

Tamara Goncharova
Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz

Что на уме, то и на языке? Или о специфике языковых зооморфных картин мира дальневосточно-азиатского культурного ареала

Язык выступает посредником между внешним миром и человеческим мышлением, которое стремится постичь этот мир и дать названия окружающим предметам и явлениям, потому что назвать значит понять. Но прежде чем дать чему-то название, человеческому мышлению необходимо выделить это нечто среди других объектов, понять его характерные, отличительные черты. В языковой системе находят свое отражение не просто конкретные образы, воспринимаемых предметов и явлений, а представления и понятия о них, пусть даже подсознательные или не соответствующие действительности. Человеческое мышление отличается общим стремлением к предметности, наглядности. По мнению А.А. Уфимцевой, «диалектика предметного мира и человеческого мышления не допускает полной абстракции признаков от самого предмета или человека, которым определенные признаки и свойства принадлежат» (1986:95).

В свое время еще В. Гумбольдт обратил внимание на предметность человеческого языка: «Язык выражает мысли и чувства как предметы» (1985:378). В связи с этим становится вполне очевидной исключительная роль образов-представлений в языковом отражении объективного мира: «прорыв» слов к реальной действительности и «удаление» от нее происходит через наши представления о действительности, которые конкретнее, реальнее, ближе к ней, чем понятия (Уфимцева 1986:55). Выбор представлений в обыденном сознании чаще всего осуществляется через поиск «эталона», иначе просто было бы невозможно ориентироваться в массе диффузных представлений (Дубинин, Гусякова 1985:24).

Стереотипы, или эталоны, являются тем связующим звеном, которое объединяет восприятие, мышление и язык (Lakoff 1993; Арутюнова 1990). Они пред-

ставляют собой «своего рода константы языковой картины мира», поскольку через эти имена в концептуальной картине появляется то обиходно-бытовое представление о мире, которое зафиксировано данным языком (Телия 1988:26).

Человек отражает мир сквозь призму накопленных обществом знаний, понятий, навыков. Даже к совершенно новому, впервые воспринимаемому чувственному явлению человек относится с позиций восприятия им общественной культуры. Поэтому чистой чувственности у человека нет: в ткань восприятия, не говоря уже о представлении, всегда вплетается слово, знания опыт и культура поколений (Михайлова 1982:103).

Роль такой призмы наиболее успешно выполняется метафорой, поскольку она способна обеспечить рассмотрение вновь познаваемого через уже познанное, зафиксированное в виде значения языковой единицы. В этом переосмыслении образ, лежащий в основе метафоры, играет роль внутренней формы с характерными именно для данного образа ассоциациями, которые предоставляют субъекту речи широкий диапазон для интерпретации обозначаемого и для отображения сколь угодно тонких «оттенков» смысла. Само обращение к метафоре, по мнению С.С. Гусева, объясняется не интеллектуальным бессилием человека, а тем, что она способна служить средством получения нового знания, создавая мощное ассоциативное поле с помощью ограниченного диапазона средств выразительности, в частности образов или символов (Гусев 1984).

Антропоцентричность метафоры и придает ей способность служить средством создания языковой картины мира изначально в высказываниях о нем, а затем в тезаурусе носителей языка (личностном или нормативно-оказиональном), всегда служащим не только хранилищем самих этих вербализованных средств, но и ассоциативных потенций (Телия 1988:182).

По существу метафора является моделью порождения новых значений, выполняющей в языке ту же лингвокреативную (в понимании Б.А. Серебrenникова (1983:106)) функцию, что и словообразовательная модель, но только более сложную и к тому же действующую «скрыто» и нестандартно.

