

**П.Г. БУЛАНОВ**

**ЛИНГВОКУЛЬТУРНОЕ  
МОДЕЛИРОВАНИЕ АКСИОСФЕРЫ  
ЭТНОСПЕЦИФИЧЕСКОГО ДИСКУРСА**

---

**МОНОГРАФИЯ**

Министерство образования и науки Российской Федерации  
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего профессионального образования  
«Челябинский государственный педагогический университет»

**П.Г. БУЛАНОВ**

**ЛИНГВОКУЛЬТУРНОЕ  
МОДЕЛИРОВАНИЕ АКСИОСФЕРЫ  
ЭТНОСПЕЦИФИЧЕСКОГО ДИСКУРСА**

**МОНОГРАФИЯ**

ЧЕЛЯБИНСК

2013

УДК **401: 902.7**  
ББК **81.411.2 – 33:63.5**  
**Б 90**

**Буланов, П.Г. Лингвокультурное моделирование аксиосферы этноспецифического дискурса**

[Текст]: монография / П.Г. Буланов. – Челябинск: Изд-во Челяб. гос. пед. ун-та, 2013. – 269 с.

**ISBN 978-5-85716-977-3**

Монография посвящена актуальным проблемам лингвокультурологии и межкультурной коммуникации в аксиологическом аспекте. Автор развивает теорию лингвокультурных типажей, проводит анализ механизмов их семантической эволюции, предлагает собственную методику лингвокультурного моделирования.

Издание предназначается студентам, аспирантам и преподавателям филологических специальностей, а также широкому кругу специалистов, интересующихся общими вопросами лингвокультурологии и теории дискурса, семантики и прагматики коммуникации, герменевтики и философии языка.

Рецензенты:

Н.В. Глухих, д-р филол. н., профессор

Т.Н. Хомутова, д-р филол. н., профессор

**ISBN 978-5-85716-977-3**

© Буланов П.Г., 2013

© Издательство Челябинского  
государственного педагогиче-  
ского университета, 2013

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	5
---------------	---

### Глава 1

#### Проблема оппозиции «свои – чужие» в этноспецифическом дискурсе

1.1. Оппозиция «Мы – Они».....	10
1.1.1. Этнический аспект оппозиции.....	13
1.1.2. Концепция картины мира.....	22
1.1.3. Этничность и национальный дискурс.....	32
1.1.4. Дискурс и его контекст.....	35
1.1.5. Особенности устного и письменного дискурса афроамериканцев.....	42
1.2. Оппозиция «Я – Ты». Коммуникативная деятельность.....	46
1.2.1. Феномен «Другого». Коммуникативный акт.....	49
1.2.2. Бифуркация аксиологического пространства коммуникативного акта.....	58
1.2.3. Полярность коммуникативного акта.....	61
1.2.4. Лингвокультурный типаж как разновидность концепта.....	73
1.2.5. Анализ лингвокультурных типажей.....	88
Выводы по главе 1.....	100

### Глава 2

#### Аксиосфера лингвокультурных типажей в этноспецифическом дискурсе

2.1. Формирование лингвокультурных типажей .....	103
2.1.1. Условия и этапы лингвокультурного моделирования.....	103
2.1.2. Контекст дискурса. Этап первый.....	105
2.1.3. Этимология лингвокультурных типажей. Этап первый.....	111
2.1.4. Репрезентация и архетипизация лингвокультурных типажей. Этап первый.....	114

2.1.5. Аксиологическая парадигма и коммуникативная полярность лингвокультурных типажей. Этап первый.....	138
2.2. <i>Стереотипизация лингвокультурных типажей</i> .....	141
2.2.1. Контекст дискурса. Этап второй .....	141
2.2.2. Репрезентация и мифологизация лингвокультурных типажей. Этап второй .....	147
2.2.3. Аксиологическая парадигма и коммуникативная полярность лингвокультурных типажей. Этап второй.....	175
2.3. <i>Поляризация лингвокультурных типажей</i> .....	179
2.3.1. Контекст дискурса. Этап третий.....	179
2.3.2. Репрезентация и мифологизация лингвокультурных типажей. Этап третий.....	183
2.3.3. Аксиологическая парадигма и коммуникативная полярность лингвокультурных типажей. Этап третий.....	215
2.4. <i>Деполяризация лингвокультурных типажей</i> .....	222
2.4.1. Прогноз развития аксиосферы. Этап четвертый.....	225
Выводы по главе 2.....	229
<b>Заключение</b> .....	233
<b>Библиографический список</b> .....	238
<b>Словари и энциклопедии</b> .....	260
<b>Текстовые источники языкового материала</b> .....	262
<b>Аудиовизуальные источники языкового материала</b> .....	266

*Исправить нравы устаревшей  
нации также трудно, как  
сделать белым черное дерево.  
Пифагор*

## **ВВЕДЕНИЕ**

Научные тенденции в лингвистике на современном этапе характеризуются рассмотрением языковых явлений с позиций антропоцентризма, изучением связи мышления, культуры и языка, а также коммуникативной деятельности, которая является не только средством передачи информации, но и условием экзистенциального самоопределения языковой личности. Одними из наиболее актуальных направлений филологического знания в последнее время стали лингвокультурология, лингвоперсонология и аксиологическая лингвистика, в рамках которых сформировалась лингвокультурная, лингвокогнитивная и аксиологическая категория – лингвокультурный типаж (далее ЛКТ), – являющаяся разновидностью культурного концепта. Поскольку аксиологическое поле дискурса предполагает наличие коммуникантов (реальных или предполагаемых), то и воссоздание аксиосферы, представленной определенным набором ЛКТ, позволяет наиболее ярко и полно смоделировать внутри- и межгрупповые отношения в оппозиции.

Актуальность моделирования аксиосферы этноспецифического дискурса как бифуркационного коммуникативного пространства языковых личностей обусловлена задачами современной лингвистики в целом, а также лингвокультурологии, лингвоперсонологии и аксиологической лингвистики, в частности, – исследовать закрепленные в языковом сознании культурные концепты, осуществить моделирование ЛКТ, являющихся обобщенными образами представителей той или иной этнолингвокультуры, выявить их взаимную диспозицию, коммуникативный локус, воссоздать аксиосферу, которая поможет понять, объяснить и спрогнозировать контуры и полярность коммуникативного акта и его участников, принадлежащих к одной или разным лингвокультурным группам.

Изучение аксиологического поля субъектной концептосферы, а также дискурсивной реализации ЛКТ будет способствовать постепенному устранению границ непонимания между носителями разных этнолингвокультур.

Моделирование аксиосферы проходит в несколько этапов:

- выделение и характеристика концептов, формирующих субъектную концептосферу этноспецифического дискурса;

- выявление семантики и дискурсивной реализации ЛКТ, а также их вербализаторов в этноспецифическом дискурсе на разных этапах формирования ЛКТ;

- реконструкция аксиосферы этноспецифического дискурса, а также коммуникативного локуса каждого

ЛКТ с выделением коммуникативных, оппозиционных кластеров;

- установление коммуникативных контуров и коммуникативной полярности ЛКТ на разных уровнях реализации ЛКТ;

- анализ аксиосферы этноспецифического дискурса в диахронии, смены семантического содержания в силу изменения коммуникативной полярности, а также прогноз развития аксиосферы.

В ходе проведения настоящего исследования автор приходит к следующим выводам, которые положены им в основу предлагаемого метода лингвокультурного моделирования и выносятся на суд читателей:

- Аксиологическое коммуникативное пространство этноспецифического дискурса имеет двухуровневую (бифуркационную) структуру: оценочный уровень (Я – Ты) и ценностный (Мы – Они).

- Семантическое наполнение и коммуникативный локус ЛКТ в аксиосфере этноспецифического дискурса зависят от коммуникативной полярности и диспозиции коммуникантов, а также их принадлежности к группе «Мы» или «Они». Семантика ЛКТ со временем изменяется в силу изменения контекста дискурса, а также коммуникативного локуса ЛКТ на разных этапах развития ЛКТ.

- Набор и семантика лексических единиц, вербализующих ЛКТ в этноспецифическом дискурсе, определяются коммуникативной полярностью и коммуникативным локусом ЛКТ.

- Анализ механизмов архетипизации, мифологизации, ауто- и гетеростереотипизации, а также поляризации

и деполяризации играет ключевую роль в определении дискурсивной реализации ЛКТ в этноспецифического дискурсе.

– Аксиологическая парадигма ЛКТ в этноспецифическом дискурсе моделируется в системе координат, где ось абсцисс определяется дихотомией «свои – чужие», а ось ординат – дихотомией «высшие – низшие».

– ЛКТ формируют оппозиционные кластеры и соединены кривой коммуникации, определяющей степень их взаимной диспозиции как внутри кластера, так и во внешней аксиосфере.

Предлагаемый автором метод лингвокультурного моделирования в настоящем исследовании представлен на примере афроамериканского дискурса, который является собой один из наиболее ярких примеров коммуникативной оппозиции ЛКТ, а также их дискурсивной реализации в аксиосфере афроамериканского дискурса как в синхроническом, так и в диахроническом аспектах.

Автор надеется, что знакомство читателей с аспектами лингвокультурного моделирования, новой терминологией и специально разработанной системой координат будет способствовать дальнейшему развитию методов дискурсивного анализа и моделирования других этнолингвокультур. Кроме того, результаты данной работы могут внести свой вклад в решение одной из «вечных» теоретических проблем лингвистики – соотношения языка и культуры.

В монографии приняты следующие сокращения:

КМ – картина мира;

ККМ – концептуальная картина мира;

ЛКТ – лингвокультурный типаж;

ЯКМ – языковая картина мира.

Перевод цитат, отмеченных звездочкой (\*), выполнен автором.

## ГЛАВА 1 | ПРОБЛЕМА ОППОЗИЦИИ «СВОИ - ЧУЖИЕ» В ЭТНОСПЕЦИФИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ

### 1.1 | Оппозиция «Мы - Они»

Афроамериканцы – группа, не слившаяся в социокультурном отношении с белым сообществом, начиная со времени их попадания в Северную Америку и до сих пор. Америка явила миру уникальный в своем роде опыт построения единого государства – нового социума, Нового Света – преимущественно двумя принципиально противоположными мировыми цивилизациями: европейской и африканской, причем, одни действовали как угнетатели по отношению к другим, угнетенным. Постепенно статус угнетенных эволюционировал и эвентуально был приравнен к статусу угнетателей. Юридически. Действительность же резко отличалась от официальных заявлений властей и явила огромный спектр идей: от Ку-клукс-клана до радикальных доктрин негритюда у черных исламистов. Остается общий отрезок истории, одна территория, один государственный язык, но также разные его варианты, а также «свои» и «чужие» его носители.

История вопроса изучаемой нами оппозиции является мировой историей как таковой. Корни последней глубоко уходят в мифологию, которая, в свою очередь,

относится к доисторическому времени, времени генезиса и становления, формирования базовых дихотомий, которые неминуемо приводили к *coincidentia oppositorum*, и не может быть доказана научно. Не пытаясь взять на себя задачу раскрытия природы вещей, мы указываем на онтологическую значимость и основополагающую природу оппозиции «свой – чужие» и попытаемся раскрыть ее в рамках исследования. Сам феномен оппозиции подразумевает некое противопоставление групп или множеств, которые состоят из единиц, а, по верному замечанию А.В. Шипилова, вопросу, «что от чего производно – единица от множества или множество от единицы, индивид от группы или группа от индивида – без малого две с половиной тысячи лет: переходя из модальности в модальность, он неизменно остается камнем преткновения в спорах реалистов и номиналистов Античности, Средневековья, Нового, Новейшего и Нашего времени, как бы сторонники той или иной позиции в данную эпоху не назывались и в каких бы понятиях, в каких бы сферах и на каких бы примерах они не вели свой бесконечный агон» [Шипилов 2008: 9].

С точки зрения лингвистики вопрос не становится проще и неминуемо ставит перед выбором между «Я – Ты» или «Мы – Они». Если говорить об отдельно взятом акте коммуникации, то оппозиция представляет собой первый вариант взаимодействия «Я – Ты», где под каждым «Я» выступает адресант или источник информации, а под каждым «Ты» ее получатель или реципиент. Однако данная схема не может замкнуться в диалогическом взаимодействии коммуникантов, так как каждый из

них является представителем той или иной социальной группы, носителем ее представлений, ценностей и стереотипов, что говорит об имплицитном присутствии оппозиции «Мы – Они» даже в ситуации диалога.

В масштабе межкультурной коммуникации обычно говорят о взаимоотношении наций, этносов, т.е. определенных языковых групп или множеств с национально и культурно маркированными когнитивными и аксиологическими структурами. Но ведь каждая такая группа состоит из отдельных индивидуумов, и только благодаря историческому вкладу каждого носителя языка мы можем судить о национальных представлениях, системах ценностей, менталитете.

На первый взгляд, общество как целое частей немислимо без человека, однако и человек как часть целого немислим без общества. Каждый индивидуум обретает себя через сходство или различие с другими людьми; идентичность и конкретизирует, и абстрагирует своего носителя одновременно в отношениях сходства либо различия. Отличаясь от других, человек обретает личностную идентичность, отождествляясь с другими, – идентичность социальную. Личностная идентичность позиционирует его как «Я», являясь в свою очередь частью социальной идентичности «Мы». Соответственно, отличные от «Я» – это «чужие Они». В разное время и в разных отношениях «Мы» может становиться «Они», а «свои» «чужими», группы будут перемешиваться в зависимости от контекста и отношений между оппонентами. Таких групп может быть сколь угодно много, поэтому и социальные идентичности могут сменять одна другую до

бесконечности в отличие от личностной идентичности. (Подробнее об этом см. Шипилов 2008: 153–156). Однако часть этих идентичностей даны человеку от природы и не могут быть изменены, такие как пол, возраст и раса. Расовые группы как устойчивые исторические, социальные, культурные, языковые и интерактивные общности вбирают в себя весь набор прочих социальных идентичностей.

«Членство в группе связано с совершением социального действия – именно тот или иной специфический вид активности является исходным группоинтегрирующим фактором. Но не всякое действие можно назвать социальным, а лишь осознанное и целенаправленное – т.е. деятельность» [Шипилов 2008: 154]. Одной из основ жизнедеятельности человека, ее знаковой координации, несущей на себе функции обмена информации и экзистенциального самоопределения, является коммуникативная деятельность. «Основная функция коммуникации – достижение социальной общности при сохранении индивидуальности каждого ее элемента» [Философия XX век 2002: 368]. Коммуникация всегда интерсубъективна, поэтому обязательно предполагает наличие другого.

### 1.1.1 | *ЭТНИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ОППОЗИЦИИ*

Э. Дюркгейм считал, что каждая социальная группа представляет собой некое психическое, эмоциональное единство, стремление к обретению которого и влечет индивидов к объединению; в этом свете даже самые непосредственные психические и эмоциональные состояния

индивида имеют в своей основе групповое, социальное содержание и форму выражения [Дюркгейм 1996: 28]. О вторичности оппозиции «Я – Ты» по отношению к «Мы – Они» говорил Б.Ф.Поршнев, отдавая приоритет как раз «форме выражения», указывая на культурные и, прежде всего, языковые предпосылки обособления «Мы» от «Они», так как группы взаимно отталкиваются друг от друга и изначально стремятся не к взаимопониманию, а к взаимонепониманию. «Множество существующих на земле языков и диалектов ... это сплошная сеть «мы» и «они». Ребенок вместе с языком получает от родителей не только средства общения, но и защиту от речевого воздействия огромного числа других людей – защиту в форме «непонимания» их речи. Непонимание «их» обеспечивает взаимопонимание среди «нас» ... отличие вовне стимулирует уподобление внутри; негативизм по отношению к «ним» стимулирует контагиозность среди «нас»» [Поршнев 1979: 81-83]. Экстраполируя данную точку зрения на лингвокультурное моделирование аксиологического пространства афроамериканского дискурса, пока лишь ограничимся замечанием об изначальной разнице европейских и африканских языков белых и черных переселенцев.

В рамках исследований, посвященных соотношению языка, сознания и культуры, устанавливаются принципы построения коммуникативного пространства межкультурного взаимодействия. Это соотношение неминуемо принимает национальный или этнический характер – национального языка, национального сознания и национальной культуры. В.В. Красных считает не-

оправданным использование термина «этнос» для исследования проблем межкультурного общения, отдавая предпочтение менее амбивалентному понятию «нации» [Красных 2003: 37].

К определению этноса и этничности в интерактивной социологии, социальной лингвистике, культурологии, теории дискурса и коммуникации существует ряд подходов и классификаций. Наиболее распространенные из них предполагают деление на примордиалистский и модернистский подходы, последний, в свою очередь, разделяется на инструменталистский и конструктивистский.

К первому направлению можно отнести исследования П.Л. Ван ден Берге, Ю.В. Бромеля, Л.Н. Гумилева, Э. Смита, Н.Н. Чебоксарова. Примордиалистский подход основывается на положении о том, что этнос есть реально, объективно существующая группа людей, обладающая определенным набором характеристик, отличающим ее от других подобных групп – самоназванием, общим языком и культурой, территориальной локализацией, общим происхождением, этническим самосознанием (этничностью), этнической солидарностью, ментальными и поведенческими стереотипами [Скворцов 1997: 57]. Этничность при таком подходе понимается как некий атрибут, качественная сторона некой группы.

Оригинальную «пассионарную теорию» этноса предложил Л.Н. Гумилев, рассматривая этнос вне культуры, языка и, в своем роде, вне социума, используя концепцию электромагнитного поля для описания поля этнического. Главной характеристикой феномена этнично-

сти является противопоставление «Мы – Они», рождение этноса есть рождение этой оппозиции, смерть его – ее исчезновение. «Говоря об этносе, мы будем иметь в виду коллектив людей, который противопоставляет себя всем другим таким же коллективам, исходя не из сознательного расчета, а из чувства подсознательного ощущения близости на основе простого противопоставления «Мы – Они»» [Гумилев 1992: 16]. Методологическую важность «пассионарной теории» для изучения этнического сознания и межкультурного общения в разные годы отмечали отечественные лингвисты И.В. Привалова, Ю.А. Сорокин, Н.В. Уфимцева.

Н.Н. Чебоксаров видит главным «определителем этноса» язык. Называя этнос «осознанной культурно-языковой общностью» [Чебоксаров, Чебоксарова 1971: 32], особое значение уделяется исследователями этническому самосознанию. По замечанию А.В. Шипилова, «этническое самосознание – это сознание своего отличия от других, следовательно, оппозиция «мы – они» структурирует собой этническую само- и инореференцию <...> Этнические общности не вечны и сама этничность как форма социокультурной организации не универсальна, однако история человечества на стадии цивилизации – это в очень многих аспектах история этносов. Отличительными чертами последних являются этноцентризм (ощущение своей культурной уникальности и чувство превосходства по отношению к другим народам, и «этницизм» – форма коллективной деятельности в защиту собственной этнической общности, активизируемая с помощью «мифомотора», т.е. конституирующего мифа общности, где дан-

ный этнос выступает непременно в качестве «избранного народа, а другие изображаются порочными, злобными и агрессивными» [Шипилов 2008: 94–95].

Цивилизационная теория, развиваемая Н.Я. Данилевским, А.Дж. Тойнби и О. Шпенглером, имеет определенную важность для нашего исследования. Н.Я. Данилевский выделяет культурно-исторические типы, характеризующиеся отдельным языком или близостью отдельных языков. А. Дж. Тойнби рассматривает цивилизации как «общества с более широкой протяженностью как в пространстве, так и во времени, чем национальные государства». [Тойнби 1991: 40]. По мере вступления цивилизаций во взаимодействие, А. Дж. Тойнби отмечает разницу потенциальных сил, что неминуемо приводит к применению осознавшей свою силу цивилизации превосходства над соперником. Представителям цивилизации агрессора свойственно дегуманизировать оппонента, изначально рассматривать его как более низшее существо. Дегуманизация достигает наивысшей точки, когда «в индивидууме не видят личности в силу его принадлежности к другой расе. Это худшая и наиболее безнравственная форма бесчеловечности» [Тойнби 2003: 75].

Идеи расового превосходства активно высказывались различными философами и исследователями в период колониальной экспансии европейских государств и часто использовались в качестве оправдания захватнической политики колонизаторов. Основоположником расово-антропологической школы стал французский философ Ж.А. де Гобино. Основные положения его теории сводились к тому, что отличные по сугубо биологическим

признакам расы не равны по физической силе, работоспособности, языку, интеллекту; высшей и ведущей является белая раса, которая создала все великие цивилизации в разные исторические периоды, а смешение рас ведет не только к сокращению численности человечества, но и к полному его вымиранию. Из раздела его труда о черной расе приведем цитату, которая ярко и образно говорит за себя и не нуждается в излишних комментариях. «Животный характер, запечатленный в форме таза ее [черной расы] представителей, определил ее судьбу с самого появления на свет. Ей никогда не суждено выйти за пределы самого узкого по интеллекту круга. <...> Если их [представителей черной расы] мыслительные способности не велики или вовсе равны нулю, то их желания и, соответственно, их воля отличаются необузданностью. <...> Но именно в жадности таких ощущений заключается поразительное доказательство неразвитости негра. Любая пища хороша для него, ничто ему не противно. Единственное, чего он хочет, – это есть и есть, не зная меры, есть с жадностью; дохлая кляча будет хороша для того, чтобы набить его желудок. Также он относится и к запахам – его обоняние легко приспосабливается не только к самым резким, но и к самым отвратительным. К этим основным чертам характера добавляются неустойчивость настроения, переменчивость его чувств, что делает порок и добродетель совершенно неразличимыми для него» [Гобино 2000: 194]. Естественно, что Ж.А. де Гобино белую расу описывает как высшую и наделенную высшими характеристиками «энергетического интеллекта», «инстинктивного тяготения к порядку», «ярко выраженного

вкуса к свободе», «необычайной любви к жизни и чести». «Нет нужды добавлять, – замечает Гобино, – что понятие чести и цивилизаторский смысл, заключенный в нем, не известны ни желтым, ни черным расам» [Гобино 2000: 195–196]. С точки зрения этого просветителя, любые представители «цветных» народов являются «чужими», «они» вообще не люди, не похожие на «нас», людей.

Веком раньше в антропологических работах поистине выдающихся представителей английской и немецкой философии Д. Юма и И. Канта представлены подобные воззрения на черную расу. Юм отмечает, что черная раса «естественно» низшая по отношению к белой, у негров нет ни производства, ни искусств, ни наук. Кант, ссылаясь на Юма, добавляет, что отличие умственных способностей белой расы от черной также показательно, как и цвет кожи, они бесполезны и годятся разве только для болтовни, от которой их надо отучать палками [Gates, McKey 1997: xxx–xxxі].

Цивилизационная теория получила весьма существенное развитие. Так С.Хантингтон отмечал, что «цивилизации определяются наличием общих черт объективного порядка, таких как язык, история, религия, обычаи, институты, – а также субъективной самоидентификацией людей» [Хантингтон 1994: 33]. Подчеркивая конфликтный характер такой самоидентификации, он добавляет, «мы знаем, кто мы такие, только тогда, когда осознаем, кем мы не являемся и кому противостояим» [Хантингтон 1994: 34].

В рамках цивилизационной теории этнос выступает составной частью цивилизации, а этноидентичность

иерархически подчиняется цивилизационной. В то же самое время культурные и языковые различия приобретают в данном контексте еще более значимую функцию, так как являются маркерами не только этноса, но и цивилизации. Этнотипы группируются в цивилизации, оппонированные друг другу, что дает возможность сторонникам данного подхода утверждать, что конфликт между этносами, принадлежащими к одной цивилизации, – это конфликт интересов (реалистичный, инструментальный), а конфликт между этносами, принадлежащими к разным цивилизациям, – это конфликт ценностей (нереалистический и безальтернативный), отличающийся, соответственно, меньшей степенью рациональности и более высоким уровнем дегуманизации противника [Шемякин 1998: 49–50]. Вариант с белым и черным американскими сообществами изначально представляет собой второй, более открытый и бескомпромиссный случай конфликта, так как африканская цивилизация развивалась параллельно, но нелинейно европейской. Североамериканская история переселения (насильственного) африканцев на североамериканский континент, отмены рабства, борьбы чернокожих американцев за свои права, казалось бы, представляет историю формирования единой нации, но только в одном формальном ее статусе – гражданском, но об этом ниже. Таким образом, рассмотрение аксиологической составляющей этноспецифического (а в рамках настоящего исследования – афроамериканского) дискурса исторически обусловлено.

О. Шпенглер неоднократно подчеркивал, что разные культуры обладают разными, несовместимыми цен-

ностными системами, а их представители принципиально не могут адекватно воспринимать феномены другой культуры. «Отдельный человек может поступать морально и неморально, делать «добро» и «зло», исходя из прочувствования своей культуры, но теория его поведения просто задана наперед. <...> Общечеловеческой морали не существует» [Шпенглер 1993: 531]. О. Шпенглер подводит нас к разному видению мира у разных народов: «Основные черты мышления, жизни, миросозерцания столь же различны, как черты лиц отдельных людей; в этом именно смысле и существуют «расы» и «народы»» [Шпенглер 1993: 105].

Одни из первых представителей конструктивистского подхода П. Бергер и Т. Лукман делали особый акцент на бессознательном конструировании групповых представлений о мире как источнике этнических непониманий и конфликтов. По их мнению, «человек биологически предопределен к конструированию мира, в котором он живет с другими. Этот мир становится для него доминирующей и определяющей реальностью» [Бергер, Лукман 1995: 37].

Наиболее реальным является мир повседневной жизни, предстающий взаимодействием ролей и образцов поведения (фреймов), конструируемый знаковыми системами. Формируется символический универсум – «матрица всех социально объективированных и субъективно реальных значений; целое историческое общество и целая индивидуальная биография рассматриваются как явления, происходящие в рамках этого универсума» [Бергер, Лукман 1995: 176–177]. У каждой отдельной группы и

ее индивидуумов формируется свой универсум, своя картина мира, отличная от картины мира и универсума других групп, которые «со всевозможными оправданиями будут восприниматься как низшие по сравнению с нашим собственным» [Бергер, Лукман 1995: 295].

### 1.1.2 | *КОНЦЕПЦИЯ КАРТИНЫ МИРА*

Концепция картины мира сама стара как мир западноевропейского человека и уходит корнями в традиционную эллинистическую философию. Так называемый «гуманистический поворот», связанный с именами Сократа и Платона, расщепил мир на субъект и объект, тогда как в досократовских учениях Гераклита, Парменида, Анаксимандра присутствуют лишь размышления о бытии и человеке как равноправной его части, сопринадлежащей всему. Антропоцентрический поворот Сократа превратил мир в объект, представленный субъекту. Представление, как показал М.Хайдеггер, означает «поставление перед собой (пред-ставление) и в отношении к себе» [Философия XX век 2002: 869], т.е. превращение мира в картину, понимание мира в смысле картины, картины мира. «Теперь человек не столько всматривается в сущее, сколько представляет себе картину сущего, и она становится исследуемой, интерпретируемой репрезентаций этого сущего» [Микешина 2007: 111]. Ко времени антропологического поворота Сократа относится известный тезис Протагора, одного из виднейших софистов: «Человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, несуществующих, что они не существуют».

В целом, сущее интерпретируется и оценивается по человеку и от него, что и обозначается словом мировоззрение. В рамках социологии знания К. Манхейм называл мировоззрение (*Weltanschauung*) «размораживанием аутентичного опыта в стынущем потоке рефлексии» [Манхейм 1994: 265].

Концепция КМ широко освещена в современных гуманитарных науках. В лингвистике проблему КМ в различном научном контексте рассматривают Г.А. Брутян, Г.В. Колшанский, О.Н. Кондратьева Е.С. Кубрякова, В.А. Маслова, Л.А. Микешина, В.Д. Петренко, М.В. Пименова, Б.А. Серебренников, Е.И.Шейгал, Н.А. Шехтман.

КМ рассматривается как исходный глобальный образ мира, лежащий в основе мировидения человека, репрезентирующего сущностные свойства мира в понимании ее носителей и являющегося результатом всей духовной активности человека. По мнению Б.А. Серебренникова, в формировании КМ принимают участие все стороны психической деятельности человека, начиная с ощущений, восприятий и кончая высшими формами психики – мышлением и самосознанием [Серебренников 1988: 20].

На современном этапе науки часто вместо КМ употребляют иные термины: модель мира, интегральный образ, онтологическая схема, картина реальности. На наш взгляд, модельность и интегральность являются характеристиками научной картины мира как показатели тех или иных абстрактных схем и алгоритмов и принадлежат к сфере сложно структурированного научного знания в большей степени, чем обыденному мышлению.

Многие исследователи используют различные термины в качестве синонимов.

Обобщая представленные подходы, КМ можно рассматривать в качестве социокультурного, ментального пространства, фиксируемого в совокупности шаблонов, в которых материализованы регулярно воспроизводимые, общие для всех членов этнолингвокультурной группы концепты, идеи, стереотипы национально-культурного сознания, поведения и ситуации. КМ рисует взаимоотношения человека с миром, условия его бытия [Шехтман 2009: 46].

Любая КМ несоразмерна и в то же время соизмерима с личностным способом восприятия познающего субъекта. Э. Гуссерль в феноменологии доказывает интенциональность сознания, направленность его на объект, простое отражение которого невозможно, и только благодаря внутренней работе сознания человек способен формировать феномен. Данная теория получила широкое распространение в работах М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понти, М. Шелера и др.

Однако КМ не является застывшим феноменом, статическим образом действительности, т.к. в процессе познавательной и креативной деятельности в поле зрения человека попадают новые объекты и явления, которые ранее находились за пределами его представлений о мире. Б.А. Серебрянников отмечает, что «КМ несет в себе черты созидателя, и, прежде всего, – динамичность его мировидения. При сохранении целостности картины мира в ней могут меняться ее отдельные фрагменты или

общая колористика, запечатлевающая мироощущение субъекта этой картины» [Серебренников 1988: 48].

Сознательная рефлексия внешней действительности, с одной стороны, представляет собой непрерывный процесс (с учетом включенности сознания), некий континуум восприятия, с другой стороны, сознание всегда интенционально, а, следовательно, дискретно. Описывая природу внутренней речи, Л.С. Выготский утверждал, что она «всегда стремится соединить что-то с чем-то, имеет движение, сечение, развертывание, устанавливает отношения между чем-то и чем-то, одним словом выполняет какую-то функцию, решает какую-то задачу» [Выготский 1982: 26]. КМ как образ действительности в сознании субъекта, формирующийся в процессе преломления реального мира, фиксируется в языке в виде понятий, представлений, концептов и категорий, что говорит о ее дискретности.

По определению Э. Кассирера, «мысль не прямо применяется к действительности, но выдвигает систему знаков и учится использовать их как «представителей» предметов» [Кассирер 2002: 104]. Таким образом, благодаря языку, осуществляется движение от ощущения к представлению и репрезентации, к сфере значения.

Ж. Деррида в своей концепции деконструктивизма указал на то, что каждый человек всегда имеет дело с репрезентациями и стремится к созданию все новых посредников, непосредственный контакт с реальностью невозможен, опосредование неизбежно [Деррида 2000: 78]. Представленные в сознании образы идеальных и материальных объектов, а также их свойства, отношения и

процессы номинируются и овнешняются разнообразными образными системами, в первую очередь языком. Э. Кассирер понимает репрезентацию не как «голый рефлекс внешнего наличного бытия, но как чисто активную энергию, производящую все новые и новые ряды идей и представлений» [Кассирер 2004: 140–141]. Из символичности следует окончательный «разрыв с простым существованием и его непосредственностью», а также «выход» к репрезентации – сфере значения, где совершается абстрагирование. Э. Кассирер смог показать очень важный компонент репрезентации, а именно – выход за пределы опыта, в сферу умознания и смыслополагания, определяемых индивидуальными и коллективными установками и предпочтениями, культурными и социально-историческими предпосылками. Язык становится главным их проводником.

Еще В. Гумбольдт полагал, что субъективная деятельность создает в мышлении объект, который образуется не как чистое восприятие реального предмета, но как взаимодействие органов чувств с «внутренним процессом деятельности духа». «...Представление объективируется, не отрываясь в то же время от субъекта, и весь этот процесс возможен только благодаря языку. Без описанного процесса объективации и процесса возвращения к субъекту, совершающегося с помощью языка даже тогда, когда процесс мышления протекает молча, невозможно образование понятий, а следовательно, и само мышление» [Гумбольдт 1984: 76–77]. Вводя термин «языковое мировидение», В. Гумбольдт полагал, что «язык – это мир, лежащий между миром внешних явлений и

внутренним миром человека», и особо подчеркивал, что отличие между языками «состоит не только в отличиях звуков и знаков, но в различии самих мировидений» [Ibid.: 304]. Таким образом, по мнению В. Гумбольдта, язык выступает в роли интерполента, индуцированный взаимным влиянием субъекта и объекта. Звуковая оболочка слова выступает формой, дискретной сущностью, которая фиксирует синергетический образ, сформированный в сознании субъекта. КМ как совокупность образов нефинальна, универсальна и многомерна. Универсальность КМ позволяет ей включать в себя различные сферы культуры.

Пространство, в котором происходит интерпретация, не совпадает с пространством, в котором происходит восприятие, что приводит к разграничению картины мира на непосредственную и опосредованную, согласно классификации З.Д. Поповой и И.А. Стернина. Непосредственная КМ формируется как результат непосредственного восприятия мира и его осмысления. Включающая в себя концептуальное знание о действительности непосредственная КМ определяется как национально-когнитивная. В результате фиксации концептосферы вторичными семиотическими системами образуется опосредованная КМ. [Попова, Стернин 2002: 4–5] Больше распространение получили термины концептуальной картины мира (ККМ) и языковой картины мира (ЯКМ) (Г.А. Брутян, Г.В. Колшанский, О.Н. Кондратьева, Е.С. Кубрякова, В.А. Маслова, Б.А. Серебренников, Е.И. Шейгал). Принадлежность концепта когнитивному пространству говорит о его ментальной природе как

единице информации, принадлежащей ККМ. При анализе КМ мы можем оперировать языковыми репрезентантами этих ментальных сущностей – конструктами.

Общепризнанным является факт, что ККМ больше и богаче ЯКМ, поскольку в формировании ККМ участвуют как вербальные, так и невербальные образные системы. ККМ как непосредственный образ мира является продуктом перцептивного, когнитивного и аффективного опыта. Экзистенциальный уровень «переживания» этого опыта лишь в неполной мере поддается языковой экспликации. Е.С. Кубрякова так определяет соотношения ККМ и ЯКМ: «Картина мира – то, каким себе рисует мир человек в своем воображении, т.е. часть концептуального мира человека, которая имеет «привязку» к языку и преломлена через языковые формы» [Кубрякова 1988: 142]. Ю.Д. Апресян подчеркивает, что исследование ЯКМ проводится в двух направлениях. С одной стороны, на основании системного семантического анализа лексики определенного языка производится реконструкция цельной системы представлений, отраженных в данном языке. С другой стороны, исследуются отдельные, характерные для данного языка и уникальные для данной культуры концепты [Апресян 2001].

Такое отношение, в известной степени, позволяет рассматривать ЯКМ и ККМ как часть и целое, где ЯКМ является вербализацией результатов рефлексии в ККМ.

В контексте экзистенциально-герменевтического подхода Г.-Г. Гадамер рассматривает язык не как средство обозначения, систему знаков и их значений, а как культурно-исторический контекст и «горизонт онтологии».

Для Г.-Г. Гадамера язык отнюдь не продукт рефлектирующего мышления. То, на что направлена познавательная активность человека, уже окружено «мировым горизонтом языка», язык не является тем инструментом или средством, которое можно применять или не применять. В действительности мы «всегда охвачены языком», если даже мы молчим, «в языке мы обычно так же дома, как в мире», «исконная человечность языка означает вместе с тем исконно языковой характер человеческого бытия-в-мире» [Гадамер 1988: 513]. М. Хайдеггер подчеркивал, что подлинным языком бытия является язык молчания. Язык, согласно Хайдеггеру, – это самостоятельная сила; не человек говорит на языке, говорит сам язык, самовластно, а через него и само бытие [Хайдеггер 1993: 259]. Г.-Г. Гадамер, говоря о предопределенности мышления и познания языковым мироистолкованием, метко указывал на то, что «все рассуждения о языке вновь и вновь оказываются языком». Здесь на первое место выходят не только формальные структуры и параметры языка, но и его многозначность, неявные смыслы, ценности и значения, а роль языка в формировании КМ определяется с учетом традиций культуры, системы ценностей и социальных установок говорящих.

А.Д. Шмелев указывает, что представления, формирующие КМ, входят в значения слов в неявном виде. Пользуясь словами, содержащими неявные смыслы, человек принимает и заключенный в них взгляд на мир. Поскольку конфигурации идей, заключенные в значении слов, воспринимаются говорящим как нечто само собой

разумеющееся, у него возникает иллюзия, что так вообще устроена жизнь [Шмелев 2001].

По мнению А. Вежбицкой, нельзя описать «мир как он есть» на естественном языке, т.к. последний изначально задает свою картину мира, а все значения являются субъективными, антропоцентричными и этноцентричными, та или иная концептуализация внешнего мира, прежде всего, заложена в самом языке [Микешина 2007: 269].

Благодаря антропоцентрическому характеру языка субъект подключается к опыту определенного языкового коллектива, культуре, системе ценностей. Л.А. Микешина подчеркивает, что это осуществляется не только и не столько в форме овладения словарем, синтаксисом и грамматикой, сколько именно через неосознаваемое приобщение к фонду культуры и исторического бытия данного языка, который становится неявным знанием каждого индивидуума [Микешина 2007: 327]. Для понимания природы когнитивного и ценностного необходимо помнить о такой фундаментальной характеристике субъекта как его социальность, изнутри определяющая сознание индивидуума. Социализация осуществляется через язык и речь в рамках того национального сообщества, в котором происходит развитие личности в целом. «Гоминизация и социализация человека ... происходит в процессе присвоения и декодирования семиотических знаков культурных предметов, присущих определенному этносу. Язык, непосредственно связанный с социальными отношениями, является основным модусом бытия этносоциальной сферы» [Привалова 2007: 30].

Язык и культура являются взаимнокомпенсаторными сущностями: как язык не существует без культуры, так и культура не существует без языка. Культура – это своеобразная историческая память народа. И язык, благодаря своей кумулятивной функции, хранит ее, обеспечивая диалог поколений не только прошлого в настоящее, но и из настоящего в будущее [Телия 1996: 226].

Благодаря коммуникативной функции языка знание может передаваться от человека к человеку, а также от поколения к поколению. А. Мартине отмечал: «Изучить чужой язык не значит привесить новые ярлычки к знакомым объектам. Овладеть языком – значит научиться по-иному анализировать то, что составляет предмет языковой коммуникации» [Философия XX век: 417].

Постигая язык и «входя» в ЯКМ, носитель языка формируется как языковая личность и представитель определенного этнолингвокультурного сообщества. Национально культурная специфика языка есть, с одной стороны, следствие, а с другой – причина того, что культура действует как средство общения, так и разобщения людей. Язык является и инструментом самосохранения этноса, и обособления «своих» и «чужих» [Привалова 2007: 31]. Данная точка зрения кажется нам вполне правомерной, и мы попытаемся ее доказать.

Рассматривая человека как представителя того или иного этноса, можно говорить о процессе познания окружающей действительности и самопознания в рамках определенного этнолингвокультурного пространства, а следовательно, о национальном характере КМ. ЯКМ создается номинативными, функциональными,

образными, дискурсивными средствами языка, а также фоносемантическими особенностями языка [Попова, Стернин 2002: 6–7].

Равно как Л.Н. Толстой называл слово «поступком», Г.Г. Шпет усматривал в нем порождающее начало культурного мира, акт социального и культурного сознания, универсальный прообраз социального творчества.

Таким образом, национально-культурная специфика ЯКМ наблюдается в языковой структуре и семантике языковых средств, участвующих в экспликации базовых категорий, формирующих ККМ.

### 1.1.3 | *Этничность и национальный дискурс*

С начала 60-х годов прошлого века исследователи антропологии, культурологии и социолингвистики выступают с критикой примордиалистского подхода к этносу, придавая все большее значение языку, в частности его интерактивной, коммуникационной составляющей.

Культурное единство этногруппы не является внутренне присущим ей свойством, это результат и способ демаркации с другими группами. Этнические группы различаются не потому, что у них разные культуры, у них разные культуры потому, что они различаются. Таким образом, функцией культуры является создание отличительных маркеров, опосредуемых через язык. В.С. Малахов считает ошибкой выявление антропологического определения в этничности, которая выступает как коммуникационный ресурс в процессе социального взаимодействия и система символов – дискурсивных (наррации, разного рода повествования, транслирующие совместный опыт, кон-

струируя коллективную память и общее прошлое) и недискурсивных (вещи, функционирующие в качестве знака, маркеры различий – территория, одежда, архитектура, имя и пр.) [Малахов 2001: 115–117]. О недискурсивности имени можно поспорить. А.Г. Здравомыслов выделяет национальный дискурс и придает большое значение анализу лексики и характеру коммуникации. Нация, по его мнению, основывается на «рационалистической интерпретации национальной символики разного рода, которая используется в качестве средства обозначения культурных полей, не являющихся абсолютно непроницаемыми. С этих позиций нация может быть определена как составная часть современного человечества, специфика которой состоит в языке и культуре, в ареале исторического происхождения... В то же время нация есть процесс, это постоянно воспроизводящаяся целостность, основанная на совокупном действии массы личностных идентификаций <...> В национальном самосознании «мы» постоянно соотносится с «они», и лишь через это соотношение национальные самоидентификации приобретают определенный смысл» [Здравомыслов 2001: 55]. По мнению А.Г. Здравомыслова, человек не выбирает нацию и изначально учится говорить на «своем» национальном, естественном языке. Любой другой язык не может восприниматься как столь же естественный, что приводит к помещению всех, говорящих на нем, в категорию «чужих». Для описания «литературной культуры США» Т.Д. Венедиктова исходит «из определения нации как дискурсивной общности и разговора как базовой формы общения» [Венедиктова 2003: 17].

Принимая во внимание вышеописанные теории, мы считаем понятия нации и этноса очень близкими и взаимозаменяемыми для нашего исследования. Единственный вектор различия лежит в объединении понятий в этнонацию (как культурного и, прежде всего, языкового единства) и гражданскую нацию (как суверенного народа, определяемого экономической детерминантой), которые зачастую являются частью одного целого, но как раз не в случае с афроамериканским сообществом.

Само слово «афроамериканцы» является своеобразным «блендом» понятий цивилизация и нация. Первая часть «афро» свидетельствуют о прошлом африканской цивилизации (состоящей из отдельных этносов) и продолжении черной Африки в Северной Америке. Вторая часть слова «американцы» скорее несет именно «гражданскую» нагрузку, т.к. невозможно объединить европейских и африканских переселенцев в одну этнонацию. Таким образом, статус афроамериканского сообщества занимает некое срединное положение, благодаря которому нам удалось доказать вполне приемлемое использование понятия «этнос» для исследования дискурсивных практик.

Интенсивное развитие средств коммуникации и «языковая революция» в гуманитарных науках отвели центральное место изучению национального дискурса и дискурсивных особенностей его представителей для выявления определяющих характеристик взаимодействия этносов.

Термин дискурс в современной науке, а особенно в когнитивной парадигме гуманитарных наук, насчитывает огромное количество определений и подходов (до

полного его отрицания), что ставит его в один ряд с такими основополагающими понятиями как язык, культура, жизнь. В действительности, до сих пор нет четкого определения, способного отразить все грани и способы его употребления, на чем основывается живой научный интерес и различные понятийные потребности, тесно связанные между собой.

На наш взгляд, представляется оправданным выделение двух базовых подходов к трактовке феномена на основании вкладов отдельных авторов и направлений, а именно:

- сугубо лингвистические определения понятия дискурс, весьма многочисленные и разнообразные в своем спектре науки;

- рассмотрение феномена с позиций структурализма и постструктурализма, родоначальниками которого явилась целая плеяда французских ученых, прежде всего М. Фуко, а также Ж. Деррида, Ю. Кристева, М. Пеше. Большой вклад в развитие данного направления внесли А. Греймас и Ю. Хабермас.

Все понимания и определения феномена в рамках вышеуказанных научных подходов находятся в тесной связи друг с другом, и часто это связь причинно-следственного характера.

#### 1.1.4 | ДИСКУРС И ЕГО КОНТЕКСТ

Трактовка понятия дискурс, начиная с работы З. Харриса о дискурс-анализе в 1952 году, претерпевала значительные изменения, однако практически во всех случаях прослеживается связь с понятиями речи, текста и диалога.

В часто цитируемом определении дискурса, данном Н.Д. Арутюновой в Большом энциклопедическом словаре по языкознанию, присутствует важное указание на внелингвистическую составляющую дискурса и на «событийный аспект»: «Дискурс – это «связный текст в совокупности с экстралингвистическими – прагматическими, социокультурными, психологическими и др. факторами; текст, взятый в событийном аспекте» [Языкознание 1998: 136]. Однако «связность» относится к любому тексту вообще, так как собственно текст представляет собой семантически и синтаксически связанное единство, по крайней мере, для его создателя. И далее в том же определении дискурс представлен как «речь, рассматриваемая как целенаправленное социальное действие, как компонент, участвующий во взаимодействии людей и механизмах их сознания (когнитивных процессах). Дискурс – это речь, «погруженная в жизнь»» [Ibid.: 136].

В качестве отличительной черты дискурсу присваивается динамический, временной характер коммуникации – статус процесса, в отличие от статически фиксированного текста как результата коммуникации. «Разграничение понятий «дискурса» и «текста» базируется на противопоставлении процесса речевой деятельности и ее результата. Дискурс понимается именно как процесс, связанный с реальным речепроизводством, текст же связывается с результатами этого процесса» [Учебный словарь лингвистических терминов 2005: 112]. Однако еще Ф. де Соссюр, трактуя речевую деятельность, одновременно как процесс и результат использования языка, в том числе учитывая социальные условия этого использования и

индивидуальных способностей говорящего, предопределил понятие дискурса как включающего в себя оба эти компонента: и динамику коммуникативного процесса, и текст как его результат, включенные в социокультурный контекст.

Возвращаясь к определению Н.Д. Арутюновой, находим, что «термин «дискурс», в отличие от термина «текст», не применяется к древним и др. текстам, связи которых с живой жизнью не восстанавливаются непосредственно» [Языкознание 1998: 136]. Однако принадлежность текста к разным историческим эпохам не может элиминировать его изначальной дискурсивной природы, а «связь с живой жизнью» многих древних текстов кажется более прочной, и восстановление паралингвистических факторов их формирования более естественным, чем современных текстов. В данном случае, речь идет о языковой компетенции.

Под этим углом Т. ван Дейк понимает дискурс как «коммуникативное событие, происходящее между говорящим, слушающим (наблюдателем и др.) в процессе коммуникативного действия в определенном временном, пространственном и проч. контексте. Это коммуникативное действие может быть речевым, письменным, иметь вербальные и невербальные составляющие» [Дейк 1998]. Т. ван Дейк указывает на отличие дискурса от собственно текста, как на «актуально произнесенный текст, а «текст» – это абстрактная грамматическая структура произнесенного. Дискурс – это понятие, касающееся *речи*, актуального речевого действия, тогда как текст – это понятие, касающееся системы *языка* или формальных

лингвистических знаний, лингвистической компетентности» [Ibid.].

В определении дискурса Т. ван Дейка содержится важное указание на наличие в «коммуникативном событии», по крайней мере, двух фундаментальных ролей – говорящего и слушающего (другие терминологические варианты: адресанта и адресата, источника и реципиента). «Дискурс – процесс, а не завершённый продукт и протекает при наличии как минимум двух участников, интерпретирующих высказывания друг друга и совместными усилиями разрабатывающих структуру дискурса в каждый данный момент, «договариваются» о ней» [Краткий словарь когнитивных терминов 1996: 32]. По мнению Э. Бенвениста, дискурс следует понимать «в самом широком смысле, как всякое высказывание, предполагающее говорящего и слушающего и намерение первого определённым образом воздействовать на второго» [Бенвенист 1974: 279].

Таким образом, понятие дискурса непосредственно включает в себя речевую (или коммуникативную) деятельность, где в качестве продукта выступает текст, «в котором воплощено все психологическое содержание деятельности – её предмет, средства, способ, а также психологические особенности говорящего как субъекта этой деятельности – его ценностные ориентации, мотивация, цели деятельности, условия общения, отношения к партнёру и характер воздействия на него» [Зимняя 2001: 174]. (Об этом подробнее см. Сидоров 2008).

