

Л1С (Калм.)
Е 823
58072



Т. С. ЕСЕНОВА



**ОЧЕРКИ ПО ЛИНГВОКУЛЬТУРЕ
КАЛМЫКОВ**



Издательство
Калмыцкого университета, 2012

Министерство образования и науки Российской Федерации

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Калмыцкий государственный университет»

Т.С. Есенова

ОЧЕРКИ ПО ЛИНГВОКУЛЬТУРЕ КАЛМЫКОВ

-58072 -
AC



Ш 100.3 (2РОС. Калм)

УДК 81'27 (470.47)

Е 823

Е 823 Есенова, Т.С.

Очерки по лингвокультуре калмыков [Текст] / Т.С. Есенова. –
Элиста, 2012. – 160 с.

*Печатается по решению редакционно-издательского совета
ФГБОУ ВПО «Калмыцкий государственный университет»*

В монографии рассматриваются ментальные образования калмыцкой концептосферы с учетом традиционного способа хозяйственной деятельности, образа жизни, географических, климатических особенностей среды обитания.

Адресуется широкому кругу исследователей, разрабатывающих проблемы лингвокультурологии и монголоведения.

Рецензент:

доктор филологических наук, профессор Г.Ц. Пюрбеев
(Институт языкознания РАН)

*Исследование проведено в рамках гранта РГНФ
(проект № 10-04-00587 а/Г)*

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	4
К анализу этнического содержания калмыцкой концептосферы	5
Назр/земля	10
Усн/вода	19
Ижл мөрн хол/Волга	30
Назр-усн/Родина	35
Эрәсә/Россия.....	39
Өрк-бүл/семья	49
Эр/мужчина.....	54
Эм/женщина.....	65
Көглтин Дава/Давид Кугультинов.....	78
Цә/чай	84
Өрк/архи/водка	101
Көдлмш/работа	113
Кишг/счастье.....	123
Эрүл-менд/здоровье	136
Иткл/верность	142
Тоомср/уважение/почет	147
Библиографический список	153
Словари и справочники	159

ПРЕДИСЛОВИЕ

Один из самобытных этносов современной России – калмыки, ойрат-монголы, живущие в Европе, исповедующие буддизм, в недалеком прошлом кочевники.

Калмыки прошли сложный путь исторического развития, в результате которого сформировалась оригинальная лингвокультура. Содержание калмыцкой концептосферы складывалось постепенно на протяжении длительного времени. В ней можно выделить отдельные слои. В основе калмыцкой концептосферы лежат общемонгольский и общеойратский элементы, которые формируют общий тип лингвокультуры, позволяя калмыкам, несмотря на географическую изолированность от основной массы монголов, ощущать себя их частью. Говоря об основных общих чертах монгольской концептосферы, необходимо учитывать образ жизни (кочевой), тип хозяйствования (пастбищное скотоводство), верования (мифология, буддизм махаяны), психологию (созерцательность) монгольских народов. Говоря о собственно калмыцком слое концептосферы, мы должны принимать во внимание то, что сформировало ойрат-монголов в самостоятельный этнос, что наполнило лингвокультуру калмыцким национальным содержанием. Поверхностный слой концептосферы формировался под влиянием той среды, в окружении которой развиваются калмыки последние 400 лет своей истории, находясь в пределах Российского государства.

Одним из способов изучения самобытности этноса является лингвокультурологический анализ ментальных единиц, точек пересечения языка, культуры и сознания. В настоящей книге рассматривается специфика калмыцкой лингвокультуры путем анализа важнейших лингвокультурных концептов.

К АНАЛИЗУ ЭТНИЧЕСКОГО СОДЕРЖАНИЯ КАЛМЫЦКОЙ КОНЦЕПТОСФЕРЫ

Национально-специфический компонент ментальных образований и этнодемиические концепты калмыцкой концептосферы сформированы особенностями хозяйственной деятельности, географической среды, климата, этнической истории калмыков, их психологией, верованиями, культурой, что зафиксировано в средствах языка.

Огромные, малонаселенные степные просторы научили обитателей наблюдательности, ориентироваться в пространстве по невыраженным, малозаметным особенностям ландшафта, измерять пространство через время, необходимое на преодоление определенного расстояния, сформировали специфическое отношение ко времени и пространству: большие пространства характеризуются однообразием, монотонностью пейзажа. Не только на больших пространствах, но и на протяжении длительного времени на степных просторах не происходят заметные перемены; изо дня в день имеют место одни и те же события, жизнь монотонна, размеренная, однообразна. Этим определяется присутствие таких черт, как наблюдательность, неспешность, основательность, которые свойственны национальному характеру калмыков. В целом для калмыков не характерно отношение ко времени как к большой ценности. Можно сказать, что у калмыков-кочевников пространственные рамки в языковом сознании размыты.

Для понимания специфического взгляда калмыков на окружающий мир необходимо знать их представления о фундаментальных концептах, таких как время и пространство. Не случайно к анализу этих базовых единиц ментального мира калмыков обращаются лингвисты (например, Пюрбеев 1997; Бакаева 2001; Омакаева 2009; Голубева 2009).

Время, будучи одним из фундаментальных понятий, в калмыцком языке передается разными лексико-фразеологическими средствами, образующими семантическое поле концепта «время». Калмыки различали следующие важнейшие временные промежутки: мгновение *агчм*, сумерки *бурул*, вечер *асхн*, утро *өрүн*, ночь *сө*, день *өдр*, полдень *үд*, неделя *дола хонг*, месяц *сар*, год *жсил*, век *зун жсил*, тысячелетие *миңн жсил*.

В ядерную часть концепта «время» входят средства, называющие важнейшие временные отрезки: *агчм* ‘мгновение’, *сө* ‘ночь’, *өдр* ‘день’, *хонг* ‘сутки, от хонх – ночевать’, *дола хонг* ‘неделя, букв.: семь суток’, *сар* ‘месяц/луна’, *жсил* ‘год’ и др.

Если говорить об этнической специфике концептуализации времени калмыками, следует отметить, что в концептосфере «время» недостаточно представлены лексемы, обозначающие мельчайшие временные отрезки, что указывает на их неактуальность для сознания носителей языка. Это может свидетельствовать о том, что для кочевников время понималось как некий континуум, который разделен на отрезки на основе количественного параметра. Вместе с тем в названиях определенного времени суток прослежива-

ются наблюдения за природными явлениями, в частности, положением солнца, наличием/отсутствием света. Зависимость жизнедеятельности кочевников от природы и наблюдательность зафиксированы в средствах обозначения временных отрезков: *хар өрлээ* 'затемно', *шар өрлээ* 'на рассвете', *өрүн* 'утро', *өрүн өрлээ* 'восход солнца, раннее утро', *баһ үд* 'малый полдень', *нарн уд* 'солнечный полдень', *үдин хэн* 'полудни', *бүрүл* 'сумерки', *хө бүрүл* 'светлые сумерки', *хар бүрүл* 'темные сумерки', *асхлад* 'под вечер', *асхн* 'вечер', *сөни өрүл* 'полночь'.

Калмыки пользовались специальной системой определения времени суток, сложение которой происходило под влиянием уклада жизни и в результате наблюдений над природными явлениями. Они определяли время по движению солнечного луча, падающего сквозь дымовое отверстие юрты, а также по положению солнца на небосклоне и степени освещенности ландшафта. Как отмечалось выше, в калмыцком языке специальных слов для обозначения кратчайших отрезков времени мало. С этой целью калмыки, как и все монголы, используют выражения, рожденные реалиями кочевой жизни: 'время установки юрты' (чуть больше часа), 'время дойки коровы' (около 10 минут), 'время, необходимое для приготовления чая' (10 минут), 'время выкуривания трубки' (5 минут) и т.д. «...причем этими единицами измерялось не только время, но и расстояние, которое за это время может пройти человек» (Жуковская 1988: 34-35).

Время определяло всю жизнь кочевников: по нему строилась трудовая, календарная, обрядовая, семейная жизнь. Названия временных промежутков передают то, как регламентировалась повседневная жизнь кочевников. Выражением *хар өрлэ* калмыки обозначают промежуток времени за два часа до восхода солнца, в это время не рекомендуется никому ничего отдавать, нельзя приглашать друг друга в гости и т.д. Предостережения относятся и к *өрүн өрлэ* 'время восхода солнца', *хар бүрүл* 'темные сумерки' (Омакаева 2003: 121), в это время нельзя покидать жилище, выносить что-нибудь из дома, заниматься чем-нибудь, т.к., по поверьям калмыков, в это время раздается счастье.

Концептуализация времени калмыками происходила с учетом особенностей среды обитания и традиционных видов деятельности. Традиционным занятием калмыков было пастбищное отгонное скотоводство, успех которого во многом зависел от травостоя, характера ландшафта. Особенности сменяющихся покровов земли были положены в обозначения временных промежутков. Так, например, сезоны называются *цаһан ульрл* 'белый сезон', *девэн ульрл* 'травяной сезон', *ноһан ульрл* 'зеленый сезон', *кирү ульрл* 'сезон инея'.

До введения григорианского календаря калмыки пользовались лунным календарем. Фазы Луны обозначали промежутки времени, например: *сарин эки* 'начало Луны' – первая четверть; *арви тавна сар* 'Луна пятнадцатого числа' – полнолуние; *хуучи сар* 'старая Луна' – вторая четверть; *далд сар* 'скрытая Луна' – новолуние. По Луне определялись и декады: *сарин шин* 'начало месяца', *сарин дунд* 'середина месяца', *сарин чилкч* 'конец месяца'.

Каждый из 12 месяцев года обозначался именем животного: *туула сар* ‘месяц зайца’ – январь; *лу сар* ‘месяц дракона’ – февраль; *моһа сар* ‘месяц змеи’ – март; *морн сар* ‘месяц лошади’ – апрель; *хөн сар* ‘месяц овцы’ – май; *мөчн сар* ‘месяц обезьяны’ – июнь; *така сар* ‘месяц курицы’ – июль; *ноха сар* ‘месяц собаки’ – август; *һаха сар* ‘месяц свиньи’ – сентябрь; *хулһн сар* ‘месяц мыши’ – октябрь; *уqr сар* ‘месяц коровы’ – ноябрь; *бар сар* ‘месяц тигра’ – декабрь. В месяце выделялся *мацк өдр* ‘день поста’, когда необходимо было соблюдать определенные религиозные ритуалы (возжигать *зул* ‘лампаду’, читать определенные молитвы и др.).

Возраст человека и время связаны. Это отражено, в частности, в названиях года. Дело в том, что для обозначения возраста людей калмыки использовали 12-летний и 60-летний циклический календарь, введенный в Монголии в 1210 г. (Жуковская 1988: 41). В нем каждый год назывался по имени животного: хулгана ‘мышь’, уqr ‘бык’, бар ‘тигр’ и т.д. Так как этот календарь был заимствован монголами, он с формальной точки зрения не может рассматриваться как этнический компонент концепта «время». Однако в ходе его использования произошло этническое осмысление данного элемента культуры. Так, годы делились на твердые (мужские) и мягкие (женские). «Годы мыши, тигра, дракона, лошади, обезьяны, собаки всегда были мужскими (твердыми) годами. Годы быка, зайца, змеи, овцы, курицы, свиньи – женскими (мягкими). Это деление не связано с полом животного. Оно основано на общих представлениях о характере мужского и женского начал в природе, соотносимых с бинарными оппозициями счастливый – несчастливый, удачный – неудачный, легкий – тяжелый» (Жуковская 1988: 42). Эти представления учитывались при бракосочетании: не рекомендовалось связываться брачными узами людям, рожденным в женский и мужской годы.

Таким образом, концептуализация времени калмыками отражает особенности хозяйственной деятельности, природно-климатической среды и древних представлений народа. Они формируют правила поведения в разные отрезки времени и определяли возможность/невозможность брачных союзов.

В калмыцком языке средства репрезентации концептов «время» и «пространство» связаны, что также отражает своеобразие мировосприятия калмыков. Лексема *дууна* обозначает расстояние, в которое исполняется песня, от *дун* ‘песня’. В современном языке *дууна* имеет значение ‘верста’ и ‘километр’; *нег дууна* ‘один километр’. Мерой пространства является время, что отражено и в словосочетании *хонга һазр* ‘расстояние в сутках езды от чего-либо’. В эпосе «Джангар» характеристики богатырского коня Джангара передают словосочетания *өдрә һазр* ‘расстояние в день’ и *хонга һазр* ‘расстояние в сутки’: *өмн хойр көлән өдрә һазрт тәвэд, хөвт хойр көлән хонга һазрт тәвэд одв* конь бежал, выбрасывая передние ноги на *расстояние дня* и оставляя задние ноги на *расстояние суток*. На наш взгляд, эти средства вербализации концепта «пространство» также отражают этническое своеобразие калмыцкой концептосферы. Напротив, калмыцкие лексемы, используемые для измерения длины, высоты, ширины и глубины: *өвдгцә* ‘по коле-

но', *белкүсцэ* 'по пояс', *хурһн өргн* 'в палец шириной', *алхц һазр* 'расстояние в шаг' – входят в ядро лексико-семантического поля концепта «пространство», но не содержат этнической специфики в осмыслении данной категории.

Хозяйственная деятельность калмыков-кочевников традиционно была связана с пастбищным скотоводством. Отсюда разнообразие лексико-фразеологических средств, репрезентирующих концепт «скотоводство». Лексика, называющая животных в зависимости от возраста: *һунжн* 'трехгодовалая', *дөнжн* 'четырёхлетняя самка (крупных животных)' и др. – формирует этнический компонент концепта «скотоводство». Связанное с данным концептом концептуальное поле «гастрономия» также характеризуется яркой национальной спецификой. Перечислим некоторые лексемы, входящие в ядро лексико-семантического поля данного концепта: *аадмг* 'адмаг', 'творог' (получаемая при процеживании *бозо* после перегонки калмыцкой водки из кумыса); *ээрг* 'айран' (квашеное молоко), *чигән* 'кумыс', 'айран'; *жомба* 'хорошо сваренный калмыцкий чай'. Из перечисленных выше названий напитков и кушаний наибольшей ценностью у современных калмыков обладает *жомба*. Этническими составляющими концепта «чай/чай» являются компоненты «молоко», «соль», «масло», «мускатный орех», а также действия «варить» и «*самрх*», который не переводится на другие языки (набрав в половник свежесваренный чай, выливать с высоты 30-40 см, в результате чай приобретает особые вкусовые качества). Этот напиток особо ценится калмыками: он расслабляет, снимает усталость, придает силы, приносит удовольствие. Не случайно калмыки в своих ответах на вопрос, что такое счастье, пишут: «Счастье – это жить у себя на родине, среди родственников, дышать степным воздухом, пить свежесваренную *джомбу*».

Природные явления, характерные для степи, осмысливались калмыками через призму хозяйственной деятельности. Так, *зуд* 'дзут', 'бескормица', 'гололедица' относится к национально-специфическим компонентам концепта «скотоводство». Калмыки-скотоводы выделяют *хар зуд* 'черный дзут' (когда из-за отсутствия снега зимой в безводной местности гибнет скот); *цаһан зуд* 'белый дзут' (когда выпадает много снега и скот погибает из-за невозможности добыть корм); *турун зуд* 'копытный дзут' (когда из-за скопления животных пастбища выбиты, отравлены). Это природное явление осмысливается в художественном творчестве калмыцких писателей (см.: Кугультинов 2003; Тачин 1993), учитывается при ведении хозяйственной деятельности, определяет систему ценностей и правил поведения членов калмыцкого общества в определенные отрезки.

Кочевой образ жизни калмыков в первую очередь ассоциируется с *гер* 'юртой', традиционным жилищем кочевников. Концепт «*гер/юрта*» отражает представления калмыков об устройстве мира, определяет правила поведения в калмыцком жилище, формирует специфику гостеприимства. «Юрта – модель вселенной, микромир кочевника; она ориентирована по сторонам света, имеет центральную ось, проходящую через очаг и дымовое отверстие;

она членится на семантические секторы: правый – левый, северный – южный, верхний – нижний, почетный – непочетный, мужской – женский» (Жуковская 1988: 14-15). Разделение юрты на мужскую и женскую части отражает оппозицию «мужской» – «женский», актуальную для калмыцкой культуры. На правой, женской, половине юрты размещались «женские» предметы: посуда, продукты, топливо для очага, предметы рукоделия и т.п. На левой, мужской, половине размещался инвентарь, необходимый для мужских занятий: скотоводства, охоты. Символической ценностью наделялись и другие места в юрте: *хуллт* ‘очаг’ – символ обжитого дома, семейного благополучия, место обитания хозяина огня, символ преемственности поколений; *өрк* ‘дымовое отверстие’ олицетворяет связь с космосом, *бурхна ширэ* ‘алтарь’ – сакральное место, *үүдн* ‘дверь’ – граница внешнего и внутреннего, освоенного и неосвоенного миров (Жуковская 1988: 18-19). С этими местами связана система правил поведения в юрте и запретов: нельзя стоять на пороге, освернять очаг, запрещено гасить огонь в очаге. Несоблюдение этих запретов могло привести к гибели семьи и угасанию рода. Почетным местом в юрте является место напротив входа, там размещали гостя. Осмысление пространства юрты, его символизация, зафиксированная в сакрализации пространства юрты, отражается и в обрядах, обычаях. Это позволяет считать данный концепт ключевым в калмыцкой лингвокультуре, несмотря на то, что такой тип жилища характерен для многих кочевых народов.

Мир калмыка-кочевника – это пространство, окружающее его и освоенное им, время, которое он переживает, и мир людей, правильное общение с которыми определяет гармонию обыденной жизни человека. Ролевые функции, традиционное занятие мужчин и женщин в калмыцком обществе отражены в духовной и материальной культуре, в частности в элементах костюма. В целом одежда калмыков зависела от половозрастных признаков человека: различали мужские, женские и девичьи костюмы, обувь, головные уборы. Так, мужчины носили на поясе нож в ножнах с левой стороны, с этой же стороны они садились на коня; рубашку, традиционный подарок мужчине, кладут на левое плечо. Мужчины носили серьги только в левом ухе (История Калмыкии 2009: 50). Женщина носила *бел* (одноцветный платок) на правом боку, отрез, традиционный подарок женщине, кладут на правое плечо, при доении коровы женщина садится с правой стороны. Девушки носили серьги в правом ухе, а замужние женщины – в обоих ушах (История Калмыкии 2009: 50). В целом *барун* ‘правый’ осмысливается калмыками как женский, *зун* ‘левый’ – мужской (ср.: калмыки определяют тяжесть состояния больного с кровоизлиянием в мозг в зависимости от того, в правую/левую часть произошло кровоизлияние; если, к примеру, кровоизлияние произошло в мужскую часть, считается, что состояние мужчины тяжелое).

Кроме того, калмыки с большим вниманием относятся к *усн* ‘волосам’, *хумси* ‘ногтям’, элементам, которые, как сообщают информанты, имеют отношение к *эни* ‘душе’. К примеру, первая стрижка ребенка проводится по

истечении первого года жизни, причем в прежние времена день непременно согласовывали с буддистским священнослужителем. В ряде калмыцких родов ребенка первый раз должен был стричь *наһиц* 'дядя по матери'. Первые детские волосы, оставшиеся после стрижки, тщательно собирали и хранили всю жизнь (История Калмыкии 2009: 50). В наши дни взрослые, особенно женщины, стремятся стричь волосы в определенные, благоприятные для стрижки дни, которые определяются по лунному календарю. Ногти так же стригут в определенные дни и время суток, а отстриженные ногти не выбрасывают, а собирают и закапывают.

Что касается прически женщины, то она отражала ее семейное и социальное положение. Прическу в две косы могли носить только замужние женщины, во время свадебной церемонии девушке делали пробор на голове и заплетали волосы в две косы, что символизировало окончательный переход девушки в статус женщин. Косы перекидывали на грудь через плечи, при этом на них надевали длинные черные *шиврлг* 'чехлы-накосники' (История Калмыкии 2009: 50). Существовал обычай *мордж ирсн куукнд шиврлг зуульнэ йосн* 'обряд надевания чехла на косы невесты', занимавший важное место в свадебном обряде калмыков.

Соблюдая вековые предписания в одежде, прическе, жилище, поведении, питании, общении, калмыки стремились сохранить свою жизнь, свое счастье, жить долго, в окружении родных на родной земле. В настоящее время многое в жизни калмыков изменилось, неизменно лишь стремление к счастливой, долгой жизни в родном краю. Для понимания особенностей коммуникативного поведения, правил общения, стереотипов сознания, суеверий, страхов, хранящихся в бессознательном и проявляющихся в определенные моменты жизни, необходимы сведения о ментальном мире народа, самобытности калмыцкой концептосферы. Она формируется концептами, в содержании которых выделяются, помимо универсальных признаков, национально-специфические компоненты, и эндемическими концептами. Некоторые из них будут рассмотрены в настоящей монографии.

НАЗР/ЗЕМЛЯ

Животноводство – ведущая отрасль сельского хозяйства Калмыкии. Для калмыков, которые до XX века вели кочевой образ жизни и занимались скотоводством, природа является не только средой обитания, но и основой жизнедеятельности. Передвигаясь по земле вслед за животными в поисках пастбищ для скота, номады научились рациональному использованию природных ресурсов. Скотоводы выделяли земли для летних и зимних пастбищ, территории, пригодные для содержания скота в суровых условиях резкоконтинентального климата, поскольку традиционно калмыки занимались не стойловым, а отгонным скотоводством. Наши предки научились по незначительным приметам определять изменение погоды в короткие промежутки времени и приспособляться к ним. Так как жизнь кочевников пол-

ностью зависела от окружающей природы, климатических условий, у скотоводов вырабатывалась наблюдательность, бережное отношение к среде обитания. Такой вид хозяйственной деятельности, который полностью зависел от природных условий, постепенно сформировал основные черты характера калмыков, в которых прослеживается гармония с природой.

Специфика многовековой хозяйственной деятельности калмыков, связанная с кочевым скотоводством, определила важное место натурконцептов в ментальном мире народа. К важнейшим натурконцептам калмыцкой лингвокультуры мы относим концепты «вода», «земля», «небо», «горы», «воздух», «огонь». Вокруг каждого из них формируется лексико-семантическое поле, с которым связаны содержательные, образные и ценностные представления и установки нашего народа. Существующие образцы калмыцкого фольклора, художественной литературы, артефакты культуры, особенности поведения, национального характера, материальной и духовной культуры и языка указывают на ведущее место названных концептов в калмыцкой языковой картине мира. Рассмотрим важнейший натурконцепт «земля», средства его актуализации в калмыцком языке и осмысление в паремии.

В калмыцком языке номинантом концепта «земля» является существительное *hazp*. Оно имеет следующие значения: 1) земля, почва; 2) земля, мир; 3) местность; 4) место, пункт; 5) учреждение, орган, управление; 6) пространство, дистанция, расстояние (КРС 1977: 152-153). Данное слово имеет развернутую семантическую структуру; кроме прямого значения, оно имеет переносные, которые возникли путем метонимии. Перенос значения происходил в результате обобщения от частного к общему, от объекта к его содержанию. Интересным представляется значение, связанное с обозначением расстояния: *харани hazp* 'расстояние, видимое глазом'; *хонга hazp* 'расстояние в сутках езды от чего-либо'. Первый пример указывает на осмысление пространства через человека, второй – на осмысление пространства через время, необходимое на преодоление определенного расстояния. Это значение слова гиперболизуется в эпическом тексте, например, для характеристики богатырских качеств коня легендарного Джангара: *эмн хойр келэн өдрэ hazрт тэвэд одв* конь бежал, выбрасывая передние ноги на расстояние суток.

Не менее важным представляется и другое переносное значение рассматриваемого слова – 'земля, мир'. В данном случае произошло расширение значения: от конкретного, узкого значения 'почва' к переносному, широкому значению – 'мир, вселенная'. Знания человека постепенно выходили за пределы горизонта, видимого глазом пространства, он начинал осваивать большой мир, осмысливая себя и свое место во вселенной. При этом точкой отсчета служило родовое кочевье – *төрскн hazp* 'родная земля, родина'.

Контекстуальный анализ, проведенный нами, позволил установить возможности употребления слова *hazp* в разных позициях для выражения разнообразных значений, важнейшими из которых являются значения субъекта и объекта. Слово *hazp* может употребляться с существительными, глагола-

ми, прилагательными, причастиями, числительными, местоимениями, послелогами, частицами, союзами, образовывать свободные и устойчивые обороты речи. Среди них можно выделить устойчивое словосочетание *төрскн һазр*.

В словосочетании *төрскн һазр* 'букв. земля/место, где родился' заключен важный для калмыков смысл. Оно обозначает и малую родину – родное кочевье, где появился на свет человек, и большую родину – страну, к которой он принадлежит. Существует большое количество пословиц и поговорок, которые передают значимость для калмыцкого сознания *төрскн һазр*. Анализ паремии позволяет заключить, что с *төрскн һазр* связан высший смысл из всех жизненных смыслов калмыков. Не случайно в сознании калмыков родина ассоциируется с матерью, а чужбина – мачехой: *төрскн һазр төрл эк мет, хэр һазр хөөт эк мет* родина как мать родная, чужбина словно мачеха. Об актуальности для сознания калмыков объекта, обозначаемого словосочетанием *төрскн һазр*, свидетельствует представленность его в различных средствах языка. *Төрскн һазр* наделяется признаками 'мягкий' (*төрскн һазрин шора жөөлн* песок родины мягок), 'теплый' (*эврэ һазр усн дулан, хэрин һазр киитн* от родины веет теплом, от чужбины – холодом), 'целебный' (*урһсн һазрин усн аршан, төрскн һазрин шора эм* вода земли, на которой вырос, аршан, пыль родной земли – лекарство), 'дороже золота' (*таняд уга һазрин алтнас төрскн һазрин шора дота* земля родной стороны дороже золота незнакомой местности), 'милый' (*уудг усн урсхулта, урһсн һазр тааста* питьевая вода проточна, земля, где ты вырос, – милая Родина), 'постоянно присутствующий в мыслях' (*күлг ижлэн хээдг, күн һазран сандг* скакун рвется к своему табуну, человек тоскует по родине), 'зеленый, жизненный' (*эврэ һазрин үвл чигн ноһан, күмни һазрин хавр чигн хар* на своей земле и зимой все зелено, на чужой и весной все черно), 'золотой' (*уусн усн аршан, унсн шора алтн* вода, которую пил, – аршан, земля, на которой родился, золото). С *төрскн һазр* связаны следующие рекомендации: беречь (*төрскнән эврәннь нүднлэ эдл хар* родину береги как зеницу ока), опираться (*унсн күн һазр тушж босдг* упавший встает, опираясь о землю), отдать жизнь (*эврәннь төлэ инэһэд, нутгиинь төлэ үкв* живи с улыбкой, за родину умри).

Итак, анализ семантической структуры имени концепта «земля» в калмыцком языке указывает на актуальность смысла, связанного с ним, для ментального мира калмыков. Об этом свидетельствуют переносные значения, образованные постепенно в ходе освоения нашими предками окружающего пространства. Семантика слова *һазр* иллюстрирует неуклонное расширение и усложнение пространственных знаний народа.

Лексико-семантическое поле рассматриваемого концепта, помимо имени концепта, включает слова *шора, элсн, сөг, тег, көдэ, тала, сала, тоһа* и др. Рассмотрим каждое из них последовательно.

В калмыцком языке у существительного *шора* 'пыль, песок' выделяется устаревшее значение 'земля': *шорад даргдх* быть засыпанным землей. Это

значение в настоящее время является связанным, реализуется в словосочетаниях, например: *атх шора* 'горсть земли'. В составе словосочетания слово *шора* может реализовать узкое значение 'разновидность почвы': *улан шора* 'красная глина'; *хар шора* 'чернозем'. В данном случае, как явствует из примера, налицо сужение, специализация значения. Интересно также отметить метафорическое значение слово *шора*, реализуемое в паремии: *уусн усн аршан, унсн шора алтн* букв. вода, которую пьешь, – аршан, песок, на который упал, – золото. Таким образом, лексические процессы расширения и сужения значения слова *шора* так же свидетельствуют о важности того ментального объединения, которое стоит за знаком *hazr* в картине мира калмыков.

Номинативным значением слова *элси* является 'песок': *элси шора* 'песок и пыль'; *элси улан* 'песчаные барханы'; *элси шуурһн* 'песчаная буря'. Уместно отметить здесь то, что слово *элси* дало название столицы Республики Калмыкия – города Элисты: *элс + тэ* 'с песком, песчаный'. Местность, где расположен наш город, отличается песчаной почвой, эта характеристика места положена в основу номинации населенного пункта в целом. Данный топоним, как и многие другие (например, *Акм элси* 'Аким пески', *Бор царң* 'серый лиман', *Цаһан сөг* 'белая низина' *Улан зуух* 'красная яма'), свидетельствует об актуальности для калмыков признака, указывающего на характеристику поверхности почвы. В подобных названиях закрепляется важная с точки зрения скотовода примета местности, которая становится пространственным ориентиром. Такие словосочетания приобретают номинативную функцию, их совокупность образует систему топонимов. Она складывается из названий равнинного и горного рельефов, гидронимов, образующих собственные подсистемы. Освоение калмыками новой территории представляет интерес с точки зрения того, как развивается топонимическая система в условиях смены среды обитания. В.Э. Очир-Горяев, проанализировав географические термины в наречиях монгольских народов, заключает, что на новой территории многие термины не «прижились» или попросту утратились (Очир-Горяев 1983: 18).

В калмыцком языке есть слово для передачи значения 'барханы, дюны, пески' – *улан*. Пески, характерные для отдельных территорий современной Калмыкии, обозначаются словосочетанием, состоящим из термина и определения к нему в препозиции, например: *Гүүдгин улан* 'Гайдукские пески', *Жанан улан* 'Джанайские пески', *Мантын улан* 'пески Манты', *Сээнцгин улан* 'Сянчик пески', *Уттын улан* 'Утта пески'. Как правило, в названиях песков присутствует имя собственное, которое выполняет топографическую или мемориальную функцию.

Исторически для традиционных мест обитания калмыков барханы, дюны не были особенно актуальны. Однако для современной Калмыкии, в связи с хозяйственной деятельностью человека, характерна деградация земель, явление опустынивания; экологи отмечают движение песков (Бананова и др. 2000). Сейчас нет точных данных о площадях опустынивания в Калмыкии,

цифры колеблются от 300 до 700 тыс. га; нет данных и о площадях солонцов и солончаков, соленых и пресных озер. В силу почвенно-климатических и ландшафтно-географических особенностей Калмыкия является северо-западной оконечностью среднеазиатского экологического региона, где ветры имеют преобладающее восточное направление. Они несут с собой значительное количество пыле-солевой взвеси, поднятой со дна высыхающего Аральского моря. Ежегодно оттуда поднимается 15-18 млн. т твердых частиц, которые выпадают на земную поверхность по пути следования, что приводит к изменению солевого режима почвогрунтов, к накоплению принесенных микроэлементов. Этот процесс создает новый геохимический фон, способствующий угнетению природной растительности вплоть до ее исчезновения, ведет к ослаблению дернообразующего слоя, к опесчаниванию и дальнейшему опустыниванию. Перевыпас скота, как считает А.Х. Бадмаев, лишь способствует ускорению опустынивания, а главной причиной является все-таки изменение химического состава почвогрунтов (Бадмаев // Интернет-источник).

Следующий актуализатор изучаемого концепта – существительное *сөг* ‘низина’ (местность с сочной травой). *Сөг* – важный для выпаса скота вид земельных угодий. Такая местность в калмыцком языке обозначается словосочетанием, образованным по модели: прилагательное + термин *сөг*. Первый компонент названия обозначает характерный признак участка, например: *цаһан сөг* ‘светлая низина’. О значимости таких земель свидетельствует участие лексемы *сөг* в устойчивых оборотах речи. Так, калмыки рекомендуют: *ээргин саамин гүүдиг цаһан сөөгт хэрүлдг* – дойных кобылиц (для получения молока на кумыс) следует пастись в низине. Калмыцкая поговорка гласит: *туулад төрскн сөг үнтэ* зайцу дорогая родная низина, где сочная трава. Словосочетание *төрскн сөг* (букв. родная низина) здесь обозначает понятие ‘родина’.

Центральное место в пространственных представлениях калмыков занимает *тег* ‘степь’. Калмыки – обитатели безбрежных степей. В субконцепте «*тег/степь*» важным атрибутивным признаком является ‘безграничность, отсутствие предела’. В калмыцком языке существует несколько слов, обозначающих данный признак: *у, уудм, өргн, нала, у-өргн* (Монран 2002: 162). Семантически связанным с этим значением является значение ‘широкий, расширенный, просторный’, которое так же имеет несколько средств обозначения: *делгр, өргн-оли, уужм* (Монран 2002: 131).

Данные признаки оказываются неотъемлемыми характеристиками пространственного объекта *хальмг тег* ‘калмыцкая степь’. Поэтому не случайны устойчивые сочетания слов, обозначающих соответствующие признаки, с этнонимом *хальмг* ‘калмык’: *хальмг өргн у тег* ‘широкая калмыцкая степь’. Подобные словосочетания высокочастотны в калмыцкой поэзии, воспевающей безбрежные просторы родной степи.

Другим важным признаком калмыцкой степи, по мнению калмыков, является безлюдность. Данная характеристика отражена в словосочетаниях

типа *эжго эрм цаһан тег* безлюдная степь, где *эжго* – ‘безлюдный’; *эрм* – ‘голый, пустой’; *цаһан* – ‘белый’; *тег* – ‘степь’; *эзи уга эрм цаһан тег*, где *эзи* – ‘хозяин’, *уга* – ‘нет’, *эрм* – ‘голый, пустой’; *цаһан* – ‘белый’; *тег* – ‘степь’. Степь характеризуется ровным горизонтом, где ничто не препятствует обзору, ничто не закрывает горизонт. Слово *эрм*, сочетаясь со словом *тег*, передает важный признак объекта ‘ровный’.

Этот признак местности обозначает и слово *теги* ‘ровный, гладкий’: *теги һазр* ‘ровная местность, равнина’. Значимость признака ‘ровный’ для калмыцкой ментальности отражена в благопожелании *хаалһтн делгүдән теги болтха* благополучного Вам пути; букв. пусть ваш путь повсюду будет ровным.

Субконцепт «тег/степь», на наш взгляд, является одним из фундаментальных, поскольку под его влиянием сформировались важные черты характера нашего народа. Мы видим связь между такими чертами калмыков, как выносливость, терпеливость, немногословность, непритязательность, и той природной средой, в которой живут калмыки. Безводная, знойная летом и суровая, с пронизывающим холодным ветром зимой, малонаселенная степь обусловила формирование названных выше национальных черт народа.

В калмыцком языке есть специальный знак для обозначения пустынной местности – *көдә*. Словом *көдә* называют всякое безлюдное место: и пустынное поле, и степь. Это слово входит в устойчивое словосочетание *эжго эрм цаһан көдә* букв. безлюдная, выгоревшая белая степь. Жизнь в безлюдной степи формировала немногословность, сдержанность, важные черты национального характера скотоводов, традиционно кочевавших малой семьей в безбрежной степи. Достойной смертью мужчины, по мнению калмыков, является смерть в необъятной, пустынной степи: *залу күүнә үкл эжго эрм цаһан көдәд*. Главный герой национального эпоса Джангар совершает подвиги, выехав в пустынное место: *эжго эрм цаһан көдәд гихәд зер-зевән агсад мордв* приготовив свое вооружение, выехал, чтобы встретиться в необжитом месте.

Сочетанием слов *көдә* и *тег* в калмыцком языке обозначаются полупустыня и пустынная степь: *көдә тег*.

Специальным знаком в калмыцком языке обозначается и равнинная местность – *тала* ‘открытое пространство, поле, равнина’. По нашим наблюдениям, *тала* реже, чем *тег*, *көдә*, используется в калмыцком языке, в частности в фольклорных и художественных текстах.

При освоении пространства калмыки стремились учитывать каждую деталь местности. Участки территории с выделяющимися признаками обозначали отдельными средствами. Так, равнина с впадинами и бугорками обозначается словом *бөөрг*.

Для современной засушливой территории обитания калмыков не характерны болота. Однако в калмыцком языке есть специальное слово для обозначения болота, топи, трясины – *намг*, производное от этимологической основы *нам*. Сочетание *намг һазр* обозначает низкое сырое место.

Для успешного ведения хозяйственной деятельности для скотоводов главным является *идг* 'пастбище'. Высоко ценятся *буурдата идг* 'полюнные пастбища', различаются *көдән идг* 'пустынные пастбища', *көдә теегин идг* 'полупустынные пастбища', *теегин идг* 'степные пастбища'. Традиционное рациональное землепользование калмыков сводилось к тому, что выделялись *отр идг* 'отгонные пастбища', *увлжн, увлин идг* 'зимние пастбища'.

Следует заметить, что в калмыцком языке существуют специальные слова для обозначения временных стойбищ, куда откочевывали калмыки в разное время года. Так, слово *шиир* в калмыцком языке обозначает возвышенность, а также летнюю стоянку. Летнее стойбище обозначается и существительным *зуслн*. Временная стоянка называется калмыками словом *хош*. Отгонное скотоводство позволяло сохранять травостой, исключало деградацию почвы. С конца XIX в. калмыки перешли на оседлый образ жизни и стойловое содержание скота, в связи с этим устаревает лексика, связанная с отгонным скотоводством, в частности, обозначающая временные стойбища.

В последнее время большое значение приобретает заготовка корма. Выделяются специальные земли с хорошим травостоем, где заготавливают сено. Единого термина для обозначения таких участков нет, такие земли могут называться по имени какого-то лица, связанного с данной территорией, например: *Увша һазр*.

Для скотоводов важны были и степные солонцы – *теегин хужрмуд*. Слово сочетание *хужрта һазр* обозначает солончак с выступившей на поверхность земли солью. Признак местности – солончак – был значимым для скотоводов, поэтому в названии таких мест может присутствовать существительное *хаг* 'солончак', например: *Хагин сала* 'солонцовая балка'. В номинациях солончаков отражаются особенности растительного и животного мира окрестностей, например: *Ялмын* (от *ялми* – 'тушканчик') *хужр*.

Калмыки выделяют особую территорию – *хар һазр* 'черные земли', названную так от того, что в зимнее время земля не покрывается снегом и поэтому скот может выпастаться круглогодично. Пастбища *хар һазр* сдаются в аренду соседним регионам, однако в последние годы, в связи с деградацией земель, против этого возражают местные жители. В настоящее время регион *Хар һазр* (Яшукульский, Черноземельский, Лаганский, Юстинский и частично Ики-Бурульский районы) объявлен зоной экологического бедствия. Деградация и опустынивание Черных земель, издавна служивших отгонными пастбищами для овцеводов Ставрополя, Калмыкии, Дагестана, Ростовской и Астраханской областей, сегодня достигли кризисного состояния. Высокопродуктивные пастбища превратились в пространство открытых песков, а регион Черных земель сегодня известен миру как единственная европейская пустыня. ЮНЕСКО приняла решение о включении региона Черных земель в мировую сеть биосферных заповедников (Бадмаев // Интернет-источник).

Для кочевников пустынной местности (*көдә тег*) важны оазисы – *көдә дундк урһмлта һазр*, где люди и животные могут утолить жажду.

Калмыки различают разные виды лугов. В частности, важное место среди пастбищ занимают зеленые луга – *девэн*, где обильно произрастает *ноһан* ‘трава’, основной корм скота. Для скотоводов важны заливные луга – *цевдл* или *усн ордг девэн* ‘заливные луга’, на которых после отхода воды обильно вырастают травы, питательные свойства которых важны для *дөрвн зүсн малмуд* ‘четырёх видов скота’: *укр* ‘корова’, *хөн* ‘овца’, *темэн* ‘верблюд’, *мөрн* ‘лошадь’. Для сельскохозяйственных нужд специально используется особый вид лугов – *цевв* ‘пойменный луг’.

Скот может выпасаться в лиманах – *царң*. Данный термин входит в состав сложных номинаций, в которых в препозиции к существительному *царң* используются определения, называющие характерный признак местности: *Бор царң* ‘серый/сизый лиман’. Лексема *царң* входит в состав гибридного топонима современной Калмыкии Большой Царын, знакового для калмыцкой историосферы. В советское время по территории Сарпинской низменности был проведен *Ижл-Шорван цувг* Волго-Сарпинский канал, воды которого использовались для выращивания новой для калмыков зерновой культуры – *тутрһ* ‘рис’. Большой Царын был столицей всесоюзной стройки по освоению целинных и залежных земель Калмыкии. В настоящее время эта территория остается основной «рисовой житницей» республики.

Калмыки во время перекочевков обходили *малын идг уга һазр* ‘земли без подножного корма’.

Скотоводами высоко ценятся земли с обильной травой – *өвсрхг һазр*. Народная пословица гласит: *өвсн урһхла һазрин чимг, куукд цуглрхла нээрин чимг* вырастает трава – украшение земли, соберутся девушки – украшение пира. В калмыцком языке слово *ноһан* обозначает родовое понятие ‘трава’. Для обозначения разновидности травы, пригодной для корма скота, существуют специальные лексические средства, например *ноөлүр* ‘густая трава’, *өлң* ‘трава зеленая (мурава)’, *хагд* ‘прошлогодня трава’.

В целом в калмыцком языке широко представлена лексика, обозначающая флору, в особенности разные виды трав, характерные для степи и употребляемые животными (см.: Манжга 2007). Степные травы, входящие в субконцепт «степь», положены в основу многих поэтических образов калмыцкого фольклора и поэзии. Современные поэты называют степь *буурл тег* ‘седая степь’. Образ сложился от светлых колосьев степного ковыля. В национальной поэзии наиболее часто воспеваются *цаһан өвсн* ‘ковыль’, *бамб цецг* ‘тюльпан’, *шарлжн* ‘полынь’. Эти растения положены в основу метафорического представления характера калмыков: *цаһан өвсн* ‘ковыль’ – непокорность, *бамб цецг* ‘тюльпан’ – девичья красота и стойкость; с терпким запахом полыни у калмыков ассоциируется родина – калмыцкая степь. С запахами, красками, образами, символами связана неповторимость этнической культуры. В связи с этим уместно вспомнить один из образов калмыцкого фольклора – образ юноши, который в чужом краю забывает о родине под воздействием злых чар. Чтобы вернуть ему память, родные посылают ему пучок полыни. Вдохнув терпкий запах полыни, юноша вспоминает забытую родину и возвращается в родной *нутуг* ‘кочевье’.

Выше были проанализированы средства обозначения земель равнинного рельефа с точки зрения структуры и пригодности для кочевого скотоводства. Общим семантическим признаком всех изученных единиц является 'ровная поверхность'. Ниже рассмотрим номинации, в семантике которых присутствует признак 'возвышенная поверхность'. К ним относятся *толһа* 'курган', *хамр* 'холм, возвышенность', *шиир* 'возвышенность', *сала* 'балка', *уул* 'гора', *хад* 'утес, скала'. Рассмотрим данные единицы последовательно.

Для территории Калмыкии не характерны горы. Священная гора *Богд уул* находится на территории Астраханской области. Как пишет В.Э. Очир-Горяев, «...природные условия Калмыкии не способствовали закреплению горных терминов в языке калмыков» (Очир-Горяев 1983: 18). Лексемы *уул* 'гора' и *хад* 'утес, скала', хотя и не соотносятся с географическими реалиями Калмыкии, однако употребляются в речи и разных видах текстов.

Термины *толһа* 'холм, пригорок, курган' и *хамр* 'холм, возвышенность' образованы путем «семантического сдвига «часть тела» → «возвышенность»» (Очир-Горяев 1983: 9). В степной Калмыкии возвышенности служили приметным пространственным ориентиром. Кроме того, в прилегающей территории выпасался скот, он мог там укрываться и в случае непогоды. Поэтому каждый из курганов, холмов и возвышенностей обозначался специальным средством. Номинации возвышенного рельефа образованы по модели «определение + термин». В качестве мотивирующей основы номинанта могут выступать:

1) название животного (*Ажрһ* 'жеребец' *толһа*, *Дааһна* 'двухгодовалый жеребенок' *толһа*)

2) цвет (*Хар* 'черный' *толһа*). В этой семантической подгруппе выделяются сложные номинации, в составе которых, кроме цветономинанта, могут быть другие имена (*Гооһин хар толһа* 'черный курган Го', *Урлдана хар толһа* 'скаковой черный курган').

3) количество (*Тавн* 'пять' *толһа*). Здесь так же можно выделить составные названия (*Ах дү һурвн толһа* 'курган Три брата', *Эргенин жири зурһан шиир* 'шестьдесят шесть возвышенностей Ергеней').

4) религиозный термин (*Оватын*, от *ова* 'обон' *хамр*)

5) качество (*Чолун* 'каменный' *хамр*), 6) предмет (*Булсүртин* от *булсүрт* 'веревка' *толһа*) и др.

Анализ показывает, что во всех пространственных номинациях используются существительные в форме единственного числа, исключение составляет название местности в Приютненском районе *Хамрмуд* (множественное число от *хамр* 'возвышенность, холм'). Русское обозначение *Хамуры* является гибридным, образованным от калмыцкого корня *хамр* и русского окончания множественного числа -ы.

Основой кочевого скотоводства является земля. Особенности травостоя, водных источников, наличие укрытия важны для разведения скота. Калмыки учитывали все особенности земель в своей хозяйственной деятельности. Освоение территории и осмысление знаний, связанных с землей, находит от-

ражение в устойчивых оборотах речи. Так, калмыки говорят *тольа дертэ, Һазр орта* подушкой является бугорок, а постелью – земля. Данное выражение передает особенность жизни скотоводов, которые кочевали вслед за скотом, ночуя в степи. Интересным представляется следующий отрывок из фольклорного текста, повествующий об откочевке части калмыков на историческую родину *сакмрин Һурви тольад сайг саарларн күлэлэв, салад Һарн торһуд хамаран одси болхв* на сакмарских трех курганах я ждал на своем иноходце, а отколовшиеся торгуты ушли неизвестно куда. Курганы, возвышенности, будучи знаками местности, входили в ментальную память народа в связи с историческими событиями и ежедневной трудовой деятельностью. Они становились частью этнической картины мира калмыков.

В степи отмечены многочисленные балки – *сала*. Балки имели большое значение не только с топографической точки зрения, но и хозяйственной. У балок хороший травостой, там скапливается вода, что очень важно для засушливой зоны. Поэтому каждый такой участок имел обозначение. Названия образованы по единой модели «определение + термин». Можно отметить следующие признаки мотивирующей основы номинанта:

- 1) источник (*Булгин* ‘родник’ *сала*)
- 2) качество (*Гүн* ‘глубокий’ *сала*, *Һашун* ‘солёный’ *сала*, *Ут* ‘длинный’ *сала*, *Хүүрэ* ‘сухой’ *сала*)
- 3) имя собственное (*Дармин сала*, *Пөөдрэ* (от русского имени Федор) *сала*)
- 4) животное (*Нохан сүл* ‘хвост собаки’ *сала*, *Чоньн* ‘волчий’ *сала*)
- 5) цвет (*Хар* ‘черный’ *сала*)
- 6) религиозный термин (*Хурла* ‘хурульный’ *сала*) и др.

Таким образом, важным для картины мира калмыков-кочевников является концепт «земля». Он представлен в языке в виде развернутой системы, которая включает инвентарь единиц, детально обозначающих представления народа о земле. Специфика хозяйственной деятельности кочевников обусловила высокую ценность земельных угодий, пастбищ, что отражается в их осмыслении и образах мира калмыков.

УСН/ВОДА

По представлениям калмыков, вода – большая ценность, без которой немыслима жизнь всего сущего: растений, животных, насекомых, людей. Поэтому калмыки всегда с большим почтением относились к водным источникам, стремились не загрязнять и не осквернять воду. По свидетельству И.А. Житецкого, в конце августа – начале сентября калмыки отмечают праздник освящения воды – «*Усун аршан*». В этот день калмыки собираются у ближайших рек, озер, ручьев, прудов или даже *худоков* (степных колодцев) или *цандыков* (дождевых луж) и после освящения воды духовными лицами устраивают общее угощение, но без напитков (Житецкий 1893:43). Современные калмыки в целом проявляют большое почтение к водным источникам:

пожилые калмыки совершают обряд поклонения хозяину воды, устраивают молебны у водоемов. Однако молодежь не демонстрирует особенное поведение по отношению к водным источникам, так, например, купаются, отдыхают на берегу водоемов, при этом могут распивать спиртные напитки, сквернословить и т.п.

В связи с вышеизложенным большой интерес представляет концепт «*усн/вода*».

Лексико-семантическое поле концепта «*усн/вода*» в калмыцком языке включает следующие единицы: *усн* 'вода', *хол* 'река', *мөрн* 'река (впадающая в море)', *теңгс* 'море', *дала* 'океан', *булг* 'родник', *нур* 'озеро', *худг* 'колодец', *боран* 'ненастье, непогода, дождь', *часн* 'снег', *хур* 'дождь', *шуурһн* 'метель, буран, пурга', *чиг* 'роса, сырость, влага; дождь, осадки', *мөсн* 'лед' и др.

Относящиеся к рассматриваемому концепту единицы типа *эрк*, *ца*, *чигән* и другие, которые имеют в понятийном содержании общий компонент 'жидкое вещество', здесь нами не рассматриваются в связи с тем, что, в отличие от перечисленных выше единиц, в их понятийном содержании отсутствует признак 'природный'. *Эрк*, *ца*, *чигән* и подобные жидкие вещества можно отнести к элементам калмыцкой гастрономии, достойным специального изучения.

Единицы, входящие в лексико-семантическое поле концепта «*усн/вода*», относятся к общемонгольскому пласту лексики. Согласно статистическому анализу известного лингвиста Б.Х. Тодаевой, большинство слов, образующих концептосферу «*усн/вода*», используется в шедевре калмыцкого устного народного творчества – героическом эпосе «Джангар». Однако индекс частотности у слов различен: *усн* – 55, *дала* – 53, *хол* – 21, *хур* – 15, *булг* – 12, *нур* – 9, *теңгс* – 7, *часн* – 6, *мөсн* – 4, *худг* – 2, *хур* – 1. Слова *мөрн*, *шуурһн*, *чиг*, *боран* в тексте памятника не употребляются вовсе. Это связано, с одной стороны, с тематической направленностью памятника, посвященного героическим подвигам Джангара и его богатырей, а с другой – тем, что слова *мөрн*, *шуурһн*, *чиг*, *боран* не входят в ядро лексико-семантического поля концепта «*усн/вода*» и их частотность в целом в языке невысока. Чем ближе слово находится к ядру лексико-семантического поля рассматриваемого концепта, тем выше его частотность как в тексте, так и в языке в целом.

Номинантом анализируемого концепта является существительное *усн*. Данное слово является нейтральным, высокочастотным, оно употребляется во всех видах, стилях и формах речи, входит в ядро концептосферы калмыцкого языка. О безусловной актуальности данного знака для калмыцкой лингвокультуры свидетельствует то, что он образует бином *һазр-усн* с важным смыслом «родина, Отчизна» (см.: Есенова 2009).

Калмыки выделяют *гүүдг усн* 'проточная вода', *тогтал усн* 'стоячая вода', *эмтахн усн* 'пресная (букв. сладкая) вода', *һашун усн* 'солёная вода'. На основе контекстуального анализа существительного *усн* можно выделить определенные признаки, которыми наделяют калмыки вещество, стоящее за

данным именем. Следует обратить внимание на амбивалентность его свойств. С одной стороны, калмыки важным считают такое свойство воды, как «подвижность» (*гүүдг усн* от *гүүх* ‘бегать’); с другой – «отсутствие подвижности», «стоячесть» (*тогтал усн* от *тогтах* ‘удерживать’). Для воды характерны и такие противоположные свойства, как «сладкий/пресный» (*эмтэхи усн* от *эмтэхи* ‘сладкий/пресный’) и «солёный» (*нашун усн* от *нашун* ‘солёный, горький’).

Вода, важнейшее для жизнедеятельности человека вещество, исторически выступала в качестве меры в процессе осмысления человеком окружающего мира. Так, с водой калмыки сравнивают чай, свой любимый напиток: *уснла адл шингн цэ* жидкий чай; *усн мет шингн, шикр мет эмтэхи* жидкое как вода, сладкое как сахар. Как явствует из приведенных примеров, в воде выделяется отрицательное качество – ‘жидкость, отсутствие концентрации’. Следует отметить, что калмыки высоко ценят наваристость чая, жидкий чай считается невкусным, знаком бедности дома или неумелости хозяйки.

Свойство воды «нескончаемость, непрерывность» положено в основу сравнения с человеком для подчеркивания его высоких речевых способностей: *кельн – усн речь – вода* (о человеке с хорошими речевыми навыками); *усн деер ерм тогтам келтэ* язык хорошо подвешен, букв. языком способный сбить сметану на воде.

С водой связаны предостережения: *ус узлго бээжэ носан бичэ тээл* пока воды не увидишь, сапоги не снимай. Вода, как считают калмыки, хотя и представляет угрозу для человека, однако бояться ее не следует: *усн гүн болв чигн йоралта, уул өндр болв чигн ората* хотя вода глубока, она имеет дно, хотя гора высока, она имеет вершину.

Усн в калмыцком языке образует многочисленные дериваты. Они передают разнообразные смыслы, связанные с общим значением «вода». Среди них *уснго* ‘безводный’; *усрхг* 1) ‘обильный водой’, 2) ‘водянистый’; *усрхх* ‘стремиться к воде’; ‘хотеть пить’ (о скоте в знойную пору); *уста* ‘содержащий воду’; ‘водоносный’; *устх* 1) ‘быть водянистым’ 2) ‘лечиться водой’ (в народной медицине: пить только воду, не принимая другой пищи); *усчач* ‘пловец’; *усчдг* 1) ‘плавательный’ 2) ‘плавающий’; ‘плавучий’; *усчльн* ‘плавание’; *усчльна* ‘плавательный’; *усчх* ‘плавать’, ‘плыть’.

Как видим, слова, производные от *усн*, передают важнейшие значения (признаки, свойства, качества, действия). Активное участие базовой морфемы в словообразовании для передачи актуальных смыслов свидетельствует о чрезвычайной важности концепта «*усн/вода*» для носителей калмыцкой лингвокультуры.

Итак, вода – это жидкость, характеризующаяся «подвижностью», «устойчивостью», «солёностью», «сладостью», ее не следует бояться, не видя ее, не следует снимать обувь. Учитывая важность смысла, стоящего за знаком *усн* в калмыцком языке, о чем, в частности, свидетельствует словообразовательная «активность» *усн*, рассматриваемый концепт можно отнести к ядру языкового сознания калмыков.

Хотя калмыки – жители степи, тем не менее ими выделяются разные виды водных объектов. Рассмотрим представления калмыков об этих объектах путем лингвокультурологического анализа актуализаторов концепта «*усн/вода*».