Метафора отвечает способности человека улавливать и создавать сходство между очень разными индивидами и классами объектов. С точки зрения гносеологии в центре механизма метафоры стоит антропометричность, т.е. соизмеримость сопоставляемых объектов именно в человеческом сознании, безотносительно к их реальным сходствам и различиям. Метафора часто содержит точную и яркую характеристику лица, предмета, явления. Интуитивное чувство сходства играет огромную роль в практическом мышлении человека, оно не может не отразиться в повседневной речи. В этом и заключается неиссякаемый творческий источник метафоры.

Дж. Лакофф и М. Джонсон отмечают, что языковые средства выражения эмоций в высшей степени метафоричны. Эмоции практически никогда не выражаются прямо, но всегда уподобляются чему-то (Lakoff, Johnson 2003:57-58).

В словарном составе каждого языка отражается опыт народа, его материальная и духовная культура. Результаты этого отражения фиксируются не только номинальными классами слов, но и особыми экспрессивно-оценочными единицами. Стремление человека постоянно производить поиск эталона, стереотипа на уровне эмпирического обыденного сознания способствует возникновению в различных языковых картинах мира целого ряда образных сравнений, идиом, метафор и т.п.

Исходным материалом для метафорического переноса выступают предметы и явления, наиболее близкие человеку. Отождествление незнакомого с известным и уже понятным помогает человеку понять новое, сделать следующий шаг в познании мира.

И.М. Кобозева (2012) считает, что наряду с концептуальными метафорами, которые «должны обеспечивать возможность осмысления недискретных феноменов (гор, труда, инфляции и т.п.) в терминах дискретных сущностей или веществ», существуют метафоры, которые не соответствуют принципу восхождения от конкретного к абстрактному, например зоонимические и ботанические метафоры. Такого рода метафоры реализуют прототипический эффект, который заключается в представлении признака с помощью конкретного понятия.

В разных языках источником для метафор служат, с разной интенсивностью, слова одних и тех же лексико-семантических групп, то есть существуют универсальные категории, порождающие метафоры. Среди них следует отметить названия животных, которыми широко представлены тропы, характеризующие людей – зоонимические метафоры. При этом сами названия животных оценки не содержат, но соответствующие признаки, относящиеся к человеку, приобретают оценочный оттенок, приписывая человеку этические, психические, социальные свойства или поведенческие характеристики.

Материалом для данного исследования послужили данные толковых словарей китайского, японского языков, хинди, а также двуязычных словарей вышеупомянутых языков, письменные литературные (переводные) источники.

Вполне естественно, что чем дальше отстоят друг от друга культурные ареалы, тем большее количество образов, наделенных немотивированными свойствами с точки зрения житейской эмпирической практики, не совпадает в них.

Следовательно, национально-культурные символы временем настолько сильно «врастают» в практическую деятельность человека, хранят так много следов в образном спектре от соприкосновения с реальной действительностью, что между ними начинает исчезать демаркационная линия.

Если типология образности европейского ареала в значительной степени совпадает, то образы дальневосточного и индийского ареала могут быть настолько специфичны для европейского мировидения, что для носителя евро-

пейских языков трудно, а иногда и совершенно недоступно восприятие или даже элементарное понимание образов восточных языков.

1. Зооморфная языковая картина мира в китайском языке

В китайском языке в качестве характеристики лица выступают названия местных животных и птиц, которые социально значимы для китайцев. Например: *елья* (дикая лошадь, мустанг) – ‘мужлан’, ‘дикарь’; *восеныган* (волк с диким сердцем) – ‘деспот’, ‘тиран’; *хулицзин* (лиса-оборотень) – ‘развратница’; *цзодгоу* (идущая собака) – ‘прихвостень’, ‘приспешник’, ‘лакей’; *саньцзямао* (кошка на трех лапах) – ‘недотепа’; *ханьчань* (осенняя цикада) – ‘вялый человек’, ‘сонная муха’ (Фролова 1984:132-138).