Рассмотрение структуры дискурса с позиций постструктурализма частично помогает снять проблему сов-

мещения последовательных речевых актов и текста внутри одной системы во многом благодаря идеям М. Фуко. С позиций философии новейшего времени дискурс – «вербально артикулированная форма объективации содержания сознания, регулируемая доминирующей в той или иной социокультурной традиции типом рациональности» [Философия XX век 2002: 237]. Здесь в силу вступают те паралингвистические факторы, о которых речь шла выше в каждой отдельной прагматической ситуации. Дискурс как «совокупность всего высказанного и произнесенного» [Фуко 1996: 29] в контексте принципиального отрицания метафизики М. Фуко конституируется как некая практика, которую мы навязываем внешней по отношению к дискурсу предметности [Философия XX век: 238]; т.е. как некий семиотически артикулированный процесс экстерииоризации той части объективного мира, которая попадает под определенные дискурсивные формации. Дискурсивные формации образуются на пересечении коммуникативной и когнитивной составляющих дискурса. К коммуникативной составляющей относятся возможные позиции и роли, которые предоставляются в дискурсе носителям языка – языковым личностям. К когнитивной составляющей относится знание, содержащееся в дискурсивном сообщении. Дискурсивные формации переплетаются между собой, частично совпадая по коммуникативным и когнитивным признакам.

Уместным будет упоминание «лестницы свободы» Р. Якобсона, существующей в правилах сочетаемости лингвистических единиц и ведущей вверх от фонетического уровня (где свобода субъекта высказывания

комбинировать элементы языка существенно ограничена свойствами самого языка) до синтаксического и выше, когда «при создании текста из предложений действие ограничивающих синтаксических правил прекращается, и свобода каждого отдельного говорящего достигает максимума, особенно если он не должен придерживаться множества языковых клише» [Пеше 1999: 312]. Вписав концепцию «лестницы свободы» в рассуждения Ж.П. Сартра о том, что свобода одного человека заканчивается там, где начинается свобода другого, можно сказать то же о дискурсе.

Ограничения в свободе каждой конкретной коммуникативной ситуации накладывает контекст, где «каждый тип дискурса в свою очередь определяется набором правил, выполнения которых он требует» [Тодоров 1983: 367], а специфика дискурса определяется тем, что он располагается «по ту сторону языка, но по эту сторону высказывания, т.е. дан после языка, но до высказывания» [Ibid.: 367] Ц. Тодоров указывает на то, что в зависимости от жанровой специфики, стилистики дискурса собственно дискурсивные правила отменяют «действие тех или иных общеязыковых правил... Однако с точки зрения оформления определенного дискурса дело всегда идёт об увеличении, а не об уменьшении числа правил...» [Ibid.: 367]

Важной для нас идеей является социокультурный контекст, в котором протекает тот или иной дискурс, формирующий свою систему значений, указание на тип дискурса в зависимости от культурной традиции. Л. Филлипс и М. Йоргенсен признают, что «язык не является

лишь отражением реальности; язык образует структуры или дискурсы – существует не одна общая система значений как в структурализме Соссюра, а ряд систем или дискурсов, где их значения меняются от дискурса к дискурсу; эти структуры дискурсов создаются и трансформируются в дискурсивной практике; нужно исследовать то, как сохраняются и изменяются эти структуры с помощью анализа специфических контекстов, в которых действует язык» [Филлипс, Йоргенсен 2004: 29–30].

Процедуры М. Фуко, определяющие «порядок дискурса», так или иначе связаны с речевой (коммуникативной) деятельностью и ставят во главу угла либо канал коммуникации, либо отправителя, либо внеязыковой мир, либо способ построения сообщения, либо коммуникативную задачу. Т. ван Дейк существенно расширил контекст дискурса, используя понятие контекстуальных макроструктур при исследовании собственно социальных факторов, таких как мнения, установки говорящего и слушающего, идеологические и этнические предубеждения и пристрастия [Дейк 1989: 47–48]. По мнению Е.С.Кубряковой, дискурс может быть определен «как такая форма использования языка в реальном (текущем) времени (on-line), которая отражает определенный тип социальной активности человека, создается в целях конструирования особого мира (или его образа) с помощью его детального языкового описания и является в целом частью процесса коммуникации между людьми, характеризуемого, как и каждый акт коммуникации, участниками коммуникации, условиями ее осуществления и, конечно же, ее целями» [Кубрякова 2004: 525].

С позиций этих концепций «дискурс, как и язык в целом, не только структурирует, но и «творит» действительность, т.е. задает предметные смыслы и значения существующим объектам, делает их реальными для человека в его видении мира, например, в представлении и понимании картин мира, отличающихся в разных языках» [Микешина 2007: 334], где за каждым дискурсом «*проступает (курсив мой – П.Б.)* свой возможный мир, действия и объекты в котором оцениваются и осмысляются по логике этого (воображаемого и, в общем, конструируемого человеком) мира» [Кубрякова 2004: 529]. Отсюда и нетрадиционная идея М. Фуко, что истина не универсальна, а в значительной степени определяется дискурсивно. Языковая концептуализация, в которой воплощаются национальный менталитет и картина мира, служит основанием для разделения дискурса по национальному признаку.

### 1.1.5 | ОСОБЕННОСТИ УСТНОГО И ПИСЬМЕННОГО ДИСКУРСА АФРОАМЕРИКАНЦЕВ

В нашем исследовании мы выделяем афроамериканский дискурс в качестве этноспецифического дискурса, опираясь на исторический, национальный и социокультурный контексты его существования, принимая во внимание КМ и, в особенности, систему ценностей и аксиологическую нагрузку каждого отдельного высказывания. Анализ дискурсивных особенностей афроамериканцев помогает совместить в одной парадигме изучение устного и письменного дискурса, не противопоставляя его, как это предлагается многими исследователями, преимущественно

для проведения четкой демаркации между текстом и дискурсом. Данный факт несет особую важность для нашего исследования, т.к. именно в афроамериканском наследии выделяют литературную (*literature*) и устную (*vernacular*) традиции.

Принимая во внимание те многочисленные эквиваленты термина “*vernacular*” в русском языке, такие как «родной язык», «местный диалект», «просторечие», «жаргон», «профессиональный жаргон», позволим себе не согласиться ни с одним из них.

Обратимся к этимологии слова “*vernacular*”. Согласно Webster’s Unabridged Dictionary of the English Language слово “*vernacular*” произошло от латинского “*vernaculus*”: “*born in one’s house, native*”, от “*verna*”: “*slave born in the master’s household*” [Webster’s 2001: 2114]. Таким образом, принадлежность термина “*vernacular*” к культурной и языковой традициям афроамериканцев исторически обусловлена самим происхождением слова и не вызывает сомнений. Одним из основных источников практической базы настоящего исследования является уникальная в своем роде антология афроамериканской литературы издательства “Norton” (*The Norton Anthology of African American Literature*). Весь собранный материал разделен на две основные группы вне хронологического порядка (с последующим делением по хронологическому принципу внутри каждой из них), а именно: “*Vernacular Tradition*” и “*Literature*”.

К первой группе авторы относят: «церковные песни и гимны, блюз, небылицы, трудовые песни, игры, шутки, dozens (феномен сугубо «черной» традиции, своеобразное

«состояние в хуле», обратная форма потлатча), рэп, наряду с другими многочисленными формами, прошлыми и настоящими, которые продолжают существовать среди афроамериканцев, как они существовали на протяжении десятилетий»\* [O'Meally 1997: 1].

Несмотря на критику в адрес издательства, авторы, очевидно, усматривали разницу между устным «творчеством» и конкретными литературными произведениями, они также проводят демаркацию внутри группы, разделяя ее на «священные формы – песни, молитвы и проповеди, и мирские – трудовые песни, мирские стихи и песни, блюз, джаз и различные рассказы и истории»\* [Ibid.: 3], что позволяет нам соотнести эти формы со способами мифологизации сознания лингвокультурных сообществ: сакральную и идеологическую. К «vernacular» авторы также относят «танцы, мимические представления, сценические постановки, а также визуальные формы искусства различного рода»\* [Ibid.: 3]. Среди основных качеств, присущих творчеству афроамериканцев З.Н. Хёрстон особо выделяла «угловатость», «асимметрию», «мимикрию», «танец», «стремление к украшению»\* [Hurstons 1934: 1019]. Перечисленные виды искусства содержат «признаки, которые отражают африканские истоки: разнообразное моделирование по схеме вопрос/ответ, группировки, а также перкуссионную, часто танцевальную ориентацию, не только в музыкальных формах, но и в ритме сказки или стиха»\* [O'Meally 1997: 4]. Именно по этой причине первая часть антологии содержит аудиоприложение с записью песен, гимнов и публичных выступлений. Единственные переселенцы, завезенные на североамериканский

континент против своей воли, и «отказываясь полноценно принять дух и мировосприятие белой Америки, афроамериканцы выразили в этих устных (vernacular) формах свое видение мира, его истории и предназначения» \* [Ibid.: 2]. Вторая группа «Literature» связывается авторами антологии с письменными формами литературы афроамериканцев, которые изначально не входили в устную традицию.

Принимая во внимание приведенные выше характеристики дискурса как совокупности собственно лингвистических, паралингвистических, а также национальных, психологических и социокультурных правил и стратегий коммуникативной деятельности, мы предлагаем использовать термин «устный дискурс» в применении к выше названным «формам искусства». Особо стоит отметить, что пластические, визуальные, а также мимические формы искусства дают полноценное и развернутое представление об афроамериканском дискурсе в целом, но с трудом подлежат объединению под грифом «устный дискурс». То же со всей справедливостью можно сказать и о письменном дискурсе, так как природа семиотического кода, использованного для «экстериоризации духовной деятельности» [Менг 1983: 222] афроамериканцев в этих формах искусства невербальная, но может быть вербально описана, что свидетельствует о едином семиотическом пространстве дискурса.

Однако эти «формы» не подлежат непосредственному исследованию в данной работе, поэтому “vernacular” как устную традицию считаем оправданным, во всем своем многообразии объединить в устный

дискурс афроамериканцев. “In the black tradition, no forms are more quick or overflowing with black power and black meaning” (мы намеренно сохраняем текст оригинала П.Б.) [O’Meally 1997: 5].

При составлении первой части антологии авторы столкнулись с большим объемом различных собраний, песенников, сборников церковных гимнов, музыкальных записей и литературы. Основную сложность составил тот факт, что эти «произведения не были созданы для печатной страницы, но для представления со сложными социальными и часто весьма ритуализованными декорациями» \* [O’Meally 1997: 4]. Поэтому при анализе печатных источников устного дискурса афроамериканцев обращает на себя перегруженность текста графонами, введенными для имитации «живой речи», маркирующими специфику на всех языковых уровнях – фонетическом, лексическом, синтаксическом, а также указывая на ее аксиологический контент. Фактически эти тексты являются транскрибированием устного дискурса афроамериканцев, попыткой фиксации не только разноуровневых особенностей, но и пауз, просодии, наложения реплик, интонационных единиц, а также эмоциональных состояний через включение в речь пауз, плача, смеха и пр.

## 1.2 | Оппозиция «Я – Ты».

### КОММУНИКАТИВНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Основное различие между устным и письменным дискурсом, таким образом, кроется в канале передаче и восприятия информации – акустическом или визуальном.

Именно устный дискурс является исходной, фундаментальной формой существования языка, а письменный дискурс является его производным. В обоих случаях структура предполагает построение (синтез) дискурса говорящим (субъектом, адресантом, источником) и его понимание (анализ) слушающим (адресатом, реципиентом), а это два различных процесса. Не следует забывать также о мысленном дискурсе, когда человек, пользуясь языком, не производит ни акустических, ни графических действий.

В терминологии Л.С. Выготского «внутренняя речь» может так и остаться невыраженной, а может быть впоследствии вербализована. Осмысление природы языка как реального явления жизнедеятельности людей делает акцент на изучении коммуникативных практик, а не языковой системы. К. Менг под коммуникацией подразумевал «вид деятельности, состоящий в производстве и восприятии языковых знаков и обеспечивающий специфическую смену между экстерииоризацией духовной деятельности и обратным превращением экстерииоризованной духовной деятельности в содержание сознания» [Менг 1983: 222].

Различные исследователи коммуникативных практик используют термины «речь», «коммуникация», «речевой акт», «коммуникативный акт», «акт коммуникации», а также объединяют термины воедино – «речевая коммуникация» и пр., что, как мы считаем, оправдано с точки зрения теории дискурса. Однако под коммуникацией следует понимать именно *речевую коммуникацию* с использованием средств языка.

Визуально-кинетические системы знаков: фото- или видеоизображения, рисунки, жесты и мимика тоже в чистом виде отвечают понятию коммуникации и несут на себе те же признаки (бинарности, интерактивности, интенциональности и др.). Основным отличием здесь является семиотический код, используемый для «экстериоризации содержания сознания», другая знаковая соотнесенность с действительностью. Ведь как отмечал М. Фуко, дискурс – это всегда не более чем игра, игра письма, чтения или обмена; но в любом случае этот обмен, это чтение, это письмо всегда имеют дело только со знаками. А.А. Леонтьев подчеркивает факт того, что «код не обязательно должен быть речевым или только речевым, т.е. существует возможность варьировать кодовые средства при наличии некоторых психологических констант воздействия (кодируемые смыслы, структура действия и т.д.). Однако закономерности оптимального кодирования при помощи разных кодов исследованы очень мало» [Леонтьев 1999: 271]. Показательной, в этом ключе, является схема, выдвинутая Р. Якобсоном для описания акта речевой коммуникации:

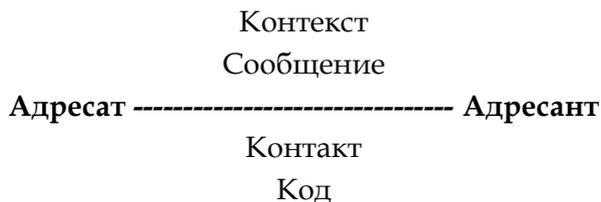


Рис. 1. Схема акта речевой коммуникации Р. Якобсона

Наличие общего для адресата и адресанта кода – неперемutable условие успешной коммуникации, которая

может быть как вербальной, так и невербальной. В случае вербальной коммуникации под кодом понимается вся система языка как совокупности речевых единиц и правил их сочетания в речи и в дискурсе. В случае невербальной коммуникации по аналогии будет выступать некая система знаков как совокупность единиц и правил их сочетания в дискурсе. Обычно при полноценной коммуникации коммуниканты одновременно (порой сами того не осознавая) используют вербальные и невербальные практики.

В зависимости от характера канала коммуникации Е.В. Сидоров различает два вида коммуникации:

– Коммуникация, в которой адресат представлен, присутствует здесь и сейчас, а его реакция на совершенный речевой акт может быть как вербальной, так и невербальной, она может наблюдаться адресантом, который имеет возможность изменить свое речевое поведение в связи с наблюдаемой реакцией адресата.

– Коммуникация, в которой адресат не присутствует физически и является воображаемым, потенциальным участником коммуникации. Данный вид речевого общения характеризуется пространственно-временным разрывом контакта участников коммуникации, однако организация речи адресантом соотносится с фактором адресата [Сидоров 2008: 14].

### 1.2.1 | ФЕНОМЕН «ДРУГОГО». КОММУНИКАТИВНЫЙ АКТ

Существенной чертой, по мнению Дж. Серля, любого вида языкового общения является то, что оно включает в себя языковой (речевой) акт [Серль 1999: 210]. Принцип

установления единиц языка в свое время был глубоко осмыслен и обоснован Л.В. Щербой, который особо подчеркивал социальную природу речи и составляющих ее отдельных актов речи: «нет таких аспектов речевой деятельности, которые были бы полностью отделены от социального или социально не обусловлены» [Щерба 1974: 29]. Н.И. Жинкин указывал на то, что «все речевые процессы необходимо рассматривать не сами по себе, а в коммуникативном акте» [Жинкин 1998: 215]. Таким образом, коммуникативный акт выступает как единица (речевой) коммуникации, имеющая свои индивидуальные черты в цепочке других актов. Свойства, поддающиеся выявлению и изучению в каждом отдельном коммуникативном акте и характеризующие сущность, структуру и функционирование этого акта, могут быть соотнесены с речевой коммуникацией в целом. По словам Е.В. Сидорова, «именно по отношению к социальному взаимодействию как к непосредственной среде его существования акт речевой коммуникации выделяется как единое, целостное, имеющее внешнюю границу. Следует полагать, что рамка социального взаимодействия, обрамляющая акт речевой коммуникации, не может быть истолкована в качестве безразличной или малозначительной для природы последнего. Следует, скорее, напротив, полагать, что, поскольку социальное взаимодействие осуществляется через акт речевой коммуникации, постольку природа последнего самым существенным и значительным образом определяется социальным взаимодействием» [Сидоров 2008: 12].

Субъект, порождающий высказывание, и адресат, воспринимающий это сообщение, выступают в коммуникации, прежде всего, как личности, поэтому коммуникативная деятельность всегда имеет прагматический аспект, и позволяет говорить об интерактивности коммуникативного акта. Инициатор и реципиент неизбежно «входят в сущностную характеристику речевого произведения, они составляют органическое единство, не могут быть расчленимы... Совокупность условий, определяющих формирование того или иного речевого произведения субъектом, и соответствующее восприятие его адресатом, включающее условие адекватности речевого воздействия на коммуниканта, составляют неразрывную целостность и сущность самой языковой коммуникации» [Колшанский 1984: 139]. М.М. Бахтин подчеркивал важность функции адресата в коммуникативном акте: «Говоря, я всегда учитываю апперцептивный фон восприятия моей речи адресатом: насколько он осведомлен в ситуации, обладает ли он специальными знаниями данной культурной области общения, его взгляды и убеждения, его предубеждения (с нашей точки зрения), его симпатии и антипатии – ведь все это будет определять ответное понимание им моего высказывания. Этот учет определит и выбор жанра высказывания, и выбор композиционных приемов, и, наконец, выбор языковых средств» [Бахтин 1986: 291]. Ученый выделял аксиологическое пространство высказывания, говоря, что «высказывание – это уже не единица языка (и не единица «речевого потока» или «речевой цепи»), а единица речевого общения, имеющая не значение, а смысл (то есть ценностный смысл,

имеющий отношение к ценности – к истине, красоте и т.п. – и требующий ответного понимания, включающего в себя оценку). Ответное понимание речевого целого всегда носит диалогический характер» [Ibid.: 317].

Подчеркивая социальную природу языкового знака, М.М. Бахтин отмечал, что «знак может возникнуть лишь на межиндивидуальной территории» [Волошинов 2000: 83], что высказывание «родится, живет и умирает в процессе социального взаимодействия высказывания», а слово в равной степени определяется как тем, что оно, так и тем, для кого оно. «Слово – мост, перекинутый между мной и другим» [Ibid.: 83]. «Речь всегда направлена на слушателя, на другого, и служит для общения с ним» [Рубинштейн 1989: 120]. Интерактивность и бинарность коммуникативного акта предполагают его изначальную интенциональность, направленность на другого (или на себя как другого). «Знак интенционален и предполагает отправителя еще в большей мере, чем получателя» [Никитин 1997: 4].

Через пропозиционирование оппонента в ситуации «Я – Ты» вопросы восприятия «Другого» были глубоко осмыслены и разработаны теоретиками феноменологии, герменевтики и экзистенциализма. Х. Ортега-и-Гассет сравнивает человека с лейбницевой монадой в своем противопоставлении чуждому миру. «Человек появляется не в одиночестве – хотя одиночество его конечная истина, – а в сообществе с Другим, обоюдно реагируя Один на Другого» [Ортега-и-Гассет 1991: 317]. Особое внимание испанский философ уделяет опасности, которую таит «Другой», которая никогда не исчезает полностью даже

когда «Другой» превращается в «Ты», а «любое общество, общность – это, в той или иной мере, также и разобщенность, совместная жизнь друзей и врагов» [Ортега-и-Гассет 1991: 361]. Таким образом, Х. Ортега-и-Гассет включает «Ты», которое произошло из «Другого», в «Мы», подчеркивая социальный характер становления «Другого» в «Мы»: «Ты как единственная в своем роде человеческая особь появляется для меня именно в сфере совместной жизни, в отношениях, обозначаемых словом «мы», <...> я, ты и тебе подобные составляем единство, внеположное и в каком-то смысле противоположное другим лицам. <...> Мы не только провозглашаем единство, но и, прежде всего, признаем, что мы – Другие, другие, чем Они» [Ортега-и-Гассет 1991: 476].

В концепции символического интеракционизма центральное место отведено коммуникации и социальному взаимодействию коммуникантов. Согласно воззрениям Дж. Г. Мида совокупность взаимодействий индивидов определяет собой и общество, и социального индивида так, что сам акт взаимодействия воспринимается его участниками как реальный, лишь будучи опосредован значением. Тождественность значений в опыте адресата и реципиента дает возможность принять роль «Другого». «Для возникновения идентичности необходимо, чтобы личность реагировала на саму себя. Это социальное поведение создает условие для поведения, в котором проявляется идентичность. За исключением вербального поведения, мне не известна иная форма поведения, в котором отдельная личность была бы для себя объектом, и, насколько я могу судить, отдельный человек до тех пор

не является идентичностью в рефлексивном смысле этого термина, пока он не станет для себя объектом» [Абельс 2000: 28]. Знаковая коммуникация возможна, т.к. отправитель ожидает определенную реакцию адресата, знания и предположения основаны на опыте принятия на себя роли «Другого». «Человек оказывается в роли другого человека, роль которого он сам же провоцирует и на которую сам же влияет. Перенимая роль другого, человек осмысливает себя и управляет собственным процессом коммуникации» [Абельс 2000:27].

Благодаря восприятию «Другого», в процессе дискурса каждый человек смотрит на себя со стороны, с позиции «Другого» как на социальный объект, т.е. становление «Я» и «Ты» происходит в процессе коммуникации, а формирование картины мира происходит в групповом взаимодействии. «Социализация индивида представляет собой процесс ассоциации его эмоционального самощущения с определенными образами или представлениями о своем Я, вырабатываемыми другими индивидами» [Шипилов 2008: 72]. По меткому замечанию Ч.Х. Кули, «телесно существующий человек социально нереален, если он никем не вообразим» [Кули 2000: 94]. «Мы» Ч.Х. Кули называет «групповым Я», которое рождается в сотрудничестве у «нас» и противостоянии другим. Это противопоставление своей группы другим выступает предпосылкой межгрупповой дискриминации, т.к. «нам трудно избавиться от впечатления, что привычный для нас образ жизни – нормален, а все прочие – эксцентричны» [Кули 2000: 153].

В своем основном труде «Бытие и ничто» Ж.-П. Сартр рассматривает феномен «Другого», присутствия «Другого» под углом зрения конфликта, включая языковое взаимодействие с «Другим». «Сама «наша объективная сущность предполагает существование *другого*, и наоборот, именно свобода другого основывает нашу сущность. Если бы мы смогли интериоризовать всю систему, мы были бы своим собственным основанием» [Сартр 2004: 386].

Признать существование «Другого», значит, по мысли Ж.-П. Сартра, признать существование языка. «Он [язык] составляет часть *человеческого существования*; он первоначально является опытом, который для-себя может производить из своего бытия-для-другого, а затем – использованием этого опыта, его переводом к моим возможностям, то есть к возможностям быть этим или тем для другого» [Ibid.: 388]. Опираясь на герменевтическую традицию М.Хайдеггера, в частности, на известное определение личности человека через апелляцию к значению: «я есть то, что я говорю», Ж.П. Сартр фактически сводит человеческие возможности под измерение языка: «поскольку, что бы я ни делал, мои действия, свободно задуманные и исполняемые, мои проекты к моим возможностям имеют внешний смысл, который от меня ускользает и который я испытываю, я *есть* язык» [Ibid.]. Окончательный смысл выраженной мысли, по Сартру, постигается субъектом высказывания только через его взаимодействие с «Другим»: «в то время как я выражаю себя, я могу только предполагать смысл того, что я выражаю, то есть, в сущности, смысл того, что я

есть, поскольку в этом плане выразить и быть есть одно и то же. Другой находится всегда здесь, в настоящем, и переживается в качестве того, что дает языку его смысл» [Ibid.: 389]. В теории Сартра «Другой» выступает как чрезвычайно важный фактор формирования самосознания личности: благодаря «Другому» человек (субъект) способен воспринимать себя как объект, формировать свой образ у себя в сознании. «Другой как бы становится посредником в отношениях меня с собой, соглядатаем моих мыслей и ощущений» [Арутюнова 1999: 648]. Показательным примером восприятия себя как «Другого» может служить мысленный дискурс (или внутренняя речь), так как происходит «внутренний» коммуникативный акт с использованием языковых средств, но вербально (акустически, графически) не выраженный.

Таким образом, Ж.-П. Сартр представляет функцию коммуникации как обнаружение «Я» в «Другом», выделяет коммуникацию как основу экзистенциального взаимодействия людей или, по формулировке Х.Г. Гадамера, «свободного перетекания «Я» в «Ты»».

Интересна позиция М. Бубера, предложившего в качестве «основных слов», венчающих отношения с миром и с другим человеком «Я-Оно» и «Я-Ты» соответственно: «Нет Я самого по себе, есть только Я основного слова Я-Ты и Я основного слова Я-Оно. Когда человек говорит Я, он подразумевает одно из них. Я, которое он подразумевает, присутствует, когда он говорит Я. И когда он говорит Ты или Оно, присутствует Я одного из основных слов. Быть Я и говорить Я суть одно» [Бубер 1999: 24-25]. Основное слово Я-Оно представляет объективный

опыт человека (Бубер считал, что приобретение опыта имеет негативное значение), в то время как Я-Ты создает мир отношений. «Я становлюсь Я, соотнеся себя с Ты, становясь Я, я говорю Ты. Всякая действительная жизнь есть встреча» [Бубер 1999: 31].

Концепция «Другого» повлияла на концепцию высказывания в рамках теории дискурса, выдвинутую Э. Бенвенистом, в которой он предлагал понятие языка не только как социального феномена, но и как возможности реализации личностного начала человека. Э. Бенвенист указывал на формирование человека как субъекта в дискурсе: «именно в языке и благодаря языку человек конституируется как субъект, ибо только язык придает реальность, свою реальность, которая есть свойство быть, понятию «Эго» - «мое я»...Я могу употребить *я* только при обращении к кому-то, кто в моем обращении предстанет как *ты*. Подобное диалогическое условие и определяет лицо, ибо оно предполагает такой обратимый процесс, когда *я* становлюсь *ты*, в речи кого-то, кто в свою очередь обозначает себя как *я*» [Бенвенист 1974: 294].

Объединив вышеуказанные подходы к феномену «Другого», можно заключить, что «Другой» – это любой человек, попавший в «поле зрения» «Я». Поскольку «Другой» таит в себе опасность самим фактом своего появления и неизвестности, он возбуждает у «Я» первоначальное чувство враждебности. «Я» пытается защитить себя от «Другого» с помощью языка, инициируя коммуникативный акт. Именно в процессе коммуникации чувство враждебности частично снимается, но никогда не

исчезает полностью, «Другой» становится «Ты», который, в свою очередь, определяет «Я», но продолжает частично сохранять докоммуникативные атрибуты «Другого».

Концепция «Другого», сформулированная в рамках феноменологии и экзистенциализма, повлияла на становление теории речевых актов Дж. Остина, Дж. Серля и теории перформативов Дж. Остина, в дальнейшем получившую развитие в трудах Ж. Дерриды и Дж. Батлер.

### 1.2.2 | *БИФУРКАЦИЯ АКСИОЛОГИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВА КОММУНИКАТИВНОГО АКТА*

Выше мы уже не раз подчеркивали ценностную компоненту КМ и аксиологическую нагрузку дискурсивных практик. «Взаимодействие человека с окружающим миром, в процессе которого происходит познание и оценка мира, приводит к формированию ценностного видения мира. Оценивание действительности с точки зрения потребностей, интересов и установок познающего субъекта формирует глубинную основу системы ценностей русского народа и оказывает влияние на формирование его ментальности» [Вендина 1999: 29]. Данное определение приемлемо не только для русского, но и любого другого народа. Т.И. Вендина указывает на то, что оценка является специфической формой проявления познания и содержит гносеологический и ценностный аспекты. Однако именно понятийная сторона оцениваемого объекта часто выпадает из процесса его оценивания субъектом, ценностное отношение субъекта предполагает иную диспозицию. Определение ценности происходит как «соотнесение объекта с некоторым образцом (идеалом, эта-

лоном, нормой) и установление степени соответствия этому образцу; образцы формируются в той или иной культуре и усваиваются субъектом в процессе социализации. <...> Познание в этом типе субъектно-объектного отношения как бы отступает на второй план, хотя в действительности его результаты служат основанием оценки. В процедуре оценивания, в выборе целей и идеалов ярко выражены неопределенность, волевые моменты, избирательная активность субъекта, которые могут включать и интуитивные, иррациональные и прочие моменты. В результате ценностное отношение предстает как противоположное познавательному, как чуждое объективно истинному вообще» [Микешина 2007: 106-107]. По сути, такое «установление степени» представляет собой механизм оценки, таким образом, ценность всегда ориентирована на эталон, а оценка выступает результатом сравнения с эталоном.

Хотя в задачи нашего исследования не входит логическое обоснование природы ценностного, а также взаимосвязи оценки и факта, однако ряда замечаний нам все же не избежать. Продолжая намеченную выше траекторию мысли, уместным будет вспомнить «натуралистическую ошибку», которую усматривал Дж. Мур в сведении ценностных и нормативных суждений к фактическим, а именно, в отождествлении интенции оценки и объекта интенции, смешении пропозиционального отношения и объекта этого отношения [Мур 1984: 224]. Логическая ошибка, по мнению Дж. Мура, состоит в смешении суждений о хорошем и плохом с фактическими суждениями: «Добро не означает по своему определению ничего естественного, и поэтому вопрос – является ли все естественное добром –

остаётся открытым» [Мур 1984: 106–107]. Продолжателем идеи Дж. Мура стал Р. Хаэр, доказавший невозможность редукции оценочных свойств к естественным. «Оценочное суждение по желанию говорящего может быть насыщено большим или меньшим количеством дескриптивной информации, однако дескриптивное значение всегда производно и вторично по отношению к оценочному. Последнее константно, первое переменное. Последнее известно с детства, первое узнается всю жизнь. Дескриптивные импликации (основания оценки) меняются с течением времени и зависят от изменения критериев оценки, стандарта класса. <...> Чем больше доза оценки, тем меньше сопутствующих ей дескриптивных импликаций» [Арутюнова 1999: 161]. (Подробнее об этом см. Арутюнова 1999: 152–163).

Дж. Серл в рамках теории речевых актов утверждал, что разница между оценочным и дескриптивным значениями кроется в иллокутивной силе высказываний [Searle 1976: 187], т.е. значение оценочных предикатов содержится в прагматике речи, непосредственным образом связано с эмоциональной сферой коммуникативного акта и коммуникативной задачей. Можно сказать, что оценочное значение мотивируется фактическими свойствами объектов действительности, хотя между мотивом и оценкой нет прямой связи, помимо их постоянного взаимодействия в сознании человека. «Оценочное значение противостоит дескриптивной семантике, фиксирующей воспринимаемой человеком черты объективного мира. Оно отлично и от тех предикатов, которые обозначают свойства невидимых миров – психического и физического. Аксиологические концепты в одно и то же время зави-

сят от внешнего мира и независимы от него. В этом состоит парадокс оценки» [Арутюнова 1999: 179–180]. Для оценки того или иного объекта человеку необходимо сознательно «переработать» этот объект, т.к. природа оценки отвечает природе человека.

Б. Спиноза в теореме 29 четвертой части своей «Этики» постулирует, что «никакая вещь не может быть для нас хорошей или дурной, если она не имеет с нами чего-нибудь общего» [Спиноза 2001: 238]. В доказательстве этой теоремы добавляет, что любая вещь, а «следовательно, и человек» определяются только природой другого человека. Вещи, сходные с нашей природой, Спиноза определяет как «необходимо хорошие». Т. Гоббс писал, что «каков бы ни был объект какого-либо человеческого влечения или желания – это именно то, что человек называет для себя добром, объект своей ненависти или отвращения – злом, а объект своего пренебрежения – дребеденью и пустяком. Ибо слова «добро», «зло» и «пустяк» всегда употребляются в относительном смысле в зависимости от того, кто их использует, так как ничто не бывает чем-либо таковым просто и абсолютно, и никакое общее правило о том, что есть добро, а что – зло, не может быть взято из природы объектов, а устанавливается или каждым отдельным человеком ... или лицом, представляющим государство...» [Арутюнова 1999: 138].

### 1.2.3 | ПОЛЯРНОСТЬ КОММУНИКАТИВНОГО АКТА

Для анализа аксиологического пространства коммуникативного акта обратимся к теории речевых актов Дж. Остина, а именно, к его видению речевого акта как

трехуровневого образования: в отношении к используемым в его ходе языковым средствам как локутивного акта; в отношении к манифестируемой цели и условиям его осуществления — как иллокутивного акта; в отношении к результатам — как перлокутивного акта. (Подробнее об этом см. Остин 1999). Основной заслугой Дж. Остина, нацеленного на создание лингвистической феноменологии и привнесшего в свои работы многое из феноменологии философской, в этом триединстве является понятие иллокуции как интенции действий говорящего, нацеленности на «Другого».

Возвращаясь к схеме коммуникативного акта, представленной Р. Якобсоном, можно констатировать два аксиологических измерения коммуникативного акта. С одной стороны, оценочное суждение, как и любое другое, всегда антропоцентрично и интенционально, оно направленно на «Другого» и привязано к норме, эталону. Прагматический, аффективный характер высказывания образует аксиологическую надстройку, оценочная сторона которого кроется в иллокутивной силе и перлокутивном эффекте высказывания, т.е. прагматика коммуникативного задания, по сути, определяет аксиологическое содержание; интенция говорящего, а также его ожидание реакции у реципиента вынуждают вкладывать в высказывание то или иное оценочное содержание. Оценочная компонента коммуникативного акта будет зависеть от принадлежности коммуникантов одной или разным группам, т.е. оценка и интенция говорящего будет зависеть от принадлежности реципиента кругу «своих» или «чужих». Диалогический характер развертыва-

ния коммуникации по схеме «Я – Ты» неминуемо предполагает диспозицию «Мы – Они». Л. Свендсен справедливо отмечает, что «разграничение «Мы» и «Они» очень важно для самоидентификации. Изначально в таком разграничении нет ничего предосудительного, пусть даже отдельные критерии бесспорно более условны, чем другие. Серьезная проблема заключается в склонности к неравнозначной оценке составляющих пару понятий, что является основной для разного отношения к ним» [Свендсен 2008: 163].

Считаем релевантным введение термина *полярность акта коммуникации*, где «+» ассоциируется с положительной интенцией и оценкой говорящего вследствие принадлежности обоих коммуникантов («Я» и «Ты») одной группе «Мы», другими словами, реципиент «свой» человек; тогда как «-» представляет отрицательную интенцию и оценку говорящего вследствие принадлежности обоих коммуникантов («Я» и «Ты») разным группам «Мы» и «Они», т.е. реципиент по отношению к говорящему (и наоборот) «чужой» человек.

Для погружения теории в практику стоит сделать несколько предварительных замечаний. С момента рассмотрения проекта о десегрегации образования в США у афроамериканцев было два идейных пути социокультурного определения. Первый – выбрать путь «черных джентльменов», то есть идентифицировать себя не с черной Америкой, напоминавшей о столетиях унижения и рабства, а с белой. Те, кто выбрал этот путь, начали перенимать консервативные белые ценности, пытаясь войти в средний класс. Но уже к середине XX в. афроамериканцы

стали понимать, что цели своей они не добились, так как, во-первых, в массе своей они не обладали еще достаточной социальной приспособляемостью, а во-вторых, не воспринимались тем обществом, с которым стремились себя идентифицировать. К тому же, черные «братья» перестали воспринимать их как «своих», что привело к некоему подвешенному состоянию сторонников первой альтернативы самоопределения: путь в белое сообщество был закрыт, а вернуться назад им тоже было отказано. Вторая путь – развивать свою культуру на основе отрицания ценностей доминировавшей белой культуры, максимально отмежевываясь от белого сообщества. В связи с неготовностью к взаимной интеграции со стороны как черного, так и белого сообщества афроамериканцы могли рассчитывать лишь на поддержку «своих братьев» по расе. Но и в этом случае в определенные исторические периоды в белом американском сообществе были распространены суждения, что, если афроамериканец пытается показать себя и выразить свою культуру, с ним что-то не так, потому что делать это – значит быть диаметрально противоположным всему, на чем держится страна. И все, на чем страна держится, – белое.

Таким образом, в случае с афроамериканским сообществом *положительная полярность коммуникативного акта* будет в первую очередь определяться расовой принадлежностью и сохраняться в двух случаях: во-первых, если адресат (как и адресант) является афроамериканцем, во-вторых, если адресат, как и адресант, является настоящим (real) черным афроамериканцем, разделяющим потребности, ценности, установки и культуру чер-

ного «братства», не пытаясь инкорпорироваться в белое сообщество. В другом случае, оценочное отношение и интенция адресанта, т.е. истинного черного афроамериканца, к инкорпорированному, ассимилированному афроамериканцу будет отрицательной, так же как к белому адресату. Таким образом, полярность каждого коммуникативного акта, интенция и оценочное отношение «Я» афроамериканца к «Ты», будет зависеть от сопринадлежности «Я» и «Ты» к одной черной группе «Мы», где оба коммуниканта являются «своими», либо «Ты» будет относиться к «чужой» белой (здесь же оказываются черные джентльмены) группе «Они». Естественно, что исторический период, предшествующий отмене сегрегационного режима, отмечен более четкой демаркацией групп «Мы» и «Они», однако следует отметить разницу в диспозиции афроамериканцев, которая может быть прослежена в диахронии. Дихотомия «свои – чужие» в афроамериканском дискурсе – как и, пожалуй, в любом этноспецифическом дискурсе – находит свое отражение на всех языковых уровнях (подробнее об этом см. главу 2).

У. Самнер описывая межгрупповые отношения, использовал понятия внутренней группы «Мы», или ингруппы (in-group), и внешней группы «Они», или аутгруппы (out-group), особо обращая внимание на сплоченность отношений во внутренней группе и враждебность, изоляцию и отчуждение по отношению к внешним аутгруппам, исходя из закрепленных в ингруппе норм и стереотипов, и «отношения товарищества и мира в своей группе и отношения враждебности и войны по отношению к другим группам коррелятивны» [Козер

2000: 37]. Л. Свендсен подчеркивает растворение личностных ценностей в групповых. «Потребность объединяться в группы, по-видимому, весьма характерна для человека, однако становится опасной, когда группа уплощена настолько, что составляющие ее личности перестают мыслить как личность и, следовательно, оценивать групповые ценности, воззрения и действия. Когда установлено различие между «мы» и «они», личность часто подменяет собственные ценности и суждения групповыми – потребность в рефлексии атрофируется, к тому же собственное мнение может быть воспринято как проявление нелояльности по отношению к группе. Группа – это опасность, поскольку у толпы отсутствует совесть – совесть присуща индивидуальности, – и поэтому отдельный член группы как будто бы может быть освобожден от моральных обязательств» [Свендсен 2008: 171].

А.В. Шипилов обращает внимание на «двойную динамику действующих изнутри и снаружи сил притяжения/отталкивания» в системе отношений между ин-группами и аутгруппами. Исследователь справедливо отмечает, что «система стабильна в случае, если силы внутреннего притяжения и внешнего отталкивания устойчиво доминируют над силами внутреннего отталкивания и внешнего притяжения, в противном же случае она может быть разорвана на отдельные элементы, которые интегрируются отдельными системами. Однако и при стабильном существовании системы в этом силовом поле взаимно отталкивающиеся друг от друга внутренние элементы находятся под действием сил притяжения, и наоборот, взаимно притягивающиеся внутренние эле-

менты находятся под действием внешних сил отталкивания» [Шипилов 2008: 157].

Двойная динамика прослеживается в аксиологическом и когнитивном пространствах черного сообщества, экстерииорируя в дискурсивных практиках афроамериканцев. Считаем оправданным снова прибегнуть к принципу полярности и расставить полюса притяжения и отталкивания, которые определяются нормами, стереотипами и установками, т.е. самой системой ценностей черного сообщества. Если полюса поменять местами, группа разобьется и будет притянута другими группами в соответствии с аксиологическими приоритетами. «Внешнее давление гомогенизирует систему, внутренне давление делает ее гетерогенной. <...> Элементы (индивиды) образуют систему (группу) в случае, если различия между ними меньше, чем отличия их от элементов (индивидов) другой системы (группы). Этот принцип работает не только при самокатегоризации индивидом себя как члена ингруппы, отличающейся от аутгруппы; им организуется, помимо когнитивной, и эмоциональная сфера, а также поведение и сама деятельность» [Шипилов 2008: 158].

Снова отметим, что под деятельностью мы подразумеваем, в первую очередь, коммуникативную деятельность, а «эмоциональный компонент конкретизирует коммуникативную составляющую и либо акцентирует позицию субъекта, либо сводит ее к аксиологическому нулю» [Мурясов и др. 2004: 74]. В.И. Шаховский выделяет национально-этнические правила экспрессии конкретных эмоций не только у отдельных индивидуумов, но и у

социально общественных групп: «поскольку любое общение людей одной/разных культур сопровождается всегда их эмоциональными модальностями, знание/незнание культурно-вариативных правил экспрессии этих модальностей речевыми партнерами не может не влиять на эффективность их общения друг с другом» [Шаховский 2004: 27].

Обращает на себя внимание нераздельность индивида и этнолингвокультурной общности, к которой он принадлежит. В механизме оценки проявляется индивидуальная и этническая детерминированность ценностей, становится транспонентной система предпочтений и установок, принятая при характеристике объектов и событий, которой руководствуется отдельная личность, социальная группа и этнос. «Установка обеспечивает функционирование организма на индивидуальном уровне, тогда как аттитюд выполняет свои функции на социальном уровне» [Белинская, Тихомандрицкая 2001: 141]. Подробно о системе установок, исходя из потребностей личности в общении, см. типологию В.А. Ядова [Ядов 1975].

И.В. Привалова отмечает рост научного интереса к феномену социальной диспозиции в результате проблем с адаптацией американских эмигрантов и рассматривает культурную установку как разновидность социальной благодаря факту «выделения в социальной установке, наряду с когнитивным и поведенческим, аффективного компонента, ответственного за функцию оценки. <...> Инкорпорирование в аттитюдные структуры ценностного компонента и функции выражения ценностей позволяет, с

одной стороны, идентифицировать культурную установку, а с другой – исследовать ее взаимосвязь с национально-культурными ценностями определенного этнолингвокультурного сообщества» [Привалова 2005: 55].

Действуя как языковая личность, «Я» в то же самое время оперирует на уровне национального сознания «Мы» и той КМ, которая в нем закреплена. Именно этнолингвокультурное сознание формирует параметры языковой личности. В.И. Карасик справедливо подчеркивает двойственность понятия языковой личности, которая прослеживается и в бифуркационном аксиологическом пространстве коммуникативного акта. «Носителем языкового сознания является языковая личность, т.е. человек, существующий в языковом пространстве – в общении, в стереотипах поведения, зафиксированных в языке, в значениях языковых единиц и смыслах текстов» [Карасик 2002: 8].

По мнению Ю.Н. Караулова, под языковой личностью следует понимать «личность, выраженную в языке (текстах), через язык, личность, реконструированную в основных своих чертах на базе языковых средств» [Караулов 2002: 38]. И.В. Привалова утверждает, что сама «трактовка языковой личности как совокупности способностей и характеристик человека, обуславливающих создание им речевых произведений (текстов), предполагает объединение в ней этнических, культурных, социальных и психологических характеристик, рассмотрение которых становится возможным сквозь призму языка и дискурса» [Привалова 2005: 39]. Таким образом, реконструкция портрета языковой личности происходит на базе

языковых средств, текстов любого типа. Языковая личность как носитель языка «представляет собой сложное образование, будучи изменяющимся единством, в котором сосуществуют различные социально-ситуативные роли, модусы поведения, уровни коммуникативной компетенции, а также сугубо индивидуальные, идиосинкратические особенности» [Карасик, Дмитриева 2005: 6].

Основной определитель языковой личности – национальное сознание и погруженность «Я» в «Мы», поэтому безусловный интерес представляет гипотеза типов сознания Ю.А. Сорокина, особенно в ее приложении к афроамериканской проблематике. Африканская цивилизация развивалась параллельно, но нелинейно европейской, а следовательно, в процессе колонизации произошло смешение двух типов сознания, двух КМ, результаты которого сотрясают континент по сей день. Основываясь на гипотезе Ю.А. Сорокина, выделяют два типа сознания: европейский и ориентальный. «Ориентальный тип выступает как антирационалистический, интровертированный, экофильный, творящий пространство и время в среде как самопроизводящемся макрокосмосе. Европейский тип сознания – рационалистический, экстравертивный, экофобный; среда, в данном случае, средство реализации самости. Европейский тип сознания авторитарен, самонедостаточен, аннексивен и поэтому стремится овеществляться в персонифицированных формах. Ориентальное и европейское сознание – это две инерционных системы, и переход из одной системы в другую требует соответствующего преобразования рефлексивных координат» [Сорокин 1994: 11].

«Отождествленное с *Мы Я* оппонирует *Они*, и степень идентификации с ингруппой тем выше, чем более значимы отличия от аутгруппы, чем сильнее выражена оппозиция *Нас – Им*; соответственно, чем сильнее отталкивание от чужой группы, тем более гомогенной становится своя, и это отталкивание может реализовываться не только как когнитивное различие, но и как выносимое в сферу межгрупповых отношений агрессивное поведение...» [Шипилов 2008: 158].

Простым и показательным примером работы системы и изменения полярности и полюсов притяжения/отталкивания могут служить «черные джентльмены», т.е. афроамериканцы, включившиеся в интеграцию и инкорпорирование в белое сообщество, что неминуемо повлекло за собой изменение во всей системе. Для ассимиляции в белое сообщество, самим афроамериканцам, решившимся на это, пришлось разменивать черные ценности на белые, что привело к наращиванию сил внутреннего отталкивания в черной ингруппе «Мы», растущее внутренне давление разбило группу и «вытолкнуло» черных джентльменов, сформировав отрицательное оценочное отношение к ним в ингруппе; каждый из них теперь выпал из «Мы» и принадлежал к «Они». Однако присоединились к белой аутгруппе «Они» черные джентльмены только в сознании «своих», перекроив целостную и устоявшуюся КМ, так как белое сообщество не было готово к такой ассимиляции. Таким образом, для настоящих афроамериканцев к «чужой» аутгруппе «Они» добавились бывшие «свои», определяя негативную полярность отталкивания в отношениях между ними.

С точки зрения белого сообщества, они по прежнему оставались чужими «Они», несмотря на все попытки интеграции. В таком состоянии неоформившихся «монад» они потеряли индивидуальную и групповую идентификацию, зато обрели богатую языковую репрезентацию в афроамериканском дискурсе.

Здесь необходимо сделать важное замечание, являющееся определяющей предпосылкой дальнейшего исследования. Как мы уже отметили, на данном этапе образовалось две афроамериканских группы. Первая, оторвавшись от «своей» группы «Мы», также разменяла базовые культурные доминанты афроамериканского общества. В результате попытки ассимиляции их новая КМ была переориентирована на ценности белого сообщества, которые предполагали различную диспозицию в том числе и к стереотипизированным в афроамериканском дискурсе ЛКТ. Так как в основе нашего исследования лежит оппозиция «Мы – Они», построение аксиологической парадигмы будет проводиться с позиции группы «Мы», то есть «настоящих» (называющих себя на позднем этапе “Real”), не готовых к интеграции афроамериканцев, для которых путь в белое общество был закрыт.

Подобные перемещения необходимо рассматривать в ракурсе того исторического периода, в котором они происходят, т.к. в настоящее время мы являемся свидетелями обратного процесса смещения полярности, а именно, ассимиляции бывших обывателей в черную культуру и использование белыми обывателям «черных» языковых форм, но об этом во второй главе.

#### 1.2.4 | ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫЙ ТИПАЖ КАК РАЗНОВИДНОСТЬ КОНЦЕПТА

Вторым аксиологическим измерением коммуникативного акта выступает само высказывание, а именно те ценности, которые в нем отражены в форме аксиологических концептов, эксплицированных с помощью языковых конструкций. «Аксиологический концепт генетически связан с национальной аксиологической системой и является по отношению к ней вторично-производным образованием, лингвистический конструкт которого выступает квинтэссенцией оценок, норм, эталонов, представлений» [Привалова 2005: 74].

Термин «концепт» получил настолько широкое освещение в научной литературе, что постепенно приводит, с одной стороны, к статусу общеизвестного феномена, не требующего объяснения, с другой стороны, чем больший резонанс он приобретает, тем больше научных подходов используется при его исследовании как базовой единицы сознания, культуры и языка. Обозначим наиболее существенные подходы.