Водный источник, текущий из глубины земли, в калмыцком языке обозначается именем *булг* ‘ключ, источник, родник’. Данное слово является нейтральным по значению, оно употребляется в разных стилях, видах и типах речи. *Булг* образует узнаваемый устойчивый оборот *киитн булгин усн* вода из холодного источника, который начинает прецедентный текст калмыцкого фольклора «*Ээжгин дун*». Ценность *булг* отмечается в устном народном творчестве калмыков: *ьолын эки булг, күүнэ эки наьцир* начало реки – родник, начало человека – родственники по линии матери. *Булг* входит в состав топонимов: *Булгин сала* (балка Булак), *Гашун булг* (поселок Гашун Булак) и др. В таких названиях гидрониму *булг*, как правило, предшествует определение, обозначающее характерный признак водного источника: *Алтн* ‘золотой’ *булг*, *Көк* ‘голубой’ *булг*.

На территории Калмыкии количество родников невелико. Напротив, земля Монголии, с которой связано происхождение калмыцкого народа, богата данным видом водных источников. На территории Монголии сегодня насчитывается 400 родников, 250 из них исследованы учеными, 60 официально признаны лечебными. Ключевые воды особенно почитаются народом, т.к. считаются целебными. Монголы накопили богатые знания о типах родников. Неиссякаемый зимой и летом родник они называют «живым родником», а родник, замерзающий зимой, – «мертвым родником», источник, расположенный рядом с реками, – «ручьем». Эти знания находят отражение в фольклоре монгольских народов. Так, в «Джангаре» говорится *эгр хар булгин көвэд ааь цусан асхлинав* поклялся пролить свою кровь на берегу иссохшего черного родника.

Монголы соблюдают определенные правила при обращении с водами природных источников. Так, например, горячие, холодные, газированные источники, бьющие из недр земли, они считают святыми, их воды не используют для приготовления пищи. В соответствующее время года, придерживаясь строгих распорядков, родниковую воду принимают для оздоровления тела. Родниковая вода считается святой, она излечивает раны от укусов змей, закрытый гной, опухоль, болезнь глаз. В зависимости от времени года родниковая вода понижает давление, излечивает головную боль, хроническое воспаление головного мозга, расстройство желудка, закаляет тело и снимает усталость. Согласно народным наблюдениям, воды ручьев, бьющих из недр земли, обладают пронизывающей прохладой, приятным запахом, имеют специфический вкус и хорошо утоляют жажду. Калмыки говорят *булгин усн кезэд чигн киитн болдг* родниковая вода всегда бывает холодной.

Большой естественный водоем, замкнутый в берегах, называется калмыками *нур* – озеро. Различают *уулын нур* ‘горное озеро’, *эмтэхи нур* ‘пресное озеро’, *ик нур* ‘большое озеро’, *гүн нур* ‘глубокое озеро’. В качестве харак-

терных признаков данного водного объекта калмыки выделяют те, которые указывают на размер, глубину, его расположение и свойства воды в нем. На базе существительного *нур* образованы пословицы, передающие жизненные наблюдения калмыцкого народа. Так, построенная на параллелизме пословица *нууринь номһн болхла, нуһснь чигн болдг* если озеро тихое, то и утки тихи основана на отличительном признаке данного водного источника – «тихий». Пословица *дусал деер дусал немхлэ нур болдг, уга болхла кәдәд хуврдг* капля по капле – озеро будет, нет ни капли – образуется пустыня так же передает наблюдения калмыков над явлениями природы, но основной смысл афоризма адресуется миру людей: не следует пренебрегать малым.

Следует отметить активность слова *нур* в калмыцкой топонимии: в качестве компонента оно входит в состав топонимических названий: *Ар нур* (поселок и озеро *Ар нур*), *Бор нур* и др. В номинациях данной разновидности водных объектов мотивирующей основой могут выступать слова, обозначающие:

- 1) место расположения (*Ар* 'север' *нур*, *Өмн* 'южный' *нур*)
- 2) свойство (*Әврдг* от *әвр* 'нрав' *нур*)
- 3) качество (*Балврха* 'разбитый' *нур*)
- 4) цвет (*Бор* 'серый' *нур*, *Цаһан* 'белый' *нур*)
- 5) вкус (*Һашун* 'соленый' *нур*)
- 6) этноним (*Ик* 'большой' *Тугтн* 'тугтуны – название одного из родов')
- 7) объект (*Мажсар* 'мажара' *нур*) и т.д.

Можно отметить гибридные названия, образованные на базе русского и калмыцкого слов (Среднее Тоста от *тосн* 'масло'). Как видим, преобладают названия, передающие вкус, цвет, месторасположения данного вида водного объекта. С коммуникативной точки зрения данные признаки для говорящих, вероятно, оказываются наиболее важными. Структурно в своем большинстве названия двусоставны: включают термин *нур* и определение в препозиции к нему.

Узкая и глубокая яма, вырытая до водоносных слоев и укрепленная срубом, служащая для добывания воды, калмыками называется *худг* 'колодец'. Для территории современной Калмыкии, характеризующейся явлением опустынивания, вызванным хозяйственной деятельностью человека (Бананова и др. 2000) и изменением химического состава почвогрунтов (Бадмаев // Интернет-источник), весьма важным водным объектом является *худг*.

Существительное *худг* является нейтральным, употребляется в разных типах дискурсов, особенно активно оно функционирует в фольклорных текстах. С объектом *худг* калмыки связывают действия *малтх* 'рыть', *цеврлх* 'чистить'. Признак «глубокий», являющийся отличительным для данного вида водного объекта, дал основание для паремий: *худгт унсн хулдд хулһн ажрһ болж* для кулана, упавшего в колодец, и мышь становится жеребцом, *худгт унж одсн кевтә* как будто в колодец упал = как будто в воду канул.

Специально следует отметить активность данного слова в калмыцкой топонимической системе. В Калмыкии многочисленны географические назва-

ния с элементом *худг*, например: *Бор Худук*, *Бакишин Худук* и т.д. В качестве топонимического компонента *худг* входит в состав гибридных географических названий, которые являются номинациями новейшего времени. Следует отметить и те из них, которые отражают историческое прошлое нашей страны (*Худук Колхозный*, *Худук Имени Первого Мая* и т.п.). Среди названий колодцев встречаются номинации, образованные на базе калмыцкого (которые преобладают) и русского языков, а также гибридные названия. Русские названия колодцев являются, как правило, мемориальными (Максим) или идеологическими (Трудолюбие, Совхоз, Колхозный).

Нами зафиксированы два русских названия, которые отражают отличительные признаки объекта (Сладкий, Уединенный). С точки зрения структуры названия колодцев, как правило, двусложны: состоят из термина *худг* и определения к нему в препозиции. Небольшое число названий состоит из 3 и более единиц (*Му Эр Хар худг*, *Му Чонтын худг*, *Олн Худгин Арм*).

С точки зрения значения названия колодцев характеризуются разнообразной семантикой. При этом, если названия природных объектов, таких, например, как *Ижл*, имеют неясную этимологию, то колодцы, будучи рукотворными природными объектами, образуются по определенной модели и, как правило, имеют ясную мотивировку. В.Э. Очир-Горяевым установлено, что количество семантических моделей, по которым образуются названия колодцев в монгольских языках, доходит до 14 (Очир-Горяев 1983: 6).

В качестве мотивирующей основы номинанта могут выступать слова, обозначающие:

- 1) птиц (*Итлик* 'балабан' *худг*)
- 2) животных (*Чонта* 'волчий' *худг*, *Ямата* от *яман* 'козел' *худг*)
- 3) рыб (*Бергүтэ* от *берг* 'каarp' *худг*)
- 4) цвет (*Бор* 'серый' *худг*).

В этой семантической подгруппе выделяются сложные номинации, в составе которых, кроме цветономинанта, могут быть другие имена (*Му Эр Хар худг* 'черный колодец плохого мужа', *Эмчин бор худг* 'серый колодец врача').

5) количество (*худг Нэамн* 'восемь'). Здесь так же можно выделить составные названия (*Хуцан Гурвн худг* 'три колодца баранов').

6) нечто связанное с религией (*Шажн* 'религиозный' *худг*, *Худг Дамба Гецл* 'колодец монаха Дамбы')

7) качество (*Иртэ* 'острый' *худг*, *Шин* 'новый' *худг*, *Гүн* 'глубокий' *Хар* 'черный' *худг*)

8) предмет (*Амьа* 'удила' *худг*)

9) имя человека (*Болдра*, от имени собственного Болдр + аффикс родительного падежа *а*, *худг*). Среди названий этой подгруппы можно отметить составные наименования (*Явана Эмтэhn худг* 'колодец Ивана со сладкой водой').

10) место нахождения (*Дорд* 'нижний' *худг* 'колодец') и др.

Как видим, названия многочисленных колодцев, отмеченных на картах Калмыцкой степи разного времени, довольно разнообразны. В условиях за-

сушливой степи колодцы были важным источником воды. Их названия достаточно информативны, передавая важные отличительные свойства объекта, фиксируя памятные сведения, связанные с историей.

Калмыки, как и жители степной части Монголии, умеют находить жилу подземного родникового русла. Считается, что земля, как и человек, имеет жилы, по которым протекает жизнь, и если разорвать жизненные жилы земли, то природа вымрет. Поэтому люди налагали запрет на вырубку деревьев, на рытье и выемку земли. Чтобы вырыть колодец, следовали традиционному способу нахождения водоносных слоев земли: чем выше гора, тем ближе вода, чем богаче растительность, тем выше уровень воды. Если воды источника не замерзают зимой, то считается, что вода в нем самая чистая, если вода залегает глубоко, то источник считается неиссякаемым, если вода зимой замерзает, то источник можно считать солончаком.

Монголы придерживаются определенных правил при сооружении колодцев. Стены колодца делают из водостойких пород деревьев, таких как дуб, кедр, а также шпат, мрамор и кремний. Дно колодца делают выпуклым и широким, а отверстие – узким. Новый колодец несколько раз высушивают и очищают, чтобы сохранить качество воды, дно колодца покрывают тонким слоем кристаллизованной соли.

Особенно ценны колодцы в засушливых зонах, например, в пустыне Гоби. И.И. Ламакина пишет: «Колодцы в Гоби почитаются, очевидно, больше, чем *обо* на горных перевалах Хангая. В Южной Гоби встречаются очень интересные старинные колодцы. Одному из них уже 300 лет. На камнях, которыми обложен колодец, высечена надпись: когда и кто его вырыл» (Ламакина 1975: 49). Знания о воде, которые регулируют поведение человека относительно водных источников, входят в общую систему его сведений о природе. Они составляют важную часть этнической картины мира. В связи с изменениями образа жизни и поведения людей забываются некоторые сведения, исчезают традиции. Не является исключением и информация, относящаяся к природным и рукотворным водным источникам.

В калмыцком языке существуют два слова для обозначения постоянного водного потока значительных размеров с естественным течением по руслу от истока вниз до устья: *хол* и *мөрн*. Первое существительное является частотным, нейтральным по значению. Оно образует разнообразные сочетания, например *догшин урсхулта хол* 'река со стремительным течением'. Слово *хол* употребляется в разных позициях в предложении, может выражать значения субъекта, объекта, атрибута и др., например: *хол ар үзг хэлэж гүүжэнэ* река течет на север. Согласно данным, представленным в монографии Б.Х. Тодаевой, индекс частотности существительного *хол* в тексте эпоса «Джангар» равен 21 (Тодаева 1976: 244). Данное существительное в памятнике употребляется во всех падежных формах единственного и множественного числа.

Если говорить об этнических особенностях понимания речного водного объекта, то с этой точки зрения интересным представляется выражение *хол хээнэсн давж дөрв* река выходит из берегов (букв. река льется через край

своего котла), в котором просматривается представление народа о реке как о субстанции, помещенной во вместилище.

Существительное *мөрн*, которое имеет в словаре помету «устаревшее», обозначает реку, впадающую в море (КРС 1977: 361). Объект *мөрн* характеризуется большими размерами по сравнению с объектом *һол*. Не случайно калмыцкая пословица гласит *мөрн һолыг ширгэх болшго, оһтрһуһин солһиз барж болшго* не осушить реку, впадающую в море, не заслонить сияние неба.

Великая русская река Волга калмыками называется *Ижл мөрн һол*, только относительно Волги калмыки употребляют оба существительных одновременно. В монгольском языке Волга называется *Ижил мөрөн* (МРС 1960: 775; БАМРС 2002: 473). Как известно, *Ижл/Волга* для калмыцкой картины мира – прецедентный феномен не только с точки зрения географической, но и лингвокультурной. На калмыцком языке существуют многочисленные тексты, посвященные этой реке, на берегах которой нашли приют ойрат-калмыки. Ставшее прецедентным высказыванием *Ирхин седкл бээхлэ, Ижлин усн чальчаг* из калмыцкой народной песни, в которой поется о том, что *Ижлин өндр моднд итлг шовун цугларна. Ирх седкл бээхлэ, Ижлин усн чальчаг* на высоких волжских деревьях собираются балабаны. Если есть желание прийти, то вода Волги покажется лужей, в самых разных вариантах бытует в авторских текстах калмыцких литераторов (Окна 1995: 42).

Следует упомянуть и том, что *Ижл/Волга* входит в качестве дифференцирующего компонента для обозначения калмыков как части западных монголов: *Ижл һолин хальмгуд*. Б.Х. Тодаевой выявлено, что *Ижл* не используется в эпическом тексте (Тодаева 1976: 338), что, безусловно, указывает на древнее происхождение памятника.

Если говорить о названиях рек, то за исключением *Ижл*, номинации рек на территории Калмыкии имеют ясную семантику. Можно отметить мотивирующие основы, обозначающие:

- 1) объект (*Арһмжһин* от *арһмж* ‘аркан’ *һол*),
- 2) имя (*Һалдна һол*),
- 3) месторасположения (*Деед* ‘верхний’ *Яшкуль*, *Дорд* ‘нижний’ *Яшкуль*),
- 4) качество (*Ик* ‘большой’ *һол*),
- 5) растение (*Олста* от *олсн* ‘конопля’ *һол*),
- 6) животное (*Оонта* от *оонт* ‘сайгак’ *һол*),
- 7) свойство (*Хавтха* ‘мелкая, плоская’ *һол*) и др.

Отдельно отметим сложные названия, в составе которых два определения, обозначающие качество (*Хар* ‘чистый’) и месторасположения (*Ар* ‘северный’), вкус (*Әмтә* ‘вкусный’) и растение (*Бурһуста* от *бурһуст* ‘верба’), качество (*Гун* ‘глубокий’) и цвет (*Хар* ‘чистый’) и т.п. Как видим, в основу названий рек, как и озер, колодцев, положены признаки объекта (цвет, качество, месторасположение и т.п.).

Калмыкия имеет выход в Каспийское море. Обитатели приморских территорий традиционно занимались морским рыболовством. В калмыцком языке представлена лексика, связанная с этим видом занятий. Большое вод-

ное пространство с горько-соленой водой в калмыцком языке обозначается существительным *теңгс*: *Көк теңгс* 'Каспийское море, букв. синее море'. Существительное *теңгс* образует словосочетания *теңгсин урсул* 'морское течение', *теңгсин көвэ* 'морской берег', *теңгсин усн* 'морская вода', *теңгсин йорал* 'морское дно', *теңгсин аң-аху* 'морские промыслы', *теңгсин хад чолун* 'морской риф', *теңгсин хол* 'пролив'. Довольно обширное семантическое поле, образованное существительным *теңгс*, свидетельствует об актуальности для калмыцкого сознания объекта, стоящего за данным знаком. Однако паремия, связанная с морем, в калмыцком языке немногочисленна. Судя по устойчивым оборотам речи, калмыки важным для *теңгс* считают «вечность»: *теңгс хагсиго, танч угаршго* море не высохнет, а держава/страна не обеднеет. Б.Х. Тодаева переводит слово *теңгс* как 'огромное водное пространство'; в переводах разных версий эпоса за данным словом закреплены значения 'море, море-океан'. В тексте «Джангара» слово употребляется в родительном и винительном падежах (Тодаева 1976: 401).

Весь водный покров Земли или его часть между материками в калмыцком языке обозначается существительным *дала* (*Номһн дала* 'Тихий океан'). На базе данного имени образованы устойчивые сочетания *далан булч* 'бухта', *далан йоралд* 'на дне океана', *далан төвшүн* 'уровень океана', *далан деермч* 'пират', а также названия морской флоры и фауны: *далан зара* 'морской еж', *далан мөрн* 'морской конек', *далан одн* 'морская звезда', *далан һаха* 'дельфин'. Многочисленность единиц, связанных с этим объектом, свидетельствует о его актуальности для калмыцкого сознания. Огромные размеры океана, большой объем воды, содержащейся в нем, послужили основанием для пословицы *далад дусал чигн немур* для океана и капля – приравнение, в которой просматривается жизненное наблюдение народа: нельзя пренебрегать малым. Философское умозаключение содержится и в пословице *дала дээвлэ, жүрмәхә чигн дээвлдг* когда волнуется океан, волнуются и мальки. Значит, выдающиеся размеры и большой объем океана дали основание для размышления калмыков о философии человеческой жизни.

Об актуальности для калмыцкого сознания знаний, связанных с понятием «дала», свидетельствует высокая частотность существительного *дала* и его производных в тексте «Джангара». По данным Б.Х. Тодаевой, индекс частотности существительного *дала* равен 53 (Тодаева 1976: 251). Данный исследователь переводит слово *дала* как 'обширное водное пространство'. В разных версиях «Джангара» *дала* употребляется в значениях 'океан, океан-море'. Можно заключить, что в эпическом тексте, важной категорией которого является гипербола, слова *теңгс* и *дала* употребляются синонимично, в значении 'обширное водное пространство'.

Кроме природных водных объектов, в лексико-семантическое поле концепта «усн/вода» входят единицы, обозначающие различные атмосферные осадки и погодные явления, связанные с ними. Существительное *боран* обозначает и ненастье, и непогоду, и дождь. Контекстуальный анализ показывает, что с *боран* калмыки связывают действия «проходить» (*боран гиив*),

«идти» (*боран оржана*). Наблюдения народа за природными явлениями и знания жизненной философии дали основание для пословицы, построенной на параллелизме *үг сөрхлэ керүл болдг, үүли сөрхлэ боран ордг* когда противоречишь, то бывает ссора, когда туча против ветра, то бывает дождь. Природные явления в подобных единицах являются лишь основой для регламентации поведения людей: *давсн боран занч авч көөдгө* за прошедшим дождем не гонятся с буркой.

Осадки в виде белых хлопьев, представляющих собой кристаллы льда, в калмыцком языке обозначаются словом *цасн*. С данным природным явлением калмыки ассоциируют действия «идти» (*цасн оржана* ‘снег идет’), «таять» (*цасн хээлжэнэ* ‘снег тает’). Свойство снега, связанное с быстрым таянием, переходом в другое состояние, отмечено народным сознанием и отражено в пословице *нойна хээрн нохан зо деерк цасн мет* милость нойна что снег на спине собаки (т.е. нойн не сдерживает своего слова так же, как снег не держится на спине собаки).

Атмосферные осадки в виде водяных капель в калмыцком языке именуется знаком *хур*. С явлением *хур* калмыки связывают действия «идти» (*хур оржана* ‘дождь идет’), «капать» (*хур дуслжана* ‘дождь капает’). Оно имеет временную характеристику «начинаться» (*хур эклжэнэ* ‘дождь начинается’), «останавливаться» (*хур зогчана* ‘дождь останавливается’), «переставать» (*хур гиижэ* ‘дождь перестал, прошел’). С *хур* связано предостережение «избегать». Однако калмыцкая поговорка гласит *хурас зулад, дусалд бэргдх* убегая от дождя, попасть под капель, что заставляет задуматься о необратимости предначертанного. Состояние природы после дождя, по мнению нашего народа, соответствует состоянию человека, сказавшего неправду: *хурин хөөтк нарн халун, худлын хөөтк ичр хату* после дождя солнце жгуче, после лжи стыд жгуч. Наблюдения над природными явлениями положены в основу и следующей поговорки: *хурин уснд захсн уга, хуучна үлгурт худл уга* в дождевой воде нет рыбы, в старинной пословице нет лжи. К прецедентным высказываниям можно отнести пословицу *орсн хур гиидг, ирсн гиич хэрдг* начавшийся дождь кончается, пришедший гость уходит, передающую умозаключение народа о последовательности и неотвратимости событий. Жизненная философия отражена и в паремии *давсн хуриг – даладж болдго* прошедший дождь нельзя звать. Приведенные выше образцы из малых жанров фольклора, а также их варианты, бытующие в современных текстах (Окна 1995: 31), указывают на актуальность для калмыцкого сознания рассматриваемого феномена.

Монголы считают дождевую воду целебной и употребляют для питья. В монгольской медицинской сутре сказано: «Чай из дождевой воды устраняет расстройство кишечника, лечит боли в желудке и печень... Если растопить свежий снег, вскипятить и принимать должным образом, он лечит кашель, останавливает рак желудка, высушивает гной...» (Интернет-источник: 67). Калмыки так же собирали чистую дождевую воду и использовали ее для питья.

Сильный ветер со снегом в калмыцком языке обозначается знаком *шуурһн*. Как и *боран*, в семантике которого присутствуют значения 'ненастье, непогода, дождь', слово *шуурһн* имеет несколько значений: 'метель, буран, пурга'. Существительное *часн* детализирует вид ненастья – *часн шуурһн* 'снежная буря, пурга, буран'. С *шуурһн* калмыки ассоциируют действие *шуурчана*: *шуурһн шуурчана* 'метель метет'. В калмыцком языке существует бином *шуурһн-боран* с общим значением 'непогода'.

Большое содержание влаги в чем-либо в калмыцком языке номинируется *чиг*. Существительное *чиг* имеет два значения: 1) 'роса, сырость, влага', отсюда *чиг авх* 'сыреть', *чиг тату* 'засушливый'; 2) 'дождь, осадки'. Слова *чиг*, *шуурһн*, *боран* являются полисемантами. Калмыки и монголы с древних времен почитали росу как высшую святость, символ чистоты, перевозносили в легендах, сказках, пословицах, поговорках. Народ, очень высоко оценивающий статус матери, связывает святую росу с самоотверженным трудом матери. Считается, человек отблагодарит мать только за одну ночь, что она кормила грудью, если, сто утро подряд собрав росу и сварив чай из этой воды, угостит напитком свою мать. Народная медицина утверждает: роса избавляет тело от болезней, успокаивает душу, удовлетворяет желание и вызывает восторг. Без вкуса, без запаха, прохладная, безусловно чистая, роса почитается как святая вода. Согласно народной медицине, если дать человеку напиток из росы, то очистятся внутренние органы, уравновешивается душа, успокаивается сердце, удлиняется жизнь. Монголы научились собирать росу и использовать ее в медицинских целях: вскипяченное в дистиллированной воде белое бязевое полотенце расстилают по траве, на горных цветах и собирают утреннюю росу, которую используют в лечении определенных недугов.

Существительное *мөсн*, обозначающее замерзшую воду, лед, интересно тем, что в составе фразеологических выражений реализует переносное значение, характеризующее свойство человека. Можно выделить два оборота: 1) *мөсн болжс көрх* с прямым значением 'превратиться в лед (о жидкости)' и переносным 'стать холодным как лед' и 2) *тер мөсн зүрктэ күн* 'решительный человек' (букв. у него сердце ледяное). Общий признак, положенный в основу данных оборотов, – «холодный, замерзший» – является дифференцирующим среди понятийных компонентов единиц, входящих в лексико-семантическое поле рассматриваемого концепта.

Таким образом, лингвокультурный концепт «*усн/вода*» является важным элементом калмыцкой концептосферы. Он обладает обширным лексико-семантическим полем, включающим 14 единиц. В ядро лексико-семантического поля концепта входят *усн*, *һол*, *теңс*, *дала*, *булг*, *нур*, *худг*, *часн*, *хур*, *мөсн*; ближнюю периферию – *боран*, *шуурһн*, *чиг*, дальнюю – *мөрн*. Учитывая представленность актуализаторов концепта в паремии, прецедентных текстах, а также индекс частотности и активное участие отдельных единиц в топонимической системе региона, его можно отнести к ядру языкового сознания калмыков.

Одним из прецедентных феноменов калмыцкой ментальности является, по нашему мнению, великая русская река Волга. Волга называется калмыками *Ижл мөрн хол*. Только относительно Волги калмыки употребляют существительные *хол* и *мөрн*, обозначающие постоянный водный поток значительных размеров с естественным течением по руслу от истока вниз до устья, одновременно. В монгольском языке Волга называется *Ижил мөрөн* (Монгольско-русский словарь 1960: 775; Большой академический монгольско-русский словарь 2002: 473). Существительное *мөрн*, которое имеет в Калмыцко-русском словаре помету «устаревшее», обозначает реку, впадающую в море (КРС 1977: 361). Объект *мөрн* характеризуется большими размерами по сравнению с объектом *хол*. Не случайно калмыцкая поговорка гласит: *мөрн холыг ширгэх болиго, оһтрһуһин солһниг баржэ болиго* не осушить реку, впадающую в море, не заслонить сияние неба. В современных калмыцких текстах можно встретить как полную номинацию *Ижл мөрн хол*, так и усеченные *Ижл хол* и *Ижл*.

Для калмыцкой картины мира *Ижл мөрн хол* – прецедентный феномен. В памяти калмыков сложился амбивалентный образ *Ижл мөрн хол*. С одной стороны, это река, на берегу которой предки ойрат-калмыков нашли приют, а с другой – река, с берегов которой большая часть ойрат-калмыков в 1771 г. откочевала в Центральную Азию, на бывшую родину. Эта историческая роль реки отражена в разных элементах калмыцкой лингвокультуры. Для потомков тех калмыков, которые откочевали в Центральную Азию, *Ижл мөрн хол* олицетворяет собой реку родины. Попадая в Калмыкию, они обязательно посещают берега *Ижл мөрн хол*, поклоняются ее водам.

Следует отметить, что переселение калмыков в пределы России, прикаспийские степи, довольно хорошо известно, осмысливается в научной и художественной литературе, а также средствами искусства. Однако факт откочевки калмыков назад, в степи Центральной Азии, в советский период истории широко не обсуждался. После начала демократических перемен в России на эту тему стали открыто говорить, она нашла осмысление и в научной литературе (Дорджиева 2002). К этому трагическому факту калмыцкой истории часто обращаются в последние годы в связи с 400-летием добровольного вхождения калмыцкого народа в состав России.

Так, 21 мая 2011 г. в п. Цаган Аман был открыт *ова*, посвященный откочевке калмыков, и проведен обряд жертвоприношения хозяину местности – *ова тэклһн*. Журналист Манджиева Виктория в своей статье «*Ижл холын ова секв*» пишет:

1771 жһл Увш хааг дахж хальмг келн-улсин ик зунь Зуңһар нутгур нүүсмн. Эн йовдл мана туужд һашута нүүдл болж үлдв. Өвкһрин һазран эдн дэһн эзлэж, тенд бүүрлхэр йовсмн. Нүүһэд һарснасьн зуг өрәлнь һазртан курв. Ода теднэ үйрн Китдин орн-нутгт Шинжән һазрт бүүрлэжәнә. Ижл холын көвәд үлдсн хальмгудын үйрнрнь бидн болжәнәвидн... Май сарин 21-д

Устин района Цаган Амн селэнд Ижл холын өөр нүүдлин хаалд эмнэсн хагүсн мана өвкнрин санлд нерэдэд босхгдсн ова секлнд нерэдгдсн байр болв...Хальмг ламнр Басң, Зуңгру болн Цаган Амна хурлын лам Бальжң-Нимэ ова тэклнэ авгяс күцэв. Бээрн эмтн хот-хол белдэж цугтаинь тоов. Дарунь цуһар Ижл холын уснд күрэд, уснднь улан-цаһан мөңгэн хаяд, зальврад һарв. В 1771 г. большая часть калмыков направилась в Джунгарию вслед за Убаши ханом. В нашей истории это событие стало трагической откочевкой. Они направились туда для того, чтобы вновь стать хозяевами земли предков. До родины добралась только лишь половина. Сейчас их потомки живут в китайском Синьцзяне. Потомки тех калмыков, которые остались на берегах Волги, – это мы. 21 мая в селе Цаган Аман Юстинского района состоялся праздник по случаю открытия ова, посвященного памяти наших предков, погибших при перекочевке с берегов Волги. Калмыцкие ламы Басанг, Зунгру и лама Цаган-аманского хурула Бальжинима совершили обряд жертвоприношения ова (жертвоприношения хозяину земли и воды). Местные жители угостили всех приготовленной по этому случаю едой. После чего все направились к Волге, добравшись до реки, бросили монеты в волжскую воду и помолились (Хальмг үнн, 24 мая 2011г.).

Это описание обряда поклонения хозяину местности – земле и водам Волги, с берегов которой в 1771 г. откочевала большая часть калмыков, и сооружение ова является свидетельством знаковости Волги для калмыцкого этноса. Как пишет Э.П. Бакаева, «курганы ова являлись моделью горы как центра мира, связующего звена между верхним и нижним мирами, сакрального центра общественного объединения, группирующегося вокруг данного кургана как сакрального объекта» (Бакаева 2003: 207). *Ижл мөрн хол* входит в круг святынь калмыцкого народа, эта река осмысливается как важная составляющая калмыцкой ментальности, символизирует собой родину современных калмыков.

О прецедентности *Ижл мөрн хол* свидетельствуют и тексты, посвященные великой реке. Хотя в калмыцком фольклоре немногочисленны обращения к рекам, однако *Ижл мөрн хол* отражена в устном народном творчестве. Широко известна народная песня «*Актубин холын уснь*», в которой есть куплет *Ижлин өндр моднд итлг шовун цугларна. Ирх седкл бээхлэ, Ижлин усн чальчаг* на высоких волжских деревьях собираются балабаны. Если есть желание прийти, то вода Волги покажется лужей. Фраза *ирх седкл бээхлэ, Ижлин усн чальчаг* как прецедентное высказывание бытует в художественных текстах и устной речи калмыков с общим смыслом 'преодолимы любые препятствия, если есть желание'. Она определенным образом отражает особенность характера и поведения калмыков, передавая решительность, одну из важных черт национального характера народа.

Прецедентное высказывание *ирх седкл бээхлэ, Ижлин усн чальчаг* в самых разных вариантах употребляется в авторских текстах калмыцких литераторов. Так, например, в известном произведении классика калмыцкой литературы Константина Эрендженова «Береги огонь» она приводится со

ссылкой на прецедентность в калмыцком песенном фольклоре: *Теңр цока, темэн девсг чамас талдан күн нанду га. «Ирхин седкл бээхлэ, Ижлин усн чальчаг» гидг ду меддвч? Өндэ, нааран хэлэ!* Разрази меня небо, пусть верблюд меня растопчет, кроме тебя, у меня нет другого человека. Знаешь песню «Если есть желание прийти, то вода Волги покажется лужей»? Вставай, смотри сюда! (Эрнжэнэ 1963).

В поэтических строках родоначальника современной калмыцкой литературы Санджи Каляева данное прецедентное высказывание заключено в кавычки, указывающие на цитирование: *Эмиг, ичр хээхлэ, Эмтн келсэн келжэг. «Ирхинтн седкл бээхлэ, Ижлинтн усн чальчаг...»* Если ищут страх, позор, Пусть люди говорят, что хотят. «Если есть у вас желание прийти, то вода вашей Волги покажется лужей» (Калян 1980). Самобытный калмыцкий писатель Баатр Басангов в своих произведениях так же использовал прецедентный текст *ирхин санан бээхлэ, Ижлин усн чальчаг* (Окна 1995: 42).

Существование в калмыцком языке прецедентного высказывания *ирх седкл/санан бээхлэ, Ижлин усн чальчаг*, на наш взгляд, свидетельствует о знаковости реки для ментального мира калмыков. За 400 лет пребывания нашего народа на новой территории в калмыцком сознании сформировались элементы, которые стали этноопределяющими. *Ижл мөрн хол* становится одним из таких компонентов, поскольку, как известно, знаки, символы, прецедентные феномены формирует этническую специфику лингвокультуры и этносознания.

Что касается литературных материалов, то они особенно важны с точки зрения нашего исследования, т.к. художественное сознание является квинт-эссенцией народного сознания. Изучение художественных текстов в когнитивном аспекте позволяет нам заключить, что в национальной литературе *Ижл мөрн хол* изображается не просто как водный источник – великая Волга осмысливается с исторических позиций. *Ижл мөрн хол* описывается как река, на берегах которой нашли приют предки современных ойрат-калмыков: *кезэнэ өвкнрм Ижлд ирн, күлгүдэсн бун, уснась ун, махлаһан авч, мөргн келснмн: «Мөңгн мет шаргна, Арзл мет гүүнэ, кишгтэ хол. Мана үрдин мөңк жсирһл»* В давние времена наши предки, прибыв на Волгу, спустившись с аргамаков, испив ее воду, сняв шапки, помолившись, сказали: «Гремит, как серебро, несется, как Аранзал, счастливая река. Вечное счастье наших детей» (Хоньна 1975: 114).

Ижл мөрн хол обращены стихотворения таких известных калмыцких поэтов, как К. Эрендженов, Х. Сян-Белгин, Д. Кугультинов. Для калмыцкой, как и для русской, поэзии характерно живописание реки: описание ее вод, берегов, ее крутого нрава, деревьев, растущих на ее высоких берегах. Поэт Манжин Бата такой увидел *Ижл мөрн хол*: *үзүр уга, ут, үзлтэ, сээхн гилгр, үүмсн догшин долгата. Үрглэсн өргн Ижл. Өңгтэ көк уснь өндлэд, салькнд дольгалж, өшэхээсн мет, эргэн цогжс аздлна. Курисн улан эргнь күчтэ долганла керлдэд, күмнэ эмээтэһэр күржснэд, күржснэдн урна не имеюшай*

конца, длинная, видная, красивая, блестящая, с взволнованными свирепыми волнами, беспредельная, широкая Волга. Синие ее волны, поднимаясь на ветру, волнуясь, как в гигантском котле, бьются о берег. Ее красные берега, виднеющиеся вдаль, ссорясь с сильными волнами, со страшным грохотом обваливаются (Манжин 2009: 52). В этих строках калмыцкого поэта, жившего в первой половине XX в., названы главные характерные признаки реки: беспредельность, широта, буйный характер. Поэт определяет и ее значение для людей: *эмнд туста* 'полезная для людей', *эңкр асрач* 'милая кормилица'.

С точки зрения вкусовых качеств воды самым главным калмыки считают сладкий вкус. Такой по качеству является для калмыков волжская вода: *аршан болси, кишгтэ, эмтэхи усичи увуву* испил ставшую нектаром, сладкую воду твою (Кёглтин 1981: 176). Для калмыков, обитателей степи, где нет обширных пресноводных источников, важным феноменом культуры является *эмтэхи усн* 'сладкая (пресная) вода'. В поисках *эмтэхи усн* кочевали калмыки по степным просторам, а найдя ее, поклонялись воде, благодарили ее хозяина, совершали омовение. *Ижл мөрн хол* осмысливается калмыками как один из источников *эмтэхи усн*, это один из объектов поклонения и почитания.

Для поэта-философа Давида Кугультинова характерно не просто живое описание реки, но и оценка ее для жизни калмыков: *кедү яду бул, кеңу түрү кемлә, чини үлмэд багтад чинэн-чидл авси? Кедү хальмг засхсчнр кесг жүшлин туршарт, өгэнч чини нилчэр өлн гесэн тежэси?* сколько бедных семей в трудные времена, попав под твоё влияние, восполнили свои силы? Сколько калмыцких рыбаков на протяжении многих лет кормилось благодаря тебе? Давид Кугультинов широко известен своими стихотворениями гражданской направленности, в которых он выступал против незаконной депортации калмыков в Сибирь. Как известно, за это он был осужден и провёл 13 лет в сталинских лагерях. В 1964 г., после возвращения на родину, на берегу *Ижл мөрн хол* он пишет о тех временах следующие строки: *экэси салһси туһлиң, энлж холд йовв, холл һазрт чамаһан, хэәмнь, санжэ зовв* как теленок, оторванный от матери, горевал, находясь вдаль, далеко от тебя, вспоминая тебя, страдал. В этих строках поэт выразил тоску по родине депортированных в Сибирь калмыков, которым долгих 13 лет вдаль от родины снилась свободная *Ижл мөрн хол* со сладкой водой.

Для калмыцкой поэзии характерно одушевление *Ижл мөрн хол*, наделение ее человеческими качествами: *иньг болад ирхиитн седкл бээтхэл, Ижлм көлэн өгх. Иньг бишэр аашиситн соцстхал, бахлурастн давад Ижлм дөврх!* Если вы придёте, как друг, моя Волга расстелется перед вами, если же придёте со злыми намерениями, моя Волга утопит вас! (Хоньна 1977: 114). В поэтическом сознании намечается тенденция оценивать человека теми же категориями, которые свойственны великой *Ижл мөрн хол*. При этом идеальный человек должен соответствовать образу этой реки. Обращаясь к калмыку, поэт Михаил Хонинов пишет: *Ижл эдл – өргн бол. Ижлиг*

дурасн – гүн бол. *Зайснась олар – малчн өсг. Зергелсн халчн даарснд асг. Ижэлиң олн – таньлта йов. Ижэлиң оньдин – цуцрлго йов* будь широк, как Волга. Будь глубок, как Волга. Пусть у тебя скота будет больше, чем рыбы в Волге. Пусть твой огонь согревает замерзающих. Пусть будет у тебя так много друзей, как у Волги. Подобно Волге, никогда не уставай.

Образ *Ижэл мөрн хол* в калмыцкой поэзии отождествляется с образом матери: *ижэлдсн Ижэлсн уусн уснь эким усн мет таалмжста* воды Волги, к которой привык, ласковы, как молоко матери; *Ижэлиг хама йоввчн сан, Ижэл – эж мет сэн!* где бы ни находился, помни Волгу, Волга хороша, подобно матери! (Хоньна 1971: 114). В этих строках калмыцкого поэта, который сформировался как личность и поэт под влиянием русской литературы и русской лингвокультуры в целом, очевидно влияние русской традиции, поскольку в русском народном сознании существует образ Волги-матушки, он находит развитие и в художественном творчестве русских писателей.

Ижэл мөрн хол имеет и ономастическую реализацию, что, безусловно, указывает на прецедентность данного феномена для калмыцкого языкового сознания. На территории Калмыкии существуют топонимы с мотивирующей основой *Ижэл*: *Ижэл хотн* (поселок Иджил) в Октябрьском районе, *Ижэл-Шорван цувг* (Волго-Сарпинский канал) в Малодербетовском районе. Следует упомянуть и том, что *Ижэл хол* входит в качестве дифференцирующего компонента при обозначении калмыков как части монголов: *ижэл холин хальмгуд* ‘волжские калмыки’, *ижэлин эргндк хальмгуд* ‘приволжские калмыки’.

Участие *Ижэл хол* в ономастической реализации (в названии калмыцкого этноса и номинациях объектов пространственной ориентации на территории Калмыкии), безусловно, свидетельствует о знаковости *Ижэл мөрн хол* для калмыцкой ментальности.

Таким образом, *Ижэл мөрн хол* в картине мира калмыков представлена как великая русская река, широта, беспредельность, свободный характер и буйный нрав которой сродни характеру людей. Кроме того, в калмыцком сознании отмечены дополнительные смыслы, связанные с великой русской рекой: часть новой родины, где нашли приют наши предки. Об освоенности концепта «*Ижэл мөрн хол*/Волга» калмыцким сознанием свидетельствуют:

- сакрализация *Ижэл мөрн хол* в обряде *ова тэклнн* ‘жертвоприношение хозяину местности’;
- сооружение *ова* на ее берегах;
- упоминание *Ижэл* в прецедентном тексте (*ирх санан бээхлэ, Ижэлин усн чальчаг*);
- присутствие в качестве определения в этнониме (*ижэл холин хальмгуд* волжские калмыки);
- участие в топонимии (*Ижэл хотн, Ижэл-Шорван цувг*);
- существование художественных текстов, посвященных *Ижэл мөрн хол*;
- изображение реки средствами искусства и др.

Депортация калмыков в Сибирь сформировала характерное для современного калмыцкого сознания обостренное чувство тоски по родине – волжским берегам. В языковом сознании других монголоязычных народов указанные смыслы отсутствуют. Буряты, халхи, ойраты Монголии, представители монголоязычных племен Китая, за исключением потомков откочевавших в пределы Китая ойрат-калмыков, осмысливают данный водный источник как великую русскую реку, неотъемлемую часть русской ментальности.

НАЗР-УСН/РОДИНА

Концепт «родина», представляющий собой вариант универсального концепта «свое» пространство, осмысливаемого через противопоставление «свой/чужой», относится к важнейшим лингвокультурным концептам.

Данный концепт изучен на материале разных языков. Содержанию и структуре данного концепта посвящены диссертационные исследования Д.А. Кожанова «Концепт HOMELAND в американской картине мира и способы его языковой репрезентации» (Барнаул, 2006); О.А. Урусовой «Гендерный аспект в репрезентации концепта «Америка» (на материале российских публицистических текстов)» (Кемерово, 2006), Есмурзаевой Ж.Б. «Концепт «Родина» в педагогическом дискурсе на рубеже XX-XXI вв.» (Омск, 2010) и др.

Г.С. Воркачев анализирует данный концепт в русской лингвокультуре. В связи с исследованием идеи патриотизма ученый обратил внимание на появление в современной русской речи нового номинанта данного ментального знака – «эта страна». По мнению исследователя, «появление выражения «эта страна», расширяющего смысловой ряд имен родины и в то же самое время функционирующего как их прагмоантоним, представляется свидетельством общего кризиса русской идеи патриотизма конца XX века» (Воркачев 2008: 31).

Родина осмысливается как место, где живут люди «нашего племени», «свои», «место, где господствует порядок и согласие между людьми, которое отделяется от мест, где живут «чужие», неизвестные, где наши законы не признаются и где, возможно, закона нет вообще» (Степанов 1997). Противопоставление «свой/чужой» было характерно еще для мифологического сознания. Согласно ему, «родовое пространство», где человек находился под защитой духов предков, противопоставлялось «зловредному пространству», где она не действовала (Постовалова 1988, цит. по: Кожанов 2006: 17).

«Свое» пространство осмысливается как место, где обитают родные, к этому месту человек испытывает устойчивые положительные чувства, сильную привязанность. Однако в дальнейшем по мере обогащения знаний человека, освоения им мира пределы «своего» пространства расширились. В результате метафорического переосмысления отношений родства в сферу «своего» пространства включается сначала родной край, затем родная страна.

Как на уровне обыденного сознания, так и в лингвистике выделяется «Малая Родина» и «Большая Родина». «Малая Родина» ассоциируется с тем местом, где обитает группа людей, объединенных родственными или корпоративными отношениями, близость между которыми поддерживается ежедневными контактами, проживанием на одной территории и общими интересами. Именно данное содержание «Малой Родины» отражает мифологическое осмысление концепта «свой». «Большая Родина», представляя собой психический образ исторически сложившегося целостного геополитического пространства, геополитического единства, граждане которого объединены как общим языком, так коллективной идеологией, связями, представляющими собой переосмысление отношений родственной близости, результат их идентификации с коллективной идеологией, отражает этап более позднего осмысления концепта «свой».

«Свое» пространство представляет собой ментальную единицу со сложной структурой, в которой отражается особенность того общества, к которому принадлежит человек, и осмысление коллективным сознанием общественных связей и отношений. Оно определяет самоидентификацию человека в каждой конкретной ситуации. Границы «своего» пространства каждый раз актуализируются в сознании индивида в зависимости от исполняемой им социальной роли: член семьи, житель города, гражданин страны.

При рассмотрении концепта «родина» в калмыцкой лингвокультуре попытаемся определить структуру и содержание данной единицы сознания, обратить внимание на особенности ее формирования в языковом сознании, которые нашли свое отражение как в семантике языковых единиц, так и в текстах, относящихся к различным этапам истории калмыцкого народа.

Лексикографический анализ позволил установить, что лексико-семантическое поле концепта «родина» в калмыцком языке включает лексемы *төрскн*, *төрсн һазр-усн*, *төрскнэ*, *орн-нутг*, *төрл эк орн-нутг*, *эк орн*, *төрскн нутг*, *нутг-нурһн*, *уул һазр*. Обращает на себя внимание плотность «языковлениа» данного концепта в калмыцком языке, подтверждающая важность данного концепта для коллективного сознания калмыков. Среди вербализаторов концепта в калмыцком языке выделяются единицы, актуальные для разных стилей и этапов формирования языка. Это свидетельствует о длительном периоде осмысления данного концепта коллективным бессознательным калмыков.

Словарь синонимов калмыцкого языка М.У. Монраева приводит следующий синонимический ряд на слово *һазр*: *элсн*, *шора*, *тоосн*, *һазр*; *бээрһн* – 1) земля; родина 2) место.

На слово *төрскн* данный словарь приводит словосочетания *ээж-аавин нутг*, *төрсн һазр* – родина, отечество.

«Чужбина, чужая сторона» переводится *хэр һазр*, *хэр орн-нутг*, где *хэр* означает 'посторонний', 'незнакомый', 'чужеземный'. Сравним: *хэрд һарх* 'выйти замуж' (букв. выходить в незнакомую сторону).

В Русско-калмыцком словаре под редакцией И. К. Илишкина приводятся следующие дефиниции лексемы *родина*:

1. Отечество *тәрскн*; защита родины *тәрскән харслһн*

2. Место рождения *тәрсн һазр-усн*; вернуться на родину *тәрсн һазр-уснури хәру ирх*.

В отличие от русского языка, в калмыцком языке слово *тәрскн* в значении 'место рождения' используется по отношению к живому существу, оно не употребляется в переносном значении – 'возникновение чего-нибудь'. Лексема *отчизна* в данном словаре определяется как *тәрскн*, толкуется как место-кочевье, где вырос, возмужал человек: *өссн-бөссүн орн-нутг*. Лексема *отечество* также переводится словом *тәрскн*, толкуется как место-кочевье, где родился и вырос человек: *һарсн өссн орн-нутг*. Прилагательному *отечественный* в калмыцком языке соответствуют лексемы *тәрскн* и *тәрскнә*; отечественные товары *тәрскн эд-тавр*; Великая Отечественная война *Алдр Тәрскн дән*.

Отметим, что парное слово *һазр-усн* словосочетания *тәрскн һазр-усн* (родина) буквально переводится как земля-вода, используется для обозначения «Малой Родины».

В Калмыцко-русском словаре под редакцией Б.Д. Муниева *тәрскн* определяется как родина, отечество, отчизна // родной, отечественный; *тәрскән харсх* защищать родину; *тәрскән эврәннь нүднләрн эдл хар* Родину береги как зеницу ока; *тәрскн келн* родной язык.

В данном словаре вторым значением лексемы *тәрл* приводится 'родственный, родной': *тәрл эк орн-нутг* родная страна, родина-мать.

В слове *орн* выделяются значения 'страна, держава, государство'. Слово-сочетание *эк орн* (первое слово значит 'мать'), сопровождаемое пометой «редкое», словарь переводит родина; *мана тәрскн орн* наша родная страна.

Слово *тәрсн* означает родной, *тәрсн һазр* – родная земля; *тәрсн һазрин һазр жәөлкн* лучше нет родной земли (букв. мягка почва родной земли).

В словаре под редакцией Б.Д. Муниева лексема *нутг* имеет помету «историческое», которая указывает на то, что слово выходит из живого употребления, но еще известно носителям современного калмыцкого литературного языка. Его значение определяется следующим образом:

1. Родное место, родина, родной улус; *тәрскн нутг* родина, родное место

2. Фольк. владения

3. Кочевье, место откочевки *нутг усн болх* вступать в брак; *нутгтан хайх* обидеться, быть недовольным.

Падежная форма *нутгин* данным словарем определяется как местный, территориальный; *нутгин амтс* местное население, местные жители; *нутгин кун* земляк.

Калмыцко-русский словарь приводит парное слово *нутг-нурһн*. Второй компонент *нурһн* с точки зрения исторической перспективы указанный словарь квалифицирует как устаревшее и определяет следующим образом:

1. Большинство

2. Общество.

Парное слово *нутг-нурһн* определяется как страна, родина; *нутг-нурһн талан одх* побывать в родных местах, побывать у себя на родине; *нутг-нурһн талан хэрү ирһн* возвращение на родину, репатриация; *нутг-нурһнан сансн көвүн, нууран сансн һалуула эдл* мальчик, соскучившийся по родине, подобен гусю, соскучившемуся по озеру.

Калмычко-русский словарь в словарной статье *һазр* приводит словосочетание *Уул һазр* 'Родина-мать', где *уул* – 'основной, коренной, исконный' (*уул һазр* 'отчизна, исконная земля').

Итак, калмыки-кочевники родину осмысливали как 'своя территория', 'свое место-кочевье', неотъемлемым признаком является вода, важнейший источник жизни степняков, проживающих в условиях полупустыни.

Контекстуальный анализ средств, входящих в лексико-семантическое поле анализируемого концепта в калмыцком языке, указывает на их широкую сочетаемость. Так, словосочетание *төрскн һазр-усн* может употребляться в функции агенса: *төрскн һазр-усн күләжәһә* 'родина ждет' (высок.); пациенса: *төрскән харсх* 'родину защищать'; темы: *төрскн һазр-усн тускар санх* 'о родине думать'; адресата: *төрскин төлә көдлх* 'родине служить' и др. Соответственно, лексемы употребляются в разных падежных формах, в сочетании с разными послелогоми.

Анализ калмыцкой паремии показывает, что для калмыков не характерно «очеловечение» образа родины. В калмыцкой паремии подчеркиваются признаки родной земли и воды. Пыль, песок родной земли мягок, тепел. Земля зелена даже зимой, драгоценна, как золото: *нутг-нурһин шора алтн мет* даже пыль родной земли словно золото; *төрскн һазрин шора эм* пыль родины – лекарство; *төрскн һазрин шора жөөлл* земля родины мягка; *эврә һазр усн дулан, хэрин һазр киитн* от своей родины веет теплом, от чужбины – холодом; *эврә һазрин увл чигн ноһан, күүнә һазрин хавр чигн хар* на родине и зимой все зелено, на чужбине и весной все черно. Воды родины прозрачны, сладки, целебны: *уусн усн аршан, уснн шора алтн* вода родины – аршан, земля родины – золото; *урһсн һазрин усн аршан* вода родины – аршан.

Дидактическая ценность фольклорного материала в том, что паремия призывает любить, беречь, ценить родину: *төрскндән дурта күн дээсиг дилхд дот* кто любит родину, тому легче дается победа; *төрскнән эврәннь нүднлә эдл хар* родину береги как зеницу ока; *туулад төрскн сог үнтә* зайцу дорога родная низина, где сочная трава; *танәд уга һазрин алтнас төрскн һазрин шора дота* земля родной стороны дороже золота незнакомой местности; *урһсн һазрин усн аршан, төрскн һазрин шора эм гидг* говорят, вода родины – аршан, пыль родины – лекарство; *уудг усн урсхулта, урһсн һазр тааста* питьевая вода проточна, земля, где вырос, – милая родина; *уснн күн һазр тушж босдг* упавший встает, опираясь о землю; *дееврин чинән алтнас делтрин чинән һазр дээр* чем золото величиной с кошмовое покрывало юрты, лучше земля величиной с подпотник; *эврәннь төлә инәһәд, нутгиннь төлә үкв* для себя живи весело, с улыбкой, за родину умри.

Пословицы и поговорки содержат и рекомендации правильного поведения вдали от родины: *аль хазр одвл тер хазрин ду дуулх* петь песни той стороны, куда поехал; *хазр хазрин халун хааһиһнь эдл уга* в каждой местности гуси гогочут по-разному; *уул холас көкөрдг болв чигн өөрхн ирхлэ өвсн шавр болдг* хотя гора издали зелена, вблизи – трава и земля; *нүүсн нутган хэрү хурв эрг* на кочевье, которое оставил, возвращайся трижды.

В паремиологическом фонде калмыцкого языка выделяются единицы с зооморфным компонентом, благодаря которым подчеркивается значимость родной земли: *күлг ижлэн хээдг, күн хазран сандг* скакун рвется к своему табуну, человек тоскует по родному краю; *хазран санси мөрн герүрн телвлэд бээдг* лошадь, соскучившаяся по родному месту, рвется домой.

Таким образом, вероятно, первоначально в языковом сознании калмыков родина ассоциировалась с родным кочевьем, «своим» пространством. Постепенно в родное, «свое» пространство включается край, страна, родина. В калмыцком языке лексико-семантическое поле концепта «родина» включает большое число единиц. Среди средств вербализации данного концепта есть единицы, использующиеся в разных стилях, отражающие этапы осмысления народом «своего» пространства и разные периоды развития общества. Номинантом концепта «родина» является словосочетание *төрскн хазр-усн*. Лексико-семантическое поле концепта «родина» структурировано четко: в нем выделяются ядро и периферия. Ядро лексико-семантического поля концепта «родина» формируют слово *төрскн* и биномом *хазр-усн*. На это указывает наибольшая частотность и минимальная контекстуальная зависимость данных единиц. Периферия концепта формируется лексемами, связанными с ядром благодаря прямым и переносным значениям. Анализ паремий, отражающих этническое осмысление анализируемой ментальной единицы, указывает на своеобразие образной составляющей концепта. Родина в калмыцкой паремии олицетворяется с землей, зеленой даже зимой, покрытой мягкой травой, которая дороже золота чужбины, вода которой сладка, чиста, целебна. Родина в сознании калмыков представляет собой высшую ценность: ради нее человек может пожертвовать своей жизнью. Для калмыцкого языкового сознания характерна высокая ценность родины: обстоятельства кочевой жизни и исторические события в жизни народа способствовали формированию обостренного чувства родины.

ӨРЭСӨ/РОССИЯ

Несомненно, у каждого этноса, населяющего нашу многонациональную страну, есть свое видение образа России, что обусловлено спецификой политических, социально-экономических, гуманитарных отношений между народами, проживающими на конкретной территории. Взаимоотношения калмыков с русским народом имеют многолетнюю историю. В 2009 г. широко отмечался 400-летний юбилей добровольного вхождения калмыков в состав России.

Добровольное вхождение калмыков в состав России явилось поворотным моментом в исторической судьбе тех монголоязычных племен, которые, покинув степи Центральной Азии, расселились в Прикаспии. Здесь сформировалась новая этническая общность ойратов-монголов, известная под названием «калмыки», которые добровольно связали свою судьбу с Россией. Здесь началась новая история европейских монголов, то неспешная, то стремительная, приносящая то радость, то горе и несчастья, то забвение, то славу. Здесь произошло становление нового этнического образования монголов Европы – образование государственности калмыцкого народа, которая имела в разные периоды разные формы: калмыцкое ханство, Калмыцкая автономная область, Калмыцкая автономная советская социалистическая республика, Республика Калмыкия.

Калмыки имели старокалмыцкую письменность «Тодо бичиг», с помощью которой отразили на письме события, происходившие в жизни народа, отношения с соседями, передали самобытный образ мыслей и оригинальный взгляд на мир. Богатейшая литература калмыков на старокалмыцкой и кириллической письменностях зафиксировала этническую специфику осмысления образа России в сознании калмыков. Думается, лингвокультурологическое исследование текстов дополнит наши представления об образе России в сознании народов, населяющих нашу многонациональную Родину, будут способствовать созданию уникального образа многоликой России.