В китайском языке характеристиками могут служить и названия хорошо известных европейцам животных, но характеристики эти специфичны, а признаки, по которым проводится сравнение, могут быть непривычны для представителей другой культуры. Ср., с одной стороны, *бумажные, мертвые, соевотворожные* тигры (т.е. не настоящие, а поэтому не опасные, их сила преувеличена, они только кажутся опасными), с другой стороны, *живые, железные, настоящие* тигры (те, кто представляет подлинную опасность); *улыбающиеся* тигры (те, кто является по-настоящему опасным и агрессивным, но умеет это хорошо маскировать). Ср. также *оказаться в положении дикого буйвола* (оказаться в безвыходном положении); *лягушка, сидящая на дне колодца и утверждающая, что небо тоже величиной с колодец* (характеристика ограниченности воззрений). Все данные выражения китайского языка специфичны и не всегда понятны носителям европейских языков, однако в силу общности человеческого мышления в большинстве приведенных примеров в условиях языкового контекста выручает языковая догадка.

Несомненно, что эти образы отражают разное отношение человека к фактам окружающего мира, разное моделирование языковых картин мира. *Лягушки*, например, есть и в России, но носителю русского языка не свойственно связывать символ ограниченности с *лягушкой, сидящей на дне колодца*. Слово *тигр* в китайском языке свободно сочетается с такими определениями, как бумажный и железный, живой, настоящий и мертвый, соевотворожный. Для носителя русского языка устойчивы ассоциации другого плана (ср. хищный, полосатый, саблезубый, бенгальский, уссурийский). Для русского *тигр* прежде всего является одним из представителей фауны некоторого географического района. Для языкового мышления китайца этот факт не является существенным; *тигр* для него - скорее абстракция, которая может соединять в себе весьма различные признаки и подвергаться разнообразным толкованиям.

Сталкиваясь с речением о *лягушке, сидящей на дне колодца* и утверждающей, что небо тоже величиной с колодец, носитель русского языка лишь с

трудом может уяснить себе, что речь идет о характеристике ограниченности воззрений. Ему трудно уяснить себе не столько соотнесенность компонентов этого речения, сколько лингвистическую ситуацию, ту точку зрения, которая должна была существовать, чтобы могло возникнуть такое речение (Сорокин 1977:169).

В китайской мифологии, в отличие от европейской, *дракон* всегда воспринимается как символ добра, мира и процветания. Видимо, в какой-то мере сыграл здесь свою роль и культ *дракона* – патрона императора и в конечном счете всего Китая как империи. *Дракон* был первым из четырех священных животных, издревле особо почитавшихся китайцами. Остальными тремя были *феникс*, *единорог* и *черепаха*.

Чудесная птица была эмблемой добродетели, верности. Считалось, что самка и самец очень нежно привязаны друг к другу. Это свойство *феникса* многократно воспевалось китайскими поэтами, а сама птица стала со временем символом супружеской любви и верности.

Единорог, как полагали китайцы, являлся людям лишь раз в несколько столетий. Он символизировал мир и процветание.

Черепаха – единственное реальное животное рядом с тремя остальными священными существами – была очень почитаемой. Она стала символом долголетия, силы и выносливости.

Объектами благоговейного почитания, подчас даже культа, были и другие животные. Первое место среди них занимал *тигр*, царь зверей в представлении китайцев, знавших о льве понаслышке. Тигр почитался как гроза демонов и считался покровителем здоровья. Кроме тигра магической силой обладал *кот*.

Важным объектом ритуального почитания был *петух*. Он рассматривался как символ солнца и как защитник от огня, пожара.

Культ *льва* проник в Китай сравнительно поздно, вместе с буддизмом. В какой-то степени *лев* в Китае всегда оставался символом буддизма.

Число животных, бывших объектом ритуального почитания (не говоря уже о тех, кто был эмблемой или символом определенных свойств), довольно велико. Кроме перечисленных выше, можно упомянуть об *обезьяне*, *змеях*. Но, пожалуй, самое заметное место в “зверином” фольклоре занимают *лисы*. Культ *лисы*, *лисы-демона*, *лисы-монстра* был чрезвычайно распространен в Китае. Вместе с тем *лиса* считалась существом, которому ведомы все тайны природы, и, которое может вылечить от болезни, избавить от беды, даже посодействовать в обогащении.

