстов Библии): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Новосибирск, 2015. 20 с.
- Проскурина А. В. Трансляция информации во времени и пространстве: эгоистичный мем // Идеи и идеалы. 2017. Т. 2, № 2(32). С. 120–131.
- Склизкова А. П. Мистический натурализм. Драма Г. Гауптмана «Перед восходом Солнца» // Изв. Рос. гос. пед. ун-та им. А. И. Герцена. 2013. № 159. С. 93–102.
- Топорова Т. В. Язык и стиль древнегерманских заговоров. М.: Эдиториал УРСС, 1996. 216 с.
- Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 1: А–Д. Пер. с нем., доп. О. Н. Трубачева, под ред. и с предисл. Б. А. Ларина. 2-е изд., стер. М.: Прогресс, 1986. 576 с.
- Фещенко В. В., Бочавер С. Ю. Теория культурных трансферов: от переводоведения – через cultural studies – к теоретической лингвистике // Лингвистика и семиотика культурных трансферов: Методы, принципы, технологии: Коллективная моногр. / Отв. ред. В. В. Фещенко. М.: Культурная революция, 2016. С. 5–34.
- Чемоданов Н. С. Хрестоматия по истории немецкого языка VIII–XVI вв. М.: Изд-во литературы на иностранных языках, 1953. 348 с.
- Эверетт Д. Не спи – кругом змеи! Быт и язык индейцев амазонских джунглей / Пер. с англ. И. В. Мокина, П. С. Дронова, Е. Н. Панова. М.: ЯСК, 2016. 384 с. (Разумное поведение и язык).
- Якобсон Р. О. Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против». М.: Прогресс, 1975. С. 193–230.
- Espagne M. La notion de transfert culturel // Revue Sciences / Lettres. 2013. Vol. 1. URL: <http://rsl.revues.org/219>
- Harris Z. Transfer grammar // International Journal of American Linguistics. 1954. Vol. 20, No. 4. P. 259–270.
- Moser W. Pour une grammaire du concept de «transfert» appliqué au culturel // Transfert. Exploration d'un champ conceptuel. Ottawa: Les presses d'Univ. d'Ottawa, 2014. P. 49–75.
- De Vries J. Altnordisches etymologisches Wörterbuch. 2te, verb. Aufl. Leiden: E. J. Brill, 1977. 689 S.
- Proskurin S. G., Proskurina A. V. Linguosemiotic types of conceptualization in language and culture // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences. 2018. Vol. 11, No. 3. P. 433–444.
- Weinreich U. Languages in Contact. Findings and Problems. The Hague; New York; Paris: Mouton Publisher, 1968. 160 p.

#### Список источников

- Hauptmann G. Die versunkene Glocke: Ein deutsches Märchendrama. Norderstedt: Hansebooks, 2016. 178 S.

## Список использованных языков

**Гот.** – готский язык; **да.** – древнеанглийский язык; **двн.** – древневерхненемецкий язык; **дперс.** – древнеперсидский язык; **др.-инд.** – древнеиндийские языки (санскрит и ведийский язык); **др.-ирл.** – древнеирландский язык; **др.-исл.** – древнеисландский язык; **др.-кимр.** – древнекимрский язык; **др.-фриз.** – древнефризский язык; **дс.** – древнесаксонский язык; **и.-евр.** – общеиндоевропейский праязык; **лат.** – латинский язык; **лит.** – литовский язык; **санскр.** – санскрит; **свн.** – средневерхненемецкий язык; **ср.-ирл.** – среднеирландский язык.

A. G. Fomin<sup>1</sup>, S. S. Kalinin<sup>2</sup>

*Kemerovo State University, Kemerovo, Russian Federation*

<sup>1</sup>*andfomin67@mail.ru,* <sup>2</sup>*rage\_of\_gods@inbox.ru*

### **Linguistic-cultural transfer of mythological imagery on the example of the fairytale drama «The Sunken Bell» («Die versunkene Glocke»)**

The transfer of mythological and mythopoetic imagery elements is shown on the example of G. Hauptmann's fairy-tale drama «The Sunken Bell» («Die versunkene Glocke»). The focus is on the transfer of the ancient Germans' mythological images as this drama has a lot of characters, the basis for figurative expression of which originates from archaic German and Scandinavian mythology. For example, the main male character Heinrich the Craftsman is similar to the Old Norse demigod Volundr the Blacksmith. The main female character of The Sunken Bell named Rautendelein is similar to the superior Old Norse goddess Freya. She has many features of air and solar spirits of Old Norse mythology. Such spirits have been called «elves» in the ancient times (Old Norse word «alf»). This name means «white», «light», «white as a light». Many other characters (for example, the different elemental spirits) have their prototypes in the mythology of Old Germans too. The paper also shows the ways of the transformation of the images concerned into linguistic-cultural constants in the German culture of the Modern Age. A comparison is given of the semiotic features of these constants, with three ways of the transformation of these features being revealed. The first way is the semiotic weakening of the signs. For example, the character that was the supernatural creature in the ancient mythology loses this sign («supernatural being») in the Modern Age culture. The second way is the actualization of the signs in a new quality. For example, the image of an ancient god is reconsidered in the image of the same god, but he can do some new things in comparison with the same image of the ancient culture. The third way is for the signs to stay in the unchanged (stationary) state. The image of a god, supernatural creature or a human does not change during the transferring and transformation processes. In conclusion, an attempt is made to explain these transformational processes of mythological linguistic-cultural constants from the cognitive-semiotic point of view.