Образ России в менталитете калмыков формировался постепенно, в ходе зарождения, укрепления и расширения ойратско/калмыцко-русских отношений. Начало отношений двух народов относится еще к дороссийскому периоду истории калмыков. «Первые известия о монголах, прежде всего западных ойратах, стали поступать в русское государство задолго до установления непосредственных контактов между Россией и западномонгольскими племенами. Первые русские встретились с ойратами в 1605-1606 гг. в Южной Сибири» (Чимитдоржиев 1987: 23). Речь идет о той части ойратов, которая главным образом под влиянием противоречий и конфликтов между монгольскими кочевыми объединениями покинула исконные территории своего проживания и переселилась в Прииртышье и Приобье. Из Джунгарии таким образом во главе с Хо Урлюком ушли торгоуты и некоторая часть хошутов. «Судя по относящимся к тому периоду русским источникам, в России эти ойратские племена были известны под общим именем «колмаков» (или в последствии калмыков)» (Златкин 1983: 74).

История вхождения ойратов в состав России довольно хорошо изучена специалистами. По их мнению, первоначально русские власти, как сибирские, так и центральные, с большой настороженностью отнеслись к перспективе непосредственного соседства с ойратами. В последних московские правительственные инстанции и сибирские воеводы видели потенциальную угрозу политическим интересам России в Южной Сибири и экономическому благополучию обосновавшихся здесь русских поселенцев и местных племен, перешедших в русское подданство. К 1608 г. несколько ойратских

правителей после обмена посольствами с сибирскими властями изъявили желание перейти в подданство России. Подтверждением такого перехода в то время считалось принесение присяги («шертвование») и выплата дани («ясака»). Переговоры ойратских послов с русскими властями проходили в Томске, Таре и даже Москве. Заинтересованность значительной части западных монголов, оказавшихся в Южной Сибири, в переходе в русское подданство объясняется рядом обстоятельств. Отдельные ойратские кочевые объединения таким образом стремились извлечь выгоду и получить преимущество в упорной борьбе за пастбищные угодья и данников, которую они вели между собой, а также с северомонгольским государством алтынханов и с казахскими жузами. Кроме того, ойраты, имевшие уже опыт торговых связей с Россией, убедились в их выгодности и пытались обеспечить условия для их развития. Что касается московских властей, то они, в целом поощряя стремление ойратов приобрести русское подданство, вместе с тем предписывали сибирским воеводам соблюдать в отношениях с «калмыками» осторожность и требовать от них заложников (Попов 2000: 297).

Исследователи отмечают, что российско-ойратские отношения с самого их зарождения развивались в форме мирных посольских связей и торгового обмена. Эти отношения были лишены существенных и долговременных политических или экономических противоречий, принципиально неразрешимых дипломатическими средствами (Попов 2000: 298). Миграционный поток ойратов из Джунгарии в Россию то ослабевал, то усиливался. Так, «после подавления восстания хойтского князя Амурсаны в 1757 г., спасаясь от расправы, тысячи беженцев из Джунгарии устремились в пределы Российской Империи. Массовый характер исход спасшихся от цинских войск ойратов принял в 1758 г., после чего Джунгария почти обезлюдела. Некоторая часть беженцев осела в Сибири, но большинство было направлено русскими властями в Нижнее Поволжье, где уже в течение ста лет кочевали волжские калмыки. Впрочем, в конце XVIII в. миграция калмыков поменяла направление на противоположное. В 1771 г. из Поволжья на родину предков в Джунгарию откочевала значительная часть торгоутов, принявших русское подданство. Этот «торгоутский побег» подвел итог не только массовым перекочевкам ойратов, но и существованию Джунгарского ханства. Ушедшие из России торгоуты обосновались на его бывшей территории, но уже под жестким контролем цинской администрации» (Попов 2000: 316).

Расселившиеся в низовьях Волги ойратские племена постепенно осваивали новую территорию, устанавливали отношения с соседними народами и постепенно включились в многогранную жизнь региона. У калмыков «постепенно выработались общие привязанности к степям Нижней Волги и Предкавказья, развивается самосознание национально-государственной общности с новой родиной – Россией» (Имкенова 1999: 53).

Рассмотрим восприятие калмыками новой родины на материале памятников на «Тодо бичиг». Они имеют большую ценность, т.к. в них зафиксирован первоначальный этап становления рассматриваемого концепта в

сознании нашего народа, иными словами, исторический срез культурного концепта. Нами были проанализированы старописьменные тексты, относящиеся к периоду интенсивной переписки ханов Аюки, Дондок-Даши и наместника Калмыцкого ханства Убаши с представителями царской администрации, представленные в монографиях «Письма хана Аюки и его современников (1714–1724 гг.): опыт лингвосоциологического исследования» и «Письмах наместника Калмыцкого ханства Убаши (XVIII в.)». Данный период интересен тем, что в это время происходило становление и укрепление новых калмыцко-российских отношений в составе России.

В переписке использованы разные языковые средства, обозначающие характер взаимоотношений между элитами двух народов. О непростом характере начального периода взаимоотношений пишет В.М. Бакунин. По его свидетельству, первой присягой царской России калмыцких владельцев, ранее не признававших прежних шертовальных записей, был текст, составленный на калмыцком языке Вольтским (Бакунин 1995).

Следует отметить, что в письменных памятниках используется несколько лексем, вербализующих концепт «русский», «Россия»: «*oros*», «*impra:tor*», «*cahan qan*», «*богдо*», «*ezen*». Рассмотрим данные актуализаторы.

В памятниках на «Тодо-бичиг» используется лексема «*oros*»/«*orus*» в значении «русский» (народ, люди): *кирис зоугсэн орус куун* крещенные русские люди. Так, в письме калмыцкого хана Аюки, адресованном астраханскому боярину, читаем: *цэйицээр оросоо дайилдужу оросийин цэриги даружу гэнэй* говорят, что шведы напали на русских и победили русское войско (Здесь и далее транслитерация и перевод даются по указанным выше монографиям).

В письме Чагдоржаба, старшего сына хана Аюки, говорится: *халмаг орус хойор нигэ уйилэтэй гэжи кэлэдэг бишу* разве не говорят, что калмыков и русских связывает одно общее дело (служба). Отметим, что ни в одном из контекстов слово «*oros*» не употребляется в значении 'Россия/Русь' (государство). К слову «*oros*» в некоторых случаях употребляется существительное *байар*: *орошийин байар* 'русские земли'.

Контекстуальный анализ слова «*oros*» показывает, что при данном слове употребляются разные определения. Довольно часто используется определение *танай* 'ваш': *Аг Мирзайин Исмаали гэдэг кобуу танай орус худалдужу абчи* ваш русский купил мальчика, по имени Исмаил, который принадлежит Аг Мирзе. Помимо того, используются прилагательные, определяющие территориальную принадлежность русских: *ахашай орус* 'царицынские русские', *сэржэшийин орос* 'черкесский русский', *эжилийин ороши* 'волжские русские'. Другие определения к существительному «*oros*» в текстах не отмечены. Слово «*oros*» употребляется в разных падежных формах (*oros*, *orosiyin*, *orostu* и т.д.) и разных позициях в предложении.

Если из контекстов употребления слова «*oros*» невозможно определить восприятие России авторами текстов, то употребление лексем *impra:tor/um*

пэратарица, хан, богдо, эээн позволяет это сделать. В письме от 14 ноября 1735 года, подписанном Дондук-Омбо, употреблены слова, ясно обозначающие отношения, складывавшиеся в тот период времени. В частности, по отношению к Анне Иоанновне, императрице России, использованы номинации *йэкэ эээн* 'букв. великая хозяйка', *хамуг орусийин торо шажини баригчи* 'букв. правительница всей России', а себя Дондук-Омбо называет *халимагийин нойон* 'калмыцкий нойон'.

Отношения между названными субъектами власти передает выражение *харийаату болжи байису би* 'букв. подданным буду я': *Би халимагийин нойон Дондуг Омбу мини номоор бурхани омоно андахаар кэгчи учирни йэкэ эээн им пэратарица Аа на ни Оаа нобна хамуг орусийин торо шажини баригчи болоод оло улусийин эзэлээжи ду тэрэ йэкэ им пэратор торошажини баригагийин йосоор болоод эбэрийнээн эзэлээчийн дураар хамуг орус гуруни ширээ даалһагсан хооран чиги даалһаху йэкэ урэ ду сагийин итэгэлтэи тэдэнээр болуучи харийаату болжи байису би Я, калмыцкий нойон Дондук Омбо, по моему закону перед бурханом клянусь в том, что ее Императорскому величеству великой государыне Анне Иоанновне, самодержице всероссийской, а также ее высоким императорского величества наследникам, которые по соизволению ее величества определены и в будущем определяемы будут на всероссийский престол, быть подданным (Сусеева 2003: 68-69).*

В письмах к словам *impra:tor* и *cahan qan* 'государь' (букв. 'белый хан') используется определение *yeke* 'великий'. Значит, Россия персонифицировалась с великим императором, великим государем. Кроме того, в текстах употреблено слово «ezen» в качестве синонима «*impra:tor*» и «*cahan qan*». Отметим, что при лексеме «ezen» (*ezen* – букв. хозяин/хозяйка) используется это же определение *yeke* 'великий': *yeke ezeni zarliq* 'указ великой императрицы'. В присяге Дондук-Омбо употреблены два существительных одновременно: *йэкэ эээн им пэратарица Аа нани Оаа нобна* 'великая государыня императрица Анна Иоанновна'.

В калмыцком языке слово *ээн* имеет два значения:

- 1) 'хозяин', 'владелец'; *герин ээн* 'хозяин дома'; 'домовладелец'; *онцлг ээн* 'единоличник'; *онцлг ээнэ* 'единоличный'; *ээн биш бээдл* 'бесхозяйственность'; *ээнэ бээдлэр* 'по-хозяйски', 'хозяйственно';
- 2) уст. 'господин', 'владыка', 'повелитель'; *ээн хан* 'самодержец', 'монарх' (КРС 1977).

На наш взгляд, слово *ээн* отражает специфическое восприятие калмыками представителей власти, в данном случае – русской императорской власти: хозяин – подданные, подчиненные.

Калмыцко-русский словарь слово *богд* сопровождает пометой «уст.» и приводит следующие его значения:

- 1) 'святейший'; *хальмг богд лам* 'калмыцкий святейший лама';
- 2) 'император': *ээн богд* 'император', 'самодержец', 'царь' (КРС 1977).

Данное слово в современном монгольском языке имеет следующие значения:

1) 'святой', 'святейший';

2) 'премудрый', 'верховный', 'августейший', 'владыка'; *номын богд* 'владыка учения'; *богд гэгээн* 'верховный святитель' (титул ургинского хутукты); *богдын сан* 'казначейство ургинского хутукты';

3) 'повелитель', 'властелин', 'властитель' *богд хаан* 'богдыхан' (титул китайского императора) (БАМРС 2001).

В эпистолярном наследии калмыков рассматриваемого периода слово *богдо* употребляется в производном значении – 'император', 'самодержец', 'царь'. При этом слова «*impra:tor*», «*богдо*» нередко употребляются в одном ряду, что отражает процесс живого осмысления новых реалий политической жизни калмыков на новой территории: *йэкэ богдо иму нэрторооса* 'его императорского величества'; *йэкэ богдо има нэраторойин хайарар* 'по указу великой императрицы' (Сусеева 2003: 38-39).

Термин «*сахан qan*» (букв. 'белый царь') – исторический, он использовался тюрками и монголами по отношению к правителям России. В тюркской и монгольской лингвокультурах за ним закреплено значение «западные цари», т.е. цари страны, расположенной к западу от их собственных земель (Жуковская 1988: 156). Дело в том, что «для тюркоязычных и монголоязычных кочевников было характерно следующее соотнесение стран света с цветом: север – черный цвет, юг – красный, восток – голубой, запад – белый, центр – желтый» (Кононов 1978: 160). Утвердившееся в русско-калмыцкой деловой переписке словосочетание 'белый царь' является буквальным переводом калмыцкого словосочетания «*сахан qan*». При переводе не учитывалась цветовая геосимволика калмыков.

Следует отметить, что в письмах рассматриваемого периода лексема *Эрэсэ* не отмечена. Данная единица является фонетической модификацией исконного общемонгольского *орос*. Вариант *Эрэсэ* образовался в калмыцком языке относительно недавно. Во всяком случае, согласно «Словарю языка ойратов Синьцзяна», оно не используется среди откочевавших в 1771 г. ойрат-калмыков (СЯОС 2001).

В русско-калмыцком словаре Б. Басангова (Элиста, 1963) оно зарегистрировано и имеет помету «ист.». Примечательно, что в современном монгольском языке лексема *орос* используется в двух значениях:

1) 'русский'; 'русская'; 'россиянин'; 'россиянка'

2) 'русский'; *орос орон / орос улс* 'Россия' (БАМРС 2001: 495). Фонетических модификаций слово в данном языке не имеет. Это позволяет считать, что лексема *Эрэсэ* является собственно калмыцким вариантом общемонгольского слова *орос*, появившимся в языке относительно недавно в результате активной интеграции калмыков в российское общество.

Восприятие образа российского государства передает прилагательное *уеке* 'великий', являющееся постоянным определением слов «*impra:tor*», «*eget*», «*сахан qan*», «*богдо*».

Интересно, на наш взгляд, и то, что в своем письме Дасанг, сын Чагдоржаба и внук Аюки-хана, говорит о заслугах своего отца следующим обра-

зом: *эштэги йэкэ им бирнааторийин колду моргуулжибэлэй* привел башкир в повиновение русскому императору, где *колду моргуулжи* – ‘сдаться на милость победителя’ (букв. ‘заставил кланяться в ноги’). Отметим, что данный фразеологизм не используется ни в одном из контекстов по отношению к калмыкам. Напротив, проанализированные письменные тексты свидетельствуют о добровольном пребывании (*эврэ дурар*) калмыков в составе России в тот период.

Характер отношений между представителями царской администрации и калмыцкой знати, которые складывались в этот период, передают и средства номинации авторов писем. Так, наместник Калмыцкого ханства Убаши в письмах, адресованных представителям астраханской губернской администрации, подписывается *Танд иньгиг кусгч. Уви* ‘Вашего приятства снискатель Убаша’, *Тана итклтэ иньг. Уви* ‘Ваш верный приятель Убаша’, *Эзнэ харьят. Уви* ‘Государанин поданны Убаша’, *Танд иньгиг кусгч ду. Уви* ‘Вашего приятельства снискатель и меньший брат Убаша’.

В письме, направленном 22 августа 1763 г. Н.А. Бекетову, Убаши пишет: *Эзнэ хойр зусн алтд йиллн уга толэ орс хальмгин завсрин зарн уулиг дота хаза гел уга мон зэрлг зарhin йосар кеж бээхиг танас иньгин зуугэр бас эрнэв* ‘Приятельски прошу Вас между равно подданными русскими и калмыками в происходящих делах чинить разнообразие по указам и законам’ (Письма наместника 2004: 12-13). Контекст указывает на то, что в данный период автором письма правовое положение калмыков в составе России осознается как подданство, русские и калмыки осознаются им как равноподданные (в значении подданный употреблено слово *алтд*).

Взаимоотношения, складывавшиеся между калмыками и русскими в составе Российской империи, отражают письма не только калмыков, но и представителей царского двора. В Грамоте Петра I от 12 декабря 1723 г. по отношению к Аюке-хану употреблено слово ‘подданный’, проясняющее взаимоотношения этих выдающихся исторических деятелей: «Того ради наше Императорское величество повелевает тебе подданному нашему Аюке-хану со всеми улусными людьми иметь осторожность» (Сусеева 2003: 67).

В письме, датированном 31 декабря 1768 г., Екатерина II обращается к Убаши как к верноподданному наместнику. Читаем: *Мана императрицин итклтэ харьят хальмгин хана орч Увшд болн нань нойдудт, нутгин закрдг зарhd суудг зарhчнт, буд улс цуhарт манна императрицин хээрн* нашего императорского величества верноподданному наместнику ханства Калмыцкого Убаше, протчим владельцам, судьям общенародного правительства, зайсангам и всему народу наша императорская милость (Письма наместника 2004: 119-121).

В тексте письма слово *харьят* ‘подданный’ употреблено 7 раз. Оно встречается в разных контекстах: *харьятын йоснас* ‘из закона подданства’, *мана харьят гисн кумн* ‘люди, названные нашими подданными’, *мана итлтэ харьят* ‘наши верноподданные’. Такое употребление слова *харьят* при-

дает содержанию письма определенную семантику «императорского повеления» по отношению к подданным.

В переписке калмыцкой знати с представителями царской администрации отмечается, что «калмыки по доброй воле прикочевали на Волгу», а волжскую землю воспринимают как свою территорию. Вместе с тем в этот период еще тесной была связь калмыков с исторической родиной: происходил обмен посланниками, велась переписка, совершались религиозные паломничества: *Ибаан Ибаан учу Бакаמיד Басли Бахамучи Бэглэмэш хойор ту бичиг окуйин учир Бароун тала Далаи Блама ду йабуулхаан шийид жи бэ-лэдбэ бида = йэкэ эзэн Пэтэр импратори йин = хайрлагсан хаалууhaar отор йабуулуй та = элчи алдар омбо йин аманду баахан угэ бэи* причина подачи письма Ивану Ивановичу Бахметеву и Василию Пахомовичу Беклемишеву. Мы подготовились к отправлению (посланников) на восток, к Далай-ламе. Быстро отправьте по дороге, жалованной нам Великим государем императором Петром (Сусеева 2003: 37).

Анализ текстов на старокалмыцкой письменности позволяет заключить, что в XVIII в. калмыки начинают оценивать себя в качестве российских подданных, таковыми считали их и представители царской администрации. С этого времени Россия начинает восприниматься в качестве новой родины волжскими ойрат-калмыками.

Для определения динамики концепта «Россия» были изучены результаты ассоциативного эксперимента, проведенного нами среди жителей Калмыкии разного возраста, пола, рода деятельности, а также художественные тексты калмыцких писателей. Анализ материала позволил установить, что концептосфера «Россия» в калмыцком сознании представлена следующими единицами: *Эрасэ* 'Русь, Россия', *орос* 'русский', *орн-нутг* 'страна', 'держава', *һазр-усн* 'родина' (букв. земля-вода), *һазр* 'земля', *ах* 'старший брат', *эк* 'мать', *эгч* 'старшая сестра', *тег* 'степь', *Элст* 'Элиста'. Присутствие последних двух номинантов обусловлено национально-региональным фактором. Интересно и употребление в художественных текстах слов *ах* 'старший брат', *эгч* 'старшая сестра' по отношению к России, создающие семантику иерархии отношений старший – младший.

На основании анализа полученного материала можно заключить, что семантические признаки концепта «*Эрасэ/Россия*» сводятся к бытийным, антропоморфным, этическим, пространственным и свойствам неживого существа. Характерной чертой категории пространства ментального объекта, ассоциирующегося с Россией, является неограниченность пределов, огромные размеры объекта. Россия-страна в калмыцкой литературе изображается как необъятный край, «шестая часть земли», в сознании современных калмыков представлена как *мана ук гидг һазр* 'наша огромная страна'. Важными свойствами данного ментального образования являются антропоморфные признаки. России как живому существу свойственно движение: она может передвигаться; как правило, с большой скоростью, при этом всегда в заданном направлении, для достижения положительных результатов.

В творчестве калмыцких литераторов Россия чаще всего предстает в образе сильного *ах* ‘старшего брата’, отражающем идеологию советского времени, а также – *эж* ‘женщины-матери’ и *эгч* ‘старшей сестры’, которые являются носителями таких женских качеств, как доброта, сердечность, забота, нежность, беззащитность. Названные женские качества переносятся на объект «*Эрэса/Россия*». Этот объект, подобно женщине, обладает, любит, пленяет, защищает, а также сам нуждается в защите, бережном отношении. Художественный образ России-страны в творчестве калмыцких авторов наделен положительными свойствами и рождает позитивные, светлые чувства.

При этом в художественных текстах прослеживается определенная динамика осмысления калмыками себя в составе России: сначала они осознают себя как *орси/ирси улс* ‘пришельцы’, потом как *ах/ду* ‘сыны/дочери’, ‘дети’ России.

Россия-родина олицетворяется и с Калмыкией, частью России, калмыцкой степью, центром которой является калмыцкий *хотон* ‘стойбище’, ‘деревня’. Степь и все, что составляет ее мир, наиболее полно раскрываются в творчестве калмыцких писателей. Анализ собранного языкового материала позволяет заключить, что в сознании калмыков есть четкое представление о России-родине.

Динамика образа России в сознании калмыков определяется общественно-политическими и историческими событиями в жизни народа и страны. Судя по данным анкет, Россия в сознании современных калмыков ассоциируется не только с Москвой, Пушкиным, Гагариным, Лениным, но и Сталиным, Сибирью. Хотя тема депортации калмыцкого народа в советское время открыто не обсуждалась, в народном сознании она занимала важное место, о чем свидетельствует, например, сибирский фольклор калмыков (Цебеков 1991). В народной песне «Сиврин салькнд» ‘На сибирском ветру’ поется:

Агчм цаһан альчурарн, альчурарн

Асхрсн нульмсан арчлав, арчлав,

Альхн дунга алтн нутгим

Альд бийэрънь йовжж жирһхв.

Асхн арвн часин алднднь

Автомашид хэргулэд бээнэ.

Аав-ээжин зоосн зоорнь

Арһсн болад арднь улдв.

һалун гидг шовунь, шовунь

һашута дута шовун гинэ.

һашута дута шовуһинь сонсхинь,

һазр-усн сангдад бээнэ.

Кшитн, кшитн Сиврин салькнд

Колдяд кокрэд йовдг коорк хальмг.

Зовлн узх маниг, маниг

Заяч юнгад заясн болхв.

Хур орси цагтнь, цагтнь

*Хаар һазрнь кокрх, кокрх.
Ховнь ирсн цагтнь, цагтнь
Хальмг чигн жирһх, жирһх.*

Маленьким белым платочком / Вытирала льющисея слезы. / Маленькая, как ладошка, золотая деревня, / Где я буду жить. / Около десяти часов вечера / Заурчали автомашины. / Нажитое родителями, / Обратившись в пепел, осталось позади. / Говорят, что гуси печально поют. / Как услышу печальный крик гусей, / Вспоминаю родину. / На холодном сибирском ветру / Посиневшие от холода бедняги-калмыки. / Почему творец судьбы создал нас для страданий. / Там, где пройдут дожди, / Черная земля зазеленеет. / Когда наступят счастливые времена / И калмыки заживут счастливо (буквальный перевод – наш).

Как отмечает известный исследователь калмыцкого фольклора Н.Ц. Биткеев, «в песнях сибирского цикла не только гнев, печаль, но и надежда; народ верит в торжество справедливости, выразительно очерчена духовная и политическая зрелость народа. Здесь виден фактор высокого развития общественного сознания народа» (Биткеев 2003: 68).

Тема депортации осмысливается и современными народными сказителями. Так, в песне *Ямаран нер эс зуулэвидн* (как только нас не именовали), сложенной Ц.К. Джаргаевой, поется *Эврэ һазр-усн гисн / Элдү энкр юмнла, / Кедү дэжч зуудндм орж / Келүлж, уулүлсн болхв?* нет ничего милей, лучше родины, / Сколько раз ты снилась мне во сне, / Заставляя говорить, плакать?

Тема Сибири занимает определенное место и в творчестве калмыцких писателей. Достаточно вспомнить знаменитые строки из стихотворения «От правды я не отрекался, под именем казаха не скрывался» поэта Д.Н. Кугультинова. В своих показаниях при аресте Д.Н. Кугультинов говорил: «Мне было больно сознавать, что я – калмык, опозорен, калмык, который переселен во время великой битвы, как предатель. Как я мог смотреть в лицо русским, которым калмыки стольким обязаны. Я считал, что калмыки должны смыть свой позор, смыть только кровью. Я полагал, что каждый калмык после переселения, почувствовав, что значит наказание, почувствовав, что значит позор, павший на его голову, голову его детей, будет драться, не жалея ни жизни, ни крови» (Церенов 2009: 128).

Депортация, по мнению психолога А.Б. Имкеновой, нарушила процесс естественного этногенеза калмыцкого народа. Традиционный этнотип калмыков подвергся коренной ломке. Есть невидимые глазу последствия выселения: психологический шок народа – страх перед административными и правоохранительными органами, передаваемый последующим поколениям (Имкенова 1999: 59).

После начала демократических перемен в нашей стране тема депортации стала широко обсуждаться в разных аудиториях: с трибун съездов, на митингах, собраниях, в СМИ, в художественной литературе. Изучение многочисленных публицистических и художественных текстов, появившихся после перестройки, позволяет заключить, что образ Сибири в сознании калмы-

ков амбивалентен. С одной стороны, Сибирь осмысливается как место ссылки, национального унижения (депортация в Сибирь оценивается как факт геноцида), последнего пристанища умерших. С другой стороны, она ассоциируется с местом рождения, создания семей и успешной жизни многих калмыков. Следует отметить, что в творчестве калмыцких литераторов и народном сознании сложился положительный образ сибиряков, помогавших калмыкам в холодной Сибири. При всей трагичности факта депортации калмыков в Сибирь в сознании народа эта земля ассоциируется с краем Родины, она не вызывает одни лишь негативные мрачные чувства, но и – светлые, радостные воспоминания.

Таким образом, концепт «*Эрэсэ/Россия*» для калмыцкого сознания является относительно новым ментальным образованием, возникновение которого связано с зарождением, укреплением и развитием связей западномонгольских племен (ойратов) с Россией. Первоначально он вошел в сознание ойрат-калмыков в форме номинанта *орос* 'русский', обозначающего территорию и народ, проживающий на ней. По мере развития всесторонних связей народов происходит расширение ассоциативного поля концепта, в котором отмечаются такие средства, как «*imprator*», «*cahan qan*», «*богдо*», «*ezen*». Позже появляется вербализатор *Эрэсэ*. Слова *иньг* 'друг', *автд* 'подданные', которыми обозначают калмыки себя в переписке с представителями царской администрации, передают динамику осмысления статуса калмыков в составе Российского государства. Для художественного сознания калмыков характерны актуализаторы *орси/ирси улс* 'пришельцы', *ах* 'старший брат', *дү* 'младший брат/сестра', *ах-дү* 'дети'.

Данный концепт в дальнейшем осмысливается калмыцким сознанием в ходе общественно-политической, хозяйственной, военной, культурной жизни народа. В социалистический период истории калмыков концепт наполняется новыми смыслами, передающими идеологические стереотипы той эпохи: *ах* 'старший брат', *дү* 'младший брат/сестра'. В сознании современных калмыков концепт «*Эрэсэ/Россия*» ассоциируется с родиной, родной землей: *орн-нутг* 'страна', 'держава', *назр-усн* 'родина' (букв. земля-вода), *мана* *назр* 'наша земля', *мана Эрэсэ* 'наша Россия', *хальмг тег* 'калмыцкая степь', *Элст* 'Элиста'.

ӨРК-БУЛ/СЕМЬЯ

Семья – ячейка общества, зеркало, в котором отражаются социальные, правовые, демографические, культурные стороны жизни народа, в связи с чем брак представляется значимым явлением культуры. В концепте «семья» доминирующим являются родственные связи, которые выражаются через такие понятия, как дом, семья, родственники.

Традиционная модель брака калмыков представляет собой патернальный союз, то есть брак, в котором позицию лидера занимает мужчина. Для такой модели супружеских отношений характерно четкое разделение социальных

ролей: муж – «хозяин», обеспечивающий семью, общественно активный, имеющий более высокий статус; жена – «домашняя хозяйка», «мать». В патриархальной калмыцкой семье положение женщины полностью зависело от мужчины. Иерархия устанавливалась с первых же дней брака и поддерживалась культурой и религией. Брак во многом ассоциировался со сделкой, призванной породнить семьи, равные по положению, либо улучшить социальное положение одного из супругов при их неравенстве.

Современная калмыцкая семья представляет собой сочетание традиционных и новых смыслов. К новым смыслам можно отнести брак на основе не договора родителей, а чувств и изменившийся статус жены: она может занимать положение, равное или выше статуса мужа, которое определяется участием в формировании бюджета семьи, уровнем образования, карьерой.

С точки зрения системы родственных отношений калмыцкая семья характеризуется иерархической структурой. Родственники по отцовской линии занимают главенствующее положение, т.к. считаются людьми одной крови. В связи с этим относиться к ним необходимо с должным уважением и почтением. Родственники по линии матери считаются людьми другой крови, другого рода, хотя считаются более близкими с точки зрения теплоты отношений: *эглэс* – *экин эгн* из всех родственников ближе родственники по матери; *ээжин эгнд бууад зольдг*, *аавин эгнд мөрн деерэс зольдг* родственников по матери приветствуют, сойдя с лошади, родственников по отцу приветствуют, сидя на коне.

Для калмыцкой семьи характерны различные наименования родственников по отцовской и материнской линиям и по старшинству. Женщине в семье отводилась второстепенная роль: она отвечала за домашнее хозяйство, воспитание детей. Калмыцкая женщина находилась в большой зависимости не только от своего супруга, но и от его родственников и, прежде всего, – свекрови. Это находит отражение в речевом этикете калмыков. В частности, традиционно калмычка обращалась к мужу только на «Вы», не называя его прямо, а табуированно *мана кун* 'наш человек', *одак* 'тот, который', *мана залу* 'наш мужчина', *мана герин ээн* 'наш домашний хозяин'. Пожилые калмычки придерживаются этого правила и сегодня.

В калмыцком языке лексико-семантическое поле концепта «*өрк-бул*/ семья» включает следующие единицы: *өрк-бул* 'семейство, семья, где *өрк* 'двор, семейство, очаг', *бул* 'семья, семейство', *гер-бул* 'семья, где *гер* 'юрта, дом', *ээл* 'уст. собир. семья, семейство, *эцк* 'отец', *эк* 'мать', *аав* 'дедушка', *ээж* 'бабушка', *көвүн* 'сын', *куукн* 'дочь', *авьнр* 'дяди по отцовской линии', *нальнр* 'родные по материнской линии', *бөлнр* 'двоюродные по материнской линии', *төрл* 'родня, род' *төрл-садн* 'родня', *эглн* 'родственник', *ург* 'родственник, родня', *уг* 'корень', *уг тохм* 'происхождение', *тохм* 'род', *ясн* 'кость', *цаһан ясн* 'знатный род, букв.: белая кость', *хар ясн* 'незнатный, простолюдин, букв.: черная кость', *хальмг* 'калмык', *ойрат* 'ойрат', *моньл* 'монгол', *балдр* 'полукровка, метис', *аваль* 'первый, законный супруг', *дахуль куукд* 'дети от первого брака' и т.п.

В калмыцкой лингвокультуре содержательный минимум концепта «*өрк-бүл/семья*» сводится к 1) группе лиц, 2) проживающих в одной юрте, 3) имеющих один очаг, 4) связанных кровным родством.

Анализ словарных дефиниций лексем, входящих в тематическую группу «семья», позволил установить смыслы, связанные с концептом исторически. Лексема *бүл* имеет устаревшее значение ‘войсковая единица’: *долан бүл церг* ‘семь войсковых соединений’. Вероятно, исторически семьей называлось объединение людей, связанных между собой воинскими отношениями, что допустимо с учетом военного прошлого наших предков. Анализ сочетаемости слов позволяет говорить о широком и узком смысле понятия семья: *өвр бүл* ‘большое семейство’. Кроме того, слово *ээл*, помимо устаревшего собирательного значения ‘семейство, семья’, имеет значение ‘аил, хотон, селение, соседи’. Значит, семья в узком смысле включает тех, кто связан кровным родством и живет в одной юрте, а в широком – и тех, кто живет в хотоне, и это понимание предшествовало узкому пониманию семьи.

Лексемы *өрк*, первоначальное значение которого – ‘дымовое отверстие’, *гер* ‘юрта’ указывают на границы социального пространства семьи – группа родственников, связанных пространством одной юрты с одним дымовым отверстием. Исторически такая социальная структура семьи появилась позже семьи в широком смысле.

В *өрк-бүл* главным является родство, происхождение. При этом в концептосфере *өрк-бүл* можно выделить лексико-тематические группы по следующим признакам:

- кровное/некровное родство: *эцк, эк, көвүн, күүкн, аав, ээж; наһцнр, болнр, төрл, төрл-садн, элгн, ург;*
- происхождение от одного предка: *ясн, уг, уг тохм, тохм;*
- ячейка общества: *өрк-бүл, гер-бүл;*
- социальное происхождение: *ясн, цаһан ясн, хар ясн;*
- национальное происхождение: *хальмг, ойрат, монһл, балдр* и др.;
- состав семьи: *эцг уга, эк уга, эцгтэ, эктэ, күүкдтэ, күүкдго* и т.п.;
- характеристика семейной пары: *аваль;*
- характеристика детей: *дахуль;*
- распределение социальных ролей: *герин эзн, герин эзн күүкд кун.*

Калмыцкая семья строилась на строгом подчинении младших старшим (*ахан аид күндл, дүүһән делм күндл* уважай старшего брата на сажень, а младшего брата – на полсажени, *ахнь келдг, дүүһ соңсдг* старший брат говорит, младший слушается), женщин – мужчинам (*аавнь бүгдин хан, аавин көвүн дүүһрин хан* отец – хан над всеми, а любимчик отца – хан над братьями). Что касается сопоставления аксиологического статуса каждого родителя в системе ценностей ребенка, то для калмыков ключевой фигурой является мать. Образ матери, которая вынашивает, вскармливает, оберегает и заботится, репрезентируется в многочисленных пословицах и поговорках, сказках, песнях и других жанрах калмыцкого фольклора. Авторитет отца основывался на традиционной исторической семейной иерархии.

Для калмыцкой лингвокультуры характерна ценность близкородственных связей. К числу близких родственников относится не только нуклеарная семья (мать, отец, дети), но и старшее поколение (бабушки и дедушки). Бабушки и дедушки играют важную роль в передаче семейных традиций внукам. Дети являются основной ценностью калмыцкой семьи: *үрн уга эж эжк махн уга ясн мет* родители без детей, что кость без мяса; *үртэ кун өвдлдг, үндстэ модн намчлдг* человек, имеющий детей, поднимается, дерево, имеющее корни, покрывается листвой. Традиционно в калмыцкой культуре поощрялось большое количество детей: *олз оратх уга, үрн кенздх уга* никогда не поздно добывать добычу, никогда не поздно рожать детей; *ах ду олн болхла, нутгт түшэн* если братьев много, то они опора кочевья. Вместе с тем считалось *үмси икдвал тульин буг, күүкд икдвал герин буг* когда много накапливается золы – помеха для тагана, когда много рождается детей – обуза для дома и семьи. Желанным ребенком для калмыцкой семьи является *көвүн* ‘сын’, продолжатель рода, фамилии. Девочка менее желанна, хотя любима.

Для калмыцкого языкового социума не характерен авторитарный стиль отношений родителей к детям, не наблюдается чрезмерная опека, контроль всех действий ребенка: *өсхд нег күүкд, өтлхд нег күүкд* когда растут – дети, когда постареют – все так же дети; *эс уульхла, экнь көк өдг уга* если дитя не плачет, мать не дает ему грудь; *өлкржэ уусн хот өлсхд дөң болдг уга, өлгэд кевтси көвүг саатулжэ дасхдг уга* жадно проглоченная еда не утоляет голод, лежащего в люльке ребенка не приучают к убаюкиванию.

Анализ языкового материала позволяет заключить, что семья имеет большую ценность в калмыцкой культуре. Значимость семьи для калмыка в социальном аспекте актуализируется через признаки защиты, опоры, знатности, уверенности. Приведем некоторые примеры, подтверждающие этот тезис: *ах ду алти хаша* братья словно крепость золотая; *гер ямр баһ болв чиг нег күмни зээтэ, гесн ямр баһ болв чиг нег ааһ будани зээтэ* как бы ни был мал дом, найдется место для одного, как бы ни был мал желудок, найдется место для чашки еды; *гер уга кунэ геснь өлн гидг* бездомный вечно в голоде; *герэси тенгр өөрхн* ближе дома – небо; *геснд багтси күн герт чигн багтдг* человек, помещавшийся в животе, поместится и в доме.

Почтение и уважение к родственникам, старшим, семье, роду отражено в калмыцких пословицах: *хаьрхаг секхлэ – герл ормн, хээртэ аав ээжиг күндлхлэ, буйн болдмн* когда откроешь щель, появится свет, когда будешь уважать дорогих родителей, проявишь добродетель; *гертэн унгиннь нер дуудул харин һазрт төрскнәннь нер дуудул* дома чти и славь своих предков, в чужом краю прославляй честь своей родины; *күн ахта, девл захта* у человека бывает старший, а у шубы – воротник. Приведенные примеры позволяют считать, что значимыми смыслами семьи, объединяющими всех членов, являются уважение, почтение, кровное родство.

Эти особенности калмыцкой культуры нашли отражение в произведениях классика калмыцкой литературы А.М. Амур-Санана, например:

Очур Тегусов – богат. Он родовит, кибитка его бела, как первый снег. Сегодня у него резали овцу и варят *дотур*. По обыкновению собирается вся родня; хозяин сидит, полный важности, с красным, от выпитой *араки*, как вишня, лицом, и наблюдает за порядком. Но порядок нерушим и без наблюдения Очура: старшие в роду мужчины и женщины сами садятся, как полагается, на «верхние», почетные места – мужчины с правой, женщины с левой стороны очага.

Застенчиво и робко входит Джиргал. Ей по праву принадлежит верхнее место: по родовой генеалогии богатый Очур доводится Джиргал и Бембе младшим родичем и, по узаконенному обычаю, не может обратиться к Джиргал на «ты»; он должен при ее приходе сказать ласково: «*Көгшн бергн, поднимитесь наверх!*» (Амур–Санан 1987: 217).

Успех семьи заключается в ее трудовой деятельности, усилиях по созданию материального благополучия: *эрт көвүн эжд туста, өрүн эрт босхла өдрт туста* ранний сын – отцу помощник, рано встанешь – много сделаешь. Вся жизнь традиционной калмыцкой семьи была построена на гендерном разделении труда: мужчина работает за пределами дома (занимается скотоводством, охотой и т.д.), женщина – внутри дома (готовит, убирает, воспитывает и т.д.). Воспитание детей было основано на труде и так же было гендерно ориентировано: мальчики помогали отцу, девочки – матери, приобщение к труду начиналось в раннем возрасте. Эти гендерные стереотипы не соблюдаются в современной калмыцкой семье.

Большое значение придают калмыки родственным связям, утверждает, чем больше родственников, тем лучше: *садта кун – салата модн* человек с многочисленной родней что ветвистое дерево. Считается, что каждый калмык должен знать свою родословную до седьмого колена, особенно по отцовской линии: *хальмг кун долан үйэн медх зөвтэ, долан үйэс давхла күүнэ* калмык обязан знать семь прошедших поколений и будущих потомков, а далее седьмого поколения – люди посторонние. Надо заметить, что потомки по дочерней линии, которые не являлись членами рода, не считались родственниками: *күүкнэ тохм – өсрсн цусн, тасрсн махн* потомки дочери – это отбрызнувшая капля крови, оторвавшийся кусок мяса; *төрлин тохм зeed тасрдг* корень рода пресекается в детях дочери.

В целом в калмыцком социуме отмечается приоритетное отношение к родственнику, вне зависимости от степени родства, по сравнению с человеком, не имеющим этого статуса. В связи с этим возможно использование родственных, а также земляческих (улусных) связей для карьерного продвижения, личной корысти и получения каких-либо благ. В лексико-семантической системе калмыцкого языка присутствуют единицы, передающие это значение: *нег эмгэ* ‘одного аймака’, *нег хотна* ‘одного хотона’, *оңдан яста кун* ‘человек другого рода’, *манахна* ‘наш, нашего рода’ и т.п.

Таким образом, можно заключить следующее:

1. Культурно значимыми смыслами семьи для калмыцкого сознания являются родство, степень родственной связи, родственные отношения в се-

мейной группе, основанные на подчинении старшим младших и главенствующем положении отца. Смыслами, объединяющими кровных родственников в семью, являются также защищенность, взаимопомощь, труд. Современная калмыцкая семья сохраняет свой традиционный статус как ячейка общества, дающая защиту, поддержку.

2. Этнокультурные смыслы калмыцкой семьи связаны с разделением родственников по мужской и женской линиям, более высоким статусом родственников по отцу, но более теплыми отношениями родственников по матери. Кроме того, разветвленность и обширность семейных связей, их значимость придают специфику калмыцкой семье.

3. Новые смыслы калмыцкой семьи связаны со стремлением создать семью не на основе социального договора родителей, а на основе чувств или социальных факторов, а также изменившимся положением жены, которая может быть не только равной, но и выше статуса мужа. Такие понятия, как развод, вторичные браки, неполные семьи, неблагополучные семьи, будучи универсальными, характерны и для современной калмыцкой семьи.

ЭР/МУЖЧИНА

К универсальным концептам культуры относятся концепты «мужчина» и «женщина». В них сосредоточены фундаментальные биологические, психологические и социальные различия людей, основанные на половом признаке. Вот почему исследование названных выше концептов представляет большой научный интерес.

Свой анализ начнем с концепта «мужчина» в связи с тем, что калмыцкое общество относится к ярко выраженным мужским типам. Сказанное определяется положением мужчины и женщины, а также девочек и мальчиков в традиционном калмыцком обществе.

Калмычка была «значительно ограничена в правах, находилась в полном подчинении мужа и несла тяжелое бремя хозяйственных забот» (Шалхаков 1976: 127). Еще знаменитый П.С. Паллас писал, что «домашнюю работу исправляет только женский пол. Мужчины упражняются только в починке и делании кибиток, а прочее время препровождают в осматривании своих стад и в зверином промысле, также в гулянии и разных забавах» (Паллас 1809: 465). Исследователь быта калмыков И.А. Житецкий, с большой симпатией писавший о калмычках, отмечал, что «мужская половина калмыков трудовое время свое, заботы и силы отдает своим стадам и табунам и за пределами скотоводства предается отдыху, удовольствию и развлечениям, совершенно не разделяя сложного и относительно громадного труда женщин в кибитках, в семействе, доставляет лишь сырые материалы и знает только результат этого труда – пищу, тепло, обувь, одежду. В руках женщин, кроме хлопот о пище, тепле и воспитании детей, сосредоточен, за незначительным исключением, еще и весь ремесленный труд – калмыцкие женщины делают белье и всякую одежду, до шапок включительно, готовят

обувь, ткут тесьму для кибиток и украшений для себя, плетут веревки, канаты из конского волоса и верблюжьей шерсти и шнурки из шелка, делают кошмы для кибиток, выделывают меха для одежды и кож, для посуды, обуви, сбруи и пр.» (Житецкий 1892: 70).

Самым большим желанием калмыцкой супружеской пары является рождение сына, продолжателя рода: *эүкд – көвүд, эрдмтнд нөкд кергтэ* отцу нужны сыновья, а ученому – друзья. «Тот, у кого не было сыновей и кого, следовательно, по этой причине не мог хоронить сын, считался самым несчастным человеком. Лиц, у которых умерли сыновья, калмыки называли (*му заята*) проклятые судьбой. К таким людям относились с некоторым презрением» (Душан 1976: 23). Привилегированное положение мужчины в калмыцкой семье начиналось с его появления на свет, т.к. «рождение мальчика являлось величайшей радостью не только родителей, но даже для всего рода в целом. Это связано с тем, что сын должен приумножать славу своей родины и ее могущество. Сын являлся продолжателем рода. Калмыки говорили *«нер дуудулх»* – «прославлять свое имя» (Душан 1976: 23).

В связи с этим калмыки позитивно оценивали все, что было связано с мужским миром. Не случайно и то, что в калмыцком языке устойчивые обороты, пословицы, поговорки и т.п., относящиеся к мужчине, в большинстве случаев содержат положительную коннотацию по сравнению с единицами, посвященными женщинам, чаще всего содержащими негативную оценку. Тяжелое положение женщины менялось после рождения сына: *йисн көвү һарһсн эк ик герин деед бийд суудг* мать, родившая девять сыновей, занимает почетное место в большом доме.

Номинантом концепта «мужчина» в калмыцком языке является имя существительное *эр* 'мужчина'.

Лексико-семантическое поле концепта «эр/мужчина» включает следующие единицы: *эр* 'мужчина', *залу* 'мужчина', *залу күн* 'мужчина', *көвүн* 'мальчик', *өвгн* 'старик', *көгшн* 'старый, престарелый, старик', *көгшн өвгн* 'старец', *көкшн көвүн* 'состарившийся парень', *эүк* 'отец', *хадм эүк* 'свекор', *хадм ах* 'старший брат мужа, старший деверь', *ах* 'старший брат', *дү* 'младший брат', *ууһн* 'первенец', *ууһн көвүн* 'старший сын', *отхн* 'самый младший в семье, последний', *отхн көвүн* 'младший сын', *һанһх* 'дядя (по материнской линии)', *авһ* 'дядя (по отцовской линии)', *авһ ах* 'дядя по отцу', *ач* 'племянник, внук (по мужской линии)', *зе көвүн* 'внук по дочери', *күргн-көвүн* 'зять', *герин эзн* 'хозяин', *одак* 'тот самый', *мана күн* 'наш человек', *мана залу* 'наш муж'.

Анализ приведенных выше средств вербализации концепта с точки зрения частотности использования, употребления в разных контекстах, а также в современной речевой практике позволяет считать, что в калмыцком языке номинантом концепта «эр/мужчина» является лексема *залу*, а именем концепта является существительное *эр*. Данное слово относится к древнейшему слою общепалтайской лексики. В семантике слова главным признаком является 'мужской пол'. Кроме того, оно имеет значение 'самец': *эр* ставится пе-

ред названием животных для обозначения мужского пола: *эр буру* 'бычок', *эр така* 'петух', *эр ноха* 'кобель' и т.д.

Среди приведенных выше средств вербализации концепта выделяются единицы, характеризующие мужчину с точки зрения 1) возраста, 2) степени родства, 3) социального статуса. Рассмотрим эти признаки последовательно.

1. Номинации мужчин по возрасту

Возраст является универсальной характеристикой представителя того или иного пола, поэтому детально обозначается в языке. Калмыцкая модель возраста состоит из следующих элементов: младенчество, детство, юность, молодость, зрелость и старость. Младенческий возраст обозначается лексемой *нилх* 'новорожденный, младенческий' (в том числе и о молодняке животных и матках: *нилх туһл* 'только что родившийся теленок', *нилхрси укр* 'новотельная корова'). Отдельными словами не обозначается то, что относится к возрастной категории «детство» и «юность», а передается описательным оборотом через лексему *бах* 'дитя, детство': *бах балчр насн* 'раннее детство'; *бах-дүүвр насн* 'юность'. Ключевое слово *бах*, первым значением которого является 'малый, небольшой', обозначает и малый возраст, в том числе и молодняк (*бах мал* 'мелкий скот, молодняк'), и мелочь (*бах-саһ*).

Лексема *уйн*, имеющая значение 'юный (о возрасте)', входит в словосочетание *уйн баһ насн* 'юный (молодой) возраст'.

Слова *бичкдүд*, *бичкин күүкд* обозначают родовое понятие «дети» безотносительно пола. Собирательные существительные *бахчуд*, *бичкдүд*, *баахн залус*, имеющие значение 'молодые люди', частотны в разговорной речи.

Возрастные категории «молодость», «зрелость» и «старость» обозначаются соответственно: *көвүн*, *залу*, *көгшин*. Все эти слова являются полисемантами. При этом *көгшин*, *залу* обозначают не только человека мужского пола определенного возраста, но и в целом признаки, связанные с этим возрастом. Так, *залу* имеет значение 'мужчина'; *залу күн* 'мужчина', *сэн залу* 'славный малый' (отсюда *залу күүнэ* 'мужской'; *залу күүнэ махла* 'мужская шапка'), а также 'юность', 'молодость' (отсюда *залу насн* 'юность'; *ид залу* 'юношество'). Лексема *көгшин* имеет значение 'старик', а также 'старый, престарелый' (отсюда *көгшин күн* 'старый человек', *көгшин насн* 'преклонный возраст').

Контекстуальный анализ репрезентантов концепта позволяет установить признаки, которыми калмыки наделяют *залу* 'мужчину'. Важным признаком является смелость (*залуд – зөрг чимг* погов. украшение мужчины – смелость). Об этой характеристике мужчины в калмыцком героическом эпосе «Джангар» сказано следующее: *залу күүнэ үкл эз уга эрм цаһан көдэд гийэд, зер-зевэн агсад босв* (Джангар), говоря, что смерть храбреца всегда в глубине широкой степи, стал готовить свои военные доспехи. Следующей чертой мужчины является упорство, целеустремленность. Этот признак довольно подробно осмысливается в калмыцкой поговорке: *залу күн заһьси талан, зандн модн нэхлси талан* мужчина добивается того, что наметил, так же как сандаловое дерево падает в ту сторону, куда его гнут; *залу күн зөрсн талан*

мужчина должен стремиться к достижению своей цели; *залу күн зөрсэн эс күцэхлэ, нерэн геедг, чон бэрсэн алдхла харьндг*, мужчина, не достигший своей цели, теряет честь; волк, упустивший свою добычу, обречен на голод. Устойчивые обороты, в которых освещается данный признак, в калмыцком языке наиболее частотны, что указывает на важное место признака в иерархии качеств калмыка-мужчины.

Важной чертой мужского характера является честь, достоинство: *залу күн ичсн дорхнь үксн деер* мужчине лучше умереть, чем испытать позор; *залу күн зөрсэн эс күцэхлэ, нерэн геедг* мужчина, не достигший намеченной цели, теряет имя. Об этом свидетельствуют и обороты, образованные на базе существительного *нерн* 'имя, честь, репутация, известность, престиж': *эврэннь нерэн ьутахин орчд, цогу махмуд тарг* чем опозорить свое имя, лучше умереть. Часто используемые в речи обороты типа *нерэн дуудлх* 'прославлять имя', *нерэн таңсглх* 'дорожить своим именем, беречь свою репутацию' *нерэн геех* 'позориться, подрывать свой авторитет' свидетельствуют о том, как дорожат калмыки своим достоинством, репутацией, именем. В первую очередь это относится к мужчине, который должен продолжать славу рода: *герт эн уңгиннь нер дуудул, харин ьазрт төрскнәннь нер дуудул* в своем доме возвеличивай свою честь, в чужой стране возвеличивай честь Родины.

Крепость духа, по мнению калмыков, так же является важной характеристикой мужчины: *эр күмн дола дакжэ доратад, нээм дакжэ деегшлдг* мужчина семь раз падает духом, восемь раз крепнет (встает). Немногословность – важная примета мужчины: *эр күмн нег үгтэ, эр мөрн нег ташурта* настоящему мужчине достаточно одного слова, хорошему коню достаточно одной плети. Согласно калмыцкому менталитету, мужчина – это тот, кто держит слово: *заьлма нег шүүрльтэ, залу нег үгтэ* у птицы кобчика хватка одна, у мужчины слово одно; *өдртэн хатрхла – мөрн, үгдэн күрхлэ – залу* если целый день идет рысью, – это настоящая лошадь, если держит свое слово, – это настоящий мужчина; *теесн мөрн тер ьазртан күрхлэ сэн, тишгнэв гисн залу тер үгдэн күрхлэ сэн* хорошо, когда конь достигнет места назначения, хорошо, когда мужчина держит данное слово; *үгдэн күрсн залу сэн* хорош мужчина, который держит свое слово.

Калмыки считают, что мужчина всегда прав: *эрг – нег нурдг, эр – нег эндүрдг* берег обваливается один раз, мужчина ошибается один раз. Кроме того, мужчина способен делать выводы из своих ошибок: *эр мөрн бүдрвл ьазр таньна, күмн гентвл ухан орна* если конь споткнется, запомнит местность, если мужчина оплошает, то одумается; *эр күмн зовх дутман уха ордг, тан шудрлдх дутман өңгтэ болдг* мужчина набирается ума в испытаниях, перламутр получает блеск от трения.

Устойчивые обороты раскрывают особенности сути мужчины. Так, у мужчины жизнь разнообразна: *эр мөрн кедү эцэд кедү тарьлдг, эр күмн кедү зовад кедү байрлдг* конь не один раз худеет и не один раз тучнеет, мужчина не один раз мучается и не один раз радуется. Мужчина непритязателен: *эр*

күмн чонас бишинь ундг, чолунас бишинь иддг мужчина не ездит лишь на волке, а ест все, кроме камня. Мужчина широк душой: *эр залуһин чеежд эмэлтэ хазарта мөрн багтна* в душе настоящего мужчины умещается конь с седлом и уздой. У мужчины много дел, перспектив: *залу күмни зам олн, зандн модн бучр олн* у мужчины дорог много, у сандала ветвей много; *махлаһан авхнь – манж, маляһан бәрхнь – залу снимет шапку – манджи* (послушник), держит плеть – мужчина.

Кроме того, определенное количество оборотов указывает на качества, которыми должен обладать мужчина, согласно миропониманию калмыков. Мужчина должен быть сдержанным: *хэкр хашиң мөрн үүднд күрэд зогсна, хэңкр жиңкр залу хөөнән хоосн хоцрна* тощий ленивый конь остается стоять, дойдя до двери, а шумный, крикливый мужчина остается ни с чем. Мужчина не должен просить, мужчине нельзя отказывать: *залу күмн юм сурвл нег му, сурсинь эс өгвл бас буру* плохо, когда мужчина что-то просит; но еще хуже, когда ему отказывают. Мужчина не должен вести праздный образ жизни: *залу күн зав уга, зандн модн эрмдг уга* у мужчины нет досуга, у сандалового дерева нет изъяна; *залуһас үүл хөөндг уга* у мужчины всегда находятся дела; *утхан бүлүдсн залу мах иддг* мужчина, который точит нож, добудет мясо. Мужчина должен быть правдивым: *залу күн худл келсн – цаһан мөрн шорад көлврснлэ эдл* мужчина, сказавший неправду, подобен белой лошади, повалявшейся в пыли.

В оппозиции мужчина/женщина калмыки отдают предпочтение мужчине: *эр күмни медр күзү күртлән алтн, эм күмни медр күзү күртлән шора* знание мужчины до самой шеи – золото; знание женщины до самой шеи – пыль. Калмыцкое сознание недооценивает женщину: *сэн эр гурндән нертэ, сән эм үмснэс цааран һазрт нер уга* хороший мужчина известен на всю страну, хорошая жена известна не далее кучи золы. Всякий мужчина только потому, что принадлежит мужскому сообществу, оценивается калмыками положительно. Калмыки говорят: *күлг му гиж һолдг уга, залу му гиж бацдг уга* не следует пренебрегать конем потому, что он плохой, не следует пренебрегать мужчиной потому, что он плохой; *мука болв чигн – утх, му болв чигн – залу* хоть тупой, но нож, хоть плохой, но мужчина. Мужчине нельзя вредить: *заһснд утх һарьдг уга, залуд му кедг уга* на рыбу не поднимают нож, мужчине не делают плохо. Мужчине не делают зла, его нельзя обижать: *сэн мөрни далциг битгэ сулдх, сән залуһин седклиг битгэ һундхх* не дай ослабнуть за гривку доброго коня, не нанеси обиду хорошему мужчине.