В когнитивной лингвистике во главу угла ставится связь концепта с когнитивными структурами и механизмами работы сознания. Так, по определению Е.С. Кубряковой, концепт – это «единица оперативного сознания» [Кубрякова 1998: 143], хранящаяся в памяти в виде «кванта структурированного знания», который рождается в виде первичного конкретного образа. «Понятие концепта отвечает представлению о тех смыслах, которыми оперирует человек в процессах мышления и которые отражают

содержание опыта и знания, содержание результатов всей человеческой деятельности и процессов познания мира в виде неких «квантов» знания» [Краткий словарь когнитивных терминов 1996: 90]. Затем, в процессе познавательной деятельности человека, этот образ постепенно приобретает в его сознании новые концептуальные значения, что увеличивает объем концепта и насыщает его содержание [Попова, Стернин 2001: 71].

Представители лингвокультурологии (Н.Д. Арутюнова, С.Г. Воркачев, В.И. Карасик, Д.С. Лихачев, Ю.С. Степанов) указывают на связь культуры и концепта, а также делают особый акцент на этносемантическую характеристику концепта. С.Г. Воркачев понимает под концептом «единицу коллективного знания/сознания, отправляющую к высшим духовным ценностям, имеющую языковое выражение и отмеченную этнокультурной спецификой» [Воркачев 2001: 68]. Ю.С. Степанов подчеркивает двойственный характер взаимоотношений культуры и индивидуума посредством определения концепта как «сгустка культуры в сознании человека, того, в виде чего культура входит в ментальный мир человека. И, с другой стороны, концепт – это то, посредством чего человек сам входит в культуру, а в некоторых случаях и влияет на нее» [Степанов 2004: 43]. Н.Д. Арутюнова видит в концептах, возникающих в результате взаимодействия таких факторов, как национальная традиция и фольклор, религия и идеология, жизненный опыт и образцы искусства, ощущения и системы ценностей, культурный слой, посредничающий между человеком и миром [Арутюнова 1993: 3].

Многими учеными подчеркивалась многомерность понятия «концепт», его ризомная структура. С.Г. Воркачев выделяет три составляющих данного явления: «понятийную, отражающую его признаковую и дефиниционную структуру, образную, фиксирующую метафоры, поддерживающие концепт в языковом сознании, и значимостной, определяемой местом, которое занимает имя концепта в лексико-грамматической системе конкретного языка, куда войдут также его этимологические и ассоциативные характеристики» [Воркачев 2002]. В.И. Карасик и Г.Г. Слышкин также подчеркивают трехкомпонентность структуры концепта, выделяя фактуальный или понятийный элемент, который хранится в сознании в вербальной форме и поэтому может воспроизводиться в речи; образный элемент, которые невербален и поддается лишь описанию, и ценностный элемент [Карасик, Слышкин 2001: 77]. Ю.С. Степанов выделяет основной или актуальный признак, дополнительный или пассивный признак и внутреннюю форму концепта [Степанов 2004: 47].

В нашем исследовании мы придерживаемся точки зрения В.И. Карасика и Г.Г. Слышкина. В отличие от мнения Д.С. Лихачева, полагавшего, что концепт необходимо соотносить со словом в одном из его значений, т.к. концепт – это «результат столкновения словарного значения с личным и народным представлением» [Лихачев 1997: 284], В.И. Карасик и Г.Г. Слышкин видят множество способов апелляции к концепту («входов в концепт») при помощи лексических единиц разных уровней: слов, фразеологизмов, свободных словосочетаний, предложений [Карасик, Слышкин 2001: 77]. Отмечая соотнесение

концепта с несколькими лексическими единицами, Г.Г. Слышкин подчеркивает, что «имя концепта – это не единственный знак, который может активировать концепт в сознании человека. Любой концепт характеризуется способностью к реализации в различной знаковой форме. <...> Чем многообразнее потенциал знакового выражения концепта, тем более древним является этот концепт и тем выше его ценностная значимость в рамках данного языкового коллектива» [Слышкин 2000: 17].

Естественно, что с течением времени знаковая репрезентация концепта, набор его языковых конструкторов меняется: концепт развивается и порождает новые ассоциации, влияя на стилистическую дифференциацию, либо теряет связь с теми лексическими единицами, которые ранее использовались для его экспликации, возможно, это потеря временная, и через определенный период времени, они снова обретут свою актуальность. «Концепты как интерпретаторы смыслов все время поддаются дальнейшему уточнению и модификациям» [Краткий словарь когнитивных терминов 1996: 91]. Сам окружающий мир и наше восприятие его беспрестанно меняются, возникают новые вещи и явления, характер отношений между ними изменяется, старые понятия и формы знания остаются в прошлом и вновь возникают спустя некоторое время, поэтому «основная единица передачи и хранения такого знания должна быть тоже достаточно гибкой и подвижной» [Ibid.: 91].

Принимая во внимание «слоистое» строение концепта, Ю.С. Степанов считает, что «естественно представлять его эволюцию в виде некой последовательности

или ряда, звеньями которых являются стадии концепта, или, говоря иначе, данный концепт в разные эпохи. Между этими звеньями, стоит расположить их достаточно последовательно, сразу же вскрываются особые отношения преемственности формы и содержания, благодаря которым нечто из старой стадии концепта становится знаком в его новой стадии» [Степанов 2004: 61]. Мы полностью разделяем данную точку зрения и во второй главе исследования представим рассмотрение определенной концептосферы в различные исторические периоды, а также рассмотрим динамику ее развития. Диахронический аспект поможет выявить эволюцию ряда концептов, а также определить их актуальность (см. ниже) и сравнить их наполнение и формы языковой репрезентации в различные исторические периоды.

Определенный ряд концептов в каждой этнолингвокультуре представляет собой универсальные онтологические сущности, существующие «испокон веков», хранящиеся в коллективном бессознательном народа и являющие собой неотъемлемую экзистенциальную значимость для каждого из них. Для определения таких концептов Ю.С. Степанов вводит термин «константа», т.е. «концепт, существующий постоянно или, по крайней мере, очень долгое время» [Степанов 2004: 86]. Л.Г. Бабенко называет свойство постоянного присутствия концептов «константностью» [Бабенко 2003: 57].

Содержание концепта как «сгустка» смыслов, отражающих связь сознания, культуры, языка, мышления, коммуникативной ситуации, помимо всех рациональных

аспектов включает в себя и нерациональные: эмоциональные, аффективные и прагматические.

Г.Г. Слышкин внутри ценностной составляющей выделяет аспект актуальности, который «проявляется в количестве языковых единиц, являющихся входами в концепт, в частности, их употребления в реальной коммуникации, в способности данных единиц становится источником метафорического переноса» [Слышкин 2004: 31].

Поскольку понятие ценности «выполняет координирующую (между человеком и миром объектов), стимулирующую (направляющую деятельность), дидактическую и регулятивную (прескриптивную) функции в механизмах жизни» [Арутюнова 1999: 183], в аксиологии существует практически столько же классификаций ценностей, сколько учений и школ в философии. Так, выделяются ценности вечные и диспозиционные, общественные и индивидуальные, культурные и социальные, универсально-базовые и этико-философские, трансцендентальные и инструментальные, сублимированные и рационалистические, утилитарные и телеологические, прагматические и материальные. Этот список можно продолжать, иерархию перестраивать в зависимости от исходной задачи. В задачи нашего исследования не входит анализ ценностных классификаций, поэтому мы остаемся в рамках изучения коммуникативного акта и моделирования аксиосферы этноспецифического дискурса, что однако не элиминирует включенность всех перечисленных категорий ценностей.

Наиболее близкая, основанная на социальной стратификации классификация предложена В.И. Карасиком, противопоставляющим ценности индивидуальные (персональные, авторские), микрогрупповые (в семье, между близкими друзьями), макрогрупповые (социальные, ролевые, статусные). Вместе с этим ученый выделяет цивилизационные ценности (например, ценности современного индустриального общества), а также этнические и общечеловеческие [Карасик 2002: 167]. Аксиологические конфигурации внутри каждой из этих ценностей будут обусловлены различными факторами: культурой, идеологией, религией, законом, историей, экономикой, географическим положением, особенностями рельефа и пр.

В определении культурного концепта ученый выделяет, помимо понятийной и образной, ценностную составляющую, которая позволяет соотносить культурные концепты с базовыми оппозициями, характеризующими картину мира, а также учитывать аффективные стороны концепта в психолингвистическом понимании явления [Ibid.: 140–141].

Нейтральных аксиологических концептов не существует, каждый из них вобрал в себя определенную систему установок, предпочтений, норм и культурных формул. «Фонд лингвистических конструкторов аксиологических концептов – это отраженная в языке ценностная картина мира, и его исследование позволяет составить представление о системе морально-оценочных ориентиров этноса. А анализ индивидуальных аксиологических концептов позволяет судить о ценностной картине мира отдельной языковой личности. Таким образом,

лингвистические конструкции аксиологических концептов объективируют понятия, эксплицирующие аксиологическую составляющую этнолингвокультуры» [Привалова 2005: 201]. Данное определение указывает на языковую экспликацию этнических ценностей, однако выделяет «индивидуальные аксиологические концепты», представить которые в отрыве от национальных, на наш взгляд, проблематично, т.к., во-первых, выше мы не раз отмечали сопринадлежность «Я» и Мы», языковой личности и этнолингвокультурной общности, а, во-вторых, чтобы стать аксиологическим концептом слово (фраза, сверхфразовое единство) должно стать частью национального сознания, культуры и истории. А вот индивидуальные ценности языковой личности (опять же, в большей степени, опираясь на социальный и этнический опыт), определяющие индивидуальную оценку (первое измерение аксиологического пространства коммуникативного акта) и коммуникативное поведение, можно реконструировать с помощью анализа дискурса. Языковая личность/социальная группа оценивают мир, сравнивая его значимость с устоявшейся системой ценностей и эталонов.

Национальная система ценностей – это не фиксированный раз и навсегда набор, она открыта и подвижна, в ходе исторического процесса в ней могут возникать новые и исчезать старые ценности, и процесс этот может занять от нескольких дней до столетий, однако базовые ценности того или иного этноса, как правило, остаются неизменными пока этот этнос существует. Они передаются через поколения благодаря культуре и языку и яв-

ляются частью коллективного бессознательного нации. Это объединенные в систему мифологические образы-символы или архетипы.

Основатель теории коллективного бессознательного и архетипов К.Г. Юнг выделял, помимо коллективного, также групповое и расовое бессознательное. Семантика базовых архетипов уходит в глубины бессознательного, приобретая мифологический статус, на базе которого оформляется концепт. И.А. Ильин указывает на факт определения национальности человека его инстинктом, т.е. укладом бессознательной духовности, которая отличает представителей одного этнического сообщества от другого [Ильин 1993: 235]. М. Фуко проводил дискурсивные формации из глубин бессознательного.

Д.С. Лихачев отмечает свойство различных концептов к объединению и образованию целых концептосфер: «Концепты составляют разнообразные сферы, в совокупности создающие концептосферу национального языка» [Лихачев 1997: 282]. Е.И. Шейгал и Е.С. Арчакова подчеркивают, что «концепты как проекции явлений окружающей действительности в сознании человека не могут существовать обособленно от других подобных себе единиц. Так же, как запечатленные в них феномены, концепты образуют целостную систему, компоненты которой, взаимодействуя между собой, устанавливают постоянные связи, переплетаются» [Шейгал, Арчакова 2002: 20].

«Для образования концептуальной системы необходимо предположить существование некоторых исходных, или первичных, концептов, из которых затем развиваются

все остальные» [Павиленис 1983: 102]. Е.С. Кубрякова, ссылаясь на Р. Джекендоффа, указывает на то, что часто «основными конституентами концептуальной системы являются концепты, близкие «семантическим частям речи» – концепты объекта и его частей, движения, действия, места или пространства, времени, признака и т.п.<...> Эта точка зрения близка и тем концепциям, которые утверждают примат релевантности грамматических категорий для организации ментального лексикона, а следовательно, и тем, что доказывали первостепенную значимость для устройства и функционирования языка тех концептуальных оснований, что маркируют распределение слов по частям речи и которые, по всей видимости, предшествуют языку, складываясь как главные концепты восприятия и членения мира в филогенезе» [Краткий словарь когнитивных терминов 1996: 91–92]. Добавим к вышеперечисленному набору концептов категорию субъекта. Национальный характер КМ, по мнению И.В. Приваловой, «компонуют такие базовые категории как пространственность, темпоральность, холистичность, партикулярность» [Привалова 2005: 72].

Условно можно разделить систему на три базовых концептосферы: субъектную, темпоральную и пространственную, по отношению к которым колоремные, нумерологические, партикулярные и прочие концептосферы занимают вторичное положение. Аксиологический принцип классификации предложен В.И. Карасиком и О.А. Дмитриевой. Они выделяют концепты, содержанием которых является человек в ряду «разных лингвокультурных концептов, таких как телеономные (отсыла-

ющие к высшим ценностям бытия – термин С.Г. Воркачева), регулятивных (приватность, пунктуальность, умение жить), синкретичных (быт, путешествие, риск), эмоциональных (страх, радость, тоска)» [Карасик, Дмитриева 2005: 22].

В нашей работе мы продолжаем курс научных исследований, намеченный лабораторией аксиологической лингвистики В.И. Карасика (г. Волгоград), и используем научные и методологические разработки в рамках теории лингвокультурных типажей. Исследуемые ЛКТ могут быть объединены в субъектную концептосферу и, на наш взгляд, наиболее ярко и образно маркируют аксиологическую компоненту дихотомии «свой-чужие». Сам В.И.Карасик выделяет особую науку о языковой личности – лингвоперсонологию. Поскольку «носителем языка является индивидуум, в его сознании хранится информация, закодированная в языковых единицах и правилах их употребления. Информация в индивидуальном сознании всегда сопряжена с эмоционально-оценочной актуализацией (или ситуативной возможностью такой актуализации)» [Карасик, Дмитриева 2005: 6].

Как абстрактное ментальное образование ЛКТ представляет концепт, содержанием которого является типизируемая личность. Выделение ЛКТ тесно связано с изучением модельных личностей, оказывающих влияние на коммуникативное поведение представителей своего и чужого этнолингвокультурных сообществ. «Главная характеристика модельной личности – установление ценностных ориентиров поведения. <...> В более широком плане можно выделить лингвокультурные

типажи, узнаваемые образы представителей определенной культуры, совокупность которых и составляет культуру того или иного общества. <...> В отличие от модельной личности лингвокультурный типаж может иметь отрицательную оценку, если модельной личности стремятся подражать, то лингвокультурный типаж может вызвать критическое отношение» [Ibid.: 8–9].

Таким образом, нейтральных ЛКТ не бывает, помимо ценностной компоненты своей структуры, каждый ЛКТ как разновидность аксиологического концепта вызывает отрицательную либо положительную оценку у участников коммуникативного акта. Оценка ЛКТ будет зависеть от установок и ценностей культуры той группы/этноса, на базе которой он сформировался, а оценочное отношение в «своей» группе к тому или иному ЛКТ часто подразумевает противоположную оценку «чужих» в зависимости от того, к какой лингвокультурной общности он принадлежит (или в какой лингвокультурной общности он появился), его места в национальной КМ, а также от масштабов группы и признака дифференциации: гендерного, возрастного, профессионального, религиозного, идеологического, расового и других, что мы и докажем во второй главе.

ЛКТ, характеризующий языковую личность через призму коммуникативного поведения, соотносится со смежными понятиями роли, стереотипа, амплуа, персонажа, имиджа и речевого портрета. (Подробно об этом см. Карасик, Дмитриева 2005).

По поводу соотнесения с ролью можно сказать, что она является общей схемой коммуникативного поведе-

ния ЛКТ и составляет содержание его поступков. А вот стереотип занимает особое место в структуре ЛКТ, поскольку личностное восприятие при стереотипизации обязательно подразумевает эмоционально-оценочное содержание, а сами стереотипы являются показателями восприятия (часто выдуманного и преувеличенного) «чужих» ЛКТ в «своей» группе.

Среди функций стереотипов авторами «Краткого словаря когнитивных терминов» выделяются: «когнитивная – генерализация (иногда чрезмерная) при упорядочении информации – когда отмечают что-либо бросающееся в глаза. <...> аффективная – определенная мера этноцентризма в межэтническом общении, проявленная как постоянное выделение «своего» в противовес «чужому»; социальная – разграничение «внутригруппового» и «внегруппового»: приводит к социальной категоризации, к образованию социальных структур, на которые активно ориентируются в обыденной жизни. Важную роль играет ориентация по национальному признаку, в наибольшей степени выражаясь (для стороннего наблюдателя, по крайней мере) как предрассудки, с наибольшей остротой реализуемые при межэтническом общении» [Краткий словарь когнитивных терминов 1996: 178].

Именно наличие аффективного компонента и этноцентризм механизма стереотипизации позволяют выделить оценочную компоненту, основным критерием которой является социальная и этническая категоризация по линии «свои – чужие», что позволяет нам определить полярность коммуникативного акта, а также выделить несколько стереотипных представлений в одном ЛКТ,

а анализ фактического материала, по сути, может служить руководством к действию в той или иной коммуникативной среде.

Н.В. Уфимцева, основываясь на «пассионарной теории» Л.Н. Гумилева, предлагает определенную иерархию стереотипов: «Можно предположить, что этнические стереотипы, являющиеся, по Л.Н. Гумилеву, опосредованной формой проявления ритма данного этнического поля, не доступны саморефлексии «наивного» члена того или иного этноса и являются фактами поведения и коллективного бессознательного, и именно они лежат в основе образования культурных стереотипов, которые в той или иной форме доступны саморефлексии и могут стать фактами сознания (индивидуального и общественного)» [Уфимцева 1996: 140].

Для нашего исследования не так важен когнитивный порядок механизма стереотипизации, однако указание на связь стереотипов, а следовательно, ЛКТ с коллективным бессознательным, безусловно, очень ценно. Определение стереотипа И.В. Приваловой подводит его вплотную к понятию концепта: «культурный стереотип – это обусловленная национально-культурной спецификой единица ментально-культурного комплекса, формируемая набором информационных блоков, аксиологических ориентиров и репрезентируемая лингвистическими единицами; в стереотипе наиболее очевидно прослеживается связь с социальными и культурными установками этноса» [Привалова 2005: 54].

В.И. Карасик при определении соотношения понятий стереотипа и ЛКТ раскрывает скрытую оппозицию

«свои – чужие» в механизме стереотипизации и подчеркивает ценностную составляющую. «При классификации стереотипов очень важным является противопоставление собственной группы и других групп (аутостереотипы и гетеростереотипы). Самопредставления содержат гораздо больше положительных характеристик, чем представления о других. Лингвокультурный типаж представляет собой обобщение и в этом плане включает стереотипные представления о типизируемой личности, с которой говорящий себя осознанно или неосознанно ассоциирует. В число стереотипных характеристик типажа входят и ценности, в соответствии с которыми типаж строит свое поведение, а ценности, как известно, представляют собой самые глубинные характеристики культуры» [Карасик, Дмитриева 2005: 13–14].

Содержание ЛКТ как разновидности аксиологического концепта, составляет типизируемая личность, наделенная определенными качествами и чертами, отраженными в языке одной, двух или нескольких этнолингвокультурных общностей, но с разным аксиологическим наполнением, т.к. стереотипное восприятие одного и того же ЛКТ обусловлено отнесенностью этого ЛКТ к «своей» группе «Мы», либо принадлежностью его к «чужой» группе «Они», с одной стороны, а также коммуникативной ситуацией – с другой, т.е. как и кто из участников акта коммуникации отождествляет себя или других с тем или иным ЛКТ.

Для описания черт языковой личности в лингвистике используются понятия «дескриптор» или «этнодескриптор» (когда речь идет о межнациональных исследованиях): «под этнодескрипторами понимаем адъективные

языковые единицы, служащие для описания этнического характера на уровне черт личности. <...> Этнодескрипторы, как названия качеств, используются при описании результатов составления этнических портретов и характеристики автостереотипов» [Привалова 2005: 218].

Заключая рассмотрение бифуркационного характера аксиологического пространства коммуникативного акта, следует сказать, что далеко не каждое высказывание аксиологически маркировано. Оно может не содержать аксиологических концептов, либо имплицитная оценка может быть нейтральной. Таким образом, первое измерение константно и интенция субъекта как языковой личности, так или иначе, присутствует на сознательном или бессознательном уровне, второе – переменное, ценностное значение создается в контексте. Оба измерения тесно взаимосвязаны и представляют единое аксиологическое пространство коммуникативного акта.

### 1.2.5 | АНАЛИЗ ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫХ ТИПАЖЕЙ

Для выделения и анализа ЛКТ в афроамериканском дискурсе мы будем следовать ряду методик, применяемых в концептуальном анализе, дискурс-анализе и анализе речевых актов.

Поскольку ЛКТ являются концептами *per se*, то для исследования и репрезентации их содержания мы будем использовать концептуальный анализ. Многомерность понятия концепт и разные подходы к его определению формируют различные модели концептуального анализа. Изучение концепта проходит на разных уровнях и да-

ет представление о структуре, содержании, языковой экспликации, свойствах концепта: его атрибутах, предикатах, ассоциациях, образах и пр. Однако в лингвистической практике нет однозначного понимания и фиксированного инструментария концептуального анализа. Р.М. Фрумкина подчеркивает факт того, что концептуальный анализ не является определенным методом экспликации концептов, а «соответствующие работы объединены некоторой относительно общей целью, а что касается путей ее достижения, то они оказываются весьма разными» [Фрумкина 1992: 3]. По мнению Л.Г. Бабенко, концептуальный анализ нацелен на «выявление парадигмы культурно значимых концептов и описание их концептосфер, т.е. тех компонентов, которые содержат ментальное поле концептов» [Бабенко 2004: 106]. Данное определение соответствует задачам нашего исследования, а именно подробному описанию составляющих изучаемых ЛКТ.

Ю.С. Степанов, подчеркивая сложную, «слоистую» структуру концепта допускает, что и метод изучения окажется не одним, а совокупностью нескольких методов [Степанов 2004: 49]. Комплексное изучение концепта отмечают многие лингвисты (Н.А. Красавский, В.А. Маслова, М.А. Пименова, З.Д. Попова, И.А. Стернин и др.). З.Д. Попова и И.А. Стернин утверждают, что «чем больше методов и приемов использует исследователь, тем больше признаков концепта он выявит, тем ближе к истине будет построенная модель концепта» [Попова и др. 2005: 35]. Можно говорить о соотношении методов концептуального анализа с этимологическими, лексикографическими, дискурсивными, историческими,

психолингвистическими, социологическими, культурологическими и прочими исследованиями, отражающими разнооформленную структуру ЛКТ.

С.Е. Никитина предлагает семантическое описание концептов через установление связей с другими концептами одной культуры. Посредством такого описания отношений между словами, связанными синтагматически и парадигматически, можно получить частичное толкование нужного слова, а сумма таких толкований и будет выступать достаточно полным описанием концепта [Никитина 1991: 118].

Л.О. Чернейко предлагает использовать метод, вскрывающий глубинные, подсознательные, ассоциативные связи слов, являющихся вербализаторами концептов в языковом сознании языковой личности либо группы. Она полагает, что концептуальный анализ позволяет восстановить знания и представления, связанные воедино тем или иным абстрактным именем и проявляющиеся в его сочетаемости с предикатами. Сочетаемость имени – это «внешнее, поверхностное проявление его глубинных ассоциативных контуров, складывающихся из имплицитных субстантивных лексических параметров» [Чернейко 1997: 295]. Такие параметры ученый называет гештальтами абстрактного имени, исследование сочетаемости которого с описательными глаголами и дескриптивными прилагательными необходимо для постижения структуры коллективного бессознательного.

Методика освещения смыслового потенциала концепта в той или иной культуре, предложенная В.И. Карасиком, получила название «методика изучения куль-

турных доминант». Сугубо лингвистическое исследование культурных доминант осуществляется путем наблюдения и эксперимента (сплошной выборки лексических и фразеологических единиц, прецедентных текстов из словарей, сборников пословиц и пр.) и разработки анкет с обязательным включением оценочных суждений с проведением последующего интервьюирования. Однако, по замечанию ученого, лингвистическое изучение концептов должно быть дополнено данными других дисциплин – культурологии, истории, психологии и пр. [Карасик 1996: 5].

Е.И. Шейгал и Е.С. Арчакова предлагают следующие методы исследования концептов: компонентный анализ семантики ключевого слова; анализ синонимов и дериватов ключевого слова, анализ сочетаемости ключевого слова (как в свободных, так и в устойчивых словосочетаниях), анализ паремий и афоризмов, объективирующих концепт, психолингвистический эксперимент (выявления ассоциативного поля концепта), анализ текстов в разных типах дискурса, выявление концептуальных связей через анализ словарей тезаурусного типа [Шейгал, Арчакова 2002: 19].

Необходимое условие, выделяемое всеми исследователями, – выявление средств языковой экспликации концептов. Подавляющее большинство концептов имеет языковую репрезентацию. По мнению З.Д. Поповой и И.А. Стернина, именно «наличие языкового выражения для концепта, его регулярная вербализация поддерживают концепт в стабильном, устойчивом состоянии, делают его общеизвестным, поскольку значения слов,

которыми он передается, общеизвестны – они толкуются носителями языка, отражаются в словарях» [Попова и др. 2005: 51]. Выявление ряда языковой экспликации ЛКТ будет определением актуальности последнего в той или иной этнолингвокультурной общности.

Помимо языковой экспликации концепта, Ю.С. Степанов первым предложил этимологический анализ, связанный с выявлением первоначальной семантики, которая указывает на систему ценностей определенного этнолингвокультурного сообщества. В.А. Маслова подчеркивает необходимость обращения к дефинициям слов, вербализующих концепт, представленных в толковых и энциклопедических словарях, и предлагает считать саму дефиницию ядром концепта в силу «стабильности информации» словарной статьи [Маслова 2004: 45]. Однако, на наш взгляд, любая словарная статья может быть не лишена доли субъективизма, и утверждать ядерное содержание концепта только на основании одной статьи может быть несколько опрометчиво, поэтому при использовании метода словарных дефиниций мы будем обращаться к нескольким референтным источникам, выявляя сумму толкований того или иного ЛКТ. З.Д. Попова и И.А. Стернин отдают предпочтение изучению свойств сочетаемости, поскольку «значительно большее число признаков концепта, по сравнению с количеством, взятым из словарей, можно получить с помощью изучения лексической сочетаемости ключевого слова» [Попова, Стернин 2001: 104]. Для выявления образных характеристик ЛКТ необходим анализ метафорической сочетаемости имени концепта.

Таким образом, «моделирование концепта становится возможным в результате обобщения регулярно повторяющихся в лексических, фразеологических и текстовых репрезентациях концепта его существенных свойств, обнаруживающих знания о мире» [Бабенко 2004: 110].

Аксиологическое содержание ЛКТ, как мы уже указывали выше, будет определяться не только языковой экспликацией, этимологическими корнями, образностью выражения, но и полярностью коммуникативного акта, т.е. оценочной диспозицией и интенцией говорящего в отношении слушающего, где каждый из коммуникантов, как языковая личность, соотносится с тем или иным ЛКТ в собственном восприятии и восприятии собеседника, а также апеллирует к другим ЛКТ в процессе коммуникации, каждый из которых принадлежит к «своей» группе «Мы» либо «чужой» группе «Они».

Данное измерение соотносится с определениями иллокутивной силы и перлокутивного эффекта теории речевых актов, однако при возможном отсутствии перформативных глаголов, то что Дж. Лич называл «иллокутивным заблуждением», т.к. «иллокутивные функции реальных высказываний гораздо более подвижны, вариативны и менее определены, чем значения соответствующих глаголов <...> далеко не для всех речевых актов можно подобрать соответствующий перформативный (или даже просто иллокутивный) глагол» [Падучева 1996: 228]. К.Я. Сигал прямо указывает на то, что «теория речевых актов искусственно сузила прагматический потенциал языковых знаков, ограничив типы локутивных актов глаголами в их перформативном употреблении, тогда

как языковая система всецело прагматична и праксеологична, а следовательно, та или иная иллокутивная цель может быть реализована благодаря более широкому кругу языковых знаков» [Сигал 2006: 89].

Дж. Батлер, рассматривая проблематику оскорбления, указывает на перформативную силу не по причине наличия перформативного глагола, а присутствия существительного как «перформативной связи с прошлым», выступающего в роли оскорбления, которое «наделяется перформативной силой не столько в результате самого акта повторения, сколько в связи с тем, что оно обретает силу исторического факта и признается согласующимся с моделью, с нормой. Высказывание предполагает, что говорящий высказывается от имени того, что «нормально», а оскорбленный отклоняется от нормы, он – изгой. <...> Цитирование формулы, в которой выражает себя норма, лежащая в основе подавления и унижения, придает особую силу и ядовитость оскорблениям, которые в противном случае могли бы считаться примитивными» [Butler 1990: 226]. (Подробнее о перформативах и теории речевых актов см. Остин 1999, Падучева 1997, Серль 1999, Butler 1990).

Анализ ЛКТ включает в себя совокупность приемов и методов для их исследования, репрезентации содержания и выявления аксиологической нагрузки. Исследование включает:

– определение ряда знаковых выражений (знаковой составляющей) каждого ЛКТ, что помогает установить степень их актуальности и дать максимально полное описание их содержанию;

– рассмотрение этимологии ЛКТ для установления механизмов формирования и образного представления носителями определенной этнолингвокультуры;

– обращение к культурологическому, историческому, социальному и частично политическому ракурсу становления ЛКТ, поскольку когнитивная лингвистическая практика интегрирована в культурный, исторический, социальный и политический контекст;

– проведение анализа словарных дефиниций лексических единиц, вербализующих изучаемые ЛКТ, для выявления их основных признаков, обнаружения понятийной составляющей и места ЛКТ в аксиосфере этноспецифического дискурса;

– изучение свойств сочетаемости лексических единиц, а также метафорической сочетаемости имен ЛКТ и его синонимов для выявления образных характеристик и дополнительных признаков ЛКТ;

– формирование ряда субъектных концептосфер, маркирующих аксиологическое пространство и коммуникативный локус ЛКТ в разные исторические периоды согласно комплексному анализу вербализаторов и дискурсивных особенностей ЛКТ.

Лингвистический анализ ЛКТ в данном исследовании проводится с опорой на исторический, социокультурный, психологический и частично политический контекст. Выделение ЛКТ и представление их структуры и содержания проходит на базе текстов, аудио- и видеоматериалов, относящихся к различным историческим периодам, что позволяет проследить динамику развития ЛКТ, изменение степени актуальности и аксиологическую

компоненту в оппозиции «свои – чужие», проследить преобразования в структуре ЛКТ и установить механизмы их формирования.

По результатам исследования представлен ряд одной концептосферы в различные исторические периоды, а также дан прогноз ее дальнейшего развития. Одна и та же концептосфера ЛКТ в афроамериканском дискурсе в каждый отдельный исторический период аксиологически маркирована, т.е. представляет собой парадигму, представленную определенным для данного исторического периода набором ЛКТ.

Динамика развития ЛКТ и их место в аксиологическом пространстве афроамериканского дискурса легко прослеживается благодаря их местоположению в следующей системе координат:

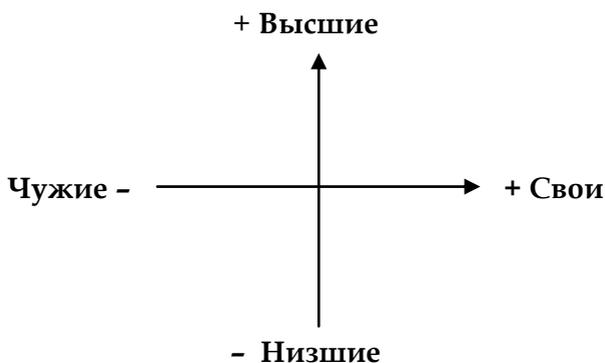


Рис. 2. Система координат для лингвокультурного моделирования

Базовым критерием, определяющим взаимодействие черного и белого сообществ США со времени по-

падания на континент представителей обеих групп и до недавнего времени, является расовая принадлежность, иными словами, цвет кожи человека. Расовая принадлежность в различные исторические периоды принимала разные формы латентной и открытой доминанты расового превосходства, получившей развитие в идеологиях белого и черного национализма. Сама формулировка «расовое превосходство» говорит за себя, то есть позиция превосходства одной расово обособленной группы «Мы» над другой группой «Они», в которую входят не «свои», а «чужие» своей группе индивидуумы. Даже сегодня, в эпоху мультикультурности, политкорректности и толерантности нельзя не заметить оппозицию «Мы – Они», это отличие одних от других, когда оно явственно «видно», но одно только видимое отличие породило огромное количество неискоренимых предрассудков, стереотипов и моделей поведения, нашедших свое отражение в ЛКТ в этноспецифическом дискурсе.

А.В. Шипилов предлагает рассмотрение оппозиции «Мы – Они» не только в категориях «свои – чужие», но и в категориях «высшие – низшие», первая пара формирует горизонтальную ось культуры, вторая – вертикальную политическую ось власти. «Политическая власть внутренне интегрирует общество, которое в наиболее элементарном виде можно представить как систему из двух структурно и функционально взаимосвязанных групп – властвующих и подвластных; в этом измерении индивид позиционирован на плоскости власти, идентифицируя себя либо с той, либо с другой группой, отождествляя свое Я с Мы, оппонирующим Они в категориях «высшие – низшие». С другой стороны, культура интегрирует

общество как бы извне: оно предстает единым не за счет внутреннего, а внешнего различия – отличия его от других обществ, социально маркируемого той или иной совокупностью артефактов; в этом измерении индивид отождествляет себя с *Мы*, оппонирующим *Они* в категориях «свои – чужие» [Шипилов 2008: 159].

Безусловно, такие стратификационные различия, представленные на вертикальной оси, культурно маркируются и помимо параметров власти интерпретируются с позиций социального и этнического превосходства, определяющие диспозицию языковой личности и аксиологическую нагрузку ЛКТ, а этнокультурные отличия стратифицируются, что свидетельствует о едином аксиологическом пространстве, где оппозиционные пары нетождественны, но опосредуют друг друга.

Горизонтальная ось «свои – чужие» не может быть ранжирована, поскольку среди «своих» всегда существует равенство, нарушение которого как в случае возвышения, так и в случае снижения рассматривается как отчуждение. «Свои» равны, ибо определяются в качестве таковых через отличие от «чужих», а не от друг друга. Размещение ЛКТ в разных точках аксиологического пространства релевантно только для вертикальной оси, для горизонтального деления важно расположение ЛКТ справа или слева от центра. Традиционно точки, расположенные слева от центра либо ниже, получают отрицательное значение, т.е. отрицательные характеристики, а те, что справа от центра или выше – положительные. Однако распределение точек в различных положениях относительно горизонтальной оси позволяет визуально сформировать ряд ЛКТ. Сосредоточение точек (ЛКТ) в одной

плоскости аксиологического пространства является формированием группы «Мы», противопоставленной другому подобному сосредоточению (ЛКТ), формирующему группу «Они». Соединив все точки размещения ЛКТ кривой, можно увидеть соотношение внутри концептосферы в определенный исторический период, а именно: чем дальше друг от друга расположены ЛКТ по кривой, тем больше будет негативная диспозиция между типажам, тем дальше они стоят друг от друга в культурном, социальном и языковом ракурсах, что позволяет моделировать внутригрупповые и межгрупповые коммуникативные контуры поведения согласно определению полярности коммуникативного акта.

## ВЫВОДЫ ПО ГЛАВЕ 1

Оппозиция «свои – чужие» является базовой предпосылкой формирования национального дискурса и основанием коммуникативного взаимодействия индивидов, наций и цивилизаций. Каждый коммуникативный акт по своей природе интересубъективен и интенционален, т.е. предполагает наличие другого, где под каждым «Я» выступает адресант и источник информации, а под каждым «Ты» адресат и реципиент. Однако отдельный коммуникативный акт не ограничивается диалогическим взаимодействием коммуникантов, так как каждый из них является представителем той или иной языковой, культурной и социальной общности, носителем ее установок, представлений, ценностей и стереотипов, что говорит об имплицитном присутствии оппозиции «Мы – Они» даже в ситуации диалога. Групповое взаимодействие принимает статус межкультурной коммуникации языковых и социальных групп с культурно маркированными аксиологическими и когнитивными структурами, т.е. принимает статус межнационального общения. Каждая из таких этнолингвокультурных общностей отличается от другой собственной картиной мира на концептуальном и языковом уровнях. Языковая картина мира является вербальной репрезентацией части концептуальной картины мира и может быть реконструирована на базе национального дискурса той или иной этнолингвокультурной

общности, которая оказывает влияние на формирование дискурсивных особенностей ее представителей. В случае с североамериканскими переселенцами можно говорить о взаимодействии цивилизаций, поскольку невозможно объединить европейских и африканских переселенцев в один американский этнос, так как это изначально две разные цивилизации: европейская и африканская, которые развивались параллельно, но нелинейно.

В этноспецифическом дискурсе за оппозицией «Я – Ты» стоит оппозиция «Мы – Они», объединенные единым аксиологическим пространством, имеющим бифуркационную структуру. Первым измерением аксиологического пространства является сам коммуникативный акт, точнее, интенция говорящего, иллюкутивная сила и перлокутивный эффект высказывания. В случае сопринадлежности говорящего и реципиента своей группе «Мы» полярность коммуникативного акта будет положительной, в случае принадлежности реципиента чужой группе «Они» – отрицательной. Полярность акта коммуникации является показателем прагматической составляющей, эмоциональной нагрузки высказывания. Вторым измерением аксиологического пространства этноспецифического дискурса является само высказывание и, в первую очередь, наиболее значимые концепты этнолингвокультуры, аккумулирующие в себе коллективные и индивидуальные знания ее носителей. Концепты как языковые единицы, принадлежащие одновременно сферам языка, сознания, мышления, культуры и коммуникации, изучаются с опорой на культурный, социальный и исторический контекст дискурса, они имеют сложную

структуру, состоящую из ядра и периферии, образованную тремя составляющими: понятийной, образной и ценностной. Концепты не являются застывшими сущностями и находятся в состоянии постоянного развития и изменения, они взаимодействуют между собой и образуют целостные концептосферы. Субъектная концептосфера, сформированная рядом лингвокультурных типажей, наиболее точно и ярко представляет аксиологическое пространство этноспецифического дискурса, где за каждым типажом кроется определенная модель языковой личности.

Исследование этноспецифического дискурса, выявление и анализ лингвокультурных типажей в оппозиционном аксиологическом пространстве позволяет сформировать концептосферу в определенный исторический период, а также реконструировать аксиологическое пространство дискурса в оппозиции «свои – чужие».

Сосредоточение лингвокультурных типажей в одной плоскости аксиологического пространства этноспецифического дискурса является формированием группы «Мы», противопоставленной другому подобному сосредоточению, формирующему группу «Они». Соединив все точки размещения лингвокультурных типажей кривой, можно увидеть соотношение внутри концептосферы в определенный исторический период, а воссоздав одну и ту же концептосферу в различные исторические периоды, – проследить динамику и дать прогноз ее дальнейшего развития.

## **ГЛАВА 2 | АКСИОСФЕРА ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫХ ТИПАЖЕЙ В ЭТНОСПЕЦИФИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ**

### **2.1 ФОРМИРОВАНИЕ ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫХ ТИПАЖЕЙ**

#### **2.1.1 УСЛОВИЯ И ЭТАПЫ ЛИНГВОКУЛЬТУРНОГО МОДЕЛИРОВАНИЯ**

Для проведения лингвокультурного моделирования, построения полноценной аксиологической парадигмы ЛКТ в этноспецифическом дискурсе, а также анализа их формирования, динамики развития и языковой экспликации необходимо отметить ряд важных методологических условий.

Во-первых, поскольку предпосылкой оценочной диспозиции коммуникантов, а следовательно, полярности коммуникативного акта является расовая принадлежность участников коммуникативного акта, а признаки ЛКТ выявляются посредством анализа афроамериканского дискурса различной жанровой направленности, и сами ЛКТ с соответствующим набором признаков и характеристик могут быть как персонажами художественной литературы, действующими мифологическими и фольклорными героями, так и реально существующими людьми, в случае с художественным дискурсом, – автором

(несмотря на спорность наличия автора в дискурсе с позиций постструктурализма) всегда является афроамериканец. Таким образом, исходная диспозиция всегда рассматривается с позиций «Мы», с точки зрения «своей» группы.

Случаи с авторами, принадлежащими к белой расе, будут особо отмечены, поскольку они формируют контекст афроамериканского дискурса, без которого невозможна сама дихотомия «свои – чужие» и стереотипизация ЛКТ. Распределение и корреляция ЛКТ в аксиологическом пространстве дискурса происходит только в его контексте. Невозможно выделить лингвистическое явление и провести полноценный анализ его аксиологических особенностей в дихотомии, не учитывая характеристики обеих взаимодействующих сторон, что особенно важно для уровня «Мы – Они», который является носителем базовых ценностей языковой общности. Однако в цели нашего исследования не входит моделирование аксиологической парадигмы ЛКТ белого сообщества США в коммуникации с черным сообществом, что станет объектом дальнейших исследований.

Во-вторых, для построения парадигмы ЛКТ в этноспецифическом дискурсе мы обратимся к различным жанровым разновидностям дискурса, которые формируют единое аксиологическое пространство, что будет особо отмечено в процессе исследования.

В-третьих, для сравнения набора ЛКТ, их расстановки и взаимодействия в аксиологическом пространстве, а также динамики развития выбранной концептосферы необходимо выделить несколько периодов, кото-

рые обусловлены, в первую очередь, историческим процессом, социальными и политическими изменениями, а также общим делением на культурные и, в частности, литературные эпохи.

Результатом проведенного исследования станут три концептосферы, объединяющие ЛКТ, связанные между собой кривой коммуникации и расположенные в одной и той же системе координат. Это позволит проследить количественные изменения, семантическое наполнение, динамику развития, а также наметить развитие четвертой прогностической концептосферы на основании трех предыдущих.

Каждая из четырех указанных концептосфер соотносится с одним из четырех, условно нами названных исторических периодов:

1. Формирование ЛКТ. 1619–1865 гг.
2. Стереотипизация ЛКТ. 1865–1955 гг.
3. Поляризация ЛКТ. 1955–2000 гг.
4. Деполяризация ЛКТ и прогноз развития аксиосферы 2000 г.- ...

Данные концептосферы являются этапами становления и развития ЛКТ, т.к. они охватывают все время существования афроамериканского дискурса.

### 2.1.2 | КОНТЕКСТ ДИСКУРСА. ЭТАП ПЕРВЫЙ

Исторические рамки первого этапа формирования ЛКТ в афроамериканском дискурсе совпадают со временем существования официального американского института рабства вплоть до его отмены в 1865 г., т.е. охватывают

период со времени попадания первых чернокожих африканцев на североамериканский континент в качестве рабов до момента вступления в силу 13 поправки к конституции США, которая, однако, не обеспечила одновременной элиминации рабства в южных штатах и, что естественно, не смогла привести к долгожданной свободе и равенству.

Педро Алонзо Нино традиционно считается первым африканцем, посетившим Северную Америку еще в 1492 году в составе экспедиции Христофора Колумба и командовавшим тремя кораблями [Ирвинг 1992: 309]. В 1526 году первые рабы были доставлены в испанские владения в Южной Америке, а 1619 год ознаменовал первую «поставку» рабов с африканского побережья в Джеймстаун, штат Вирджиния. Трансатлантическая работорговля представляет собой исключительную по масштабам (всего вывезено «живым товаром» около 17 миллионов рабов на территорию Европы и Северной и Южной Америки) и продолжительности (400 лет) насильственную депортацию представителей африканской цивилизации. Экономическая выгода от работорговли и использования труда чернокожих рабов на плантациях Нового Света часто маскировалась причинами религиозного, а главным образом расового характера, а именно превосходства белой расы над черной. Борьба за равноправие черных и белых американцев имеет длинную историю, на которую, по мнению С. Зонтаг, «Америка пытается закрыть глаза, так как нигде в Соединенных Штатах нет Музея Истории Рабства – целой истории, <...> а не только отдельно выбранных ее моментов. В по-

пытках актуализировать и сформировать память о подобном прошлом видится, похоже, слишком большая угроза для социальной стабильности. <...> Создать музейную хронику величайшего преступления, каким являлось в Соединенных Штатах Америки африканское рабство, значило бы признать, что ад был здесь. Американцы же предпочитают показывать ад, который был там, и к которому Соединенные Штаты – единственная нация, у которой за всю историю страны не было ни одного правителя-тирана – не имеет отношения» [Зонтаг 2007: 172–173]. В цели нашей работы не входит исторический анализ эпохи изучаемых ЛКТ, однако нам будет необходимо и впредь указывать на экстралингвистические факторы и исторический контекст дискурса для проведения необходимого анализа.

Итак, работорговля и рабовладение фактически явились основой для формирования ЛКТ и их аксиологической нагрузки в афроамериканском дискурсе. Так как отношения между белым и черным сообществом в большинстве своем строились на подчиненном положении последних в отношении первых, т.е. расовом превосходстве белой нации по отношению к черной, ЛКТ, репрезентирующим белого обывателя, относящегося к «чужой» белой группе, является “Master” (варианты Massa, Marster, Marse, Marser, Mastah) – фактический единственный «белый» ЛКТ в «чужой» группе «Они». «Свой» кластер ЛКТ, формирующих группу «Мы», представлен двумя ЛКТ: “Nigger”/ “Negro” (варианты Nigga, Niggah, Niger, Nig), а также “Brother” (варианты Bro, Boh, Brotha)

и “Sister” (варианты Sista, Sis) как гендерные (не сиблинговые) варианты одного концепта.

Чрезвычайно дискуссионный статус, невероятное коннотативное наполнение, контекстуальная «чувствительность» и резкая смена семантики от статуса грубого этнофолизма до ласкового обращения в диахроническом аспекте позволяют выделить особое место ЛКТ “Nigger” в аксиосфере афроамериканского дискурса на протяжении всего существования. Смена семантики, видимое и мнимое денотативное и коннотативное различие, резкая контекстуальная смена модальности между лексическими единицами “Nigger” и “Negro”, а также “Nigger” и “Nigga” на разных этапах будут нами особо проанализированы. Р. Кеннеди в начале своей книги под одноименным названием отмечает, что «если бы “Nigger” представлял собой только оскорбительное обращение и ассоциировался исключительно с расистскими предубеждениями, этой книги бы не существовало, поскольку термин не был бы в достаточной степени актуальным в качестве объекта исследования. “Nigger” привлекает, главным образом, тем, что претерпел многообразие смыслов и может представить целый ряд значений»\* [Kennedy 2003: 27]. Данное высказывание особенно релевантно для третьего этапа настоящего исследования, но об этом далее.

Изначально “Nigger” выступал в качестве апеллятива либо лексической единицы повседневной речи, деловой переписки, даже поэтического западноевропейского дискурса, а также белого сообщества Северной Америки, однако большую часть эмоциональной и аксиологической нагрузки слово приобретает именно в качестве

обращения, как правило, пренебрежительного и унижительного характера со стороны белого адресанта. Однако данная лексическая единица быстро вошла в узус афроамериканского сообщества, сохраняя, перерабатывая и приобретая новую семантику в зависимости от контекста его употребления и коммуникативной полярности, и глубоко укоренилась в коллективной памяти черного сообщества.

Социальные роли “Master” и “Nigger”, с течением времени получившие преломление в ККМ и ЯКМ черного сообщества и ставшие ЛКТ в афроамериканском дискурсе, в большей степени могут считаться «навязанными» белым сообществом в рамках экономического института работорговли и рабовладения. Использование рабов стало основой экономического роста южных штатов и всей страны в целом, поэтому многочисленные научные общества и исследования, посвященные научному обоснованию нахождения африканской расы на низшей ступени развития и подчас не выдерживающие никакой критики, спонсировались зажиточными плантаторами южных штатов, т.к. являлись для них гарантом экономической выгоды. В подобной ситуации, вероятно, было практически невозможно избежать развития расистских настроений и предубеждений, которые привели к известным результатам.

Иосая Нотт был одним из таких «ученых». Он первым в середине XIX века ввел понятие нигерологии (Niggerology) как науки. Как это ни странно, данное научное направление продолжает свое существование и сегодня, хотя и представлено любителями расистского толка –

негрофобами. Существует Профессиональный институт нигерологии (Institute of Advanced Niggerology Studies), форумы которого обновляются практически ежедневно (см. <http://niggerology.com/forums/>).