Символом богатства в Китае считалась жаба. Аналогичные функции исполняли также *драконы* и *кони*. Наконец, богатство олицетворяла также рыба.

Символами долголетия и бессмертия были *олень*, *журавль* и *цикада*.

Вышеуказанные данные получены из следующих работ: (Алексеев 1978; Васильев 1980; Лисевич 1969; Ли Юй 1985; Сорокин 1977; 1979; Сорокин, Эйдлин 1962; Светлый источник 1989; Китайская пейзажная лирика 1984; Цветет мэй-хуа, 1979; Поэзия эпохи Тан. VII - X вв. 1987; Лирики Востока 1986).

Пожелания счастья в браке, любви и гармонии символизировали *дикий гусь и рыба* (особенно *карп*) (Алексеев 1978:38-47).

Некоторые сравнения в китайском языке непосредственно вытекают из значимости деятельностных реалий. Например, шелководство известно в Китае с III тысячелетия до н.э. Поэтому вполне объяснимо, что в поэтическом портрете царицы ее шея сравнивается с *белой гусеницей*, *брови с тутовой бабочкой*, *брови императора напоминают лежащего шелкопряда* (Федоренко 1987).

В то же время портреты царственных особ рисуются с помощью излюбленных сравнений мифологической вселенной, качественно отличной от мифологии европейского ареала: *голова царицы напоминает цикаду*, у императора выступающий *нос дракона и драконье лицо, тигриные глаза* – символ суровости и твердости характера, знатности и богатства (Федоренко 1985; 1974; Рифтин 1970).

2. Своеобразие зооморфных образов в японском языке

В японском языке в качестве характеристик лица выступают названия животных, бытующих в Японии, а также названия тех животных и птиц, которые социально или эстетически значимы для японцев: *гокура кутомбо* (райская стрекоза) – перен. ‘повеса’, ‘лентяй’; *так* (осьминог, спрут) – ‘о нуждающемся человеке, живущем продажей своей крови в качестве донора’, *тора* (тигр) – ‘о пьянице’; *тануки* (барсук) – перен. ‘хитрец’; *цумабэ* (ласточка) – перен. ‘молодой возлюбленный’; *дани* (клещ) – перен. ‘хулиган’ и т.д. (Фролова 1983:115).

Можно привести еще ряд примеров сравнений и метафорических значений зоонимов, характерных для японского языка: *курагэ* (медуза) – ‘мягкий человек’; *ямадзари* (дикая обезьяна) – ‘деревенщина’, ‘дикарь’; *тапуни* (енотовидная собака) – ‘хитрец’; *ямаику* (горная собака) – ‘рвач’; *тацу-га-кумо-о этару-га готоси* (чувствовать себя как дракон в облаках) – ‘свободно, легко себя чувствовать’.

Среди зооморфных характеристик встречаются и названия тех животных, которые привычны и для европейцев, но переносные значения которых в японском очень специфичны. Так, *карасу* (ворона) имеет несколько метафорических значений: опытный человек, знаток; говорливый человек; забывчивый человек; человек с плохими умыслами. *Камо* (утка) в качестве метафоры обозначает ‘простак’; *аэронэдзуми* (белая мышь) – ‘верный хозяину слуга’; *кавадзунебо* (ля-

гушка) – ‘жена, которая старше мужа’; *мукудори* (серый скворец) – ‘неотесанный парень’ и ‘простофиля’; *сэйа* (лягушка на дне колодца) – ‘человек с очень ограниченным кругозором’ (ср. аналогичное значение в китайском языке); о худом человеке говорят: *напо сукэ по ени ясэти* (тощий как голень комара) или *кирисирису по-ени ясэтэ иру* (худой как кузнечик); о равнодушном, спокойном – *хэби-по ени цумэтаи яцу* (холодный как змея); о трудолюбивом – *команэдзуми-по ени хатараку* (трудится как домашняя мышь).