Главенствующее положение мужчины в калмыцком обществе проявлялось в безусловном признании его авторитета со стороны всех членов семьи. Так, В. А. Хлебников, отмечавший, что в «калмыцкой ставке» особо развиты чинопочитание, причем главенствующую роль играет самый старший в семье, указывал, что когда едят мясо, то непременно первую порцию получает старший в кибитке и его дети. Жена ест потом (История Калмыкии 2009: 50).

Однако народное сознание отмечает общественную функцию женщины, продолжательницы рода. В частности, калмыки говорят *көвүн аавин уг*

теткдг, күүжн йиртмэжн уг теткдг сын продолжает отцовский род, а дочь – человеческий.

Вместе с тем в паремии прослеживается амбивалентность оценки мужчины: *эр күмнд иткхэр эркэ хурьндан итк* чем довериться мужчине, лучше доверься своему большому пальцу.

Гендерная оппозиция «мужчина» – «женщина» прослеживается в ролевых функциях: *эр күмни эжирьл эзн уга кеер* счастье и блаженство мужчины – бесплодная степь; *залу күүг назаран йовад мед, күүкд күүг гертнь одад мед* хорош ли мужчина – узнают в пути, а женщину, побыв у нее дома; *залу күүнэ уул тавг дорнь* судьба мужчины в его руках (букв.: под его ступней).

В калмыцкой паремии прямо называются признаки идеального мужчины. Согласно калмыцкому сознанию, хороший мужчина – это тот, кто:

1) думает о друзьях: *сэн эр нөкдэн сандг, саму эм бийэн ясдг* хороший мужчина думает о друзьях, бестолковая женщина знает только прихорашиваться;

2) не совершает правонарушений: *сэн залу зарьд унсн цаьан мөрн бальчгт унсн мет* хороший мужчина, попавший под суд, подобен белой лошади, упавшей в грязь;

3) озабочен высокими помыслами: *сэн залу – нутган, сэн мөрн – отган* хороший мужчина известен в своем кочевье, хороший конь – в своей округе (отоке); *сэн залу нутгин төлэ төрдг, сэн мөрн эзни төлэ төрдг* хороший мужчина родится для (славы) кочевья (нутука), а хороший конь – для хозяина; *тоомсрта залу нутгин төлэ зүткдг, тоьстн шовун сүүлэн хэлэж нисдг* почитаемый мужчина заботится о благе родины, павлин же заботится только о своем хвосте;

4) любим людьми: *замг сээнд заьсн хурдг, залу сээнд күн хурдг* рыба собирается там, где хорошая тина, люди – где хороший (нравом) мужчина;

5) является добытчиком: *сэн залуьин ьанзь улан* торока удачливого мужчины всегда бывают красные (т.е. удачливый мужчина всегда приходит с добычей);

6) хорош в мужской работе: *мөрнэ сээг холд йовэж мед, залуьин сээг кеер йовэж мед* лучшие качества коня познай в дальней дороге, лучшие качества мужчины – в степи; *залуьин сээг кеер йовэж медх, баавьан сээг гертнь одж медх* хорош ли мужчина – узнай в степи, хороша ли женщина, узнай, побывав у нее дома.

Как показывает анализ, калмыцкое сознание высоко оценивает человеческие качества в мужчине: идеальный мужчина посвящает себя своему народу и пользуется общественным признанием. Носитель признаков идеального мужчины – это не старый мужчина: в возрастных группах мужчин чаще всего маркируется признак «молодой». В немногочисленной группе устойчивых оборотов речи, характеризующих мужчин старшего возраста, содержатся философские заключения о неизбежности старости: *эриг насн дардг, уулыг часн дардг* мужчину одолевает возраст, гору снег покрывает; *арнэл кедү чидлтэ болв чигн – муурдг, залу кедү сэн болв чигн – көгширдг* как бы ни

был вынослив аранзал, устанет, как бы ни был мужчина молод и крепок – состарится. В паремии присутствуют наблюдения о внешности и материальном положении мужчин младшего и старшего возрастов: *залу күн эврэннь өңгэрн сээхн, көгшин күн хувцарн сээхн* молодой мужчина хорош сам собой, а старый хорош одеждой; *залу күмн олсан өмсөг, көгшин күмн олсан иддг* мужчина на заработанное одевается, а старец заработанное проедает. Этим правилам, как показывают наблюдения, следовали калмыки в жизненной практике.

Галерея идеальных мужей представлена в народном эпосе «Джангар». С.А. Даваев отмечает, что по эпосу можно составить представление ойрат-калмыков об идеале совершенного мужчины, в котором сочетаются основные черты всех эпических героев: мудрость Алтан-Цеджи, храбрость Хонгора, сила Санала, красота Мингияна. Идеал совершенного мужчины состоит из внутренних и внешних качеств. Внутренние – это честь, достоинство, доблесть, отвага, мужество, верность, человеколюбие, гуманизм, великодушные, мудрость, ум, этичность, святость. Внешние – это физическая и эстетическая красота, исполинская сила, бессмертие, искусство владения музыкальными инструментами, совершенное владение видами монгольского троеборья – скачки, стрельба из лука и борьба (Даваев 2002: 103).

Что касается юношей, то относительно представителей этой возрастной группы изречений немного. В них высказывается наставление о необходимости учения: *залу насдан – кү тань, мөрнэ сээнд – һазр үз* пока молод, знакомься с людьми, пока конь хорош, объезжай земли.

Мужчины из группы *көгшин* наделены качеством «опыт»: *өндр толъа дедер һархла нуднэ хужр хандг, өвгн күүнлэ күүндхлэ, чикнэ хужр хандг* с высокой горы смотреть – глазу приятно, беседовать со стариком – уху наслаждение. Следующей характеристикой, свойственной этой возрастной группе мужчин, является «уважение»: *өвгдиг (көгшидиг) оньдинд кундл, бичкдиг (күүкдиг) оньдинд хээрл* стариков надо всегда уважать, а детей – жалеть.

Следует отметить, что уважение, почитание старших по возрасту – доминанта калмыцкого этикета. Уважительное отношение к старшим воспитывается с детства, в особенности фольклором. Так, одним из героев калмыцких сказок является мудрый старик, носитель обобщенных мужских признаков. В эпосе «Джангар» в качестве советчиков героев-богатырей выступают *өвгдүд* 'старики': *цал буурл сахлта цаһан өвгд нег дуцъра күцэд суув Джангар* с одной стороны круг образовали белоусые старики.

В калмыцком языке существует небольшое количество устойчивых оборотов о юношах. При этом обороты в основном имеют дидактическую направленность. Согласно народному сознанию, молодых мужчин следует воспитывать в строгости, нельзя хвалить: *магтсн көвүн маңнадан баста* у хваленого сына лоб нечист (он непорядочный). Большое внимание уделялось воспитанию качеств будущего мужчины: *хамр нуста гиньэд авч хайхд берк, көвүн му гиньэд көөжэ йовулхд берк* от того, что нос сопливый, трудно его потерять, от того, что сын плохой, тяжело его выгнать; *тарха хожьр һарһад*

тэвх һазр олхи родив плешивого и шелудивого мальчика, не знают, куда его посадить. Обращается внимание на то, что у молодого человека должно быть свое мнение: *көвүн күн задһа эс болсн хөөн – дуутань сэн, күүкн күн буту эс болсн хөөн – ду угань сэн* парню, если он не болтлив, лучше иметь свой голос, девушке, если она не скрытна, лучше быть молчаливой.

Таким образом, согласно калмыцкому сознанию, *залу* является носителем лучших качеств мужчины. Возраст мужчины определяется не количеством прожитых лет, а качественными характеристиками (неопытность, зрелость, физическая сила, опыт, уважение и т.п.). Для молодых характерны такие признаки, как жизнерадостность, неопытность; общение с ними со стороны окружающих требует терпения, заботы, они нуждаются в наставлениях. Сила, выносливость, стойкость – признаки зрелого мужчины. Они являются опорой и защитой для окружающих, это определяет их общественный статус. На смену физической силе зрелых мужчин приходит мудрость и опыт пожилых мужчин. По отношению к ним окружающие должны проявлять уважение и почтение. Калмыцкая модель мужчины основана на признаке «развитие». Возраст представляется как время отсчета поколений *үй*. В калмыцком обществе весьма важно понятие «люди одного поколения» – *нег үйин улс*, для которых характерны одни и те же взгляды, ценности. Знания, опыт, сведения калмыки передают из поколения в поколение – *үйэс үйд*. Кровно-родственные отношения поддерживаются до седьмого поколения – *долан үйэс нааран*.

2. Номинации по степени родства

Калмыцкая семья основывалась на верховной власти отца: *аавнь* – *бүгдин хан*, *аавин көвүн дүүнрин хан* отец – хан над всеми, а любимчик отца – хан над братьями; *аав гижэ келнд ордг*, *а гижэ эрдм сурдг* речь малыша начинается со слова «папа», грамота начинается с азов. В семье авторитет отца был превыше всего: *аавин көвүнд амн герч*, *алсин уулд нарн герч* для отцовского сына речь – свидетель, для далеких гор солнце – свидетель. Среди калмыков не принято было оставлять сирот, осиротевших детей брали в свою семью близкие родственники: *эжк уга көвүн елдң*, *эк уга күүкн елдң* юноша, не имеющий отца, беспутен, девушка, не имеющая матери, беспутна. Место умершего отца занимал старший сын, авторитет которого признавала мать и относительно которого мать соблюдала обычай хадмлһн: *аав үкхлэ* – *ах аав*, *ээжэ үкхлэ* – *эгч ээжэ* если умрет отец, старший брат – отец, если умрет мать, старшая сестра – мать.

В калмыцкой семье дети рано приобщались к труду. Семейное воспитание строилось на труде: с малых лет мальчики помогали отцу, а девочки – матери. Это постепенно формировало соответствующее гендерное поведение и трудовые навыки: *модчин көвүн* – *утднь*, *тэмрчин көвүн* – *ахрднь* сын плотника предпочитает бревно подлиннее, а сын кузнеца – железную болванку покорооче. Мужские занятия (наездничество, уход за животными, сборка и разборка кибитки и т.п.) вырабатывали качества мужчины: сноровку, неприхотливость, выносливость.

Мальчики из жизненной практики усваивали мужскую модель поведения, а родители лишь направляли своих детей: *аавин сурьмэс алтн, ээжин сурьмэс эрднэ* отцовские наставления словно золото, а поучения матери как драгоценность. Считалось, что отец не выполнил свои отцовские обязанности, если у него выросла непутевый сын: *темэн үүлн Һарч теңгрт амр уга, тенг көвүн Һарч эгкд амр уга* когда появляются огромные тучи, нет покоя небу, когда рождается глупый сын, нет покоя отцу. Философской глубиной характеризуются обороты о том, что мальчики должны идти по жизни своим путем: *аавин санан үрнд, үрнэ санан көдэд* думы отца – о сыновьях, думы сыновей – о степи. Большое значение калмыки уделяли учению, приобретению опыта. Калмыки-кочевники считали, что человек не должен сидеть на одном месте, поскольку, передвигаясь, человек обретает бесценный опыт: *экин эмлд кү тань, мөрнэ тарьнд Һазр тань* пока жив отец, узнавай людей, пока конь упитанный, объезжай земли.

В калмыцком языке специальные слова обозначают первых (*ууһн*) и последних (*отхн*) детей в семье. В семье *ууһн* пользовался всеобщим уважением, т.к. на нем после отца лежала ответственность за семью. К *отхн* относились с большой любовью, т.к. именно он должен был смотреть за родителями до самой смерти. Эти номинации мужчин нерегулярны в речи современных калмыков.

3. Этнокультурные номинации

Как уже отмечалось, в калмыцком обществе большое значение имели социальные факторы. Поведение каждого члена общества регламентировалось определенными правилами. В частности, соблюдался принцип главенства мужчин и старших по возрасту и положению: *ахан алд күндл, дүүһэн делм күндл* уважай старшего брата на сажень, а младшего брата – на полсажени; *ахнь келдг, дүнь соңсдг* старший брат говорит, младший слушается; *зарх дүүтэ, закрх ахта* для помощи есть младший брат, для наставлений – старший; *дөрэ ямаран ут болв чигн Һазрт күрдг уга, дү ямаран сэн болвчигн ахларн эдл болдг уга* хотя и длинно стремя, а до земли не достанет, хоть и хорош младший брат, а со старшим не сравнить. В паремии отмечается *ах ахарн бээхлэ сэн, дү дүүһарн бээхлэ сэн* хорошо, когда старший брат ведет себя, как подобает старшему брату, а младший брат, как подобает младшему брату. Это соотносится с известным конфуцианским этикетным правилом поведения: отец должен вести себя как отец, сын – как сын, правитель – как правитель, император – как император. Социальные факторы определяли коммуникативное поведение каждого члена калмыцкого общества, что предотвращало возникновение конфликтов.

В калмыцком языке многочислен состав номинаций мужчин по степени родства. Помимо мужских номинаций первого поколения *эцк, ах, дү, аав*, в калмыцком языке существуют специальные лексические обозначения родственников по отцовской: *авь* ‘дядя (по отцовской линии)’, *авь ах* ‘дядя по отцу’, *ач* ‘племянник, внук (по мужской линии)’ и материнской линиям: *наһх* ‘дядя (по материнской линии)’, *зе көвүн* ‘внук по дочери’. Особая

черта калмыцкого концептуального пространства «мужчина» – это возможность использования номинаций родственных связей в качестве вербализаторов рассматриваемого концепта. В ряде случаев (стилистически маркированные этикетные формулы, детская речь и некоторые другие) мужчина может быть назван *авһ, зе, ач* и т.п.

Лексика, обозначающая лиц мужского пола по признаку «семейное положение», в калмыцком языке характеризуется определенным своеобразием. У калмыков существует обычай *хадмиһн* ‘табу, запрет замужней женщине-калмычке произносить имена старших родственников мужа’. Вследствие этого обычая, калмычка не произносила имени своего мужа, равно как и муж не произносил имени жены. Муж о жене говорил *одак* ‘тот самый’ или же *мана герин кун* ‘наш домашний человек’. Жена о муже говорила *мана кун* ‘наш человек’, *мана залу* ‘наш муж’, *одак* ‘тот самый’. Причин, почему не произносили имен, калмыки не объясняли, говорили только, что стыдно, неловко, неприлично поступать по-другому (Душан 1976: 17). В связи с этим прямые номинации мужа замужняя женщина в речевой практике не допускала. Используемые в женской речи номинации мужчин *мана кун, мана залу, одак, герин эзн* отражают этнокультурное своеобразие калмыцкого общества. Отметим, что эти номинации употребляются в речи лишь тех современных калмычек, которые сохраняют этнические основы культуры.

Важной составляющей концепта является образный компонент. Особенно достоверен образ калмыка, нарисованный носителями иной культуры, т.к. во внешней оценке обращается внимание на самые характерные признаки образа. Вот как описывается И. Репиным объезд калмыками диких лошадей. «Калмык с лошастью – одна душа. Опряметью бросившись на лошадь, вдруг он гикнет на табун так зычно, что у лошадей ушки на макушке, и они с дрожью замрут, ждут его взмаха нагайкой. С косыми огненными взглядами и грозным храпом степняки казались чудовищами, к ним невозможно было подступиться – убьют! Но у калмыка аркан уже методически свернут кольцами. И вот веревка змейкой полетела к намеченной голове, по шее скатилась до надлежащего места, и чудовище в петле. Длинный аркан привязывают к столбу и начинают полегоньку отделять дикую от общества, подтягивая ее к центру двора. Но, чем ближе притягивают ее к столбу, тем бешенее становятся ее дикие прыжки и тем энергичнее старается она оборвать веревку: то подскакивает на дыбы, то подбрасывает задними копытами в воздухе. И кажется, что из раздутых красных ноздрей она фыркнет огнем. До столба осталось уже не больше сажени. Конь в последний раз взвился особенно высоко на дыбы, и, когда он стал опускаться, калмык вдруг бросился ему прямо в объятия, повис на шее и, извернувшись, в один миг уже сидел на его хребте. Лошадь уже лежала под калмыком, тяжело дыша. Калмык взмахнул в воздухе нагайкой, и конь подскочил, встряхнулся. И вдруг стал извиваться змеей и метаться в разные стороны, стараясь стряхнуть с себя седока; и опять начались дикие прыжки, взвивание на дыбы и козелки, чтобы сбросить непривычную тяжесть. Калмык крепко зажал коня икрами в

шенкеля и повернул его к воротам. Нагайка свистнула, и конь мгновенно получил с одного маху по удару с обеих сторон по крупу. Он прыгнул вперед и понесся в ворота. Калмык гикнул на всю улицу, эхо отозвалось в лесу за Донцом. Калмык стрелой понесся по большой дороге мимо кузниц, за Донец. Скоро и след его простыл, только столб пыли висит еще в воздухе. Часа через четыре никто не узнал бы возвращающегося к нашим воротам калмыка. Лошадь плелась пошатываясь, опустив мокрую голову с прилипшей к шее гривой, она была совсем темная. Калмык сидел спокойно и сосал свою коротенькую трубочку, подняв плоское лицо кверху; глаза его «прорезанные осокой», казалось, спали». В этом эпизоде подчеркивается умение калмыка укрощать диких лошадей, что требовало силы, сноровки, бесстрашия.

Дополняет образ типичного скотовода Н.В. Гоголь. «Несмотря на бедность жизни, тощие и почти не производящие степи, калмык здоров, стариков между ними много, строен и крепок. Смугл, черноволос, ширококул. Узкие черные глаза, нос, как обыкновенно, плоский. Зубы хороши и белы. Быстроглаз и видит далеко. Статен, среднего роста, ловок на лошади. Силен: сила не нарывная, но неутомимая. Нанимаясь в Астраханской губернии для развозов по волжским протокам, работают веслами несколько дней без отдыха, без пищи, против ветра и течения, солнца и комаров. Среди калмыков популярна борьба. Силачи называются батырами или богатырями. Калмык ни при каких обстоятельствах не свалится с лошади. Нравом калмык гостеприимен. В обращении ровен. Если калмык получил что-нибудь в подарок, деньги, пищу, табак, тотчас разделит поровну с товарищами. Не мстителен. Отчасти любопытен, легковверен и непостоянен и всегда привязан к степям и кочевью, которых ни за какие блага не променяет». Великий писатель верно отметил морально-нравственные черты национального характера калмыков, нарисовал запоминающийся внешний облик калмыка, назвал привычки, привязанности, типичное занятие.

О калмыках-работниках поведал и Т. Шевченко. С кочевыми народами он был хорошо знаком по службе на Аральском море и Мангышлаке. Но калмыков близко видел только в Астрахани. «Важнейшие слуги и лучшие работники суть калмыки. Любимый цвет – желтый и синий, пища – какая угодно, не исключая падали. Место жительства – кибитки, а занятия – рыбная ловля и вообще тяжелая работа. Мне понравились эти родона начальники монгольского племени» (Шевченко 1963: 83). Им подчеркивается неприязнительность, неприхотливость, выносливость и трудолюбие калмыков.

Таким образом, словарные дефиниции, фрагменты художественных текстов указывают на типичные черты калмыков-скотоводов, занятие, что создает довольно четкий образ. Это мужчины, занятые пастбищным скотоводством, любящие животных и умеющие обращаться с ними. Оценочная характеристика сводится к выносливости, неприязнительности в быту и одежде, трудолюбию, привязанности к степи.

Итак, проведенный анализ позволяет сделать следующие выводы.

1. В калмыцком языке концептосфера «эр/мужчина» включает разнообразные номинации, детально обозначающие мужчин по возрасту, родственным отношениям, социальным признакам.

2. Она пересекается с концептосферой «эм/женщина», благодаря противопоставлению с которой характеристики концепта «эр/мужчина» проявляются более ярко.

3. Наиболее частотным в современной речевой практике номинантом концепта «эр/мужчина» является лексема *залу* 'мужчина (молодой)', а именем концепта является существительное *эр* 'мужчина'.

4. Ментальный объект, стоящий за именем *залу*, наделен лучшими мужскими характеристиками. *Көвүн* 'юноша', *көгшин* 'старый, престарелый', *өвгн* 'старик', как и номинации, основанные на признаке «родство» (*аав* 'отец, дедушка', *ач* 'внук, племянник по мужской линии', *зе* 'внук, племянник по женской линии', *нацук* 'дядя по женской линии' и т.д.), входят в ближнюю периферию концепта «эр/мужчина». Дальнюю периферию концепта образуют элементы *ууһн көвүн* 'старший сын', *отхн көвүн* 'младший сын', *күргн-көвүн* 'зять', *герин эзн* 'хозяин', *одак* 'тот самый', *мана күн* 'наш человек', *мана залу* 'наш муж'.

5. Такова структура концепта «эр/мужчина» в сознании современных калмыков. Однако, как показывает анализ, до XX в., начала периода активного угасания этнической культуры и языка, в речевой практике употреблялись все средства объективации данного концепта.

6. Этнокультурная специфика анализируемого концепта определяется главенствующим положением мужчины в калмыцком социуме и связанными с этим особенностями культуры и коммуникативным поведением.

7. Этнолингвистическая специфика концепта «эр/мужчина» формирует в целом оригинальность калмыцкой языковой картины мира.

ЭМ/ЖЕНЩИНА

Женщина в традиционном калмыцком обществе была независимым человеком. Однако ее положение не было равным положению мужчины. Этнограф Д.Д. Шалхаков отмечает, что «положение калмыцкой женщины в семье носило двойственный характер. Во-первых, она была вполне самостоятельной в сфере домашнего хозяйства, не знала затворничества, как, например, у некоторых мусульманских народов; свободно общалась с мужчинами, участвовала в общественных празднествах и развлечениях и, как пишет П.С. Паллас, калмычки «от природы имеют бодрый дух и хороший разум» (Паллас 1809: 458). Во-вторых, она была значительно ограничена в правах, находилась в полном подчинении мужа и несла тяжелое бремя хозяйственных забот» (Шалхаков 1976: 127).

Знаток быта калмыков У. Душан считает, что положение калмычки в традиционном обществе было «не лучше общего положения женщины Востока вообще. При выходе замуж она превращалась в рабыню своего мужа и

его родителей и принуждена была тянуть лямку тяжелой домашней работы. Вечное недоедание, недосыпание, придирки свекрови и побои мужа были ее уделом. В старину у большинства мужчин-калмыков было такое отношение к женщине, что ее считали самым низшим существом среди людей. Женщина была самым бесправным существом в семье. С ней никто не считался, на нее никто не обращал внимания, с ней никто и никогда не советовался. Жена была как бы «собственностью» мужа. Он с ней мог сделать что угодно» (Душан 1976: 15). На этот счет народ сложил пословицу: *күүнэ күүкнэ кузун бат* невестка все выдержит (букв.: у чужой девушки шея крепка), которой определил положение калмычки после замужества.

О том, что женщина калмыцким сознанием оценивалась ниже мужчины, свидетельствуют устойчивые обороты речи, пословицы, поговорки. Приведем некоторые из них: *эм кедү сэн болв чигн үмснэсн цааран мөр уга, өдрэ һазрт нерн уга* как бы ни была хороша женщина, нет у нее дороги дальше кучи золы, не знают ее имя дальше, чем на расстоянии дневного пути; *күүкд күүнэ үснь ут болв чигн ухань ахр* хотя у женщины волосы длинные, но ум короткий; *эр күмни медл күзү күртлэн алтн, эм күмни медл күзү күртлэн шора* знание мужчины до самой шеи – золото; знание женщины до самой шеи – пыль. Однако при этом калмыки высоко оценивали мать как продолжательницу человеческого рода: *күүнэ экн – ээж, усна экн – булг* начало людей – мать, начало воды – родник.

Рассмотрим концептуализацию ментального образования «эм/женщина» в калмыцкой лингвокультуре.

Именем концепта «женщина» в калмыцком языке является существительное *эм* ‘женщина’, которое относится к древнейшему общеалтайскому слою лексики. У данного слова, помимо указанного, словарь под редакцией Муниева Б.Д. выделяет значение ‘баба’ с пометой «просторечное». В сочетании с другими словами данное существительное обозначает женский пол: *эм һалун* ‘гусыня’, *эм така* ‘курица’. Существительное *эм* в современном калмыцком языке употребляется нечасто. Что касается средств выражения значения «женский пол», то слово *күүкн* может так же использоваться для указания на пол молодняка животных, например *күүкн туль* ‘телочка’; *күүкн хурьн* ‘ягненок-ярочка’; *күүкн унһн* ‘жеребенок-кобылка’; *күүкн ишк* ‘козочка’.

Лексико-семантическое поле концепта, помимо имени, включает следующие единицы: *гергн* ‘жена, супруга’, *баавһа* ‘жена’, *күүкн* ‘девочка, девушка, девица, дочь, дочка’, *күүкд* ‘девочка, девушка’, *күүкд күн* ‘женщина’, *нойхн* ‘девушка, ист. княжна, княгиня’, *эк* ‘мама, мать’, *ээж* ‘мать, мама, бабушка’, *көкшн ээж* ‘бабушка’, *эмгн* ‘старуха, бабушка’, *эмг эк* ‘бабушка (по отцовской линии)’, *бер* ‘невестка (жена сына или младшего брата), молодая замужняя женщина’, *бергн* ‘жена старшего брата, старшая невестка, сноха’, *ах бергн* ‘жена дяди по отцу’, *эгч* ‘старшая сестра’, *хадм эгч* ‘старшая сестра мужа’, *һаһц эгч* ‘сестра матери’, *дү күүкн* ‘младшая сестра’, *отхн күүкн* ‘младшая дочь’, *ууһн күүкн* ‘старшая дочь’, *гижгтэ күүкн* ‘взрослая девуш-

ка, девица, букв.: девушка с косой', *одак* 'которая, эта', *мана герин кун* 'жена' (в речи мужа), букв.: наш домашний человек, *герин эзн куукд кун* 'домохозяйка'.

Средства объективации концепта «эм/женщина» включают слова, которые употребляются для наименования лиц женского пола в самых разных ситуациях. Так, существительное *эгч* используется в качестве вежливого обращения 'сестра', *куукн* – обращение 'девочка, девушка, дочка' в речи лиц более старшего, чем адресат, возраста, *бергн* – обращение 'сноха', *гергн* и *баавьа* – грубое, невежливое обращение 'баба', *эмгн* – грубое невежливое обращение мужа к жене, *куукд кун* – нейтральная номинация 'женщина'.

Приведенные выше имена используются обычно в качестве обращений к женщинам. Однако номинация *куукн* может, наряду с этим, употребляться по отношению к лицам мужского пола для передачи ласки, любви, как, например, в следующем эпизоде из повести А.М. Амур-Санана «В степи»:

Мать, латавшая старую кошму, увидев сына, вздрогнула, встрепенулась. Трясущейся темной рукой она втыкает в войлок иглу и бросается к Эренджену. Ее глаза сияют – глаза матери, три года не видевшей сына!

– *Менд ирүвчи, куукн?* (Жив-здоров, вернулся, милый).

Утомленно и радостно улыбается Эренджен:

– Да, мама, жив-здоров. Давно не видались (Амур-Санан 1987: 310).

Все средства репрезентации концепта «эм/женщина» обозначают лиц женского пола по следующим признакам: 1) возраст, 2) родственные отношения, 3) положение в браке.

С точки зрения возраста выделяются следующие лица женского пола: *куукн* 'девочка', *гижгтэ куукн* 'взрослая девушка, девица', *куукд кун* 'женщина', *эмгн* 'старуха'.

Рассмотрим осмысление каждой из перечисленных групп лиц женского пола в калмыцкой лингвокультуре.

Куукн 'девочка'

«Рождение девочки большой радости родителям не приносило, несмотря на то, что калмыки вообще любят детей» (Душан 1976: 22). Причина такого отношения к девочке в том, что дочь не является наследницей, она временный член семьи. Достигнув известного возраста, она покидает родителей, выходит замуж, становится членом чужого рода. Продолжателем рода является сын. Такая оценка дочери закреплена в пословице: *хажьр болв чигн хааль, хальр болв чигн куукн* хоть и кривая, но дорога, хоть и косая, но девушка. Как видим, здесь пересекаются смыслы «эм/женщина» и «свой/чужой».

«Со временем жизнь девочки в семье становилась вполне сносной. Когда девочка достигала 3-4 лет, отношение родителей к ней менялось к лучшему. Чем дальше, тем больше обращали на нее внимание. Калмыки объясняли такую перемену следующими мотивами: «Никто не видел, кто даст нам сча-

стье – сын или дочь», «Лучше иметь хорошую дочь, чем плохого сына», «Хоть и девочка, пусть живет». Имелось в виду то, что сын мог быть беспутным, картежником, пьяницей, непочтительным к родителям, чего никогда не допустит ни одна девушка. Кроме того, эту перемену они объясняли тем, что им было жалко девочку, так как в будущем, когда она выйдет замуж, ее ждет тяжелая жизнь в чужой семье, поэтому пусть пока она поживет у себя получше, без печали и нужды, окруженная вниманием своих близких» (Душан 1976: 23).

Гижгтә күүкн ‘взрослая девушка, девица’

Основываясь на сочетании существительного *күүкн* ‘девушка’, можно определить качества, которыми наделяли калмыки ментальный объект *күүкн кун*. В калмыцком языке употребляются два прилагательных с данным существительным: *сэн* и *сээхн*.оборот *сээхн күүкн* обозначает девушку, внешне красивую.оборот *сэн күүкн* обозначает девушку, обладающую хорошими человеческими качествами, внутренней красотой. Физическая красота девушки быстро увядает: *күүкн бандан, торьн шиндэн* девушка хороша в молодости, шелк хорош, пока нов. Поэтому внутренняя красота имеет большее значение: *сэн идэн шүдни һох, сэн күүкн нүдни һох* хорошую пищу схватывают зубы, хорошую девушку замечают глаза.

В калмыцком языке существует устойчивый оборот *гижгтә күүкн*, обозначающий взрослую девушку (от *гижг* ‘коса’). *Гижгтә күүкн* пользовалась особым вниманием в семье. Ей в кибитке родителей отводилось самое почетное место под *бурханами* ‘божествами’, в переднем углу кибитки между *баран* и кроватью хозяина кибитки. Здесь находилась и ее постель. Она могла иметь даже свою кровать, тогда как ее неженатые братья, живущие в кибитке родителей, могли спать на кошме. У калмыков девушка считалась самым чистым и невинным существом (Душан 1976: 24). Такое отношение к девушке в семье было со стороны всех родственников: матери, отца, братьев, бабушек, дедушек.

Вообще надо отметить, что воспитание калмыцких детей носило ярко выраженный гендерный характер. В процессе общения калмыки руководствуются правилом *күүкиг медий гивл экинъ үз, күмниг медий гивл заңгинъ үз* хочешь узнать о девушке, посмотри на ее мать, хочешь узнать о человеке, обрати внимание на его нрав. Это связано с тем, что девушку с самого раннего возраста воспитывала мать: *күүкиг бандь* девушку с малолетства (учи). Отец в воспитание дочери не вмешивался, он воспитывал сына: *күүкн сэн болхла, экиннь нер һарьдг, көвүн сэн болхла, экиннь нер һарьдг* хорошая дочь прославит имя матери, хороший сын – имя отца. Воспитание было построено на труде и личном примере, не допускались назидания, нравоучения. Так как труд был важной жизненной необходимостью, складыванию этой черты придавалось особое значение: приобщение к посильному труду детей начиналось с самого юного возраста. Приличия требовали, чтобы девушка ложилась спать позже всех, а просыпалась раньше других: *оньсиг*

удлад шинжлдг, күүкиг өрүнд шинжлдг замок проверяют, открывая ключом, а девушку – по утрам; усн уга үкр мөөрөч, үүл уга күүкн дуулач корова, оставшаяся без воды, мычит, девушка, оставшись без дела, поет.

Девочка с детства приобщалась к женской работе: уборке, рукоделию, приготовлению пищи и другому женскому труду. Постепенно девушка становилась первой помощницей матери: *гижгтэ күүкн герин залмэж* взрослая девушка – хозяйка дома. О девушке судили по дому, по тому, как опрятно, чисто содержится домашнее хозяйство, как сготовлена еда: *күүг хаальд тань, күүкиг гертнь шинжл* путника узнай в пути, девушку оцени в доме (родителей); *күүкиг гертнь шинжлдг, көвүг кеер шинжлдг* девушку проверяют, когда она дома, а юношу – когда он в степи. Хозяйственность, ловкость, умелость девушки учитывались при выборе невесты для жениха, поэтому мать стремилась научить дочь всем навыкам домашней работы. Вместе с тем мать и другие члены семьи старались всячески оградить дочь от тяжелой работы, старались поручить ей *гиикн көдлми* ‘чистую легкую работу’.

Большое внимание мать уделяла тому, чтобы обучить дочь рукоделию, особенно шитью: девушка, владевшая швейным искусством, высоко ценилась у калмыков. О такой девушке говорили *гартан этэ* ‘искусница-мастерица’. При сватании девушки внимание обращалось на способность ее к швейной работе, рукоделию.

Главным качеством девушки калмыки считали чистоту, неспорченность. Девушка, в представлении калмыков, была средоточием чистоты, непорочности. Не случайно девушку называли ребенком (т.е. она – чистая и невинная, как ребенок) и сравнивали ее с хрящом (чистая, невинная, хрупкая и поэтому нужно отнестись бережно) (Душан 1976: 25). Когда калмыки хотят сказать о примерном поведении кого-нибудь, в том числе молодого человека, то сравнивают с *гижгтэ күүкн* ‘девушкой’. Ср.: *мана Санл гижгтэ күүкн эдл* наш Санл как девушка (в разговоре о сыне – пример из разговорной речи). В присутствии девушки не допускались грубые слова, ее никогда не ругали. Все, что имело отношение к девушке, оценивалось калмыками с трепетом, благоговением, даже считалось, что девушка обладает особым запахом: *күүкнэ сээхн үнр бамб цецгэн үнрлэ эдл* нежный запах девушки, как благоухание цветка тюльпана.

Девушка не должна допускать вольности с посторонними мужчинами, не должна уронить свою девичью честь и честь своих родных: *күүкнэ алянь цогцан геедг, көвүнэ алянь жирьлэн геедг* беспутная девушка теряет свою фигуру и честь, а беспутный юноша теряет свое счастье. У. Душан отмечает, что половая распущенность дочери для семьи считалась несмываемым позором. Все могли говорить и издеваться не только над девушкой, допустившей это, но и над всеми ее родственниками. Это было такое грязное пятно, что никто на свете не сможет смыть его.

Важной чертой характера девушки, по мнению калмыков, является скромность. Это относилось в первую очередь к ее поведению. Девушка ни

с кем не должна была ссориться, кричать, не должна быть болтливой: *күүкн кун уята эс болсн хөөн дун угань сэн, көвүн кун задһа эс болсн хөөн дуутань сэн* если девушка не привязана, то лучше, когда она молчалива; если юноша не болтлив, то лучше, когда он имеет свой голос. Она не должна была вмешиваться в разговоры старших. Это относилось и к ее внешнему виду: в одежде не допускались вольности. С самого раннего возраста, почти 5-6 лет, девочку одевали во все самое лучшее. Считалось неприличным, если девушка была одета небрежно, как попало. Не допускалось, чтобы она ходила босиком. Девушка должна была быть аккуратной и прилично одетой, она не должна быть неряхой и неопрятной; неопрятную девушку будут осуждать все (Душан 1976: 24). У калмыков детей не принято было хвалить, чтобы не сглазить; не принято было хвастаться: *матсн күүкнә маңнань тахта* у хваленой девушки лоб нечист (т. е. она непорядочна). Девушка не должна была говорить о себе – это считалось неприличным. Однако отец мог похвастаться своей дочерью. Девушка должна была быть искренней, почти-тельной – этому она училась с детства, наблюдая за поведением окружающих.

По свидетельству У. Душана, «в 20-30 гг. XX в. девушки-калмычки по природе своей были очень стеснительны. Они стеснялись даже есть в присутствии посторонних. По мнению калмыков тех лет, девушки должны были есть как можно меньше, чтобы не быть толстыми, сохранить талию. Пояс у них должен быть всегда туго стянутым. Девушки должны быть изящны, тонки, с подобранным животом. Чем меньше у них талия, тем больше они удовлетворяли эстетическому чувству калмыков» (Душан 1976: 25). Пояс был обязательным элементом костюма девушек, появление в обществе без него порицалось. Согласно традиционным представлениям калмыков, он являлся признаком, определяющим место человека в структуре мира. Кроме того, девушки носили серьги только в правом ухе, кольца – на мизинцах обеих рук (История Калмыкии 2009: 48).

Как видим, в калмыцком обществе пол и возраст человека определяли его поведение, внешний вид, отношение к нему со стороны членов семьи и общества в целом. А соблюдение предписанных правил и обычаев определяло общественный статус лица.

Что касается коммуникативных качеств девушки, то она должна быть приветливой, веселой: *нарта хур кү норьдг, нээрч күүкн седкл байрлулдг* дождь при свете солнца может промочить, веселая девушка способна порадовать душу.

Гижгтә күүкн в своей семье пользовалась всеобщей любовью и уважением. Ее не наказывали, не делали замечаний. «Никто из мужчин не имел права отзываться плохо о девушке и тем более ругать ее. Подобное явление у калмыков считалось верхом неприличия, и таких лиц в обществе жестоко осуждали. Точно так же никто из мужчин не мог произнести неприличные слова в присутствии девушки. Калмыки даже в мыслях не допускали, что можно сказать или сделать что-либо дурное девушке» (Душан 1976: 25).

Что касается отношения братьев к сестрам, то они «относятся к ним в высшей степени вежливо, корректно, всегда являясь их защитниками и помощниками. Они стараются по силе возможности делать им все приятное. Если они уезжают куда-нибудь, то никогда не придут без подарков для сестры. Не менее хорошо относятся к девушке дедушка и бабушка и двоюродные братья по матери. Они принимали все меры, чтобы девушки были всегда довольны ими. По мнению калмыков, всякое недовольство со стороны девушек неблагоприятно отражается на их благополучии» (Душан 1976: 25).

Сватовство и женитьба у калмыков считаются важными жизненными событиями, к которым относятся очень серьезно, с соблюдением всех необходимых церемоний и обычаев. Это связано с тем, что, по представлениям калмыков, человек только после свадьбы становится взрослым, независимо от пола. Не случайно калмыцкая пословица гласит *геренго кун йовач ноханас дор* холостой человек хуже бродячей собаки. О молодых людях, не создавших свои семьи, говорят *кун балад уга* 'не стал человеком', о создавших — *кун болва* 'стал человеком'. Если молодой человек долго не женится, его называют *көгшн көвүн* 'старый мальчик', старую деву называют *көгшн куукн* 'старая девочка'.

При выборе невесты учитывались разные обстоятельства: родственные отношения, материальное положение, репутация семьи, характер, нрав и навыки по ведению домашнего хозяйства девушки. Большое внимание уделялось тому, какой была семья невесты: *экинъ халэж куукинъ ав, экинъ халэж куунд од* бери девушку, присмотревшись к ее матери, выходи замуж, присмотревшись к его отцу. При выборе невесты принято было присматриваться к матери: *үүд муутин хөөмрт бичкэ су, эк муутин куукбичкэ ав* не усаживайся на почетное место в юрте, где дверь плохая, не бери в жены дочь, у которой мать плохая. Определенное значение имело знакомство с семьей: *кичгэс бэрси ноха, куукнэс ханьлси энкр* дорога собака, которую держишь с возраста щенка, дорога женщина, с которой связан с самого детства.

Девушка выходила обычно замуж за того, кого выбирали ей родственники, у редкой девушки было свое мнение: *куукн одси талан, чолун цоксн талан* девушка едет туда, куда выдают замуж, камень летит туда, куда бросят. При этом окончательный выбор основывался на астрологическом прогнозе совместимости кандидатов в супруги, который делал буддийский священник. Согласно монгольскому календарю, годы делились на твердые (мужские) и мягкие (женские). «Годы мыши, тигра, дракона, лошади, обезьяны, собаки всегда были мужскими (твердыми) годами. Годы быка, зайца, змеи, овцы, курицы, свиньи — женскими (мягкими). Это деление не связано с полом животного. Оно основано на общих представлениях о характере мужского и женского начал в природе, соотносимых с бинарными оппозициями счастливый — несчастливый, удачный — неудачный, легкий — тяжелый» (Жуковская 1988: 42). Эти представления учитывались при бракосочетании:

не рекомендовалось связываться брачными узами людям, рожденным в женский и мужской годы.

А.М. Амур-Санан описывает выбор невесты традиционными калмыками следующим образом:

Меня решили женить. Я не имел никакого понятия о невесте, и она обо мне. Дело решено было между родными. Я не считал возможным противиться, тем более что появление в семье взрослой женщины облегчало бы работу моей матери. Ей нужна была невестка-помощница... Приехав к родителям невесты, они (родные жениха) начинают издали намекать на причину приезда. Например:

– Слышали мы, что у вас в пруду ловится очень хорошая рыба, хотелось бы половить ее. У нас есть молодой рыбак, может быть, боги пошлют ему хороший улов. Родители невесты тоже отвечают не прямо. Однако, если из их ответов можно заключить, что дело идет на лад, то следует второе посещение, уже с двумя мехами араки. При этом разговоры ведутся откровенно, и согласие высказывается определенно (Амур-Санан 1987: 59-60).

Крайне редко девушка выходила замуж по любви, о таких молодых людях становилось известно в округе, о них долго говорили. Народная мудрость наставляет *хотыг өлснд өг, күүкэн седклэн өгсн күүнд өг* пищу отдай голодному, дочь – влюбленному. Однако даже в самом полном сборнике паремий калмыков, книге Тодаевой Б.Х. «Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая», мы обнаружили только одну пословицу о браке по любви: *ажрһ унсн одрин деегүр, эңкр авсн жилин деегүр* ездить верхом на жеребце – наслаждение дня, жениться на любимой – наслаждение года. Но и в ней передается мысль о недолговечности удовольствия от супружеской жизни.

Редкая девушка оставалась без мужа, о такой говорили: *һолсн күүкн һол боод* отвергнутая девушка коварна и мстительна. Тяжкими были мысли незамужних старых дев, о которых говорили: *көгшин күүкнд өр удан цээдг* для старой девы рассвет наступает долго; *күүкн көгшрхлэ герин зутаһул, үмсн икдхлэ һулмтин зутал* если девушка состарится – обуза для семьи, если накопится много золы – помеха очагу.

После замужества девушка становилась членом рода своего мужа. Однако ее положение в новой семье было нелегким. Как свидетельствует историческая литература, замужняя калмычка уже не принадлежала роду отца и, хотя формально становилась членом рода своего мужа, фактически к ней относились как к чужому человеку. Улучшение ее положения происходило после рождения *көвүн*, ‘сына, наследника, продолжателя рода’.

Күүкд күн ‘женщина’

В калмыцком языке замужняя женщина обозначается следующими словами: *күүкд күн*, *баавһа*, *гергн*.

Хотя статус женщины был ниже статуса мужчины, однако калмыки по справедливости оценивали роль женщины в семейной жизни, воспитании

детей. Калмыки считают, что от жены зависит благополучие семьи. Об этом сложено достаточное количество пословиц. Приведем некоторые из них: *эмэл мөрнэ кеерул, гергн жирьлин кеерул* седло – украшение коня, жена – украшение жизни; *сэн гергн герин чимг, му гергн герин зутаул* хорошая жена – украшение дома, а плохая – обуза; *эмин муунар гер баргддг, эмэлин муунар дээр Һардг* из-за плохой жены дом разоряется, из-за плохого седла появляется ссадина на спине коня; *күүкд күүнэ сээг гертнь одад мед, залу күүнэ сээг мөрн деер мед* хорошие качества женщины определяют, войдя в дом, хорошие качества мужчины определяют при езде верхом; *сэн гергн герин залмж, сэн селвг ухани сергмжс* хорошая жена – порядок в доме, хороший совет – радость и утешение.

Күүкд күн должна быть покладистой: *келэрт тээлдг Һоста бол, үгэрт болдг гертэ бол* займей сапоги, которые снимались бы легко, заведи жену, которая была бы послушна. Калмыки предостерегали: *сүргэсн зулсн бух кецу, керүлд дурта эм кецу* страшен бык, убежавший от стада, ужасна женщина – любительница ссор; *утхан бүлүдсн залу – мах иддг, келэн бүлүдсн гергн маля үздг* мужчина, который точит нож, будет кушать мясо, женщина, которая точит язык, отведаёт плоть. Считается величайшим грехом, когда дерутся женщины. В таком случае раньше их разнимали, не иначе как отрезав полы халатов. Порицалась жадность женщины *ховдг гертэ күн хорьта шөл уудг уга* у кого жадная жена, тому не есть жирного супа. Домовитость – черта, которая была желательна в женщине, ибо, как считали калмыки, лучше всю жизнь оставаться холостым, чем жениться на неряшливой женщине *татвр уга күүкд кү буульхин ормд, уктлэн белвсн йовсн деер*. Приветливость, вежливость, деликатность женщины высоко оценивались калмыками: *күүкд күн медмхлэ, залуд күзүцэ шавр* если женщина ведет себя заносчиво и самонадеянно – мужчине настоящий позор.

Таким образом, анализ позволяет сделать вывод о том, что коммуникативный талант, навыки вежливого, неконфликтного общения калмыками оценивались высоко, выше внешней красоты, которая могла нарушить привычную жизнь людей: *хумха цаһан үүлн – теңгрин хутхур, хо цаһан гергн – хотна хутхур* белые перистые облака – причина непогоды, белолицая женщина – причина ссор в хотоне. Определенное значение придавалось физической красоте, например, считалось, что у хорошенькой женщины щеки красные *сэн эмин халхнь улан*. Однако подобных изречений о физической красоте в калмыцком фольклоре немного.

Калмыки считали неприличным для мужчины хвалить свою жену: *марһад авсн малчн али, магтад авсн баавһачн али* где твой скот, который ты раздобыл в споре, где твоя жена, которой ты похвалялся; *бийэн буульсн ах эргү, баавһан буульсн адг эргү* тот, кто хвалит жену, – глупец, тот, кто хвалит себя, – трижды глупец (букв.: тот, кто хвалит жену, – малый глупец, тот, кто хвалит себя, – большой глупец).

У калмыков женщина, родившая девочку, не пользовалась почетом, а уважали женщину, родившую мальчика: *йисн көвү һарьсн эк ик герин деед*

бийд суудг мать, родившая девять сыновей, занимает почетное место в большом доме.

О муже калмыки судили по жене: *эр сэгтэ эм номьн, эзн сэгтэ мөрн номьн* у хорошего мужа жена спокойна, у хорошего хозяина лошадь смирна. И в наши дни жена старается быть хорошей женой, ухаживать за мужем, следить за его одеждой, здоровьем и т.д.

Особое значение калмыки придают первым мужу и жене, которые обозначаются лексемой *аваль* – *аваль гергн* ‘первая жена, законная жена’; *аваль залу* ‘первый муж, законный муж’. Страшным проклятием было *насаннь дундурт аваясн хаьц, ьазриннь дундурт мөрнэснь хаьц* на половине жизни остаться тебе без первой жены, на полпути остаться тебе без коня. Существует определенное количество пословиц и поговорок, передающих значимость первой жены: *аваясн хаьцхла амр уга* нет счастья, когда потеряешь первую жену; *замин дундас мөрнэсн салх, насни дундас аваясн салх* на середине пути остаться без коня, на середине жизни – без законной жены, *нарн халун болв чиг хээс бульдгмуга, нээжэ энкрэ болв чигн авальта теңцх уга* хотя солнце сильно греет, но пища в котле не закипит, хотя подруга и любима, но не сравнится с первой женой.

У калмыков раньше бытовал обычай *бергэн хаальн* ‘левират’, по которому вдова могла вступить вторично в брак только с кем-либо из членов рода умершего мужа. Об обычае *бергэн хаальн* народная мудрость гласит: *ах үкхлэ – бергн герэсн, агт үкхлэ – арсн герэсн* если умрет старший брат, в наследство останется его жена, если падет конь, в наследство останется его шкура.

Среди калмыков не приняты были разводы. Как бы ни было трудно женщине в новой семье, она должна была терпеть, уход от мужа считался позором не только для самой женщины, но и для всего рода. Вот как описывает У. Душан наказание женщины, которая настаивала на разводе: «...женщину раздевали донага при всех присутствующих. Волосы распускались. На голову сыпали золу. Лицо, грудные железы и живот мазали сажей и выводили ее из кибитки во двор... заставляли бегать в таком виде вокруг хурула по направлению, обратному движению солнца, три раза. Редкая женщина выдерживала подобные издевательства и доводила дело до конца. Большею частью она шла обратно к мужу, будучи не в состоянии вынести это» (Душан 1976: 16).

Редкая женщина имела перспективу вторично выйти замуж, т.к. калмыки считали, что дочь, которая ушла от мужа к родителям, подобна подогретому чаю *хэрсн күүкн халулсн цэ мет* (у калмыков пить подогретый чай не принято); *буусн бүүрдэн буудг уга, хэрүлсн экирэн авдг уга* на стойбище, где раньше жил, снова не поселяются, на женщине, которую вернул в отцовский дом, снова не женятся.

Вместе с тем пословица гласит о том, что вторая жена слаще баранины *хөөт гергн хөөнэ махнас амтэхн*.

Коммуникативное поведение женщины в доме мужа регламентировалось набором правил, которые определялись обычаем «*хадмлнн*» ‘запрет замужней женщине-калмычке произносить имена старших родственников мужа’. Воспрещалось произносить имена не только живых, но и даже давно умерших родственников по линии мужа: эти лица по отношению к женщинам приходились «*хадым*». Это был запрет не только на имена, но целый комплекс правил поведения, в основе которого лежало глубокое уважение и почитание родственников мужа.

Национальные обычаи, определяющие поведение в калмыцком обществе, рассматривались в научной и художественной литературе. Так, например, калмыцкий общественный деятель, писатель А.М. Амур-Санан в своем автобиографическом романе-хронике «Мудрешкин сын», повестях «В степи», «Аранзал», описывая традиционную жизнь калмыков конца XIX в., коснулся правил поведения замужней калмычки. В частности, он пишет о том, что женщина не имела права переходить дорогу мужчине, особенно *хадым*. Она, увидев идущего или едущего мужчину, должна была остановиться. Только пропустив его, она могла продолжить свой путь.

Приведем интересный фрагмент из повести «В степи».

Исчезло в ней (степи) прежнее почитание стариков, рушились законы *хадм*. Молодая *бер* (невестка) однажды перешла дорогу важно шествовавшему Лидже Тегусову. Случай скандальный, небывалый в степи. Старик в великом изумлении прикрыл рот ладонью и с шумным придыханием втянул в себя воздух.

– *Күүкн*, забыла, что я тебе – великий *хадм*? – в совершенном изумлении воскликнул он.

– Теперь нет даже *хадма*, какой еще может быть *хадм*, – отрезала невестка и спокойно пошла прочь.

В прежние времена такое событие послужило бы темой для разговоров. О нем говорили бы во всех аймаках, вспоминали бы годами. Но теперь на степь надвигались события, более важные, чем то, что молодая калмычка из рода перешла дорогу *хадму* (Амур-Санан 1987: 290-291).

Многие нюансы поведения калмычки описывает знаток традиционного быта калмыков У. Душан. По его свидетельству, женщина не должна была показывать свою непокрытую голову старшим родственникам мужа, а также снимать свою шапку и сапоги в их кибитках. Женщина не должна была входить в кибитку *хадым* без шапки и обуви. Если женщина случайно покажет свою голову или ногу *хадым*, то она непременно должна была угостить его чаем или вином, причем должна была еще просить, чтобы ей простили ее оплошность. Лица, которые являлись по отношению к какой-нибудь женщине *хадымом*, при своем приближении к ее кибитке давали о себе знать, чтобы она вовремя смогла принять все необходимые предосторожности. Если калмычке после свадьбы нужно было побывать у своих родных до официального посещения, то она не должна входить в кибитку, а обязана сидеть у дверей снаружи ее до преподнесения ей свежесваренного мяса и чая. За-

мужняя дочь не имела права входить в кибитку своих родителей после того, как кто-нибудь у них умер (Душан 1976: 17). Конечно, в XXI в. многие из этих правил поведения замужней женщины не соблюдаются. Однако некоторая неловкость, стеснение при контактировании со старшими родственниками мужа калмычки ощущают. И сегодня старые калмычки следят за тем, чтобы женщины не мыли и не расчесывали волосы в тот день, когда кто-нибудь уехал или в послеобеденное время, особенно ночью.

У калмыков отсутствие детей считалось большим наказанием, т.к. грозило прекращением рода: *угардгин үкр хусрң, уг тасрдгин баавьа хусрң* у кого корова яловая, тот становится бедным, у кого жена бездетная, у того прерывается род. Семьи, не имеющие детей, считались грешными. Страшным проклятием было выражение *тохм таср* 'пусть прервется твой род'.

Поведение женщины в традиционном калмыцком обществе можно определить словами покорное, вежливое, приветливое, терпеливое. В семье она должна была быть домовитой, сноровистой, работающей. Она должна была быть аккуратной в одежде, не должна ходить с непокрытой головой, босой.

Что касается прически, то у женщин она отражала семейное и социальное положение. Прическу в две косы могли делать только замужние женщины, во время свадебной церемонии девушке делали пробор на голове и заплетали волосы в две косы, что символизировало окончательный переход девушки в статус женщин. Косы перекидывали на грудь через плечи, при этом на них надевали длинные черные чехлы-накосники (История Калмыкии 2009: 50).

Эмгн 'бабка', ээж 'бабушка'

Эмгн, ээж репрезентируют женщин старшего возраста, имеющих определенный жизненный опыт. Ээж высоко оценивается калмыками: *куунэ эки – ээж, усна эки – бул* начало людей – мать, начало воды – родник. О матери существует большое количество устойчивых оборотов, пословиц, поговорок, сказок, песен и т.д. В них прослеживается мысль о невозможности отплаты за материнскую добродетель: *ээжгин ачиг кезэ чиг хэрүлжэ боли уга* заботу матери никогда ничем не отплатить; *ээжгин ачиг альхн деерэн мах чанжэ өвг чигн хэрүлжэ боли уга* материнский долг ничем нельзя отплатить, даже если мясо на ладони пожарить и подать. Любимая всеми калмыцкая народная песня «Ээжгин дун» передает глубину чувств детей по отношению к матери. В наши дни в Калмыкии эта песня всегда исполняется при проведении невесты в дом жениха, вызывая слезы у всех присутствующих.

Относительно эмгн, ээж все члены общества проявляют уважение и почтение. В образцах фольклора, художественной литературе подчеркивается важная роль эмгн, ээж в воспитании подрастающего поколения, передаче жизненного опыта, народной мудрости, языка и обычаев.