*Keywords:* linguistic-cultural transfer, linguistic-cultural constants, imagery, G. Hauptmann, semiotics, Old Germanic mythology, Old Norse language, New High German language.

DOI 10.17223/18137083/64/25

## References

Chemodanov N. S. *Khrestomatiya po istorii nemetskogo yazyka VIII–XVI vv.* [A reading-book on the history of German language of 8–16th centuries]. Moscow, Foreign Languages Publ. House, 1953, 348 p.

Dem'yankov V. Z. Sobytiye kak predmet gumanitarnykh nauk [Event as an object of research of humanities]. In: *Reprezentatsiya sobytiy: Integrirovanny podkhod s pozitsii kognitivnykh nauk: Kollektivnaya monogr. 2-e izd.* [Representation of events: an integrative approach in terms of cognitive science: Collective monogr. 2nd ed.]. V. I. Zabolotkina (Ed.). Moscow, YASK, 2017, pp. 21–27. (Razumnoe povedenie i yazyk [Reasonable behavior and language]).

Dem'yankov V. Z. Yazykovyye tekhniki “transfera znaniy” [Lingual ways of “knowledge transfer”]. In: *Lingvistika i semiotika kul'turnykh transferov: metody, printsipy, tekhnologii.*

*Kollektivnaya monogr.* [Linguistics and semiotics of cultural transfers: methods, approaches, technologies: Collective monogr.]. V. Feshhenko (Ed.). Moscow, Kul'turnaya revolyutsiya, 2016, pp. 61–85.

De Saussure F. *Kurs obshchey lingvistiki* [Course in general linguistics]. Ch. Bally, A. Sechehaye (Eds). Transl. from French by A. Sukhotin. Ekaterinburg, Izd. Ural. univ., 1999, 432 p.

De Vries J. *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*. 2te, verb. Aufl. [Old Norse etymologic dictionary. 2nd, impr. ed.]. Leiden, E. J. Brill, 1977, 689 p.

Dmitriyeva E. E. Teoriya kul'turnogo transfera i komparativnyy metod v gu-manitarnykh issledovaniya: oppozitsiya ili preymstvennost'? [The cultural transfer theory and the comparative method in humanities: opposition or continuation?]. *Voprosy literatury*. 2011, no. 4. URL: <http://magazines.russ.ru/voplit/2011/4/dm16.html>

Espagne M. La notion de transfert culturel [The concept of cultural transfer]. *Revue Sciences / Lettres [Online]*. 2013. Vol. 1. URL: <http://rsl.revues.org/219>

Everett D. *Ne spi – krugom zmei! Byt i yazyk indeytsev amazonskikh dzhungley* [Don't sleep – there are snakes! Life and language in the Amazonian jungle]. Transl. from English by I. Mokin, P. Dronov, E. Panov]. Moscow, YASK, 2016, 384 p. (Razumnoe povedenie i yazyk [Reasonable behavior and language]).

Fasmer M. *Etimologicheskii slovar' russkogo yazyka. T. 1: A–D* [An etymologic dictionary of Russian. Vol 1. (A–D)]. Transl. by O. Trubachev, ed. by B. Larin. 2nd ed. Moscow, Progress, 1986, 576 p.

Feshchenko V. V., Bochaver S. Yu. Teoriya kul'turnykh transferov: ot perevodove-deniya – cherez cultural studies – k teoreticheskoy lingvistike [Cultural transfer theory: from translation studies – through cultural studies – to theoretical linguistics]. In: *Lingvistika i semiotika kul'turnykh transferov: Metody, printsipy, tekhnologii: Kollektivnaya monogr.* [Linguistics and semiotics of cultural transfers: methods, approaches, technologies. Lingvistika i semiotika kul'turnykh transferov: Metody, printsipy, tekhnologii: Kollektivnaya monogr.]. V. Feshhenko (Ed.). Moscow, Kul'turnaya revolyutsiya, 2016, pp. 5–34.

Gudkov D. B., Kovshova M. L. *Telesnyy kod russkoy kul'tury: Materialy k slovaryu* [The corporal code of Russian culture: Materials to the dictionary]. Moscow, Gnozis, 2007, 288 p.

Harris Z. Transfer Grammar. *International Journal of American Linguistics*. 1954, vol. 20, no. 4, pp. 259–270.

Kalygin V. P. Kharakter vzaimodeystviya drevneirlandskoy i latino-khristianskoy lingvo-kul'turnykh traditsiy [Some peculiarities of interaction of Old Irish and Latin Christian traditions]. *Literaturnyy yazyk i kul'turnaya traditsiya* [Literary language and cultural tradition]; N. N. Semenyuk, V. Ya. Porkhomovskiy (Eds). The institute of linguistics RAS. Moscow, Stella, 1994, pp. 186–199.