Томас Джефферсон, автор Декларации независимости США, в «Записках о штате Виргиния» писал о своих «подозрениях, что чернокожие, изначально выступавшие отдельной расой либо отделившиеся в силу определенных обстоятельств и времени, стоят ниже белой расы по физическим и умственным данным» [Jefferson 2002: 180]. Ряд североамериканских исследователей первой половины XIX столетия, опираясь на опыт и статус европейских ученых и философов, утверждавших превосходство белой расы, таких как И. Кант, Д. Юм, Ч. Дарвин, Ж.А. Гобино, успешно осуществляли и продавали свои труды. Здесь стоит упомянуть зоолога Дж. Кювье, утверждавшего, что африканцы «являются наиболее деградировавшей из человеческих рас, чей внешний вид напоминает животное, а уровня интеллекта недостаточно для формирования общих суждений» [Asim 2007: 45]. С. Дж. Мортон в 1839 году впервые опубликовал свою работу “*Crania Americana*”, в которой на основании многочисленных исследований черепов различных наций пришел к выводу о том, что африканцы (эфиопская нация) являются «низшей ступенью человеческого рода» [Ibid.: 46].

Наиболее абсурдные выводы были представлены «нигерологами» П.А. Брауном, в 1840 г. утверждавшим, что афроамериканцы вовсе не люди, а отдельные особи низшего порядка, и С.А. Картрайтом, научно доказавшим существование исключительно «черных болезней»,

таких как диэстезия (dyesthesia) и драпетомания (drapetomania) – нежелание качественно работать и тенденция к побегу соответственно. Естественно, что лечение от таких «болезней» включало в себя битье палками по «спине и ногам»\* [Asim 2007: 53]. Подобные исследования публиковались в передовых медицинских изданиях и поддерживались белым истеблишментом.

Очевидно, что подобные условия заставили афроамериканцев принять социальные роли рабов в ситуации отсутствия альтернативы выбора, а в случае освобождения – неполноценных американцев, путь для которых в белое общество был полностью закрыт. Однако данные роли и стереотипы были восприняты, переработаны и наполнены новым семантическим содержанием, получившим отражение в устном и письменном дискурсе афроамериканцев.

### 2.1.3 | ЭТИМОЛОГИЯ ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫХ ТИПАЖЕЙ. ЭТАП ПЕРВЫЙ

Слова “Nigger” и “Negro” имеют общий корень и происхождение. Согласно словарю Webster’s Unabridged Dictionary of the English Language лексическая единица “Negro” была введена в обращение в 1545–1555 гг., тогда как “Nigger” появилась на столетие позже, а именно в 1640–1650 гг., и фактически совпала с началом расцвета трансатлантической работорговли. Таким образом, “Nigger” является производным от “Negro”: “Nigger < F *nègre* < Sp *negro* black” [Webster’s 2001: 1299]. Обратимся к этимологии “Negro”: “Negro < Sp and Pg *negro* black < L *nigrum*,

masc. acc. of *niger* black” [Webster’s 2001: 1286]. На данном этапе необходимо сделать два важных замечания. Во-первых, само слово “Negro” романского происхождения пришло в английский язык из испанского и португальского языков. Если сопоставить исторический период образования первых африканских колоний Испанией и Португалией и обращения мирного населения захваченных территорий в рабов со временем появления слова “Negro” в английском языке, причина появления данной лексической единицы станет предельно ясна. По сути, африканцам была навязана самоидентификация с этим словом европейскими колонизаторами.

Во-вторых, исходным словом для обоих дериватов “Nigger” и “Negro” является латинское слово “*niger*”, которое гораздо ближе к производному слову “Nigger”. Вероятно, что удвоение межгласного “g” обусловлено необходимостью закрытия слога для сохранения краткого [i]. Р.Т. Лакофф высказал мнение, что говорящие специально прибегали к неправильному произношению “Nigger” вместо “Negro” для выражения своего презрения, так же как иногда неправильно произносятся имена с целью оскорбить слушателя\* [Kennedy 2003: 150]. Однако в условиях исторического контекста и социального положения афроамериканцев данная теория кажется неоправданной.

Также стоит отметить, что латинское слово *niger*, помимо своего основного значения «черный, черного цвета», имеет значения «злосчастный» и «злой» [Латинско-русский словарь 2002: 742], что также получило отра-

жение в расистских умонастроениях, черпавших материал из поэтических произведений в том числе.

Семантическая граница между лексическими единицами *Negro* и *Nigger*, а тем более *Nigger* и *Nigga* была установлена самими афроамериканцами гораздо позднее. На этапе становления ЛКТ все три слова, в принципе, могли нести пейоративную, нейтральную, либо мелиоративную нагрузку в зависимости от контекста употребления и коммуникативной полярности. Важным компонентом становления ЛКТ является его архетипизация в коллективном сознании афроамериканцев.

Вторым ЛКТ с вполне прозрачной этимологией и социально-историческим статусом является “Master”: “Master, bef. 900; ME *maistre, maister*, OE *magister* < L, akin to *magnus* great” [Webster’s 2001: 1183]. Данный ЛКТ часто встречается в афроамериканском фольклоре в паре “Master” (вариант *Massa*) – “Mistress” (варианты *Missy, Miss*), хозяйка дома, супруга хозяина. ЛКТ “Mistress” обладает рядом свойств, отличающим его от ЛКТ “Master” (*Massa*), и выделяется нами как отдельный ЛКТ в данной группе. Появление данной группы ЛКТ вполне оправдано историческим, социальным и культурным контекстом рабовладельческой эпохи, помимо непосредственного хозяина (хозяйки) чернокожего раба, он зачастую репрезентировал любого белого человека вообще.

Вербализатором ЛКТ “Master” на первом этапе является “Boss”. Лексическая единица, номинирующая в современном мире человека руководящего, высшего по званию, статусу, в данном случае употребляется в качестве синонима ЛКТ “Master”, например: “John say “Old

*Boss, when blacksnakes get to talkin', that's when I get to movin'.*" [Courlander 1996: 441]. *"It's a fortune teller, boss"* [Hurstun 2008: 202].

Синонимичность подтверждается этимологией слова: "Boss, 1640 – 50, Amer.; < D *baas* master, foreman" [Webster's 2001: 244]. Исторический период появления данной лексической единицы полностью совпадает с периодом появления лексической единицы "Nigger", то есть со временем развития работорговли. Если принять во внимание то, что слово пришло из голландского языка, и вспомнить роль Голландии в колонизации Северной Америки и организации морских перевозок, то становится очевидным, что первоначальное значение слова было напрямую связано с институтом рабства и являлось синонимом "Master", а все прочие значения являются производными и появились в ходе исторического развития.

Этимология лексических единиц "Brother" и "Sister" не требует внимания, поскольку эти слова были заимствованы афроамериканцами из английского языка. Данная пара ЛКТ имеет более тесные связи и единство признаков, чем пара "Master – Mistress", поэтому может рассматриваться как проявление одного ЛКТ с учетом гендерного различия коммуникантов.

#### 2.1.4 | РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ И АРХЕТИПИЗАЦИЯ ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫХ ТИПАЖЕЙ. ЭТАП ПЕРВЫЙ

Принимая во внимание задачу реконструкции аксиосферы ЛКТ в афроамериканском дискурсе, на данном этапе выявление основных признаков ЛКТ с помощью

анализа словарных дефиниций неоправданно, так как большинство словарей отражает современный спектр значений. К тому же на основании одной лишь словарной статьи невозможно восстановить коммуникативный контур и расовую принадлежность коммуникантов, что для настоящего исследования критически важно. Для выявления признаков ЛКТ и лексических единиц, их объективирующих, обратимся к анализу сочетаемости лексических единиц, интерпретативному анализу, паремиологическому фонду, анализу дискурсивной реализации концепта, а также анализу словарных дефиниций лексических единиц в качестве вспомогательного метода с учетом указанных методологических условий.

Во избежание анахронизмов словарные дефиниции и определения приводятся с использованием специальных словарей и изданий с учетом рассматриваемого периода.

Так, словарь исторического сленга *The Routledge Dictionary of Historical Slang* дает следующее определение лексической единицы “Nigger”: “**Nigger**, sometimes (†) **niggar** - A Negro: coll, often pejorative: 1786, Burns; 1811, Byron, ‘The rest of the world – niggers and what not’. Ex †S.E. neger (L. niger). Hence, 2, a member of some other dark-skinned race: somewhat catachrestically coll: from ca 1855” [RDHS 1973: 3566].

Данное определение, помимо вскрытия пейоративной нагрузки, не имеет отношения к афроамериканскому дискурсу, а примеры из Байрона и Бернса могут быть полезны только в качестве отдаленного исторического и культурного контекста.

Можно привести сколь угодно много примеров использования лексической единицы “Nigger” белым сообществом с целью нанесения оскорбления и унижения, что справедливо и для других единиц, номинирующих представителя черного сообщества. Аболиционист Х. Истон в 1837 году указал, что термин “Nigger” равно как и “Negro” «мог бы быть абсолютно безобидным, если бы использовался исключительно для классового разграничения, однако целью его использования было оскорбление» [Easton 1971: 40].

Естественно, что в условиях действия законов, запрещающих африканским рабам чтение, письмо, игру на музыкальных инструментах, большинство произведений афроамериканского фольклора принадлежат к сфере устного дискурса. Составители сборников фольклора и ранних литературных произведений афроамериканцев старались максимально точно отобразить специфику устного дискурса афроамериканцев. При анализе печатных источников устного афроамериканского дискурса обращает на себя перегруженность текста графонами, введенными для имитации «живой речи», маркирующими специфику на всех языковых уровнях – фонетическом, лексическом, синтаксическом, а также указывающими на ее аксиологический контент. Эти тексты являются частичным транскрибированием произношения афроамериканцев, отображением «грамматических упрощений», попыткой фиксации не только разноуровневых особенностей, но и пауз, просодии, наложения реплик, интонационных единиц, а также эмоциональных состояний через включение в речь пауз, плача, смеха и

пр. Такой стилистический прием также получил наименование “eye dialect” [см. Norton 1997: 3].

ЛКТ “Master” и “Nigger” в отличие от ЛКТ “Brother” и “Sister” часто употребляются вместе с прилагательным “old” (вариант “ole”) в препозиции. В случае с “Master” это, как правило, свидетельствует о том, что это белый человек – непосредственный либо бывший хозяин, а в случае с “Nigger” может указывать на любую степень знакомства или родства между черными обывателями, хотя подобная вербализация возможна и без употребления прилагательного “old” (ole). Приведем примеры: “During slavery times two ole niggers wuz talkin’ an’ one said tuh de other one, “Ole Massa made me so mad yistiddy...” [Norton 1997: 105]; “Ah peeped up under Ole Miss’s drawers” [Norton 1997: 106]; “Let Old Marster git his yea’ling on Judgement Day” [Courlander 1996: 431]; “Ole Massa’ll have you kilt” [Hurstun 2008: 213].

подавляющее большинство сказок, историй и шуток посвящены противостоянию ЛКТ “Master” и “Nigger”. В ряде произведений ЛКТ “Nigger” в отличие от ЛКТ “Master” может получить имя собственное, чаще всего John (варианты: George, Sam и пр.). По словам Г. Курландера, Master зачастую тверд, требователен, жесток и деспотичен, хотя способен даже на отцовские чувства по отношению к своему слуге. Это истории бесконечного соревнования между “Master” и “Nigger”, и они поочередно могут одерживать верх. Однако все истории рассказываются с точки зрения чернокожих, а они находят определенное удовольствие оставить Master в дураках. Даже когда объектом шутки оказывается Nigger,

всегда остается место для иронии над Master\* [Courlander 1996: 419–420].

Особенный колорит данное противостояние получает в сборнике “The Tales of Uncle Remus”, в русскоязычной версии известные как «Сказки Дядюшки Римуса» в редакции белого фольклориста Дж. Ч. Харриса. Существует еще два известных сборника сказок в редакции афроамериканских авторов З.Н. Херстон и Дж. Лестера. “Brer (Buh) Rabbit” репрезентирует собой черного (бывшего) раба, в то время как “Brer (Buh) Fox” – его белый (бывший) хозяин. За данными образами стоит мощное африканское наследие, поскольку прототипами для “Brer (Buh) Rabbit” являются Ийапа (Ijapa) – черепаха из традиционной африканской культуры Йоруба, а также Ананси (Anansi) – паук из мифологии Ашанти\* [Courlander 1996: 466]. Оба африканских прототипа, как и их «дериваты», противостоят более сильным и хищным противникам и благодаря своей ловкости, находчивости и смекалке находят выход из сложных ситуаций. Данный мифологизированный вид фольклора использовался афроамериканцами в том числе для скрытия истинных образов и истинных мотивов сказок, которые оставались понятными только для «своих» и являлись частью «своей» мифологизированной КМ, где за каждым образом скрывался определенный набор признаков. «Дух “Brer Rabbit” жил в каждом рабе, который обманул своего хозяина с преданной улыбкой, в то время как сам воровал и строил планы на побег»\* [Norton 1997: 136]. Использование лексических единиц “Brer” и “Buh” (в русском переводе «Братец») в препозиции ко всем героям (бестиарии)

сказок не связано с ЛКТ “Brother”, поскольку данный ЛКТ нигде в проанализированных нами источниках не использован для номинации представителя белой нации. К тому же, помимо кролика и лиса, в бестиарий сказок входил волк, медведь, опоссум и другие животные, которые именовались не иначе как “Brer (Buh)”, а часть сказок не содержали главных персонажей: кролика и лиса. В данном случае, скорее всего, речь идет о «лесном братстве», что находит отражение во многих культурах.

Большинство текстов афроамериканских произведений первого этапа исследования представляют собой формирующие аксиосферу афроамериканского дискурса на начальном этапе истории беглых рабов, повествующих о своей жизни в неволе и на свободе.

Частотность появления лексической единицы “Master” в ранних произведениях афроамериканских авторов позволяет выделить ей ведущее место в номинации белого человека и признать за ней статус ЛКТ. Например, в «Призыве Уокера в четырёх статьях с преамбулой к цветным гражданам мира» Дэвида Уокера данная лексическая единица встречается 26 раз, в романе Олауда Эквиано «Увлекательная повесть жизни Олауда Эквиано, или Густава Вазы, африканца» – 96 раз, в романе «Эпизоды из жизни рабыни» Гарриет Джейкобс – 109 раз, в романе «Повесть Уильяма У. Брауна, беглого раба» Уильяма Уэллса Брауна – 54 раза, в произведении Фредерика Дугласа «Повесть о жизни Фредерика Дугласа, американского раба» – 46 раз.

Несмотря на то, что в сказках чернокожим рабам удавалось перехитрить своего хозяина или пошутить над

ним, тем не менее, его власть и возможность распоряжаться жизнью рабов оставалась неприкосновенной. Приведем примеры: “*There was a cruel master on one of the sea islands who worked his peopled till they died*” [Norton 1997: 103]; “*Ole Massa had'im took down and whipped nearly tuh death*” [Hurston 2008: 209]; “*You better hush dat talk! Somebody goin' hear you and Ole Massa'll have you kilt*” [Ibid.: 210]; “*Ole Massa come out an' had dat nigger almost kilt alive*” [Ibid.]; “*So the master said he ... was going to beat the slave half to death*” [Ibid.].

Как правило, ЛКТ “Master” изображался жестоким, хладнокровным человеком, издевающимся над своими рабами, и наделялся пейоративными характеристиками. Например: “*I knew a countryman of mine who once did not bring the weekly money directly that it was earned; and, though he brought it the same day to his master, yet he was staked to the ground for his pretended negligence, and was just going to receive a hundred lashes, but for a gentleman who begged him off fifty*” [Equiano 1999: 112]; “*While I was employed by my master, I was often a witness to cruelties of every kind, which were exercised on my unhappy fellow slaves*” [Equiano 1999: 115]; “*There was another master who was noted for cruelty; and I believe ha had not a slave but what had been cut, and had pieces fairly taken out of the flesh*” [Equiano 1999: 119 – 120]; “*It happened that their master <...> who was a very severe and cruel man, came in drunk*” [Equiano 1999: 151]; “*This poor [black] woman endured many cruelties from her master and mistress; sometimes she was locked up, away from her nursing baby, for a whole day and night*”. [Jacobs 2000; 23]; “*A master may treat you as rudely as he pleases, and you dare not speak*”. [Jacobs 2000: 85]; “*I have said my master found religious sanctions for his cruelty*”. [Douglas 2004: 44].

Частотность употребления слов (а также их производных) “*cruel*”, “*rude*”, “*severe*”, “*kill*” в сочетании с лексической единицей “*Master*” определяют семантическое ядро данного ЛКТ, а также свидетельствуют о негативной диспозиции и оценке представителей «своей» группы.

Лексическая единица “*Master*” одинаково использовалась для номинации как непосредственного хозяина черного раба, так и любого белого человека, в принципе. Такая диспозиция говорит о том, что у подавляющего большинства чернокожего населения на данном этапе сложилось четкое представление о том, что любой белый человек стоит выше и имеет право распоряжаться судьбой и жизнью любого черного жителя Америки. Безусловно, это представление было вынужденным, поскольку, даже получив свободу, афроамериканец спешил найти себе нового хозяина, т.к. выжить без него было практически невозможно. Приведем примеры: “*He (афроамериканец) met a man and de man ast him, “What’s dat you got over yo’ shoulder dere?” “It’s a fortune teller, boss”*” [Norton 1997: 109]; “*John went to putting de stick back in de hide. “Naw. Massa, he’s tired now”*” [Ibid.]; “*Well, Boss, I ain’ zackly satisfy*” [Norton 1997: 115]; “*The same day I went into the city in quest of a master*” [Equiano 1999: 103]; “*This gentleman was an excellent master*” [Equiano 103].

ЛКТ “*Master*” часто пытается совратить своих чернокожих рабынь и надругаться над ними, вступает с ними связь, однако не признает своих детей, которые получают статус рабов и, как правило, продаются другим “*Masters*”. Мы еще вернемся к отношениям между мужчинами и женщинами «своих» и «чужих» расовых

сообществ при рассмотрении ЛКТ “Nigger”, а пока приведем примеры: *“My master began to whisper foul words in my ear. <...> He was a crafty man, and resorted to many means to accomplish his purposes. <...> But he was my master. I was compelled to live under the same roof with him – where I saw a man forty years my senior daily violating the most sacred commandments of nature”* [Jacobs 2000: 44–45]; *“For years, my master had done his utmost to pollute my mind with foul images”* [Jacobs 2000: 83]; *“She had a second child by her master, and then he sold her and her offspring to his brother. She bore two children to the brother and was sold again”* [Jacobs 2000: 112].

Адъективные единицы – дескрипторы в сочетании с ЛКТ “Master”, как правило, несут пейоративный оттенок и подтверждают негативную диспозицию со стороны афроамериканцев, например, в указанных выше примерах: *crafty, severe, cruel*, а также: *“This was too much for my enraged master”*. [Jacobs 2000: 124]; *“I was just where she would have me – in the power of a hard, unprincipled master”* [Jacobs 2000: 141]; *“For my master, whose restless, craving, vicious nature roved about day and night, seeking whom to devour, had just left me, with stinging, scorching words; words that scathed ear and brain like fire. O, how I despised him! I thought how glad I should be, if some day when he walked the earth, it would open and swallow him up, and disencumber the world of a plague”* [Jacobs 2000: 29]. Однако встречаются и мелиоративные адъективные единицы. Их следует рассматривать в контексте, из которого становится понятно, что данные лексические единицы с позитивной оценкой, как правило, имеют компаративный характер с указанием на меньшую степень жестокости, бессердечия и т.п. Например: *“If a slave resisted being whipped, the bloodhounds were unpacked, and set upon him,*

*to tear flesh from his bones. The master who did these things was highly educated and styled a perfect gentleman” [Jacobs 2000: 77]; “Mr. Lovejoy was a very good man, and decidedly the best master that I had ever had” [Brown 2007: 27]; “I waited on my old and good master” [Equiano 1999: 103]; “My master was several times offered, by different gentlemen, one hundred guineas for me, but he always told them he would not sell me, to my great joy <...> Many of them used to find fault with my master for feeding his slaves so well as he did; although I often went hungry. <...> However my master was kind” [Equiano 1999: 142]; “I was seldom whipped by my old master, and suffered little from any thing else than hunger and cold” [Douglas 2004: 19].*

В ранних произведениях афроамериканских авторов главные герои – афроамериканцы – редко напрямую противостоят жестокости и несправедливости белого человека. Дихотомия «Мы – Они» уже четко представлена, присутствует четкое разделение на «своих» и «чужих», чему способствует само социальное устройство, однако явного протестного, бунтарского содержания дискурс пока не несет. Афроамериканцы благодарят судьбу за «хорошего» хозяина, стараются угодить ему, а также признают его власть над своей будущей жизнью. Несмотря на чувство отчуждения и неприязни, даже внутри «своей» группы существует признание власти Master. Первые афроамериканские авторы Олауда Эквиано, Гарриет Джейкобс, Уильям У. Браун, Фредерик Дуглас, Гарриет Уилсон в автобиографических романах если и раскрывали ужасы рабовладельческой системы, то не представляли прямых призывов к борьбе и подрыву режима. Эти произведения в данном ракурсе можно сравнить с

чрезвычайно дискуссионным романом той же исторической эпохи белого автора Гарриет Бичер-Стоу «Хижина Дяди Тома» (“Uncle Tom’s Cabin”), в котором белый хозяин изображен жестоким и деспотичным, тогда как черный раб – Дядя Том (Uncle Tom) – преданный, послушный и заботливый, никогда не изменяет своим принципам. В данном произведении лексическая единица “Master” употребляется 66 раз, а “Nigger” – 109 раз. Мы неслучайно приводим параллель с данным романом, так как “Uncle Tom” впоследствии стереотипизируется в сознании афроамериканцев и станет одним из ЛКТ в афроамериканском дискурсе. Примеры из афроамериканских произведений на данном этапе подтверждают сказанное выше: *“I had a good fortune to please my master”* [Equiano 1999: 114]; *“I became very useful to my master, and saved him <...> above a hundred pounds a year”* [Equiano 1999: 114]; *“Even if he (афроамериканец) could have obtained permission to marry me (афроамериканка) while I was a slave, the marriage would give him no power to protect me from my master”* [Jacobs 2000: 65]; *“My master had power and law on his sight, I had a determined will”* [Jacobs 2000: 130]; *“How I dreaded my master now”!* [Jacobs 2000: 60]; *“My master would never allow me (афроамериканец) to study grammar”* [Walker, Turner 1993: 54]; *“Take care of Misus, take care of Marser, as you love us, and hope to meet us in de Hio, and in heben, be sure and take good care of Misus and Marser”* [Brown 2004: 188]; *“Obey your old master and your young master – your old mistress and your young mistress”* [Jacobs 2000: 107]; *“Be humble, my child, and your master will forgive you”* [Jacobs 2000: 36].

Последние два примера взяты из диалога между афроамериканскими женщинами и представляют собой материнские наставления дочери, в которых прослеживается покорность не только в силу страха наказания, но также в силу сложившейся социальной и расовой конъюнктуры и «расстановки сил» в данной дихотомии. В разговоре белый хозяин часто напоминал об этом афроамериканцам. Приведем примеры: *"My master met me at every turn, reminding me that I belong to him"* [Jacobs 2000: 46]; *"You are blinded now; but hereinafter you will be convinced that your master was your best friend"* [Jacobs 2000: 91]; *"What right have you, who are my negro, to talk to me about what you would like, and what you wouldn't like? I am your master, and you shall obey me"* [Jacobs 2000: 116]; *"I'll soon convince you whether I am your master, or the nigger fellow you honor so highly"* [Jacobs 2000: 61]; *"A Nigger ought not to have any more sense than enough to work for his master"* [Walker, Turner 1993: 71].

Даже освобождая негра от рабства, ЛКТ "Master" напоминает ему о его статусе: *"John, de children love yuh."*; *"Yassuh."*; *"John, I love yuh."*; *"Yassuh."*; *"And Missy like yuh!"*; *"Yassuh."*; *"But 'member, John, youse a nigger"*; *"Yassuh"* [Norton 1997: 108].

Глагол "like" намеренно использован и выделен автором, поскольку даже в формате сказки подчеркивается невозможность любых отношений между белой хозяйкой и черными рабами кроме непосредственных обязанностей последних. Интимная связь и сожителство белых женщин с афроамериканцами, возможно, являлись одной из повсеместно распространившихся фобий мужской части белого сообщества. Многие адепты черного

расизма утверждали, что у афроамериканцев присутствует естественный «извращенный» инстинкт к насилию, что способствовало «стереотипизации черного человека как потенциального насильника»\* [Asim 2007: 24].

Справедливо отметить, что и сами афроамериканцы часто стремились к подобному обладанию белыми женщинами, так как это был один из способов доказать себе и «им» свое превосходство, победу определенного характера. Возможно, насилие белыми обывателями черных женщин имело те же причины. Цитируя Р. Сейферта, Л. Свендсен пишет, что «надругательство над женщинами общества, культуры и нации можно понимать – и понимается – как символическое надругательство над телом этого общества» [Свендсен 2008: 347], и добавляет, что «изнасилование – является способом «замарать» культуру» [Ibid.: 348]. Так или иначе, белая хозяйка определенно являлась объектом притяжения для афроамериканских мужчин: *“Dat very day Ole Miss wuz settin’ on de porch in de cool uh de evening’ all dressed up in her starchy white clothes. She had her legs all crossed up and de nigger walked up tuh de edge uh de porch and peeped up under Ole Miss’s clothes. She took and hollered an’ Ole Massa come out an’ had dat nigger almost kilt alive”* [Norton 1997: 106]; *“The next day I was washed and perfumed, and when the meal time came, I was led into the presence of my mistress, and ate and drank before her. <...> This filled me with astonishment”* [Equiano 1999: 40].

Само присутствие «хозяйки» являлось для афроамериканцев необычным и волнующим событием, и выбор делался в пользу такого события: *“One day. When his father and his mistress both happened to call him at the same time,*

*he hesitated between two <...> He finely concluded to go to his mistress*" [Jacobs 2000: 17].

Таким образом, отличительным признаком ЛКТ "Mistress" от ЛКТ "Master" является привлекательность ЛКТ "Mistress" для черных афроамериканцев, для которых он выступает объектом сексуального влечения. Данная диспозиция, однако, отсутствует в отношении к ЛКТ "Master" у афроамериканских женщин в условиях института рабства, что подтверждает подсознательный, глубинный смысл первой диспозиции. Именно указанный признак является линией демаркации между ЛКТ "Master" и "Mistress".

На этапе формирования ЛКТ в афроамериканском дискурсе пока невозможно провести четкую демаркацию между лексическими единицами "Nigger" и "Negro", формирующими один ЛКТ. Даже ретроспективный союз этих единиц может показаться странным. Однако на основании проведенного нами анализа, (что особенно важно) оставаясь в историческом и культурном контексте дискурса, можно увидеть, что данные лексические единицы трансформируются в два отдельных концепта, получают различные понятийные, образные и ценностные характеристики только на втором этапе. Аксиологическая нагрузка данных ЛКТ резко изменится, что значительным образом повлияет на их взаимную диспозицию и положение в ККМ и ЯКМ афроамериканцев. Ведь ЛКТ как «квант переживаемого знания воплощается в языковых единицах, разворачивается в определенном дискурсе и живет в сознании определенной языковой личности» [Карасик, Ярмахова 2006: 17]. На первом этапе мы

объединяем лексические единицы “Nigger” и “Negro” в один ЛКТ, что, помимо концептуального анализа, оправдано их этимологией, как было указано выше. На первом этапе своего развития ЛКТ “Nigger”/ “Negro” большей частью использовался в афроамериканском дискурсе для номинации самих афроамериканцев как представителями «чужой» белой лингвокультурной общности, так и «своей» черной.

Противостояние ЛКТ “Nigger” и “Master” – типичный сюжет сказок раннего афроамериканского фольклора. Также распространена тема соперничества двух афроамериканцев. Важным фактом здесь является то, что ЛКТ “Nigger” либо наделяется как положительными, так и отрицательными характеристиками, либо остается относительно нейтральной номинативной единицей. Приведем примеры: *“During slavery time two ole niggers wuz talkin’ an’ one said tuh de other...”* [Norton 1997: 105]; *“You know Ole Massa took a nigger deer huntin’ and posted him in his place”* [Ibid.: 106]; *“De white man tell de nigger to work and he takes and tells his wife”* [Ibid.: 111]; *“So ever since then de nigger been out in de hot sun, usin’ his tools and de white man been sittin’ up figgerin’, ought’s a ought, figger is a figger, all for de white man, none for de nigger”* [Ibid.: 114]; *“Niggers is niggers now, but de time wuz w’en we ‘uz all niggers tergedder”* [Courlander 1996: 498]; *“White folks been havin’ such a time killin’ niggers, dey gettin’ a taste fer killin’ white folks de same way”* [Courlander 1996: 448]. Во всех приведенных примерах рассказчиком и действующим лицом является афроамериканец, и, как это видно, лексическая единица “Nigger” не получает самостоятельной пейоративной нагрузки и статуса этно-

фолизма, скорее, она в данных примерах относительно нейтральна. А вот оппозиция «свои – чужие» прослеживается сразу и определяет оппозиционный коммуникативный контур между ЛКТ “Master” и ЛКТ “Nigger”. ЛКТ “Master” владеет всем, в том числе ЛКТ “Nigger”, ничего не делая, тогда как последнему приходится тяжело работать, выполняя волю первого, чтобы остаться в живых.

Адресантом, использующим данную лексическую единицу, и адресатом сообщения могут быть представители черной и белой расы, различного возраста и пола. В случае употребления данных лексических единиц представителями белой группы «Они» в отношении афроамериканцев полярность высказывания часто бывает отрицательной с интенцией оскорбления и унижения. Приведем примеры: *“So you want to be married, do you?” said he [Master], “and to a free nigger” “Yes, sir” <...> Do you love this nigger?” “Yes, sir”” [Jacobs 2000: 61] (белый хозяин → черная рабыня); *“If dey comes rummagin ‘mong my things, dey’ll get one bressed sarssin from dis ‘ere nigger” [Jacobs 2000: 158] (афроамериканец → афроамериканец); *“Dat nigger allers got de debble in her” [Jacobs 2000: 168] (афроамериканец → афроамериканка); *“Do you think that I will have tending my children with the children of that nigger?” [Jacobs 2000: 59] (белая хозяйка → черная рабыня); *“Madam, I will make you a present of this little nigger” [Brown 49] (белый хозяин → белая американка); *“Her mistress heard her through, and then replied. – “Ugh! A fine fuss to make about a little nigger!” [Truth 1997: 22] (белая американка → афроамериканка); *“Dat little nigger ain’t working a bit, missus” [Brown 2004: 153] (афроамериканец → белая американка); *“What right have you,********

*who are my negro, to talk to me about what you would like, and what you wouldn't like? I am your master, and you shall obey me" [Jacobs 2000: 116] (белый хозяин → афроамериканец); "I'll soon convince you whether I am your master, or the nigger fellow you honor so highly" [Jacobs 2000: 61] (белый хозяин → афроамериканка); "A Nigger ought not to have any more sense than enough to work for his master" [Walker, Turner 1993: 71] (белый американец → белая американка); "Did you ever hear of John the Baptist?" "Oh yes, marser, John, the Baptist; I know dat nigger bery well indeed; he libs in Kentuck, where I come from" [Brown 2004: 135] (афроамериканец → белый хозяин).*

Из приведенных примеров видно, что на данном этапе лексическая единица "Nigger" в афроамериканском дискурсе используется как белыми, так и черными коммуникантами, причем «коммуникативный узус» ее использования самими афроамериканцами пока жестко не ограничивается своей группой «Мы», хотя и включает чужую группу «Они». Это свидетельствует о том, что статус этнофолизма данная лексическая единица приобретает только при отрицательной полярности высказывания по схеме «Они → Мы» или «Они → Они», тогда как схемы «Мы → Мы», а также «Мы → Они» не предполагают обязательной отрицательной аксиологической нагрузки ЛКТ. Употребление данной лексической единицы в коммуникации по последней схеме подтверждает наше положение о том, что данный ЛКТ является «навязанным» чужой группой «Они».

Примеры, содержащие лексическую единицу "Negro", говорят о равном статусе "Nigger" и "Negro", более того, лексическая единица "Negro" в роли апеллятива

также могла нанести оскорбление афроамериканцу, если адресантом являлся представитель чужой группы «Они»: *“What a pretty little negro! Whom does he belong to?” Benny did not hear the answer; but he came home very indignant with the stranger lady, because she had called him a negro*” [Jacobs 2000: 207]; *“Have I ever treated you like a negro?”* [Jacobs 2000: 56] (белый хозяин → афроамериканка); *“If he is a puppy I am a puppy, for we are both of the negro race. It is right and honorable for us to love each other”* [Jacobs 2000: 61] (афроамериканка → белый хозяин). Так, в одной из сказок одна и та же фраза повторяется дважды (адресантом является говорящая черепаха) с использованием лексических единиц “Nigger” и “Negro”: *“What I say about you niggers is you talk too much”* [Norton 1997: 115]; *“Well, that’s what I say about you negroes, you talk too much anyhow”* [Ibid.: 116]. А афроамериканский автор Харриет И. Уилсон называет свой автобиографический роман “Our Nig”, в котором лексическая единица “Nigger” используется 21 раз. В романе «Эпизоды из жизни рабыни» Гарриет Джейкобс использует лексическую единицу “Nigger” 27 раз, а “Negro” – 9, причем обе единицы используются как черными, так и белыми персонажами.

Даже в сказках ЛКТ “Nigger”/ “Negro” отводится подчиненное положение, статус неполноценного человека, ограниченного в правах и свободах. Например, когда он умирает, попадает на небо и встречает Святого Петра: *“St. Peter said that God wasn’t home or having any visitors – by which he meant no negroes allowed. <...> So he (афроамериканец) just kind of hung around the gates, until one time St. Peter had to go and take a pee. So while Pete was gone, this old boy*

*slipped through, stole himself a pair of wings and he really took off*" [Norton 1997: 117]. Данный пример является гиперболизированным образом белого мира, куда был закрыт доступ для афроамериканцев. В реальности вплоть до конца 1930-х гг. можно было увидеть вывески с расистскими объявлениями на въезде в города, такие как *"Nigger, Don't Let the Sun Set on YOU in Hawthorne"* [Asim 2007: 13]. Однако, как видно из примера, Nigger обманул самого Святого Петра и проник в рай «белого человека», откуда, однако, его выгнала «небесная полиция». Приведем примеры из других источников: *"Hitherto I had thought slavery only dreadful, but the state of a free negro appeared to me now equally so at least, and in some respects even worse, for they live in constant alarm for their liberty; which is but nominal, for they are universally insulted and plundered"* [Equiano 1999: 140]; *"You lazy nigger, lazy nigger – all because I'm black! Or if I could die"* [Norton 1997: 443]; *"I have seen a negro beaten till some of his bones were broken, for only letting a pot boil over"* [Equiano 1999: 120]; *"Some of the apprentices were Americans, others American-born Irish; and it was offensive to their dignity to have a nigger among them"* [Jacobs 2000: 279]; *"Where's that negro girl, that belongs to my wife?"* [Jacobs 2000: 297] (белый хозяин → афроамериканка); *"Dees white niggers always tink dey sef good as white folks <...> Yes, missus, I don't like dees mularter niggers, no how; dey always want to sef up for something big"* [Brown 2004: 154] (афроамериканец → белая американка). *"De old bee make de honeycomb, de young bee make de honey, de niggers make de cotton an' corn, an' de white folks gits de money"* [Courlander 1996: 383]. На данных примерах, а также примерах, приведенных нами для описания ЛКТ "Master", четко прослеживается статус «низшего» у ЛКТ "Nigger"/ "Negro",

чья жизнь и свобода находятся в руках хозяина, которые вправе прибегать к физическим и моральным унижениям. Сочетаемость характеристики лексических единиц “Nigger” и “Negro” показывают, что данный ЛКТ изображался простодушным и хитрым, трудолюбивым и ленивым, но практически всегда находящимся под страхом наказания.

Приведем примеры из афроамериканского паремнологического фонда. *“Hongry nigger won’t w’ar his maul out”* [Courlander 1996: 443]; *“Nigger dat gets hurt wukkin oughter show de skyars”* [Ibid.]; *“Fiddling nigger say hit’s long ways to de dance”* [Ibid.]; *“Nigger wid a pocket-han’kcher better be looked atter”* [Ibid.]; *“Some niggers mighty smart, but dey can’t drive de pidgins ter roost”* [Ibid.]; *“Hit’s a mighty deaf nigger dat don’t year de dinner-ho’n”* [Ibid.]; *“De springhouse may freeze, but de niggers’ll keep de shuck-pen warm”* [Ibid.]; *“Don’t tell the white man has he forgot his hat, he’ll jest say “Nigger, bring it here””* [Ibid.: 500]. Так как потенциальный реципиент высказывания – «свой» и высказывание разворачивается по схеме «Мы → Мы», оставаясь, таким образом, в пределах одного кластера, то лексическая единица “Nigger” не получает отрицательной аксиологической нагрузки, а коммуникативная полярность может быть расценена как изначально положительная.

Как мы уже указывали выше, часто в сказках и раннем фольклоре ЛКТ “Nigger” оказывался умнее, сильнее и хитрее ЛКТ “Master”. Например: *“John got ole Massa in de sack and keered ‘im down de river. John didn’t forgit his weights. He put de weights on ole Massa and jus’ befo’ he throwed ‘im out he said, “Goodbye, Massa, Ah hope you find all you lookin’ for.””*

*And dat wuz de las' of ole Massa" [Norton 1997: 111]; "I knowed in de first place dat de white folks done loss a nigger" [Ibid.: 115]; "So de white man and de nigger raced to see who would git there first. Well, de nigger out-run de white man..." [Ibid.: 114]; "John pointed the gun and says, "Looke here, Old Marster," and throwed the Old Marster half a crow. "I want you to start at his ass and eat all the way, and don't let a feather fly from your mouth" [Courlander 1996: 432].*

Этап формирования ЛКТ "Nigger"/ "Negro" является начальным этапом архетипизации данных образов в сознании афроамериканцев. Процесс археизации массового сознания проходит несколько стадий: от социально-психологического кризиса, через пограничную ситуацию к формированию архаических структур и заканчивается мифологизацией массового сознания с созданием мифологизированных образов. В социально-психологическом плане пограничная ситуация воспринимается как распад устойчивой ролевой структуры в обществе, что ведет к разрушению самоидентификации личности. Для архаического сознания характерна специфическая форма самоидентификации личности через экзистенциальное слияние с группой, это соответствует такому уровню развития общества, когда личность еще не в состоянии выделиться из группы. Подробнее об этом см. концепции И.В. Следзевского [Следзевский 1996], базирующиеся на идеях К. Юнга и М. Элиаде.

Комплекс различных причин: история становления афроамериканской общности, изначальный статус «низшей» расы и последующие взаимоотношения с белым сообществом, культурный, исторический и социально-

экономический контекст способствовали развитию их сознания именно по этому пути. Свойственная архаическому сознанию бинарная оппозиция «Мы – Они» является одной из основных архетипических структур, которая выражена у всех без исключения идеологов афроамериканской культуры. Первый этап формирования ЛКТ отмечен начальной архаизацией сознания афроамериканцев, укоренением в нем образа “Nigger”/ “Negro” в качестве аутостереотипа, который будет со временем претерпевать значительные изменения, наполняться различным содержанием и получать разную аксиологическую нагрузку. Однако изначальный (навязанный) образ «низшего человека» по сравнению с представителем белой расы закрепляется в сознании афроамериканцев и со временем формируется в коллективный архетип, наполнение которого, как мы увидим далее, будет не раз кардинально меняться. А пока еще раз отметим начало архаизации сознания афроамериканцев по линии самоидентификации.

Третьим ЛКТ на этапе формирования являются ЛКТ “Brother” и “Sister”. Данные лексические единицы всегда несут положительную аксиологическую нагрузку. Полярность коммуникативного акта с использованием данных ЛКТ в качестве апеллятива всегда будет положительной. Оба ЛКТ “Brother” и “Sister” номинируют исключительно представителей «своей» группы «Мы» и являются маркерами расовой (а не родственной) принадлежности. Дискурсивная реализация данных ЛКТ всегда проходит на уровне «Я – Ты» с коммуникативной направленностью по схеме «Мы → Мы», что, кроме ком-

понентной триады концепта, наделяет данные лексические единицы статусом внутригруппового ЛКТ, поскольку другие коммуникативные схемы невозможны. Забегая вперед, скажем, что именно данные ЛКТ являются социально-культурными константами (термин Г.Г. Слышкина) афроамериканского дискурса не только в силу их постоянного использования, но также перманентности семантики и аксиологической нагрузки.

Приведем словарные дефиниции, релевантные для данного периода: “**Brother 8.** *Informal* a black man, soul brother” [Webster’s: 267]; “**Sister 9.** a fellow black woman” [Webster’s: 1787]. Примечательно, что дефиниция лексической единицы “brother” содержит словарную помету “*Informal*”, тогда как дефиниция “Sister” ее не содержит.

ЛКТ “Brother” и “Sister” в отличие от ЛКТ “Nigger”/ “Negro” практически всегда наделяются мелиоративными характеристиками, реализуясь на оценочном уровне «Я – Ты». Приведем примеры: “*Dear friend and brother, – We cannot permit you to depart from us*” [Brown 2004: 43]; “*Sandy was too generous to permit the fear of punishment to prevent his relieving a brother bondman from hunger and exposure...*” [Norton 1997: 370]; “*I became uneasy ... to impart the little knowledge of letters which I possessed to my brother slaves*” [Norton 1997: 372]; “*Stay ‘way, my brother, stay ‘way from the path of de buzzard...*” [Courlander 1996: 447]; “*An’ all dem brother an’ all dem sister keep on hollerin’ for him*” [Courlander 1996: 459]; “*Sister, do not grieve so*” [Courlander 1996: 461]. Употребление лексической единицы “brother” в препозиции к словам “slave” и “bondman” свидетельствует о внутригрупповом статусе ЛКТ, т.е. все представители данного ЛКТ, будучи рабами ЛКТ “Master”, являются «братьями» и «сестрами». Таким

образом, «черное братство» открыто только для представителей «своей» группы, а для «чужих» его просто не существует. Сочетание лексической единицы “brother” со словами “dear” и “friend” в первом примере указывает на положительную полярность коммуникативного акта.

Формирование подобного единения в условиях института рабства является показателем формирования архетипизированной оппозиции «Мы – Они», где в своей группе «Мы» все являются братьями и сестрами в противоположность чужой, враждебной группе «Они». Однако нельзя не отметить «вклад» чужой группы «Они» в формирование ЛКТ “Brother” и “Sister”, а именно, обращение (порой насильственное) черных невольников в христианскую веру, где все крещенные, как известно, являются братьями и сестрами во Христе. Афроамериканская община приняла религию и внесла свой вклад в ее развитие, что со временем привело к учреждению «черных церквей», где все члены духовенства и паствы были исключительно афроамериканцами. Дискурсивная реализация ЛКТ “Brother” и “Sister” часто происходит в форме афроамериканских церковных обрядов и месс, нацеленных на единение своей группы «Мы». Иисус Христос во многих афроамериканских конфессиях изображался чернокожим, а целью второго пришествия считалось свержение белого человека, который является воплощением дьявола. Данные умонастроения получили широкое распространение и развитие в идеологиях черного национализма на более поздних этапах. Приведем примеры: “*Sister, can't you tell us how the Lord deals with your soul?*” [Jacobs 2000: 108]; “*But as living and, vitalizing thought,*

*should bind us closer to our God and link us with our fellow man, the brothers and co-heirs with Christ, the elder brother of our race*” [Norton 1997: 420]; *“Brothers and sisters, Brother March will preach to you tonight, and he words is always full of meanin’ and dey ain’t no fool words. Dey got dey meanin’ and if you listen good, you will see he p’int. He tell you wuh he tell for de understandin’ of colored folks. Brother March speaks our language and he speaks in words of wisdom*” [Courlander 1996: 449]; *“Brothers and sisters, good mornin’ to you all. It’s a sunshiny world this mornin’, and I likes the look of all those happy faces sittin’ out there”* [Courlander 1996: 458].

Как мы сможем увидеть в дальнейшем, для того чтобы оставаться “Brother” или “Sister” в своей группе «Мы» недостаточно принадлежать к одной церкви, необходимо полностью разделять ценности и установки своей группы, отмежевываясь от враждебной группы «Они», поскольку механизм оценивания предполагает ценностный фундамент. Пока отметим начало формирования ЛКТ “Brother” и “Sister” в раннем афроамериканском дискурсе, поскольку на данном этапе эти лексические единицы встречаются гораздо реже чем “Master” или “Nigger”/ “Negro”.

2.1.5 | АКСИОЛОГИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА  
И КОММУНИКАТИВНАЯ ПОЛЯРНОСТЬ ЛКТ.  
ЭТАП ПЕРВЫЙ

На основании проведенного анализа, на первом этапе нами выделено четыре ЛКТ в афроамериканском дискурсе: “Master”, “Mistress”, “Nigger/ Negro” и “Brother” и “Sister”.

ЛКТ “Master” и “Mistress” входят в чужой кластер «Они», поэтому, как правило, наделяются пейоративными характеристиками, тем не менее, признаются «высшими», по крайней мере, в социальном плане, а также обладающими полной властью над группой «Мы». Иногда, как правило, в сказках являются объектом насмешек (часто в скрытой форме). ЛКТ “Mistress” часто является объектом сексуального влечения для ЛКТ “Nigger/Negro” мужского пола, что можно рассматривать как скрытый мотив борьбы против белой расы, ответ рабовладению. Существование данных ЛКТ ограничено рамками первого этапа, поскольку он заканчивается вступлением в силу 13 поправки к Конституции США, а именно отменой рабства на всей территории США.

ЛКТ “Nigger/Negro”, а также “Brother” и “Sister” входят в состав своего кластера «Мы». Первый ЛКТ, представленный двумя лексическими единицами “Nigger” и “Negro”, имеющими одинаковую семантику и дискурсивную реализацию в зависимости от коммуникативной полярности на этапе формирования, наделяется как мелиоративными, так и пейоративными характеристиками. Гендерные варианты “Brother” и “Sister” одного ЛКТ являются внутригрупповым ЛКТ, получающим реализацию исключительно внутри своей группы «Мы» на уровне «Я – Ты».

На основании проведенного анализа на первом этапе ЛКТ расположились в аксиологическом пространстве афроамериканского дискурса следующим образом:

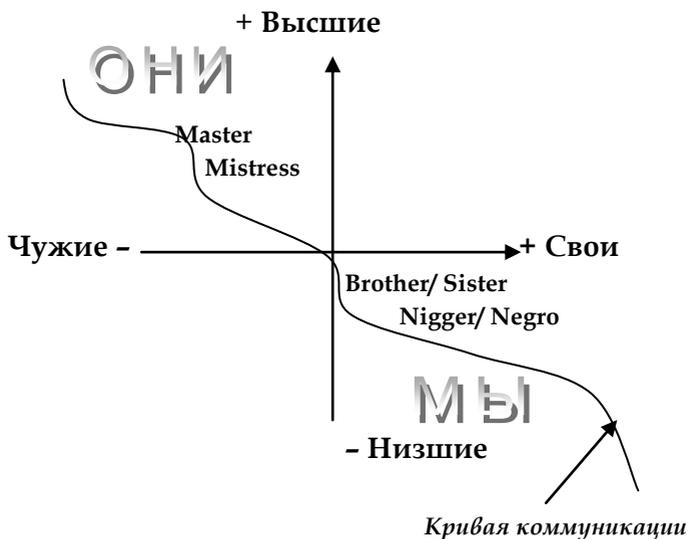


Рис. 3. Аксиологическая парадигма ЛКТ в афроамериканском дискурсе на этапе формирования

Левое верхнее поле занимает кластер «Они», причем ЛКТ “Master” стоит выше ЛКТ “Mistress” не только в силу патриархальных настроений эпохи, а по причине указанного имплицитного желания обладания ЛКТ “Mistress”, укоренившегося в ККМ и ЯКМ афроамериканцев.

Правое нижнее поле занимает кластер «Мы», где “Brother” и “Sister” расположены выше в силу положительной оценочной диспозиции и доминирующих мелиоративных характеристик.

Кривая коммуникации, соединяющая все четыре ЛКТ, отмечает степень их взаимной диспозиции, как внутри группы, так и во внешней аксиосфере. Переход по кривой от «своего» кластера к «чужому» маркирует смену коммуникативной полярности и уровня коммуни-

кативного акта от «Я – Ты» к «Мы – Они». Так, очевидна положительная полярность и диспозиция между ЛКТ “Master” и “Mistress” как представителей своей группы «Они», а также между “Nigger/Negro” и “Brother” и “Sister” внутри своей группы. Причем, во втором случае один и тот же представитель своей группы может сочетать в себе два ЛКТ, что естественно внутри одной обособленной группы. При рассмотрении различных внутригрупповых коммуникативных контуров полярность может быть отрицательной на оценочном уровне «Я – Ты» в зависимости от контекста, иллокутивной силы высказывания и ожидаемого перлокутивного эффекта.