В калмыцком языке многочислен состав номинаций женщин по степени родства. Помимо женских номинаций первого поколения *эк, эгч, дү, ээж*, в калмыцком языке существуют специальные лексические обозначения род-

ственников по отцовской: *хадм эгч* 'старшая сестра мужа', *бер* 'невестка (жена сына или младшего брата)', *бергн* 'жена старшего брата', ах *бергн* 'жена дяди по отцу', *хадм эгч* 'старшая сестра мужа' и материнской линии: *наһх* 'дядя (по материнской линии)' *наһц эгч* 'тетя (по материнской линии)'. Особая черта калмыцкого концептуального пространства «женщина» – это возможность использования номинаций родственных связей в качестве вербализаторов рассматриваемого концепта. В ряде случаев (стилистически маркированные этикетные формулы, детская речь и некоторые другие) женщина может быть названа *эгч*, *дү*, *ээж* и т.п.

Лексика, обозначающая лиц женского пола по признаку «семейное положение», в калмыцком языке характеризуется определенным своеобразием. Прямые номинации жены в речи мужа не были приняты. Муж о жене говорил *одак* 'та самая' или же *мана герин күн* 'наш домашний человек'. Используемые в речи мужчин номинации женщин *мана герин күн*, *одак*, *герин эзн күүкд күн* отражают этнокультурное своеобразие калмыцкого общества. Отметим, что эти номинации употребляются в речи лишь тех современных калмыков, которые сохраняют этнические основы культуры.

Таким образом, можно заключить следующее.

1. В калмыцком языке концептосфера «эм/женщина» включает разнообразные номинации, детально обозначающие женщин по возрасту, родственным отношениям, социальным признакам.

2. Наиболее частотным в современной речевой практике номинантом концепта «эм/женщина» является лексема *күүкд күн* 'женщина', а именем концепта является существительное *эм* 'женщина'.

3. Ментальный объект, стоящий за именем *күүкд күн*, наделен лучшими женскими характеристиками, важнейшими из которых являются домовитость, скромность, почтительность, вежливость, приветливость. Если для мужчины гендерными признаками являются характерологические (сила, отвага, смелость), то для женщины – коммуникативные (вежливость, почтительность, скромность). Особое место в галерее женских типов занимает *гижгтә күүкн*, в которой сосредоточены все положительные женские качества в полной мере.

4. *Күүкн* 'девочка', *гижгтә күүкн* 'девушка', *күүкд күн* 'женщина', *эмгн* 'старушка', как и номинации, основанные на признаке «родство» (*ээж* 'бабушка', *ач күүкн* 'внучка, племянница по мужской линии', *зе күүкн* 'внучка, племянница по женской линии', *наһц эгч* 'тетя по женской линии', *бер* 'невестка (жена сына или младшего брата)', *бергн* 'жена старшего брата' и т.п.) и социальном признаке (*гергн* 'жена, супруга', *баавһа* 'жена'), входят в ближнюю периферию концепта «эм/женщина». Дальнюю периферию концепта образуют элементы *ууһн күүкн* 'старшая дочь', *отхн күүкн* 'младшая дочь', *одак* 'которая, эта', *мана герин күн* 'жена', *герин эзн күүкд күн* 'домохозяйка', *аваль гергн* 'первая жена'.

5. Такова структура концепта «эм/женщина» в сознании современных калмыков. Однако, как показывает анализ, до XX в., начала периода угаса-

ния этнической лингвокультуры, в речевой практике употреблялись все средства объективации данного концепта. Это свидетельствует о том, что структура концепта исторически может меняться.

6. Этнокультурная специфика анализируемого концепта связана с исторически сложившимся второстепенным положением женщины в калмыцком социуме и связанными с ним особенностями культуры и коммуникативного поведения.

7. Эмансипация, равноправие мужчин и женщин – большие достижения, ставшие реальностью XX в., – коренным образом изменили положение калмычки в общественной, политической, производственной и семейной жизни. Коммуникативные правила поведения, основанные на некоторых национальных обычаях, таких, например, как *хадмлын*, в настоящее время практически не соблюдаются. Общение и поведение все больше становятся утилитарным, основанным на деловых принципах, что лишает коммуникацию ярких этнических черт, делает ее безликой.

8. В целом этнолингвистическая специфика концептов «эр/мужчина» и «эм/женщина» формирует оригинальность калмыцкой языковой картины мира.

КӨГЛТИН ДАВА/ДАВИД КУГУЛЬТИНОВ

В истории любого этноса можно выделить людей, сыгравших заметную роль в его судьбе. Для калмыков таковыми являются личности, с которыми связаны важнейшие исторические (Аюка-хан¹, Убуши-хан²), политические (Б.Б. Городовиков³, К.Н. Иломжинов⁴), культурные (Д.Н. Кугультинов) смыслы.

Как пишет Г.Г. Слышкин, «каждый человек образует лингвокультурный концепт для определенной части социума (семьи, коллег и т.п.), что доказывается неизменным наличием вариативности его наименований (Слышкин 2004: 125). О прецедентности названных выше личностей и существовании в калмыцком общественном сознании концептов их личностей свидетельствуют ассоциации, связанные с ними, имеющиеся письменные и устные тек-

¹ Аюка-хан (1642-1724 гг.) – калмыцкий хан, пришёл к власти в 1672 год, правил более 50 лет, объединил всех волжских калмыков и значительно расширил свои владения.

² Убаши (Убуши) – калмыцкий хан, правитель волжских калмыков, в 1771 г. возглавил перекочевку 169 тысяч калмыков из пределов России, с берегов Волги, на историческую родину – в подвластное Китаю Джунгарское ханство.

³ Баса́н Бадьминович Городовиков (1910-1983 гг.) – Герой Советского Союза, генерал-лейтенант, военачальник, участник Великой Отечественной войны, первый секретарь Калмыцкого обкома КПСС.

⁴ Кирса́н Николаевич Иломжинов (род. 5 апреля 1962 г.) – российский государственный деятель, первый Президент Республики Калмыкия (1993 -2005 гг.), Глава Республики Калмыкия (2005 -2010 гг.), Президент Международной шахматной федерации (ФИДЕ).

сты, функционирование номинантов соответствующих концептов в ономастике, артефакты культуры и т.д. Ниже рассмотрим концепт прецедентной личности Давида Кугультинова. Выбор объекта для исследования определяется местом, которое занимает этот деятель в истории и культуре современных калмыков.

Хотя творчество калмыцкого поэта давно уже стало достоянием всего человечества, однако научных исследований как наследия поэта, так и его личности все еще немного. В последние годы в Элисте на базе Калмыцкого государственного университета были проведены три научно-практические конференции, посвященные восьмидесятилетнему, восьмидесятипятилетнему и девяностолетнему юбилеям народного поэта. В материалах конференций многогранная деятельность Давида Кугультинова нашла определенное отражение, что позволяет разрабатывать и дальше лингвистические аспекты творчества известного литератора. Нами использован лингвокультурологический подход к анализу обширного материала, включающего произведения поэта (Кугультинов 2002), научные публикации о его творчестве (Килганова 1973; Килганова 1977; Розенблом 1969 и др.), с целью анализа концепта прецедентной личности Давида Кугультинова.

Изучение имеющихся данных в лингвокультурологическом аспекте показывает, что актуализаторами концепта «Давид Кугультинов» являются следующие единицы: личное имя (калмыцкое) *Дава*, (паспортное) Давид, имя + отчество Давид Никитич, фамилия (калмыцкая) *Кугультин*, (паспортная) Кугультинов. В конкретной ситуации общения выбирается одно из приведенных выше имен. В калмыцкой языковой среде средством объективации данного концепта являются номинанты *Көгэтин Дава*, *Дава*. При этом последнее имя, будучи «домашним», использовалось редко. За пределами семьи оно могло использоваться, например, калмыцкими поэтами старшего поколения, соратниками Д.Н. Кугультинова. Остальные единицы являются средствами номинации за пределами калмыцкого социума. При этом индивидуальное имя, фамилия, отчество, данные при рождении, на уровне внеличностной концептуализации, не содержат индивидуальные характеристики этого человека.

Именем изучаемого концепта является наследственная семейная фамилия Кугультинов. Данные, свидетельствующие о прецедентности данной фамилии, не связанные с поэтом, отсутствуют. При рождении будущий поэт был наречен калмыцким именем *Дава*. Значение калмыцкого слова *дава* 'перевал' вряд ли учитывалось родителями будущего поэта, т.к. носитель имени с такой семантикой должен был бы преодолевать перевалы на жизненном пути. Если при имянаречении отражается личность именуемых – в данном случае родителей, а не самого носителя имени, – то при смене имени или выборе псевдонима проявляется личность самого именуемого.

Как известно, в дальнейшем в процессе жизни сам человек может выбирать и регулировать средства собственного обозначения, например, сменить национальное имя на русское и наоборот. Эти единицы составляют уровень

самоконцептуализации. В этой связи следует заметить, что, по воспоминаниям известного поэта-переводчика С.И. Липкина, молодой Кугультинов «называл себя Дава» (Липкин 1976: 68). В дальнейшем поэт подписывает свои произведения именем Давид. Вероятно, при смене имени поэт не только руководствовался фонетическим созвучием, но апеллировал к позитивным смыслам, связанным с этим именем: Давид – величайшая и яркая фигура ветхозаветной истории, легендарный герой, талантливейший полководец, мудрый государственный деятель, философ и великий поэт, создавший Псалмы, пережившие века и тысячелетия (Павловский 1994: 92).

О прецедентности личности Давида Кугультинова для нашего общества свидетельствуют новые средства номинации этого человека: народный поэт Калмыкии, депутат Всесоюзного съезда народных депутатов, Герой Социалистического Труда, лауреат Государственных премий Калмыкии, РСФСР и СССР, коммунист, председатель правления союза писателей Калмыкии, председатель Совета старейшин при Президенте Республики Калмыкия, офицер, военный корреспондент, фронтовик, ветеран Великой Отечественной войны, узник Норильлага, переводчик, общественный деятель. Они свидетельствуют о том, что рассматриваемый концепт обогащается дополнительными смыслами, а личность, стоящая за ним, становится прецедентной. Приведенные выше средства номинации формируют уровень социальной концептуализации. Из приведенных выше номинантов, образующих уровень внеличностной концептуализации и самоконцептуализации, утверждается наиболее распространенное и нейтральное средство номинации данной прецедентной личности – Давид Кугультинов и *Кеглтин Дава* (национальное).

О высокой актуальности концепта прецедентной личности Давида Кугультинова в калмыцком обществе свидетельствует то, что антропоним Давид является популярным именем, которым нарекают мальчиков-калмыков. Так, К.Н. Илюмжинов в интервью отметил, что его сын был назван Давидом в честь Давида Кугультинова. В свою очередь имя Кирсан становится высокоактуальным именем в Калмыкии в первые годы президентства Кирсана Николаевича Илюмжинова. В этих двух случаях мы сталкиваемся с тем, что «один из носителей имени становится высокопрецедентной личностью, и имя, данное ему при рождении, ассоциируется у окружающих прежде всего с концептом этой личности» (Слышкин 2005: 127).

В состав средств вербализации рассматриваемого концепта входит и отымененный дериват кугультиновский 'относящийся к Кугультинову', обозначающий совокупность идей поэта. Он имеет положительную коннотацию, обозначая, как правило, то, что наполнено глубоким философским содержанием: поэзия Давида Кугультинова характеризуется в первую очередь обращенностью к важнейшим философским проблемам современности.

Теперь обратимся к контекстам, в которых употребляются имена данного концепта. Наиболее частотными сочетаниями, в которых встречаются номинанты концепта прецедентной личности Давида Кугультинова, явля-

ются имена концепта «Калмыкия». Они свидетельствуют о существующих в сознании людей ассоциативных связях данных смысловых полей.

С именем концепта «Давид Кугультинов» сочетаются имена национальных писателей, входящих в плеяду выдающихся деятелей советской культуры: Расул Гамзатов, Чингис Айтматов, Кайсын Кулиев, Алим Кешоков; имена известных советских литераторов: Сергей Михалков, Мариэтта Шагинян, Самуил Маршак, Михаил Дудин. Сочетаясь в одном ряду с именами названных прецедентных личностей, номинант концепта «Давид Кугультинов» указывает на то место, которое занимает носитель имени в истории советской культуры. Имя *Кэглтин Дава* сочетается с именами *Сусен Аксен*, *Тачин Анджа*, *Балакан Алексей* и т.д., вызывая ассоциативную связь с личностями видных калмыцких советских писателей. Актуализаторы концепта «Давид Кугультинов» сочетаются также с названиями организаций и форумов (союз писателей, правление союза писателей, общество дружбы, Совет старейшин, съезд народных депутатов и др.), указывая на сферу деятельности и положение прецедентной личности в данной области.

Номинанты концепта прецедентной личности Давида Кугультинова сочетаются также с лексемами, актуализирующими концепты «коммунизм», «социализм», отражая ассоциативную связь с их ценностями и особенностями: коммунист, Герой Социалистического труда, народный депутат, лауреат государственной премии СССР. О пересечении концепта «Давид Кугультинов» со смысловым полем «Великая Отечественная война» свидетельствует сочетание его номинантов со словами фронт, поля сражений, боевые действия, военный корреспондент, офицер и т.п.

Высокочастотными контекстами, в которых номинант концепта «Давид Кугультинов» начинает употребляться в советской публицистике в определенный период времени, являются контексты концептов «репрессии», «депортация», «геноцид», «ГУЛАГ». Эти сочетания появляются в публицистике с началом в СССР политики перестройки и гласности. Если названные выше контексты имеют положительную окраску, то контексты концептов «репрессии», «депортация», «геноцид», «ГУЛАГ» содержат резко негативную оценку. Все это отражает динамику сознания как народа в целом, так и рассматриваемой нами прецедентной личности.

Концепт «Давид Кугультинов» имеет и ономастическую реализацию. Под именем «Кугультинов» была зарегистрирована малая планета Галактики № 229, открытая американскими астронавтами в 1996 г. Однако, как ни странно, на территории нашей республики мало объектов пространственной ориентации, реализующих концепт прецедентной личности Давида Кугультинова, за исключением ресторана «Давид», расположенного в Элисте. В данном случае, кроме ономастической реализации концепта, можно говорить и об артефактной объективации концепта: многочисленные предметы и документы, представленные в данном заведении, вызывают ассоциативную связь с ментальным миром «Давид Кугультинов». К девяностолетнему юбилею поэта вышел указ Главы Республики Калмыкия о присуждении имени

поэта средней школе № 17, расположенной в Элисте. Кроме того, открыты музей Д.Н. Кугультинова в средней школе № 3 г. Элисты и дом-музей Д.Н. Кугультинова. Думается, в дальнейшем ономастическая и предметно-образная объективация концепта прецедентной личности Д.Н. Кугультинова будет расширяться. Так, рассматриваются возможности выпусков марки, конвертов, значков, дисков, новых документальных фильмов и других артефактов, являющихся средствами визуализации ментального образования, связанного с прецедентной личностью Д.Н. Кугультинова.

Имя «Давид Кугультинов» входит в сознание людей через его тексты, которые формируют не только эстетические идеалы, но и особенности общественного сознания народа. Существует ассоциативная связь между именем «Давид Кугультинов» и отдельными фразами, а также персонажами из его произведений. Можно назвать крылатой фразу «От правды я не отрекался» из одноименного прецедентного текста, автором которого является Давид Кугультинов. Она оказала огромное воздействие на общественное сознание калмыцкого народа в годы депортации и сыграла роковую роль в судьбе поэта: он был осужден и провел долгие годы в сталинских лагерях. О цитатной актуальности данной фразы свидетельствуют разнообразные контексты, в которых она используется с общим значением «проявить стойкость». Крылатая фраза полностью «От правды я не отрекался, под именем казаха не скрывался» в калмыцком социуме имеет значение «сохранить этничность, не забывать о своей национальной принадлежности», что особенно актуально в современных условиях.

Следующей высокочастотной цитатой, ассоциирующейся с концептом прецедентной личности Давида Кугультинова, является фраза «Дайте, дайте первую удачу!» из одноименного стихотворения поэта, посвященного Л.С. Соболеву. Она употребляется в разнообразных текстах со значением «оказать поддержку». Так, например, в Калмыкии проводится одноименный поэтический конкурс среди молодых литераторов. Приведенная цитата отражает и особенности ментального мира калмыков, у которых высокоактуальны смыслы «поддержка», «взаимопомощь». Как и крылатая фраза «От правды я не отрекался», цитата «Дайте, дайте первую удачу!» имеет ассоциативную связь с концептом «Калмыкия», подчеркивая этническую составляющую концепта «Давид Кугультинов».

Цитатное бытование концепта «Давид Кугультинов» получает и благодаря фразе «Как прекрасна степь моя в апреле!». Она существует как языковая единица в аллюзиях, формируя современную интертекстуальную литературную среду. Кроме того, можно говорить о ее «распредмечивании» в определенной ситуации. Цитатное продолжение она получает в текстах, созданных начинающими поэтами, в эпиграфе поэтических конкурсов, проводимых в Калмыкии, в обыденных текстах людей, оказавшихся в калмыцкой степи в период ее оживания после долгой зимы. Это все свидетельствует об ее устойчивом цитатном бытовании в самых разных ситуациях, сферах и в сознании людей.

Если приведенные выше цитаты из произведений Д.Н. Кугультинова имеют давнее цитатное бытование в лингвокультуре Калмыкии и стали прецедентными текстами, то относительно других текстов литератора можно сказать, что они находятся в стадии становления таковыми. Так, высокоактуальным (особенно после кончины поэта и в особенности среди людей старшего возраста, интеллигентов-калмыков старшего поколения) становится начало «Никто не помнит своего рожденья. Никто не вспомнит свой последний час. Два рубежа, две грани, два мгновенья не ведомы ни одному из нас» из обращения С.Я. Маршаку. Она сопровождала церемонию прощания с Д.Н. Кугультиновым, звучит в скорбные минуты прощания с известными личностями Калмыкии. На наш взгляд, наблюдается процесс «обретения статуса прецедентности» данной поэтической цитатой.

Характерологическая актуальность прецедентных текстов Давида Кугультинова определяется использованием имени Сар-Герел. Это имя функционирует в калмыцком фольклоре, но прецедентным оно стало во многом благодаря Давиду Кугультинову. Персонаж одноименного произведения поэта стал типажом, обозначающим обобщенного носителя свойства «внешняя и внутренняя красота». Не случайно победительница конкурса красоты в Калмыкии называется этим именем, олицетворяющим совершенную личность девушки-калмычки.

В калмыцкой литературе существуют произведения, посвященные прецедентной личности Давида Кугультинова и рожденные под влиянием творчества поэта. Значит, можно говорить о расширении рассматриваемого ментального объекта, дальнейшем его осмыслении и появлении новых концептов, порожденных концептом «Давид Кугультинов». Так, в своем посвящении поэт В. Сухотаев выделяет важнейшие признаки концепта «Давид Кугультинов»: 1) калмык, 2) поэт, 3) волевой, 4) сильный, 5) народный. Обращаясь к Давиду Кугультинову, он пишет:

*Природа вас талантом одарила,
Великий Пушкин Учителем вам был.
Земля калмыцкая, лелея, вас взрастила,
Все остальное – от вашей воли, сил.
Вы рождены, чтобы поэтом быть
(Наверное, судьбы предназначенье),
От имени народа говорить
В дни радости и в дни гоненья.*

Кончина Д. Н. Кугультинова была осмыслена представителями калмыцкого народа как «потеря защитника», многие выразили свои чувства во фразе «мы осиротели». Эта глубоко национальная оценка прослеживается и в следующих строках:

*Ушел Поэт... И степь осиротела,
Шагнул в бессмертие ее великий сын,
Он гений был, мыслитель-исполин...
В кончину сердце верить не хотело.*

*И как защитник своего народа
Он испытал все круги ада.
И высшей для него были наградой
Лишь только Слово, Правда и Свобода*
(В. Сухотаев).

Концепт прецедентной личности Давида Кугультинова ассоциируется и с артефактами. Можно говорить о визуализации концепта данной прецедентной личности средствами современного искусства. Он представлен не только в вербальной, но и в других формах: скульптурах, художественных полотнах, театральных постановках, созданных по мотивам произведений Давида Кугультинова. Каждый экземпляр отражает осмысление в скульптурах, красках, драматургии идей, связанных с прецедентной личностью Давида Кугультинова. Обращение к миру прецедентной личности Давида Кугультинова представителей разных видов искусства и «овеществление» его в разных художественных продуктах позволяет говорить о событийной актуальности мира прецедентной личности Давида Кугультинова.

Так как в общественном сознании существует цитатная, событийная и персонажная актуальность текстов Давида Кугультинова, можно говорить о существовании прецедентного мира Давида Кугультинова. Немногочисленность единиц, происходящих из текстов данного литератора и ставших элементами общественного сознания, свидетельствует о становлении прецедентного мира Давида Кугультинова. Дальнейшие исследования концепта «Давид Кугультинов» и прецедентного мира Давида Кугультинова позволят понять не только содержание личности и прецедентного мира, ассоциирующегося с его именем, но и динамику общественного сознания калмыцкого этноса, выдающимся представителем которого был поэт Давид Кугультинов.

ЦӘ/ЧАЙ

Гастрономия калмыков, которая складывалась под влиянием скотоводческого вида хозяйственной деятельности и кочевого образа жизни, является интересным объектом лингвокультурологического исследования. Однако специальных работ, направленных на изучение традиционной пищи калмыков в интересующем нас аспекте, недостаточно. Между тем лингвокультурологическое исследование всего того, что составляет неповторимую самобытность народов, является важной научной проблемой. Этнограф Э.-Б. Гучинова, анализируя пищу американских калмыков, отмечает, что представление о родине для многих детей эмигрантов первой волны связано с вкусовыми ощущениями их родителей, для которых самые вкусные арбузы были те, которые они ели на родине. Калмыки в США, как и калмыки в России, прошли сложный путь – от традиционной модели питания через отказ от традиционного хозяйственно-культурного типа, лишения и трудности – к современному сбалансированному пищевому рациону. Изменение подходов

стало возможным благодаря высокой степени адаптации калмыков к новой среде и новым реалиям. Исследователь заключает, что «трудная судьба, кочевая мобильность, культурная открытость – все это способствовало выработке у них гибкого отношения к традиционным ценностям и позволило сохраниться народу как таковому. Ради максимально комфортного самоощущения он нередко отказывался от традиций предков, которые переставали быть непреложной нормой» (Гучинова 2001: 248).

Хальмг ца, несмотря на перипетии исторической судьбы калмыков, сохранил за собой статус основного национального напитка, заняв главенствующее место в системе питания и получив символическую значимость в жизни современных калмыков. Чай входит в концептосферу «*цахан идэ*/белое яство», аксиологическая значимость которой связана с белым цветом, олицетворяющим собой смыслы «священный, святой».

Место чая в традиционном питании калмыков определяется тем, что воду для питья калмыки не употребляли. Как отмечал в конце XIX в. польский ученый Э. Островский, калмыки очень любят и почти ежедневно пьют чай, продающийся в виде кирпичей, его обычно называют калмыцким или кирпичным чаем. Готовят его в котле с водой, а как закипит, добавляют молоко, масло и соль, а затем пьют с лепешками или сыром (Островский 1976: 97). В настоящее время чай является любимым народным напитком, который употребляют несколько раз в день.

Калмыцкий чай является уникальным продуктом, т.к. сочетает в себе и вкус, и пользу: поднимает жизненный тонус, обеспечивает приток сил и энергии. Диетологи рекомендуют использовать калмыцкий чай как средство для похудения, ведь его основа – зеленый чай. Неоценимую пользу калмыцкого чая могут почувствовать кормящие мамы, так как данный продукт способствует лактации. Он прогоняет хмель, а две-три чашки, выпитые за день, помогают справиться с такими заболеваниями, как авитаминоз, сахарный диабет, нарушение обмена веществ (Интернет-ресурс. Режим доступа: http://kalmtea.ucoz.ru/index/o_kalmyckom_chae/0-14). Полезные свойства напитка определяются ингредиентами: зеленым чаем, солью, молоком, мускатным орехом, лавровым листом, маслом, водой.

Калмыки чай считают *деедсин идэн* 'божественный напиток'. Он имеет особую значимость в жизненном цикле народа, будучи неотъемлемым элементом повседневной жизни степняков: с него начинается день каждого человека, он сопровождает любое событие от рождения и свадьбы до кончины. Окультуренность данного материального объекта, осмысленность в культуре, его большая аксиологическая значимость, а также плотное «оязыковление» в лингвокультуре позволяет рассматривать *ца/чай* в качестве концепта. Так как данный объект вызывает совершенно определенные, означенные в лингвокультуре народа ассоциации, *ца/чай*, по нашему мнению, можно отнести к прецедентным феноменам ментального мира калмыков. Не случайно в Интернете среди ключевых слов на символ «Калмыкия» называются ассоциации калмыцкий чай, чаепитие, чай с молоком.

1. История ча/чая

Чай можно считать древнейшим продуктом кочевой цивилизации. В устном народном творчестве всех монголоязычных народов существуют поговорки и пословицы о чае, совершенно идентичные по звучанию и содержанию, что свидетельствует о древнем происхождении этого напитка, появлении его еще в ту пору, когда процессы дифференциации племен еще не были столь стремительны.

Скотоводство, пришедшее на смену собирательству, было древнейшим занятием монголов. Научившись ухаживать за животными, наши предки стали использовать все продукты животноводства: шкуры – для одежды и обуви, рога – для посуды, помет – для обогрева, мясо и субпродукты – для пищи, молоко – для питья. Постепенно, по мере совершенствования знаний и умений, роста мастерства, они разнообразили технику, усовершенствовали способы приготовления продуктов животноводства. Так, от потребления сырого молока монголы перешли к приготовлению полезных, вкусных, изысканных напитков, в частности – молочного чая (*чай/чаэ*) и молочной водки (*арху/эрк*).

У калмыков существуют разные фольклорные версии о происхождении чая. Так, в калмыцкой народной сказке говорится о том, что чай появился во времена запрета на употребление мясной пищи. Согласно преданию, чудодейственная культура проросла на тридцатый день, благодаря молитвам монаха, который хотел создать калорийную пищу растительного происхождения (Хальмг туульс 1968: 222-223). Калмыкам известна легенда, в которой происхождение чая связывается с именем религиозного реформатора Цзонхавы. В ней говорится о том, что однажды Цзонхава занемог и обратился к лекарю. Тот прописал ему напиток *деедсин идэн* ‘божественный’ и порекомендовал употреблять его на голодный желудок в течение семи дней. Исполнив указания лекаря, на седьмой день, совпавший с двадцать пятым днем месяца барса по лунному календарю, Цзонхава избавился от недуга. В память о своем исцелении он повелел всем верующим готовить этот напиток и отмечать праздник Зул. Этот праздник стал связываться с жизненным циклом калмыков: в Зул все калмыки становятся старше на год, прибавляя к своему возрасту один год – ‘*нег нас зүүх*’. На этом празднике, как и во всех случаях жизни, самым почитаемым элементом является чай. Кроме того, в память о чудесном событии калмыки ежедневно совершают ритуал *дееж өрглнн* ‘подношение чая божествам’ (Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://hghltd.vandex.net/vandbtm?text=%D0%BA%D0%B0%D0%BB%D0%BC%D1%8B%D1%86%D0%BA%D0%B8%D0%B9%20%D1%87%D0%B0%D0%B9&url=http%3A%2F%2Fwww.tea.ru%2F301-3163.html&fmode=inject&mime=html&l10n=ru&sign=ba0506b9a548f1d7875bdf8ab959e086&keyno=0>).

Родина чая, как известно, Китай. Через территорию Монголии по Великому шелковому пути чай поставлялся в Россию и европейские страны. Этот путь пролегал через Западную Монголию, где кочевали ойраты. «Чай был

основным товаром, провозимым через Монголию из Китая в Россию. Торговля носила в основном меновой характер, т.к. в то время в Монголии не было денежных единиц. Средствами платежа служил скот, кирпичный чай...» (Единархова 2003). Части кирпичного чая, например *шар чай* 'одна восьмая часть кирпичного чая', служили своеобразной денежной единицей. В дальнейшем выражение *шар чай* приобрело переносное значение 'старинные бумажные денежные единицы, низкая денежная единица, равняющаяся одной засыпке кирпичного чая'. Этот факт свидетельствует об осмыслении чая в лингвокультуре монголов.

Доск цэ 'кирпичный чай, букв.: доска чая' прессовали из низших сортов китайского чая в плитки, похожие на кирпичи или доски. Плитки были твердыми и при упаковке обертывались тонкой бумагой (Исторические путешествия 1936: 156).

Как отмечает журналист Р. Манжилеева, *кезанэ Китдэс, Индэс авдг цээг «хаана» гидг бээсмн. Тер цээг чанад болхад оркхла, улавр өңгтэ болд бээж. Тийм болсар «улан хальмг цэ» гидг чай*, привозимый в прежние времена из Китая, Индии, называли «ханский». Когда варили этот чай, он приобретал красноватый оттенок. Поэтому говорят «красноватый калмыцкий чай» (Хальмг үнн, 4 февраля 2004 г.).

В настоящее время для приготовления любимого напитка калмыки используют разные сорта чая, однако исторически сложившиеся определения национального напитка продолжают употребляться.

Наиболее раннее свидетельство распространения калмыцкого чая среди соседних народов относится к 1797 г., принадлежит оно Я. Потоцкому, писавшему: «Калмыки варят этот чай с молоком и маслом и делают таким образом из него питье здоровое и крепительное. Все татары приняли это обыкновение» (Исторические путешествия 1936: 207).

2. Цэ/чай в культуре калмыков

Говоря о свойствах чая, С. З. Ользеева пишет: «Он способен снимать возбуждение и, наоборот, вызывать его; он охлаждает организм в жару и согревает в холод. Калмыцкий чай освежает тело, укрепляет дух, смягчает сердце, пробуждает мысли, прогоняет лень» (Ользеева 2007: 172). Относительно чая существуют пословицы, которые определяют важное место напитка в обыденной жизни людей. Так, калмыки говорят *цэ шиңгн болвч, идэни дееж* чай, хоть и жидок, он первое угощение. Придавая особую символическую значимость напитку, калмыки сложили определенные приметы, обычаи и правила, связанные с приготовлением, подношением и употреблением чая, а также определенное коммуникативное поведение относительно него. Все традиции, обычаи, связанные с чаем, калмыки называют «*цээлин авъяс*». Остановимся на этом подробнее.

Приметы. Калмыки считают хорошей приметой, когда человеку посчастливится попасть на утренний чай. Это связано с тем, что благополучное решение начатых дел калмыки связывают с *өрүни цэ* 'утренним чаем' и *йэрал* 'благопожеланием', которое произносится по случаю его употребле-

ния. В целом следует отметить, что особой удачей калмыки считают, когда попадают в дом во время семейной трапезы: *сэн күүнэ амн тоста* хорошему человеку везет, букв.: у хорошего человека рот в масле; *сэн кун санаһар* человеку везет, букв.: хороший человек по желанию. Исследователи отмечают: «Чай относился к разряду не только полезных и питательных напитков, но и к числу самой почетной пищи: *цэ хотын дееж* чай значимей других яств (Хабунова 2010: 27). Следует обратить внимание на благоприятную символику чая в калмыцкой культуре.

Поведение. С чаем связано и этикетное поведение калмыков. Так, например, среди калмыков распространено выражение *цэ иржэ уутн* приходите попить чаю, которое является табуированной формулой приглашения в гости: застолье, обязательно начинающееся с чая, предполагает и другие блюда. От приглашения *цэ иржэ уутн* отказываться нельзя. Калмыки – очень гостеприимный народ. Это можно объяснить традиционным скотоводческим занятием: на протяжении длительного времени семья находилась в степи, где гость был редкостью, поэтому приезжего степняка встречали как дорогого гостя. Первым делом гостю варили свежий чай. Считалось крайне неприличным предлагать гостю несвежий чай (Хабунова 2010: 28). Первую пиалу чая хозяйка преподносит главе семьи, затем – по старшинству остальным присутствующим. Если чай преподносится гостю, то он, приняв пиалу обеими руками, должен опустить в него кончик указательного пальца правой руки и, *цацад* брызнув несколько капель вверх, произнести ритуальный *цэгэин йөрэл* ‘благопожелание’:

*Нэ, хээрхн,
Кезэ болвчн шигжэ
Уурта халун цэгээн уужэ,
Урл-амарн күүнджэ,
Уусн цэмдн
Маднд аршан болжэ,
Өгсн улс өглынэ эзн болжэ,
Хоорндан нег-негэн үзлцжэ,
Хамг эмтнэ хормад багтжэ,
Хээртэ садн-элгн болжэ сууцахай!*

Пусть как можно больше будет в нашей жизни
Счастливых случаев,
Которые соединяли бы нас за общим столом,
Где чашка ароматного чая
Была бы подспорьем в доброй беседе
И наполняла нас радостью жизни.
Да не иссякнет гостеприимство хозяев этого дома,
А наши родственные связи пусть крепнут и впредь.
Счастья всем в этом доме!
(Ользеева 2007: 171).

Атмосфера. Калмыцкое чаепитие характеризуется своеобразной атмосферой. В отличие, например от русского чаепития, отличительной чертой которого является задушевность, теплота, калмыцкое чаепитие характеризуется сдержанностью, степенностью, неторопливостью. Это не русское чаепитие с задушевными разговорами – у калмыков принято чай пить молча. Кроме того, у русских особой значимостью наделяется вечерний чай, у калмыков – утренний.

Как отмечают этнографы, в современной Монголии чаепитие так же имеет свои устоявшиеся традиции и правила, которые, в основном, соблюдаются и в наши дни. Они включают 1) последовательность, 2) атмосферу, 3) положение рук. Так, «если вы даже на минутку зашли в юрту, хозяин и хозяйка обязательно предложат вам пиалу с чаем. Причем в отличие от наших традиций, у монголов за чашкой чая не принято вести беседу. Чаепитие проходило в полном молчании. Сейчас это правило практически не соблюдается. Необходимо отметить, что, как правило, первую чашку чая преподносят хозяину юрты или дома, главе семейства, а потом всем остальным членам семьи. Обед у монголов также начинается с чая. Его пьют в ожидании, пока поспеет баранина. Поднося гостю чай, хозяйка в знак уважения подает двумя руками. Гость также должен принять его обеими руками, этим он показывает уважение дому. В Монголии существует обычай правой руки. И пиалу, и табакерку при церемонии приветствия передают только правой рукой. И, естественно, принимать любое подношение вы должны правой рукой или обеими руками» (Интернет-ресурс. Режим доступа: www.legendtour.ru/rus/mongolia/informations/mongolian_kitchen.shtml).

Запреты. Относительно чая у калмыков существует серия запретов. Так, нельзя наполнять пиалу до краев – грех, если чай прольется на пол. «Считалось нетактичным и вместе с тем дурным предзнаменованием, если подносящий прольет хотя бы несколько капель из чашки. При таком случае человек получал замечание, и чашка доливалась, чтобы возратить счастье пьющего человека» (Душан 1976: 53). Запрещается выливать остатки чая – это грех (Ользеева 2007: 172). Запрещается кипячение *хоосн хар ус* ‘пустой черной воды’. Считается, что кипяченая вода может употребляться в исключительных случаях: во время болезни, крайней нужды и т.д. Поэтому воду следует кипятить с одним из ингредиентов традиционного чая (чайной заваркой, солью или каплей молока). Запрещается переворачивать пустую пиалу верх дном: подобное расценивалось как проклятье. Выпив чай, надлежит вернуть пустую пиалу хозяину. Запрет затрагивал и чайную посуду: нельзя пить чай из *кемтркэ амта ааһас* ‘пиалы с треснувшими краями’. Запрет касался и характера подношения чая: нельзя *ааһ чавчжэ бэрх* ‘опускать в пиалу указательный палец’ (Хабунова 2010: 29-30). Для приготовления чая калмыки использовали зеленый плиточный чай, который хранили в специальном мешочке. Прессованную плитку запрещается рубить топором – это грех. Чай полагается строгать острым ножом на одну варку. Про запас наструганный чай не оставляется: теряется его крепость и вкус.

Ритуалы движения. Следующий элемент чайного ритуала – характер движения. Как говорилось выше, в культуре монгольских народов существует правило правой руки и подношения чая обеими руками. Кроме того, все движения во время приготовления чая и ритуала чайного подношения совершаются слева направо. Совершая эти круговые движения, люди считают, что жизнь и все добрые начинания будут позитивными, необратимо продвигаясь вперед по ходу солнца (Хабунова 2010: 29).

Обычаи. В некоторых обычаях, связанных с чаем, отражаются народные верования. К ним можно отнести обычай *цацал* ‘крапление’. *Цацал* делают после того, как сварится свежий чай: несколько капель чая набирают на донышко поварешки и, приоткрыв входную дверь, брызгают вверх, так, чтобы капли попали на стенку над дверью. Эти капли чая предназначены духам. У Душан называется этот обычай «зулу өргөхү». И описывает его следующим образом: «Каждый калмык, сварив чай, прежде чем его пить, брал немного чаю в чашке и шел к двери, затем он снимал шапку, одну (правую) ногу выставлял за дверь и правой рукой сбрызгивал чай над дверью. «Зулу өргөхү» делали только из чая, который должен быть сварен до 12 часов дня» (Душан 1976: 76). Перед чаепитием так же полагается совершить *цацал*: кончик безымянного пальца правой руки опускают в чай и делают вверх *цацал*. После этого произносят *йөрэл* ‘благопожелание’, например: *цэ шиңгн болв чигн идэни дееж болдг, улан цань зандрж, уурхан саң болж, уусн маднд аршан болтха* чай, хотя и жидок, но выше всех яств, пусть чай хорошо заварится, станет неиссякаемым сокровищем, нам, его пьющим, пусть будет аршаном (Челбана 2008: 41). Следующий обычай – это подношение чаем *дееж* ‘почетное угощение (например, первый кусок мяса, первая чашка чая, которые ставились в качестве жертвоприношения перед бурханом)’. У Душан отмечает: «...когда пили чай, сначала наливали в чашечку для «дееж». По мнению калмыков, то, что налито или наложено в чашечку, идет на питание богам и предкам. «Дееж» убирала лишь после того, как все присутствующие кончали есть или пить. Убирали «дееж» обычно дети, оно принадлежит исключительно им, так как дети считаются невинными и чистыми, поэтому только они могут есть и пить остатки пищи богов. Если семья была бездетной, то *дееж* обычно давали детям своих соседей» (Душан 1976: 76). Процесс подношения жертвоприношения называется *дееж өргх* ‘преподносить (ставить) почетное угощение перед бурханом’. В каждой калмыцкой семье есть *деежин цөгц* ‘жертвенная чаша’, специально предназначенная для подношения чая. В скудном хозяйстве кочевника *деежин цөгц* занимал важное место, его, как правило, передавали по наследству. В праздничные дни или в связи с особым случаем *дееж* ставят *шүтэнэ өмн* ‘перед божницей’. В обычные дни *дееж* ставят на обеденный стол. Через некоторое время, но обязательно в этот же день *дееж* необходимо выпить, как правило, пить его должны или дети, или пожилые люди (Ользеева 2007: 172).

Обряды. Чай участвует в свадебном обряде калмыков. Чай вместе с мускатным орехом в качестве почетного подношения привозится будущим сва-

там для закрепления знакомства и сватовства (Хабунова 2010: 30). Кроме того, во время свадьбы в отчем доме невесты сторона жениха проводит церемонию приготовления чая: варит чай и угощает им новых родственников. При этом все ингредиенты чая должны привозиться с собой. Если какого-то компонента не оказывается, его следует выкупать. По аромату, вкусу чая судят о том, какой в будущем будет жизнь молодой семьи и какой хозяйкой будет невеста.

Таким образом, постепенно обычное событие, имеющее утилитарную цель – утоление жажды, сложилось в своеобразный ритуал, который Е.Э Хабунова по праву называет чайной церемонией калмыков. В результате анализа материала можно говорить о складывании определенного сценария развертывания последовательности действий при приготовлении, подношении и употреблении чая, наделении каждого из них особыми символическими значениями, ритуализации. Это дает нам основание отнести чаепитие к разновидности концептов сценарного типа.

3. Интразона концепта «ца/чай»

Номинантом концепта «чай» в калмыцком языке является имя существительное *ца*. Словосочетания *хальмг ца* ‘кирпичный (прессованный) чай, букв.: калмыцкий чай’ и *жулан ца* ‘байховый чай’ обозначают сорта чая, традиционно используемые калмыками. В настоящее время калмыки употребляют самые разные сорта чая, однако настоящий калмыцкий чай – это чай, приготовленный из кирпичного (прессованного) или байхового чая. За пределами Калмыкии кирпичный (прессованный) чай и чай, сваренный по калмыцкому рецепту, с молоком и солью, обычно называют калмыцким.

Контекстуальный анализ номинанта *ца* позволяет определить конститутивные признаки стоящего за ним ментального образования. Они сводятся к признакам: 1) цвет 2) консистенция 3) температура 4) соль 5) мука 6) масло 7) качество и сорт. Рассмотрим названные признаки последовательно.

Традиционный калмыцкий чай имеет белый цвет, т.к. его важным компонентом является молоко, отсюда его название – *устэ ца* ‘чай с молоком’. Калмыцкий чай варят с добавлениями молока, масла, соли, прожаренной муки, мускатного ореха, лаврового листа, гвоздики, поэтому некоторые ошибочно полагают, что *хальмг ца* можно отнести к супу.

Чай характеризуется следующими признаками: *устэ* ‘молочный’, *тоста* ‘с маслом’, *давста* ‘солёный’, *затьята* ‘с мускатным орехом’, *хальмпрта* ‘с гвоздикой’, *зандрсн* ‘золотистый’, *амтта* ‘вкусный’, *шимтэ* ‘питательный’, *канкнсн* ‘ароматный’, *таалта* ‘угодный душе’. Интересную внешнюю оценку чая можно определить как *соньн* ‘необычный’. Крайне редко, когда в доме нет молока, пьют *хар ца* ‘черный чай без молока’ и *хоосн ца* ‘пустой чай’. В прежние времена *хар ца* и *хоосн ца* были знаками бедности. Современные калмыки, помимо национального напитка, пьют черный чай с сахаром, лимоном, конфетами, печеньем, сушками и т.п. Такой небеленый чай называется *орс ца* ‘русский чай’ или *хар ца* ‘черный чай’. Плохое качество приготовленного чая обозначается как *амтн уга ца* ‘безвкусный’, *шиңен ца* ‘жидкий, слабый чай’.

Важным признаком чая является температура. Калмыки любят пить *халун цэ* 'горячий чай'. *Киитн цэ* 'холодный чай', *бүлэн цэ* 'теплый чай', *эрэ бүлэн цэ* 'чуть теплый чай' пить не принято. Даже летом чай должен быть *халун*.оборот *ясна көлс гартл цэ уух* 'букв.: пить чай, пока не выйдет пот из костей' означает 'пить горячий чай до седьмого пота'. Такой чай согревает в холод, в жару снимает усталость, расслабляет. Гостю следует обязательно сварить *шин цэ* 'свежий чай', *хуучн цэ уух* 'пить старый чай', *цэ халулх* 'подогревать чай' не принято.

Существуют и своеобразные способы питья чая: *сорад* 'пить горячий чай, всасывая', *үлэжэ уух* 'пить горячий чай, дуя на него'.

С точки зрения консистенции различают: *агта цэ* 'крепкий чай', *өткн цэ* 'крепкий, густой чай', *шиңгн цэ* 'спитой чай, жидкий, слабый чай'.

По вкусу различают *жомба* 'джомба, хорошо сваренный калмыцкий чай' и *хуурсн цэ* 'чай с поджаренной мукой'), который имеет сходство с молочным чаем тибетцев: после приготовления чая в него добавлялась обжаренная на бараньем жиру мука. Получался очень густой и питательный напиток (История Калмыкии 2009: 58).

Что касается качества чая, то лучшим является *ээжнн цэ* 'мамин чай'. Это словосочетание, обозначающее любимый народом напиток, в калмыцкой лингвокультуре является прецедентным. В связи с этим, на наш взгляд, удачно название популярного в России сорта чая «*Ээжнн цэ*». Создатели данного рекламного продукта визуализируют фрейм концепта «чай» языковыми (прецедентный текст «*Ээжнн цэ*») и изобразительными (портрет пожилой калмычки) средствами. Не случаен и цвет коробки: желтый цвет в этнокультуре калмыков ассоциируется со смыслами «духовный, связанный с буддийской религией».

В концептосфере «*ца/чай*», помимо атрибутивов и номинативов, выделяются предикативы, обозначающие разнообразные действия, связанные с чаем. Процесс приготовления чая обозначается словосочетаниями *цэ чанх, нерх* 'варить, готовить чай', *цэ буслгх* 'варить чай', *цэ кех* 'заваривать, разливать чай'. Общий семантический признак глаголов *чанх, нерх, буслгх*, обозначающих приготовление чая, – 'варить'. Он определяет характер приготовления напитка. *Хальмг цэ* варят по особому рецепту. В.В. Похлебкин считает, что монгольский способ приготовления чая – один из древнейших, и его относительно широкое географическое распространение от пустынь Гоби и Сахары до ногайских степей междуречья Волги и Дона свидетельствует об этом (Интернет-ресурс. Режим доступа: www.tea4you.ru).

Рецепт калмыцкого чая и технология его приготовления сохраняют свою устойчивость. Известный кулинар В.В. Похлебкин выделяет два варианта.

Джомба. Чай растолочь, залить холодной водой и варить на среднем огне до закипания, затем убавить огонь, варить еще 15-20 минут, снять появившиеся на поверхности прутики, влить молоко, проварить еще 5-10 минут, добавить масло, соль, дать постоять в закрытом виде 10-15 минут, после чего разливать.

Хуурсн цэ. Порядок варки тот же, но соль добавить вместе с молоком, затем пассировать муку с маслом до светло-желтого цвета (не допуская пережаривания) и ввести в чай вместе с пряностями (Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://lib.rus.ec./b765/read>).

Такие компоненты, как лавровый лист, мускатный орех, гвоздика, которые не указаны в приведенных рецептах, используются калмыками, как правило, не в ежедневном, а событийном чаепитии.

В прежние времена бедные калмыки не были в состоянии покупать чай в нужном количестве, поэтому, когда в доме не было заварки, варили чай так: «вынимает мать из кипящего котла *шур* с выварками чая – старые выварки кипятила, когда не было свежего чая; подливала молока, бросала в котел кусочек бараньего жира» (Амур-Санан 1987: 311).

Народный напиток был предметом поэтических размышлений калмыцких поэтов. Литераторы передавали свои мысли и чувства относительно любимого напитка. Вот как описывает приготовление *хурсн цэ* калмыцкая поэтесса Б.Б. Сангаджиева:

Машиндэн җал шатаһад, мискэн ээжм нерв. Хойр ухр һуйрт, хээсндэн өөк хуурв. Ардаснь усинь кеһад, атхад цэгһэн тэвв, затин хамтхас хаяд, зөв давсинь немв. Бүркэд удлго күләв, буслад ур һарв, эргүләд кесг самрв, өрмәр үсләд оркв. Дарунь бас нег, дәкн эрвго бусльв, ухр цаһан тосиг авч ирәд тэвб
матушка разожгла огонь, поставила кастрюлю на огонь. Поджарила на жире две ложки муки. Залила водой и положила щепотку заварки, добавила немного мускатного ореха и соли, закрыла кастрюлю крышкой, вскоре чай закипел, поднялся пар. Много раз помешала, заправила чай сливками. Дала еще немного покипеть и добавила ложку сливочного масла.

О плотном «оязыковлении» концепта «*цэ/чай*» в калмыцком языке свидетельствует разнообразная лексика, детально обозначающая не только его признаки, но и действия, связанные с конкретными этапами приготовления: кипячение *цэ буслх* ‘кипеть’, *цэ буслжана* ‘чай кипит’, добавление молока (*ца*) *үслх* ‘забелить чай молоком’, (*ца*) *улаах/(ца) көкрх* ‘недобелить’, *цэ самрх* ‘мешать чай для получения хорошего вкуса и насыщения его кислородом’, остывание чая *цэ көрч*, а также *цэ деврж* ‘чай с молоком бежит’ и т.п.

Из перечисленных слов интересен глагол *самрх*, который можно отнести к безэквивалентной лексике. Лексема *самрх*, которая в Калмыцко-русском словаре под редакцией Муниева Б.Д. переводится как ‘перемешивать’, обозначает специфическое действие, характерное только для чая. Значение слова *самрх* можно передать описательно: набрать в ковш чай, поднять на высоту примерно 30 см и вылить его обратно в кастрюлю. В результате усиливаются вкусовые качества чая и он насыщается кислородом. *Самрх* следует много раз, не случайно существует образное выражение *йирин йис самрх* ‘99 раз *самрх*’.

После приготовления чая следовало *цэ амсх* ‘попробовать’, чтобы определить его качество. Далее следует *цэ кех* ‘разливать чай’, *цэ ааһд кех* ‘наливать чай в пиалы’.

У калмыков существует специальная чайная утварь, которая обозначается следующими лексическими средствами: *туль* 'таган, треножник', *хээн* 'котел, кастрюля', *шань* 'ковш, поварешка', *дожг* 'чайник', *ааь* 'пиала', *шаазн ааь* 'фарфоровая пиала', *модн ааь* 'деревянная пиала', *агч ааь* 'кленовая пиала', *цөгц* 'чаша', *цөгц ааь* 'чаша для питья (деревянная)', *деежн цөгц* 'жертвенная чаша', *ааь шань* 'кухонная посуда'. Чай хранится в *мишиг* 'специальном мешочке'.

Выше говорилось о том, что при чаепитии калмыки произносят благопожелания. Интересно и то, что благопожелания могут адресоваться и чайной утвари.

Котлу: тавн зусн идэн, тааста сээхн болдг, өөкн-тосар буслад бээдг, уурхан саң мет хээснь өлзэтэ болтха да будет благословенен котел, который подобен неисчерпаемому сокровищу, кипящий жиром, в котором прекрасно готовятся пять видов вкусных яств.

Чайнику: сээхн уурнь, үүли мет өөд һардг уга, үсн мет шимтэ идэнь, уру һазрт дусдг уга, оньс мет хавхаста, төдг мет цорьта, идэнэ дееж болсн, улан цээг хадьлдг, эвтэkn сээхн бэрүлтэ, эрднь сээхн чүүчнь өлзэтэ болтха да будет благословенен драгоценный прекрасный чайник с красивой миниатюрной ручкой, с носиком, подобным крючку, с крышкой типа замка, хранилище замечательного чая, первого яства, питательного, как молоко, которое не капает в низком месте, с прекрасным ароматом, который не поднимается вверх, словно туча.

Ковшу: талта бод төмрэр, давтн цокжэ кесн, тавн зүүлин идэнэ дотр, тасрлт уга орад бээдг, татн-түлкн утхад кехлэ, тав-һурвиг таарулад бээдг, таата сээхн шаньнь өлзэтэ болтха да будет благословенен чудесный ковш, сделанный из граненого железа путем многократнойковки, который постоянно находится среди пяти изысканных яств и, зачерпывая, разливающий чай так, как положено.

Пиалам: халуг кехлэ – хээлдг уга, киитг кехлэ – царцдг уга, кезэ мөңкинд цевр-цегэн бээдг, ах-икэн күндлж, амтта цэ-хотан кезэ өгдг, хаш эрднь ааь шаазнь өлзэтэ болтха да будут благословенны драгоценные яшмовые пиалы, которые не тают, когда наполняешь горячим, не стынут, когда наполняешь холодным, вечно пребывающие в чистоте, в которых преподносится вкусный чай с соблюдением ритуала.

Уместно отметить и то, что калмыки сложили пословицы, поговорки, загадки, связанные с концептом «цэ/чай». Выше уже приводилась пословица *цэ шиңгн болвч, идэни дееж* чай, хоть и жидок, он первое угощение, определяющая главенствующее место чая в этнопитании калмыков. Приведем интересные загадки на тему утвари. *Буслэжх уснд орна, бийэн шаталго һарна. Халун цэ самрна, хот түгэлчкад амрна (шань)* входит в кипящую воду, выходит, не обжигая себя. Мешает горячий чай, еду разложив, отдыхает (ковш). *Шар кичг шам гиснэс эс дутжэ (шань)* желтый шенок не обходит огонь (ковш).

Средства объективации концепта «*цэ/чай*» участвуют и в триадах, специфическом жанре фольклора калмыков, например: *орчлгд гурви юмн хоосн. Усн уга нол хоосн, эки нуга тольа хоосн, хот уга хээсн хоосн* три пусто в мире. Без воды река пуста, без мозгов голова пуста, без еды котел пуст.

Таким образом, существование разнообразных языковых средств, детально обозначающих материальные объекты и действия, связанные с чаем, а также их осмысление в культуре, свидетельствует о важном месте концепта «*цэ/чай*» в лингвокультуре калмыков.

4. Экстразона концепта «*цэ/чай*»

Выше было рассмотрено бытование концепта «*цэ/чай*» в национальной лингвокультуре калмыков, т.е. ее интразона. Вместе с тем можно выделить и обширную экстразону данного концепта, которая определяется его внешними связями. Остановимся на этом подробнее.

Национальный напиток калмыков широко известен в России под названием «калмыцкий чай». Его употребляют в разных регионах страны, в особенности на юге России: «Во многих астраханских селах гостя встречают именно калмыцким чаем, он очень полезен и что немаловажно – питателен. В голодные времена этот чай заменял жителям степей и первое, и второе, и третье блюда» (Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://guzhvin.astrobl.ru>).

Калмыцкий чай получил широкое распространение у народов Северного Кавказа: ногайцев, чеченцев, ингушей, кумыков, армян Подонья (Очир-Горяев 2005). Дагестанский историк С. Гаджиева пишет: «Калмыцкий чай нередко заменяет ногайцам и обед, и десерт». По мнению ногайцев, калмыцкий чай исцеляет от многих болезней и придает силу утомленному человеку (Фарфоровский 1909: 3).

Калмыцкий чай прочно вошел в быт русских, живущих в южных степях. Донской писатель В. Моложавенко пишет: «Постоянное блюдо на коше старого овчара Микитенко – калмыцкий чай. Старик пьет его помногу, сам над заваркой «колдует», если случаются гости. Припасенный впрок кирпичик чая кусками крошит в чугунок, когда вскипает заварка – заливает овечьим или верблюжьим молоком и, круто посолив, снова кипятит. Отведав такого чая, писатель признается: «С непривычки больше одной пиалы не одолеть, а когда войдешь во вкус – выпьешь и пять, и шесть, а то и больше в один присест. После такого застолья и жара тебе не жара, и жажда не мучит, и в сон не клонит» (Басангова 2011).

Первое упоминание о калмыцком чае в русской художественной литературе связано с именем А.С. Пушкина. Писатель в своем «Путешествии в Арзрум» так описывает свои впечатления от калмыцкого чая, который, судя по отрывку, ему не понравился: «На днях посетил я калмыцкую кибитку (клетчатый плетень, обтянутый белым войлоком). Все семейство собиралось завтракать. Котел варился посредине, и дым выходил в отверстие, сделанное вверху кибитки. Молодая калмычка, собою очень недурная, шила, курия табак. Я сел подле нее. «Как тебя зовут?» – «Сколько тебе лет?» – «Десять и восемь». – «Что ты шьешь?» – «Портка». – «Кому?» – «Себя». Она подала

мне свою трубку и стала завтракать. В котле варился чай с бараньим жиром и солью. Она предложила мне свой ковшик. Я не хотел отказаться и хлебнул, стараясь не перевести духа. Не думаю, чтобы другая народная кухня могла произвести что-нибудь гаже. Я попросил чем-нибудь это заесть. Мне дали кусочек сушеной кобылятины; я был и тому рад...» (Пушкин 1960: 1).