В основном зооморфизмы употребляются с отрицательной оценкой: *ину* (собака) – ‘фискал’, ‘доносчик’, ‘ябеда’; *судзумо* (воробей) – ‘болтун’, ‘трепач’; *абурамуси* (тля) и *дани* (клещ) – ‘паразит’.

Намного меньше слов с положительной коннотацией. Например, о детях японцы говорят: *кириндзи* (дитеныш жирафа) – ‘чудо-ребенок’, ‘вундеркинд’; *тондзи* (поросенок) – ‘забияка’, ‘шалуниска’.

Что же касается зооморфизмов, совпадающих по значению в японском языке и в европейских языках, то следует отметить, что количество их чрезвычайно мало. Ср., *акиру – по ени аруку* (ходить как утка) – ‘ходить вперевалку’; *юдэ-дано-по ена* (красный как рак); *хатаракибати* (пчела) – ‘труженик’, ‘работяга’; *ядокашиму* (бездомная собака) – ‘бродяга’. Следует заметить, что все они имеют мотивированную основу для переноса значения.

Данные о зоообразах в японском языке получены из работ: (Фролова 1980; 1983; 1984; Боронина 1978; Свиридов 1981), а также: (Такубоку 1981; Времена года 1984; Манъёсю 1977; Японская любовная лирика 1988).

В японском языке встречаются оригинальные модели типа ботасемизм + зоосемизм, в сумме, дающие характеристику человека: *хетакнамадзу* (тыква и угорь) – ‘увертливый человек’; *гома-но-хаэ* (кунжут и муха) – ‘дорожный вор’ (Фролова 1980).

3. Зооморфизмы в индийской фольклорно-поэтической традиции

Начиная с древнеиндийского эпоса, в образном использовании известно огромное количество названий животных. В результате их многовекового употребления в литературе каждый из этих объектов получил свою образную характеристику и связан с большим или меньшим числом ассоциаций.

Весьма характерной чертой индийской образности является то, что живые существа и даже предметы, используемые в образах, выступают не как объекты, так или иначе оформляющиеся при помощи эпитетов, а в виде субъектов, имеющих определенную образную физиономию.

Органическая связь индийской поэзии со своей страной особенно наглядно проявляется в том, что материал для создания метафор и сравнений черпается

исключительно из индийской природы, индийского быта, из индийских легенд, богатейшей мифологии.

Связь индийской поэзии с индийской природой настолько тесна, что трудно найти индийское растение, животное, гору, реку и т.д., которые так или иначе не использовались бы в индийской поэзии.

С другой стороны, индийской поэзии неизвестно ни одно растение, ни одно животное, гора или река и т.д., ни одна мифологическая фигура неиндийского происхождения. В этом одно из ее отличий от европейской поэзии, в образах которой выступают животные и растения мало или совсем недоступные повседневному опыту, как, например, *тигр, лев, обезьяна, слон* и т.д. Таким образом, в отличие от европейской поэзии, образы которой уже давно носят в некоторой мере интернациональный характер, индийская поэзия оперирует только образами своего внутреннего круга, не выходя из рамок своей природы (Баранников 1947: 22).

Лебедь особенно часто выступает в образах, связанных со старинной индийской легендой о его мудрости.

Иногда образ *лебеди* используется в тех же функциях, что и в нашей народной поэзии, например, как образ красавицы:

Взяв с собой подруг своих, царевна та тогда
как лебедь царственная выступает.

(Тулси Дас)

В отличие от русской поэзии *лебедь* используется и как образ юного прекрасного героя:

Царевичу теперь лук этот в руки захотели дать
Да разве может лебедь юный гору Мандару поднять?