При дискурсивной реализации по схеме «Мы ↔ Они» ЛКТ “Brother” и “Sister” теряют свою дискурсивную реализацию для чужой группы «Они», поэтому кривая коммуникации по данной схеме минует эти ЛКТ. Таким образом, наибольшее расстояние по кривой коммуникации отделяет ЛКТ “Master” от “Nigger/Negro”, что свидетельствует о максимально отрицательной полярности и культурном, социальном и языковом разделении.

## 2.2 | СТЕРЕОТИПИЗАЦИЯ ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫХ ТИПАЖЕЙ

### 2.2.1 | КОНТЕКСТ ДИСКУРСА. ЭТАП ВТОРОЙ

Событием, маркирующим переход между этапами, является Гражданская война в США между северными штатами, поддерживающими политику аболиционизма, и южными рабовладельческими штатами. Итогом самой

«кровопролитной войны в истории США» [Бурин 1988: 3] стало падение южной Конфедерации и последующее подписание тринадцатой поправки к Конституции США, отменяющей рабство на всей территории Соединенных Штатов. Однако несмотря на юридическое признание незаконности рабовладельческой системы, потребуется еще немало времени для фактического признания за афроамериканцами прав свободных граждан и проведения десегрегационных мер. Помимо конституционных законов в южных штатах существовали так называемые «черные кодексы», вводившие ограничения прав афроамериканцев, такие как лишение права выбора работодателя, прав передвижения, имущественных и избирательных прав, прав на межрасовые браки и пр. Формально в ряде штатов «черные кодексы» были отменены, однако ограничения, содержащиеся в них, нашли отражение в уголовном праве и конституционных правовых актах. Также в южных штатах были приняты законы о расовой сегрегации, получившие название «законы Джима Кроу» (Jim Crow) по имени комического персонажа, вскоре ставшего нарицательным для всех афроамериканцев, кого белые американцы, сторонники политики сепаратизма, считали малограмотными и недоразвитыми. Суды Линча и акции террора, проводимые Ку-клукс-кланом в период, последовавший за Реконструкцией Юга, ставили жизнь каждого афроамериканца под угрозу и являлись прямым вызовом федеральной системе США. Один из первых афроамериканских идеологов У.Э.Б. Дюбуа описал отмену рабства следующим образом: “the slave went free; stood a brief moment in the sun; then moved back again toward slavery” (*Мы намеренно сохраняем текст оригинала, П.Б.*) [Asim 2007: 96].

Южные плантаторы использовали всевозможные средства, ограничивающие права их «бывшей собственности» и усугубляющие их социальный статус, что наряду с индустриальным ростом США в начале XX века стало причиной первого массового переселения афроамериканцев в крупные северные мегаполисы страны. Вследствие подобной экономически мотивированной миграции в городах стали появляться районы с преимущественно афроамериканским населением, называемые гетто. Однако процесс адаптации был осложнен многими факторами. Во-первых, афроамериканцы-южане обладали низким уровнем социальной мобильности и вступали в конфликт, как с белым сообществом, так и с черным сообществом, населявшим гетто. Во-вторых, области частичной социальной интеграции были ограничены двумя вариантами: промышленность и сфера развлечений. Именно в этих двух сферах происходила наиболее интенсивная межгрупповая коммуникация «Мы ↔ Они».

Начало данного периода связано с проникновением образа афроамериканца в литературу, музыку, а позднее кинематограф белого сообщества. Особой популярностью после Гражданской войны пользовались менестрель-шоу, пародирующие жизнь и поведение афроамериканцев, как правило, с целью выставить их самым неприглядным образом. Все роли исполнялись белыми актерами с вымазанными сажей лицом, однако к концу XIX века стали появляться труппы менестрелей с полным составом афроамериканских актеров, которые странным образом также вымазывали себе лицо сажей, а изначально расистская направленность представления сохранялась. Стерлинг Браун выделил 6 афроамериканских типажей,

используемых белыми американскими авторами: "Wretched Freeman, Comic Negro, Brute Negro, Tragic Mulatto, Local Color Negro и Exotic Primitive" [Asim 2007: 56]. Список, составленный к середине XX века Лоуренсом Реддиком, включал 19 афроамериканских типажей, встречающихся в литературе белого американского общества: "Savage African, Happy Slave, Devoted Servant, Corrupt Politician, Petty Thief, Irresponsible Citizen, Social Delinquent, Vicious Criminal, Sexual Superman, Superior Athlete, Unhappy Non-White, Natural-Born Cook, Natural-Born Musician, Perfect Entertainer, Superstitious Churchgoer, Chicken and Watermelon Eater, Razor and Knife "Toter", Uninhibited Expressionist и Mental Inferior" [Asim 2007: 146]. Таким образом, в культуре белого сообщества доминировал стереотип покорного, безответственного, преданного, слабоумного и склонного к обману афроамериканца. Подробнее об этом см. Asim 2007; Kennedy 2003; Vaugh 2000. К примеру, в ставших признанной классикой романах М. Митчелл «Унесенные ветром» лексическая единица "Nigger" используется 95 раз, а в произведении Марка Твена «Приключения Гекльберри Финна» – 215 раз. Для сравнения, в романе «Долгий сон» (The Long Dream) афроамериканского писателя Ричарда Райта данная лексическая единица встречается 109 раз, а в романе Клода Маккея «Домой в Гарлем» (Home to Harlem) – 59 раз. Эти статистические данные говорят о том, что лексическая единица "Nigger" входила в коммуникативный узус как белого, так и черного американских обществ, что, в свою очередь, указывает на дальнейшее становление ЛКТ "Nigger" и его стереотипизацию в языковом сознании групп «Мы» и «Они».

В афроамериканском лингвокультурном сообществе к концу второго этапа развития ЛКТ окончательно свершился намечающийся еще на раннем этапе раскол. Уже на этапе формирования ЛКТ в условиях института рабства у ЛКТ “Nigger” прослеживается условное деление на две группы, называемые самими афроамериканцами “House Niggers” и “Field Niggers”. Первые работали лакеями, были приближены к белому обществу и белой культуре, вторые – на плантациях без возможности социализации.

Приведем словарные дефиниции: “**House Nigger** (*n*, *American*) a subservient or deferential black person, a black menial or an ‘Uncle Tom’. This old designation, applied originally to slaves and servants, contrasts with the now obsolete expression ‘field nigger’ for a black estate worker or poor farmer” [DCS: 227]; “**Field Nigger** (*noun*) a black person who does not curry favor from white people and thus is afforded no degree of privilege *US, 1965*” [RDMAS: 361]; “**House Nigger; House Nigga** (*noun*) a black person who curries favor from white people and in return is given some small degree of privilege *US, 1933*, An updated “house slave” [RDMAS: 534] “**Field Nigger**: originally a black slave who worked crops, as opposed to one who worked in the home of slaveholder. Malcolm X extended and popularized the concept; a field nigger was more likely to become a revolutionary while the house nigger was more likely to be an Uncle Tom” [Black Slang: 53, 1970].

Назревающая конфронтация между данными группами условно может считаться предпосылкой раскола группы «Мы» на втором этапе. После отмены рабства для

ассимиляции в белое сообщество самим афроамериканцам, решившимся на это, пришлось разменивать черные ценности на белые, что привело к наращиванию сил внутреннего отталкивания в черной ингруппе «Мы». Растущее внутренне давление разбило группу и «вытолкнуло» черных джентльменов, сформировав отрицательное оценочное отношение к ним в своей группе; каждый из них теперь выпал из «Мы» и принадлежал к «Они». Однако присоединились к белой аутгруппе «Они» черные джентльмены только в сознании «своих» бывших «братьев», перекроив целостную и устоявшуюся КМ, так как белое сообщество не было готово к такой ассимиляции. Таким образом, для настоящих афроамериканцев к «чужой» аутгруппе «Они» добавились бывшие «свои», определяя негативную полярность отталкивания в отношениях между ними. С точки зрения белого сообщества они по-прежнему оставались чужими «Они», несмотря на все попытки интеграции.

Как мы уже отмечали в первой главе, в результате попытки ассимиляции их новая КМ была переориентирована на ценности белого сообщества, которые предполагали различную диспозицию, в том числе и к стереотипизированным в афроамериканском дискурсе ЛКТ. Так как в основе нашего исследования лежит оппозиция «Мы – Они», моделирование аксиосферы проводится исключительно с позиции группы «Мы», то есть «настоящих», не готовых к интеграции афроамериканцев, для которых путь в белое общество был невозможен.

Отрицая ценности и практики доминирующей культуры белого мейнстрима, афроамериканцы занима-

ют вторичное положение субкультуры, которая зачастую наполнялась протестным содержанием, становясь контркультурой. Афроамериканская контркультура нашла отражение в многочисленных идеологиях черного национализма, а менее «враждебная» субкультура реализовалась в различных музыкальных направлениях и литературных произведениях, формирующих единое пространство афроамериканского дискурса.

Второй этап является переходным этапом становления ЛКТ. Указанный раскол ингруппы «Мы» проходил постепенно, социокультурная ассимиляция афроамериканцев была затруднена в условиях доктрины «раздельного, но равного» существования белого и черного сообществ, т.е. законной расовой сегрегации, продлившейся вплоть до отмены доктрины Верховным Судом в 1954 году – события, завершающего этап стереотипизации ЛКТ.

### 2.2.2 | РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ И МИФОЛОГИЗАЦИЯ ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫХ ТИПАЖЕЙ. ЭТАП ВТОРОЙ

Состав и семантика ЛКТ подверглись существенным изменениям на втором этапе. В условиях «номинальной», но все же свободы, афроамериканское сообщество изначально негативно восприняло тот коллективный образ, который сложился в белой американской лингвокультуре. Впоследствии те признаки, которые легли в основу «негрофобии» в белом сообществе, были переосмыслены, т.е. образ странным образом мутировал, сформировав новую семантику ЛКТ “Nigger” к концу настоящего этапа.

С одной стороны, данный этап отмечен резкой критикой и неприятием лексической единицы “Nigger” афроамериканским сообществом. Однако при более подробном рассмотрении, большинство высказываний афроамериканских общественных деятелей, писателей, идеологов и реформаторов касается именно употребления данной лексической единицы по схеме «Они → Мы», в том числе персонажами художественного дискурса белого американского сообщества. “Almost inevitably “niggers” spat from the mouths of white characters land with explosive results while the same epithet uttered by black characters (and in black contexts) often passes without comment” (Мы намеренно сохраняем текст оригинала, П.Б.) [Asim 2007: 111]. Афроамериканский писатель К. Мейджор, составитель словаря афроамериканского сленга, дает следующую дефиницию, которая становится релевантной, на наш взгляд, уже к середине второго этапа: “**Nigger** when used by a white person in addressing a black person usually it is offensive and disparaging; used by black people among themselves, it is a racial term with undertones of warmth and good will – reflecting, aside from the irony, a tragicomic sensibility that is aware of black history” [Black Slang: 85].

Странным образом лексическая единица “Negro”, имеющая, как мы уже отмечали в п. 2.1.3., единую этимологию с “Nigger”, вошла в общеупотребительный пласт лексики английского языка, утратив пейоративные характеристики. Лексическая единица “Negro” сохранила функцию номинации любого представителя черной расы вплоть до начала XXI века, когда статус единственной официальной номинативной единицы получил термин

«афроамериканцы» для представителей черной общины США. К. Мейджор так комментирует данный процесс: «Приемлемость (или отсутствие приемлемости) терминов, которые используются черным сообществом для самоидентификации, всегда находилась в состоянии постоянного движения. Каждое новое поколение традиционно не приемлет терминологию предыдущего»\* [Black Slang: 84]. А в современном словаре эвфемизмов определение содержит следующую информацию: “For nearly 300 years the word *negro*, a black person, has been in and out of fashion, sometimes being used as a euphemism for the taboo *nigger*. It is now definitely out” [How Not To Say What You Mean 2002: 266].

Возможно, в Африке этимология не была забыта, что подтверждается в автобиографии Малкольма Икса: “I remember that in the press-conference, I used the word “Negro” and I was firmly corrected. “The word is not favored here, Mr. Malcolm X. The term Afro-Americans has greater meaning, and dignity” [X 1992: 407]. Итак, на протяжении второго этапа лексическая единица “Negro” использовалась, главным образом, для номинации любого представителя черной расы. Независимо от схемы и уровня коммуникативного акта (в ряде случаев за исключением схемы «Они → Они») в афроамериканском дискурсе данная лексическая единица оставалась аксиологически нейтральной, что свидетельствует об утрате ценностного компонента и статуса ЛКТ. Приведем примеры: “The thing for the Negro to do therefore, is to adjust his own economic present, in readiness for the future” [Garvey 1967: 37]; “The Negro now stands at the crossroads of human destiny” [Garvey 1967: 46]; “I’ve nothing

*but contempt for her, as has every other self-respecting Negro"* [Larsen 2002: 63]; *"Every Negro in Lansing, I guess, knew how white men would drive along certain streets in the black neighborhoods and pick up Negro streetwalkers who patrolled the area"* [X 1992: 37].

Например, один из первых лидеров афроамериканского движения черного расизма популистского толка Маркус Гарви, издававший ряд афроамериканских изданий и призывавший к возвращению всех афроамериканцев обратно в Африку, в 11 пункте своей «Декларации о правах негритянских народов мира» заявляет: *"We depreciate the use of the term "nigger" as applied to the Negroes, and demand that the word "Negro" be written with a capital "N""* [Garvey 1967: 138]. Осознав невозможность репатриации всего черного населения США, М. Гарви создает свою «африканскую республику» в Нью-Йорке со своим госаппаратом, униформой и правовой системой. Идеология М. Гарви является образцом архетипизированной оппозиции «Мы – Они», все хорошее для него ассоциировалось с черным, а плохое – с белым. Для еще большего обособления и «чистоты» своей группы «Мы» М. Гарви основывает Африканскую ортодоксальную церковь для «своих братьев и сестер», в которой верили, что Иисус, Дева Мария и ангелы были черными, а дьявол – белым. Идеи М. Гарви оказали значительное влияние на дальнейшее формирование идеологии черного расизма, хотя и вызывали критику других афроамериканских лидеров, в частности У.Э.Б. Дюбуа – сторонника интеграции в белое сообщество.

Вторым наиболее заметным и существующим по сей день афроамериканским националистическим движением является «Нация Ислама», также ошибочно (по словам Малкольма Икса) именуемое «Черные мусульмане». Одним из наиболее харизматических лидеров движения стал Малкольм Икс, оказавший значительное влияние на развитие черного национализма позднего периода. В своей автобиографической книге, ставшей литературным бестселлером, помимо описания жизни в черных кварталах, он изложил неоднозначные идеи с позиций черного сепаратизма, нетерпимости и превосходства на религиозной основе до ортодоксального Ислама, к которым пришел Малкольм Икс. Однако, как мы увидим, основная идеология направлена не только на полное отрицание ценностей культуры и образа жизни белого сообщества, но и на максимальную степень экономической независимости, т.е. создание «своей» общины внутри «враждебной белой зоны». Религиозную основу также формируют утверждения о том, что все зло связано с белой расой, где дьявол – это «блондин с голубыми глазами», а исходным пунктом основных религий является Африка. Малкольм Икс рьяно отстаивал черные ценности и установки своей группы «Мы» и с особой нетерпимостью относился к сторонникам интеграции в белое общество.

Смена семантики ЛКТ на втором этапе во многом была предопределена именно белым американским сообществом и отрицательной диспозицией по линии «Они → Мы». «Освобожденных афроамериканцев часто называли “bad niggers”, которые оказывали отрицательное

влияние на рабов»\* [Asim 2007: 151]. Шведский экономист Г. Мюрдаль дает емкое описание расовой дихотомии «Мы – Они» на данном этапе: «Negр (the Negro) становится «контрастным концептом». Он – представитель «противоположной расы» – внутренний враг, антитеза качеств и свойств белого человека. Его имя – антоним белого. Как белый цвет ассоциируется с добром: с Иисусом и ангелами, с небом, справедливостью, чистотой, добродетелью, умом, смелостью и успехом, так черный на протяжении веков ассоциировался со всем плохим и низким: грязью, пороком и Дьяволом. <...> Negр (the Negro) считается глупым, аморальным, больным, ленивым, несведущим и *опасным* – опасным для добродетелей и социального устройства белого человека»\* [Myrdal 1996: 100]. Образцом “bad nigger” в белой культуре может считаться Гус – герой откровенно расистского фильма «Рождение нации» белого режиссера Д.У. Гриффита.

Таким образом, в афроамериканском дискурсе на втором этапе развития ЛКТ образные и ценностные характеристики ЛКТ “Nigger” полностью фундируются оппозицией «Мы – Они». На переходном этапе внутри группы «Мы» в условиях кризиса самоидентификации и экзистенциального самоопределения те гетеростереотипные пейоративные характеристики, которые являются причиной фобий в белом сообществе и представляют опасность благосостоянию и существованию группы «Они», становятся материалом для формирования мелиоративных аутостереотипных характеристик ЛКТ “Bad Nigger”. Нам удалось найти дефиницию словосочетания “Bad Nigger” в словаре афроамериканского сленга под

редакцией афроамериканца: *"Bad Nigger: a black person who refuses to be meek or who rejects the social terms of poverty and oppression the culture designs for him"* [Black Slang: 22].

Как мы увидим на третьем этапе, семантика адъективной единицы "bad" с этого этапа меняется в афроамериканском дискурсе, основным значением которой становится "good". Таким образом, то, что для белой группы «Они» плохо, для своей черной группы «Мы» – хорошо. В художественном афроамериканском дискурсе адъективная единица "bad", стоящая в препозиции, часто опускается с сохранением образных и аксиологических характеристик ЛКТ "Bad Nigger", а семантика опозиции «Мы – Они» прослеживается контекстуально. Приведем примеры: *"White people won't like me because I won't recognize their stereotypes"* [Thurman 1992: 215]; *"Mr. McWilliams, I ain't corrupt, I'ma a nigger. Niggers ain't corrupt. Niggers ain't got no rights but them they buy. <...> How you think we niggers live? I want a wife. A car. A house to live in. The white man's got'em. Then how come I can't have'em? And when I git'em the only way we can, you say I'm corrupt"* [Wright 2000: 273]; *"Niggers ought to be able to hit niggers!" Snickered logic* [Ibid.: 46]; *"When you a nigger, you's all nigger and there ain't nothing left over"* [Ibid.: 36];

Несмотря на открытую критику использования лексической единицы "Nigger" в отношении себя и своей «группы», вышеупомянутые лидеры афроамериканских националистических движений, выступающие за «чистоту» и независимость черных американцев, на втором этапе ассоциировались афроамериканцами именно с образом "Bad Nigger". Однако приведем слова самого

М. Гарви по этому поводу: *"Now, say, what does the Negro want? Africa, for those at home and those abroad, for it is our only hope and salvation; other than this, the race is lost, and it will only be a question of time, and the thoughtful white spokesman knows it, and is working for it, and because I love my race to the point of objecting to his secret and cunning policy of destruction and extermination, he claims that I am a "Bad Nigger" I would rather die than be good, if being good in this respect means that I must acquiesce to the extermination of my race, like the American Indian and other native peoples"* [Garvey 1967: 236]. Р. Кеннеди дает следующее объяснение тому, как «слово может создавать и разделять сообщества»: *"Some blacks use nigger to set themselves off from Negroes who refuse to use it. To proclaim oneself a nigger is to identify oneself as real, authentic, uncut, unassimilated, and unassimilable – the opposite, in short of a Negro, someone whose rejection of nigger is seen as part of an effort to blend into the white mainstream"* (Мы намеренно сохраняем текст оригинала, П.Б.) [Kennedy 2003: 39].

Предрассудки чужой группы «Они» используются для формирования ценностей своей группы «Мы». Коллективный образ, архетипизация которого началась еще на первом этапе, трансформируется в мифологизированный образ "Bad Nigger". Одним их прототипов ЛКТ "Bad Nigger" становится фольклорный персонаж "Stagolee" (варианты "Stackerlee", "Stack O'Lee", "Stack-a-Lee") – коллективный мифологизированный образ реального исторического лица, водителя такси, а также хладнокровного и жестокого убийцы, получившего дискурсивную реализацию в афроамериканских песнях, стихах и тостах. Приведем пример: *"Don't care nothin' about your*

*chillum, and nothin' about your wife, you done mistreated me, Billy, and I'm bound to take your life" [Asim 2007: 153].*

Б.У. Белл прав лишь на половину, называя данный образ «синтезом белого и черного мифов о Bad Nigger»\* [Bell 1989: 166–167], поскольку аксиологическое наполнение данного образа в оппозиционных группах «Мы» и «Они» противоположное, к тому же ЛКТ “Bad Nigger”, как и любой концепт, подвергается изменениям и наполняется новой семантикой в афроамериканском дискурсе независимо от группы «Они». Дж. Азим сравнивает ЛКТ “Bad Nigger” с Робинем Гудом: *“Stagolee and other bad niggers are not always cruel, however. Sometimes they are portrayed as Robin Hoods of “the hood”, generous to the needy and protective of the weak, friend of many unless they are crossed. Although they often exhibit dangerous flaws, they also possess undeniable masculine charms”* [Asim 2007: 154]. Стереотипизированный образ бесстрашного «насильника и убийцы» постепенно мифологизируется в ККМ и ЯКМ афроамериканцев в аутостереотип «защитника черных гетто». Приведем примеры: *“Havin' ev'ry white woman I kin get, an' by hurtn' any white man I kin. I hates the bastards. I gets drunk so's I can beat 'em up an' I likes to make their women suffer. But if I ever catch one of the sons of bitches messin' 'round one of my women, hell's doors won't open quick enuff to catch him” [Thurman 1992: 69]; “Man, white folks is mean. If somebody would prove to me that God's white, I don't think I would ever go to church no more. God just can't be like these goddamned white folks” [Wright 2000: 372].*

Д.К. Дэнс утверждает, что *“the Bad Nigger is and always has been bad (that is villainous) to whites, because he violates their laws and he violates their moral codes <...> He is ba-ad (that*

*is heroic) to the Black people who relish his exploits for exactly the same reasons” [Dance 1978: 115]. Далее Д.К. Дэнс объединяет выделенные нами этапы и проводит связь между персонажами художественного афроамериканского дискурса: “Brer Rabbit and Slave John are with us today in varied guises. Their most popular contemporary descendant is the Bad Nigger, who has inherited Brer Rabbit’s violent side. Rather than rely on wit, cunning and persuasion, the Bad Nigger relies on force. The Bad Nigger has been enjoying increasing popularity at the expense of the trickster, whose use of indirection and persuasion frequently approaches the despised methods of an Uncle Tom” [Dance 1978: 181]. А по смелому заявлению Г. Гриера и П.М. Гоббса, “because of his experience in this country, every black man harbors a potential bad nigger inside him” [Dance 1978: 225].*

Одним из ярких представителей ЛКТ “Bad Nigger” на втором этапе является персонаж одного из рассказов Джина Тумера – Том Буруел, убивающий своего белого соперника, зная, что его ждет линчевание. Приведем примеры: “Ise already cut two niggers. Had t hon, t tell em so. Niggers always trying t make something out a nothing. An then besides, white folks aint up t them tricks so much nowadays. Godam better not be. Leastawise not with you. Cause I wouldn’t stand f it. Nassur”, “What would you do, Tom?”, “Cut him jes like I cut a nigger” [Toomer 1997: 1108]; “Nigger was something more. How much more? Something to be afraid of, more?” (размышления белого соперника) [Ibid.: 1109]; “Bad nigger. Yassur, he sho is one bad nigger when he gets started” [Ibid.: 1109].

Как видно из примеров, глаголы действия, формирующие семантическое ядро ЛКТ “Bad Nigger” на втором этапе, означают разрушительное действие, зачастую направленное против представителей «чужой» группы

«Они»: “cut”, “kill”, “beat”, “hit” и др., частотность употребления которых свидетельствует об открытой негативной диспозиции у ЛКТ “Bad Nigger” и готовности проявить собственную волю.

Приведем примеры из других источников: “You blacker’n me, so you more nigger’n me” [Ibid.: 36]; “You slipping in my house to mess with my woman while I’m working, nigger?” he would demand. “I’m going to fill you full of daylight!” [Ibid.: 193]; “Soon, nearly everywhere my father went, Black Legionnaires were reviling him as an “uppity nigger” for wanting to own a store, for living outside the Lansing Negro district, for spreading unrest and dissent among “the good niggers” [X 1992: 5]; “I know Ise a mean black nigger ... and I’ll let you all know it on this heah white man’s car” [McKay 1987: 160]; “ZEKE, in a hoarse whisper: Nigger, you done shot me... Why you do that? SAM, yelling angrily: ‘Cause you mean, that’s why! ZEKE, dying: Nigger, you done beat me... You the best man...Here take my house, my money, and my wife...” [Wright 2000: 106];

Вышеуказанные примеры свидетельствуют о том, что проявление агрессии (иногда против представителей «своей» группы) становится одной из характерных черт ЛКТ “Bad nigger”, что делает его настоящим «черным» и «плохим» (см. употребление адъективных единиц “mean”, “black”, “best” в представленных примерах). Естественно, что данный ЛКТ получает свою дискурсивную реализацию по схеме «Мы → Они» на коммуникативном уровне «Мы – Они» с отрицательной полярностью, или «Мы → Мы», на коммуникативном уровне «Я – Ты», как правило, с положительной полярностью, причем примеры последнего уровня реализации встречаются на данном этапе

гораздо чаще, что обусловлено контекстом дискурса. В случае развертывания дискурса по схеме «Они → Мы», особенно при использовании лексической единицы “Nigger” в качестве апеллятива, часть характеристик ЛКТ теряется, а лексическая единица наделяется пейоративными, дерогативными признаками, так как адресантом является представитель чужой группы «Они». Коммуникативная полярность на данном этапе при использовании лексической единицы “Nigger” «чужим» адресантом становится резко отрицательной. Приведем примеры: *“That goddamn nigger was fooling all along”* [Wright 2000: 121]; *“You are lying, you dirty nigger!”* [Ibid.: 353]; *“All right, nigger. Either you are dead and we’ll bury you, or you come out of there and go to jail”* [Ibid.: 278]; *“One white man’s face grew with anger. “Git that nigger out of my sight ‘fore I kill ‘im!” “Touch this nigger and I’ll kill you”* [Ibid.: 16]; *“Telephone the sheriff. Get men, white men, after that nigger”* [Hughes 1963: 26].

Если ЛКТ “Bad Nigger” в своей группе вызывал уважение, наделялся мелиоративными качествами и приобретал мифологизированный образ героя, как носитель ценностей «настоящих» афроамериканцев – представителей группы «Мы», то «черные джентльмены», решившие перенять чужие ценности и установки в ущерб своим, естественно вызывали презрение, неуважение, а часто и ненависть. «Черные джентльмены» – термин, введенный белым сообществом, закрепился в качестве номинативной единицы в ряде исследований. В афроамериканском дискурсе закрепился подвергшийся архетипизации образ главного героя романа Гарриет Бичер-Стоу «Хижина дя-

ди Тома» (Uncle Tom's Cabin) – “Uncle Tom”, чье имя стало нарицательным и образовало ЛКТ “Uncle Tom”.

Это, пожалуй, единственный афроамериканский ЛКТ, нашедший столь широкое отражение в популярных словарях современного английского языка. На данном этапе для выявления понятийно-дефиниционных характеристик обратимся к словарным дефинициям: “**Uncle Tom**, *Disparaging and Offensive*. a black man considered by other blacks to be subservient to or to curry favor to whites. [1920–25, Amer.; so called after the leading character in *Uncle Tom's Cabin*]” [Webster's: 2056–2057]; “**Uncle Tom**, *AmE* a black person who is too friendly or respectful to white people, used in a disapproving way by other black people” [Longman: 1565]. Помета “*Disparaging and Offensive*”, используемая в первой статье, указывает на негативную диспозицию и потенциальную отрицательную полярность коммуникативного акта. Что важно, обе дефиниции указывают на принадлежность данного ЛКТ афроамериканскому дискурсу, а также очерчивают его «локализацию» вне группы «Мы»: “*by other blacks*”, “*by other black people*”. Этимологическая справка, представленная в первой словарной статье, датирует появление данного ЛКТ 1920–1925 гг., т.е. серединой второго этапа. Однако, как мы уже указывали выше, разделение группы «Мы» и формирование ЛКТ “Uncle Tom” началось гораздо раньше, но стереотипизация уже «законченного» образа связана именно со вторым этапом. Обратимся к дефинициям, представленным в словарях эвфемизмов, афроамериканского и общего сленга: “**Uncle Tom**: a servile Negro (originally a character in the novel, *Uncle Tom's Cabin* by

Harriet Beecher Stowe)“ [Black Slang: 118]; “**Uncle Tom** *noun* a black person who curries favor from whites through obsequious, fawning behavior *US, 1922*” [RDMAS: 1023]; “**Uncle Tom**: a black person who defers unduly to whites. From the character in *Uncle Tom's Cabin, or, Life among the Lowly*” [How Not To Say What You Mean 2002: 420]; “**Uncle Tom**: Black man who wants to be white or who caters to white people” [Hiphoptionary: 146]. Все словарные статьи указывают на негативную диспозицию ингруппы «Мы» в отношении данного ЛКТ, отрицательную потенциальную полярность коммуникативного акта, отражают чрезмерную, но бесполезную услужливость, раболепство и желание находиться в белом обществе ЛКТ “Uncle Tom”. По верному утверждению Е.В. Шустровой, “Uncle Tom” «для афроамериканцев стал символом предательства и употребляется исключительно с негативной окраской» [Шустрова 2007: 44].

В условиях потери национальных ориентиров в переходный период, когда афроамериканцы уже не были африканцами, но и не стали (а в условиях узаконенной сегрегации и не могли стать) полноценными американцами, многие представители группы «Мы», решившиеся на ассимиляцию в белое сообщество, вскоре поняли, что оно не готово их принять, но главное, что обратного пути для них уже не было, так как они перестали быть своими «братьями» и «сестрами». Приведем примеры: “*You ain't no American! You live Jim Crow. Don't you ride Jim Crow trains? Jim Crow busses? Don't you go to Jim Crow restaurants? Jim Crow schools? Jim Crow churches? Ain't your undertaking parlors and graveyards Jim Crow? Try and git a room in that West End*”

*Hotel where Chris is working and them white folks'll lynch your black ass to hell and gone! You can't live like no American, 'cause you ain't no American! And you ain't no African neither! So what is you? Nothing! Just nothing!" [Wright 2000: 35].*

Данные примеры иллюстрируют потерю ауто- и гетероидентификации представителями ЛКТ "Uncle Tom", поскольку в силу предпринятой ими попытки интеграции в «чужую» культуру белого сообщества они перестали быть «своими» для группы «Мы», равно как и не стали «своими» для группы «Они», т.е. они потеряли связь с африканским прошлым, так и не став полноценными американцами.

*"This is the sort of kindly condescension which I try to clarify today, to these integration-hungry Negroes, about their "liberal" white friends, these so-called "good white people" – most of them anyway" [X 1992: 33]; "Which is why I am spending much of my life today telling the American black man that he's wasting his time straining to integrate" [X 1992: 38].*

Зачастую ставшие «чужими» афроамериканцы, воплощающие ЛКТ "Uncle Tom", получали резкую критику в своей группе, где происходила стереотипизация и мифологизация коллективного образа предателя, что видно из лексических единиц, вербализующих данный ЛКТ, а также саркастической репрезентации его поведения: "Black bodies with white heads!" I called them what they were" [X 1992: 280]; "Please, lawdy, please, Mr. White Man, boss, would you push me off another crumb down from your table that's sagging with riches" [X 1992: 232]; "Why, sometimes I felt I ought to jump down off that stand and get physical with some of those brainwashed white man's tools, parrots, puppets" [X 1992: 327].

Лексические единицы, используемые для вербализации ЛКТ “Uncle Tom” представителями группы «Мы», свидетельствуют о мелиоративных характеристиках данного ЛКТ. Многие афроамериканцы, перенявшие ценности и образ жизни белого сообщества, действительно преуспели, смогли получить образование, сделать карьеру, реализовать «белую» американскую мечту, забыв о столетиях мук и унижений, из-за чего в сознании группы «Мы» навсегда стали чужими и даже врагами, прислуживающими белому порабощителю. Приведем примеры: *“Today’s Uncle Tom doesn’t wear a handkerchief on his head. This modern, twentieth-century Uncle Thomas now often wears a top hat. <...> He’s often the personification of culture and refinement. The twentieth century Uncle Thomas sometimes speaks with a Yale or Harvard accent. <...> This twentieth-century Uncle Thomas is a professional Negro...by which I mean his profession is being a Negro for the white man”* [X 1992: 279 – 280]; *“You know, one of these ultra-proper-talking Negroes”* [X 1992: 327].

Трансформация краткого имени *Tom* до полного имени *Thomas* в приведенном выше примере указывает на интегрированного афроамериканца, стремящегося уйти от «простой» черной самобытности к «высокой» американской культуре и светской жизни «белого человека». Подобная трансформация является свидетельством укоренения ЛКТ “Uncle Tom” в ККМ и ЯКМ афроамериканцев и его реализации в афроамериканском дискурсе.

Часто ЛКТ “Uncle Tom” с издевкой ассоциировался с черной буржуазией и черным истеблишментом. З.Н. Херстон и У. Турман, наиболее яркие представители Гарлемского ренессанса, ввели лексическую единицу

“Niggerati” (вариант “Niggeratti”) – бленд от Nigger + literati. Приведем примеры: “After a short walk, they were soon seated in the rear room of their favorite speakeasy, which stood on the corner, one half black removed from Niggeratti Manor” [Thurman 1992: 128]; “That has been true even when a lot of those “black bourgeoisie” and integration-mad Negroes were among the blacks” [X 1992: 326]. Масштабная дискурсивная реализация ЛКТ “Uncle Tom” также подтверждается примерами конверсии данного словосочетания: “...victimized, brutalized and exploited black people had been grinning and begging and “Yessa, Massa” and Uncle Tomming” [X 1992: 274]; “But for two bits, Uncle Tom a little” [X 1992: 56].

С момента отмены рабства ЛКТ “Master” в силу утраты своей социальной роли и стереотипизированного образа уступает место другому ЛКТ в аксиосфере афроамериканского дискурса. Однако часть основных признаков ЛКТ “Master” сохраняется и может быть прослежена на втором этапе в лексических единицах, вербализующих ЛКТ “White man”. На протяжении данного этапа в сознании представителей своей группы «Мы» также постепенно стереотипизируется на основании уже архетипизированного образа «врага» и «источника зла» коллективный образ белого человека (White man). Данный образ воплощается в ЛКТ “White man” и репрезентируется (особенно к концу данного этапа) с помощью целого ряда лексических единиц вербализаторов – «входов в концепт».

Причина столь яркой экспликации становится явной из контекста дискурса, наращивания сил отталкивания, все большего обособления групп «Мы» и «Они» и

нарастания эмоционального давления. По справедливому замечанию В.И. Шаховского, «речь, мысли и эмоции сплавляются в процессе человеческой коммуникации, и баланс между *ratio* и *emotio* в человеческом поведении довольно часто нарушен, и *emotio* превалирует» [Шаховский 2008: 300]. Эмоциональный индекс смещается на прогрессирующие неприятие и ненависть к чужой группе «Они», находит выход в подчас утопических идеях обособления, таких как возвращение в Африку либо создание государства в государстве, что приводит к большему сплочению своей группы «Мы». В данной группе формируется свое эмоциональное поле, которое кодируется и воспринимается в лексических знаках, изначально сформировавшихся внутри этого поля. А поскольку доминирующими и нашедшими дискурсивный «выход» эмоциями к концу данного периода в «своей» группе являются ненависть, презрение, осуждение и прочие отрицательные эмоции, то и объект этих эмоций – белое общество, группа «Они» получает широкую репрезентацию в афроамериканском дискурсе, оставаясь в рамках коммуникативного локуса и оппозиции «Мы – Они». Лексические единицы, вербализующие ЛКТ “White man”, являются этнофолизмами.

«Фактически любой речевой акт можно считать эмоциональной адаптацией коммуникантов друг к другу. А если эта адаптация по различным причинам осложняется, то партнерам по коммуникации требуется применить особые усилия, чтобы любая бытовая ситуация не перешла в вербальную дуэль, сопровождающуюся эмоциональными струками (ударами)» [Шаховский 2008:

285]. В условиях расовой оппозиции «Мы – Они» нередко вербальные дуэли заканчивались настоящими ударами и выстрелами. Естественно, что коммуникативная полярированность дискурсивной реализации ЛКТ “White Man” по схеме «Мы → Они» на уровне «Мы – Они» была резко (эксплицитно или имплицитно) отрицательной практически во всех случаях на данном этапе. Приведем примеры: *“Oh, he was infinitely disgusted with himself to think that he had just been moved by the same savage emotions as those vile, vicious, villainous white men...”* [McKay 1987: 328]; *“What would you do with niggers if you was a white man? <...> I’d burn all you bastards up with an atom bomb! <..> But why you want to burn up niggers? Niggers ain’t done nothing to you”* [Wright 2000: 104–105]; *“I (афроамериканка) wouldn’t go to bed with a white man, because I’d never be sure that I wasn’t doing it just because he was white”* [Thurman 1992: 75]; *“Two-faced whites with whom they’re begging to integrate”* [X 1992: 46]; *“There was slavery, and then there was hate on the part of the white man for the freed slave”* [Wright 2000: 274]; *“Buddy, I’ll tell you this and I’ll tell it to the wo’l – all the crackers, and all them poah white trash, all the nigger-hitting, nigger-breaking white folks – I loves life and I got to live and I’ll scab through hell to live”* [McKay 1987: 49]; *“Man, white folks is mean. If somebody would prove to me that God’s white, I don’t think I would ever go to church no more. God just can’t be like these goddamned white folks”* [Wright 2000: 372]. Пейоративные адъективные дескрипторы ЛКТ “White man” говорят сами за себя: *“vile”, “vicious”, “villainous”, “two-faced”, “goddamned”, “nigger-hitting”, “nigger-breaking”*.

Как мы уже указывали, многие в своей группе считали, что Бог черный, а дьявол белый, поэтому белый человек сравнивался с дьяволом *“The white man is the devil”*

[X 1992: 184]; *“Conducting the class was a tall, blond, blue-eyed (a perfect devil) Harvard Seminary student”* [X 1992: 218]; *“The devils and black Ph.D. puppets would be acting so friendly and “integrated” with each other – laughing and calling each other by first names and all that”* [X 1992: 281]. Использование местоимений “we” и “they” в ряде примеров особенно показатель­но демонстрирует групповую оппозицию «Мы – Они», определяющую коммуникативное поведение, например: *“White men make the law and they let us break it when we pay’em”* [Wright 2000: 272]; *“This white man named things like “mulatto” and “quadroon” and “octoroon” and all those other things he has called us – you and me – when he is not calling us – nigger!”* [X 1992: 233]; *“Y’ hussy. With a white man, eh? Yer own race ain’t good enough? You want a white man? You goddamn bitch, I’ll kill you”* [Thurman 1992: 64]; *“If we niggers didn’t buy justice from the white man, we’d never git any”* [Wright 2000: 273]; *“Havin’ ev’ry white woman I kin get, an’ by hurtn’ any white man I kin. I hates the bastards. I gets drunk so’s I can beat ’em up an’ I likes to make their women suffer. But if I ever catch one of the sons of bitches messin’ ‘round one of my women, hell’s doors won’t open quick enuff to catch him”* [Thurman 1992: 69]. Частотность употребления словосочетания “white man” в афроамериканском художественном дискурсе свидетельствует о том, что дискурсивную основу составляет оппозиция «Мы – Они» по расовому признаку. В романе «Долгий сон» (The Long Dream) афроамериканского писателя Р. Райта данное словосочетание встречается 187 раз, в романе К. Маккея «Домой в Гарлем» (Home to Harlem) – 111 раз, в романе У. Турмана «Дети весны» (Infants of the Spring) – 83 раза.

Одним из вербализаторов ЛКТ “White man” является лексическая единица “Whitey”. Обратимся к словарным дефинициям: “**Whitey**, *n*, (sometimes cap.) Slang (disparaging and offensive). a white person or white people collectively” [Webster’s: 2170]; “**Whitey** *AmE slang* an insulting word for a white person or white people in general, used especially by black people” [Longman: 1634]; “**Whitey** *n 1. American* a white person. A predictable term used by black speakers to or of individuals and of the white community in general. It is usually, but not invariably, pejorative or condescending” [DCS: 476]; “**Whitey** *noun 1* a white person or white people collectively US, 1942, Insulting; a gesture of resistance” [RDMAS: 1052]. Приведенные словарные дефиниции показывают, что данная лексическая единица имеет пейоративную, оскорбительную нагрузку, идентифицируют оппозицию «Мы – Они», указывая на коммуникативный локус. Также (согласно последней словарной статье) данная лексическая единица является выражением сопротивления афроамериканцев доминирующей культуре. Приведем другие примеры: “Whitey owns everything. He wants us to go and bleed for him. Let him fight” [X 1992: 83]; “What’s a black man buying Whitey’s dope for but to make Whitey richer – killing yourself” [X 1992: 300]; “Baby, knock that monkey off your back! Kick Whitey off your back!” [X 1992: 301].

Другой «похожей» лексической единицей, вербализующей ЛКТ “White man” на данном этапе, является “Cracker”. Обратимся к словарным дефинициям: “**Cracker**, *n 5. Slang (disparaging and offensive)*. a poor white person living in some rural parts of the southeastern U.S.” [Webster’s: 469]; “**Cracker**<sup>1</sup> *n American* a white person. In black

street argot the term, from the colour of savoury biscuits, is almost invariably pejorative and often refers to an unsophisticated or bigoted white person" [DCS: 107]; "**Cracker** *noun* a poor, uneducated, racist white from the southern US" [RDMAS: 242]; "**Cracker**: a white person. One theory holds that it's a term from the 19<sup>th</sup> century back-country of Georgia, coined by black people" [Black Slang: 42]; "**Cracker**: white person (offensive)" [Hiphoptionary: 31]. Как и лексическая единица "Whitey", "Cracker" со второго этапа используется преимущественно черным сообществом группы «Мы», как правило, с целью нанесения оскорбления по схеме «Мы → Они», либо пренебрежительно по схеме «Мы → Они» или «Мы → Мы». Существует несколько различных вариантов этимологии данного слова с одним ареалом происхождения - Юг США, преимущественно штаты Джорджия и Флорида. После отмены рабства данная лексическая единица, как можно увидеть из определений, приобрела статус этнофолизма с целым набором пейоративных характеристик белого американца в афроамериканском дискурсе.

Обе лексические единицы "Whitey" и "Cracker" включены в «список этнофолизмов», представленный в электронной энциклопедии Wikipedia: [http://en.wikipedia.org/wiki/List\\_of\\_ethnic\\_slurs](http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_ethnic_slurs). Приведем примеры: "*Her pappy, red-faced cracker, with a cracker's thirst, beat her (афроамериканка) skinny body and reviled the hateful imbecile, she screamed at every blow he struck, but tittered when he cursed*" [Brown 1996: 44]; "*The chef hated yellow men with "cracker" hatred, but he loved yellow women with "cracker" love*" [McKay 1987: 180]; "*I was walking down the aisle and a big, beefy, red-faced cracker*

*soldier got up in front of me, so drunk he was weaving, and announced loud enough that everybody in the car heard him, "I'm going to fight you, nigger" [X 1992: 90]; "I soon ran afoul of the Florida cracker" [X 1992: 93]; "Every Negro who lives in a city has seen the type a thousand times, the Northern cracker who will go to visit "niggertown" to be amused at the "coons" [X 1992: 170].* Прилагательное "northern", стоящее в препозиции в последнем примере, говорит о том, что данная лексическая единица на этапе стереотипизации используется для номинации любого белого человека или белого сообщества в целом, а не только представителей южных штатов, где она зародилась. Индикаторами пейоративности в приведенных примерах являются адъективные единицы, несущие отрицательную оценочную нагрузку: "big", "beefy", "red-faced", "pappy".

Лексическая единица "Ofay" к концу второго этапа также используется для номинации «чужих» белых американцев афроамериканцами. Неудивительно, что большинство приведенных номинативных единиц находит отражение в словарях общего и афроамериканского сленга. В силу того что афроамериканская культура занимала подчиненное положение субкультуры (и контркультуры) по отношению к доминирующей культуре группы «Они» (мейнстриму) с набором различных установок и ценностных ориентиров, лексические единицы, отражающие эти ориентиры, имели субстандартный статус сленгизмов. Приведем словарные дефиниции: "Ofay n. Slang (disparaging and offensive). a white person. [1920–1925, Amer.; of obscure orig.; the popular notion that the word is Pig Latin deformation of foe is very dubious]" [Webster's:

1343]; “**Ofay** white man (foe in Pig Latin)” [Black Slang: 87]; “**Ofay** *n* American a white person. The word is said to be a backslang version of ‘foe’ in black American slang of the late 1960s. Another proposed etymology is the Yoruba word *ofé*, meaning a ju-ju or charm. The word probably originated earlier in the 20<sup>th</sup> century in the immigrant underworld as a code reference to the police and other authority figures. It is sometimes encountered in the phrase ‘*ixnay ofay(s)*’, meaning ‘*no whites*’” [DCS: 316–317]; “**Ofay** *noun* a white person *US*, 1925 Origin unknown. Suggestions of a pig Latin etymology (foe) are implausible. More plausible are suggestions of a basis in an African language or the French *au fait* (socially proper)” [RDMAS: 709]. В рамках оппозиции «Мы – Они» «неправдоподобная» этимология “Pig Latin” приобретает немалую степень вероятности. На наш взгляд, возможно, аутентичная этимология уходит корнями в африканские языки, а вариант с перестановкой суффикса был «подобран» позже именно для фиксации оппозиции «свои – чужие», а также закрепления образа врага за ЛКТ “White man”. Другой важной характеристикой данного вербализатора ЛКТ “White man” является номинация органов власти, что мы раскроем ниже, а пока приведем примеры дискурсивной реализации ЛКТ: “*I ain’t told no nigger but you, boh. Nor ofay, neither*” [McKay 1987: 22]; “*But ofay or ofay not, this here is the real stuff*” [McKay 1987: 104]; “*But the ofay faces am different from those ovah across the pond*” [McKay 1987: 25]; “*That’s an ofay drink,*” Rose remarked. “*And I’ve seen the monkey-chasers order it when they want to put on style*” [McKay 1987: 35]; “*It was a pleasure house, where those rich ofay business*

*men and planters would come from all over the South and spend some awful large amounts of loot*" [Armstrong 1986: 147].

Естественно, что указанные выше лексические единицы являются далеко не единственными вербализаторами ЛКТ "White man", однако именно они отражают оппозиционную семантику дихотомии «Мы – Они» и, как мы увидим далее, получают широкое распространение в афроамериканском дискурсе на третьем этапе. Несмотря на смену диспозиции и подчас открытую экспрессию вражды и ненависти к ЛКТ "White man" в своей группе, ЛКТ "Master" «передал» часть своих характеристик ЛКТ "White man". Среди этих характеристик главное место занимает образ держателя власти, однако на этот раз в совершенно другом контексте. После отмены рабства белое американское сообщество потеряло абсолютную власть над жизнью и судьбой афроамериканцев, однако всячески пыталось ограничить их свободы. «Закон и порядок» был по-прежнему в руках враждебной чужой группы, а их реализация и применение провоцировали соответствующую диспозицию и усугубляли оппозиционные межгрупповые отношения.

В своей группе «Мы» закрепляется мифологизированный образ белого угнетателя, представителями которого часто становились органы власти, полицейские, военные, политики, адвокаты, возможно потому, что доступ в органы власти, кроме как в статусе виновных, подсудимых и пр., был в условиях сегрегационного режима для афроамериканцев закрыт. Таким образом, одной из основных характеристик ЛКТ "White man" на данном этапе становится представление закона, отправление правосудия, которое в

сознании афроамериканцев направлено исключительно против (и даже на уничтожение) группы «Мы». Приведем примеры: *"If we niggers didn't buy justice from the white man, we'd never git any"* [Wright 2000: 273]; *"Whitey owns everything. He wants us to go and bleed for him. Let him fight"* [X 1992: 83]; *"The white man can lynch and burn and bomb and beat Negroes"* [X 1992: 422]; *"Conservatism in American politics means "Let's keep the niggers in their place." And Liberalism means "Let's keep knee-grows in their place – but tell them we'll treat them a little better; let's fool them more, with more promises""* [X 1992: 430]. Намеренная замена лексической единицы "Negroes" в последнем примере омофоном "knee-grows" является индикатором латентной негативной диспозиции любого представителя группы «Они» по отношению к афроамериканцам.