Не понравился этот специфический напиток и Александру Дюма, попробовавшему калмыцкий чай в ставке князя Серебджаба Тюменя.

Напротив, по мнению В. Немировича-Данченко, калмыцкий чай вкусен: «Оригинально было угощение чаем кирпичным, иначе – *цэ*. Его варили вместе с солью, молоком и салом. Подавали в деревянных пиалах. Очень вкусен».

Польский писатель-романист, историк Я. Потоцкий писал: «Чай, который калмыки выписывают из Китая собственно для себя, совершенно не похож на наш. Он состоит из толстых дощечек, твердых, как кирпич, и покрытых тонкой бумагой с множеством литер. Калмыки варят этот чай с молоком и маслом и делают из него питье здоровое и укрепительное. На каждой плитке чая был китайский иероглиф, который калмыки называли «пятилапое тавро» (Кукарека 2005).

Как видим, при внешней оценке калмыцкого чая отмечаются характерные для рассматриваемого концепта конститутивные признаки: 1) ингредиенты: молоко, соль, масло, заварка (кирпичный зеленый чай); 2) последовательность действий; 3) способ приготовления – варка. Отмечаются его ценностные характеристики, связанные с укреплением здоровья, снятием утомления, приданием бодрости, согреванием, охлаждением. Образные характеристики концепта раскрываются через человека. Они ассоциируются с человеком, занятым приготовлением напитка по традиционному народному рецепту, действия которого носят ритуализированный характер, а также состоянием человека после его потребления.

5. Бытование концепта «*цэ/чай*» в современных условиях

Современные калмыки, несмотря на все перипетии исторической судьбы, демонстрируют большую приверженность национальному напитку, продолжая готовить чай по старинному рецепту и потреблять его ежедневно. Народный напиток наделяется новыми смыслами, что является показателем неугасающей актуальности его для культуры. Калмыцкие поэты посвящают свои стихи национальному напитку: Каляев Санж – «*Цэ*», Тепкенкиев Эрнест – «*Хальмг цэ*», Хонинов Михаил – «*Хальмг цэ*», Бадмаев Николай – «*Ааһ цэ*», Бембеев Тимофей – «*Ааһ цэ*», Бадмаев Серятр – «*Хальмг цэ*», «*Ээжжин цэ*», Осорин Утнасан – «*Хальмг цэ*».

Известная поэтесса Б.Б. Сангаджиева пишет:

*Кезэ, кенэ хальмг,
Келхд, үүдэсинь медхшив,
Зуг өрүн больн
Зандрси цээһэн бусльнав.*

Цэм эгл биш,
Давста, устэ, тоста,
Танд юуһинь келхв!

Асхни шуурһн дөгэд,
Агсмнад, халун шатвчн.
Төрскн теегтм цэһэсм
Түшэтэ нөкднь уга.
Шидрхн хэрэс ирсн

Шин таньл гиичдэн
Хотыннь деежэн бэрүлжэ,
Хальмг цэһээн нерэдүв.

Гиич цэһим амсчкад,
Герл чирэдэнь ивтрэжэ:
- Теегин күүнэ седклин
Догшин халун буужэ,

Бал цецгэн үнр
Бас шигэжэ ивтрнэ.
Теегитн каңкнсн үнр
Цэ дотртн шингэржэ,

Күн болжэ урлдан
Күргэжэ цэһитн уужанав,
Энүнэс даву ундн
Олдхинь медхив! – гив.

Яһсн байрта гиичв!
Ямаран хэрү өгхв?
Дахулн сулдсн ааһднь
Дэжнэс цэһэсн кевүв.

Болв, мини умшач
Бас амтарнь соньсмх,
Чансн эзинь медх,
Цэһин амт кулэх.

Какой калмык в какое из столетий
Придумал то, что я воспеть хочу?
Я каждый день, вставая на рассвете,
Напиток золотистый кипячу.
Да не простой, а золотой! Он с перцем,

И с маслом, и со свежим молоком.
Мы счастливы всем существом, всем сердцем,
Когда привольно чай калмыцкий пьем.
Завоет ли вечеровая вьюга,
Придавит ли траву полдневный зной,
Нет лучшего помощника и друга,
Чем наш калмыцкий чай степи родной.
Я потчевала гостя им недавно,
А гость приехал к нам издалека.
Он пил и приговаривал: «Как славно,
Есть в чае жар сердечный степняка.
В нем запахи я чувствую степные
И чувствую дыханье роз в меду.
У вас его отведал я впервые
И лучшего напитка не найду!»
(Саңжин 2008: 242-243).

Анализ свидетельствует о том, что народный напиток является излюбленным предметом поэтических размышлений всех калмыцких художников слова. Литераторы разных поколений передают свои мысли и чувства относительно любимого напитка, а через него – родной земли, калмыцкой степи: *улан занди хальмг цэвээн эргэд суунад эдлий. Манца тиньгр седкларн энкр Таньчан байсай!* сядем в круг и выпьем крепкого ароматного калмыцкого чая, радостными думами порадуем свою страну (Б. Сангаджиева).

Поэт С. Бадмаев пишет о воздействии чая на душу степняка следующими словами: *каңкнн үнринь соңсхнь, келнэсм шүлсн асхрна. Зандрсн өңгинь үзхнь, заядар седккм амрна* от ароматного запаха текут слюнки, от темно-коричневого цвета (чая) душа сама по себе успокаивается.

К калмыцкому чаю особенно часто в своих произведениях обращается Б.Б. Сангаджиева, для поэзии которой вообще характерно одухотворение женского мира. Она посвящает свои стихотворения обыденным предметам: *борцогам*, наперстку, иголке. Один из своих сборников поэтесса назвала «Калмыцкий чай». О джомбе поэтесса пишет:

*Это с давних времен ведется:
Кто б ты ни был, кто невзначай
В дом калмыцкий вошел –
Найдется в нем для дорогого гостя чай.
Ароматный и золотистый,
Этот чай степной – не простой,
А единственный в мире – истый
Трав и солнца густой настой...*

Старинный рецепт национального напитка послужил темой еще одного ее стихотворения «Чай моей бабушки», которое заканчивается описанием состояния человека, наслаждающегося джомбой:

*А потом она пирует:
Долго чай из чаши пьет,
Улыбается, смакует
И со лба стирает пот.*

Жительница Элисты С. Зольванова вспоминает:

Сивирт мана саадг үкр дүүрхлэ экм төөргэ йоралта савд хөөнэ өөк хээлүлэд, дееринь невчк һуйр буржснүүлэж хутхад больдг билэ. Салу савд уснд цэ тэвэд бусльжэ эн «хаш» деер кедмн. Тишхд маднд эн цэһэс эмтэхи юмн уга болжэ медгддг билэ. Цэһэс махна үнр кацкнад, бас чигн эмтэхи болдмн Когда в Сибири наша корова переставала давать молоко, мама в круглой посуде растапливала бараний жир, добавляла немного муки и размешивала. В отдельной посуде вскипятив воду с заваркой, добавляла в эту «кашу». Тогда нам казалось, что нет на свете ничего вкуснее этого чая. От чая исходил аромат баранины, от чего он казался еще вкуснее.

Таких воспоминаний, связанных с чаем и через него с разными эпизодами из жизни, много у каждого человека. Они бережно хранятся в памяти и становятся достоянием общественности в особых случаях. Все это свидетельствует и об индивидуальном осмыслении концепта «цэ/чай» нашими современниками. Значит, помимо общенародного, которая отражено в знаках языка, художественного, имеющего дискурсивную реализацию, существуют различные индивидуальные смыслы, связанные с концептом «цэ/чай».

Говоря о реализации концепта, можно упомянуть и о существовании разных объектов, визуализирующих концепт. Так, в книгах, средствах массовой информации Калмыкии довольно частотны фотографии, на которых изображены пиалы с чаем, чайная утварь, коробки с чаем, люди, готовящие или употребляющие чай. Широко известна линогравюра «Джомба» художника Бориса Данильченко, также визуализирующая рассматриваемый концепт.

Концепт «цэ/чай» реализуется и средствами музыки. На слова поэтессы Б.Б. Сангаджиевой В.Б. Ильцарановой написана песня «Хальмг цэ». В ней называются главные компоненты калмыцкого чая: *үстэ* 'с молоком', *тоста* 'с маслом', *давста* 'с солью' и его свойство: *уужэ ханшиго хальмг цэ* 'калмыцкий чай, которым невозможно насытиться'.

Среди монголоязычных народов популярна песня, написанная композитором Магсаржавом на стихи Д. Самана «Ээжин чансн цэ». У автора *ээжин чансн цэ* 'мамин чай' ассоциируется с родным кочевьем, родиной: *ууһад суухд минь урмд сергэсн, уул нутгин минь амттахн цэ, олн түмнэ минь унднь болсн, орчлд һанихн ээжин чансн цэ* когда пью чай, вспоминаю родной хотон, это сладкий чай, который утолил жажду многих, это чай, который варит единственная на свете мама. Этническая музыка и глубокий смысл этой песни трогают душу слушателей. Она всегда тепло принимается публикой. Ставшая популярной относительно недавно, песня «Ээжин чансн цэ» с точки зрения воздействия на эмоциональную сферу слушателя, по нашему мнению, подобна калмыцкой народной песне «Ээжин дун».

Данный концепт реализуется и средствами хореографии через танцевальные движения в постановке «Танец с пиалами». Она исполняется профессиональными и народными коллективами Калмыкии, является визитной карточкой танцевальных ансамблей. Посредством разнообразных движений в танце переданы характерные действия приготовления чая, мимика и жесты передают отношение к напитку.

В последние годы с целью возрождения национальной культуры в республике проводятся разные мероприятия. Часто они проходят в виде этнографических инсценировок. Нередко в степи ставят кибитки, около которых бабушки в национальных костюмах в котле варят калмыцкий чай по старинному рецепту и угощают им присутствующих, соблюдая все ритуалы. Кроме того, в образовательных учреждениях республики проводятся уроки, посвященные калмыцкому чаю. Целью таких занятий является не только пропаганда чая, но и изучение лексики, фразеологии, пословиц, поговорок, загадок, сказок, легенд, связанных с чаем, что важно в связи со сложившейся в республике ситуацией с родным языком. В приведенных случаях налицо попытка визуализации исторической модели концепта в условиях изменившегося образа жизни и сложившейся лингвистической ситуации.

Об аксиологической значимости народного напитка в современной культуре свидетельствует и то, что с 2012 г. в Республике Калмыкия отмечается праздник – День калмыцкого чая. На открытии праздника председатель правительства Республики Калмыкия Л. Иванова отметила: «Это один из самых молодых национальных праздников, но значимость его в деле сохранения и возрождения наших национальных традиций трудно переоценить. Появление его закономерно – с чая начинается и чаем заканчивается каждый день в калмыцкой семье, ни один праздник не обходится без пиалы ароматной наваристой *джамбы*, и естественно, что теперь у нас есть отдельный День калмыцкого чая. В этот праздничный день желаю всем крепкого здоровья, счастья и благополучия!» (Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://www.kalmykiatour.com/tag/kalmyk-tea/>).

Сделаем основные выводы.

1. У калмыков сложилась уникальная чайная культура. Ее складыванию способствовали скотоводческий тип хозяйственной деятельности и кочевой образ жизни.

2. Лингвокультурный концепт «*ча*/чай» характеризуется понятийными, образными, ценностными составляющими. Понятийные составляющие связаны с *усн* ‘молоко’, *давсн* ‘соль’, *затъ* ‘мускатный орех’, *лаврын навч* ‘лавровый лист’, *хальмпр* ‘гвоздика’, *гуйр* ‘мука’, *усн* ‘вода’, *ча* ‘чай’ и особым способом приготовления – *чанх*, *нерх*, *бусльх*, указывающими на действие ‘варить’. Образная составляющая указывает на ритуализацию процесса приготовления, подношения, употребления чая, которые основаны на социальных характеристиках участников церемонии. Аксиологическая составляющая связана с высокой ценностью чая в обыденной и событийной жизни калмыков. Все элементы понятийной, образной, ценностной составляющих,

характеризующиеся устойчивостью, обязательностью, повторяемостью, имеют детальные обозначения в языке.

3. Разнообразие языковых средств репрезентации ментального образования, визуализация его разными средствами, существование сценария развертывания ментального объекта в ежедневной практике и главное – высокая ценность в сознании народа свидетельствуют о существовании концепта «ца/чай» в лингвокультуре калмыков. Его можно отнести к параметрическим концептам сценарного типа.

ЭРК/АРХИ/ВОДКА

Монголы умеренны в еде. В питании они придерживаются следующего правила. *Зохихгүй идээундаа бол найруулсан хор мөн. Биед зохисон идээ, ундаань зургаан савын ходоод, цөс, бүдүүн нарийн, шулуун гэдэ, олгой, давсагүйл ажиллагааг тэгш хэмт тогтоон барьж, таван цулын зүрх, уушиг, элэг, дэлүү, бөөрөмь эрхт нүүдийг тэтгэн дэмждэг. Идээ ундааг бага дуулбалиул ба савэрх тэнгэм тэж, хүчтэ мирсулран, өнгө зүс буурч, хий өвчин үүснэ. Хэтрүүл бээс эс шингээж, шүл сарвижингал чацуухийг ээрдүүрч гэм олиг бүх энүүснэ. Иймд ходоодны дөрөвний хоёр тидээ, нэг дундаа, нэгд хосоон үл дээвэл сайн* Непригодная пища является разбавленным ядом. Совершенная пища поддерживает баланс внутренних органов, питает и оздоравливает тело. При недостатке пищи портятся внутренние органы, ослабляется тело, ухудшается энергия, увядает внешность, появляются болезни. Чрезмерное употребление пищи приводит к перееданию, в результате чего внутренность наполняется газом и организм заболевает. Поэтому в две четверти желудка должна быть пища, в одной четвертой – жидкость, одна четвертая должна оставаться пустой. Монгольские традиции питания вызывали удивление и восхищение иностранцев. Так, Марко Поло отмечал, что монголы приветствуют друг друга с радостными лицами, дорожат своей репутацией, едят и пьют безусловно чисто, выражают почтение родителям (Поло М. // Интернет-источник).

Монгольская система питания построена на использовании разнообразных продуктов. Согласно традиционному воззрению народа, пища ассоциируется с пятью основными цветами: белое яство – молочные продукты, красное яство – мясная пища, зеленое яство – растительная пища, желтое яство – масло и жир, черное яство – вода, молочная водка. Они составляют пять изысканных яств монголов.

Ниже рассмотрим черное яство монголов – архи ‘молочная водка’.

Архи в жизни монголов

Монголы уникальны в мастерстве приготовления, традициях и обычаях, связанных с национальным алкогольным напитком. Архи, монгольская молочная водка, отличается от других алкогольных напитков, и в частности от русской водки, сырьем, способом производства, качеством. Благодаря мно-

гочисленным микроорганизмам, размножающимся в исходном молочном продукте, закваска содержит совокупность объединений молочных и уксусных кислот. Архи имеет прекрасный запах и приятный вкус.

В монгольском традиционном обществе существовали определенные правила употребления архи. Особенно ритуализированный характер они носят, если в церемонии принимают участие гости. Как пишет известный исследователь монгольской культуры Н.Л. Жуковская, «архи содержит в себе «пять видов яда» (архи таван хор), поэтому с первой пиалой поступают следующим образом: из неё брызгают в направлении *тооно* – дымового отверстия юрты, бурханам, в огонь, за дверь юрты, наконец, первые несколько глотков должны выпить сами хозяева, направив тем самым действие яда на себя. Лишь после этого гость берёт предложенную ему пиалу, прикасается безмянным пальцем к своему правому плечу, затем к левому – это знак уважения к хозяевам юрты. Теперь он может выпить поднесенную ему архи. Вслед за первым гостем так поступают и все остальные» (Жуковская // Интернет-источник).

О застольных обычаях монголов XIII века китайский посол в ставке монголов ЧжаоХун писал следующее: «...по их обычаю, при каждой выпивке сидящие рядом отведывают ещё друг у друга и обмениваются [чарками]. Если [сосед] держит чарку в одной руке, то это значит, что мне нужно отведать [у него] глоток, и только тогда он посмеет выпить. Если же [он] держит чарку двумя руками, то он обменивается со мной чарками и я должен выпить его вино до дна» (Мэн-да бэй-лу 1975: 82-83). В этом обычае, сохранившемся в Монголии в той или иной мере до наших дней, питье из одной чаши является древней акцией установления дружеских, родственных и побратимских отношений между участниками застолья. Среди современных калмыков он практически не культивируется.

В устном народном творчестве монголов существует немалое количество произведений, посвященных архи, в которых высоко оценивается этот напиток. Монголы восхваляют архи в своих благопожеланиях: *наран тивийн илчнээс халсан / нарийн хурын чийгнээс ургасан / навч ногооны шимээс дэлгэрсэн / үүл борооны хураас ураас ургасан / үнээ малын шимээс дэлгэрсэн / үр шимийн идээ байна!* нагретый лучами солнечной планеты, выросший из влаги чистых вод, распустившийся из сока листьев и трав, выросший из влаги дождевых вод, распустившийся из коровьего молока, действительно питательный напиток!

Монголы почитают архи как достойный напиток и соблюдают определенные традиции и порядок питания. Принятие спиртных напитков зависит от возраста, пола, здоровья человека и времени года. Существует запрет на употребление архи на голодный желудок, без еды, женщинами, мужчинами до 40 лет, при недомогании, на смешение разных сортов водки и вина и т.д. Согласно народной мудрости, *дөч хүрч дөнгөж амс, тавь хүрч тавж уу, жар хүрч жаргаж уу!* в сорок лет лишь отведай, в пятьдесят лет принимай слегка, в шестьдесят лет пей с блаженством.

Архи используется и для оберега человека. Считается, что нужно задабривать духов, пребывающих везде и всюду, чтобы они не вредили и оказывали помощь. С этой целью монголы придерживаются обычая «брызгать» духам местности. Как правило, перед употреблением спиртного капают на стол из рюмки или одним пальцем, обычно безымянным, слегка прикасаются к спиртному и брызгают в стороны и вверх. Гильом де Рубрук так описывает этот обычай: «Всякий раз, как монголы соберутся для питья, надлежит сперва покропить на четыре стороны света: кропить трижды на юг, преклоняя каждый раз колени, и это делается для выражения почтения к огню; после того повторяют то же, обратясь на восток, в знак выражения почтения к воздуху; после того обращаются на запад для выражения почтения к воде; на север кропят в память умерших. Если он пьет, сидя на лошади, то до питья делает изливание ей на шею или на гриву» (Жуковская // Интернет-источник).

В то же время в фольклорных произведениях говорится о вреде водки, о правильном потреблении этого напитка, а в памятниках права изложена система наказания за неправильное употребление архи. Это позволяет говорить о сложившейся культурной традиции в отношении архи.

Существует много наставлений о том, что от чрезмерного употребления архи страдает здравый смысл, сила, власть, здоровье. В монгольском фольклоре известна легенда о мальчике-сироте, который так размышляет о вреде и пользе архи: *Балай их уувал өвчин бус уу! Бага зэрэг ууваас жаргал бус уу! Бахархаж шунаваас эргүү бус уу! Балмад их согтвоос галзуу бус уу! Үргэлж ууваас улиг бус уу! Өнөд түүнийг тэвчвээс билэг бус уу! Учиртай сайхан ууваас жаргал бус уу! Унатал их согтвоос мунхаг бус уу!...* Не болезнь ли это, если пить без конца! Не наслаждение ли это, если пить в меру! Не тупость ли это, если пить жадно! Не дикость ли это, если пьянеть до безумия! Не варварство ли это, если пить непрерывно! Не мудрость ли это, если воздержаться навсегда! Не счастье ли это, если пить с толком! Не невежество ли это, если пить до упаду! В уста обобщенного героя народ вложил свои представления о культуре потребления этого напитка.

Чингис хану, отцу монгольской нации, приписывают следующий афоризм: *Архи хэмээн нь Багахан ууваас жаргал! Балга төдий ууваас Рашаан! Бие согттол ууваас Мунхаг!* Малая доза водки – наслаждение. Глоток – лекарство. До опьянения – яд. До безрассудства – невежество. Согласно закону Чингис хана «Их засаг», человек, оказавшийся пьяным на службе в первый раз, лишался оружия, во второй раз – лошади, в третий – наказывался отрезанием членов, в четвертый – изгнанием из страны. Рекомендации Чингис хана относительно принятия архи сводятся к следующему: *Гурван хундагаас бүү хэтрүүл! Хоер хундага нь гурван хундагаас дээр, нэг хундага бол нэн сайн!* Не пить больше трех чарок! Две чарки лучше трех чарок, а одна чарка лучше всего! Думается, поучения основателя великой монгольской империи, авторитет которого является непререкаемым среди всех поколений монголов, повлияли на культуру архи в монгольском обществе.

Интересные наблюдения о правилах обращения с человеком, выпившим сверх нормы, приводит Н.Л. Жуковская: «Если кто-то напивался допьяна, мешал всем остальным, его поначалу пытались усмирить, привязав к решетке юрты или уложив спать где-нибудь у соседей. Если это по каким-либо причинам нельзя было сделать, его сажали в седло, вставляли ноги в стремя, и конь безошибочно доставлял своего хозяина домой. Или же, в зависимости от обстоятельств, нарушителя порядка закатывали в рулон войлока и поливали водой до тех пор, пока не наступало отрезвление» (Жуковская // Интернет-источник).

Итак, традиции монголов относительно архи сводятся к следующему:

- позволительно употреблять мужчинам после 40 лет,
- умеренно,
- по случаю.

Архи/арк в обрядах и традициях

Относительно водки у монголоязычных народов сложились своеобразные ритуалы. Одним из них является обычай кропления водки. Как отмечает фольклорист Е.Э. Хабунова, обязательным условием всех пиршеств является то, что хозяин сначала открывает свою водку, совершает им ритуал окропления, угощает гостей; затем эта же церемония совершается с водкой, привезенной гостями. Исследователь выделяет *аркин долан цацл* 'семь кроплений водки' (Хабунова 2010: 31).

Цацл сопровождаются традиционными формулами-призываниями, благопожеланиями:

1. Первый *цацл* впрыскивается в огонь со словами:

Галын Окн Теңгрт! Цөг хээрхи! Галын Окн Теңгэр җал кесгин аюлас мэндуулц бээлгхитн эржэ суржэ зальвржсанавидн! Цөг хээрхи! призываю милость покровительницы огня – богини Окн Тенгри! Призывая милость покровительницы огня – богини Окн Тенгри, помолимся, чтобы она защитила от стихии огня и ниспослала нам мир и покой!

2. Следующее кропление *цацл* делается вверх, поскольку подношение адресуется всем небожителям:

Деедин оln Бурхдт! Цөг хээрхи! Хээрхи, Деедин Оln Бурхд идэн-чигэн деежэ бэржэ, кишиг-буй эвэхитн эржэ суржсанавидн. Цөг хээрхи! призываю милость всех богов-небожителей! Делаю подношение пищей всем богам-небожителям и прошу помиловать сверху счастье и добродетель!

3. Третье подношение *цацл* направляется в правый верхний угол кибитки (дома) и адресуется Белому Старцу:

Делкэн эзн Цаһан Аавд! Цөг хээрхи! Делкэн Эзн Цаһан аав эн идэн-чигһэр ур деежэ бэржэһэвидн, деермдн дел болжэ, дормдн сүл болжэ, унтсн бидниг серүлжэ, мартсн биднд уха орулжэ, альк нег ээх ичхэс гетлгхитн эржэ суржэ бээнэвидн! Цөг хээрхи! призываю милость Белого Старца-Владыки Земли! Пусть Владыка Земли примет наше подношение пищей, пусть будет нам защитой и сверху, и снизу, пусть разбудит нас в час крепкого сна, пусть напомнит нам забытое, пусть убережет нас от испуга и стеснения!

4. Очередное кропление *цацл* делается в левый верхний угол кибитки с обращением к духам предков:

Заян Ачурт! Цөг хээрхн! Заян Ачурт идэн-чигэһарн ур дееж бэржэнавидн. Цаджэ, ханжэ цааран хэлэжэ, атхсан тэвэжэ, аньсан хэлэжэ, кишигэн ардан өгч, буян эврэн эдлх болцхатн! Цөг хээрхн! прошу покровительства у духов предков! Духам предков делаем подношение молочными напитками. Пусть все это будет принято ими, сами они пусть уйдут от нас без обид и сожалений, пусть простят нам наши ошибки, пусть их добродетели обеспечат им хорошее перерождение, пусть оставят нам свое счастье!

5. Специальное кропление посвящается Чингис-хану и *цацл* впрыскивается в *хавхаг* 'глиняная конусообразная пробка с углублением для винокуренного котла, в которую вливают жертвенный напиток' со следующими словами:

Чингс Богд Хаанд! Цөг хээрхн! Чингис Богдо хан, сүүртн өндр өргн болжэ, нутг-нургн дандажэс уга, төвкнүн бээжэ, кишиг-буй евэжэ өршэхитн суржэ, эн идэн-чигэһи ур деежэ Танд бэржэ зальвржэнавидн! Цөг хээрхн! призываю милость его Высочества Чингис богдо хана! Его Высочество Чингис богдо хан, пусть основание *сүүр* ваше будет безграничным, помилуйте, чтобы кочевье и обитающие в нем жили мирно, без войн и насилия, помилуйте нам счастье и благоденствие! С такой просьбой мы обращается с нашими подношениями и молитвами к Вам!

6. Кропление делается в сторону *архд* 'кожаный сосуд для хранения кумыса'. Ритуал сопровождается следующей формулой:

Харш хар архд дунд уга дүүрнэ, өлссэннэ гесинь цадхжэ, ундасснаннэ ундынь хэрүүлжэ, өдрт һурвн өвдгэр дөңнүүлжэ нержэхитн суржэнавидн. Цөг хээрхн! молимся тому, чтобы цельный и черный *архд* всегда был полным, чтобы он насытил того, кто голоден, чтобы утолил жажду тому, кто хочет пить! Пусть (хозяйка) трижды в день перегоняет водку, сгибая колени!

7. Завершающее кропление адресуется *эркн* 'порог кибитки', впрыскивания в сторону порога сопровождаются такой формулой:

Орхиг орулжэ, һархиг боожэ, хар санатаһинь цааран хэлэлэжэ, сэн санатаһинь нааран хэлэлэжэ, эмэлтэ мөр үүднэс хөөгүллэ, зурһан зүүл хамг эмтнэ амулд багтхиг суржэ зальвржэнавидн. Цөг хээрхн! молимся тому, чтобы он (порог) впускал тех, кто входит, не выпускал тех, кто уходит, способствовал тому, чтобы заходили хорошие люди и отвернулись недоброжелатели, чтобы оседланный конь всегда стоял у дверей, чтобы было благоденствие всех живых существ!

После *эркин цацл* 'ритуал кропления' водку разливают и подносят *зөв эргүлэд* 'слева направо' всем присутствующим с соблюдением иерархии. Особо почетным гостям водка преподносится с ритуальными песнопениями *сөнгин дун*. Для этого *сөнгичи* 'кравчий', держа рюмку с водкой на *хадаке* 'шелковый шарф, подносимый в знак уважения', становится напротив своего адресата и, протягивая ему свое подношение, исполняет *ут дун* 'кальмышкую народную протяжную песню'. Содержание песни должно соответ-

ствовать статусу, возрасту, полу адресата и быть выражением добрых помыслов и пожеланий. Старинные протяжные песни у калмыков делились на *эрин* ‘мужские’ и *эмин* ‘женские’, а духовным лицам адресовались песни религиозного содержания. Эти правила соблюдались строго. Прежде чем начинать *сөнгин дун* ‘песню-подношение’, исполнитель долго выбирал ее, советовался с присутствующими. Уйти с праздника без *сөнгин дун* было оскорбительным для гостей.

Принявший ритуальный напиток человек, отпив из сосуда, должен вернуть его с благопожеланиями и благодарностью, которые чаще всего подкреплялись подношением в виде денег.

Отметим, что пища обязательно должна подаваться в удобной и целой, без надломов и царапин, посуде. Калмыки не держат в доме посуду с отломленными краями, чтобы исключить возможность ее случайного использования.

Эрк является важным элементом свадебного обряда и сватовства. В этих случаях *эрк*, кроме того, что подается в качестве напитка, выполняет символическую роль. Так, например, у астраханских калмыков сватовство проходит в три этапа, которые называются соответственно *нег бортх* ‘одна бортха – кожаный сосуд для молочной водки’, *хойр бортх* ‘две бортхи’, *хурвн бортх* ‘три бортхи’.

При *нег бортх* родители жениха поручали близкому родственнику, по возможности человеку опытному или хорошо знающему национальные обычаи и традиции, с одним *бортха* араки навестить родителей невесты. Сват, облеченный столь ответственным и щепетильным поручением, как бы незначай посещал родителей невесты, не раскрывая при этом настоящей цели своего визита. Но родители девушки все-таки догадывались об истинных намерениях посланца. Если водка не отвергалась и распивалась с гостем, процесс сватовства продолжался. При *хойр бортх* сваты, в количестве не менее 2 человек, везли две *бортхи* араки и *белг* ‘подарок’, состоящий из мускатных орехов, которые служили приправой для калмыцкого чая. На этот раз сваты уже прямо заявляли о цели своего приезда и получали отказ или согласие. При *хурвн бортх* сваты, в составе не менее 3 человек, отправлялись к родителям невесты с тремя *бортхами*. Они везли с собой на этот раз белый платок с завязанными в него серебряными монетами и клеем. Серебряные монеты были символом богатства и счастья, клей – крепости и неразрывности союза. Если водка выпивалась, платок отдавался матери девушки, которая после этого считалась уже невестой. Так заканчивалось сватовство – *шагата* (Шалхаков 1976: 121).

Символические функции молочной водки в культуре монголов аналогичны (Дарбакова 1976).

Средства объективации концепта «*архи/эрк/водка*»

В монгольском языке номинантом концепта «водка» является знак *архи* (калм. *эрк*) ‘молочная водка’. Лексико-семантическое поле концепта «вод-

ка» в монгольском языке характеризуется значительным объемом. Оно включает большое количество единиц, мотивированных корневой морфемой *архи*, которые обозначают предметы, действия, качества, связанные с *архи*, а также типы людей в зависимости от склонности к ее употреблению. В лексико-семантическое поле концепта «водка» входят и лексемы, образованные от корневой морфемы *согт* ‘пьянеть’. Кроме того, в нее входят разнокорневые слова, обозначающие разновидности спиртных напитков (например, *охь, дарс, сувс, арз, хорз, шарз, борз* и др.). Лексика, связанная с данным концептом, чрезвычайно разнообразна, детализирована, что свидетельствует об актуальности концепта для сознания носителей монгольского языка.

Средства объективации данного концепта в монгольском языке классифицируются по признакам «вид», «действие», «способ», «качество» и т.п.

Микрогруппу «качество архи» образуют *аагтай (хатуу, чанга) архи* ‘крепкая водка’, *дөчин градусын аагтай хатуу архи* ‘водка крепостью в сорок градусов’, *охилсон архи* ‘первач’, *сулхан архи* ‘некрепкая водка’, *халаасан архи* ‘подогретая водка’, *хар архи* ‘крепкая водка’, *шимийн архи* ‘самогонка’ и др. На основе контекстуального анализа данных единиц можно заключить, что конститутивными признаками архи являются: 1) белый цвет, 2) молоко, 3) крепость, 4) температура.

В концептосферу «водка» в монгольском языке входят и слова, обозначающие относительно новые, нетрадиционные алкогольные напитки: *алимын архи* ‘яблонка, шипучка’, *арвайн архи* ‘ячменная водка’, *жимсний архи* ‘пунш’, *усан үзмээр нэрсэн жимсний архи* ‘плодовое вино’, *тарианы архи* ‘джин’, *тутарганы архи* ‘рисовая водка’, *улаан архи* ‘красное вино’, *цагаан архи* ‘белое вино’ и др. Заметим, что во всех названиях употребляется номинант «*архи*». Следовательно, в монгольском языке наблюдается расширение концептосферы «водка» и конститутивных признаков архи: 1) цвет (не только белый), 2) исходный продукт (не только молоко).

Монголы довольно детально обозначают разные виды действий, связанных с *архи*. Процесс архиварения обозначается словосочетанием *архи нэрэх* ‘гнать водку’. Действие ‘пить’, без какой бы то ни было оценки, обозначается нейтральным глаголом *уух*. Действие ‘пьянеть’ обозначается глаголом *согтох*. Действие ‘трезветь’ обозначается словосочетаниями *архи нь гарах* ‘букв.: выходит водка’ и *согтуу гарах* ‘букв.: опьянение выходит’. Существуют словосочетания, обозначающие действия по предотвращению пьянства: *архинаас гарах* ‘бросить пить’, *архинаас гаргах* ‘отучить пить’, *архинаас гаргах эмчилгээ* ‘лечение от запоев’, *архи уух гүйг эжсамлах* ‘зарекается пить’.

Наиболее многочисленна микрогруппа, в которую входят слова, обозначающие способ потребления *архи*: *шимийн бор архийг шимжалдах* ‘не спеша попивать’, *архи амсаж шимэх* ‘пропустить по маленькой’, *архинд уруул хүрэх* ‘пригубить’, *архи балгах* ‘выпивать’, *архи гудрах* ‘прикладываться’, *архи гаргах* ‘угощать водкой, опохмеляться’, *архи зэгсэн татах* ‘хлебнуть’, *архи тавих* ‘ставить водку’, *архи тогтоох* ‘выпить водку, хранить водку’,

аяга архи тогтоох 'осушить стакан', хундага архи тогтоох 'осушить рюмку', уусан архиндаа дийлдэв 'от выпитой водки опьянеть', архи хөнтрөх 'выпивать залпом', хундага архи хөнтрөх 'разом осушить', архийнь уугаад аягынь хагалах 'выпив водку, разбить чашку', ганц худганд согтах 'пьянеть от одной рюмки' и др. При этом народное сознание детально обозначает чрезмерное употребление архи: архи амарааг ортал уух 'напиться, букв.: пить, пока водка не выльется изо рта', архи их балгах 'напиться', архи гүзээлэх 'глушить водку', архи уух 'пьянствовать', архи хэтрүүлэх 'перепить', архиар сэтгэлээ тайлах 'заливать водкой горе', архинаа сөгөх/архинд үрэх 'пропивать', архинд автах 'пристраститься к водке', архинд гулрах 'окошеть от водки', архинд орох 'спиться', архинд толгойгоо мэдүүлэх 'опуститься, спиться', архинд ужидлах 'пуститься во все тяжкие', архинд цохиулах 'свалиться от выпитого', архинд шартаад бөөлжих 'рыгать от выпитого', архиньлүү оргих 'глушить водку', согтолуух 'упиться'.

Дериват *архидах*, имеющий десять значений, каждое из которых обозначает определенную степень опьянения или способ питья, образует целую группу словосочетаний, также обозначающих чрезмерное употребление архи. Необходимо заметить, что лексическое значение словосочетания в целом содержит неодобрительную коннотацию – 'негативная оценка пьянства': *гулдайтлаа архидах* 'напиться до чертиков, букв.: напиться до потери сознания', *мах болтлоо архидах* 'залить глаза, букв.: пить до превращения в мясо', *ханатал архидах* 'упиться, букв.: пить, пока не насытитесь', *шавайгаа ханатал архидах* 'залить шары', *цүхийтлээ архидах* 'наклюкаться', *танагаа алдтал архидах* 'напиться вдрызг, до потери пульса, букв.: пить, пока не потерять что-то пригодное', *сунаж унатлаа архидах* 'напиться в стельку, букв.: пить, пока не свалишься', *үхтлээ архидах* 'напиться мертвецки, букв.: пить, пока не умрешь', *өөрий нэрх гүй архид маар болох* 'страшно хочется выпить', *улан зээрд болтлоо архидах* 'подвыпить, подгулять, букв.: пить, пока лицо не станет красно-рыжим', *хэтэртэл архидах* 'перебрать, букв.: пить выше нормы', *архидаж гарах* 'начать пить'. Многочисленность средств обозначения степени пьянства позволяет предположить, что, с одной стороны, пьянство занимало определенное место в жизни монголов, с другой – оно негативно оценивалось народным сознанием, что передается через отрицательные коннотации языковых единиц данной подгруппы. Отмечая неэстетичные проявления пьянства и поведения пьяного человека, монголы подчеркивают негативную сторону данного социального явления.

На основе анализа приведенных выше единиц можно заключить, что процесс принятия *архи* характеризуется:

- 1) способом (залпом, одним глотком, хлебнуть, пригубить, не спеша)
- 2) степенью интенсивности (вдрызг, сверх нормы, пока не польется изо рта, до упаду, до потери сознания, до потери пульса, в стельку, мертвецки, до красно-рыжего цвета лица, до животного состояния)
- 3) определенным физическим состоянием человека (свалиться, рыгать, потерять чувства)

4) падением моральных качеств пьющего человека (опуститься, забыть о своем горе, пропивать имущество, потеря человеческого достоинства)

5) привыканием.

Изучение конститутивных признаков концепта «водка» через признаки связанного с ним субъекта показывает, что монголы различают *архинд дуртай хүн* 'любитель выпить', *архинд нэвтэрсэн хүн* 'горький пьяница', *архи уугаагүй* 'трезвый', *архи уудаггүй хүн* 'трезвенник', *архидаач* 'кутила', *архины дон* 'пьянчуга', *архины дон шүглэсэн толгой* 'горький пьяница', *архины лонх* 'пьянчуга', *архины лүү* 'бездонная бочка', *архины хүн* 'хмельной человек', *архидах донтой* 'запойный', *шал согтуу* 'мертвецки пьяный'. Значит, монголы учитывают отношение человека к данному напитку при характеристике его личности.

Негативная оценка пьянства передается в следующих устойчивых выражениях: *архи арван насны хулгайч, тамхи таван насны хулгайч* водка крадет у человека десять лет, а табак – пять, *архин дээрээ арслан бар, архи гарахаар алаг бяруу* пока пьян – храбрится, а проспится – смиренный, ласковый теленок, *архи дарс цагаанч алдар нэрийг хөөддөг* водка, хоть и белая, чернит репутацию, *архи сав наасаа бусдыг дийлдэг* водка портит все, кроме своей посуды, *архидал буру замд оруулдаг* пьянство до добра не доводит, *архи тамхинд ашиг гэж үгүй* от вина да табака ни прибыли, ни чести, *согтууд цаггүй, сохорт өдөргүй* у пьяного нет установленного времени, у слепого нет дня, *согтууд шингэнгүй сохорт нулимсгүй* у пьяного нет совести, у слепого нет слез, *архид санаас янз бүрийн өвчин тусдаг* пьянство ведет к различным заболеваниям.

Рекомендации относительно *архи* сводятся к следующему: *сохор үхэрт худаг бүү маниул, согтуу хүнд архи бүү үзүл* не подпускай к колодцу слепую корову, не показывай водку пьянице, *архи муу ч асгадаггүй, аав муу ч сургадаггүй* водку, даже плохую, не выливают, отца, даже плохого, не учат, *архи уввч, ухаанаа бүү уу!* водку, хоть и пьешь, но разум не теряй!

Итак, конститутивными признаками любителя *архи* являются 1) потеря репутации, 2) сокращение срока жизни, 3) болезнь, 4) падение морали, 5) плохое поведение, 6) бедность.

Особенности культуры архиварения

Способ перегонки водки монголов не менялся тысячелетиями. Его по праву можно назвать совершенным искусством кочевой гастрономии. Процесс перегонки *архи* называется *того нэрэх* (букв.: гнать котел), сравним с калмыцким: *эрк нерх* 'гнать (курить) араку'. Для производства данного напитка монголы используют специальные приспособления. «Перегонный аппарат состоит из деревянного конуса *бүрхээр*, установленного на котле, в котором кипит *айраг*. На конусе находится небольшой чугунный котел *жэлавч*, в котором постоянно меняют холодную воду. От конуса в нижней части отходит деревянный желоб *цорго*, по которому стекает сконденсированная спиртосодержащая жидкость *шимийн архи* (букв.: питательная водка)» (Баярсайхан 2003: 242).

Существуют две разновидности перегонки молочной водки: закрытая и открытая. При закрытой в бочку для перегонки архи помещают емкость, в которой скапливается *архи*. При открытой из дна котла специальная деревянная воронка ведет наружу бочки, где в приготовленном сосуде скапливается *архи*. Пар, достигнув верхнего котла с охлаждающей водой, конденсируется и превращается в спиртосодержащую жидкость. Охлаждающую воду в котле меняют, как только она достигает 55 градусов. Если строго соблюдать технологию перегонки, то получается 20-22 градусная, совершенная по запаху и вкусу, доброкачественная молочная водка. Качественная водка при попадании на огонь горит синевато-зеленым пламенем. Считается, что она лечит цингу и истощение.

Архи различают по вкусу, качеству, воздействию, крепости, питательности и исходному материалу. Качество молочной водки зависит не только от качества исходного материала, бочки, охлаждающего котла, охлаждающей воды и времени перегонки, но и от используемого топлива и регулировки огня.

Молочную водку перегоняют на мягком, умеренном огне. В качестве топлива используется *аргал* 'сухой помет крупного рогатого скота, употребляемый как топливо'. *Аргал* в традиционной жизни кочевников был основным топливом. Значимость *аргала* в жизни монголов передает выражение *аргал аасилч гардаг, ажлаас тос гардаг* *аргал* дает тепло, работа – пищу, букв.: от *аргала* исходит тепло, от работы исходит жир. Монголы собирают, сушат и заготавливают *аргал* в теплое время года. Этой работой в основном занимаются женщины и дети. В монгольском языке сложилась тематическая группа лексики, связанная с данным видом деятельности. Действия, мотивированные этим занятием, обозначаются следующими словами: *галд аргал нэмэх* 'в огонь подбрасывать кизяк' (обратим внимание на переносное значение: 'лить масло в огонь'), *аргал овоолох* 'собрать кизяк в кучу', *аргал түүлэх* 'топить кизяком', *аргал түүх* 'собрать кизяк'.

Различают *зуны аргал* 'летний тонкий сухой помет', *нойтон аргал* 'мокрый кизяк', *үхрийн аргал* 'коровий сухой помет', *хар аргал* 'черный кизяк', *хөх аргал* 'прошлогодний сухой помет', *хуурай аргал* 'сухой помет', *чигтэй аргал* 'влажный, еще не высохший кизяк', *аргал хоргол* 'сухой кизяк'. Для хранения монголы складывали *овоотой аргал* 'куча кизяка' и обмазывали ее сверху, чтобы защитить от непогоды. Различают *намар жааны аргал* 'кизяк, сложенный на месте осенней кочевки', *өвөл жөөний аргал* 'кизяк, сложенный в кучу на зимнем стойбище', *сармай аргал* 'кизяк-говяда на летовке', *хаваржааны аргал* 'кизяк, сложенный в кучу на весеннем стойбище'. Для приготовления *архи* используют только качественный сухой *аргал*.

С *аргалом* у монголов связаны определенные жизненные наблюдения. Об этнических особенностях осмысления кочевой жизни свидетельствуют следующие выражения: *аргал түүхийн өмнө араг савраа урьтуул, ажил хийхийн өмнө арга ухаанаа урьтуул!* прежде чем приступить к работе, следует хорошо обдумать, букв.: перед тем как собирать кизяк, нужно пригото-

вить корзину, грабельки; *ах дүүгийн холнь дээр, аргал усны ойрнь дээр* лучше, когда вода и кизяк поблизости, а родные живут подальше; *айсан хүнд аргал хөдлөнө* кто боится, тому кажется, что и аргал шевелится; *залхуугийн гада аргал гүй, залгидгийн гэрт хоол гүй* у лентяя нет кизяка во дворе, у обжоры нет пищи в доме.

При сгорании аргала образуется приятный запах, в котором присутствует аромат трав. Дым и запах аргала у монголов ассоциируются с запахом родины, родного кочевья, домашнего очага. Отцовская юрта в безбрежной степи, запах аргала, теплая *архи* – картинка счастливой жизни монгола.

Разновидности архи

Качество *архи* в первую очередь зависит от свойств молока, исходного продукта. Различают *архи* из молока коров, кобыл, верблюдов и коз. Молочная водка из чистого коровьего и козьего молока является самой качественной. Она может храниться какое-то время, в отличие от других видов *архи*, которые, как правило, употребляют в свежем (часто в теплом) виде.

Охь. Водку, перегнанную трижды через охлаждающую воду, называют «трехводочной» или *охь* ‘крепкий’. *Охь* из чистого коровьего и козьего молока по качеству, воздействию на организм превышает остальные виды молочной водки, снимает усталость и целебна при истощении. Ее употребляют для снятия усталости в длительных путешествиях, в многодневной охоте и после изнурительных работ.

Охь из кобыльего молока довольно крепкая, имеет специфический запах, зеленоватый цвет. Так как крепкие напитки вредны для здоровья, монголы предпочитают менее крепкую *охь*. Готовят такой вид напитка из одинакового количества кобыльего и коровьего молока. Полученную смесь взбивают и перегоняют. Приготовленную таким способом молочную водку называют «малая *охь*».

Архи из верблюжьего молока прозрачна, как кристалл, не имеет запаха, хотя на вкус и мягка, ее пьянящие свойства очень высоки. Поэтому этот вид *архи* употребляют по особо важным событиям. Водка из верблюжьего молока повышает выносливость организма, притупляет чувство голода. Поэтому монголы в суровый зимний холод в меру употребляют этот вид монгольского алкогольного напитка.

Сархад (сувс). Если воду в охлаждательном котле поменять 4-5 раз и продолжить перегонку, выход водки увеличивается и соответственно снижается крепость напитка. Молочную водку, перегнанную через 5-7 котлов воды, называют *сувс* (слабая по крепости). Такую молочную водку употребляют в большом количестве во время празднеств и пира. Из ста литров хорошо заквашенного кумыса получается 17-18 литров 14-16 градусной питательной молочной водки *сувс*.

Арз. Малоградусную водку *сувс* перегоняют по второму разу и получают 30-градусную «горячую» молочную водку *арз*, которую преподносят старцам и почетным гостям.

Хорз. Если перегнать *арз*, получается «горючая», 50-градусная водка *хорз*. Такую водку применяют в особо важных церемониях, преподносят старцам и почетным гостям в небольшом количестве. Многократная перегонка увеличивает в водке вредные для организма человека эфирные соединения, поэтому монголы говорят: *хорзыг дахин нэрвээс хор болно* из повторной перегонки *хорза* получается яд.

Шарз. Молочную водку, выше по крепости, чем *хорз*, монголы называют *шарз*. Она получается путем повторной перегонки *хорз*. Этот вид водки считают ядовитым, его используют в основном в лечебных целях.

Борз. Молочную водку, полученную путем повторной перегонки *шарз*, превосходящую ее по крепости, монголы считают особо ядовитой, используют в основном в специальных лечебных целях.

Смешанная (дархадская) водка. Приготовление этого типа напитка довольно сложно. В овечий кефир добавляют кобылье молоко и заквашивают в кипарисовой бочке, потом в закваску добавляют коровий кефир, кипяченое молоко, взбивают непрерывно и из этой закваски получают изысканный напиток – дархадскую водку. Этот питательный напиток является водкой, полученной из смешанного овечьего, кобыльего, коровьего молока, обладающей особенным вкусом.

Архи с добавлением трав

Ароматная охь. Свадебные столы монголы украшают молочной водкой с приятным запахом и изысканным вкусом – «ароматная охь». Для перегонки этой водки с кумысом смешивают по специальному рецепту барбарис, крапиву, ревень, облепиху, изюм и из этой закваски перегонным путем получают водку. Этот напиток отличается приятным ароматом, прекрасным вкусом, который ему придают ягоды и травы.

Ячменная охь. Кроме молока, ингредиентом этого напитка является ячмень, который складывают в бязевый мешочек и помещают в кумыс, хорошо взбалтывают и квасят. Из этой закваски далее перегоняют «ячменную охь».

Молочная водка из курчавки. Монголы получают водку не только перегонным путем, но и силосованием. Для улучшения качества, крепости, вкуса и запаха молочной водки используются разные способы. Одним из отличающихся своими вкусовыми качествами напитков является водка из курчавки. Способ ее приготовления довольно трудоемок: шестьдесят кг созревшей курчавки очищают и кладут в стальную посуду, добавляют немного кумыса, плотно закрывают и силосуют в течение 5-9 дней. После перегонки получается 4-5 литров сладкой водки оранжевого цвета.

Барбарисовая охь. Ингредиент этого вида водки – барбарис. Его очищают и добавляют в определенном количестве в кумыс, взбалтывают и квасят. После закваски перегоняют и получают барбарисовую охь, алкогольный напиток с прекрасным запахом благородного барбариса.

Кративная охь. Компонент этого напитка – крапива, которую в определенном количестве добавляют в кумыс. После закваски перегоняют и получают крапивную молочную водку.

* * *

Судя по литературным источникам (Житецкий 1893, Эрдниев 1985, История Калмыкии 2009, Островский 1976 и др.), в области *архи* у калмыков и монголов много общего: процесс, средства, источники, качество, а также связанные с ней обычаи и традиции в основном совпадают. У калмыков в прошлом, до перехода на оседлый образ жизни, соблюдалась культура, связанная с национальной молочной водкой *эрк* и архиварением (Житецкий 1893). В конце XIX в. калмыки еще потребляли традиционную *араку*. Как писал в своих письмах польский исследователь Э. Островский, «водку калмыки пьют теплой. Водка бывает четырех степеней. Первый и самый слабый сорт называется *арке*; прогнав ее второй раз, получают более крепкую – *арзу*; ее потребляют чаще всего. Прогнав еще раз *арзу*, получают следующий сорт – *харзо*; а прогнав четвертый раз – получают *хорун*. Этот высший сорт водки в обычных случаях жизни никогда не употребляется, так как калмыки считают его вроде отравой» (Островский 1976: 98). Отличие касается видов *эрк*: в силу объективных причин, обусловленных особенностями растительного мира калмыцкой степи, калмыки не производили *эрк* с растительными ингредиентами. После перехода на оседлый образ жизни, а также в связи с историческими обстоятельствами судьбы калмыков в настоящее время *эрк* не культивируется.

Сделаем основные выводы.

1. *Архи* является традиционным монгольским напитком, ценность которого не исчерпывается его пьянящими свойствами. Это целебный (в малых дозах) напиток, потребляемый в особых случаях (обрядов жизненного цикла, для согревания в холодное время, угощение почетного гостя и др.).

2. Культура потребления сводится к умеренности, уместности, ограничению по возрасту, полу, времени.

3. Неизменность культуры производства указывает на ее большую устойчивость, определяемой кочевым образом жизни и скотоводческим типом хозяйственной деятельности народа.

4. Учитывая то, что для культуры калмыков как части монголов, характерны одни и те же категории, которые имеют одинаковое наполнение, сказанное можно отнести и к калмыцкой *эрк*. Однако при этом следует отметить, что монголы сохранили этнические традиции в производстве и потреблении *архи*, в то время как для калмыков это является этнографическим прошлым. В настоящем у калмыков доминирует потребностная культура, сформированная под влиянием русской водки.

КӨДЛМШ/РАБОТА

Труд является важнейшей составляющей человеческой жизни. Именно труд, согласно современной концепции человека, способствовал его станов-

лению в ходе длительной эволюции. В связи с этим понятен тот интерес, который характерен к изучению концепта «труд» и его воплощений в разных языках. Рассматривая средства его вербализации, мы приближаемся к пониманию того ментального образования, которое «скрывается» за его многочисленными актуализаторами. Так, изучение лексических средств вербализации данного концепта в русском языке свидетельствует о постепенном «оязыковлении» смыслов, связанных с данным концептом в русской лингвокультуре. Слова «работа» и «труд», которые являются базовыми репрезентантами данного концепта в русском языке, значение ‘занятие’, ‘деятельность’ приобрели относительно недавно. В качестве исходного значения эти слова имели значение ‘рабство’, ‘неволя’ (работа), ‘тяжелая ноша’, ‘досяда’, ‘печаль’ (труд).

В этой связи чрезвычайно интересны данные, полученные в ходе эксперимента по определению ассоциаций при предъявлении данных слов носителям современного русского языка (русским и калмыкам, постоянно проживающим на территории Калмыкии). Наши современники на слово «труд» дают ассоциации тяжелый, рабский, а на слово «работа» – трудная, тяжелая. Это свидетельствует о присутствии в сознании современных носителей языка этимологического значения, которое выявляется лишь в ходе специального лингвистического анализа с привлечением данных этимологических словарей (Фасмер 1987; Черных 1999). Результаты, полученные нами в ходе социолингвистического опроса среди жителей нашей республики в 2008-2009 гг., относящихся к разным возрастным, социальным, профессиональным группам, согласуются с данными, приведенными в Русском ассоциативном словаре. Сравним: «**труд**» работа **53**; *тяжелый* **45**; мир **14**; *облагораживает*, ударный **13**; лень, май **12**; мир, май; на благо **11**; *непосильный*, полезный **9**; *напрасный* **8**; *адский* **7**; дело, каторжный, легкий, лопата, радость, упорный **6**; газета, добросовестный, обязанность, отдых, честный **5**. Слово «**работа**» вызывает следующие ассоциации: *трудная* **50**; не волк, *тяжелая* **33**; интересная, любимая **24**; забота **22**; труд **20**; отдых **16**; учеба **11**; хорошая **10**; волк, дело, легкая **9**; дом, кипит, лень, нравится, сложная, усталость **7**; есть работа, школа **6**; по душе, спорится **5** (менее частотные ответы здесь не приводятся).

Сопоставление результатов свидетельствует о том, что носители современного русского языка едины в своих ассоциациях, определяя труд как тяжелый, а работу – трудная, тяжелая, что можно объяснить социально-экономической и лингвокультурной общностью россиян.

Рассмотрим, как осмысливается анализируемый концепт калмыцким языковым сознанием. Для этого обратимся к лексикографическим данным и изучим словарные дефиниции слов, входящих в лексико-семантическое поле концепта «*көдлми*/труд». В качестве номинанта данного концепта в калмыцком языке выступает лексема *көдлми* ‘работа, труд’. Согласно всем имеющимся лексикографическим источникам, первым значением данного слова является значение ‘работа’, ‘труд’. Оно обладает, кроме прямого, пе-

реносными значениями и употребляется с разными классами слов (местоимениями, прилагательными, глаголами).