(Тулси Дас)

Лебедь как чистая мудрая птица выступает в противопоставлении цапле, птице коварной и лицемерной, согласно индийской поэтике.

Очень част в индийской поэзии образ *пчелы* – это образ добродетельного человека (а не трудолюбивого, как в европейских языках):

С пчелою сходен каждый добрый:
ценит добродетель он.

(Тулси Дас)

Птица *чаква* считается образцом супружеской любви и преданности. Согласно индийским легендам, самка *чаквы* с наступлением ночи разлучается с самцом, и оба тоскуют всю ночь, изливая скорбь в печальных звуках.

Большое место в индийской поэзии занимает маленькая птичка *титибха*. Она считается в Индии примером величайшей гордости, самоуверенности, тщеславия и высокомерия.

Очень часто образность в индийской поэзии настолько своеобразна, что она недоступна для понимания без предварительного знакомства с индийской природой, индийскими традициями, легендами. Своеобразие индийской традиционной образности наиболее ярко выступает при сопоставлении ее с европейской.

Весьма показательно, что в Европе наиболее яркими являются образы, связанные с животными, неизвестными европейскому активному деятельностному опыту, таковы: *слон, тигр, обезьяна, осел, шакал*.

Даже в случаях совпадения выбора эталонных реалий с европейской поэзией образность в индийской поэзии развивается по другим канонам.

В некоторых случаях линии индийской и европейской образности сближены, но только весьма немногие животные имеют одинаковую образную характеристику и в европейской и в индийской поэзии. Таковы, например, *заяц* – ‘трус’, *лев* – ‘храбрый’, *сокол* – ‘вольный’.

В подавляющем же большинстве случаев развитие образности в этих языках идет по разным линиям. Из всех животных наиболее часто в образах и сравнениях выступает слон, традиционно, как уже отмечалось, являющийся символом грации и изящества. *Походка как у слона* – это сравнение применимо к прекрасным женщинам:

На блюдо золотое жены положили до краев
И с пением пошли походкой дивных царственных слонов.
(Тулси Дас)

Как было отмечено выше, *слон* в европейских языках представлен огромным, громоздким и неуклюжим.

Очень сильно расхождение в трактовке образа коровы. У европейцев корова считается животным некрасивым, неуклюжим, глупым. Совершенно иное положение мы находим в индийском языке. Здесь корова почитается самым добрым, нежным, любвеобильным животным. Ее образ широко используется в самой высокой поэзии: с коровой сравнивается царевна Сита, Рама, почитаемый высочайшим божеством. Особенно излюбленным является образ: *корова – мать*. *Корова с теленком* – лучший в индийской поэзии образ матери с ребенком. Возможно, корни поэзии еще сохраняют связь с архаическими религиями, в которых корова символизирует плодородие, изобилие, благоденствие.

Собака, которая в европейской литературе используется как образец верности, в индийской поэзии обычно считается животным подлым и презренным.

Слово *осел* в большинстве европейских языков употребляется в двух аспектах: 1) *упрямый, как осел*, 2) *глупый, как осел*. В индийском языке *осел* выступает как добродетельный протак. Данные получены из работ: (Баранников 1947; Гринцер 1963, 1987); из сборников: (Калидаса 1956; Мир Амман 1957; Панчатантра 1962).

Как мы видим, в языковой системе образных средств также находит отражение и значимость определенных объектов в жизни и деятельности данного народа, связанная с более глубинным или более поверхностным контактом его с объектами. По всей вероятности, именно потому, что для русских, как и для всех европейцев, *слоны* – это экзотические животные, контакт с которыми ограничивается встречами в зоопарках и цирках, при образном осмыслении реалии происходит акцентирование такого признака, как громоздкость, который прежде всего бросается в глаза при поверхностном общении. Признак неуклюжести, неповоротливости слона – скорее всего производное от его величины. В восприятии же индийцев, которые используют слонов в различных работах и знают, как осторожно они двигаются, эти животные олицетворяют величественную грацию: сказать о женщине, что она ходит походкой слона, значит охарактеризовать ее красоту и величавое изящество (Королева 1975:74).