Одним из вербализаторов ЛКТ "White man" с данной семантикой на этапе стереотипизации является лексическая единица "the man (the Man)", которая в данном значении всегда употребляется с определенным артиклем, а слово "Man" часто пишется с заглавной буквы. Обратимся к словарям: **"The man, Slang. a.** a person or group asserting authority or power over another, esp. in a manner experienced as being oppressive, demeaning, or threatening, as an employer, the police or a dominating racial group" [Webster's: 1166]. **"The man AmE** someone who has authority over you, especially a white man or police officer" [Longman: 865] Дефиниции, представленные в общих словарях современного английского языка, полностью отражают оппозицию «Мы – Они» в афроамериканском дискурсе. Приведем дефиниции из специальных словарей: **"Man,**

**the n American** the police, the government, the (white) establishment or any other authority, or person in authority” [DCS: 284–285]; “**The man** a police officer; an authority figure *US, 1928*” [RDMAS: 644]; “**Man the:** policeman, and white authority figure; one’s white boss. [Black Slang: 80]; “**The man:** white man, the oppressor” [Hiphoptionary: 138]. “**The man n.** the police, the establishment. (Black)” [CAC: 235]. В словарных статьях уже нет той семантики оскорбления и неприязни, которая репрезентируется дефинициями предыдущих вербализаторов ЛКТ “White man”. Возможно, это свидетельствует о частично сохранившемся страхе за свою жизнь и свободу в историческом и социальном контексте данного этапа, а именно: в условиях режима сегрегации, бурного роста Ку-клукс-клана и вспышек безнаказанных актов линчевания афроамериканцев.

Однако негативная диспозиция и отрицательная коммуникативная полярность становится ясной из примеров дискурсивной реализации данной лексической единицы. Она получает контркультурное, оппозиционное содержание, получившее развитие в идеологиях черного национализма и афроцентризма на третьем этапе, а второй этап маркирует ее появление в афроамериканском дискурсе. Приведем примеры: “*Who run? What you running from **the man** for, nigger? Me, I don’t aim to run a step. I ain’t going to run unless they run me. Them white folks don’t care nothing bout no nigger getting cut and kilt, nohow. I done kilt me four and they ain’t hung me yet*” [Norton 1997: 1055]; “*And because these Negroes who have been misled and misguided are breaking their necks to take their money and spend it with **the man, the man** is becoming richer and richer and you’re becoming poorer and*

*poorer*" [Norton 1997: 91]; "*I don't wanna work for **the man** all my life, an' I'm too dumb to be a doctor or anything like that*" [Thurman 1992: 215]; "*She believed in free love all right, but not for **the man***" [McKay 1987: 82].

Все указанные лексические единицы, вербализующие ЛКТ "White man", получают дискурсивную реализацию по схеме «Мы → Они» на уровне «Мы – Они» или по схеме «Мы → Мы» на уровне «Я – Ты» в силу своей потенциальной, отрицательной коммуникативной полярности, негативной диспозиции коммуникантов и пейоративных, дерогативных характеристик; дискурсивной реализации по схеме «Они → Они» или тем более «Они → Мы» данные единицы практически не имеют.

Последним ЛКТ на втором этапе является константа "Brother"/ "Sister" с сохранением семантики и аксиологической нагрузки. Однако можно утверждать, что на данном этапе произошел сдвиг в сторону «духовного», «черного» братства от сугубо религиозного братства, хотя и данный семантический вектор также представлен. Приведем словарные дефиниции, релевантные для данного этапа: "**Brother** *noun* a black man *US, 1910*" [RDMAS: 129]; "**Brother** (*American*) a black man who may resent a society dominated by whites. Used in the black community" [How Not To Say What You Mean 2002: 43–44]; "**Sister** (*American*) a black woman. Normally of African ancestry" [How Not To Say What You Mean 2002: 364]. Примечательно, что среди дефиниционно-понятийных характеристик у этого «внутригруппового» ЛКТ, согласно приведенным словарным статьям в словаре эвфемизмов также прослеживается негативная оппозиционная диспозиция в дихотомии «Мы – Они» и негативная эмоциональная нагрузка

ка по отношению к группе «Они». Приведем примеры: “No, they don’t cither, sister. I ain’t never seen a number repeat hand-running no two-times yet” [Hughes 1963: 79]; “Don’t you cut my sister!” [Hughes 1963: 96]; “The world’s course will change the day the African-heritage peoples come together as brothers!” [X 1992: 404]; “And I know once and for all that the Black Africans look upon America’s 22 million blacks as long-lost brothers!” [X 1992: 416]. Лексическое окружение ЛКТ в последних примерах свидетельствует о все большем сплочении группы «Мы» в борьбе против «белых врагов». “You done said it straight out, brother” [McKay 1987: 242]; “Go ahead with your singing, Sister” [Hughes 1963: 198]; “Gawd be with you, Sister” [Wright 2000: 303]; “There ain’t another downhome nigger like him in this white man’s service. He was riding too high and fly, brother” [McKay 1987: 187]; “Brothers and sisters, my text this morning is the “Blackness of Blackness”” [Ellison 1995: 18]. Из приведенных примеров видно, что лексические единицы “Brother” и “Sister” часто получают реализацию в качестве апеллятива по схеме «Мы → Мы» на коммуникативном уровне «Я – Ты» с сохранением положительной коммуникативной полярности.

2.2.3 | АКСИОЛОГИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА  
и КОММУНИКАТИВНАЯ ПОЛЯРНОСТЬ ЛКТ.  
ЭТАП ВТОРОЙ

На основании проведенного анализа на втором этапе нами выделено четыре ЛКТ в афроамериканском дискурсе: “Bad Nigger”, “White man”, “Uncle Tom” и “Brother”/“Sister”.

Распределение данных ЛКТ в аксиологическом пространстве афроамериканского дискурса во многом предопределено механизмами архетипизации на первом этапе и мифологизации данных ЛКТ на втором этапе. Как стереотипное восприятие ЛКТ определяет потенциальную коммуникативную полярность и диспозицию коммуникантов, так и сформировавшиеся аксиологические установки и коммуникативные контуры влияют на стереотипизацию ЛКТ. Смена расположения кластеров ЛКТ проходила разными темпами в разных регионах США (основное различие составляют южные и северные штаты). К концу второго этапа аксиологическая парадигма ЛКТ в афроамериканском дискурсе выглядит следующим образом.

ЛКТ “Bad Nigger” и “Brother” / “Sister” формируют кластер «Мы» и занимают правое верхнее поле. Раскол своей группы на втором этапе привел к еще большему неприятию ценностей доминирующей белой культуры. Второй этап маркировал начало идеологического подъема, черного расизма и афроцентрических течений, которые считали себя и своих «братьев и сестер» «выше» в культурном, историческом, биологическом и пр. планах. Здесь мы становимся свидетелями так называемого «обратного расизма». ЛКТ “Bad Nigger” мифологизируется в коллективном сознании своей группы в образе героя, стоящего на защите своей группы от посягательств и нападений группы «Они», а также как носитель ценностей и установок своей культуры.

ЛКТ “White man” и “Uncle Tom” формируют кластер «Они», причем этот кластер существует только в сознании ингруппы «Они», так как белое сообщество не

было готово к такой ассимиляции и по-прежнему не считало «интегрированных» афроамериканцев «своими».

Если ранжировать степень негативной диспозиции, то к концу второго этапа она близка к своему апогею, эмоциональное поле включает в себя ненависть, презрение и жажду мщения. Данный кластер также подвергается стереотипизации, и в нем создается мифологизированный образ врага, представленный ЛКТ “White man”, и предателя – “Uncle Tom”. Итак, аксиологическая парадигма на этапе стереотипизации выглядит следующим образом:

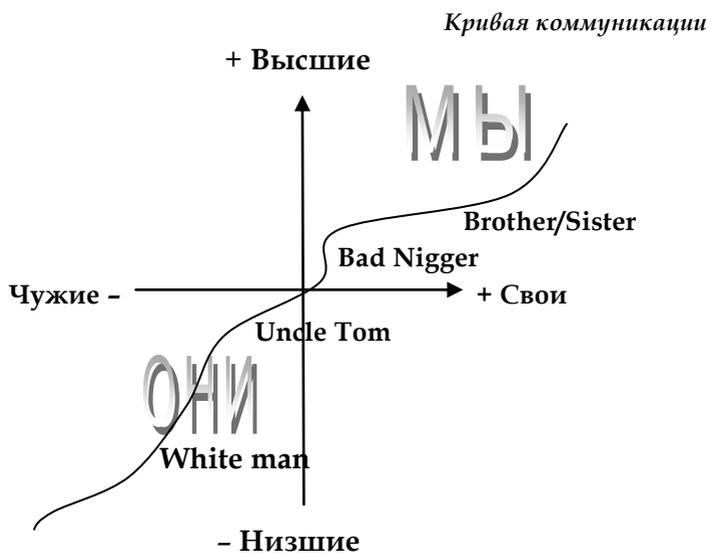


Рис. 4. Аксиологическая парадигма ЛКТ в афроамериканском дискурсе на этапе стереотипизации

ЛКТ “Brother” и “Sister” расположены выше в кластере «Мы» в силу положительной оценочной диспозиции и доминирующих мелиоративных характеристик.

ЛКТ «White man» расположен ниже в кластере «Они», поскольку представители ЛКТ “Uncle Tom” являются бывшими «своими» и иногда вызывают чувство сожаления, тогда как в отношении “White man” прослеживается исключительно негативная диспозиция, и данный ЛКТ наделяется практически без исключения пейоративными характеристиками.

Кривая коммуникации, соединяющая все четыре ЛКТ, отмечает степень их взаимной диспозиции как внутри группы, так и во внешней аксиосфере. Переход по кривой от «своего» кластера к «чужому» маркирует смену коммуникативной полярности и уровня коммуникативного акта от «Я – Ты» к «Мы – Они». Однако в силу неприятия представителей ЛКТ “Uncle Tom” белым сообществом положительная полярность и диспозиция между ЛКТ “White man” и ЛКТ “Uncle Tom” внутри группы не может быть установлена по причине расовой оппозиции «Мы – Они». Между ЛКТ “Bad Nigger” и “Brother/Sister” положительная полярность прослеживается на внутригрупповом уровне коммуникации «Я – Ты», а один и тот же представитель своей группы может сочетать в себе два ЛКТ, что естественно внутри одной обособленной группы. При рассмотрении различных внутригрупповых коммуникативных контуров полярность может быть отрицательной на оценочном уровне «Я – Ты» в зависимости от контекста, иллюкутивной силы высказывания и ожидаемого перлокутивного эффекта.

При дискурсивной реализации по схеме «Мы ↔ Они» ЛКТ “Brother” и “Sister” теряют свою дискурсивную реализацию для чужой группы «Они», поэтому кривая

коммуникации по данной схеме минует эти ЛКТ. В случае развертывания дискурса по схеме «Они → Мы» часть характеристик ЛКТ “Bad Nigger” теряется, он наделяется пейоративными, дерогативными признаками, релевантными для аксиосферы чужой группы со сменой семантики концепта, так как адресантом является представитель чужой группы «Они». Коммуникативная полярность на данном этапе при использовании лексической единицы “Nigger” «чужим» адресантом становится резко отрицательной, что доказывает расовую оппозиционную диспозицию на уровне «Мы – Они».

При дискурсивной реализации ЛКТ по схеме «Мы ↔ Они», таким образом, наибольшее расстояние по кривой коммуникации отделяет ЛКТ “White man” от ЛКТ “Brother/Sister”, что свидетельствует о максимально отрицательной коммуникативной полярности и культурном, социальном, идеологическом и языковом разделении.

## 2.3 | ПОЛЯРИЗАЦИЯ ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫХ ТИПАЖЕЙ

### 2.3.1 | КОНТЕКСТ ДИСКУРСА. ЭТАП ТРЕТИЙ

Начало третьего этапа связано с периодом активного развития различных афроамериканских националистических течений, получивших общее название “Black Power” («Власть черным»). Стоит заметить, что русский перевод «Власть черным» не передает всех возможных значений данного словосочетания, а полисемантическую лексическую единицу “Power”, коннотационное наполнение

которой подчас выходило на передний план, не эквивалентна русскому слову «Власть». Общие цели движения “Black Power” включали как вполне экономически оправданные, такие как реальные (а не только юридические) равные права афроамериканцев, десегрегацию общественных институтов, предоставление рабочих мест, улучшение жилищных условий, так и подчас утопические и революционные меры по захвату и передачи власти черной общине, создание своего города, панафриканского союза, а также религиозные идеи черного превосходства. Черная церковь более не признает белого Бога, поскольку согласно черным доктринам и Иисус, и Дева Мария были черными, а значит, «чистое» христианство – религия привилегированной черной африканской нации. Такая псевдохристианская идеология оказала значительное влияние на становление афроамериканской культуры.

Один из революционных лидеров черного национализма Р. Каренга считал афроамериканскую революцию невозможной без полного, тотального сепаратизма и отчуждения своей группы «Мы» от белой культуры и социума, для чего он основал свою организацию “US”. Уже в названии “US” («Мы») заложена оппозиция «Мы – Они» по расовому признаку. Официальным языком организации стал суахили, были введены форма одежды и африканский «стиль». Самой известной экстремистской группой стала партия «Черные пантеры» (“Black Panthers”), возглавляемая Х.П. Ньютоном и Б. Силом. Партия осуществляла «вооруженное патрулирование» за

«расистскими свиньями» (полицией), что приводило к частым перестрелкам.

Ксенофобские тенденции «обратного расизма» приводили к максимально возможной оппозиции групп «Мы» и «Они», поэтому мы называем данный этап «поляризация», т.е. максимальное разделение оппозиционных групп с потенциальной негативной диспозицией и отрицательной коммуникативной полярностью в «превосходной степени». Расовые предрассудки и стереотипное восприятие достигли своего пика, мифологизированные образы находили свою экспликацию в открытой форме протеста и вызова. Так, партия “Black Panthers” выпускала комиксы для афроамериканских детей, где дети изображались стреляющими и избивающими белых полицейских, представленных в образе свиней. Акции подобного типа приводили к скандалу в белой группе «Они», но также способствовали популярности партии в своей группе «Мы».

В условиях архетипизации на ранних этапах и последующей мифологизации ЛКТ “White man” в образе врага насильственные действия в отношении его представителей воспринимались не только как оправданные, но и как правильные и часто получали положительную оценку. Несомненно, все эти процессы приводили к значительным изменениям в наполнении ЛКТ в афроамериканском дискурсе. Партия “Black Panthers” выпустила свой словарь, который, на наш взгляд, является одним из наиболее ярких исторических документов, отчетливо иллюстрирующих оппозицию «свои – чужие» практически в каждой словарной статье, что мы продемонстрируем

ниже. Культурным направлением, отражающим идеологию движения “Black Power”, стало движение “Black Arts”. Афроамериканские художники и писатели стремились воссоздать новый образ афроамериканца, борца за свободу и независимость черной общины, защитника слабых и угнетенных.

Аксиосфера афроамериканского дискурса на данном этапе сформирована мифологизированными положительными аутостереотипными и отрицательными гетеростереотипными ЛКТ в условиях максимальной поляризации кластеров. Движение “Black Power” значительно сократилось к концу 1970 г., часть лидеров была арестована, а многие, как это ни странно, успешно ассимилировались в белую культуру.

Музыку афроамериканцев начиная с середины XX века часто называют авангардом и средоточием музыкальных идей эпохи. Эпоха джаза в середине 70-х гг. прошлого века сменяется эпохой хип-хопа и его основным музыкальным направлением – рэп, ставшим основной составляющей устного афроамериканского дискурса, способом экзистенциального самоопределения, каналом коммуникации и вербализации афроамериканских ЛКТ. Рэп имеет очень много корней, относящихся к афроамериканской культуре, и как разновидность устного дискурса объединяет в себе литературные и музыкальные формы прозы, поэзии и песни. Автор словаря “HipHoptionary” А.Уестбрук дает следующее определение: «Рэп подобен песни невольников о горестях и надеждах, вплетающей слова и идеи в коммуникативный код, пряча их в языке только лишь для того, чтобы раскрыть их абсолютную силу и метафорическую глубину»\* [HipHoptionary: 3].

В целом хип-хоп культура, и рэп в частности, до момента поглощения доминирующей культурой белого американского, а впоследствии и мирового сообщества в контексте общего афроамериканского дискурсивного пространства представляет оппозицию «Мы – Они» в «чистом виде», фундируя «правильные» черные ценности и уничтожая «вредные» белые. Таким образом, данный этап является кульминацией поляризации ЛКТ в афроамериканском дискурсе, что мы и докажем ниже.

### 2.3.2 | РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ И МИФОЛОГИЗАЦИЯ ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫХ ТИПАЖЕЙ. ЭТАП ТРЕТИЙ

В упомянутых нами идеологиях черного национализма и афроцентризма различного толка ЛКТ “Bad Nigger” занимает почти священное место героя и является образом для всех своих «братьев и сестер». Сами лидеры движения “Black Power” ассоциировали себя и наиболее отличившихся членов групп с данным образом. Лексическая единица “bad” приобретала исключительно положительное значение и означала “good” внутри своей группы «Мы», т.е. то что «Мы» были «плохими» (“bad”) для «них», чужих белых, означало, что это «хорошо» для «нас». *“The “bad nigger” was “bad” by white (conventional) definition, “good” by black definition”* [Onwuchekwa 2003: 6]. Приведем слова одного из лидеров движения Х.Р. Брауна: *“America has negroes in the dilemma of thinking that everything Black is bad. Black cows don't give good milk; black hens don't lay eggs; black mail is bad; you wear black to funerals, white to weddings; angel food cake is white, devil's food cake is*

*black. And all good guys wear white hats. And Black people fall for it. Everything Black is bad. That's white nationalism. And they tell you, you can't talk about Black nationalism*" [Brown 2002: 67].

Как мы уже указывали на втором этапе, отрицательные гетеростереотипы, сформировавшиеся на основании негрофобии чужой группы «Они», трансформировались в положительные аутостереотипы в своей группе «Мы» в ЛКТ "Bad Nigger". *"Thus 'bad niggers' were Negroes who are willing to fight the system. 'Bad' didn't mean evil at all... Thus the whites' meant-to-be-insulting epithet of 'bad nigger' became virtually a badge of honor in the black community"* [Dundes 1990: 581]. Все «плохие» ("bad") герои в афроамериканском дискурсе отныне наделяются положительными характеристиками в оппозиции «Мы – Они», поскольку они разрушают и уничтожают враждебные белые ценности: *"Total rejection of the values of white society. The heroes are all 'bad'"* [Dundes 1990: 335]. Показательным для такой семантической дихотомии является статья в тематической части используемого нами словаря черного сленга "HipHoptionary", где для каждого ключевого слова приводится ряд примеров. Так, после слова "Bad" во избежание путаницы в скобках добавлено "(not good)" [HipHoptionary: 164]. Приведем примеры: *"Yeah, we are bad when it comes to us. And the white man sits back and laughs 'cause niggers ain't got no better sense than to be fighting one another"* [Brown 2002: 17]; *"At Howard, people would always be talking about how bad the 'block boys' were. I never had any trouble with the brothers, and I couldn't understand the attitude of the Howard students"* [Brown 2002: 66]; *"The brothers observing would see that those pigs were scared of that big gun a bad black but beautiful nigger had in his hand"* [Seale 1991: 92]; *"Anything*

*that happens, this nigger's the baddest nigger you've ever seen. Because this nigger is telling ten pigs, "I don't give a damn what you do" [Seale 1991: 92]; "You say this nigger is bad. This nigger is crazy. But I like this crazy nigger. I like him because he's good. He doesn't take bullshit" [Seale 1991: 93].*

Намеренное искажение превосходной степени "*baddest*", адъективные единицы "*beautiful*", "*crazy*", "*good*" выступают в данных примерах индикаторами мелиоративности, а номинативная единица "*pig*", используемая в отношении представителей «чужой» группы, указывает на крайнюю поляризацию оппозиции «свои – чужие» в афроамериканском дискурсе на данном этапе.

В целом, в рамках черного национализма лексическая единица "*nigger*" при употреблении внутри группы, т.е. по схеме «Мы → Мы» на уровне «Я – Ты», приобретала исключительно мелиоративные, положительные характеристики, что свидетельствует о еще большем сплочении своей группы «Мы» и максимальном отдалении от чужой группы «Они». Более того, употребление данной лексической единицы по схеме «Они → Мы» придавало ей статус этнофолизма и воспринималось как резко отрицательное и недопустимое, тогда как внутригрупповой коммуникативный локус предопределял положительную оценку и коммуникативную полярность. Р.Кеннеди считает это обратной реакцией на оскорбление: "Many blacks also do with *nigger* what other members of marginalized groups have done with slurs aimed at shaming them. They have thrown the slur back in their oppressors' faces" [Kennedy 2003: 38]. Приведем еще раз определение данного слова К. Мейджора, афроамериканского писателя и

автора словаря черного сленга: “Nigger when used by a white person in addressing a black person usually it is offensive and disparaging; used by black people among themselves, it is a racial term with undertones of warmth and good will – reflecting, aside from the irony, a tragicomic sensibility that is aware of black history” [Black Slang: 85].

Обратимся к определениям данной лексической единицы в словаре партии «Черные пантеры» (“Black Panthers”) и автобиографическом романе Х.Р. Брауна: “Nigger: This term is not generally used derogatorily by black people to each other. There are a very few sensitive black people with self-hate still imbedded in them, who resent it when brothers and sisters are in a general conversation and in a very laughing atmosphere and say, “Ha, ha, man, You niggers is crazy” or “Say, man, this nigger is outa sight.” When we are disgusted with each other, we might say “What’s wrong with you, niggers” but we aren’t offended by another brother’s use in this context because the use in the context of some criticism and the criticism specifically is what we’ll focus upon. College people and intellectuals have more self-hate, and they resent it most. White people use it to mean that we are backwards, stupid, innately lazy – all the derogatory connotations that can be associated with the term” [Seale 1991: 409–410].

Оппозиция «Мы – Они» определяет аксиологическую нагрузку данной лексической единицы. Второе определение: “To be Black in this country is to be a nigger. To be a nigger is to resist both white and negro death. It is to be free in spirit, if not body. It is the spirit of resistance which has prepared Blacks for the ultimate struggle. This word, “nigger,” which is taboo in negro and white America, becomes meaningful in the Black community. Among Blacks it is not uncommon to hear the words, “my nigger” (addressed to a brother as an expression of kinship and

*brotherhood and respect for having resisted), or "He's a bad nigger," meaning, "He'll stand up for himself. He won't let you down. He'll go down with you" [Brown 2002: 39].*

В романе Х.Р. Брауна лексическая единица "Negro" выступает в качестве вербализатора ЛКТ "Uncle Tom", что является показателем максимальной поляризации своей и чужой групп и своих и чужих ЛКТ, поскольку представители своей группы больше не ассоциируются с нейтральной по аксиологической нагрузке единицей "Negro", а самоидентифицируются исключительно с ЛКТ "Bad Nigger".

Семантика лексической единицы "Nigger" в приведенных выше дефинициях подтверждается статьями из современных словарей общего сленга. Приведем примеры: "**Nigger** *n* a black person. This word has been in use since the late 18th century. It is now a term of racist abuse when used by white speakers, although it can be used affectionately or sardonically between black speakers" [DCS: 309]; "**Nigger** *noun* a black person. When used by white speakers, highly offensive; used by black speakers, especially the young, with increasing frequency" [RDMAS: 693].

Кризис экзистенциального самоопределения афроамериканцев, произошедший на втором этапе, привел к самоидентификации «настоящих» афроамериканцев с ЛКТ "Bad Nigger" иногда через номинацию себя и представителей своей группы «Мы» с использованием ряда оскорбительных и дерогативных терминов. Данный феномен указывает на дальнейшую смену семантики внутри своей группы по линии оппозиции «Мы – Они», то есть все «плохое» во внешнем поле группы является

«хорошим» внутри нее. Стоит отметить, что использование дерогативных лексических единиц с положительной оценочной нагрузкой во внутригрупповом коммуникативном локусе прослеживается на протяжении всего этапа, однако в отличие от лексической единицы “Nigger” далеко не во всех случаях и не у всех авторов, поэтому мы не выделяем их в качестве вербализаторов ЛКТ. Однако приведем примеры: “Yes, I'm hemp the demp, the women's pimp. Women fight for my delight. I'm a bad motherfucker. Rap the rip-saw the devil's brother 'n law” [Brown 2002: 28]; “Hue P. Newton, Minister of Defense of the Black Panther Party, the baddest motherfucker ever to set foot in history, the brother, black man, a nigger, the descendant of slaves, who stood in the heart of the ghetto, at night, in alleys, confronted by racist pigs with guns” [Seale 1991: 3]; “Cats like Pie-man, Ig, Yank, Smokey, Hawk, Lil Nel – all bad muthafuckas. Young bloods wanted to be like these brothers. They were the men in our community. They had all the women and had made their way to the top through sports and knowing the streets” [Brown 2002: 15].

Ярким представителем ЛКТ “Bad Nigger” в афроамериканском дискурсе на третьем этапе является Свитбек (Sweetback) – герой фильма “Sweet Sweetback’s Baadasssss Song” (в русском переводе – «Сладкая песня мерзавца Свитбека»), одного из первых в «черном кинематографе» (также называемого “Blaxploitation”) 1970-х гг. Все актеры и режиссер фильма М. Ван Пиблз – афроамериканцы. Данный фильм был особо оценен лидерами партии “Black Panthers” за вклад в «борьбу своего сообщества», а имя Свитбэк стало нарицательным. В основе сюжета лежит оппозиция «Мы – Они» в «чистом виде», что становится ясным с первых минут. Вот первые титры,

которые появляются на экране: *"This film is dedicated to all the brothers and sisters who had enough of the Man"* [Sweet Sweetback's Baadasssss Song 1971]; *"Starring Black Community and Brer Soul"* [Sweet Sweetback's Baadasssss Song 1971]. В фильме присутствуют все выделяемые нами на данном этапе ЛКТ. Сам Свитбэк бежит от полиции в Мексику, так как он уже убил нескольких белых людей. Своя группа «Мы» постоянно помогает и поддерживает его, а саундтрек к фильму представлен в форме диалога: *"Run, Sweetback, run, motherfucker! They bled yo brother, they bled yo sister, but they won't bleed me"* [Sweet Sweetback's Baadasssss Song 1971]. А на фоне заключительного кадра появляются слова, угрожающие чужой группе белого сообщества: *"A BAD ASS NIGGER is coming back to collect some dues"* [Sweet Sweetback's Baadasssss Song 1971]. Дж. Азим считает, что Свитбэк создает коллективный образ «романтического разбойника, народного героя, который всегда может рассчитывать на помощь черного сообщества на пути к свободе»\* [Asim 2007: 182].

Использование лексической единицы "Nigger" на третьем этапе может сопровождаться отрицательной коммуникативной полярностью, как во внутригрупповом коммуникативном локусе, так и во внешнем, когда адресантом является представитель группы «Мы», а объектом апелляции – представитель ЛКТ "Uncle Tom". Аксиологическая нагрузка и коммуникативная полярность, как правило, определяются контекстуально, часто на основании сочетаемостных характеристик с использованием адъективных дескриптивных единиц. Приведем примеры: *"It wasn't fifteen minutes, before some bootlicker inside of that*

*party, some Uncle Toming bitch or nigger – and I mean to say bitch or nigger – decided to call the police” [Seale 1991: 74]; “One of them was a nigger pig, a bootlicker pig, who acted like he wanted to jump me” [Seale 1991: 192]; “We was lookin’ fo’ some jive half-ass niggers” [Bullins 2006: 39]; “The sneaking nigger who put that pill in her glass got his throat cut the week after” [Beck (a) 2005: 165]. Если адресатом является представитель чужой группы, лексическая единица “nigger” теряет «свою» семантику и наделяется пейоративными качествами, которые можно проследить контекстуально и с восстановлением схемы коммуникации для определения коммуникативной полярности, поскольку отдельно взятая единица будет иметь скорее мелиоративные характеристики.*

В рамках жанра рэп, изначально в его субжанре “Gangsta rap”, в афроамериканском дискурсе на базе ЛКТ “Bad Nigger” формируется ЛКТ “Nigga”. Подобная суффиксальная замена для части представителей своей группы имела огромную роль, а ЛКТ “Nigga” стал радикальным мифологизированным образом. В субкультуре афроамериканцев появилось различие между “Nigga” и “Nigger”, которое, однако, признавали не все представители группы «Мы». Первой рэп-группой, вложившей свой вклад в развитие данного ЛКТ, стала “N.W.A.” или “Niggaz with Attitude”, положившая начало жанру “Gangsta rap” с откровенно вызывающей, протестной лирикой, призывающей к насильственным действиям против группы «Мы». Например, в альбоме “Efil4Zaggin” (при прочтении справа налево “Niggaz 4 Life”) лексическая единица “Nigga” повторяется 185 раз. Обратимся к словарной дефиниции: “**Nigga** noun a black person US,

1989. A deliberate misspelling, reinventing **Nigger** for exclusive black use; widely used in gangsta rap” [RDMAS: 692]. Айс-Ти (Ice-T), один из первых «жестких» рэпперов представляется следующим образом: *“I’m a nigga, not a colored man, or a black, or a Negro, or an African-American”* [Kennedy 2003: 35], а известный афроамериканский актер Берни Мак (Bernie Mac) утверждает: *“It’s okay to have that Nigga in you... Ain’t nothing wrong with bein’ a Nigga. There’s somethin’ wrong with being a “nigger” – but not a Nigga”* [Asim 2007: 212]. Подробнее о различиях в семантике лексических единиц “Nigger” и “Nigga” см. в разделе “Nigger vs. Nigga” в Asim 2007: 212–235.

Таким образом, ЛКТ “Nigga” сохраняет все характеристики ЛКТ “Bad Nigger”, но становится еще более радикальным, наполняется протестным содержанием, становится врагом белого сообщества и отстраняется от него на максимально возможную дистанцию – происходит максимальная поляризация ЛКТ. Приведем примеры: *“I’m a ride with my niggas, die with my niggas, get high with my niggas, split pies with my niggas, till my body gets hard, soul touch the sky, till my numbers get called and God shuts my eyes”* [Kennedy 2003: 35]; *“Why do I call myself a nigga you ask me? Because police always wanna harass me, every time that I’m rollin, they swear up and down that the car was stolen”* [N.W.A. 1991]; *“So you know where to tell Jake, lame nigga, brave nigga, turned front page nigga”* [Notorious B.I.G. 1994]; *“Throw your hands in the air, if youse a true player, to the honies gettin money, playin niggaz like dummies”* [Notorious B.I.G. 1994]; *“And even if they pull their triggers. They can shoot one man, but nothings gonna stop the plan of true niggas”* [2Pac 1999]; *“You’s a nigga when you born, a nigga when you dyin. Nigga quit lyin you’s a nigga for*

*life. You's a nigga when you ridin, a nigga when you sidin. Nigga quit tryin you's a nigga for life*" [Snoop Dogg 2000]; *"Cuz bein' a nigga means you love niggas"* [2Pac 1999].

Из примеров видно, что ЛКТ "Nigga" всегда остается верным ценностям и установкам своей группы. Частое употребление таких лексических единиц как "real", "for real", "true", "for life", вместе с лексемой "nigga" являются индикаторами мелиоративных качеств данного ЛКТ, главным из которых является приверженность «черной» культуре.

Тупак Шакур (Tupac Shakur, aka 2Pac), пожалуй, самый известный рэпсер западного побережья, рассматривает "Nigga" в качестве аббревиатуры: "Never Ignorant Getting Goals Accomplished". Из 251 проанализированных нами музыкальных треков в жанре рэп 207 содержат лексическую единицу "Nigga".

Приведем еще раз мнение афроамериканского исследователя Р.Кеннеди: *"Some blacks use nigger to set themselves off from Negroes who refuse to use it. To proclaim oneself a nigger is to identify oneself as real, authentic, uncut, unassimilated, and unassimilable – the opposite, in short of a Negro, someone whose rejection of nigger is seen as part of an effort to blend into the white mainstream"* (Мы намеренно сохраняем текст оригинала, П.Б.) [Kennedy 2003: 39]. Данное высказывание отражает механизм процесса социального разделения и мифологизации стереотипизированных образов, распределения социальных ролей. Именно на данном этапе субкультура афроамериканцев наполняется контркультурным протестным содержанием. Приведем примеры: *"Love for my niggas, but a Glock for*

*the coppers*" [2Pac 1999]; *"Fuck the police comin straight from the underground. A young nigga got it bad, cause I'm brown. And not the other color so police think, they have the authority to kill a minority. Fuck that shit, cause I ain't the one for a punk motherfucker with a badge and a gun to be beatin on, and thrown in jail"* [N.W.A. 1988]; *"Who's afraid of the punk police? Niggas run the streets, no justice no peace, fuck the law, rather draw than do time"* [2Pac 1999]; *"Huh, a young nigga on the warpath, and when I'm finished, it's gonna be a bloodbath of cops, dyin in L.A."* [N.W.A. 1988]; *"A sucker in a uniform waitin to get shot by me, or another nigga. And with a gat it don't matter if he's smaller or bigger"* [N.W.A. 1988]; *"To a nigga, a real nigga, so I'm living by the motherfuckin trigger, cause a nigga ain't afraid of bein locked up"* [N.W.A 1991].

Тупак Шакур стал символом целого поколения рэпперов на западном побережье, а Кристофер Уоллес, более известный как Ноториус Биг (Notorious B.I.G.), – на восточном. Призывы к противостоянию системе «белой Америки», «гнилым и продажным» полицейским не оставались только художественным вымыслом. Напряжение нарастало, количество перестрелок афроамериканцев с полицейскими росло, по стране прокатился ряд «черных восстаний». Даже внутри своей группы началась «война» между Западом и Востоком. Тупак и Ноториус открыто выражали ненависть друг к другу в песнях, которые воспринимались черной общиной как побуждение к действию, что вылилось в скандальную войну субкультурных группировок – “East Coast vs. West Coast Feud” – череду взаимных поношений в песнях и интервью, достигшую кульминации в 1996 г. Афроамери-

канцы с Востока не могли более безопасно появляться на Западе и наоборот. Благодаря журналистам, в особенности желтой прессе, скандал раздулся до невероятных размеров. Кончилось все тем, что оба рэпера были убиты. Подробнее об этом см. Турас Shakur 1998: 124-143.; Brown J. 2004: 103-121].

В сущности, “Gangsta rap” становится своего рода священной игрой, где необходимо сделать выбор – оставаться своим и бороться до конца либо навсегда стать чужим. Участники игры, даже если понимают условность, играют всерьез, живут и умирают по-настоящему.

На базе ЛКТ “Bad Nigger” сформировались еще два афроамериканских ЛКТ на третьем этапе, получившие в условиях крайней поляризации широкое распространение. Источником их формирования стали две основные негрофобии белого сообщества, которые появились еще на первом этапе и стали причиной образования гетеростереотипного образа афроамериканца с набором пейоративных характеристик в КKM и ЯKM белого сообщества, а именно: образ сексуально озабоченного насильника и образ преступника и бандита. Данные гетеростереотипные типы трансформировались в афроамериканском дискурсе на третьем этапе в положительные аутостереотипные ЛКТ – “Player” и “Gangsta”, соответственно.

Семантика ЛКТ “Gangsta” значительно отличается от типажа сицилийского гангстера начала прошлого века. В целом, следует обратить внимание на вокализацию суффикса, что в рамках жанра рэп является указанием на принадлежность лексической единицы данному жанру и

является одной из особенностей афроамериканского варианта английского языка на фонетическом уровне. У всех ЛКТ кластера «Мы» на третьем этапе есть такой «вокализованный» вариант: “Nigga”, “Gangsta”, “Playa”, “Brotha”, “Sista”. Часто при графической фиксации эффекта вокализации на конце слова добавляется буква (фарингальный звук) “h”, маркирующая эффект, а лексические единицы представлены в качестве графонов. Они не только имитируют особенности афроамериканского произношения, но и имманентно содержат оппозицию «Мы – Они», поскольку «вокализованный» вариант изначально входил в коммуникативный узус только своей группы «Мы». Даже на русский язык лексическая единица “gangsta” переводится как «гангста», а не «гангстер», маркируя тем самым принадлежность к афроамериканской субкультуре.

Обратимся к словарным дефинициям: “**Gangsta** *n, adj* American (someone) belonging to black street-gang culture. The term, which denoted an admirable gang member, became generalised as an all-purpose categorization in street-gang, hip hop and rap culture” [DCS: 178]; “**Gangsta** *noun* a member of a youth gang US, 1988” [RDMAS: 419]. Необходимо отметить, что данная лексическая единица находит отражение только в современных словарях сленга, т.е. является субстандартной единицей в афроамериканской суб- и контркультуре. В условиях максимальной поляризации кластеров ЛКТ “Gangsta” содержит образ черного преступника и законченного злодея, который открыто бросает вызов и уничтожает не только «белых врагов», но, как мы видели выше, иногда представителей своей

группы. Естественно, что в этом виновата «система белой Америки», которая вынуждает его грабить и убивать. Работать после четырехсот лет рабства для него просто оскорбительно, поэтому пришло время реализовать свою «черную» свободу, объединяясь в банды (gangs). Приведем примеры: *“Tha gangsta's black and he's about to attack”* [N.W.A 1988]; *“Yeah, I'm a gangsta, but still I got flavor without a gun and a badge, what do ya got?”* [N.W.A. 1988]; *“I'ma gangsta -- drinkin Moets, holdin Tec's, makin sure the cash came correct then I stepped investments in stocks, sewein up the blocks to sell rocks, winnin gunfights with mega cops” [Nas 1994]; *“Gangsta, Gangsta! That's what they're yellin, It's not about a salary, it's all about reality”* [N.W.A. 1988]; *“From the straight gangsta mack in straight gangsta black”* [Ice Cube 1991]; *“A gangsta or villain in mine is in session”* [N.W.A. 1988]; *“Ruthless gangsta, cold killin, you wanna know what it's means”* [N.W.A. 1988]; *“I'm a gangsta, a black addict, I smoke any fools tryin' to cause some statix”* [N.W.A. 1991]; *“I must give it up to the ruthless black motherfuckin gangstas. Fear no mob!”* [N.W.A. 1991]. Использование адъективной единицы “black” в примерах выше является указателем на принадлежность ЛКТ “Gangsta” группе «Мы», а семантика глаголов свидетельствует о том, что основными видами деятельности данного ЛКТ являются противостояние полиции, а также ведение нелегального бизнеса, направленного против «чужой» группы.*

Вербализатором ЛКТ “Gangsta”, получившим наибольшее распространение на западном побережье США (West Side) внутри своей группы, главным образом, благодаря творчеству Тупака Шакура и его концепции “Thug Life”, является “Thug”. Согласно концепции “Thug

Life”, каждый афроамериканец, рожденный в гетто, обречен, так как «система» заставляет его употреблять и продавать наркотики, убивать и грабить, чтобы выжить, поэтому не остается иного выхода, как обратить свой гнев против «белой системы» и оставаться “thug for life”. Подробнее об этом см. Тупас Shakur: 21–39. Обратимся к словарным дефинициям: “**Thug** *n, adj* American (someone who is) attractively uncouth. The word can also be used as a term of address or friendship towards males. It probably originated in gang usage” [DCS: 439]; “**Thug**: criminal whose lawless acts primarily are to survive” [Hiphoptionary: 140]. Снова мы можем констатировать формирование мифологизированного ЛКТ, поскольку изначально негативный образ убийцы и преступника наделяется мелиоративными характеристиками. Своеобразное определение, связывающее ЛКТ и вербализатор, дает словарь “Urban Dictionary”: “**Thug** a person, usually a man, who has taken to a life of violent crime. Usually raised in a hostile, deprived environment. They differ from gangsters in the respect that they are not into organized crime. A thug could graduate into a gangster and may work for one, while still doing spontaneous muggings or dealing. When in gangs they can be proprietary of their turf” [Urban Dictionary: 310–311]. На основании проведенного нами исследования мы считаем, что данное определение содержит образ “Gangsta”, не относящийся к афроамериканскому дискурсу, в общем, и жанру рэп, в частности. Поскольку ЛКТ “Gangsta” вовсе не должен быть вовлечен в организованную преступность, основанием для криминальных действий остается оппозиция «Мы – Они» в ее наиболее радикальном,

националистическом и расистском варианте. Существует также вариант вербализатора “Thug”, представляющий собой бленд лексических единиц “thug” и “gangsta” – “thugsta”. Нам удалось найти словарную статью: “**Thugsta** noun a strong and violent criminal” [RDMAS: 988]. Приведем примеры: “*Wanna be a thug, now you got the thug look, stick em up, leave Medicaid with the bill to foot*” [Mobb Deep 1999]; “*Nuthin but them thugstas*” [Notorious B.I.G. 1997]; “*Moms sent me to go play with the drug dealers, hits fall, we thug niggaz and we came in packs*” [2Pac 1995]; “*To my Thugs in lock down witness me bail on these hoes in floss mode the life of a Boss Playa*” [2Pac 1995]; “*I'm full of liquor, thug to jab at them hoes*” [2Pac 1995]; “*Thug nigga 'til the end, tell a friend*” [Notorious B.I.G. 1994]; “*I know your man ain't lovin you right, you're lonely and depressed you need a Thug in your life. Enough talkin, you want me to leave, I'll get to walkin, see you later, cause, baby, I'm a player*” [2Pac: 1994]; “*Stop through the hood, grab the young thugs, and I can't help but reminisce back when we slung drugs, know it's bad but all we had was our hopes and dreams*” [2Pac: 1994]; “*This go out to the young thugs, the have-nots, little bad motherfuckers from the block*” [2Pac 1994]; “*I've been on the block long enough to know a hood and a thug when I see one*” [Seale 1991: 386].

Другим производным ЛКТ на третьем этапе является ЛКТ “Player” или “Playa” в рамках хип-хоп культуры. В основе лежит трансформированный, аутостереотипизированный образ «сексуального супермена», ведущего распутный образ жизни, который, однако, устраивает всех его партнеров. Обратимся к словарным дефинициям: “**Player** noun 1 a person who takes pride in

the number of sexual partners they have, not in the depth of any relationship; a selfish pleasure-seeker *US, 1968* <...> **2** a pimp *US, 1972*" [RDMAS: 760]; "**Player, playa** *n* a person who has multiple and simultaneous sexual partners, 'a smooth talker who cheats, is stylish'. This vogue term, heard among younger speakers, probably derives from the notion of 'playing around' or 'playing the field'. It probably originated in black US speech" [DCS: 338-339]; "**Playa/ player** 1) a person with multiple partners. 2) one who can get a girl/boy to do what he/she wants him/her to do" [Hiphoptionary: 107]; "**Player** someone who uses someone else for sex or other favors, usually by charming the victim until they fall in love with them. Can be shortened to "playa"" [Urban Dictionary: 249-250].

В процессе мифологизации данный образ обретает дополнительные характеристики «игрока» не только в сексуальных отношениях, но и в любых взаимодействиях с представителями своей и чужой групп. ЛКТ "Player" умело добивается выгодной для себя конъюнктуры часто с помощью обмана, лести и собственного обаяния, что, однако, внутри своей группы наделяет его сугубо мелиоративными характеристиками. Естественно, что настоящим представителем ЛКТ "Player" мог быть только афроамериканец из своей группы «Мы», о чем свидетельствует положительная коммуникативная полярность. Во всех проанализированных нами источниках, содержащих данный ЛКТ, мы не нашли ни одного примера использования лексической единицы "Player" представителем группы «Они», т.е. ЛКТ "Player" не получает дискурсивной реализации по схеме «Они → Мы». Приведем примеры: "*Now if*

*she wants to get with this, she gone come holla at a player, do', cuz she know that Snoop Dogg is got that white Rolls Royce" [Snoop Dogg 1996]; "When you play in this game you got to be the real player, you can't be no fake ass nigga talkin about you wanna be the man" [Snoop Dogg 1996]; "Run up in your crib now, crack your doors, watch the real playas live, it's a habit to floss" [Notorious B.I.G. 1997]; "Then she started messin with some major players, handled keys, niggas called them the Bricklayers" [Notorious B.I.G. 1997]; "You see, there are two kind of people in the world today: we have, the playas, and we have, the playa haters" [Notorious B.I.G. 1997]; "The mission's to be a playa, my alias is Boss, drop a top on these jealous niggaz, playa let me floss" [2Pac 1995]; "I've been trained as a boss playa, so what you sayin? Let me show you, got some hookers we can toss later" [2Pac 1995].*

ЛКТ "Player" в афроамериканском дискурсе, особенно в рамках хип-хоп культуры, хвастается и кичится своими, часто преувеличенными достижениями больше других ЛКТ в кластере «Мы». В жанре рэп в устном афроамериканском дискурсе выделяется данная функция хвастовства и собственного возвеличивания, поэтому рэперов (да и они сами себя) часто называли "Players/Playas". Подробнее об этом см. O'Meally 1997: 3-4. Вербализатором ЛКТ "Player" на третьем этапе является "Pimp". Изначальный образ сутенера трансформируется и становится образцом стиля и элегантности, беспорядочные связи являются лишь доказательством его мужской силы. Показательным является использование данной лексической единицы в функции прилагательного. Приведем словарные дефиниции: "**Pimp** noun a charming man who attracts women *US* 1997" [RDMAS: 749]; "**Pimp**,

**pimped (out)** *adj* exciting, fashionable, admirable. Vogue terms among hip hop aficionados and US teenagers from black street culture's elevation of the pimp as a style icon" [DCS: 335]. Приведем примеры: "I ain't never going to amount to anything if I screw up the rules of the pimp game. You the greatest pimp on Earth. You got the great pimping by the rules" [Beck 2004: 122]; "You ain't no pimp. These slick niggers will steal that young bitch as soon as you down her" [Beck 2004: 103]; "You'll be a helluva pimp" [Beck 2004: 197]; "True pimp niggaz spend no dough on the booty" [Notorious B.I.G. 1997]; "You know what I'm talkin bout nigga, I tell you about some real pimps and hoes" [Notorious B.I.G. 1997]; "A pimp wants everybody who can hump his pockets fat" [Beck 2004: 227].

Итак, ЛКТ "Gangsta" и "Player" получают основное распространение в хип-хоп культуре, в рамках жанра рэп. Данные ЛКТ получают максимальную поляризацию на третьем этапе. Одна языковая личность может сочетать в себе все три производных ЛКТ: "Nigga", "Gangsta" и "Player", однако языковой личности, ассоциирующей себя с ЛКТ "Nigga", совсем не обязательно прибегать к физическому насилию или проповедовать промискуитет, достаточно разделять ценности своей черной общины в их противодействии культуре «белой Америки».

ЛКТ "Uncle Tom" в афроамериканской контркультуре и субкультуре на третьем этапе получает наибольшую поляризацию и наделяется крайне негативными, пейоративными характеристиками. В условиях максимального сплочения группы «Мы» афроамериканцы, решившие перейти во враждебную группу «Они», становятся объектом ненависти и унижений, как моральных,

так и физических. Негативная оценка выражена в том числе с помощью дескриптивных единиц. Приведем примеры: *"Screw yourself, Uncle Tom. Thomas Woolly-Head <...> I mean Uncle Thomas Woolly-Head. With old white matted mane. He hobbles on his wooden cane. Old Tom, Old Tom. Let the white man hump his ol' mama, and he jes' shuffle off in the woods and hide his gentle gray head. Ol' Thomas Woolly-Head"* [Jones 1977: 19]; *"You are afraid of white people. And your father was. Uncle Tom Big Lip"* [Jones 1977: 20];

Семантика метонимических номинативных единиц – индикаторов пейоративности – *"Woolly-Head"* и *"Big-Lip"*, а также их намеренное написание с заглавной буквы указывают на саркастическое и презрительное отношение афроамериканцев к ЛКТ *"Uncle Tom"*. Подобная негативная диспозиция и коммуникативный локус ЛКТ, в свою очередь, предопределяют использование этих единиц по схеме «Мы → Они» с учетом того, что с точки зрения «своей» группы представители ЛКТ *"Uncle Tom"* готовы к подобной номинации в «чужой» группе «Они». Дискурсивная реализация подобных номинативов по схеме «Мы → Мы» по отношению к «своему» ЛКТ вряд ли возможна, поскольку подобное указание на физиологические особенности внутри своей группы снимает сарказм или меняет оценочную нагрузку.

*"I looked at those bootlickers, those Uncle Toms, very intensely. I didn't care for them because they never represented us there. And this kind humble-shoulderedness and looking back..."* [Seale 1991: 159];

Использование местоимений *"they"* и *"us"* напрямую указывает на исследуемую оппозицию, описание

привычки оглядываться и сутулить плечи в сочетании с адъективными единицами “humble” и “kind” говорит о слепой покорности ЛКТ “Uncle Tom” с точки зрения «своей» группы.