Согласно словарю синонимов калмыцкого языка (Монран 2002), номинант концепта имеет синонимы *ажл*, *куч-көлсн* (парн. от *кучн* 'сила, энергия, мощь' и *көлсн* 'пот, испарина'). Последнее слово из синонимического ряда является наиболее интересным, т.к. отражает осмысление концепта (энергетические затраты и физические нагрузки). В данном словаре к слову *көдлми* не приведены слова *керг*, *үүл* 'дело', которые, на наш взгляд, входят в концептосферу «*көдлми*/работа». Смысл, связанный с этими словами, соотносится не с околядерной зоной ментального поля концепта, а с его периферией.

Каждый из актуализаторов концепта в калмыцком языке обладает развернутой словообразовательной подсистемой.

Көдлми:

көдлх 1) двигаться, приходиться в движение, трогаться с места, шевелиться 2) подниматься, начинаться 3) возобновляться 4) возникать, появляться 5) работать, трудиться 6) геол. 'давать сдвиги, (толчки)' 7) действовать, функционировать

көдлэч 1) работник, труженик, трудящийся 2) деятель

көдлмиш рабочий, работающий

көдлдг работающий

көдлдго 1) недвижимый, недвигающийся 2) неработающий

көдллн 1) движение 2) труд, работа

көдлгх 1) приводить в движение, пускать в ход, двигать, трогать, шевелить 2) вызывать какое-либо чувство, приводить в волнение 3) заставлять работать

көдлгүр 'двигатель'

көдлгэч 'двигатель, движок'

көдлмишин 'рабочий, трудовой'

көдлмитэ 'имеющий работу'.

Ажл:

ажлач 'труженик, рабочий'

ажлх 'трудиться, работать'

ажлачин 'работоспособный, рабочий'

ажлго 'безработный'

ажлин 'трудовой, производственный, рабочий'.

Куч-көлсн:

куч-көлснэ 'трудовой, производственный'

куч-көлсч 'трудящийся, труженик'.

Среди актуализаторов концепта выделяются слова разных частей речи: глаголы (*көдлх*, *көдлгх*, *ажлх*), существительные (*көдлэч*, *көдлмиш*, *көдллн*, *көдлгүр*, *ажлач*, *куч-көлсч*, падежные формы некоторых из них обозначают носителя признака, названного корневой морфемой).

Обращает на себя внимание тот факт, что базовый глагол *көдлх* обладает, помимо прямого значения 'двигаться, приходиться в движение, трогаться с

места, шевелиться', 6 производными значениями. Анализ позволяет заключить, что перенос значения происходил путем метонимии (от идеи движения вообще к целенаправленной трудовой деятельности), т.е. путем «наращения» более абстрактных значений. При этом, согласно Калмыцко-русскому словарю под редакцией Муниева Б.Д., значение 'работать, трудиться' является 5, что свидетельствует о его более позднем возникновении. Шестым значением данного глагола является терминологическое значение 'давать сдвиги, (толчки)', седьмым и самым «новым» – абстрактное значение 'действовать, функционировать'.

Таким образом, можно говорить о существовании в калмыцком языке развернутой концептосферы «көдлми/труд». Средства вербализации концепта свидетельствуют о длительном осмыслении концепта, постепенном освоении его калмыцким языковым сознанием.

Рассмотрим словарные дефиниции репрезентантов концепта. Русско-калмыцкий словарь под редакцией И.К. Илишкина приводит следующую статью на слово *работа*:

1. в разн. знач. *көдлми, көдлһн*; физическая работа *хар көдлми*; умственная работа *ухани көдлми*; полевые работы *тэрэнэ көдлми*; приступить к работе *көдлмитән орх, көдлмиән эклх*; работа сердца *зүркнэ көдлми*; работа машины *машина көдлми*;

2. (служба) *көдлми, церглән*; поступить на работу *көдлмит орх*; брать (или взять) в работу кого-либо *кенд болв чигн үлмәһән хальдах*.

КРС приводит следующие дефиниции слова *көдлми*:

1) работа; труд; *хар көдлми* а) физический труд; б) черная работа; *шүүгч көдлми* контрольная работа; *герин көдлми* домашняя работа; *көдлмид тахих* закалиться в труде; *көдлми кеж чаддгон уурх* терять работоспособность (трудоспособность); *көдлмид эс һарх* не выйти на работу; совершить прогул; *эндр күцәх көдлмииг, манһдур гижэ бичэ са* сегодняшнюю работу на завтра не откладывай; не откладывай на завтра то, что можно сделать сегодня; *көдлми көк чон биш, көдә оржэ гүүхн уга* работа не волк – в лес не убежит

2) творение; сочинение; *номин көдлми* научная работа; *көдлми барлж һарһх* издать труд

3) дело; *көдлмиән эклэд кех* приняться за дело; *көдлмииг көтртһнль, давсиг урстһнль* начатое дело доведи до завершения, а соль жди до растворения; конец – делу венец

4) деятельность; *революционн көдлми* революционная деятельность

5) занятие; *өдр бүрин көдлми* ежедневное будничное занятие.

Как видим, основное номинативное значение многозначного слова *көдлми* – 'труд', более общим значением является 'занятие, деятельность'. Кроме того, переносные, метонимические, значения этого слова обозначают учреждение, где трудится человек, усилия и интенсивность энергетических затрат человека, направленные на создание определенного результата и достижение определенной цели, а также продукт деятельности человека. Труд квалифи-

цируется как умственный (*ухани*) или физический (*хар* ‘черный’), он может быть легким или тяжелым, напрасным или результативным. Особо выделяется работа по дому, малозаметная, но от которой зависит семейное благополучие. Труд можно измерить (производительность труда); за его выполнение полагается плата. Работа может быть любимой, ее можно пропустить (*эс харх* ‘не выйти на работу’), потерять, лишиться (*көөгдх* ‘быть выгнанным’), можно потерять трудоспособность (*көдлми кез чаддго* ‘не мочь выполнять работу’); но ее не надо бояться: она закаляет, делает человека выносливым. Народное сознание осуждает лень, плохую работу, прогулы, не рекомендует ее откладывать, а начатое дело советует доводить до завершения.

Согласно КРС, слово *ажл* имеет одно значение – ‘труд, работа, дело’. *Үүдэвртэ ажл* ‘производственная работа’; *номин ажл* ‘научная работа, научный труд’; *ухани ажл* ‘умственная работа’; *даальврта ажл* ‘ответственная работа’; *сэн ажл унтриго туурмэс* хорошая работа – немеркнущая слава; *бээхтэ бээлн цуирлт уга ажлд* зажиточная жизнь в упорном труде; зажиточно жить – надо труд любить; *ажл эс кесн кун, хот эдлдго* кто не работает, тот не ест; *ажл ку асрдг, залху ку харьнадг* труд кормит человека, а лень морит голодом; *ажл өдр* ‘рабочий день’; *дола часа ажл өдр* ‘семичасовой рабочий день’; *ажлин мөңгн* ‘плата за работу, заработная плата’; *эрк уухла эмнд харш, ээл кедхлэ ажлд харш* водку пить – здоровью вредить, по соседям шататься – хозяйству ущерб; *ажл угарльн* ‘безработица’.

Контекстуальный анализ указывает на то, что слово *ажл* допускает определения, выраженные падежной формой имени существительного (*үүдэвртэ, номин, ухани, даальврта*), именем прилагательным (*сэн*). Атрибутивы называют вид работы (производственная, умственная, научная, ответственная) и ее оценку (хорошая). Слово *ажл* может выступать в функции подлежащего. Существительное *ажл* в этой функции «одушевляется», наделяется признаками живого существа: подобно человеку, *ажл* кормит (*ажл ку асрдг* работа кормит человека).

Обращает на себя внимание то, что глагол *ажлх* ‘работать, трудиться’ в современном калмыцком языке употребляется редко, он не образует устойчивых оборотов, пословиц, поговорок, на что указывает соответствующая словарная статья в лексикографических источниках. Если в халхал-монгольском языке этот глагол относится к числу частотных, то в калмыцком языке он «вытеснен» своим синонимом *көдлх*.

Следующий актуализатор концепта «*көдлми/труд*» парное существительное *куч-көлсн* так же, как существительные *көдлми, ажл*, употребляется с прилагательными (*хар куч-көлсн* ‘физический труд’), падежными формами существительных (*ухани куч-көлсн*, ‘умственный труд’, *олнд кергтэ куч-көлсн* ‘общественно полезный труд’), которые называют разновидность труда. Поговорка *эрк уухла эмнд харш, хотдудар алятхла көч-көлснд харш* водку пить – для здоровья вредно, по хотонам шляться – для работы вредно передает отрицательную оценку безделья, указывая на то, что работа предполагает усидчивость.

Для определения аксиологической и образной составляющих концепта нами были изучены устойчивые обороты речи. В качестве материала были использованы пословицы, поговорки, представленные в книге Б.Х. Тодаевой «Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая» (Элиста, 2007). Из данного источника нами были отобраны все устойчивые обороты, вербализующие рассматриваемый нами концепт, которые в дальнейшем были проанализированы с точки зрения аксиологического и образного компонентов.

Анализ показывает, что народное сознание положительно оценивает труд (*уг яривни цецнэс үүл ажллыни урн деер* чем красной, лучше мастер дела), призывает хорошо выполнять работу (*идсн будандан сав бол, кесн ажлдан эзн бол* будь посудиною для своей пищи, будь хозяином своего труда; *давс тэвхларн урстльн, көдлми кехларн дуустльн* коль солить, так до растворения, коль делать, так до завершения). Хорошая работа и трудолюбие приносят немеркнущую славу (*сэн көдлми унтри уга туурмэж* хороший труд – немеркнущая слава), успех (*дурн соньрхл авьяс чадврин үр, амэжлт бүтэл ажл үүлсин бутмэж* желание, любопытство – плод таланта и способностей, успехи и свершения – результат труда и деяний; *седкл туссн кергэс дшивр ирдг, селвгэн авсн төрэс күцл ирдг* от дел, которые по душе, приходят уверенность и успех, от обмена мнениями и советов приходит удача), украшают человека (*һазриг нарн сээхрүлдг, күүг күч-көлсн сээхрүлдг* землю солнце красит, а человека – труд), делают человека человеком (*ажл кеж күмн болдг, эргиг давж күлг болдг* трудясь, человеком становятся, преодолевая перевал, аргамакком становятся), являются источником жизни (*заһсн усар бээдг, күн күч-көлсэрн бээдг* рыба живет водой, а человек – своим трудом). Калмыки, как и другие народы, считают, что кто не работает, тот не ест: *эс көдлсн күн хот иддг уга*.

В народном сознании труд ассоциируется с пользой: *көдлвл амн тосдг, кодлл уга суувл, аан хоосдг* поработаешь – рот будет в масле, не потрудишься – пусто будет в чашке; *көдлмриг арһар, кецүг – эвэр* дело – по возможности, а трудности – по умению; *малта болхла, махта, көдлмитэ болхла, туста* иметь скот – значит иметь мясо, иметь работу – значит приносить пользу; *арһснас илч һардг, ажлас тосн һардг* кизяк дает тепло, а работа – пищу; *арһснас илч һарна, ажлас тус һарна* от кизяка исходит тепло, от работы – польза; *урһцин экн көдлмрэс, ухани экн эрдмэс* плоды урожая – от труда, плоды разума – от науки.

Довольно большое число устойчивых оборотов, репрезентирующих анализируемый концепт, связывают труд с достатком семьи: *бээхтэ бээлын цуцртл уга ажлд* зажиточная жизнь в упорном труде; *сэн көдлмиэс жирһл ясрдг, сэн идгэс мал ясрдг* от хорошей работы жизнь улучшается, от хорошего пастбища скот поправляется; *байлг чинэлг эмдрхд көдлмр кергтэ, батрльг үүлсиг бүтэхд зөрг кергтэ* чтобы богато жить, нужно работать, чтобы совершить богатерские поступки, нужна храбрость; *ажлын сээнэр күмн байждг, белчэрин сээнэр мал тарһлдг* при хорошей работе люди богатеют,

при хорошем пастбище скот тучнеет; *ажлжэ бээвл, олдг, эрвлэж бээвл, байждг* если трудишься, то зарабатываешь, если берегаешь, то можешь разбогатеть; *эдиг көдлмрэр олна, эрдмиг чирмэлтэр сурна* вещи достаются трудом, знания – старанием, усердием; *ажлчни амбар дүүрч, самһан савнь хоосн* у работающего амбар полон, у беспечного посуда пуста; *көдлмр кевл, цатхлн, көнжэл дор орвл дулахн* потрудишься – сыт, а полезешь под одеяло – тепло; *ажл кү асрдг, залху кү харьнадг* труд кормит человека, лень – морит голодом; *ажл уган амнь көдлх уга* у кого нет работы, у того не шевелится рот. Обратим внимание на образные выражения, передающие семантику ‘достаток’ (*амн көдлх* ‘шевелится рот’; *амбар дүүрч* ‘полон амбар’) и ‘бедность’ (*савнь хоосн* ‘чашка пуста’).

К этой группе примыкают обороты, призывающие оценивать человека по труду: *модн темсэрн медгддг, күн кергэрн медгддг* дерево узнают по плодам, а человека – по делам; *келсн үгэснь керсуһинь медх, кесн ажласнь кевинь медх* по разговору можно судить о его сообразительности, а по работе – какой он на самом деле; *келх үгиг йосар кемжнэ, кесн ажлыг үүлдлһэр кемжнэ* произносимые слова соизмеряют с правдами, а выполненную работу – с результатами.

Фразеологические средства вербализации анализируемого концепта регламентируют поведение человека через труд. Народное сознание призывает не бояться работы: как ни высока гора, не отступай, как ни велика работа, не горюй; *көдлмр ик гижэ битгэ буц, кевл дуусдг* не отчаивайся, что работы много, взявшись за нее – завершишь. Калмыки отрицательно относятся к ленивым, призывают не лениться: *уулас үүлн хөөндг уга, залхуһас көдлми хөөндг уга* с горы тучи не сходят, от ленивого работа не отстает; *зүгэр суухар зүлгэж суух* чем сидеть просто так, лучше сидеть и тереть что-либо, считая, что лень мешает работе (*ажлд залху харш, эмнд өвчн харш* работе мешает лень, а здоровью помеха болезнь). Калмыки рекомендуют не откладывать работу: *эндр кежэ болх көдлмиһан маңдур күртл бичэ бээль* не откладывай на завтра то, что можно сделать сегодня; *эндрк кергиг маңдур гижэ бичэ кел* сегодняшнее дело не откладывай на завтра; *эрт босн күн көдлмиһан шулуһар төгсэдг* кто рано встает, тот быстрее работу кончает.

Важно, по мнению калмыков, не вмешиваться в дела других: *һахан хоңшар һазр эвднэ, күмни хоңшар керг эвднэ* морда кабана землю роет, вмешательство постороннего делу вредит, а также в труде приобретать опыт: *ажласн туршль ол, алдаһасн сурьмжэ ав* от работы наберись опыта, от ошибок извлеки урок.

Калмыки советуют начинать работу пораньше (*барс цагт босх уга болвл өдрин ажл саатна* если спозаранку не подняться, то с работой за день не управиться; *өдрин кергиг өрләнэс, жилин кергиг хаврас* к делам, которые следуют сделать за день, приступают с раннего утра, а к делам, которые следует сделать за год, приступают с весны), с малого (*холд йовх һазран өөрхнэс экл, икэр кех кергэн бичкнэс экл* хочешь далеко идти, начинай с близкого, хочешь много сделать, начинай с малого). Поговорка рекомендует

выполнять работу сподручно (*ажлыг арһар, агсмиг эвэр* работу выполняют как сподручнее, буйного успокаивают умелым подходом), не торопясь (*үрвэж кесн көдлми тургэр төгсдг* работа, выполненная неторопливо, быстро завершается), старательно (*седсн үүлэн күцтл шунжэ йовх кергтэ* надо приложить большое старание, пока не исполнится задуманное дело), внимательно (*оньг уга көдлми хөөтндэн цегтэ* работа, выполненная без внимания, имеет плохой результат), зная тонкости дела, которым занимаешься (*үлмиг үзэж һол һатл, онцлынь үзэж ажл үүлд* переправляйся, разузнав, не топкое ли место, делай дело, познав тонкости). При выполнении работы следует быть собранным (*седклинь ээдрэтэ болвл, ажлын бас ээдрэтэ* если путаница в мыслях, то и в работе неразбериха), осмотрительным (*үүл уйвл, үзуринь батл* когда шьешь, закрепляй конец нитки; *керг нэрдвл, бийэн батл, кец нэрдвл, кеерэн батл* когда дела осложняются – крепись, когда склон становится круче, сдерживай коня).

Народное сознание рекомендует разграничивать хорошие и плохие деяния: *сэн му үгиг йшьэж соңсдг, хар цаһан кергиг йшьэж шуудг* хорошие и плохие слова выслушивают отдельно, плохие и хорошие дела рассматривают раздельно; *шорьлэжн нүдн уга болв чигн үүрэн олдг; сэн му үүлдвр йовх арһ уга болв чигн эзэн олдг* хотя муравей и не зряч, все же находит муравейник; хотя хорошие и плохие деяния не могут ходить, все же находят своего хозяина. Однако следует помнить, что в хороших делах препон много, а в добрых делах приемов много: *сэн үүлд саад оln, сарул кергт тослт оln*. При этом исполняются дела у доброжелательного человека: *цаһан санаһар йоввл, цаатк кергчн бүтнэ*, а побеждает тот, кто борется за правое дело: *чик кергин төлэ ноолдсн күн оньдин дишлдг*. Опыт народа подсказывает, что есть люди, у которых ни слова, ни дела не сбываются: *келжэ үгнь бүтх уга, келжэ кергнь бүтх уга*.

Наполнены философским смыслом наблюдения нашего народа о том, что труд сопровождает человека на протяжении всей жизни: *күүнэ кесн үүл кевсин эрһэс оln* дела человеческих рук многочисленнее узоров на ковре. Желаящие познать, неленивые люди всегда находят занятие: *медхив гисн – суудг, меднэв гисн – йовдг* кто говорит «не знаю», тот сидит, а кто говорит «знаю», тот ходит; *тавар бээвл, тавг жаһэжнх, амр бээвл, альхн жаһэжнх* если жить без забот, то ступня (подошва) зачешется, если жить без дела, то ладони зачешутся.

Согласно народному сознанию, необходимо выполнять работу самому, не перекладывая на других: *эврэн келжэ чадх көдлмишэн күүнэр бичэ келж* то, что можешь сделать сам, не поручай другому. О предстоящем деле рекомендуется говорить: *күүнд келхд үг эс келгдхлэ, күцэх кергэн бүтэхд берк* если человеку не сказать то, чего хотел, то будет трудно исполнить свое дело.

В большом количестве паремий содержится призыв доводить работу до конца: *үүлдвр кехдэн бүтти, давс кехдэн күцтл* работу доводят до завершения, а соль кладут по вкусу; *кен бэрн күцднй, сундлн бэрн гертнй* если делаешь, то доведи до конца, если усадил на коня, то доведи до дома; *үг сурвл*

хэрү өг, үүл бэрвл бүтмжэ һарь если спрашивают, дай ответ, если дело делаешь, добивайся результатов; *үүлэн күцэсн күн таварн* человек, закончивший дела, может быть спокоен; *седсн үүлэн бүтмлнь шүүжэ йовх кергтэ* задуманное дело надо серьезно продумывать, пока не исполнится; *седсн үүлэн күцтл шунжэ йовх кергтэ* надо приложить большое старание, пока не исполнится задуманное дело; *эс төгсэгдсн керг цасн дор ордг* неоконченное дело снегом занесет; *болсн керг, шуурсн хорма* дело сделано, подол разорван. Согласно жизненной установке калмыков, работу следует продумывать: *седсн үүлэн бүтмлнь шүүжэ йовх кергтэ* задуманное дело надо серьезно продумывать, пока не исполнится; *белдклин сээнэр аял бутэна, бүлүһин сээнэр утх хурцдна* при хорошей подготовке работа спорится, с хорошим брусом нож наточенным бывает. Это связано с тем, что труд оценивается по результату: *кергэсн давсн хөөн кенд чигн керг уга* когда все завершено, никому нет дела.

Анализ паремий позволяет говорить о гендерном факторе в осмыслении данного концепта. Так, калмыки считают, что хороший мужчина всегда в делах: *залуһин үүл хөөндг уга, уулас үүлн хөөндг уга* как мужчины в делах, так и горы в облаках; *уулын өндрэс будн хөөндг уга, залуһин сээнэс үүл тасрдг уга* на горных вершинах всегда туман, у настоящего мужчины всегда дела; *сэн залуһас үүл хөөндг уга, сэн мөрнэс эмэл хөөндг уга* настоящий мужчина всегда в делах, хороший конь всегда оседлан; *залуһин сээнэс үүл хөөндг уга, уулын ораһас үүлн хөөндг уга* как от лучших мужчин не отстают дела, так и вершины высоких гор не покидают тучи; *сэн күүнэс үүл хөөндг уга, сэн мөрнэс дээр хөөндг уга* хороший человек – в делах и заботах, а у доброго коня – спина всегда в ссадинах. При этом калмыки считают, что исполнение дел зависит от характера мужчины: *залуһин зөргэс үүл бүтлдг* смелостью мужчины осуществляются дела. Как уже говорилось выше, калмыки порицают лень, при этом особенно метки наблюдения народа относительно поведения ленивых девушек: *үүл уга күүкн дуулмтха, усн уга үкр мөөрмтхэ* девушка-бездельница любит напевать, а корова, не дающая молока, – мычать; *үүл уга күүкн үрглдг, үүлтэ күүкн эжирьдг* девушка-бездельница дремлет, а рукодельница блаженствует/веселится.

Итак, согласно народному мировоззрению, бывают дела добрые (*сэн, цаһан*) и плохие (*му, хар*). Отметим, что здесь прослеживается противопоставление добро/зло через символику цвета: положительная семантика в калмыцкой картине мира ассоциируется с белым цветом, а негативная – черным. Коллективное сознание калмыков утверждает, что честный труд приносит пользу, а нажитое без труда бесполезно: *күч-көлсн һарьл уга олснь күмнд зөөр болдг уга*. Труд в коллективном бессознательном калмыков ассоциируется с потом: *көдлмишч күүнэс көлсн һардг, хотрхг күүнэс шүлсн һардг* у трудолюбивого человека выделяется пот, у прожорливого – слюна. Не случайно один из актуализаторов концепта парное слово *күч-көлсн* содержит лексему *көлсн* 'пот'.

Анализ данных социолингвистического опроса, проведенного нами в Элисте в 2008 и 2009 г., показывает, что калмыки положительно оценивают

трудолюбие (особенно женщин), не одобряют лень. При этом отмечают склонность к лени калмыков-мужчин, объясняя эту черту традиционным видом деятельности – экстенсивным пастбищным скотоводством, которое не требовало постоянных физических затрат: *хальмг кун малын ард өвн өвжэ жирьдг* калмыки живут, следуя за скотом. Наши современники, особенно люди с высшим образованием, высоко оценивают умственный труд (*номин көдлми* ‘научная работа’, *цаасна көдлми* ‘бумажная работа’), считают, что физический труд (*хар көдлми* ‘черная работа’) тяжел, изнурителен (*хар көлстэ* букв.: с черным потом). Информанты единодушны в том, что желают своим детям *гиикн көдлми* ‘легкую работу’, не связанную с физическим трудом.

Женщины отмечают, что домашний рутинный труд требует больших усилий, но никак не оценивается, в этом они видят несправедливость. Горожанки предпочитали бы работать не дома, а на производстве, чтобы получать определенную (желательно высокую) оплату. В ответах отмечается, что всякий труд должен вознаграждаться, бесплатные субботники они оценивают как характерное явление социализма, в век рыночных отношений предпочтения отдают адекватно оплачиваемому труду (*гер-булин толэ көдлх* ‘работать ради семьи’, *бишдэн көдлх* ‘работать на себя’). Дополнительный труд, после работы, перед отчетом, проверкой оценивают положительно (*кех кергтэ*), но считают, что это результат плохой организации труда. Некоторые информанты отмечают важность моральной оценки труда, пишут о труде как о способе реализации творческого потенциала человека. Как видим, в целом ответы отражают те изменения, которые произошли в сознании современных калмыков под влиянием общественно-политических реалий.

Сделаем основные выводы.

Лингвокультурный концепт «*көдлми/труд*» представляет собой сложное ментальное образование, в составе которого выделяются понятийный, образный и ценностный компоненты. Понятийный компонент указывает на целенаправленную деятельность, требующую умственного или физического напряжения, имеющую целью достижение результата, по которому оцениваются затраченные усилия, противопоставленную лени. Труд в языковом сознании калмыков ассоциируется с достатком, пользой, успехом, славой. Образный компонент указывает на человека, выполняющего физические или умственные действия (чаще всего тяжелые, требующие затраты сил, энергии). Ценностная составляющая связана с положительной оценкой трудолюбия и отрицательной оценкой безделья, одобрением честного труда, более высокой оценкой умственного, а не физического труда. В паремии утверждается, что постоянно заняты делом мужчины, а трудолюбивый человек всегда найдет себе работу. У калмыков применительно к труду выстраивается следующая регламентация: старательно, внимательно, собранно, осмотрительно, детально, доступными средствами. С трудом связаны следующие предостережения: не откладывай, не бойся, не торопись, не ленись.

Ментальное поле концепта ассоциируется с белым или черным цветом в зависимости от мотивации труда и его результатов: плохое дело – черный цвет, доброе дело – белый цвет. Данный концепт находится на точке пересечения ментальных полей «добро/зло». Будучи связанным с такими ключевыми концептами, как человек, жизнь, богатство, счастье, он занимает важное место в языковом сознании калмыков.

КИШГ/СЧАСТЬЕ

Счастье – фундаментальная категория человеческого бытия, содержащая морально-этический и аксиологический компоненты. Первый сводится к высшему благу, включая удовлетворенность человека своим бытием, полноту и осмысленность жизни, осуществление человеком своего назначения. Второй включает представление о том, какой должна быть жизнь человека, что именно для него является блаженством. Если первый компонент предполагает универсальное содержание, то второй допускает разное наполнение, что зависит от субъективных факторов.

В наборе компонентов этого концепта, их иерархии могут просматриваться этнические предпочтения, которые могут быть зафиксированы в словарных дефинициях соответствующих лексем, а также в их словарных иллюстрациях. Обратимся к данным словарей для определения понятийного содержания концепта «*кишг/счастье*».

1. Лексико-семантическое поле концепта «*кишг/счастье*».

В словаре синонимов калмыцкого языка М.У. Монраева приводится следующий синонимический ряд на лексему *кишг*: *өлзэ, хөв, жүрһл* – счастье. В качестве иллюстративного материала приводятся примеры из фольклора и произведений художественной литературы: *күүнэ кишг кучэр авч болдог* счастье человека силой не добывается; *мал – мана цуһарамидн кишг* (Доржин Басц: скот – наше всеобщее счастье). Отметим, что иллюстративные примеры, отражающие понимание концепта коллективным бессознательным, а также индивидуальное осмысление концепта художественным сознанием одного из классиков калмыцкой литературы, на наш взгляд, в достаточной степени передают осмысление данного концепта народным сознанием.

В данном словаре на слово *хөв* приводится следующий синонимический ряд: *өлзэ, кишг, аз* – счастье, блаженство. Иллюстрируется значение слова *хөв* примером из художественного текста самобытного калмыцкого писателя Анджи Тачиева: *түүнэс даву манд хөв-кишг уга* больше этого у нас нет счастья.

К слову *жүрһл* в качестве доминанты синонимического ряда данный словарь приводит парное слово *бээдл-жүрһл*. В синонимический ряд входят лексемы *өлзэ, кишг*. У всех слов первым значением является значение 'жизнь', вторым – 'счастье'. Можно проиллюстрировать значение примером из художественного текста калмыцкого литератора Алексея Балакаева:

күүнэ жѳирһл хүүрэ теегин һувлар гүүжэж усн мет болна человеческая жизнь-счастье подобна воде, которая бежит (течет) по ложбине в засушливой степи. Обратим внимание на этноспецифический компонент осмысления концепта. Он заключается в сравнении счастья с водой в засушливой степи. Как степь безжизненна без воды, так и человеческая жизнь без счастья невозможна. Счастье наделяется свойствами воды: подобно воде, счастье течет, оно может иссякнуть, бить ключом, быть полным, мелким и т.д. Эти примеры свидетельствуют о параметричности рассматриваемого концепта. Здесь также важно подчеркнуть метафоричность осмысления концепта, характерную для художественного сознания.

Итак, счастье наделяется свойствами, присущими воде, важнейшему натурконцепту, без которого невозможна человеческая жизнь, поэтому столь актуальны и достоверны сравнения с водой.

В рассматриваемом словаре на слово *аз* приводятся синонимы *кишг, олзэ, хөв* – счастье. Иллюстративных примеров словарь не приводит.

Словарная статья *олзэ* включает синонимы *кишг, хөв, мөр* – счастье, благоденствие. Можно проиллюстрировать значение ключевой лексемы примером из эпоса Джангар: *тансг эзнэннь олзэд тавн зун шевнр тана-мана уга дуркгсн бээдг* в счастье прекрасного хозяина пятьсот послушников, не разделяясь на ваших и наших, в ликование пребывают. Значит, согласно народному сознанию, счастье одного человека может распространяться на других людей. Счастьем можно делиться, значит, человек может жить за счет счастья другого человека. Такое понимание счастья, на наш взгляд, также этноспецифично.

В толковом словаре калмыцкого языка Б.Б. Манджиковой приводятся два значения слова *жѳирһл*. Первое значение толкуется с помощью лексем *амулң, бээдл* и парного слова *бээдл-жѳирһл* – жизнь. Это значение можно проиллюстрировать пословицей *сэн көдлмишэс жѳирһл ясрдг, сэн идгэс мал ясрдг* от хорошей работы жизнь лучше, от хорошей травы скот нагуливает вес; *медрл жѳирһлиг сээхрүлдг* знание украшает жизнь. В качестве иллюстрации данного значения можно привести строки из художественного произведения классика калмыцкой литературы Санджи Каляева: *сад модн саглрна, санан-седкл төвкннэ, жѳигтэ сээхн жѳирһлүр жѳилвтсн шунлт үзгднэ* ветви дерева раскидываются, мысли-думы успокаиваются, появляется стремление (старание) к необыкновенной, прекрасной жизни. Второе значение названной лексемы толкуется с помощью слов *кишг, хөв, олзэ* – счастье, блаженство.

Для иллюстрации значения можно привести следующие устойчивые обороты, содержащие ключевую лексему: *сээхн жѳирһл* ‘прекрасное счастье’, *жѳирһл эдлх* ‘наслаждаться счастьем, букв.: вкушать счастье’. В следующем примере из эпоса Джангар *хойр долан хонгт зовлң жѳирһлэн хойрулн күүндэд, Бумбин оран зөрэд һарв* две недели рассказывая друг другу про свои страдания и радости, отправились они на родину в страну Бумбу обратим внимание на антонимичную пару *зовлң/жѳирһл*. Употребление этих слов

в одном контексте подчеркивает значимость счастья на фоне несчастий, страданий. Синонимы и антонимы через противопоставление подчеркивают актуальные оттенки смысла и место, которое занимает данный концепт в ментальном мире калмыков. В данном случае можно говорить о пересечении полей «счастье» и «несчастье».

Зовлң

1) мучение, мука, страдание; *зовлң үзх* ‘мучиться, страдать, испытывать мучения (страдания)’; *зовлң үзүлх а* ‘мучить кого-либо’; б) ‘доставлять много хлопот кому-либо; *зовлң уга жирһл уга, зуурд уга – үкл уга* без мук нет счастья, без времени нет смерти

2) скорбь, печаль, горе; *зовлң уга – баатр уга* нет богатырей, не испытывавших печали.

В произведениях устного народного творчества в одном контексте употребляются *зовлң/жирһл* (в сочетании с отрицанием *уга* ‘нет’). Народным сознанием подчеркивается сочетание в обыденной жизни людей счастья и мучений, несчастий: только испытав несчастья, человек познает истинное счастье. Согласно этническому сознанию, все люди, даже народные богатыри, испытывают несчастье.

Актуальность антонимичного концепта «*зовлң/горе, несчастье*» для калмыцкого языка подчеркивается набором дериватов соответствующей лексики, номинанта концепта «*зовлң/горе, несчастье*». Словообразовательная подсистема, образованная на базе ключевого слова, довольно обширна и включает следующие средства: *зовлңго* ‘без страданий, без мук’, *зовлңгта* ‘мучительный, тяжкий, печальный, горестный’, *зовлңтаһар* ‘мучительно, тяжело’, *зовньһн* ‘скорбь, горе, печаль’, *зовньсн* ‘печальный, горестный’, *зовньх* ‘скорбеть, печалиться, горевать, страдать’, *зовх* ‘мучиться, страдать, горевать, терзаться’. Учитывая то, что концепт «*зовлң/горе, несчастье*» в калмыцком языке характеризуется «плотностью оязыковлениия», включая 7 лексем, можно предположить актуальность для обыденного сознания калмыков данного концепта.

Изучение словарных дефиниций всех лексем, вербализующих рассматриваемый концепт в калмыцком языке, показало следующее.

Кишг

1) счастье; *кишгтә күн көдлмич, кишва күн аля* трудолюбивый человек – счастливый, бездельник – несчастливый; *кишг уга* ‘несчастливый’; *кишгнь* – *мини, кергнь* – *чини* счастье – мое, дело – твое

2) благополучие, благоденствие; *Төрскнә кишг* ‘благополучие Родины’; *кишг баргдхла, зооц чигн баһрдг* конец благополучию – конец и подаркам; *кишгнь ирэд, кимнь холиһэд* от безделья не знать, что делать (букв.: пришло его счастье и толстая кишка наливается жиром); *кишгән эдләд, чикән атхад кевтх* лежать да поплевывать (букв.: счастьем своим пользуясь, лежать, зажав уши); *кишг заях* осчастливить, одарить милостью кого-либо (букв.: счастье свое ниспослать); *кишгнь иржәнә* везет кому-либо (букв.: счастье его приходит).

Данная лексема имеет два деривата. Первое производное слово – *кишва* (бран. 1) вредный; *ямаран кишва кун!* какой вредный человек! 2) несчастный. Второе производное слово – *кишгтэ* 1) счастливый; *кишгтэ кун* счастливый человек 2) благополучный, благоденствующий.

Таким образом, согласно данному словарю, в калмыцком языке семантическое поле концепта «*кишиг/счастье*» включает компоненты ‘благополучие, благоденствие’. Малочисленность производных средств можно объяснить тем, что в традиционной культуре калмыков оберегается все, что связано с благополучием, благоденствием, счастьем. Калмыки избегают этой темы, чтобы не сглазить счастье. Здесь также следует отметить устойчивую антонимическую пару: *кишгтэ/кишва* ‘счастливый/ несчастный’.

Жирһл

1) жизнь; *сан кәдлмишэс жирһл ясрдг, сан идгэс мал ясрдг* от хорошей работы жизнь улучшается, от хорошего пастбища скот поправляется; *медрл жирһлиг сээхрүлдг* знание украшает жизнь

2) счастье, блаженство, наслаждение; *жирһл эдлх* ‘испытывать счастье’; *гер булин жирһл* ‘семейное счастье’; *ик жирһл үзсн кун* ‘человек, умудренный жизненным опытом, человек, повидавший многое в своей жизни’.

Обратим внимание на то, что семантическая структура данного слова не сложна: выделяются два значения. Первым значением данного слова является ‘жизнь’, вторым – ‘счастье’. Можно предположить развитие переносного значения – ‘счастье’ на базе исходного – жизнь.

Как известно, чем важнее для носителей той или иной лингвокультуры концепт, тем большим числом производных обладает актуализатор данного концепта. В данном случае число дериватов исчисляется 7 единицами: *жирһл, жирһлин, жирһлң, жирһлңтэ, жирһлтэ, жирһлтэһэр, жирһх*. Рассмотрим каждое из указанных слов.

Жирһлин – блаженство, счастье, наслаждение, благополучие.

Жирһлң – блаженство, счастье; наслаждение; благополучие; *жирһлң орнд живхлң чигн бээдг* где блаженство, там бывает и величие.

Жирһлңтэ – наслаждающийся, блаженствующий.

Жирһлтэ – счастливый, радостный; блаженствующий // счастливо, радостно, хорошо; *жирһлтэ оln-эмтн* ‘счастливый народ’; *жирһлтэ байрта баһчуд* ‘счастливая веселая молодежь’; *күүкд кун сун жирһдг, залу кун йовжэ жирһдг* женщина наслаждается домашней жизнью, а мужчина – дорогой.

Жирһлтэһэр – нареч. с блаженством, счастливо, радостно.

Жирһх 1) быть счастливым, блаженствовать, наслаждаться; *эркэс жирһл уга, аляһяс олз уга* нет счастья от вина, нет пользы от праздной жизни 2) ярко светить (о солнце); переливаться, играть всеми цветами (о радуге); *солң жирһжэсәнэ* ‘радуга играет всеми цветами’ 3) садиться, заходить (о солнце).

Следующим актуализатором концепта «*кишиг/счастье*» в калмыцком языке является лексема *хөв*. На базе данной лексемы образован только один дериват – *хөвтэ*.

Хөв 1) счастье; *өрк-булин хөв* ‘семейное счастье’; *хөвэн сөржэ үзх* ‘испытать счастье’ 2) судьба; участь; *орн-нутгин хөв жүрһлин тускиг ухаих* ‘думать о судьбах государства’.

Хөвтэ – счастливый, удачливый, везучий; *хөвтэ күүд* ‘счастливые дети’; *хөвтэ күүнд хөртэ күүкн* счастливому человеку – двадцатилетнюю девушку в жены.

Как и слово *жүрһл*, слово *хөв* имеет, помимо значения ‘счастье’, в данном случае основного, второе значение – ‘судьба, участь’. Можно предположить, что оно развилось позже, поэтому парное употребление слова *хөв* со словом *жүрһл* является не случайным.

В лексико-семантическое поле концепта «*кишг*/счастье» в калмыцком языке входит слово *өлзэ*.

Өлзэ – счастье; благоденствие; *күүнэ өлзэ* ‘счастье человека’; *өлзэ уга* ‘неудачливый, несчастливый’.

Өлзэтэ – счастливый; *өлзэтэ хаалһ* ‘счастливая дорога’; *өлзэтэ болх* ‘быть счастливым’; *өлзэтэ цаг* ‘счастливое время’.

Өлзэтх – посчастливиться, быть удачливым (счастливым).

Өлзэтэ уга – неудачливый, несчастливый.

От данного слова образованы 2 деривата: *өлзэтэ* и *өлзэтх*. На базе слов *өлзэ* и его производного *өлзэтэ* образованы устойчивые словосочетания *күүнэ өлзэ* ‘счастье человека’; *өлзэ уга* ‘неудачливый, несчастливый’, *өлзэтэ хаалһ* ‘счастливая дорога’; *өлзэтэ болх* ‘быть счастливым’; *өлзэтэ цаг* ‘счастливое время’. Все это свидетельствует об актуальности исследуемого концепта для языкового сознания калмыков, поскольку одним из показателей значимости концепта для лингвокультуры является плотность его «языков-ления» средствами языка.

Мөр – счастье; удача; *мөр өркэр ордг*, *үүдэр һардг* счастье приходит через дымоход (кибитки), а уходит через дверь // ‘счастье изменчиво’; *хар мөр* беда, несчастье, букв.: черное счастье; *мөр шор кех* делать наудачу; *хар мөрэн халдах* наносить кому-либо вред (ущерб), букв.: прилепить черное счастье; *мөрнь гүүжэнэ* счастье улыбается кому-либо, букв.: счастье бежит.

Чтобы передать признак изменчивости человеческого счастья, калмыки прибегают к артефактам кочевого быта: кибитке, дымоходу, двери. Символично понимание калмыками того, откуда приходит счастье и куда оно уходит: приходит сверху, уходит в пространство (через дверь). Значит, счастье обладает признаком ‘движение’, ‘изменчивость’, ‘подвижность’, ‘непостоянство’. «Калмыцкое несчастье» имеет определенный цвет – черный. Этот цвет в калмыцкой, как и во многих других этнических символиках цвета, наделен негативной семантикой. Сравним с положительной семантикой противоположного *цаһан* ‘белого’, цвета: *цаһан хаалһ* ‘светлая, счастливая дорога’. Уместно вспомнить и о существовании в калмыцком языке его семантического синонима: *өлзэтэ хаалһ* ‘счастливая дорога’. Благодаря омонимии, словосочетание *мөрнь гүүжэнэ* счастье улыбается кому-либо, букв.: счастье бежит ассоциируется с бегом коня (ср.: омонимичное свободное

словосочетание *мөрнь гүүжэнэ* его лошадь бежит). На этой основе может возникнуть не случайная ассоциация счастья с бегущим конем, т.к. конь в этнической лингвокультуре наделяется положительной символикой; сравним: *мөртэ кун живртала эдл* тот, у кого конь, подобен крылатому.

Аз – уст. счастье, счастье-доля; *аз жирһл* ‘счастье жизни, жизненное счастье’.

Отметим, что данное слово имеет словарную помету «устаревшее», свидетельствующую об ограниченном его употреблении в современном языке. Его появление в тексте всегда оправдано стилистически: оно используется для создания колорита исторической эпохи.

Таким образом, проведенный анализ словарных дефиниций и примеров из разных источников, иллюстрирующих значения каждого из приведенных выше слов, позволяет сделать некоторые выводы. Прежде всего, можно констатировать, что в калмыцком языке лексико-семантическое поле концепта «*кишг/счастье*» представлено разнообразными средствами. Оно включает слова *кишг*, *аз*, *жирһл*, *өлзэ*, *мөр*, *хөв* и их дериваты. Эти слова не совпадают полностью в объеме своего содержания, однако все они включают сему ‘благополучие’ и одним из значений является значение ‘счастье’. Слово *жирһл*, помимо этого общего компонента, содержит сему ‘блаженство’, ‘наслаждение’. Слово *хөв*, кроме семы ‘благополучие’, ‘блаженство’, включает сему ‘удача’, ‘везение’. Слова *жирһл* и *хөв* имеют, помимо значения ‘счастье’, ещё и другие значения. У слова *жирһл* первое значение – ‘жизнь’. У слова *хөв* вторым значением является ‘судьба’, ‘участь’. Об актуальности рассматриваемого концепта для калмыцкой лингвокультуры свидетельствует не только разнообразие лексических средств репрезентации, но и то, что все они, за исключением слов *аз* и *мөр*, образуют обширную словообразовательную подсистему. Кроме того, среди вербализаторов данного концепта выделяется архаическое *аз* и, по нашему мнению, относительно новое средство, возникшее путем расширения лексического значения слова *жирһл*. Все это можно рассматривать как свидетельство длительного процесса осмысления концепта калмыцким сознанием и языком.

Дефиниционный анализ всех актуализаторов концепта «*кишг/счастье*» в калмыцком языке позволил составить модель ментального поля «*кишг/счастье*», в котором выделяется ядро и периферия. Ядерная зона представлена базовыми вербализаторами концепта, каждый из которых имеет развернутую словообразовательную подсистему. В периферийную зону входят средства, ограниченные в употреблении, не имеющие дериватов, связанные с номинантом концепта семантически.

2. Интерпретационное поле концепта «*кишг/счастье*»

Одним из составляющих концепта «*кишг/счастье*» является труд. О включенности компонента ‘труд’ свидетельствует следующее выражение: *кишгтэ кун көдлмишч*, *кишвэ кун аля* трудолюбивый человек – счастливый, бездельник – несчастливый.

О противоречивости представления калмыков о ценности труда свидетельствует то, что, наряду с выражениями, олицетворяющими счастье с трудом, имеются и следующие: *кишгэн эдлэд*, *чикэн атхад кевтх* лежать да поплевывать (букв.: счастьем своим пользуясь, лежать, зажав уши); *кишгнь ирэд*, *кишмнь холиһэд* от безделья не знать, что делать (букв.: пришло его счастье, и толстая кишка наливается жиром). Следовательно, согласно миропониманию калмыков, для достижения счастья человек должен трудиться, без труда счастье невозможно, а, получив его, человек может ничего не делать. Значит, по представлениям калмыков, счастливый человек – это тот, который, много потрудившись, блаженствует в сытости, ничего не делая.

Следующим компонентом концепта является 'здоровье': *овчн уга кишгтэ*, *өрн уга байн* не болеешь – счастлив, не имеешь долгов – богат; *менд йовхла жирһл*, *медн йовхла эрдм* быть здоровым – счастье, стремление познавать – наука; *меджэ йоввл эрдм*, *менд йоввл жирһл* старание все познавать – это наука, быть здоровым – счастье; *өвдхлэ зовлң*, *эрул менд йовхла жирһл* быть больным – мучение, быть здоровым – счастье. Многочисленность устойчивых оборотов, утверждающих ценность здоровья, позволяет допустить, что калмыки не мыслили свое счастье без здоровья. Действительно, в условиях кочевого образа жизни в суровом климате, при отсутствии медицинской помощи выживали только жизнестойкие, здоровые люди. Больные, немощные не могли быть счастливы ни сами, не приносили счастье и своим близким.

Интерпретационный прием предполагает не только анализ устойчивых оборотов речи, в которых содержится представление о том, что «наполняет» концепт «*кишг/счастье*», в чем оно заключается. Не менее продуктивным приемом является прием исключения в ходе анализа рекомендаций о правилах поведения калмыков для сохранения своего счастья. Так, калмыки знают, что разрушает счастье, что лишает человека счастья: *эркэс жирһл уга*, *аляһяс олз уга* нет счастья от вина, нет пользы от праздной жизни. Значит, алкоголь и праздность не приносят счастье, а исключают его.

По мнению калмыков, не приносит счастье распутная жизнь: *кишва кун аля* распутный человек несчастен; *агсм мөрнд амр уга*, *аля күнд жирһл уга* у норовистой лошади нет спокойствия, у беспутного человека нет счастья; *жирһлдэн дашурвл залушг насн үрэнкэ* если предаваться веселью и забавам – погубишь молодость. Страдания и горе мешают счастью: *һал дунд серүүн уга*, *наслңгин дунд жирһл уга* в огне нет прохлады, в скорби и страданиях нет счастья. Не приносит счастье и буйный характер: *альвнд амр уга*, *агсмд жирһл уга* у шаловливого нет покоя, у буйного нет счастья. Мучения, страдания не приносят счастья, но, не испытав их, калмык не чувствует счастье: *өр эс гегэрвл*, *болжмр жирһх уга*, *зовлң эс үзвл*, *жирһл медх уга* если не наступит рассвет, жаворонки не защебечут, если не испытать мучений, не узнать счастья; *ноолдан уга нэр уга*, *зовлң уга жирһл уга* без ссор нет веселья, без страданий нет счастья. Все эти примеры свидетельствуют о том, что от качеств самого человека зависит его счастье. В этом заключается дидактическая ценность приведенных выше выражений.

Народное сознание утверждает: *уурлдгин насн ахр, уульдгин жирһл ахр* у того, кто сердится, – век короток, у того, кто плачет, – счастье коротко. Это выражение содержит рекомендацию о том, как правильно себя вести в обществе: не сердиться, не жаловаться. О правильном поведении в калмыцком обществе говорит и следующий оборот: *жирһлтэ гижэ орндан бичэ дуул, зовлцта гижэ орндан бичэ ууль* от счастья не пой в постели, от жизни тяжелой не плачь в постели. В качестве комментария к данной пословице отметим, что традиционные калмыки проявляют сдержанность и в радости, и в горе; среди калмыков не принято говорить о своих успехах, здоровье, благополучии, жаловаться на трудности жизни.

Калмыки считают, что счастья не бывает после смерти: *үдэс халун уга, үксн хөөн жирһл уга* после полудня не бывает жары, после смерти не бывает счастья. Существуют модификации данной пословицы: *үксн хөөн жирһл бээдв, үдэс хөөн халун бээдв?* есть ли счастье после смерти, есть ли зной жарче полуденного?; *үкснэ хөөн жирһл уга, үд кецэхлэ өдр уга* после смерти счастья нет, после полудня нет дня. Это свидетельствует о частом употреблении пословиц, а, следовательно, общественной значимости и ценности данного представления.

Согласно буддийскому мировоззрению, жизнь – бесконечное перерождение, цель же буддиста – прерывание причинно-следственной цепочки перерождений. Вышеприведенные пословицы утверждают наличие счастья в реальной жизни, до смерти человека, что позволяет допустить мысль о том, что они отражают добуддийское мировоззрение калмыков.

В паремиологическом фонде калмыцкого языка многочисленны устойчивые обороты, утверждающие значимость компонента ‘знание’ в структуре калмыцкого счастья. Калмыки утверждают: *жирһлцгин экн – сурһуль, залхуһин экн – зовлц* учение – источник счастья, лень – источник мучений; *сурһульта күн кишигтэ* образованный человек – счастливый, *сурһульта күн кишигтэ, сурсн заң эмилэ һардг* образованный человек – счастливый, сила привычки – до конца жизни. В пословице *ора босхла өдр геедрдг, баһдан эс сурхла жирһл геедрдг* поздно подняться – день потерять, в молодости не учиться – счастье упустить прослеживается зависимость счастья от возраста и знаний. Эти выражения, провозглашающие ценность знаний, имеют дидактическое значение и могут широко использоваться в учебном процессе.

Философское понимание кратковременности, невечности счастья прослеживается в следующих устойчивых оборотах: *тоосн һарсн кишигэс тосн һарсн ном деер* чем счастье/богатство, которое превратится в пыль, лучше учение, от которого проистекает благо; *цецэт зун өдрин цаг уга, күүнд миһһн өдрин жирһл уга* цветку не отпущено цвести сто дней, человеку не отпущено наслаждаться счастьем тысячу дней.

Анализ паремий не дает основания для включения компонента ‘любовь’ в содержание концепта «*кишиг/счастье*». Нами не выявлены устойчивые обороты, свидетельствующие о том, что чувства мужчин и женщин друг к другу составляют «калмыцкое счастье». В этом нам видится особенность концеп-

та «*кишг/счастье*» в языковом сознании калмыков. Уместно отметить и тот факт, что в калмыцком языке слова *дурн*, *дурлһн*, по данным «Русско-калмыцкого словаря», имеют, помимо значения ‘любовь’, значение ‘склонность к чему-либо’. В словаре не отмечены слова, содержащие сему ‘любовь/пылкое чувство, страсть’. Это один из показателей ограниченности лексико-семантического поля концепта «любовь» в калмыцком языке. В эмоциональной сфере традиционных калмыков любовь, эквивалентная страсти, отсутствует. В калмыцкой традиционной культуре не принято говорить о сокровенном, открыто говорить об интимных чувствах, признаваться в любви, говорить об этом считается стыдным. Это одна из тем-табу. Вероятно, поэтому этот важный компонент концепта «счастье» не оказался представленным в пословицах, поговорках, фразеологизмах, тех фрагментах языка, где зафиксирована этническая картина мира.

Весьма интересно толкование единственной пословицы на тему «счастье», в которой называется женщина: *хөвтә күүнд хөртә күүкн* удачливому, счастливому человеку – двадцатилетнюю девушку в жены. Счастливому человеку доставалась двадцатилетняя, готовая к семейной жизни, опытная жена. Следовательно, по представлениям калмыков, счастье, в том числе то, какая жена достанется мужчине, было предопределено судьбой.

Более позднее, возникшее под влиянием буддизма представление передает пословица *зовлң уга – жырһл уга* без страданий счастья-жизни нет. Согласно буддийскому миропониманию, жизнь – это цепочка страданий, цель жизни буддиста – прерывание причинно-следственной цепи.

В калмыцком языке многочисленны пословицы и поговорки, иллюстрирующие связанность счастья с горем, несчастьем, мучением: *ноолдан уга нәр уга*, *зовлң уга жырһл уга* без ссор нет веселья, без страданий нет счастья; *зовлң эс үзл, жырһл олдх уга* если не пережить горе, то не найти счастья; *зудур даавл хол бээнә, зовлң даавл, жырһл бээнә* если преодолеешь трудности, будет пища, если перенесешь страдания, будет счастье; *һашун уга жырһл уга* без страданий нет счастья. Весьма поучительны высказывания калмыков о нормах поведения в состоянии счастья/несчастья: *зовлңгин хурднь сән, жырһлин удан сән* хорошо, когда мучения быстротечны, а наслаждения долговечны; *зовлңд бичә һутр, жырһлд бичә дашур* в бедствии не теряй совесть и стыд, в счастье не увлекайся весельем и забавой. Не теряет актуальности и следующее мудрое наблюдение наших предков: *кун зовлң дана, жырһл даах уга* человек переносит горе, но испытание счастьем не выдерживает. Пословица *зовлң уга жырһл уга, зуурд уга үкл уга* без страданий нет счастья, как нет и преждевременной смерти содержит, на наш взгляд, буддийское понимание смерти, согласно которому она наступает в соответствии с опущенным сроком жизни человека.

Выше мы уже отмечали как синонимичность, так и антонимичность средств, вербализующих концепт «*кишг/счастье*» в калмыцком языке. Это свидетельствует о том, что в менталитете калмыков поля концептов «*кишг/счастье*» и «*зовлң/несчастье, страдание, мучение*» пересекаются. Пока-

зательны пословицы, построенные на антонимичных ассоциациях, например: *һашун юм идвл, амттаг меддг, зовлң амсвл, жқирһлиг сандг* поев горького, лучше чувствуешь вкус сладкого, испытав горе, вспоминаешь о счастье.

Калмыки мечтают о крепком счастье. Сочетание *бат кишг/кишгтэ* является самым частотным компонентом благопожеланий. Народная мудрость гласит: *жқирһлтэ һазрт күн тогтдг уга, өвстэ һазрт мал тогтдг уга* в счастливом месте люди не уживаются, на обильных пастбищах скот не удерживается. Вероятно, имеется в виду то, что зависть, ссоры разрушают счастье.

Счастье, по представлениям калмыков, не является постоянным состоянием. Оно может прийти (*кишгнь иржэнэ* везет, посчастливилось, букв.: счастье его приходит). Оно может уйти (*кишг хэрвл, зооц бардэна* когда счастье уходит, букв.: возвращается, все состояние приходит в упадок). Значит, счастье содержится в определенном месте, откуда оно посещает очастливленного и куда оно возвращается, если счастье человека заканчивается. Счастье можно потерять (*кишгэн алдх* упустить счастье; *кишгэн барад, мишгэн үүрх* лишившись счастья, тащиться с пустой сумой). Счастье может закончиться (*кишгэн чилэх* разориться, букв.: закончить счастье).

Паремия свидетельствует о том, что необходимо ждать счастье, надеяться на счастье: *хөвэсн цөкрдгө* от счастья, надежды не отрекаются; *кулг ижлэсн зулх уга, күн кишгэсн цөкрх уга* рысак не отобьется от табуна, человек не теряет надежду на счастье. Народное сознание утверждает, что в то же время можно и потерять надежду на счастье: *хөвэсн цөкрх* потерять надежду на счастье. Состояние счастья, по народному представлению, можно испытать самому (*жқирһл эдлх* испытывать счастье), им можно очастливить кого-либо (*кишг заях* 'осчастливить', одарить милостью кого-либо; букв.: счастье свое ниспослать, *жқиркэх* доставлять счастье, очастливливать, делать счастливым).