То, что представители одной культуры выдвигают и подчеркивают одни свойства животных, а представители другой культуры – иные свойства, нередко объясняется «мифологическим контекстом»: свойства, которыми наделены животные в мифах, легендах, сказках, былинах, закрепляются в представлении носителей данной культуры, и тот или иной признак ассоциируется впоследствии с определенным животным (Левицкий: цит. по Шмелева 1988:127).

Такого рода сравнения являются отражением социальных стереотипов мышления, отражением стандартизованных представлений и мнений.

Даже общность культурного ареала ни в коей мере не может служить гарантией узуальности любого фольклорного образа в каждом конкретном языке, относящемся к данному ареалу. По всей вероятности лакуны такого рода так же случайны, как случаен выбор объективных признаков реалий, зафиксированных образной картиной мира того или иного языка.

Чужая же культура, это, по выражению И.И. Сандомирской, – «идиома», поскольку ее содержание не мотивировано для непосвященного в нее, а потому не прозрачно для него и не отрефлектировано (1995: 87-91).

Ясно, что в этой группе не все сравнения и метафоры оправданы с точки зрения объективной реальности; в ряде случаев здесь имеет место заимствование из источников литературы, эпоса, фольклора, мифологии.

Библиография

- Алексеев В.М. *Китайская литература*. – М., 1978.
- Арутюнова Н.Д. *Метафора и дискурс* [в] *Теория метафоры*. – М., 1990.
- Баранников А.П. *Изобразительные средства индийской поэзии*. – Л., 1947.
- Большой китайско-русский и русско-китайский словарь*, под ред. Ошанина И.М. – М., 1983.
- Большой японско-русский словарь*, под ред. Конрада Н.И. – М., 1970.
- Боронина И.А. *Поэтика классического японского стиха*. – М., 1978.
- Васильев Л.С. *Культы, религии, традиции в Китае*. – М., 1980.
- Времена года*. – М., 1984.
- Гринцер П.А. *Древнеиндийская проза*. – М., 1963.
- Гринцер П.А. *Основные категории классической индийской поэтики*. – М., 1987.
- Гумбольдт В. *Язык и философия культуры*. – М., 1985.
- Гусев С.С. *Наука и метафора* – Л., 1984.
- Дубинин И.И., Гусякова Л.Г. *Динамика обыденного сознания* – Минск, 1985.
- Калидаса. *Избранное*. – М., 1956.
- Китайско-русский словарь*, под ред. Ся Джунъи. – М., 2008.
- Коралова А.Л. *Семантическая природа образных средств в современном английском языке*. – М., 1975.
- Кобозева И.М. *К формальной репрезентации метафор в рамках когнитивного подхода* [в] [http:// www.dialog-21.ru/materials/archive.asp?id=7339&y=2002&vol=6077](http://www.dialog-21.ru/materials/archive.asp?id=7339&y=2002&vol=6077), 2012.
- Ли Бо. *Китайская пейзажная лирика III-XIV вв.* (Стихи, поэмы, романсы, арии). – М., 1984.
- Лирики Востока*. – М., 1986.
- Ли Юй. *Двенадцать башен*. – М., 1999.
- Лисевич И.С. *Древняя китайская поэзия и народная песня*. – М., 1969.
- Мир Амман, Дехлеви. *Сад и весна*. – М., 1962.
- Михайлова И.Б. *Чувственное отражение в современном научном познании*. – М., 1982.
- Панчатантра, или Пять книг житейской мудрости*. – М., 1989.
- Поэзия эпохи Тан. VII-X вв.* – М., 1987.
- Рифтин Б.Л. *Историческая эпоея и фольклорная традиция в Китае*. – М., 1970.
- Манъесю*. – М., 1977.
- Сандомирская И.И. *Демистификация идиомы* [в] XI Международная конференция «Логика, методология, философия науки». V. М. – Обнинск, 1995.
- Свиридов Г.Г. *Японская средневековая проза сэцува*. – М., 1981.
- Серебренников Б.А. *О материалистическом подходе к явлениям языка*. – М., 1983.
- Сорокин В.Ф. *В мире образов китайской классической драмы* [в] *Проблемы Дальнего Востока*. – 1977. – № 3. – с. 23-28.
- Сорокин В.Ф. *Китайская классическая драма XIII-XIV в.в. Генезис, структура, сюжеты, образы*. – М., 1979.