Koshelev A. D. *Ocherki evolyutsionno-sinteticheskoy teorii yazyka* [Notes on evolutionary-synthetic theory of language]. Moscow, YASK, 2017, 528 p. (Razumnoe povedenie i yazyk [Reasonable behavior and language]).

*Kul'turnyye transfery: Problemy kodov: Kollektivnaya monogr.* [Cultural transfer: problems of codes. Collective monogr.]. S. G. Proskurin (Ed.). Novosibirsk, RITS NGU, 2015, 224 p.

Lotman Yu. M. *Izbrannyye stat'i: V 3 t. T. 1: Stat'i po semiotike i tipologii kul'tury* [Selected works: in 3 vols. Vol. 1: Papers on semiotics and typology of culture]. Tallinn, Aleksandra, 1992, 479 p.

Lotman Yu. M. *Semiosfera* [Semiosphere]. St. Petersburg, Iskusstvo-SPb., 2010, 704 p.

Makovskiy M. M. *Kratkiy etimologicheskii slovar'-tezaurus indoevropey-skikh yazykov. 3-e izd.* [A concise thesaurus of Indo-European languages. 3rd ed.]. Moscow, Librokom, 2012, 200 p.

Makovskiy M. M. *Etimologicheskii slovar' sovremennogo nemetskogo yazyka* [An etymologic dictionary of Contemporary High German]. Moscow, Azbukovnik, 2004, 632 p.

Maslova V. A. Transfer: ot slova i termina k novomu mirovozzreniyu [Transfer: from word and term to new world view]. In: *Nauka – obrazovaniyu, proizvodstvu, ekonomike: Materialy XXII (69) Region. nauch.-prakt. konf. prepodavateley, nauch. sotrudnikov i aspirantov: V 2 t.* [Science – for the education, industry and economics. Proceedings of 22nd (69) scientific and practical conference of graduate students, scientists and lecturers: in 2 vols]. Vitebsk, izd. Vitebsk. univ., 2017, pp. 146–148

Mikhaylova T. A. *Khozyayka sud'by: Obraz zhenshchiny v traditsionnoy irlandskoy kul'ture* [Mistress of destiny. The female image of traditional Irish culture]. Moscow, LRC Publ. House,

2004, 192 p. (Yazyk. Semiotika. Kul'tura; Malaya ser. [Language, Semiotics, Culture, Small Ser.]).

Moser W. Pour une grammaire du concept de "transfert" appliqué au culturel [On the grammar of transfer concept with application to the culture]. In: *Transfert. Exploration d'un champ conceptuel* [Transfer. Exploration of the conceptual field]. Ottawa, Les presses d l'Université d'Ottawa, 2014, pp. 49–75.

Proskurina A. V. *Kommunikatsiya i peredacha kak formy lingvokul'turnogo transfera (na materiale drevneangliyskikh pamyatnikov VII–XI vv. i tekstov Biblii)* [Communication and transmitting as forms of linguistic-cultural transfer (on the basis of Old English writings and Bible texts of 7–11th centuries)]. Abstract of Cand. philol. sci. diss. Novosibirsk, 2015, 20 p.

Proskurina A. V. Translyatsiya informatsii vo vremeni i prostranstve: egoistichnyy mem [Translation of information in time and space: selfish meme]. *Ideas and ideals*. 2017, vol. 2, no. 2(32), pp. 120–131.

Proskurin S. G., Proskurina A. V. Linguosemiotic types of conceptualization in language and culture. *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*. 2018, no. 3(11), pp. 433–444.

Sklyzkova A. P. Misticheskiy naturalizm. Drama G. Gauptmana "Pered voskhom Solntsa" [Mystic naturalism. H. Hauptmann's drama "Before the Sun rises"]. *Izvestia: Herzen University Journal of Humanities & Sciences*. 2013, no. 159, pp. 93–102.

Toporova T. V. *Yazyk i stil' drevnegermanskikh zagovorov* [Language and style of old Germanic incantations]. Moscow, Editorial URSS, 1996, 216 p.

Weinreich U. *Languages in contact. Findings and problems*. The Hague; New York; Paris, Mouton Publ., 1968, 160 p.

Weisgerber J. L. *Rodnoy yazyk i formirovaniye dukha. 3-e izd.* [The mother tongue and shaping of spirit. 3rd ed.]. Transl. from German and comm. by O. Radchenko. Moscow, Librokom, 2009, 232 p.

Yakobson R. O. Lingvistika i poetika [Linguistics and poetics]. In: *Strukturalizm: "za" i "protiv"* [Structuralism: pro and contra]. Moscow, Progress, 1975, pp. 193–230.

#### List of sources

Hauptmann G. *Die versunkene Glocke: Ein deutsches Märchendrama*. Norderstedt, Hansebooks, 2016, 178 p.