*“I tried to get them not to think in Uncle Tomish ways but always to think in ways related to black people in the black community” [Seale 1991: 35]; “Inside they had some Uncle Tom-type cops helping to run the jail, processing in all kinds of black cats” [Seale 1991: 313]; “The bootlickers, Uncle Toms, lackeys, and stooges of the white power structure have done their best to denigrate Malcolm” [Clever 1992: 60]. “Shut up, you Uncle Tom bastard!” [Bullins 2006: 58]; “Jeffing Uncle Toms still did all the white man’s hard and filthy work” [Beck 2004: 195].*

Индикаторами пейоративности в указанных выше примерах являются номинативные и адъективные единицы “bootlickers”, “lackeys”, “stooges”, “bastard” и “jeffying”, “Uncle Tomish” соответственно.

Словосочетание “Uncle Tom” также выступает в функции негативного адъективного дескриптора: “*It wasn’t fifteen minutes, before some bootlicker inside of that party, some Uncle Tomming bitch or nigger – and I mean to say bitch or nigger – decided to call the police” [Seale 1991: 74]; “*Of all people, why’d they kill Malcolm? Why’n’t they kill some of them Uncle-Tomming m.f.’s?” [Clever 1992: 51]; “*Blue thundered, “You ugly, shit-colored, uncle-tomming motherfucker”* [Beck 2004(a): 230].**

Расцвет афроамериканской контркультуры и субкультуры на третьем этапе укрепляет оппозицию «Мы – Они» и определяет «локализацию» ЛКТ “White man” на большем расстоянии по кривой коммуникации

от своей группы «Мы». Коммуникативная полярность практически во всех случаях остается имплицитно и эксплицитно резко отрицательной, а представители данного ЛКТ являются объектами ненависти, унижений и оскорблений (нередко невербального характера) для своей лингвокультурной группы «Мы». Сочетаемость характеристик имеют открыто пейоративный характер, эмоциональное давление достигает своего пика и приводит к максимальной поляризации групп и оппозиционных ЛКТ, а сам ЛКТ “White man” получает ряд новых вербализаторов. Мифологизированный образ «врага» и «источника зла» находит новые формы языковой экспликации в качестве вербализаторов ЛКТ, каждый из которых является этнофолизмом. Для определения аксиологической нагрузки и коммуникативной полярности на третьем этапе приведем примеры дискурсивной реализации ЛКТ “White man” и его вербализаторов. Вербализаторы ЛКТ “White man” второго этапа остаются в коммуникативном узусе своей группы, все более наполняясь протестной семантикой: *“You see, honey, this world is really two worlds. The white world and the black world we’re in now. If mother had married a black man, you wouldn’t look white. Then those boys would love you as one of them”* [Beck 2004(a): 71]; *“We must understand the many ways in which the white man brainwashes people into acting and thinking like he wants them to so he can continue to control them”* [Brown 2002: 17]; *“We get thrown into jail for gambling or stealing. White folks go to Congress for stealing and they call that democracy”* [Brown 2002: 20]; *“What we are talking about is that fat, old cracker, All Goode, being the symbol of the old South – white supremacy, racism, sexism, male*

*chauvinism...*" [Bullins 2006: 142]; "But now I'm locked up here, in jail with this crazy cracker who will probably do me in if I don't get mighty lucky" [Bullins 2006: 146]; "Lying cracker bastard! Liar! Faggot! You nasty punk, you!" [Bullins 2006: 150]; "She was a cracker broad ... and probably poor white trash" [Pharr 1998: 102]; "I ought to go back out there with guns, maybe set fire to the place, burn the crackers up" [Walker 1985: 100]; "I go out of here every morning...bust my butt...putting up with them crackers every day...cause I like you?" [Wilson 1986: 38]; "God always seemed to be out to lunch with a whitey whenever a Black man came to call" [Pharr 1998: 104]; "Pigs is hired to protect whitey. Even the Black ones work only for whitey" [Pharr 1998: 94]; "Up your ass, feeble-minded ofay! Up your ass!" [Jones 1997: 19]; "If you're Black, you're constantly in and out of trouble, because you're always messing with "the man."" [Brown 2002: 75]; "A couple of jive trustees who, he knew, would turn words around and snitch to the Man" [Seale 1991: 192]. В данных примерах четко прослеживается оппозиция «свои – чужие», а также латентная негативная диспозиция к представителям чужой группы, которая определяет отрицательную коммуникативная полярность.

Двумя новыми вербализаторами, получившими широкое распространение на третьем этапе, в особенности в рамках афроамериканской контркультуры, являются "Honky" и "Peckerwood". Приведем словарные дефиниции: "**Honky Slang** (*disparaging and offensive*) a white person. Also **honkie, honkey, honker**" [Webster's 2001: 917]; "**Honky, honkie** *AmE slang* an insulting word for a white person" [Longman 1995: 686]; "**Honky, honkey, honkie** *n American* a white person. A pejorative black term which

became widely known in the early 1970s. The word's origin is unclear; it is said to be a deformation of 'hunk', meaning an immigrant (ultimately from 'Hungarian'), but may equally be inspired by the honking of pigs" [DCS: 221]; "**Honky; honkie; honkey** noun a white person. Usually not said with kindness, especially when used to describe a member of the white ruling class" [RDMAS: 519]. Приведенные словарные статьи указывают на принадлежность данного вербализатора афроамериканской суб- и контркультуре, а также на негативную диспозицию и отрицательную коммуникативную полярность. Прагматический потенциал данной лексической единицы сформирован исключительно негативными эмоциями с интенцией оскорбления и унижения. Особый интерес представляет этимологический вариант с хрюканьем свиней (honking of pigs), поскольку, как мы увидим далее, лексическая единица "pig" также является вербализатором другого ЛКТ на данном этапе.

Обратимся к словарным дефинициям второго вербализатора: "**Peckerwood** *n* American a white person. This derogatory term has been used by black and white alike and uses the southern American name for the red-headed woodpecker (the link is the reference to that bird's red neck)" [DCS: 330]; "**Peckerwood** *noun* a white rural southerner, especially an uncouth and racist one" [RDMAS: 734]; "**Peckerwood**: white person (offensive)" [Hiphoptionary: 104]. Согласно словарным статьям данная лексическая единица входит в узус как своей, так и чужой группы, однако иллюкативная сила и интенция оскорбления достигает максимального предела именно в афроамериканском дискурсе по схеме «Мы → Они». В целом следует сказать, что

все вербализаторы ЛКТ “White man” наполняются протестным содержанием и получают дискурсивную реализацию по схеме «Мы → Они» или «Мы → Мы».

Нами не было выявлено ни одного примера дискурсивной реализации данных вербализаторов по обратной схеме «Они → Мы», что свидетельствует об устойчивости и укреплении оппозиции «свои – чужие» на третьем этапе. Однако приведем примеры: “*They couldn't care less about the old, stiffassed honkies who don't like their new dances*” [Cleaver 1992: 81]; “*You come back here and kill one racist, red-necked honkey, camel-breathed peckerwood who's been misusing you and your people all your life and that's murder*” [Brown 2002: 38]; “*I was always having confrontations with honkies who thought I shouldn't be there organizing Black people or didn't like the way I carried myself*” [Brown 2002: 70]; “*I saw the honky and another cracker run and get in his car, but they couldn't catch me*” [Brown 2002: 77]; “*Black people across this country have known that the real conspiracy in this country is to run us out, keep us down or kill us, if we can't act like the honky wants us to act*” [Brown 2002: 82]; “*From the first day I got to Greene County, the honkies tried to run me out*” [Brown 2002: 17]; “*Please allow this ole peckerwood his chance to redeem his place in the minds and hearts of his kind*” [Bullins 2006: 152]; “*Stop, Peckerwood! I'll blow this double-crossing bitch's brains out!”* [Beck 1998: 151]; “*I told you that square-ass peckerwood she's got couldn't outplay me*” [Beck 2004: 247]; “*Did the Nigger murder that peckerwood or did his black ass turn shit yellow?*” [Beck 2004: 166]; “*You hear me, you deaf peckerwood Bastard! God, I hate you! You hear!”* [Beck 2004(a): 288]; “*Damn, you look like a peckerwood, that dizzy bitch Phala just had to fuck your tramp peckerwood father, huh?*” [Beck 2004(a): 278];

*"I sure didn't mean to put the hurt to you, brother, after you tipped me how to cop a mil and protect myself 'gainst the peckerwood" [Beck 2005(a): 184].*

Индикаторами пейоративности и отрицательной полярности являются адъективные единицы "*racist*", "*red-necked*", "*camel-breathed*", "*double-crossing*", "*square-ass*". На отрицательную полярность и существующую оппозицию также указывают глаголы действия, представленные выше, которые, в большинстве случаев, свидетельствуют о насилии и нанесении вреда оппозиционных групп друг другу.

*"Go 'way, Peckerwood. Go 'way 'fore we kill you. Trick Baby motherfucker! I ain't no peckerwood! I swear and cross my heart! I'm a Nigger!" [Beck 2005(a): 24].*

В данном примере афроамериканец с более светлой кожей вынужден доказывать, что он «свой»; цвет кожи, таким образом, становится определяющим фактором групповой идентификации.

Снятие сегрегационных ограничений и отмена законов «Джима Кроу», маркирующие начало третьего этапа нашего исследования, официально предоставляли равные права афроамериканцам на образование и работу, в том числе в государственных департаментах; был открыт дополнительный набор для формирования личного состава вооруженных сил и полиции. Как мы уже указывали, в идеологиях черного национализма нередко содержались призывы не только к отрицанию ценностей и установок белой культуры, но и к противодействию, нередко вооруженному. Часто взаимодействие между группами «Мы» и «Они» сводилось к схваткам (вербаль-

ным и невербальным) представителей своей группы с полицейскими. В условиях постоянного коммуникативного взаимодействия в КKM и ЯKM афроамериканцев формируется образ полицейского, истоки которого уходят еще к ЛКТ “Master”, как представителя власти, от которого зависит жизнь и свобода афроамериканцев. Этот мифологизированный образ на третьем этапе в рамках доктрин протеста и обратного расизма реализуется в ЛКТ “Cop” и получает наиболее отрицательную оценку. Он уже не вызывает страха или благоговения в своей группе «Мы», а является объектом открытой ненависти и унижений. Представителями ЛКТ “Cop” являются либо белые американцы, либо «черные джентльмены», не только предавшие свою группу «Мы», но и преследующие ее представителей с повеления своего белого руководства, т.е. являющиеся вооруженными врагами, которых следует уничтожать. ЛКТ “Cop”, входящий в кластер «Они», всегда получает отрицательную коммуникативную полярность и занимает самое крайнее (полярное) положение на кривой коммуникации.

Поскольку лексическая единица “Cop” входит в общеупотребительный слой лексики английского языка, считаем излишним приводить словарные дефиниции. Отметим еще раз, что семантика данного ЛКТ в рамках афроамериканского наполняется протестным содержанием. Приведем примеры: *“That ol' white cop hadn't done nothing to us, but I didn't like him”* [Brown 2002: 35]; *“Racist cop, you swine!”* [Seale 1991: 103]; *“How could you explain to a racist, ignorant bastard cop, cops of the power structure...”* [Seale 1991: 121]; *“You see this racist jive cop here”* [Seale 1991: 123];

*"It also came from the fact that they recognized that the honky cop kills Black people because they're Black" [Brown 2002: 80]; "Set-ups with regional police became routine, sparked by America's historic phobia about "niggers with guns", and in the aftermath, some thirty-eight Panthers were shot down by racist cops" [Abu-Jamal 1995: 147]; "Oh shit! The cops! Be cool, fool, they ain't gonna roll up, all they want is fucking doughnuts. So why the fuck he keep lookin? I guess to get his life token" [Notorious B.I.G. 1994]; "I got lynched by some crooked cops, and to this day them same motherfuckers on the beat gettin major paid" [2Pac 1999]; "Stop me, clock me, cops wanna glock me, muthafucking pigs can't stop me" [2Pac 1999]; "Black police showing out for the white cop, Ice Cube will swarm on any motherfucker in a blue uniform" [N.W.A. 1988]. Адъективные дескрипторы в приведенных примерах отражают отрицательную, оппозиционную коммуникативную полярность, а набор качеств этого ЛКТ включает в себя «боязнь вооруженных афроамериканцев», «употребление в пищу пончиков на работе», «продажность», «необразованность» и пр. качества, вызывающие презрение и ненависть в силу гетеростереотипного восприятия данного ЛКТ представителями «своей» группы.*

Предельная поляризация ЛКТ и кластеров «Мы» и «Они» в оппозиции «свои – чужие» в рамках афроамериканской контркультуры характеризуется эмотивной гетеростереотипной номинацией представителей чужой группы «Они» и аутостереотипной номинацией своей группы «Мы» и эксплицируется в языке в форме вербализаторов ЛКТ. Наиболее частотным вербализатором ЛКТ "Сop" в афроамериканском дискурсе является "Pig".

Метафорический перенос вполне прозрачен, содержит ненависть и интенцию оскорбления, а также бросает вызов представителям ЛКТ “Сор”. Обратимся к словарным дефинициям: “**Pig** *n.* 6. *Disparaging.* a police officer” [Webster’s 2001: 1467]; “**Pig**. 3. *slang* an insulting word meaning a police officer” [Longman: 1064]; “**Pig** 4 *n.* an officer; a police officer or military officer (Derogatory. Used mostly for a police officer. Widely known since the 1960s)” [CAC: 280] “**Pig** *n* a policeman or woman. An offensive term that gained its greatest currency in the 1960s in the USA” [DCS: 333]; “**Pig** *noun* a police officer; in the plural it may mean a number of police personnel or the police in general” [RDMAS: 746]; “**Pigs**: police” [Hiphoptionary: 106]; “**Pig** a police officer” [How to say what you mean 2002: 299]. Мы считаем, что указание на 1960-е гг. не случайно, т.к. именно этот период связан с максимальной активностью партии «Черные пантеры» (Black Panthers). Революционные идеи данной партии во многом повлияли на оппозиционные настроения в афроамериканском сообществе, в том числе через негативную эмотивную гетеростереотипную номинацию полицейских как «свиней» (“pigs”).

Бобби Сил, один из основателей партии, утверждает, что именно «Черные пантеры» ввели данный термин в обращение. В его книге “Seize the Time” (в русском переводе – «Схватить время») лексическая единица “pig” используется 91 раз. В афроамериканской субкультуре, впитавшей в себя дух противостояния на третьем этапе, данный вербализатор также получает широкое распространение. Приведем примеры: “*But first one must understand what a pig is – police, bigots and fascists. The Black Panther Party started the term*” [Seale 1991: 404]; *A Negro pig walked in*”

[Seale 1991: 161]; *"One of them was a Negro pig, a bootlicker pig, who acted like he wanted to jump me"* [Seale 1991: 192].

На наш взгляд, в последних двух примерах номинативная единица "Negro" используется в препозиции случайно, поскольку в ряде примеров именно "Negro" является указанием на ЛКТ "Uncle Tom", что доказывает производность ЛКТ "Cop" от ЛКТ "Uncle Tom". Номинативная единица "nigger" также может быть использована в подобных коммуникативных ситуациях, а вот вероятность появления номинатива "nigga" предельно мала, поскольку именно он является индикатором принадлежности к «своей» группе на третьем этапе.

*"Pigs is hired to protect whitey. Even the Black ones work only for whitey"* [Pharr 1998: 94]; *"You mean to stand and tell me that the KKK pig is a sucker for my women?"* [Pharr 1998: 73]; *"He was probably going to need that whitey to beat the frame the pigs were sure to try"* [Pharr 1998: 20]; *"Get off that man, you fat, greasy, racist, red-neck pig bitch muthafucka!"* [Abu-Jamal 1995: 80]; *"The peckerwood pig hid out in the woods"* [Beck 2004: 156]; *"Stop me, clock me, cops wanna glock me, muthafucking pigs can't stop me"* [2Pac 1999]; *"Put the pig in the gas chamber for murdering black people"* [Seale 1991: 407]; *"No more pigs in our community/ Off the Pig/ It's time to pick up the gun"* [Seale 1991: 407]; *"They'd called a racist dog pig upon us"* [Seale 1991: 74]; *"Oh, shut your filthy mouth, pig!"* [Bullins 2006: 157]. Целый ряд инвективов (адъективных и номинативных единиц) в приведенных выше примерах указывает на крайнюю степень отчуждения и максимальную поляризацию оппозиционных групп: "KKK", "racist", "filthy", "fascist", "bootlicker", "fat", "greasy", "red-neck", "bitch", "muthafucking".

Внутригрупповой константный ЛКТ “Brother”/ “Sister” сохраняет свою семантику и положительную коммуникативную полярность на третьем этапе. В условиях предельного сплочения группы «Мы» данный ЛКТ маркирует принадлежность той или иной языковой личности к своей группе «Мы». Религиозная основа уступает место духу противостояния, единения всех своих «черных братьев и сестер» против системы «белой Америки». По мнению З.Фрейда «всегда можно соединить узами любви огромное множество; единственное, что требуется – это наличие того, кто станет объектом агрессии» [Фрейд 1992: 202].

На третьем этапе лексическая единица “Brother” часто выступает в форме апокопы – “Bro”. Приведем словарные дефиниции, релевантные для данного этапа: “**Brother** *n* a friend, often shortened to bro’ in rap and hip hop parlance” [DCS: 64]; “**Bro’** *n* American a shortening of ‘brother’. An affectionate term of address used typically by black Americans to each other” [DCS: 63]; “**Bro** *noun* a brother, in the sense of a fellow in a given situation or condition; especially of a fellow black *US, 1957*” [RDMAS: 127]. Словарные дефиниции подтверждают внутригрупповой и субкультурный статус ЛКТ. Приведем примеры: “*It could've created problems for me, because if I had identified with most of the white-minded negroes at school, I wouldn't have been able to relate to brothers on the block” [Brown 2002: 22]; “*Go to the emergency room of any hospital and see who they're bringing in on the weekend. The brother, and didn't no cracker shoot him” [Brown 2002: 38]; “*Everybody there was a brother except one little ol' young ass white boy” [Brown 2002: 43].* Данные примеры**

ярко иллюстрируют оппозицию «свои – чужие», а также максимальное сплочение «своей» группы «Мы», где все афроамериканцы – «братья», а также максимальную степень поляризации и негативной диспозиции по отношению к «чужой» белой группе «Они».

*"When they murder a brother or sister, then it makes us mad at the racist"* [Seale 1991: 409]; *"The way we see it, the sister is also a revolutionary, and she has to be able to defend herself, just like we do"* [Seale 1991: 398]; *"We Black people are in fight for liberation, brother. That is our manhood! And Africa is at the center of our struggle"* [Bullins 2006: 129]. В данных примерах обращает на себя использование местоимения "we" в качестве индикатора «своей» группы «Мы».

*"Watch a bro blend dope rhymes"* [N.W.A. 1988]; *"Yeah, brother," the brothers and sisters would say, "You know you're making money. You gotta come on and cough up some of them coins, so brother Huey can have some righteous legal defense"* [Seale 1991: 203]; *"Whatcha want, little sister?"* [Bullins 2006: 35]; *"Sister, be your natural beautiful, queen-like, gentle black self"* [Bullins 2006: 166]; *"Much love to my brothers in the pen"* [2Pac 1999].

Эмотивные лексические единицы "love", "little", "natural", "beautiful", "queen-like", "gentle" несут в себе положительную оценку по отношению к «своим братьям и сестрам». Коммуникативная полярированность неизменно остается положительной, а дискурсивная реализация проходит по схеме «Мы → Мы» на уровне «Я – Ты». Крайняя поляризация и сплочение своей группы «Мы» в рамках движения "Black Power" способствуют распространению данного ЛКТ, наделяя его исключительно мелиоративными характеристиками.

2.3.3 | АКСИОЛОГИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА И  
КОММУНИКАТИВНАЯ ПОЛЯРНОСТЬ ЛКТ.  
ЭТАП ТРЕТИЙ

На основании проведенного анализа на третьем этапе нами выделено семь ЛКТ в афроамериканском дискурсе: “Nigga”, “Gangsta”, “Player”, “White man”, “Uncle Tom”, “Cop” и “Brother/Sister”.

Распределение данных ЛКТ в аксиологическом пространстве афроамериканского дискурса во многом предопределено механизмами архетипизации на первом этапе и мифологизации данных ЛКТ на втором и третьем этапах. Количество и расположение ЛКТ в аксиологическом пространстве афроамериканского дискурса определяются расцветом афроамериканской контр- и субкультуры на данном этапе: движений “Black Power” и “Black Arts”, а также субкультуры хип-хопа. Максимальная поляризация кластеров «Мы» и «Они» на данном этапе предопределяет критическое напряжение эмоционального поля коммуникативных актов по схеме «Мы ↔ Они» и коммуникативные контуры поведения в условиях оппозиции «свои – чужие», приобретающей форму расовой нетерпимости и вражды.

ЛКТ “Nigga”, “Gangsta”, “Player” и “Brother” / “Sister” формируют кластер «Мы» и занимают правое верхнее поле. Доктрины черного национализма, афроцентризма и черного христианства привели к максимальной сплоченности группы «Мы», полному отрицанию и порицанию ценностей и установок доминирующей белой культуры. Гетеро- и аутостереотипные образы окончательно мифологизируются в своей группе «Мы», представители которой считают африканскую культуру изначальной и верховной, а черную расу высшей над белой, т.е. преобладает так

называемый «обратный» расизм. Основные негрофобии белого сообщества трансформируются и формируют в сознании афроамериканцев аксиологическую парадигму, фундированную оппозицией «свои – чужие».

ЛКТ “White man”, “Uncle Tom” и “Cop” формируют кластер «Они», занимающий левое нижнее поле. Если ранжировать степень негативной диспозиции, то на третьем этапе она достигает своего апогея, эмоциональное поле включает в себя ненависть, презрение, жажду мщения, а глубинная мифологизация ЛКТ приводит к вооруженным столкновениям, оправдания для которых уже не требуется, поскольку является частью коллективного бессознательно. Образ врага, представленный ЛКТ «White man”, и предателя – ЛКТ “Uncle Tom”, формируют «смешанный» ЛКТ “Cop”, который получает максимальную степень отрицательной оценки. Итак, аксиологическая парадигма на этапе поляризации выглядит следующим образом:

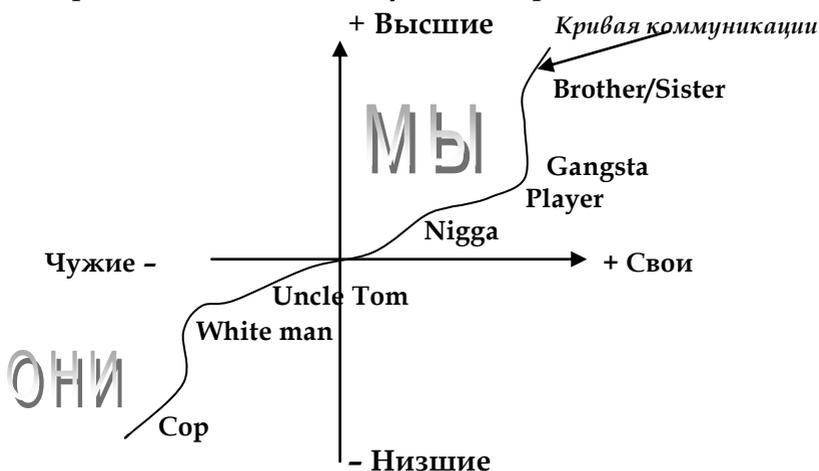


Рис. 5. Аксиологическая парадигма ЛКТ в афроамериканском дискурсе на этапе поляризации

ЛКТ “Brother” и “Sister” расположены выше в кластере «Мы» в силу положительной оценочной диспозиции и доминирующих мелиоративных характеристик. ЛКТ «White man» расположен ниже в кластере «Они», поскольку представители ЛКТ “Uncle Tom” являются бывшими «своими» и иногда вызывают чувство сожаления, тогда как в отношении “White man” прослеживается исключительно негативная диспозиция, и он наделяется практически без исключения пейоративными характеристиками. ЛКТ “Cop” занимает крайнее нижнее положение, поскольку он сформирован на базе двух других ЛКТ чужого кластера «Они», и, следовательно, наделяется исключительно пейоративными характеристиками.

ЛКТ “Nigga”, “Player” и “Gangsta”, сформировавшиеся на базе ЛКТ “Bad Nigger”, располагаются приблизительно на одном уровне, небольшая разница по оси ординат на рисунке дана нами в целях наглядности представления материала.

Кривая коммуникации, соединяющая все семь ЛКТ, отмечает степень их взаимной диспозиции как внутри группы, так и во внешней аксиосфере. Переход по кривой от «своего» кластера к «чужому» маркирует смену коммуникативной полярности и уровня коммуникативного акта от «Я – Ты» к «Мы – Они». Однако в силу неприятия представителей ЛКТ “Uncle Tom” белым сообществом положительная полярность и диспозиция между ЛКТ “White man” и ЛКТ “Uncle Tom”, а также ЛКТ “Cop” внутри группы не может быть установлена по причине расовой оппозиции «Мы – Они». Между ЛКТ “Nigga”,





полярность прослеживается на внутригрупповом уровне коммуникации «Я – Ты», а одна и та же языковая личность в своей группе может сочетать в себе несколько ЛКТ, что естественно внутри одной обособленной группы. При рассмотрении различных внутригрупповых коммуникативных контуров полярность может быть отрицательной на оценочном уровне «Я – Ты» в зависимости от контекста, иллокутивной силы высказывания и ожидаемого перлокутивного эффекта.

При дискурсивной реализации по схеме «Мы ↔ Они» ЛКТ “Brother” и “Sister” теряют свою дискурсивную реализацию для чужой группы «Они», поэтому кривая коммуникации по данной схеме минует эти ЛКТ. Дискурсивная реализация по схеме «Они → Мы» для ЛКТ “Nigga”, “Gangsta”, “Player” невозможна на данном этапе, так как адресантом является представитель чужой группы «Они».

Коммуникативная полярность на данном этапе при использовании лексической единицы “Nigger” «чужим» адресантом становится резко отрицательной, что доказывает расовую оппозиционную диспозицию на уровне «Мы – Они». В силу неприятия белыми представителями группы «Они» афроамериканцев, готовых к интеграции в доминирующую культуру, стоит отметить также иногда резкую негативную внутригрупповую диспозицию ЛКТ “White man”, “Uncle Tom” и “Cop” в кластере «Они». При реализации по схеме «Мы ↔ Они» наибольшее расстояние по кривой коммуникации отделяет ЛКТ “Cop” от ЛКТ “Brother/Sister”, что свидетельствует о максимально отрицательной коммуникативной полярности и

культурном, социальном, идеологическом и языковом разделении.

Перед тем как перейти к рассмотрению механизма деполяризации ЛКТ на четвертом этапе, проведем анализ полученных концептосфер и динамики развития составляющих ЛКТ. Итак, ниже представлены три концептосферы, каждая из которых соответствует одному из выделенных нами этапов:

С помощью сводной таблицы легко увидеть развитие каждого отдельного ЛКТ либо кластеров «Мы» и «Они» в диахронии, а также содержание кластеров в синхронии в любой из трех проанализированных нами периодов развития ЛКТ в афроамериканском дискурсе.

Таблица 1

Динамика развития ЛКТ в афроамериканском дискурсе

	Этап 1	Этап 2	Этап 3
<b>МЫ</b>	Brother/Sister → Nigger/Negro →	Brother/Sister → Bad Nigger	Brother/Sister → Nigga → Gangsta ( <i>Thug, Thugsta</i> ) → Player ( <i>Pimp</i> ) →
<b>ОНИ</b>	Master ( <i>Boss</i> ) → Mistress →	Uncle Tom → White man ( <i>Whitey, Cracker, Ofay, the Man</i> )	Uncle Tom → Cop ( <i>Pig</i> ) → White man ( <i>Whitey, Cracker, Ofay, the Man, Honky, Peckerwood</i> )

## 2.4 | ДЕПОЛЯРИЗАЦИЯ ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫХ ТИПАЖЕЙ

К концу прошлого столетия процессы глобализации и транснационализации «растворили черную революцию». Однако многие групповые цели были достигнуты, а группа «Мы» получила особые привилегии и возможности. «Уже к середине 90-х гг. в американских школах на изучение истории и литературы африканских и латиноамериканских народов отводилось больше учебного времени, чем на изучение истории и литературы европейских стран. Более того, если раньше в тех же школах афроамериканцы вели борьбу против расовой сегрегации, то теперь снова появились расово сегрегированные школы, но уже не для белых, а для черных; несмотря на десятилетиями проводившуюся политику десегрегации (а, может быть, в какой-то мере и благодаря ей)» [Шипилов 2008: 508]. Огромная популярность афроамериканской хип-хоп культуры привела к потере ее групповой (национальной) идентификации. Коммерциализация и интернационализация музыки в стиле рэп сделали ее частью массовой поп-культуры, лишив ее протестного содержания и ослабив оппозицию «свои – чужие». ЛКТ “Nigga”, “Gangsta” и “Player” популяризировались в чужой группе «Они», образ «крутого» рэпера – обитателя гетто-кварталов – стал чрезвычайно популярен среди американских, а впоследствии и всемирных молодежных групп всех рас. Белые подростки стараются подражать своим черным ровесникам и быть «такими как они». Об этом см. в исследовании Kitwana 2006. Глобализация и мгно-

венная коммерциализация успешных проектов во многом меняет мышление даже наиболее радикально настроенных афроамериканцев. Многие лидеры черных движений и известные рэп-перформеры ассимилируются в культуру мейнстрима и пропагандируют образ жизни успешного американца: большой дом, семью, карьерный рост и другие ценности «белой Америки» – одним словом, американскую мечту.

XXI век маркирует начало процесса «обратной» аутостереотипизации, когда языковые личности в группе «Они» начинают идентифицировать себя с афроамериканскими ЛКТ. Кажущееся абсурдным использование лексической единицы “*nigga*” в любых коммуникативных контурах, когда адресантом и адресатом являются представители любой расы с сохранением исключительно мелиоративных характеристик, как маркера положительной коммуникативной полярности приобретает все большее распространение среди молодежи по всему миру. Таким образом, изначально дерогативный, инвективный термин в отношении афроамериканцев используется белым сообществом для аутономинации, что снимает оппозицию «свои – чужие». Он-лайн словарь “Urban Dictionary” ([www.urbandictionary.com](http://www.urbandictionary.com)) представляет собой практически готовый психолингвистический эксперимент, поскольку каждый пользователь может добавить свою дефиницию и примеры использования того или иного термина, а также проголосовать за или против уже опубликованной словарной статьи. Мы говорим «практически готовый», поскольку невозможно установить расовую, гендерную и проч. принадлежность авторов. Тем

не менее, данный словарь на 11.11.2012 содержит 311 дефиниций слова “*nigga*”, в которых четко прослеживается тенденция к интернационализации ЛКТ и снятию расового признака дифференциации. Расовая предубежденность приобретает латентный характер, социальные психологи отмечают возникновение «скрытого расизма», который проявляется лишь у части населения в нестандартных или критических ситуациях. Избрание Барака Обамы в 2009 году на пост президента США с последующим переизбранием в 2012 во многом способствовало аннулированию оппозиции «свои – чужие».

В задачи нашего исследования не входит изучение особенностей афроамериканского дискурса на всех лингвистических уровнях, которые в изобилии можно увидеть в приведенных примерах, однако стоит отметить, что многие из этих особенностей инкорпорировались в разговорный слой английского языка по всему миру. Вопрос о существовании наряду с официальным государственным языком в США еще одного языка, языка черного сообщества Америки со своей уникальной фонетической, грамматической и лексической системой, поднимался на слушаниях в Сенате в результате публикации двух резолюций школьного совета г. Оакленд, требующих узаконить преподавание в школах черной общины на *Ebonics*. Буквально, термин означает «черная фонетика» (*ebony + phonics*). Белая раса – *ivory*, черная – *ebony*, – цветовая пара, ставшая широко известной после речи Мартина Лютера Кинга.

#### 2.4.1 | ПРОГНОЗ РАЗВИТИЯ АКСИОСФЕРЫ. ЭТАП ЧЕТВЕРТЫЙ

Мультикультурализм и этническое разнообразие в постиндустриальную эпоху более не являются причиной для обособления и вражды. «В новую эру широкого выбора Америка научилась мириться с этническим разнообразием и даже радоваться ему» [Нейсбит 2003: 344]. По утверждению И.В. Приваловой, «процессы транснационализации способствуют переакцентировке и перенюансировке в аксиологическом сегменте языковой картины мира и, соответственно, в аксиологических концептосферах и аксиологических концептах» [Привалова 2005: 297]. В силу поглощения и переработки мировой культурой мейнстрима афроамериканской субкультуры оппозиция «Мы – Они» ослабевает в горизонтальной плоскости «свои – чужие». А.В. Шипилов отмечает, что «оппозиция «свои – чужие» есть этнический вариант, определяющий собой социальную идентичность дихотомии «мы – они», в то время как оппозиция «высшие – низшие» представляет ее сословный вариант, причем эти противопоставления опосредуют друг друга так, что содержание одной выступает в форме другой, и наоборот. Однако это, используя шпенглеровское понятие, псевдоморфоз: хотя одна оппозиция предполагает другую... противопоставление «свои – чужие» снимает противопоставление «высшие – низшие», минимизирует его идентификационный потенциал, и наоборот. Так что чем более выражено одно противопоставление, тем менее выражено другое» [Шипилов 2008: 173-174].

Существует множество классификаций социальной стратификации, среди которых выделяют классификации Б. Барбера, Д. Белла, Э. Гидденса, П.А.Сорокина и др. Если у П.А. Сорокина количество стратификаций практически неограниченно, то Д. Белл называет всего три вида: «в каждом обществе существует три основных иерархических признака – богатство, власть и статус» [Белл 1999: 614]. Мы считаем, что для этапа деполяризации наиболее релевантна теория стратификации Белла, поскольку именно эти три признака являются универсальными и определяющими в XXI веке.

По определению А.В. Шпилова образуется сословный строй, т.е. «устройство общества, при котором основным параметром социальной дифференциации является не национальная, т.е. не этно-лингво-культурная принадлежность, а обладание тем или иным объемом юридически закреплённых прав и обязанностей <...> Правовые различия получают приоритет по отношению к этническим, так что образуется аристократический интернационал, транс-, над- и вненациональная элита» [Шпилов 2008: 463]. XXI век маркирует начало процесса деполяризации ЛКТ в афроамериканском дискурсе, что в свою очередь усиливает поляризацию социальную с формированием страт в оппозиции «высшие – низшие». Данное сословное или квазисословное деление происходит уже не по расовому признаку, а на основании триединства, выделенного Д. Беллом, исключая лингвокультурную оппозицию «свои – чужие». Деполяризация ЛКТ приводит к потере актуальности мифологизированных образов, вытесняя их из активной зоны языкового сознания группы «Мы», и стано-

вится причиной кардинальных изменений в аксиосфере. Потеря оппозиционной, протестной семантики ЛКТ, смещение коммуникативного локуса меняют оценочную нагрузку, а коммуникативная полярность перестает определяться расовой принадлежностью.

Мы не беремся утверждать, что данный тренд продолжит развитие именно в этом направлении, однако процессы глобализации и интернационализации когнитивных пространств свидетельствуют о его актуальности. Сложно также выделить период времени, достаточный для преобразования сложившихся концептов, их демифологизации и нового наполнения, либо развития новых аксиосфер. Однако мы считаем, что, чем ниже будет положение группы на вертикальной оси «высшие – низшие», тем больше вероятность сохранения и развития оппозиции «свои – чужие» на этом уровне, и, наоборот, чем выше группа находится по оси «высшие – низшие», тем менее актуально деление «свои – чужие» для данной группы. Таким образом, прогностическая модель аксиосферы в афроамериканском дискурсе совпадает с глобальной тенденцией развития и будет стратифицирована по оси ординат:



Рис. 7. Прогностическая модель аксиосферы в афроамериканском дискурсе

Чем ниже социальное положение ряда групп, тем выше коэффициент сохранения и развития ЛКТ в оппозиции «свои – чужие» на данных уровнях стратификации, что, однако, не характерно для всех страт аксиологического пространства прогностической концептосферы афроамериканского дискурса.

## ВЫВОДЫ ПО ГЛАВЕ 2

Моделирование аксиосферы ЛКТ в афроамериканском дискурсе проводится на четырех этапах становления и развития ЛКТ: формирование ЛКТ, стереотипизация ЛКТ, поляризация ЛКТ, деполяризация ЛКТ. Результатом лингвокультурного моделирования является субъектная концептосфера афроамериканского дискурса на каждом отдельном этапе с определенным набором ЛКТ, формирующих кластеры «Мы» и «Они» в оппозиционном поле аксиологического пространства, а также сводная таблица, позволяющая проследить становление, семантическое наполнение и дискурсивную реализацию ЛКТ поэтапно на протяжении всего анализируемого периода.

На первом этапе нами выделено четыре ЛКТ в афроамериканском дискурсе: “Master”, “Mistress”, “Nigger/Negro” и “Brother” и “Sister”. ЛКТ “Master” и “Mistress” входят в чужой кластер «Они», а следовательно, наделяются пейоративными характеристиками, тем не менее признаются «высшими», по крайней мере, в социальном плане, а также обладающими полной властью над группой «Мы». ЛКТ “Nigger/Negro”, а также “Brother” и “Sister” входят в состав своего кластера «Мы». Первый ЛКТ, представленный двумя лексическими единицами “Nigger” и “Negro”, имеющими одинаковую семантику и дискурсивную реализацию в зависимости от коммуникативной полярности на этапе формирования, наделяется

как мелиоративными, так и пейоративными характеристиками. Гендерные варианты “Brother” и “Sister” одного ЛКТ являются внутригрупповым ЛКТ, получающим реализацию исключительно внутри своей группы «Мы» на уровне «Я – Ты».

Второй этап представлен следующим набором ЛКТ: “Bad Nigger”, “White man”, “Uncle Tom” и “Brother”/“Sister”. Распределение данных ЛКТ в аксиологическом пространстве афроамериканского дискурса во многом предопределено механизмами архетипизации на первом этапе и мифологизации данных ЛКТ на втором этапе. ЛКТ “Bad Nigger” и “Brother”/ “Sister” формируют кластер «Мы». Второй этап маркировал начало идеологического подъема, черного расизма и афроцентрических течений, которые привели к формированию доктрины «обратного расизма». ЛКТ “Bad Nigger” мифологизируется в коллективном сознании своей группы в образе героя, стоящего на защите своей группы от посягательств и нападений группы «Они», а также как носитель ценностей и установок своей культуры. ЛКТ “White man” и “Uncle Tom” формируют кластер «Они», причем этот кластер существует только в сознании ингруппы «Они», так как белое сообщество не было готово к такой ассимиляции и по-прежнему не считало «интегрированных» афроамериканцев «своими». Данный кластер также подвергается стереотипизации и в нем создается мифологизированный образ врага, представленный ЛКТ «White man” и предателя – ЛКТ “Uncle Tom”.

На третьем этапе нами выделено семь ЛКТ в афроамериканском дискурсе: “Nigga”, “Gangsta”, “Player”,

“White man”, “Uncle Tom”, “Cop” и “Brother/Sister”. Распределение данных ЛКТ в аксиологическом пространстве афроамериканского дискурса во многом предопределено механизмами архетипизации на первом этапе и мифологизации данных ЛКТ на втором и третьем этапах. Количество и коммуникативный локус ЛКТ в аксиологическом пространстве афроамериканского дискурса определяются расцветом афроамериканской контр- и субкультуры на данном этапе: движений “Black Power” и “Black Arts”, а также субкультуры хип-хопа. Максимальная поляризация кластеров «Мы» и «Они» предопределяет критическое эмоциональное напряжение коммуникативных актов по схеме «Мы ↔ Они» и коммуникативные контуры поведения в условиях оппозиции «свои – чужие», приобретающей форму расовой нетерпимости и вражды. Кластер «Мы» сформирован ЛКТ “Nigga”, “Gangsta”, “Player” и “Brother”/“Sister”. Доктрины черного национализма, афроцентризма и черного христианства привели к полному отрицанию ценностей и установок доминирующей белой культуры. Гетеро- и аутостереотипные образы окончательно мифологизируются в своей группе «Мы», а основные негрофобии белого общества трансформируются и формируют в сознании афроамериканцев аксиологическую парадигму, основанную на оппозиции «свои – чужие». ЛКТ “White man”, “Uncle Tom” и “Cop” формируют кластер «Они». Глубинная мифологизация ЛКТ приводит не только к изменению коммуникативного локуса, смене семантики, а также ярко выраженной негативной диспозиции, но и к реальным вооруженным столкновениям, оправдание для которых

уже «заложено» в коллективном бессознательном представителей своей группы «Мы». Образ врага, представленный ЛКТ «White man» и предателя – ЛКТ “Uncle Tom” формируют «смешанный» ЛКТ “Сор”, который получает максимальную степень отрицательной оценки.

Последний, четвертый этап деполяризации ЛКТ маркирует процесс ослабления этнолингвокультурных различий, в том числе по расовому признаку дифференциации. Глобализация и интернационализация когнитивных пространств, мультикультурализм и полиэтничность американского общества, а также во многом смешение аксиологического наполнения аксиосферы «белого» и «черного» сообществ, ассимиляция ценностей культуры белого мейнстрима в своей группе «Мы» и стремление «перенять» ценности и установки представителями «чужой» группы Они – все это привело к ослаблению диспозиции «Мы – Они» в горизонтальной плоскости «свои – чужие» и, в свою очередь, к усилению оппозиции «высшие – низшие». Данное сословное или квазисословное деление происходит уже вне лингвокультурной оппозиции «свои – чужие».

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В монографии осуществлен комплексный анализ ЛКТ, формирующих субъектную концептосферу этноспецифического дискурса, а также лингвокультурное моделирование аксиосферы афроамериканского дискурса с воссозданием его структуры, фундированной оппозицией «свои – чужие». Предложенная в работе модель исследования ЛКТ и репрезентации их содержания позволила выявить семантику ЛКТ, определить их дискурсивную реализацию на четырех этапах развития ЛКТ: формирование ЛКТ, стереотипизация ЛКТ, поляризация ЛКТ и деполяризация ЛКТ. Модель позволила воссоздать понятийно-дефиниционные, образные и ценностные характеристики ЛКТ как разновидности концепта с помощью анализа словарных статей, этимологического анализа, изучения сочетаемостных свойств лексических единиц, вербализующих концепты, а также дискурсивного и коммуникативно-прагматического анализа.

Рассмотрение коммуникативной природы этноспецифического дискурса, предполагающей обязательное наличие адресанта и прямого либо предполагаемого адресата, позволило изучить данное явление с позиций теории речевых актов и установить двухуровневую (бифуркационную) структуру аксиологического пространства коммуникативного акта: оценочный уровень (Я – Ты) и ценностный уровень (Мы – Они), которые

формируют единое пространство этноспецифического дискурса. Таким образом, любой ЛКТ, будучи языковой личностью, участвует в коммуникативной деятельности и занимает определенное место в аксиосфере этноспецифического дискурса. Уровень «Я – Ты», где под каждым «Я» выступает адресант или источник информации, а под каждым «Ты» ее получатель или реципиент, не может замкнуться в диалогическом взаимодействии коммуникантов, так как каждый из них является представителем той или иной социальной группы, носителем ее мировоззрения, ценностей и стереотипов, что говорит об имплицитном присутствии оппозиции «Мы – Они» даже в ситуации диалога, т.е. о взаимоотношении определенных языковых групп с национально и культурно маркированными когнитивными и аксиологическими структурами.

С помощью дискурсивного и коммуникативно-прагматического анализа ЛКТ, а также их вербализаторов выявлены образные и ценностные характеристики каждого ЛКТ. Введение понятий «коммуникативная полярность» и «кривая коммуникации» позволили объяснить место каждого ЛКТ в аксиосфере этноспецифического дискурса, а специально разработанная система координат позволила наглядно продемонстрировать коммуникативный локус каждого ЛКТ, а также его коммуникативную полярность по отношению к другим ЛКТ внутри своего кластера или во внешней аксиосфере.

Изучение механизмов архетипизации, мифологизации, ауто- и гетеростереотипизации, поляризации и деполяризации ЛКТ направлено на полноценный анализ их дискурсивной реализации, коммуникативной поляр-

ности и аксиологического наполнения и помогает дать прогноз дальнейшего развития ЛКТ. Так, вышеуказанные механизмы формирования ЛКТ рассмотрены в тесной связи с контекстом дискурса, который определяет семантику ЛКТ и их аксиологическое наполнение, с одной стороны, равно как и сами механизмы, являясь глубинными когнитивными процессами, предопределяют коммуникативное поведение представителей ЛКТ, участвуют в формировании ЯКМ и ККМ национальных общностей, а следовательно, оказывают непосредственное влияние на сам исторический процесс.

Анализ лексических единиц, вербализующих ЛКТ, а также выделение мелиоративных и пейоративных дескрипторов, позволили определить их взаимную диспозицию, коммуникативную полярность и присвоить ряду ЛКТ и их вербализаторам статус этнофолизмов.

Результатом проведенного лингвокультурного моделирования является аксиологическое пространство субъектной концептосферы, представленной кластерами «Мы» и «Они» с определенным набором ЛКТ, соединенными кривой коммуникации. Переход по кривой от «своего» кластера к «чужому» маркирует смену коммуникативной полярности и уровня коммуникативного акта от «Я – Ты» к «Мы – Они».

Таким образом, аксиосфера афроамериканского дискурса, данная в смоделированной системе координат, на первом и втором этапах представлена набором (различным для каждого этапа) из четырех ЛКТ, а на третьем – из семи. Проанализировав аксиосферу афроамериканского дискурса в диахронии, (что отображено в таблице),

мы смогли проследить динамику развития аксиосферы в целом и смену семантики и коммуникативных контуров каждого отдельного ЛКТ в частности. Предложенная комплексная модель лингвокультурологического анализа ЛКТ позволила нам выявить механизм деполяризации в качестве преобладающего когнитивного процесса на последнем этапе в афроамериканском сообществе на этническом уровне и дать прогноз дальнейшего развития аксиосферы.

Этнолингвокультурные изменения, ведущие по пути смены оппозиции «свои – чужие» оппозицией «высшие – низшие» вследствие процессов глобализации и интернационализации когнитивных пространств, и деполяризация ЛКТ с потерей актуальности мифологизированных образов и вытеснением их из активной зоны языкового сознания группы «Мы», неизбежно приводят к кардинальному переустройству аксиосферы. Потеря оппозиционной, протестной семантики ЛКТ, изменение коммуникативного локуса преобразуют оценочную нагрузку, а коммуникативная полярность перестает определяться расовой принадлежностью. Однако спрогнозировать временные рамки подобных изменений чрезвычайно сложно, так как на сегодняшний день можно говорить лишь о назревающем тренде, трансформирующем КKM и ЯKM национальных сообществ, поскольку дихотомия «свои – чужие» в ее расовом варианте «черное – белое» является одной из определяющих социальных оппозиций. Даже потеря национального суверенитета и десоциализация общественных институтов не может снять подобное историческое расовое различие, а

архетипизированные концепты, хранящиеся в коллективном сознании, так или иначе будут проявляться в коммуникативной деятельности на латентном уровне.

Политкорректность, толерантность и мультикультурализм современного общества формируют правила социальной и языковой игры, которые в экономически очерченных границах камуфлируют позицию превосходства. Пограничные условия конфликта нарушают правила, и в игру вступают глубинные когнитивные структуры, определяющие оппозиционное коммуникативное поведение и экзистенциальное самоопределение ЛКТ как языковых личностей.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Абельс, Х. Интеракция, идентичность, презентация. Введение в интерпретативную социологию [Текст] / Х. Абельс; пер. с нем. под общ. ред. Н.А. Головина и В.В. Козловского. – СПб.: Алетейа, 2000. – 238 с.
2. Абульханова-Славская, К.А. Диалектика человеческой жизни (Соотношение физического, методологического и конкретно-научного подходов к проблеме индивида) [Текст] / К.А. Абульханова-Славская. – М.: Мысль, 1977. – 224 с.
3. Алифференко, Н.Ф. Современные проблемы науки о языке [Текст]: учеб. пособие / Н.Ф. Алифференко. – М.: Флинта: Наука, 2009. – 416 с.
4. Антология поэзии битников [Текст] / пер. с англ. и сост. Г. Андреева. – М.: Ультра. Культура, 2004. – 748 с.
5. Апресян, Ю.Д. Языковая картина мира [электронный ресурс] / Ю.Д.Апресян // Энциклопедия «Кругосвет». – 2001. – Режим доступа: <http://www/krugosvet.ru/articles/77/1007724/1007724a1.htm>, свободный.
6. Арутюнова, Н.Д. Введение [Текст] / Н.Д. Арутюнова // Логический анализ языка. Ментальные действия. – М.: Наука, 1993. – С. 3 – 6.
7. Арутюнова, Н.Д. Язык и мир человека [Текст] / Н.Д. Арутюнова. – 2 изд., испр. – М.: Языки русской культуры, 1999. – 896 с.