- Сорокин В.Ф., Эйдлин Л.З. *Китайская литература*. – М., 1962.
- Такубоку, Исикава. *Лирика*. – М., 1981.
- Телия В.Н. *Метафора как модель смыслопроизводства и ее экспрессивно-оценочная функция* [в] *Метафора в языке и тексте*. – М., 1988, с. 23-38.
- Тулси Дас. *Рамаяна или Рамачаритаманаса. Море подвигов Рамы*. – М.; Л, 1988.
- Уфимцева А.А. *Лексическое значение. Принципы семиологического описания лексики*. – М., 1986.
- Фролова О.П. *Названия животных и растений в составе фразеологических единиц современного японского языка* [в] *Актуальные проблемы лексикологии и словообразования*. – Новосибирск, 1980. – Вып. 9. – с. 98-106.
- Федоренко Н.Т. *Избранные произведения*. – М., 1987, Т.1-2.
- Федоренко Н.Т. *Мысль и образ*. – М., 1985.
- Фролова О.П. *Экспрессивность характеристики человека в китайском языке (семантика и типы)* [в] *Экспрессивность на разных уровнях языка*. – Новосибирск, 1984. – с. 132-138.
- Фролова О.П. *Эмоционально-оценочные существительные в лексике и фразеологии японского языка* [в] *Экспрессивность лексики и фразеологии*. – Новосибирск, 1983. – с. 112-118.
- Хинди-русский словарь. В 2-х томах, под ред.* Бархударова А.С., Бескровного В.М., Зографа Г.А., Липеровского В. П. – М., 1970.
- Хинди-русский словарь*, под ред. Мадху Маданлал, Кумар Раджеш, Малашина Т.Г. – М., 2008.
- Цветет мэйхуа*. – М., 1979.
- Шмелева Т.В. *К проблеме национально-культурной специфики «эталона» сравнения (на материале английского и русского языков)* [в] *Этнопсихоллингвистика*. – М., 1988. – с. 45-67.
- Японская любовная лирика*. – М., 1988.
- Японско-русский словарь*, под ред. Тарасовой Т., Лаврентьев Б., Фельдман-Конрад Н. – М., 1984.
- Lakoff G. *The contemporary theory of metaphor* [in] *Metaphor and Thought*. – Cambridge, 1993.
- Lakoff G., Johnson M. *Metaphors we Live by*. – Chicago, 2003.

Does the Heart Think What the Tongue Speaks? About Specifics of Linguistic Zoomorphic Pictures of the World in the Far-East and Asia Cultural Areas

Abstract: The article compares three linguistic zoomorphic pictures of the world – Chinese, Japanese and Indian. It deals with zoometaphors, which are inconsistent with the principle of ascending from the abstract to the concrete, but realize the prototypical effect, presenting some characteristics by concrete notions. These metaphors are of great importance in the process of human thinking as they perform the evaluative-expressive and aesthetic functions of

language. They express some social types and standards of human behavior, evaluate both extrinsic characteristics and intrinsic features of the person. The more distant the cultural areas are, the more differences are present in linguistic zoomorphic pictures of the world.

Keywords: linguistic picture of the world, zoomorphic, zoometaphor, cultural area