8. Бабенко, Л.Г. Лингвистический анализ художественного текста. Теория и практика [Текст] / Л.Г. Бабенко, Ю.В. Казарин. – М.: Флинта: Наука, 2003. – 496 с.
9. Бабенко, Л.Г. Филологический анализ текста. Основы теории, принципы и аспекты анализа [Текст] / Л.Г. Бабенко. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2004. – 464 с.
10. Басин, Е.Я. Искусство и коммуникация (очерки из истории философско-эстетической мысли) [Текст] / Е.Я. Басин. – М.: Московский общественный научный фонд; ООО «Издательский центр научных и учебных программ», 1999. – 240 с.
11. Бахтин, М.М. Эстетика словесного творчества [Текст] / М.М. Бахтин. – М.: Искусство, 1986. – 445 с.
12. Белинская, Е.П. Социальная психология личности [Текст]: учеб. пособие для вузов / Е.П. Белинская, О.А. Тихомандрицкая. – М.: Аспект Пресс, 2001. – 301 с.
13. Белл, Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования [Текст] / Д. Белл; пер. с англ., ред. и вступ. ст. В.Л. Иноземцев. – М.: Academia, 1999. – 956 с.
14. Бенвенист, Э. Общая лингвистика [Текст] / Э. Бенвенист; под ред. Ю.С. Степанова. – М.: Прогресс, 1974. – 446 с.
15. Бергер, П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания [Текст] / П. Бергер, Т. Лукман; пер. с англ. Е. Руткевич. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.

16. Бергсон, А. Творческая эволюция [Текст] / А. Бергсон; пер. с франц. В.А.Флеровой. – М.: Кучково поле, 2006. – 384 с.

17. Богданов, А.В. Лингвокультурные характеристики афроамериканского рэп-дискурса [Текст]: дис. ... канд. филол. наук / А.В. Богданов – М, 2007. – 290 с.

18. Болдырев, Н.Н. Операционные концепты в языковой картине мира [Текст] / Н.Н. Болдырев // Образ человека и человеческий фактор в языке: словарь, грамматика, текст / под ред. Л.Г. Бабенко. – Екатеринбург: УрГУ, 2004. – С. 26-27.

19. Бондарко, А.В. Теория значения в системе функциональной грамматики: На материале русского языка [Текст] / А.В. Бондарко. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 736 с.

20. Борботько, В.Г. Элементы теории дискурса [Текст]: учеб. пособие / В.Г. Борботько. – Грозный: ЧИГУ, 1989. – 113 с.

21. Брунер, Дж. Психология познания. За пределами непосредственной информации [Текст] / Дж. Брунер; пер. с англ. К.И. Бабицкого. – М.: Прогресс, 1977. – 413 с.

22. Брутян, Г.А. Язык и картина мира. [Текст] / Г.А. Брутян // Научные труды высшей школы. Философские науки. – 1973. – № 1. – С. 108-111.

23. Бубер, М. Я и Ты [Текст] / М. Бубер // Два образа веры; пер. с нем. В.В.Рынкевича. – М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ»», 1999. – С. 24-121.

24. Бурин, С.Н. На полях сражений гражданской войны в США [Текст] / С.Н.Бурин. – М.: Наука, 1988. – 176 с.

25. Вежбицкая, А. Понимание культур через посредство ключевых слов [Текст] / А. Вежбицкая; пер. с англ. А.Д. Шмелева. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – 272 с.
26. Вендина, Т.И. Словообразование как способ дискретизации универсума [Текст] / Т.И. Вендина // Вопросы языкознания. – М.: Наука, 1999. – № 2. – С. 27–49.
27. Венедиктова, Т.Д. «Разговор по-американски»: дискурс торга в литературной традиции США [Текст] / Т.Д. Венедиктова. – М.: Новое литературное обозрение, 2003. – 328 с.
28. Волошинов, В.Н. Слово в жизни и слово в поэзии [Текст] / В.Н.Волошинов // Бахтин М. (Под маской). – М.: Лабиринт, 2000. – С. 72–94.
29. Вольф, Е.М. Функциональная семантика оценки [Текст] / Е.М. Вольф. – М.: Едиториал УРСС, 2006. – 280 с.
30. Воркачев, С.Г. Лингвокультурология, языковая личность, концепт: становление антропоцентрической парадигмы в языкознании [Текст] / С.Г.Воркачев // Филологические науки. – 2001. – № 1. – С. 64–72.
31. Воркачев, С.Г. Методологические основания лингвоконцептологии [Текст]/ С.Г. Воркачев // Теоретическая и прикладная лингвистика. – Воронеж: Издательство ВГУ, 2002. – Вып. 3.– С. 79–95.
32. Выготский, Л.С. Мышление и речь [Текст] / Л.С. Выготский // Собр. соч.: в 6 т. – М.: Педагогика, 1982. – Т. 2. – 483 с.
33. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. [Текст] / Х.-Г. Гадамер; пер. с

нем.; общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.

34. Гайар, К. Карл Густав Юнг [Текст] / К. Гайар; пер. с фр. И.Борисовой. – М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 160 с.

35. Гак, В.Г. Языковые преобразования [Текст] / В.Г. Гак. – М.: Языки русской культуры, 1998. – 768 с.

36. Гийому, Ж. О новых приёмах интерпретации, или проблема смысла с точки зрения анализа дискурса [Текст] / Ж. Гийому, Д. Мальдидье // Квадратура смысла; под ред. П. Серио. – М.: Прогресс, 1999. – С. 124–136.

37. Гоббс, Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского [Текст] / Т. Гоббс // Избр. произв.: в 2 т. – М.: Мысль, 1964. – Т. 2. – 747 с.

38. Гобино, Ж.А. де Опыт о неравенстве человеческих рас [Текст] / Ж.А. де Гобино; пер. с фр. Издательство «Одиссей». – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2000. – 765 с.

39. Горелов, И.Н. Невербальные компоненты коммуникации [Текст] / И.Н.Горелов. – М.: Наука, 1980. – 104 с.

40. Гумбольдт В. фон Избранные труды по языкознанию [Текст] / В. фон Гумбольдт; пер. с нем. Г.В. Рамишвили. – М.: Прогресс, 1984. – 397 с.

41. Гумилев, Л.Н. От Руси до России: Очерки этнической истории [Текст] / Л.Н.Гумилев. – СПб.: Юна, 1992. – 272 с.

42. Дейк, Т.А. ван Язык. Познание. Коммуникация. [Текст] / Т.А. ван Дейк. – М.: Прогресс, 1989. – 310 с.

43. Дейк, Т.А. ван. К определению дискурса [Электронный ресурс] / Т.А. ван Дейк. – Режим доступа: <http://www.nsu.ru/psych/internet/bits/vandijk2.htm>, 1998, свободный.

44. Демьянков, В.З. Лингвистическая интерпретация текста: универсальные и национальные (идиотнические) стратегии / В.З. Демьянков // Язык и культура: Факты и ценности: К 70-летию Юрия Сергеевича Степанова / отв. редакторы: Е.С. Кубрякова, Т.Е. Янко. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – С. 309-323.

45. Деррида, Ж. О грамматологии [Текст] / Ж. Деррида; пер. с фр. и вступ. ст. Н. Автономовой. – М.: Ad Marginem, 2000. – 511 с.

46. Дюркгейм, Э. О разделении общественного труда [Текст] / Э. Дюркгейм; пер. с фр. – М.: Наука, 1996. – 572 с.

47. Женнет, Ж. Фигуры [Текст] / Ж. Женнет // Работы по поэтике в 2-х т. –М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1998. – Т 2. – 472 с.

48. Жинкин, Н.И. Язык – речь – творчество (Избранные труды) [Текст] / Н.И.Жинкин. – М.: Лабиринт, 1998. – 368 с.

49. Здравомыслов, А.Г. Трансформация смыслов в национальном дискурсе [Текст] / А.Г. Здравомыслов // Язык и этнический конфликт; под ред. М.Б.Олкотт и И. Семенова. М.: Гендальф, 2001. – С. 34-57.

50. Зимняя, И.А. Лингвопсихология речевой деятельности [Текст] / И.А.Зимняя. – М.: Московский психосоциальный институт, Воронеж: НПО «МОДЭК», 2001. – 432 с.

51. Зонтаг, С. Когда мы смотрим на боль других [Текст] / С. Зонтаг // Сеанс № 32; пер. с англ. Т. Вайзер. – СПб: Моби Дик, 2007. – С. 162–175.
52. Ивин, А.А. Аксиология. Научное издание [Текст] / А.А. Ивин. – М.: Высшая школа, 2006. – 390 с.
53. Ильин, И.А. Путь духовного обновления [Текст] / И.А. Ильин // Путь к очевидности. – М.: Аграф, 1993. – С. 134–289.
54. Ирвинг, В. Жизнь и путешествия Христофора Колумба [Текст] / В. Ирвинг; пер. с фр. Н. Вредихина. – Харьков: Око, 1992. – 608 с.
55. Каллер, Дж. Теория литературы: краткое введение [Текст] / Дж. Каллер; пер. с англ. А. Георгиева. – М.: Астрель: АСТ, 2006. – 158 с.
56. Кант, И. О различных человеческих расах [Текст] / И. Кант // Критика чистого разума; пер. с нем.; предисл. И. Евлампиева. – М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2007. – С. 1071–1087.
57. Карасик, В.И. Культурные доминанты в языке [Текст] / В.И. Карасик // Языковая личность: культурные концепты. – Волгоград – Архангельск: Перемена, 1996. – С. 3–16.
58. Карасик, В.И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс [Текст] / В.И. Карасик. – Волгоград: Перемена, 2002. – 477 с.
59. Карасик, В.И. Лингвокультурный концепт как единица исследования [Текст] / В.И. Карасик, Г.Г. Слышкин // Метрологические проблемы когнитивной лингвистики. – Воронеж: Издательство ВГУ, 2001. – С. 75–80.

60. Карасик, В.И. Лингвокультурный типаж: к определению понятия [Текст] / В.И. Карасик, О.А. Дмитриева // Аксиологическая лингвистика: лингвокультурные типаж: сб. науч. тр.; под ред. В.И. Карасика. – Волгоград: Парадигма, 2005 – С. 5–25.

61. Карасик, В.И. Лингвокультурный типаж «английский чудак» [Текст] / В.И. Карасик, Е.А. Ярмахова. – М.: Гнозис, 2006. – 240 с.

62. Караулов, Ю.Н. Русский язык и языковая личность [Текст] / Ю.Н. Караулов.– М.: Эдиториал УРСС, 2002. – 264 с.

63. Кассирер, Э. Философия символических форм. Феноменология познания. Т. III [Текст] / Э. Кассирер; пер. с нем. В. В. Бибикина, Е. В. Малаховой. – М. – СПб.: Университетская книга, 2002. – 397 с.

64. Кассирер, Э. Философия просвещения [Текст] / Эрнст Кассирер; пер. с нем. В.Л. Махлина. – М.: РОССПЭН, 2004. – 399 с.

65. Кибрик, А.А. Дискурс [Электронный ресурс] / А.А. Кибрик, П.Б. Паршин // Энциклопедия «Кругосвет», 2001. – Режим доступа: [http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye\\_nauki/lingvistika/DISKURS.html](http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/lingvistika/DISKURS.html), 2001, свободный.

66. Ковшова, М.Л. Семантика и прагматика эвфемизмов. Краткий тематический словарь современных русских эвфемизмов [Текст] / М.Л.Ковшова. – М.: Гнозис, 2007. – 320 с.

67. Козер, Л. Функции социального конфликта [Текст] / Л. Козер; пер. с англ. О. Назаровой; под общ. ред.

Л.Г. Ионина. – М.: Идея-пресс: Дом интеллектуал. кн., 2000. – 205 с.

68. Колшанский, Г.В. Коммуникативная функция и структура языка [Текст] / Г.В. Колшанский. – М.: Наука, 1984. – 176 с.

69. Колшанский, Г.В. Объективная картина мира в познании и языке [Текст] / Г.В. Колшанский. – М.: Наука, 1990. – 108 с.

70. Красавский, Н.А. Эмоциональные концепты в немецкой и русской лингвокультурах: Монография [Текст] / Н.А. Красавский. – Волгоград: Перемена, 2001. – 495 с.

71. Красных, В.В. «Свой» среди «чужих»: миф или реальность? [Текст] / В.В.Красных. – М.: Гнозис, 2003. – 375 с.

72. Кубрякова, Е.С. Роль словообразования в формировании языковой картины мира [Текст] / Е.С. Кубрякова // Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира. – М.: Наука, 1988. – С. 141-172.

73. Кубрякова, Е.С. Язык и знание: На пути получения знаний о языке. Части речи с когнитивной точки зрения. Роль языка в познании мира [Текст] / Е.С. Кубрякова. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 560 с.

74. Кули, Ч.Х. Человеческая природа и социальный порядок [Текст] / Ч.Х.Кули; пер. с англ. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. – 320 с.

75. Леонтович, О.А. Русские и американцы: парадоксы межкультурного общения [Текст]: монография / О.А. Леонтович. – Волгоград: Перемена, 2002. – 435 с.

76. Леонтьев, А.А. Психология общения [Текст] / А.А. Леонтьев. – М.: Смысл, 1999. – 365 с.
77. Лихачев, Д.С. Концептосфера русского языка [Текст] / Д.С. Лихачев // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста. Антология / под ред. В.П. Нерознака. – М.: Academia, 1997. – С. 280–289.
78. Лосев, А.Ф. Знак. Символ. Миф. Труды по языкознанию [Текст] / А.Ф.Лосев. – М.: МГУ, 1982. – 492 с.
79. Маковский, М.М. Язык – Миф – Культура. Символы жизни и жизнь символов [Текст] / М.М. Маковский. – М.: Русские словари, 1996. – 330 с.
80. Малахов, В.С. Символическое производство этничности и конфликт [Текст] / В.С. Малахов // Язык и этнический конфликт. – М.: Гендальф, 2001. – С. 115–137.
81. Манхейм, К. Идеология и утопия [Текст] / К. Манхейм. // Диагноз нашего времени; пер. с нем. М.И. Левиной и др.; ред.-сост. Я.М. Бергер и др. – М.: Юрист, 1994. – С. 7–260.
82. Маслова, В.А. Когнитивная лингвистика [Текст] / В.А. Маслова. – Минск: ТетраСистемс, 2004. – 256 с.
83. Мельникова, А.А. Язык и национальный характер. Взаимосвязь структуры языка и ментальности [Текст] / А.А. Мельникова. – СПб.: Речь, 2003. – 320 с.
84. Менг, К. Семантические проблемы лингвистического исследования коммуникации [Текст] / К. Менг // Психолингвистические проблемы семантики. – М.: Наука, 1983. – С. 222–256.

85. Микешина, Л.А. Эпистемология ценностей [Текст] / Л.А. Микешина. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – 439 с.
86. Мур, Дж. Э. Принципы этики [Текст] / Дж. Э. Мур; пер. с англ. Л.В.Коновалова; ред. И.С. Нарский. – М.: Прогресс, 1984. – 326 с.
87. Мурашов, Р.З. Опыт анализа оценочного высказывания [Текст] / Р.З.Мурашов, А.С. Самигуллина, А.Л. Федорова // Вопросы языкознания. – М.: Наука, 2004. – № 5. – С. 68–78.
88. Нейсбит, Д. Мегатренды [Текст] / Дж. Нейсбит; пер. с англ. М.Б. Левина. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2003. – 380 с.
89. Никитин, М.В. Предел семиотики [Текст] / М.В. Никитин // Вопросы языкознания. – М.: Наука, 1997. – № 1. – С. 3–14.
90. Никитина, С.Е. О концептуальном анализе в народной культуре [Текст] / С.Е. Никитина // Логический анализ языка. Культурные концепты. – М.: Наука, 1991. – С. 117 – 123.
91. Ортега-и-Гассет, Х. «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. Сборник [Текст] / Х. Отрега-и-Гассет. – М.: Радуга, 1991. – 639 с.
92. Остин, Дж. Избранное [Текст] / Дж. Остин; пер. с англ. Л.Б. Макеевой, В.П.Руднева – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. – 332 с.
93. Павиленис, Р.И. Проблема смысла. Современный логико-философский анализ языка [Текст] / Р.И. Павиленис. – М.: Мысль, 1983. – 285 с.

94. Падучева, Е.В. Семантические исследования (Семантика времени и вида в русском языке; Семантика нарратива) [Текст] / Е.В. Падучева. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – 464 с.

95. Петренко, В.Ф. Основы психосемантики [Текст] / В.Ф. Петренко. – Смоленск: Изд-во Смоленского гуманитарного ун-та, 1997 – 395 с.

96. Пеше, М. Контент-анализ и теория дискурса [Текст] / М. Пеше // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса; пер. с фр. И.Б. Иткина. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1999. – С. 302–326.

97. Попова, З.Д. Очерки по когнитивной лингвистике [Текст] / З.Д. Попова, И.А. Стернин. – Воронеж: Истоки, 2001. – 191 с.

98. Попова, З.Д. Язык и национальная картина мира [Текст] / З.Д. Попова, И. А. Стернин. – Воронеж: Истоки, 2002. – 60 с.

99. Попова, З.Д. Введение в когнитивную лингвистику [Текст] / З.Д. Попова, И.А. Стернин, В.И. Карасик, А.А. Кретов, Е.А. Пименов, М.В. Пименова. – Кемерово: Комплекс «Графика», 2005. – 146 с.

100. Поршнева, Б.Ф. Социальная психология и история [Текст] / Б.Ф. Поршнева. – М.: Наука, 1979. – 232 с.

101. Привалова, И.В. Интеркультура и вербальный знак (лингвокогнитивные основы межкультурной коммуникации) [Текст] / И.В. Привалова. – М.: ИТДГК «Гнозис», 2005. – 472 с.

102. Путин, В.В. Выступление на церемонии награждения премии «Битва за Респект» [электронный ресурс] /

В.В. Путин. – Режим доступа: <http://www.premier.gov.ru/events/news/8247>, 2009, свободный.

103. Ревзина, О.Г. Дискурс и дискурсивные формации [Текст] / О.Г. Ревзина // Критика и семиотика. – Новосибирск, 2005. – Вып. 8. – С. 66–78.

104. Розанов, В. В. Религия. Философия. Культура [Текст] / В.В. Розанов. – М.: Республика, 1992. – 397 с.

105. Рубинштейн, С.Л. Основы общей психологии [Текст] / С.Л.Рубинштейн.– М.: Педагогика, 1989. – 485 с.

106. Садохин, А.П. Межкультурная коммуникация [Текст]: учеб. пособие / А.П. Садохин. – М.: Альфа-М; ИНФРА-М, 2004. – 288 с.

107. Сартр, Ж.П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии [Текст] / Ж.П. Сартр; пер. с фр. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2004. – 639 с.

108. Свендсен, Л. Философия зла [Текст] / Л. Свендсен; пер. с норв. Н. Шинкаренко. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – 352 с.

109. Серебренников, Б.А. Роль человеческого фактора в языке: Язык и мышление [Текст] / Б.А. Серебренников. – М.: Наука, 1988. – 242 с.

110. Серебренников, Б.А. Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира. [Текст] / Б.А. Серебренников, Е.С. Кубрякова, В.И.Постовалова и др. – М.: Наука, 1988. – 216 с.

111. Серль, Дж. Р. Что такое речевой акт? [Текст] / Дж. Р. Серль // Зарубежная лингвистика II. – М.: Издат. группа «Прогресс», 1999. – С. 210–228.

112. Сигал, К.Я. Синтаксические этюды [Текст] / К.Я. Сигал. // Российская академия наук, Институт языкознания. – М.: Акад. гуман. исслед., 2006. – 156 с.

113. Сидоров, Е.В. Онтология дискурса [Текст] / Е.В. Сидоров. – М.: Издательство ЛКИ, 2008. – 232 с.

114. Скворцов, Н.Г. Проблема этничности в социальной антропологии [Текст] / Н.Г. Скворцов. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1996. – 183 с.

115. Скрипник, К.Д. Семиотика: книга для студентов [Текст] / К.Д. Скрипник. – Ростов н/Д: РИО Ростовского филиала Российской таможенной академии, 2000. – 127 с.

116. Следзевский, И.В. Мифологема границы: ее происхождение и современные политические проявления [Текст] / И.В. Следзевский // Современная политическая мифология: содержание и механизмы функционирования. – М.: Издательство РГГУ, 1996. – С. 52–62;

117. Слышкин, Г.Г. От текста к символу: Лингвокультурные концепты прецедентных текстов в сознании и дискурсе [Текст] / Г.Г. Слышкин. – М.: Academia, 2000. – 128 с.

118. Слышкин, Г.Г. Лингвокультурный концепт как системное образование [Текст] / Г.Г. Слышкин // Вестник волгоградского государственного университета. Сер. «Лингвистика и межкультурная коммуникация». – 2004. – №1. – С. 29–34.

119. Согрин, В.В. История США [Текст]: учеб. пособие / В.В. Согрин. – СПб.: Питер, 2003. – 192 с.

120. Сорокин, Ю.А. Этническая конфликтология (теоретические и экспериментальные фрагменты) [Текст] / Ю.А. Сорокин. – Самара: Русский лицей, 1994. – 94 с.

121. Соссюр, Ф. де Курс общей лингвистики, изданный Ш. Балли и А. Сешез при участии А. Ридлингер [Текст] / Ф. де Соссюр; пер. А.М. Сухотина. - М.: Соцэкгиз, 1933. - 272 с.

122. Спенсер, Г. Опыты научные, политические и философские [Текст] / Г.Спенсер; пер. с англ. под ред. Н.А. Рубакина. - Минск: Современный литератор, 1999. - 1408 с.

123. Спиноза, Б. Этика [Текст] / Б. Спиноза. - Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2001. - 336 с.

124. Степанов, Ю.С. Константы. Словарь русской культуры [Текст] / Ю.С. Степанов. - М.: Академический проект, 2004. - 992 с.

125. Степанов, Ю.С. В мире семиотики [Текст] / Ю.С. Степанов // Семиотика: Антология / сост. Ю.С. Степанов. - М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2001. - С. 5-42.

126. Телия, В.Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты [Текст] / В.Н. Телия. - М.: Языки русской культуры, 1996 - 228 с.

127. Тодоров, Ц. Понятие литературы [Текст] / Ц. Тодоров // Семиотика; пер. Г.К. Косикова. - М.: Радуга, 1983. - С. 355-369.

128. Тойнби, А.Дж. Постижение истории [Текст] / А.Дж. Тойнби; пер. с англ.; сост. А.П. Огурцов. - М.: Прогресс, 1991. - 730 с.

129. Тойнби, А.Дж. Цивилизация перед судом истории [Текст]: сборник / А.Дж. Тойнби; пер. с англ.

И.Е. Киселевой, М.Ф. Носовой. – М.: Прогресс. Культура; СПб.: Ювента, 2003. – 477с.

130. Удлер, И.М. Жизнь, мировидение и публицистика Фредерика Дугласа [Текст] / И.М. Удлер // Вестник Челябинского университета. Сер. 11, Журналистика. – Челябинск: ЧелГУ, 2004. – С. 46–66.

131. Уорф, Б.Л. Отношение норм поведения и мышления к языку [Текст] / Б.Л. Уорф // Новое в зарубежной лингвистике. – М.: Прогресс, 1960. –Вып. 1. – С. 135–198.

132. Урысон, Е.В. Проблемы исследования языковой картины мира: Аналогия в семантике [Текст] / Е.В. Урысон. – М.: Языки славянской культуры, 2003. – 224 с.

133. Уфимцева, Н.В. Русские: опыт еще одного самопознания [Текст] / Н.В.Уфимцева // Этнокультурная специфика языкового сознания. – М.: ИЯ РАН, 1996. – С. 139–161.

134. Филлипс, Л.Дж. Дискурс-анализ. Теория и метод [Текст] / Л.Дж.Филлипс, М.В. Йоргенсен; пер. с англ. – Харьков: Гуманитарный Центр, 2004. – 336 с.

135. Фрейд, З. Психоанализ. Религия. Культура [Текст] / З. Фрейд; пер. с нем. – М.: Ренессанс, 1992. – 296 с.

136. Фрумкина, Р.М. Концептуальный анализ с точки зрения лингвиста и психолога [Текст] / Р.М. Фрумкина // Научно-техническая информация. Сер. 2, Информационные процессы и схемы. – М.: ВИНТИ, 1992. – № 3. – С. 1–8.

137. Фуко, М. Археология знания [Текст] / М. Фуко; пер с фр. С. Митина, Д. Стасова. – Киев: Ника-Центр, 1996. – 208 с.

138. Хайдеггер, М. Путь к языку [Текст] / М. Хайдеггер // Время и бытие. Статьи и выступления; сост., пер. с нем. и комм. В.В. Библихина. – М.: Республика, 1993. – С. 266–272.

139. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций [Текст] / С. Хантингтон // Политические исследования. – М.: ПОЛИС, 1994. – № 1. – С. 33–48.

140. Хантингтон, С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности [Текст] / С. Хантингтон; пер. с англ. А. Башкирова. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. – 635 с.

141. Хеизинга, Й. Homo ludens. Человек играющий [Текст] / Й. Хейзинга; пер. с нидерланд. Д. Сильвестрова. – СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика», 2007. – 384 с.

142. Хроленко, А.Т. Основы лингвокультурологии [Текст]: учеб. пособие / А.Т.Хроленко – М.: Флинта: Наука, 2004. – 184 с.

143. Чебоксаров, Н.Н. Народы, расы, культуры [Текст] / Н.Н. Чебоксаров, И.А.Чебоксарова. – М.: Наука, 1971. – 255 с.

144. Черан, Дж. Нью-Йорк. История безумного города [Текст] / Дж. Черан; пер. с фр. С. Лосева. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ООО «Издательство Астрель», 2004. – 176 с.

145. Чернейко, Л.О. Лингво-философский анализ абстрактного имени [Текст] / Л.О. Чернейко. – М.: Издательство МГУ, 1997. – 320 с.

146. Шартье, Р. Письменная культура и общество [Текст] / Р. Шартье; пер. с фр. и послесл. И.К. Стаф. – М.: Новое издательство, 2006. – 272 с.

147. Шаховский, В.И. Эмоциональные проблемы речевых партнеров в межкультурном общении [Текст] / В.И. Шаховский // Коммуникация: концептуальные и прикладные аспекты: мат. междунар. конф. – Ростов н/Д: ИУБиП, 2004. – 290 с.

148. Шаховский, В.И. Лингвистическая теория эмоций [Текст]: монография / В.И. Шаховский. – М.: Гнозис, 2008. – 416 с.

149. Шейгал, Е.И. Тезаурусные связи и структура концепта [Текст] / Е.И.Шейгал, Е.С. Арчакова // Язык, коммуникация и социальная среда. – Воронеж: ВГУ, 2002. – Вып. 2. – С. 19–24.

150. Шемякин, Я.Г. Этнические конфликты: цивилизационный ракурс [Текст] / Я.Г. Шемякин // Общественные науки и современность. – М.: Наука, 1998. – № 4. – С. 49–60.

151. Шехтман, Н.А. Понимание речевого произведения и гипертекст [Текст]: учеб. пособие / Н.А. Шехтман. – М.: Высшая школа, 2009. – 159 с.

152. Шипилов, А.В. «Свои», «чужие» и другие [Текст] / А.В. Шипилов. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – 568 с.

153. Шмелев, А.Д. Ключевые идеи русской языковой картины мира и межкультурная коммуникация / А.Д. Шмелев. – Режим доступа: [http://www.russcomm.ru/rca\\_biblio/sh/shmelev.htm](http://www.russcomm.ru/rca_biblio/sh/shmelev.htm), 2001, свободный.

154. Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: в 2 т. [Текст] / О. Шпенглер; пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К.А. Свасьяна. – М.: Мысль, 1993. – Т. 1. – 667 с.

155. Шустрова, Е.В. Афроамериканский английский: в 2 т. [Текст] / Е.В.Шустрова. – М.: Флинта: Наука, 2007. – Т. 1. – 640 с.

156. Щерба, Л.В. О тройном аспекте языка и об эксперименте в языкознании [Текст] / Л.В. Щерба // Языковая система и речевая деятельность. – Л.: Наука, 1974. – С. 24–39.

157. Ядов, В.А. О диспозиционной регуляции социального поведения личности [Текст] / В.А. Ядов // Методологические проблемы социальной психологии. – М., 1975. – С. 89–106.

158. Asim, J. The N Word: Who Can Say It, Who Shouldn't, and Why [Текст] / Jabari Asim. – New York: Houghton Mifflin Company, 2007. – 278 p.

159. Baugh, J. Beyond Ebonics: Linguistic Pride and Racial Prejudice [Текст] / John Baugh. – New York: Oxford University Press, 2000. – 171 p.

160. Bell, B.W. The Afro-American Novel and Its Tradition [Текст]/ Bernard W. Bell. – Boston: University of Massachusetts Press, 1989 – 421 p.

161. Blommaert, J. Discourse: a critical introduction [Текст] / Jan Blommaert. – New York: Cambridge University Press, 2005. – 299 p.

162. Brown, J. Ready to Die: the Story of Biggie Smalls, Notorious B.I.G., King of the World & New York City: Fast money, Puff Daddy, Faith and Life After Death: the Unauthorized Biography [Текст] / Jake Brown: Phoenix: Amber Books, 2004. – 162 p.

163. Butler, J. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity [Текст] / J. Butler. - New York: Routledge, 1990. - 292 p.

164. Courlander, H. A Treasury of Afro-American Folklore [Текст] / Harold Courlander. - New York: Marlowe & Company, 1996. - 618 p.

165. Dance, D.C. Shuckin' and Jivin': Folklore from Contemporary Black Americans [Текст] / Daryl Cumber Dance. - Bloomington: Indiana University Press, 1978. - 390 p.

166. Donovan, T.H. The American Civil War [Текст] / Timothy H. Donovan, Thomas E. Griess. - New York: Square One Publishers, 2002. - 272 p.

167. Dundes, A. Mother Wit from the Laughing Barrel: Readings in the Interpretation of Afro-American Folklore [Текст] / Alan Dundes. - Jackson: University Press of Mississippi, 1990. - 680 p.

168. Easton, H. A Treatise on the Intellectual Character and Civil and Political Condition of the Colored People of the United States: and the Prejudice Exercised Towards Them [Текст] / Hosea Easton. - New York: Scholarly Resources, 1971. - 54 p.

169. Forman, M. The 'Hood Comes First: Race, Space, and Place in Rap and Hip-Hop [Текст] / Murray Forman. - Middletown: Wesleyan University Press, 2002. - 387 p.

170. Garvey, M. Philosophy and Opinions of Marcus Garvey: or, Africa for the Africans [Текст] / Marcus Garvey. - London: Frank Cass & Co, 1967. - V. 3. - 490 p.

171. Gates, H.L. Jr. Talking Books [Текст] / H.L.Jr. Gates, N.Y. McKey // The Norton Anthology of African

American Literature. – New York: W.W. Norton & Company, 1997. – P. xxvii-xli.

172. Hume, D. Essays Moral, Political and Literary [Текст] / David Hume; revised edition. – Indianapolis: Liberty Fund, 1987. – 683 p.

173. Hurston, Z.N. Characteristics of Negro Expression [Текст] / Zora Neale Hurston // The Norton Anthology of African American Literature. – New York: W.W. Norton & Company, 1997. – P. 1019-1032.

174. James, W. Pragmatism [Текст] / William James. – New York: Dover Publications Inc., 1995. – 116 p.

175. Jefferson, T. Notes on the State of Virginia [Текст] / Thomas Jefferson. – New York: PALGRAVE, 2002. – 230 p.

176. Kennedy, R. Nigger: the Strange Career of a Troublesome Word [Текст] / Randall Kennedy. – New York: Vintage Books, 2003. – 190 p.

177. Kenney, W. H. Chicago Jazz: a Cultural History, 1904-1930 [Текст] / William Holland Kenney. – New York: Oxford University Press US, 1994. – 256 p.

178. Kitwana, B. Why White Kids Love Hip-Hop: Wankstas, Wiggers, Wannabes, and the New Reality of Race [Текст] / Bakari Kitwana. – New York: Basic Cavitas Books, 2006. – 222 p.

179. Krims, A. Rap Music and the Poetics of Identity [Текст] / Adam Krims. – New York: Cambridge University Press, 2001. – 217 p.

180. Lanehart, S.L. Sociocultural and Historical Contexts of African American English [Текст] / Sonja L. Laneheart. – Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2001. – 371 p.

181. Myrdal, G. An American Dilemma [Текст] / Gunnar Myrdal. – New Brunswick: Transaction Publishers, 1996. – Volume 1. – 812 p.

182. The Norton Anthology of African American Literature [Текст] / First Edition, Gen. Ed. Henry Louis Gates Jr., Nellie Y. McKay. – New York: W.W. Norton & Company, 1997. – 2665 p. – (xliv).

183. O'Meally, R.G. The Vernacular Tradition [Текст] / R.G. O'Meally // The Norton Anthology of African American Literature. – New York: W.W. Norton & Company, 1997. – P. 1-5.

184. Onwuchekwa, J. Yo Mama!: New Raps, Toasts, Dozens, Jokes, and Children's Rhymes from Urban Black America [Текст] / Jemie Onwuchekwa. – Philadelphia: Temple University Press, 2003. – 311 p.

185. Perkins, W.E. Droppin' Science: Critical Essays on Rap Music and Hip Hop Culture [Текст] / William Eric Perkins. – Philadelphia: Temple University Press, 1996. – 276 p.

186. Perry, I. Prophets of the Hood: Politics and Poetics in Hip-Hip [Текст] / Imani Perry. – Durham: Duke University Press, 2004. – 236 p.

187. Richardson, R. Black Masculinity and the U.S. South: from Uncle Tom to Gangsta [Текст] / Riche Richardson. – Athens: University of Georgia Press, 2007. – 296 p.

188. Rose, T. Black Noise: Rap Music and Black Culture in Contemporary America [Текст] / Tricia Rose. – Middletown: Wesleyan University Press, 1994. – 237 p.

189. Searle, J.R. Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language [Текст] / John R. Searle. – New York: Cambridge University Press, 1976. – 203 p.

190. Smith, W.E. Hip Hop as Performance and Ritual [Текст] / William E. Smith. – Washington: Trafford, 2005. – 253 p.

191. Tupac Shakur [Текст] / Ed. Alan Light. – New York: Three Rivers Press, 1998. – 160 p.

192. Williams, R. The True Language of Black Folks [Текст] / Robert Williams. – St. Louis: Robert Williams and Associates, 1975. – 225 p.

193. X, Malcolm. The Autobiography of Malcolm X as Told to Alex Haley [Текст] / Malcolm X. – New York: Ballantine Books, 1992. – 527 p.

### **Словари и энциклопедии**

1. Англо-русский словарь американского сленга [Текст] / под ред. Т.Ротенберга и В. Иванова. – М.: «Инфосерв», 1994. – 544 с.

2. Англо-русский словарь-справочник табуизированной лексики и эвфемизмов [Текст] / под ред. А.Ю. Кудрявцева, Г.Д. Куропаткина. – М.: «КОМТ», 1993. – 304 с.

3. Краткий словарь когнитивных терминов [Текст] / под ред. Е.С. Кубряковой, В.З. Демьянкова, Ю.Г. Панкраца, Л.Г. Лузиной/ под общ. ред. Е.С. Кубряковой. – М.: Издательство МГУ, 1996. – 246 с.

4. Краткий словарь лингвистических терминов [Текст] / под ред. Н.В.Васильевой и др.; отв. ред. Ю.А. Караулов. – М.: Русский язык, 1995. – 175 с.

5. Латинско-русский словарь [Текст] / под ред. К.А. Тананушко. – М.: ООО «Харвест», 2002. – 1344 с.

6. Словарь американского сленга [Текст] / под ред. Р.А. Спирса. – М.: Рус. яз., 1991. – 528 с. [САС]
7. Учебный словарь лингвистических терминов [Текст] / под ред. Л.А.Брусенской, Г.Ф. Гавриловой, Н.В. Малышевой. – Ростов н/Д.: Феникс, 2005. – 256 с.
8. Философия XX век [Текст]: энциклопедия / сост. и глав. науч. ред. А.А.Грицианов; отв. ред. А.И. Мерцалова. – М.: АСТ, Мн.: Современный литератор, 2002. – 976 с.
9. Языкознание. Большой энциклопедический словарь [Текст] / глав. ред. В.Н. Ярцева. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. – 685 с.
10. Black Slang: A Dictionary of Afro-American Talk [Текст] / ed. by Clarence Major. – London: Routledge, 1971. – 127 p. [Black Slang]
11. Dictionary of Contemporary Slang [Текст] / ed. by Tony Thorne. – London: A&C Black, 2007. – 494 p. [DCS]
12. Dictionary of Euphemisms and Other Doubletalk [Текст] / ed. by Hugh Rawson. – New York: Crown Publishers, 1979. – 312 p.
13. Hiphoptionary. The dictionary of hip hop terminology [Текст] / ed. by Alonzo Westbrook. – New York: Harlem Moon, Broadway Books, 2002. – 225 p. [Hiphoptionary]
14. How Not To Say What You Mean: A Dictionary of Euphemisms [Текст] / ed. by R.W. Holder. – New York: Oxford University Press, 2002. – 501 p.
15. List of Ethnic Slurs [электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://en.wikipedia.org/wiki/Ethnic\\_slur](http://en.wikipedia.org/wiki/Ethnic_slur), свободный.

16. Longman Dictionary of Contemporary English [Текст]. – Harlow: Longman Group, 1995. – 1668 p. [**Longman**]
17. Longman Idiom Dictionary [Текст]. – Harlow: Longman Group, 2000. – 398 p.
18. The Routledge Dictionary of Modern American Slang and Unconventional English [Текст] / ed. by Tom Dalzell. – New York: Routledge, 2009. – 1109 p. [**RDMAS**]
19. The Routledge Dictionary of Historical Slang [Текст] / ed. by Eric Partridge. – London: Routledge & Kegan Paul, 1973. – 6016 p. [**RDHS**]
20. Urban Dictionary [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.urbandictionary.com/>, свободный.
21. Urban Dictionary: Fularious Street Slang Defined [Текст] / ed. by Aaron Peckham. – Kansas City: Andrews McMeel Publishing, 2005. – 343 p.
22. Vice Slang [Текст] / ed. by Tom Dalzell and Terry Victor. – New York: Routledge, 2008. – 206 p.
23. Webster's Unabridged Dictionary of the English Language [Текст]. – New York: Random House Reference Group, Random House, Inc, 2001. – 2230 p. [**Webster's**]

### **Текстовые источники языкового материала**

1. Abu-Jamal, M. Live from Death Row [Текст] / Mumia Abu-Jamal. – New York: Addison-Wesley, 1995. – 215 p.
2. Armstrong, L. Satchmo: My Life in New Orleans [Текст] / Louis Armstrong. – New York: Da Capo Press, 1986. – 234 p.

3. Beck, R. *Doom Fox* [Текст] / Robert Beck. – New York: Grove Press, 1998. – 240 p.
4. Beck, R. *The Pimp* [Текст] / Robert Beck. – Los Angeles: Holloway House Publishing, 2004. – 320 p.
5. Beck, R. *Trick Baby* [Текст] / Robert Beck. – Los Angeles: Holloway House Publishing, 2004. – 312 p. (a)
6. Beck, R. *Death Wish: A Story of the Mafia* [Текст] / Robert Beck. – Los Angeles: Holloway House Publishing, 2005. – 288 p.
7. Beck, R. *Long White Con* [Текст] / Robert Beck. – Los Angeles: Holloway House Publishing, 2005. – 224 p. (a)
8. Baldwin, J. *Blues for Mister Charlie* [Текст] / James Baldwin. – New York: Dial Press, 1975. – 158 p.
9. Brown, H.R. *Die Nigger Die!: a Political Autobiography* [Текст] / H. Rap Brown. – Chicago: Lawrence Hill Books, 2002. – 145 p.
10. Brown, S.A. *The Collected Poems of Sterling A. Brown* [Текст] / Sterling A. Brown. – Evanston: Northwestern University Press, 1996. – 267 p.
11. Brown, W.W. *Clotel, or, the President's Daughter* [Текст] / William Wells Brown. – New York: Penguin Classics, 2004. – 285 p.
12. Brown, W.W. *Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave* [Текст] / William Wells Brown. – New York: Cosimo, 2007. – 96 p.
13. Bullins, E. *Twelve Plays & Selected Writings* [Текст] / Ed Bullins. – Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006. – 321 p.
14. Cleaver, E. *Soul on Ice* [Текст] / Eldridge Cleaver. – New York: Delta Trade Paperbacks, 1992. – 242 p.

15. Courlander, H. A Treasury of Afro-American Folklore [Текст] / Harold Courlander. – New York: Marlowe & Company, 1996. – 618 p.
16. Douglas, F. Narrative of the Life of Frederick Douglass an American Slave [Текст] / Frederick Douglas. – Whitefish: Kessinger Publishing, 2004. – 88 p.
17. Ellison, R. Invisible Man [Текст] / Ralph Ellison. – New York: Vintage, 1995. – 581 p.
18. Equiano, O. The life of Olaudah Equiano, or, Gustavus Vassa, the African [Текст] / Olaudah Equiano. – Mineola: Dover, 1999. – 184 p.
19. Garvey, M. Philosophy and Opinions of Marcus Garvey: or, Africa for the Africans [Текст] / Marcus Garvey. – London: Frank Cass & Co, 1967. – Volume 3. – 490 p.
20. Hughes, L. Five Plays [Текст] / Langston Hughes. – Bloomington: Indiana University Press, 1963. – 258 p.
21. Hurston, Z.N. Mules and Men [Текст] / Zora Neale Hurston. – New York: Harper Perennial, 2008. – 368 p.
22. Jackson, G. Blood in My Eye [Текст] / George Jackson. – Baltimore: Black Classic Press, 1990. – 197 p.
23. Jacobs, H. Incidents in the Life of a Slave Girl [Текст] / Harriet Jacobs. – New York: Penguin Books, 2000. – 277 p.
24. Jones, L. Dutchman [Текст] / LeRoi Jones. – London: Faber and Faber, 1977. – 37 p.
25. Larsen, N. Quicksand [Текст] / Nella Larsen. – New York: Penguin Classics, 2002. – 154 p.
26. McKay, C. Home to Harlem [Текст] / Claude McKay. – Boston: Northeastern University Press, 1987. – 340 p.

27. Mosley, W. A Red Death [Текст] / Walter Mosley. – New York: Pocket Books, 1992. – 245 p.
28. The Norton Anthology of African American Literature [Текст] / First Edition, Gen. Ed. Henry Louis Gates Jr., Nellie Y. McKay. – New York: W.W. Norton & Company, 1997. – 2665 p. – (xliv). **[Norton]**
29. Onwuchekwa, J. Yo Mama!: New Raps, Toasts, Dozens, Jokes, and Children's Rhymes from Urban Black America [Текст] / Jemie Onwuchekwa. – Philadelphia: Temple University Press, 2003. – 311 p.
30. Pharr, R.D. S.R.O. [Текст] / Robert Deane Pharr. – New York: Norton, 1998. – 544 p.
31. Seale, B. Seize the Time: the Story of the Black Panther Party and Huey P. Newton [Текст] / Bobby Seale. – Baltimore: Black Classic Press, 1991. – 429 p.
32. Shakur, T. The Rose that Grew from Concrete [Текст] / Tupac Shakur. – New York: Pocket Books, 1999. – 152 p.
33. Southern, E. African-American Traditions in Song, Sermon, Tale, and Dance, 1600–1920: an Annotated Bibliography of Literature, Collections, and Artworks [Текст] / Eileen Southern, Josephine Wright. – Westport: Greenwood Publishing Group, 1990. – 365 p.
34. Thurman, W. Infants of the Spring [Текст] / Wallace Thurman. – Boston: Northeastern University Press, 1992. – 284 p.
35. Toomer, J. Cane [Текст] / Jean Toomer // The Norton Anthology of African American Literature. – New York: W.W. Norton & Company, 1997. – P. 1089–1170.

36. Truth, S. Narrative of Sojourner Truth [Текст] / Sojourner Truth, Olive Gilbert. – Mineola: Dover, 1997. – 80 p.
37. Walker, A. The Color Purple [Текст] / Alice Walker. – New York: Pocket Books, 1985. – 296 p.
38. Walker, D. David Walker's Appeal: to the Coloured Citizens of the World, but in Particular, and Very Expressly, to Those of the United States of America [Текст] / David Walker, James Turner. – Baltimore: Black Classic Press, 1993. – 108 p.
39. Wilson, A. Fences [Текст] / August Wilson. – New York: Plume/Penguin, 1986. – 101 p.
40. Wright, R. The Long Dream [Текст] / Richard Wright. – Boston: Northeastern University Press, 2000. – 384 p.
41. X, Malcolm. The Autobiography of Malcolm X as Told to Alex Haley [Текст] / Malcolm X. – New York: Ballantine Books, 1992. – 527 p.

### **Аудиовизуальные источники языкового материала**

1. 2Pac. Me Against the World [звукозапись] / 2Pac.; exec. producer Easy Mo Bee. – Santa Monica: Interscope, 1994. – 1 CD.
2. 2Pac. All Eyez on Me [звукозапись] / 2Pac.; exec. producer Suge Knight. – Los Angeles: Death Row Records, 1995. – 2 CDs.
3. 2Pac. Strictly for My N.I.G.G.A.Z. [звукозапись] / 2Pac.; exec. producer Atron Gregory. – New York: BMG Records, 1999. – 1 CD.

4. 2Pac. Until the End of Times [звукозапись] / 2Pac.; exec. producer Johnny J. - Los Angeles: Death Row Records, 1996. - 2 CDs.
5. Bamboozled [видеозапись] / directed by Spike Lee; starring Damon Wayans, Jada Pinkett Smith, Savion Glover; 40 Acres and A Mule Filmworks. - New York, 2000. - 1 DVD.
6. Ice Cube. Death Certificate [звукозапись] / Ice Cube.; exec. Producer Sir Jinx. - Los Angeles: Priority Records, 1991. - 1 CD.
7. Killer of Sheep [видеозапись] / directed by Charles Burnett; starring Henry G. Sanders, Kaycee Moore, Charles Bracy, Angela Burnett; Milestone Films. - New York, 2007. - 1 DVD.
8. Mobb Deep. Murda Muzik [звукозапись] / Mobb Deep.; exec. producer Jonathan Williams. - New York: Loud Records, 1999. - 1 CD.
9. Nas. Illmatic [звукозапись] / Nas.; exec. Producers Nas, DJ Premier. - New York: D&D Recording, 1994. - 1 CD.
10. Notorious B.I.G. Ready to Die [звукозапись] / Notorious B.I.G.; exec. producer Sean "Puffy" Combs. - New York: Arista Records, 1994. - 1 CD.
11. Notorious B.I.G. Life After Death [звукозапись] / Notorious B.I.G.; exec. producer Sean "Puffy" Combs. - New York: Bad Boy Records, 1997. - 2 CDs.
12. N.W.A. Efil4Zaggin [звукозапись] / N.W.A.; exec. producer Dr.Dre. - Los Angeles: Ruthless Records, 1991. - 1 CD.

13. N.W.A. Straight outta Compton [звукозапись] / N.W.A.; exec. producer Dr. Dre. - Los Angeles: Ruthless Records, 1988. - 1 CD.

14. Snoop Dogg. Tha Doggfather [звукозапись] / Snoop Dogg; exec. producer Suge Knight. - Los Angeles: Death Row Records, 1996. - 1 CD.

15. Snoop Dogg. Snoop Dogg Presents tha Eastsidaz [звукозапись] / Snoop Dogg; exec. producer Meech Wells. - Los Angeles: Doggy Style Records, 2000. - 1 CD.

16. Sweet Sweetback's Baadasssss Song [видеозапись] / directed by Melvin Van Peebles; starring Melvin Van Peebles, Simon Chuckster, Hubert Scales; A Yeah Production. - Los Angeles, 1971. - 1 DVD.

*Научное издание*

БУЛАНОВ ПАВЕЛ ГЕОРГИЕВИЧ

**ЛИНГВОКУЛЬТУРНОЕ МОДЕЛИРОВАНИЕ АКСИОСФЕРЫ  
ЭТНОСПЕЦИФИЧЕСКОГО ДИСКУРСА**

Монография

Работа рекомендована РИСом университета

Протокол № 1/13 (пункт 12) от 2013 г.

**ISBN 978-5-85716-977-3**

Редактор Л.Н. Корнилова

Издательство ЧГПУ

454080, г. Челябинск, пр. им. В.И. Ленина, 69

Подписано в печать 26.08.2013 г.

Объем 11,2 уч.-изд. л.

Тираж 500 экз.

Формат 60×84/16

Бумага офсетная

Заказ №

Отпечатано с готового оригинал-макета в типографии ЧГПУ

454080 г. Челябинск, пр. им. В.И. Ленина, 69