Калмыки считают, что над счастьем надо долго трудиться: *нег өдрэ жқирһлд миңһн өдр зүткх* чтобы быть счастливым хоть один день, прилагают усилие и старание тысячу дней. Значит, счастье преходяще, оно не является чем-то вечным, оно сопряжено с трудом. Из сказанного выше можно заключить, что у рассматриваемого ментального образования можно выделить определенные свойства: подвижность, непостоянство, способность передаваться субъекту, ожидаемость, сопряженность с трудом.

Анализ материала свидетельствует о том, что есть *кишгтэ* 'счастливые', *хөвтэ* 'удачливые', 'счастливые', есть *муульта* 'несчастные', 'обездоленные', *кишвэ* 'несчастные'. Особенно метко характеризует народное сознание несчастных: *кишвэ күүнэ амнд кишгтэ хот ордг уга* в рот несчастного и хорошая (счастливая) пища не попадает. Однако, по представлениям калмыков, и у сироты есть счастье: *өнчнэ кишгнь өвртнь* счастье сироты за пазухой. Если у сироты есть свой оберег и есть счастье, то у замарашки тоже есть счастье: *киртэ күн кишгтэ* замарашка тоже счастлив. Вероятно, последний оборот отражает и санитарные особенности жизни скотоводов-степняков.

Калмыков можно отнести к народам-коллективистам, для которых значим социум. Это нашло отражение и в осмыслении калмыками счастья: *үд өнгрхлә, өдр уга, олнас салхла, жүрһл уга* миновал полдень – уже нет дня, оторвался от масс – счастья нет. Кроме того, «калмыцкое счастье» мыслится как индивидуальное (*кишгнь – мини, кергнь – чини* счастье – мое, дело – твое) и семейное (*гер бүлин жүрһл* ‘семейное счастье’). При этом подчеркивается роль женщины в создании семейного счастья: *сэхн гергн жүрһлин чимг, ухата эк гер-бүлин кишг* красивая женщина – украшение жизни, умная мать – счастье семьи.

Смысловое поле концепта «*кишг/счастье*» пересекается с семантическим полем концепта «*эврә/свой*», т.к. отсутствуют обороты, указывающие на то, что счастье соотносится с чужим, неродным. Кроме того, калмыки отмечают зависимость счастья от качеств самого человека: *сэн күүнә кишг давтж бәәдг* у хорошего человека счастья вдвое больше.

Нет фольклорных данных о том, что чужое счастье можно украсть, разбить. Материалы свидетельствуют о том, что только сам человек является архитектором своего как счастья, так и несчастья: *жүрһлдән дашурвл залушг насн үрәнкә* если предаваться веселью и забавам – погубишь молодость; *агсм мөрнд амр уга, аля күүнд жүрһл уга* у норовистой лошади нет спокойствия, у беспутного человека нет счастья; *агсмд жүрһл уга, аляд амр уга* у буйного нет счастья, у беспутного нет спокойствия; *альвнд амр уга, агсмд жүрһл уга* у шаловливого нет покоя, у буйного нет счастья. Значит, не всякий человек может иметь счастье, а только трудолюбивый, непьющий, небуйный, несправдливый, спокойный. В национальном характере калмыков ученые выделяют такие черты, как трудолюбие, выносливость, сдержанность (Крысько 2002). Языковые данные дополняют портрет традиционного калмыка чертами идеального счастливого человека, трудолюбивого, сдержанного, спокойного, трезвого.

В паремиологическом фонде калмыцкого языка прослеживается связь между счастьем и возрастом человека. Калмыки считают, что настоящее счастье – это то, которое наступает в старости, а счастье молодости калмыки считают ненастоящим. На этот счет существует большое количество устойчивых оборотов, например: *өрүни нарн нарн биш, өсхн жүрһл жүрһл биш* утреннее солнце – еще не солнце, счастье юности – еще не счастье; *өрүн дулаг дуланд бичә тоол, өсхин жүрһлиг жүрһлд бичә тоол* утреннее тепло – еще не тепло, удовольствие молодости не принимай за полное счастье; *өсх насндан зовлң үз, өтлх цагтан жүрһл үз* в молодые годы испытай горе, а в старости познай счастье. Калмыки мечтают о том, чтобы быть счастливыми в старости: *өсх цагтан зовлң үзүл чигн, өтлх цагтан жүрһл үзүлх болтха* если в молодости придется испытать горе, то пусть в старости доведется узнать счастье; *өсхдән хатужлта бол, өтлхдән жүрһлтә бол* закались в молодости, будь счастливым в старости. Такая точка зрения высказывается и современными пожилыми калмыками: они говорят о том, что, хотя им и пришлось пережить трудности в молодые годы в Сибири, они счастливы сей-

час, в старости. По их мнению, жить дома, на родной земле, в окружении детей и внуков – настоящее счастье.

Паремия свидетельствует о том, что калмыки видят счастье мужчины и женщины в разных сферах: *күүкд кун сун жирһдг, залу кун йовжэ жирһдг* женщина счастлива домом, мужчина – дорогой. Кроме того, в пословицах акцентируется внимание на том, что счастье мужчины невозможно без родины, ассоциирующейся с просторной, свободной степью: *эр күүнэ жирһл эрвэ цаһан көдэд* счастье мужчины – жизнь в безбрежной вольной степи.

Рольевые различия мужчин и женщин проявляются в том, что счастье людей представляется в разных сферах. Женское счастье связано с семьей, а мужское связано с работой, оно находится за порогом дома. Значит, по традиционным представлениям калмыков, мужчине счастье может принести работа, а женщине – дети, семья.

Анализ паремий позволяет говорить о том, что тунеядство, беспутство, дебоширство, пьянство мужчины ведет к потере мужского счастья, а распущенность женщины приводит к потере тела/здоровья: *күүкнэ алянэ цогцан геедг, көвүнэ алянэ жирһлэн геедг* непутёвая девица теряет тело, тунеядец-парень теряет свою жизнь-счастье.

Актуализаторы концепта «*кишг/счастье*» сочетаются с разнообразными глаголами: движения (*ирх* ‘приходить’, *хэрх* ‘уходить, возвращаться’, *орх* ‘заходить’), негативного действия (*тасрх* ‘обрываться’, *геедрх* ‘теряться’). Среди глаголов движения можно выделить глагол *хэрх* ‘возвращаться, уменьшаться’, передающий специфическое осмысление свойств данного концепта: *ирэд уга насн хэрэд уга кишг мөн* возраст, который придет, и жизнь, что наступит, – нерастраченное счастье; *кишг хэрвл, зооц баргдна* когда счастье уменьшается (возвращается), то все состояние приходит в упадок.

Интересно и наличие в калмыцком языке глагола *жирһх* ‘быть счастливым, блаженствовать’, который можно отнести к классу глаголов чувств. Основываясь на глагольной сочетаемости средств, вербализующих концепт «*кишг/счастье*», можно заключить, что счастье, подобно живому существу, обладает способностью движения. По образному мышлению калмыков, оно спускается сверху через дымник юрты, уходит через дверь.

Актуализаторы данного концепта сочетаются также с прилагательными *ахр* ‘краткий’, *удан* ‘долгий’, *ик* ‘большой’, *бах* ‘маленький’, *бат* ‘крепкий’, а также причастием *тэвсн* ‘предначертанный’. Значит, счастье – это нечто, имеющее объем и размер, количество. Обратим внимание на противоположность количественных признаков счастья и на лексику *тэвсн*, указывающую на заложенность счастья в судьбе человека.

Кроме того, вербализаторы концепта могут употребляться в препозиции к существительным, образуя атрибутивные словосочетания: *жирһлтэ һазр* ‘счастливое место’, *кишгтэ өдр* ‘счастливый день’, *кишгтэ хот* ‘счастливая еда’, *кишгтэ кун* ‘счастливый человек’ и т.п.

Во многих устойчивых оборотах вербализаторы сочетаются с отрицательными частицами *уга* (*һашун уга жирһл уга* без горя нет счастья) и *биш*

(*өрүни нарн нарн биш, өсхин жырһл жырһл биш* утреннее солнце – еще не солнце, счастье юности – еще не счастье), указывающими на то, что не составляет счастье калмыка. Кроме того, они употребляются с прилагательным *сэн* ‘хороший’, передающим желательность того или иного признака (*зовлңгин хурднь сэн, жырһлин удан сэн* хорошо, когда мучения быстротечны, а счастье долговечно).

Калмыки, подчеркивая свойства счастья, использовали артефакты кочевого быта: *мөр өркәр ордг, үүдәр һардг* счастье спускается через дымник юрты и уходит через дверь. Как истинные скотоводы, свое счастье калмыки связывают с жеребой кобылой (*кишгтә күүнд кеелтә маштг* у счастливого человека низкорослая жеребая кобыла) и ласковыми жеребятами (*кишгтә күүнә уһнн дааһн эрк, кишг уга күүнә көвүн күүкн эрк* у счастливого – жеребята ласковы, у несчастного – дети капризны и избалованы). Особенности кочевой жизни калмыков отражает и пословица *хамр икд нусн ик, ханңн икд кишг ик* у кого большой нос, у того много соплей, у кого длинный рукав, у того счастья много. Длинный рукав у кочевников символизирует большое потомство (в рукав кочевники заворачивали детей) и хороший достаток (там же носили драгоценности).

В пословице *кишг тасрхин өмн «Кишгин шилвр» гидг көвүн һардг* прежде чем прервется счастье, рождается сын с именем «Бич счастья» проявляется древнее представление калмыков о том, что счастье человека хранится в особом месте, перед кончиной человека счастье покидает свое хранилище.

Некоторые обороты содержат буддийские элементы: *келси күүкнә жырһл күрд кевтә эрдг* жизнь засватанной девушки крутится, словно молитвенный барабан. Вероятно, здесь имеется в виду то, что ничего невозможно изменить в жизни девушки после сватовства, все должно происходить по расписанным обычаям. Кроме того, пословица гласит о том, засватанная девушка находится под защитой небесного покровителя, т.к. до свадьбы не принадлежит ни роду отца, ни роду жениха.

Пословица *тәвсн хөв – тәвн хойра цаасн болв* счастье оказалось равным пятидесяти двум листкам (столько листов содержит молитва «Алмазная сутра», хранящаяся в каждой калмыцкой семье) также отражает буддийское представление о судьбе и счастье. Согласно ему, все, что заложено в судьбе и, в частности, отпущенное счастье, с одной стороны, расписано на листках молитвы, с другой – есть шанс исправить негативные последствия кармы предыдущей жизни, т.к. листов много.

Калмыки прибегали к метафорам, основанным не только на артефактах кочевой жизни, но и на зоонимах. Чаще всего это обороты, содержащие слова *мөрн* ‘лошадь’, *кеелтә* ‘беременная, жеребая’ (*кишгтә күүнд кеелтә маштг* у счастливого человека низкорослая жеребая кобыла), *уһнн* ‘жеребенок’ (*кишгтә күүнә уһнн дааһн эрк, кишг уга күүнә көвүн күүкн эрк* у счастливого жеребята ласковы, у несчастного – дети капризны), *күлг* ‘рысак’ (*күлг ижләсн зулх уга, күн кишгәсн цөкрх уга* рысак не отобьется от табуна, человек не потеряет надежду на счастье).

В пословицах отражаются и рекомендации правильного поведения в кочевом обществе. Так, например, запрещается обижать несчастных: *кишгтэг кирцж болдг уга, заятаг зацьж болдг уга* нельзя измерить, сколько счастья у счастливого, нельзя грозить тому, кто отмечен судьбой.

Сделаем основные выводы.

В традиционном представлении калмыков счастье отождествляется с благоденствием, здоровьем, трудом, потомством, учением. По представлениям калмыков, счастье не вечно. Счастье испытывают только в жизни, его нет после смерти. Человек живет в ожидании счастья, в надежде на него; счастье можно потерять; оно может прийти, уйти, уменьшиться, увеличиться, им можно наслаждаться, оно может закончиться; его разрушает пьянство, беспутство, лень, буйство.

В разных сферах видится калмыкам мужское и женское счастье: счастье мужчины – в пути, за порогом дома, в вольной свободной степи; счастье женщины – в доме, хорошая женщина составляет счастье семьи. Помимо семейного, счастье бывает индивидуальным, которое заложено в судьбе человека и хранится в особом месте (но несправедное поведение может разрушить отведенное счастье), а также коллективным: оторвавшись от общества, человек становится несчастным. Не обделен счастьем и сирота, у которого есть свой берег, и замарашка. Путь к счастью сопряжен со страданием, его зарабатывают долгим трудом, но оно заканчивается скоро.

Этническая специфика осмысления счастья проявляется в отсутствии компонента «любовь/страсть», а также присутствии буддийских, добуддийских представлений, а также образов, связанных с кочевой жизнью калмыков-скотоводов.

ЭРҮЛ-МЕНД/ЗДОРОВЬЕ

Здоровье – это фундаментальное понятие, без которого немислим человек. В современном мире наблюдаются две противоположные тенденции, актуализирующие проблемы здоровья. С одной стороны, растет угроза здоровью в связи с техногенными, экологическими, цивилизационными проблемами современности. С другой – заметна тенденция к сохранению здоровья, здоровому образу жизни.

По определению Всемирной организации здравоохранения, здоровье – это «полное психическое, физическое, биологическое, социальное благополучие». Это определение было положено в основу концепции Всемирной организации здравоохранения. В медицинской науке разработаны пять критериев, определяющих здоровье человека: 1) полное физическое, духовное, умственное и социальное благополучие; 2) нормальное функционирование организма в системе «человек – окружающая среда»; 3) умение приспосабливаться к постоянно меняющимся условиям существования в окружающей среде; 4) отсутствие болезней; 5) способность к полноценному выполнению основных социальных функций.

Здоровая жизнедеятельность человека обеспечивается на биологическом, психическом и социальном уровнях. На биологическом уровне здоровье зависит от функционирования всех внутренних органов, их адекватного реагирования на влияние окружающей среды. На психическом уровне здоровье зависит от эмоционально-волевой и мотивационно-потребностной характеристик, от развития самосознания личности, сознания ценности собственного здоровья и здорового образа жизни. На социальном уровне здоровье зависит от места и роли человека в межличностных отношениях, от нравственного здоровья социума в целом.

Учеными установлено, что индивидуальное здоровье определяется генетическими факторами, которые приносят 20 % здоровья; окружающей средой, которая приносит 20 % здоровья; медициной, которая обеспечивает 10 % здоровья; индивидуальным образом жизни, составляющим 50 % здоровья. Следовательно, в основном здоровье человека зависит от поведения, привычек, поступков, стремлений – значит, для сохранения здоровья необходимы постоянные усилия со стороны самого человека.

Характер жизни человека, его поведение и мышление, которые обеспечивают охрану и укрепление здоровья, называют здоровым образом жизни. Он складывается из режима дня с учетом индивидуальных биоритмов человека, сбалансированного питания, достаточной двигательной активности, закаливания, личной гигиены, правильного поведения, психогигиены, умения управлять своими эмоциями, отказа от вредных привычек, безопасного поведения в быту, на улице, производстве. Здоровый образ жизни формирует социально активную личность, которая ведет рационально организованный, активный, трудовой порядок жизни. В основе здорового образа жизни лежит принцип нравственности, который защищает человека от неблагоприятных воздействий окружающей среды, позволяя сохранять нравственное, психическое и физическое здоровье.

Нравственное здоровье определяется моральными принципами, которые обеспечивают сознательное отношение к труду, стремление к культуре, неприятие нравов, привычек, противоречащих нормальному образу жизни. Социальное здоровье считают высшей мерой общечеловеческих качеств. Здоровый и духовно развитый человек получает удовлетворение от своей работы, стремится к самосовершенствованию, счастлив.

Одним из наиболее распространенных и значимых физических факторов окружающей среды, негативно влияющих на здоровье человека, является шум, обусловленный ростом промышленного производства, строительства, транспортом. С ростом технических возможностей жизни современного человека (компьютеры, телефоны, телевизоры, СВЧ-печи и т.д.) увеличивается фактор риска здоровью. Вредные привычки (алкоголь, табакокурение, наркомания) также угрожают здоровью человека.

Следовательно, научное содержание концепта «здоровье» не сводится к отсутствию болезни, оно гораздо шире и предполагает физическое, духовное, умственное, социальное, психическое благополучие, предполагает уме-

ние приспособливаться к меняющейся окружающей среде, стойкость к вредному внешнему воздействию.

В калмыцком языке концепт «эрул-менд/ здоровье» объективируется в лексемах *эрул, менд* и *эрул-менд*. В словаре синонимов калмыцкого языка к лексеме «здоровье» приводится следующий синонимический ряд: *амулң бээлһн, менд бээлһн, хөвтэ бээлһн* – благополучие; *амулаңгар, менд, хөвтэһар* – благополучно; *амулң, менд, хөвтэ* – благополучный; *эрул мендин бээдл* – здоровый образ жизни; *эрул менд йовтн* – будьте здоровы! *эрүлдх* – выздоравливать. Из приведенных единиц в семантическое поле концепта «эрул-менд/ здоровье» можно включить *эрул мендин бээдл, эрул менд йовтн, эрүлдх*. Таким образом, лексико-семантическое поле концепта «эрул-менд/ здоровье» в калмыцком языке довольно обширно и включает как указанные выше лексемы, так и образованные на их базе дериваты *мендлх, менд сурх, эрүлдх* и устойчивые выражения *эрул-дорул, эрул-менд, эрул мендин бээдл, эрул-менд йовтн (бээтн)!*

Русско-калмыцкий словарь под редакцией И.К. Илишкина дает следующее толкование рассматриваемым лексемам. *Эрул-менд, менд* – как ваше здоровье? *Тана эрул-мендтн ямаран?* Здоров/ый, -ая, -ое, мн. ч. -ые прил. 1. *Эрул, эрул-менд*; здоровый мальчик *эрул көвүн*; 2. (полезный для здоровья) *бийд сән, зокаста*; здоровая пища *бийд зокаста хот*; 3. (сильный) *чидлтэ, күчтэ*.

«Калмыцко-русский словарь» под редакцией Муниева Б.Д. дает следующие дефиниции приведенным выше лексемам.

Эрул

- 1) здоровый; *эрул күн* здоровый человек
- 2) трезвый; *эрулин ухан согтхла һардг* что у трезвого на уме, то у пьяного на языке.

На базе морфемы *эрул* образованы глагол *эрүлдх* 1) выздоравливать 2) становиться трезвым (КРС 1977: 704) и парные слова *эрул-дорул* жив и здоров, *эрул-менд* здоровье. Последнее выражение участвует в формульном этикетном прощании *эрул-менд йовтн!* Будьте здоровы!

Менд

- 1) здоровье, благополучие; *менд сурх* осведомляться о здоровье; *тана эрул-мендин төлә!* За ваше здоровье!

- 2) привет; здравствуй, здравствуйте. *Менд күргх (келх)* передавать привет; *мендинь медх* осведомляться о здоровье; передавать привет; *менд сурх* а) поздороваться; б) спросить (справиться) о здоровье; *мендэн мендлцх* проводить друг друга.

На базе данной лексемы в калмыцком языке образован производный глагол *мендлх*, значение которого определяется как 1) приветствовать друг друга 2) распрощаться (пожелав благополучия и здоровья).

В калмыцком языке средства объективации концепта «эрул-менд/ здоровье» участвуют в образовании устойчивых оборотов: *эрул менд бээтн!* на здоровье!, *эврэ эрул мендин бээдл* состояние здоровья, *эрул менд харж хадлх* беречь здоровье.

Итак, содержательный минимум концепта «эрул-менд/здоровье» в его процессуальном варианте выражается в следующем наборе признаков: 1) благополучие, 2) здоровый образ жизни, 3) состояние организма, что уже по сравнению с научным содержанием концепта. Обращает на себя внимание то, что в калмыцком языке средства объективации данного концепта участвуют в этикетных формулах.

Образная сторона концепта – это вся совокупность языковых и внеязыковых средств, прямо или косвенно иллюстрирующих, уточняющих и развивающих содержание ментального образования. Материалом для определения образного компонента послужили пословицы, поговорки, фразеологические обороты, содержащие сему ‘эрул-менд/здоровье’, банк которых был составлен на основе лексикографических источников.

В калмыцком языке, судя по лексикографическим источникам, существует небольшое количество пословиц, поговорок, фразеологизмов с компонентом ‘эрул-менд/здоровье’. Для носителей калмыцкой лингвокультуры здоровье имеет большую ценность, поскольку больной человек не может позаботиться ни о себе, ни о своей семье, ни о своем доме: *эмд кун афта* – здоровый человек полезен; *эмд йовси кун – алти ааһар хот уудг* – здоровый человек ест из золотой чаши.

Лексемы *эрул, менд* активно участвуют в йорялах (благопожеланиях):

Ут наста, бат кишгтэ бэгэж

Оньдин дөрвн цагт

Эрул-менд, гемм-зовлң уга йовж.

Нег-негдэн золһлцж

Амулң, менд бээцхэти!

Долголетия, крепкого здоровья,

В четыре времени года

Будьте здоровы, не болейте,

Навещая друг друга,

Счастливы, в здравии проживайте!

Согласно этническому сознанию калмыков, для того чтобы быть здоровым, не нужно лениться: *йовси кун яс зуух, кевтси кун цогцан геех* – ходячий человек грызет кость, лежащий здоровье теряет. Здоровый человек быстр, у него все получается: *шудрмг болхла – хот олдг, шулун болхла – керг олдг* – будешь шустрым – найдешь пропитание, будешь быстрым – найдешь дело.

Основываясь на анализе паремий, в калмыцкой лингвокультуре можно выделить следующие признаки здоровья: 1) здоровье – наивысшая ценность; 2) у здорового есть все, у больного – ничего; 3) следует вести здоровый образ жизни.

В калмыцкой, как и в любой другой, лингвокультуре здоровье осмысливается как наивысшая человеческая ценность, без которой невозможно счастье. Здоровый человек может прокормить себя, свою семью, родственников, что важно для калмыцкого социума с разветвленной системой родства. В калмыцком сознании концепт «эрул-менд/здоровье» оказывается связан-

ным с таким важным концептом, как «жодлми/труд»: *йовси кун яс зуух, кевтси кун цогцан геех* ходячий человек кость грызет, лежащий здоровье теряет; *эмд кун арhta* здоровый человек полезен для других.

Анализ содержания средств объективации концепта «эрул-менд/здоровье» позволяет выделить следующие характеристики здорового человека: работающий, быстрый, ловкий, небольшой. В сознании носителей калмыцкой лингвокультуры существует представление о том, что только труд поможет сохранить и приумножить здоровье. Во фразеологическом фонде калмыцкого языка не отмечены единицы с семой 'болезнь'. Возможно, это связано с тем, что у калмыков большое значение придается запретам: чтобы не навлечь неприятности, калмыки избегают упоминания соответствующих слов и выражений. Важным является положительное отношение к здоровью. Обращает на себя внимание присутствие семы 'крепкий', 'хороший' в лексеме *эрул*, которая входит в лексико-семантическое поле анализируемого концепта.

Одним из важнейших исследовательских приемов изучения концептов является анкетирование, позволяющее установить дескриптивную норму, ценностную составляющую и интерпретационное поле концепта. Данный этап работы весьма важен, т.к. словарные дефиниции определяют этническое осмысление концепта, в то время как социолингвистические приемы позволяют обратить внимание на актуальный смысл и тем самым – динамику концепта. Для определения того, какое содержание вкладывают наши современники в анализируемый концепт, нами был проведен опрос жителей Республики Калмыкия разных возрастов калмыцкой национальности. Анкетированию подверглись представители 3 поколений: старшего (от 60 лет), среднего (от 30 лет), младшего (от 17 лет).

Для респондентов-калмыков старшей возрастной группы здоровье представляется «самым важным в наши дни», «та ценность, которую не купишь ни за какие деньги», «чтобы быть здоровым, нужно закаляться, больше двигаться, правильно питаться», «осознаешь важность здоровья только с годами или при болезни», «если вдруг заболел, надо идти к врачу, хурул, почитать молитву, продлить возраст». У них здоровье ассоциируется с радостью, молодостью, отсутствием болезней, силой, правильным питанием, счастьем, самым важным и др. Итак, для респондентов данной группы здоровье оценивается как нечто самое важное, «ценность, которую нельзя купить», оно составляет счастье, радость. Оно ассоциируется с молодостью, отсутствием болезней, которые проявляются с возрастом. Калмыки при возникновении проблем со здоровьем советуют «сходить в хурул, исправить негативную энергию».

Для респондентов средней возрастной группы быть здоровым – значит «быть богатым», «быть в форме», «у здоровых родителей рождаются здоровые дети», «чтобы быть здоровым, нужно заниматься спортом, правильно питаться, не есть всяких фаст-фудов». В данной группе стимул «здоровье» вызывает следующие реакции: важно, прежде всего, нельзя обойтись, пра-

вильно питаться, хорошая физическая форма, спорт, сильный, красивый человек, без вредных привычек.

Среди респондентов данной группы распространенным является мнение о том, что здоровье нигде ни за какие деньги не купишь, «быть здоровым – это значит, что у человека в организме все в порядке». Многие осознают, что не существует абсолютно здоровых людей, «здоровым считается тот, кто очень редко болеет», «если он не болеет, значит здоров». Они считают, что «если человек здоров, то здоровы его потомки», «люди страдают оттого, что не ведут здоровый образ жизни, отсюда все болезни». Для данной группы характерны следующие реакции: «не купишь», «нет проблем со здоровьем», «здоровые потомки», «не ходить к врачу, больницу», «закаливание», «больное место», «спорт», «здоровый образ жизни».

Респонденты младшей группы здоровье ассоциируют с правильным образом жизни, для них быть здоровым – значит быть спортивным, они считают, что здоровье нужно беречь, т.к. его «ни за какие деньги не купишь». У них на первом месте стоит «красота тела», «красивая фигура», по их мнению, «если со здоровьем нет проблем, о нем не стоит беспокоиться». На стимул «здоровье» получены реакции «красивое тело», «здоровое тело», «быть спортивным», «нет проблем», «нужно беречь». Иными словами, в целом для респондентов младшей возрастной группы важна внешняя, физическая красота. Более половины (57 %) респондентов не задумываются о здоровье, т.к. не испытывают проблем, остальные осознают, что его надо беречь, нужно вести здоровый образ жизни, заниматься спортом. Это диссоциирует с ответами респондентов средней возрастной группы, которые ответственно относятся к своему здоровью, осознают, что здоровье предполагает отказ от вредных привычек, особое внимание придают тому, что «у здоровых людей рождаются здоровые дети». Для респондентов старшей группы здоровье – это высшая ценность, они ответственно и серьезно относятся к состоянию своего здоровья. Здоровье для данной группы ассоциируется с молодостью, силами, отсутствием болезней. Они считают, что «здоровье надо беречь смолоду, чтобы в старости меньше болеть».

Суммируя ответы наших современников, можно сказать, что 83 % опрошенных здоровье связывают со здоровым образом жизни, спортом, отказом от вредных привычек, правильным питанием. Подавляющее большинство (78 %) респондентов считают здоровье самой большой ценностью, это то, «без чего невозможна хорошая жизнь». 29 % анкетированных придают значение хорошей физической форме, они считают, что «у здорового человека много сил и возможностей в жизни». 13 % респондентов отмечают, что для лечения нужно много денег, поэтому лучше не болеть, быть здоровым. Для 15 % всех опрошенных здоровье ассоциируется со счастьем, здорового человека они называют счастливым.

Сделаем основные выводы.

1. Научное содержание концепта «эрул-менд/здоровье» гораздо шире лингвистического, на что указывают рассмотренные словарные дефиниции

лексем, объективирующих данный концепт в калмыцком языке. Оно отражает динамику осмысления наукой данного концепта и современный уровень его понимания.

2. Лексико-семантическое поле концепта «эрул-менд/здоровье» в калмыцком языке довольно обширно и включает отдельные лексемы, устойчивые обороты, пословицы, поговорки, фразеологизмы, что указывает на безусловную важность рассматриваемого концепта для калмыков. Об этом свидетельствует и участие средств объективации данного концепта в стереотипных этикетных выражениях.

3. Языковое содержание концепта «эрул-менд/здоровье» в основном сводится к благополучию, отсутствию болезней, здоровому образу жизни, важности труда для здоровья.

4. Для наших современников, независимо от национальности и возраста, здоровье – это наивысшая ценность, которую надо беречь, сохранять. Хорошая жизнь для них ассоциируется со здоровьем. Вместе с тем, прослеживается зависимость между осмыслением концепта «эрул-менд/здоровье» и возрастом человека. Чем старше человек, тем большее внимание он уделяет здоровью, понимая его как отсутствие недугов. Чем моложе информант, тем легкомысленней его отношение к здоровью, которое в основном связывается с красивой фигурой, внешностью, спортом. Среднее поколение ассоциирует здоровье с потомством, придавая большое значение здоровому образу жизни, правильному питанию, спорту.

ИТКЛ/ВЕРНОСТЬ

Верность – одна из важных человеческих ценностей. На Руси верность считалась одной из главных духовных качеств, не случайно в русской литературе верность описывается как особый дар. И в XXI веке она оценивается как важнейшая человеческая черта.

В России существует день семьи, любви и верности, который в качестве общенационального праздника отмечается с 8 июля 2007 г. Он установлен в честь ставших национальным эталоном супружества покровителей семьи и брака Петра и Февронии Муромских. Этот праздник символизирует духовно-нравственное возрождение и укрепление семьи, он пропагандирует воспитание детей в духе любви, милосердия и верности. Этот праздник отмечается и в Республике Калмыкия. В Элисте учреждена медаль «За любовь и верность», которая вручается 8 июля самым достойным супружеским парам Калмыкии. В 2010 г. медалью «За любовь и верность» были награждены 14 семей, которые пронесли любовь и верность через всю жизнь (Элистинская панорама 9 июля 2010 г.).

Вместе с тем отношение к верности неоднозначно. С точки зрения психологии верность означает способность вызывать и проявлять социально значимое доверие кому-либо или чему-либо. С точки зрения семейной психологии верность является важнейшим, хотя и не всегда достижимым условием сохранения стабильности брака.

В философии верность – это правдивость в словах и принятых на себя обязательствах, достоверность, т.е. убеждение, основанное на знании и исключающее всякое сомнение, уверенность в выполнении своих обязанностей, в держании обещаний.

В этике «верность» трактуется как моральное качество, характеризующее нравственную личность и ее линию поведения.

У большинства монгольских народов характер отчетливо проявился и утвердился во времена Чингис-хана (Имкенова 1999: 47). Большое значение для современных монгольских этносов имеют те черты характера, которые ценил этот лидер, а также пороки, которые он призывал истреблять. Среди черт характера, высоко оцениваемых Чингис-ханом, были верность, преданность и стойкость. С учетом этого Чингис-хан делил всех людей на две категории: низменные, рабские, подлые натуры и верные, преданные, бесстрашные воины (Хара-Даван 1991: 74). Отсюда следует, что большой ценностью для калмыков, как и для всех монголоязычных народов, наследников великой империи Чингис-хана, обладает такое качество, как верность. Не случайно калмыки были хорошими воинами, преданно служившими своим военачальникам. Рассмотрим содержание концепта «верность» в калмыцкой лингвокультуре. Для этого определим словарные дефиниции лексем, входящих в лексико-семантическое поле концепта «верность», изучим то, как отражен данный феномен в паремии, рассмотрим его осмысление современными калмыками.

В калмыцком языке концепт «*иткл*/верность» вербализуется с помощью следующих единиц: *итклһн*, *иткл*, *иткмжэ*, *унн итклтэ*, *нээлвр*, *иткул*. В качестве имени рассматриваемого концепта, по данным калмыцко-русского словаря (КРС 1977) и русско-калмыцкого словаря (РКС 1964), можно рассматривать отглагольное существительное *иткл*.

Иткл

1) вера, доверие; *иткл-нээлвр* ‘доверие’; *иткл-нээлвр уга* ‘не пользующийся доверием, ненадежный’; *итклэн геесн* ‘лишившийся доверия, потерявший авторитет’; *итклэн геех* ‘потерять веру (доверие)’; *иньгиг өшрэхлэ хортн*, *итклэн геехлэ* – худлч если сделаешь другу пакость, станешь врагом, если потеряешь доверие, то станешь лгуном; *итклиг олхд* – *үнн кергтэ*, *эндүг чиклхд* – *шудрһ кергтэ* чтобы найти веру, нужна правда, чтобы исправить ошибку, нужно старание; *итклэн бичэ бар*, *номан бичэ ге* доверие не терять, как и вещи свои

2) *уст.* поверье, верование *итклин цаасн* ‘удостоверение’; ‘свидетельство (документ)’; *итклин һашг* ‘верительная грамота’.

Большинство перечисленных выше единиц являются дериватами глагола *иткх*.

Иткх

1) верить; доверять; *дишлхиг иткх* ‘верить в победу’; *үг иткх* ‘верить чьим-л. словам’; *звэрәнн нүдән эс иткх* не верить своим глазам; *хөөг чонд иткх* доверять овец волку; *хортна инэмсглиг бичэ итк* не верь улыбкам врага

2) надеяться, уповать, рассчитывать на кого-что-л.; *чамаг ирх гihэд иткжэнэв* я надеялся, что ты придешь.

От глагола *иткx* образована большая группа производных слов. Сравнение значений производных существительных *иткл* и *итклһн* позволяет заключить, что в семантике существительного *итклһн*, в отличие от существительного с абстрактным значением *иткл*, присутствует компонент 'процесс': *итклһн* и. д. от *иткx* 'вера, доверие'; *оли-амтнэ куч итклһн* 'вера в силу народа'.

Кроме рассмотренных выше единиц, в лексико-семантическое поле данного концепта входят следующие дериваты глагола *иткx*: *иткдг* 'доверяющий', *итклго* 'не пользующийся доверием, не заслуживающий доверия'; *иклин* 'верительный', *итклтэ* 'заслуживающий доверия, вызывающий доверие, надежный'; *итклтэ кун* 'надежный человек'; *итлпх* 'верить друг другу'; *нег-негэн эс итклпх* 'чувство взаимного недоверия'; *иткм* 'убедительный', *иткмжл* 'доверие'; *иткул* 'вера, доверие'; *иткулэн эрүнэр хадһлх* 'свято хранить тайну'.

Как видим, в семантике дериватов глагола *иткx* присутствует общий компонент – 'доверие'. Обратим внимание на производное существительное *иткмж*. Согласно КРС, данное существительное имеет 4 значения:

- 1) доверие, вера; *иткмжэс хаһцулх* 'лишать доверия'
- 2) уверенность
- 3) 'надежда'; *иткмжэ геex* 'терять надежду'
- 4) доверенность.

Существительное *иткмжэ* шире объемом своего содержания по сравнению с существительным *иткл*. Данное существительное в свою очередь образует цепочку производных:

иткмжэлх

- 1) оказывать доверие; вверять
- 2) аккредитировать;

иткмжэтэ

1) верный, надежный; *иткмжэтэ кун* 'верный человек'
2) доверенный, поверенный; *иткмжэтэ элч* доверенный представитель; *иткмжэтэһэр* уверенно, убежденно; *иткмжэтэһэр келх* 'сказать уверенно'.

Лингвокультурные концепты, как известно, характеризуются полиапеллируемостью, они не ограничиваются одним каким-либо средством объективации. Рассмотренная выше группа слов, образующая довольно обширное лексико-семантическое поле концепта «*иткл*/верность» в калмыцком языке, может быть расширена за счет включения производных глагола *нээлх* «надеяться, доверять, верить».

Нээлвр

1) надежда, упование; *итклтэ нээлвр* а) вера; б) надежность
2) доверие; *ямаран чигн нээлвр геex* а) терять всякое доверие; б) терять все надежды.

Данное существительное является производным от глагола *нээлх*, которое имеет два значения:

1) надеяться, уповать; рассчитывать; *бийдэн нээлх* надеяться на себя; *нээлж болшго* а) безнадежный; б) нельзя надеяться

2) доверять, верить.

От него образованы производные слова: *нээлвр*, *нээлвртэ*, *нээлврго*, *нээлмж*, *нээлгдх*.

Нээлврго

1) ненадежный, не пользующийся доверием

2) безнадежный; *нээлвр уга күн* 'безнадежный человек'.

Нээлвртэ

1) надежный, верный; *нээлвртэ үр* 'надежный товарищ'; *нээлвртэ түшг* 'надежная опора'

2) перен. прочный, устойчивый; *нээлвртэ бат товкнун бээлһн* 'прочный мир'.

Нээлгдх страд. от *нээлх* 'надеяться, уповать, рассчитывать'.

В семантике приведенных выше однокоренных слов присутствует общий компонент 'надежность', что позволяет данные единицы относить к средствам объективации концепта «иткл/верность».

Итак, на основе анализа словарных дефиниций слов, входящих в лексико-семантическое поле данного концепта, в его содержании можно выделить следующие признаки: 1) доверие, 2) уверенность, 3) надежность.

В калмыцком языке немногочисленны пословицы и поговорки, объективирующие данный концепт. Помимо приведенных выше, в толковом словаре калмыцкого языка (Манджикова 2002) дается следующая пословица: *итклэн бичэ бар, ичрэн бичэ ге* доверие не теряй, как и стыд свой. Пословицы и поговорки, хотя и немногочисленны, однако они свидетельствуют о важном месте, которое занимает данный концепт в калмыцкой лингвокультуре. Паремия свидетельствует о том, что смыслы, связанные с рассматриваемым концептом, находясь в одном ряду с признаками «стыд», «честь», относятся к моральным характеристикам, высоко оцениваемым калмыками.

Для уточнения характеристик рассматриваемого концепта в современном языковом сознании обратимся к анализу коротких сочинений, составленных информантами на тему «Когда я думаю о верности, я представляю себе...», и установим сочетаемость имен данного концепта в текстах обиходного общения. Информантами выступили люди трех возрастных групп (молодое, среднее и старшее поколения), разного рода деятельности (студенты, безработные, врачи, предприниматели, пенсионеры и т.д.), горожане и сельские жители.

Приведем фрагменты эссе:

Миниһэр болхла, медэтэ улс – итклтэ улс. Юнгад гихлә, кеду түрү-зүдү үзсн болхв тедн, му чигн, сэн чигн үзүвчигн, медэтэ улс итклэн геелго, күүкдэн асрад, ямаран чигн көдлми кееһэд, ямаран чигн аюлас эрүл-менд һархувд гижэ санад, сэн жүрһлд иткэд бээсн болжана. Теднэ чеежэд иткл

бээсн болжана. По-моему, пожилые люди – люди, для которых характерна верность. Почему? Сколько трудностей-несчастий пришлось им пережить, сколько плохого и хорошего встретилось им в жизни, пожилые люди не теряли верности, воспитывали детей, выполняли любую работу, веря в то, что из любой беды найдется выход, верили в счастливую жизнь и выживали. Значит, в их сердце была верность.

Күн болһн итклтәһәр бәэх зөвтә. Нег-негдән иткәд, келсн үгдән күрәд, күүнә юмнд һаран кургалго бәэх зөвтә. Бәәсн һазран шүтәд, аав-эәждән тевчәд, күн кевтәһәр, итклтәһәр бәэх кергтә. Любкой человек должен иметь верность. Нужно жить, веря друг другу, не нарушая данного слова, не покушаясь на чужое. Поклоняясь родной земле, уважая родителей, по-людски, с верностью надо жить.

Итклтә күнд юу болвч келж болжана. Тиим күн келсн үгдән күрдә болжана. Дакад болхла итклтә күн төрскн һазрдан туста күн, цегд мордхларн, тиим күн үүлән сәәнәр кех гижж санжжана. Йоста залу күн итклтәһәр бийән бәрдг күн гижж саннав. Верному человеку можно сказать все. Такой человек держит свое слово. А еще для родины полезен человек, для которого характерна верность; думаю, такой человек будет хорошо служить в армии. Настоящий мужчина – это человек, который имеет верность – так я думаю.

Ода болхла, цаг оңдарч одва. Кен, юунд иткхм? Кезәнә болхла нег-негдән, бәәсн һазр-ундан, аав-эәждән шүттг биләвдн. Советин цагт коммуна партыд иткдг биләвидн. Ода болхла, биидән, авсн авалдан, үр-өңдән иткж болжана. Сейчас время изменилось. Раньше верили друг другу, поклонялись родной земле, родителям. В советское время верили в коммунистическую партию. Сейчас можно верить себе, супругу (е), верному другу.

В приведенных эссе описаны ситуации, связанные с актуализацией концепта «иткл/верность». В сознании современных калмыков данный концепт мыслится как уверенность в друзьях, близких людях, в супруге, служение Родине. Отметим динамику концепта: сужение круга «объектов» верности. В ответах респондентов младшего поколения не отмечены ассоциации, связанные с коммунистической партией, идеалами коммунизма.

Сделаем основные выводы

1. Содержательный минимум концепта «иткл/верность» сводится к признакам «преданность», «постоянство», «правильность». Изучение синонимического ряда слов, репрезентирующих исследуемый концепт, позволило выделить дополнительные признаки: добросовестность, честность, надежность. Паремия указывает на высокую значимость для носителей калмыцкой лингвокультуры смыслов, связанных с данным концептом. Носители лингвокультуры ассоциируют данный концепт с Родиной, службой, другом, но сомневаются в женской и девичьей верности.

2. В ходе анализа результатов проведенного социолингвистического эксперимента была установлена прямая зависимость ассоциаций респонден-

тов от социальных характеристик последних. Для молодежи характерно понимание верности как преданности в отношениях: «верный друг» и «пожилой человек, верный Родине, идеалам», – являются частыми ассоциациями в этой группе испытуемых. В ответах представителей среднего поколения верность понимается, прежде всего, как стабильность во взглядах на жизнь (традициям, народу, работе и т.д.). Старшее поколение респондентов оценивает верность как достоинство, которым в настоящее время обладает не каждый. Верность, по их мнению, проявляется по отношению к родной стране, политической партии (как правило, коммунистической), идеалам, а также супругу. Динамика концепта связана с постепенным сужением его ассоциативного поля: верность в религиозном смысле практически не встречается в ответах всех групп респондентов; о верности политическим взглядам (например, коммунистическим идеалам) пишут представители старшего поколения респондентов.

ТООМСР/УВАЖЕНИЕ/ПОЧЕТ

Почет и уважение – важнейшая категория человеческого социума, определяющая само- и общественную оценку личности. Не случайно то, что, по наблюдениям ученых, почет и уважение даже замедляют старение организма. У пожилых людей, которые пользуются уважением окружающих, признаки старения выражены меньше, чем у людей, не достигших с возрастом социального признания (Интернет-источник. Режим доступа: www.wek.ru).

Что касается понимания концепта *«тоомср/уважение/почет»*, то в филологических, логических, этических словарях, а также энциклопедиях и справочниках существуют статьи, в которых раскрывается содержание понятий, обозначенных соответствующими языковыми знаками. Изучение источников показывает, что содержание статей, поясняющих «почет» и «уважение», близко и сводится к 1) благожелательному отношению, основанному на признании достоинств, высоких качеств кого-либо, чего-либо, 2) проявлению внимания, учету интересов «уважаемого», помощи даже без его ведома, 3) пониманию и принятию человека, его индивидуальности, 4) на основе чего предписывается не причинять вреда другому: ни физически – насилием, ни морально – осуждением.

С помощью словаря синонимов калмыцкого языка было определено лексико-семантическое поле рассматриваемого концепта. Оно включает следующие единицы: *тоомсрта*, *күндтэ* – почетный, уважаемый. *Эврэ аңдэн тоомстан тоод бээдг, зөвр кер Муудан Жал босад, энд-тендэн халэчкэд келв* (Доржин Басн).

Согласно русско-калмыцкому словарю,

Почет сущ. мн. ч. (ед. ч. почет) *күндлт, күндллн*; оказывать кому-либо почет *кениг болв чигн күндллн, кенд болв чигн күндль кех*.

Почет сущ. м. II, мн. ч. нет *тоомср*.

Почётный -ая, -ое, мн. ч. -ые прил. *күндтэ, тоомсрта, күндлһнэ*; почётный гость *күндтэ гиич*; почётная грамота *тоомсрин (күндлһнэ) һашг*.

Уважаемый -ая, -ое, мн. ч. -ые прич. и в знач. прил. *күндтэ, күндлгч*; уважаемый человек *күндтэ (күндлгч) күн*.

Уважать наст. вр. -аю, -аешь I несов. (кого-что) *күндлх*.

Уважение, -я, сущ. с. II, мн. ч. нет *күндлһн*.

Уважительный, -ая, -ое, мн. ч. -ые прил. *күндтэ, күндлдг*; *иткмжстэ, итклтэ*; уважительная причина *иткмжстэ учр*.

Согласно калмыцко-русскому словарю,

Күнд

1) честь, достоинство; почет, уважение; *эврәннь күндән кезэ чигн геехми биш* никогда не следует ронять свое достоинство; *күндиң керг* дело чести; *күндән геех* потерять авторитет, лишиться доверия

2) перен. рассудительный, умный; *толһань күнд күн* рассудительный человек.

Күндго

1) не уважаемый, не пользующийся уважением; *күндго күн* неуважаемый человек

2) нелюбезный, неучтивый.

Күндиң род. от *күнд* II почетный; *күндиң нерн* почетное имя; *күндиң дееж-тамк, күүрин дееж менд* первое угощение – табак, первое слово – приветствие.

Күндлгдх страд. от *күндлх* быть уважаемым (почитаемым).

Күндлгч

1) уважаемый, почетный, почитаемый; *күндлгч гиич* почетный гость

2) гостеприимный, хлебосольный.

Күндлһн

1) уважение кого-л., почет; *кениг болв чигн күндлһн* уважение кого-л.; *күргн хамд эк хойр күндлһн ик үнтэд тоолдг* теща и зять уважением друг друга дорожат

2) любезность, учтивость

3) перен. цена, ценность; *эврән эцг эс болсн күн, эцкин күндлһниг меддго* кто не был сам отцом, цены отцу не знает.

Күндлһнэ род. от *күндлһн* ‘почетный’; *күндлһнэ һашг* ‘почетная грамота’.

Күндлт ‘уважение’; *харлцэтэ күндлт* ‘взаимное уважение’.

Күндлүлх побуд. от *күндлх* ‘быть уважаемым (почитаемым)’.

Күндлх ‘уважать’, ‘почитать’; *ахнриг күндлх* ‘оказывать уважение старшим’, ‘уважать старших’; *бийән эс күндлсн күн, кү күндлж чаддго* не уважающий себя не уважает и других; *эрүл менд кергтэ болхла, хот бичкәр эдл, бийән күндлүлх саната болхла, бичә бур* хочешь здоровья – не объедайся, хочешь уважения – меньше болтай.

Күндтэ ‘почетный’, ‘уважаемый’; *күндтэ гиич* ‘уважаемый гость’; *күндтэ өвгд* ‘почетные старцы’; *күндтэ үүрмүд!* ‘уважаемые товарищи!’ (обращение).

Күндтәһәр ‘с честью’ (выполнять что-л.); ‘с почетом’, ‘почтительно’; *авси даалһеран күндтәһәр күцәх* с честью выполнять взятые на себя обязательства.

Күндтәһәр угтх ‘встречать с почетом’.

Тоомж ‘почтение’, ‘уважение’; *тоомж* үзүлх ‘быть почтительным’; *тоомж* күләх ‘заслуживать уважение’.

Тоомжго ‘непочтительный // непочтительно’.

Тоомжлх ‘оказывать уважение’, ‘почтительно относиться’.

Тоомжста ‘уважаемый’, ‘почитаемый’, ‘почтенный’.

Тоомср ‘почет’, ‘уважение’; *сурһуль эс сурсн олд тоомср уга* кто не учится, тот не пользуется уважением в обществе.

Тоомсрин род. от *тоомср* ‘почетный’, ‘почтенный’; *тоомсрин һаиғ* ‘почетная грамота’.

Тоомсрта ‘почетный’, ‘почтенный’; *тоомсрта гиич* ‘почетный гость’; ‘уважаемый’.

Тоомсрта залу нутгин төлә зүткдг, тоһстн шовун сүүлән хәләж нисдг дальновидный человек заботится о родине, павлин при полете бережет свой хвост.

Тоомсртаһар нареч. ‘почтительно’; *гиичриг тоомсртаһар тосх* ‘почтительно встречать гостей’.

Примеры свидетельствуют о том, что калмыцкий язык располагает разнообразными лексическими средствами актуализации данного концепта. Большинство из них, в соответствии с грамматическими особенностями калмыцкого языка, образованы от *тоомср*, *күндлх*. На основе анализа лексических значений приведенных выше единиц можно заключить, что содержательный минимум концепта сводится к чувству, основанному на признании чьих-либо достоинств, качеств (ум, рассудочность, сдержанность), почтение. Оно проявляется по отношению к старшим, гостям, Родине, себе самому и другим в виде: 1) знака внимания, при приветствии, 2) демонстрируемого вербально и невербально.

Для изучения этнического содержания рассматриваемого концепта нами были проанализированы пословицы, поговорки из авторитетного сборника, составленного Б.Х. Тодаевой (Тодаева 2007). Основываясь на результатах анализа, можно вынести следующие суждения относительно изучаемого ментального образования: почет/уважение

- нельзя променять (*күндән гоңнәр, күлгән элжгнәр* уважение, почет – на бесчестье, а коня – на осла (променять); *күндән гиичгнәс бичә долъ* не променяй свою честь на бесчестье);

- нельзя оказывать в зависимости от статуса человека (*сәәг күндлхә – мис, мууг күндлхә – барс* когда оказывает уважение знатным – словно кошка, а когда оказывает уважение бедным – словно барс);

- следует уважать всех (*бийән эс күндлсн күн кү күндлж чаддг уга* не уважающий себя не уважает и других; *доһлгин өмн көлән өргж, сохрин өмн нүдән анһ* перед хромым – поднимать ноги, перед слепым – жмурить глаза);

- следует уважать старших (*кен икиг күндлэд, кен баьиг эрклүл уважай старших, ласкай и балуй младших; ах, икиг күндл, нилх баьиг аср старших уважай, о младших заботься*);

- следует уважать мать (*эврәннь экэн күндлсн күн күүнэ экиг харах уга* кто уважает родную мать, тот не станет осуждать чужую);

- следует уважать учителя (*бийән сурхдг багшан күндл уважай учителя, который тебя учит и наставляет*);

- нельзя терять (*күндән гшигнэс өгдг* почет променять на позор (потерять авторитет));

- проявляется в приветствии (*күндин дээжэ – тэмк, күүрин дээжэ – мөнд* первое угощение – табак, первое слово – приветствие);

- проявляется в поведении (*суурин адгт сууһад, цуьаркиг тевч* даже заняв последнее место на пиру, прояви выдержку, не будь в обиде);

- проявляется в словах (*идсн уусар болх уга, үгин цаһан седклэр болна* все получается не от того, что поел, попил, а от искренности чувств);

- проявляется в речевом этикете (*та гихлэ, талсн мет, чи гихлэ, чичсн мет* когда говорят «Вы», словно ласкают, когда говорят «ты», словно тычут; *чи чичснлэ эдл* обращение на «ты» подобно удару кулаком);

- оказывают по одежде (*хувцта күн хурм өөд* нарядно одетый на свадьбе в почете);

- оказывают по поведению (*ач келхлэ, тус хэрдг* если напомнить о своем благодеянии, то значение (содеянного) теряется);

- оказывают по благодеянию (*ач курсиг эс хэрүлхлэ, ашднь ө болдг* если не отблагодарить человека за оказанное благодеяние, то в конечном счете будет обида; *ачтаг эс ачлхлэ, тенгин темдг* если не отблагодарить благодеятеля, то это – признак глупости);

- оказывают по содеянному (*сохр миист үксн хульн* слепой кошке – мертвая мышь);

- не оказывают разведенной женщине (*хэрүлсн цэ хэрд һарсн күүкн хойр тоомср уга болдг* подогретый чай и разведенная дочь, вернувшаяся к родителям, не заслуживают уважения);

- не проявляется явно (*урһа зандн модыг зөрн бээж меддг, үнн сэн седклиг тевчн бээж меддг* растущее сандаловое дерево узнают обстригиванием, истинно благородные намерения познают выдержкой и терпением);

- лезть приводит к потере почета и уважения (*зууһач ноха шүдән геедг, зуу күн күндән геедг* злая собака теряет зубы, ластивый – уважение).

Таким образом, концепт «тоомср/уважение/почет» занимает важное место в культуре калмыков, поскольку определяет морально-этические нормы поведения членов социума. В паремии постулируется, что это чувство следует оказывать всем (старшим, матери, учителю, Родине), но нельзя основывать на статусе человека и оказывать разведенной женщине. Дело в том, что в традиционном калмыцком обществе, ориентированном на мужчин, женщинам принадлежала второстепенная роль: после замужества калмычка переходила в чужой род, возвращение в род отца осуждалось. То-

оомср/уважение/почет проявляется в поведении, словах, выражается в речевом этикете. Его оказывают по одежде, благодеянию, содеянному. Два последних индикатора являются, на наш взгляд, отражением причинно-следственного кармического взгляда на жизнь калмыков-буддистов. Кроме того, калмыки большое внимание уделяли внешнему облику человека: опрятно одетый, застегнутый на все пуговицы человек внушал уважение. В связи с этим такой человек занимал почетное место за столом. Отражает специфику характера калмыков и утверждение о том, что *тоомср/уважение/почет* не проявляется явно: сдержанные по природе, калмыки с очевидностью не выявляют и своего уважения. Согласно взглядам калмыков, льстивый человек теряет уважение. Отсюда следует, что признаки, лежащие в основе формирования уважения, совпадают в основном с чертами идеального человека.

Для определения отношения современных калмыков к данному концепту было проведено социолингвистическое анкетирование.

Анализ анкет позволяет заключить связь между возрастом и типичными реакциями респондентов. Основываясь на данных, можно считать, что параметры «место жительства», «сфера деятельности», «профессия» не определяют отношение респондентов к изучаемому феномену.

Для респондентов старшей возрастной группы *тоомср/почет/уважение* – это «признак воспитанности и порядочности», «семейная реликвия», «необходимо культивировать в семье», «прививать с детства по отношению к старшим». Респонденты данной группы отмечают, что *тоомср/почет/уважение* зарабатывается нелегким трудом, старанием, упорством, поступками, приносящими благо народу. Лексемы *тоомсрта*, *кундтэ* вызывают у них следующие ассоциации: образ достойных людей – Басан Бадминович Городовиков, Никита Сергеевич Хрущев, бескорыстная помощь людям, соблюдение традиций, внимание к родителям. *Тоомср/уважение/почет* ассоциируется с трудом, доской почета, грамотами, выдающимися людьми, культурной ценностью, передаваемой из поколения в поколение.

Для респондентов-калмыков средней возрастной группы распространенным является мнение о том, что *тоомср/уважение* – это «свидетельство очень упорной и терпеливой работы человека», «результат хороших поступков», «каждый должен стремиться к этим качествам», «необходимо прививать детям по отношению к старшим», отсутствие *тоомср/уважения/почета* может «привести к утрате культуры». Для данной группы характерны следующие ассоциации: «нужно стремиться к этим качествам», «нужно иметь усидчивость, терпение, силу воли, закалку характера, чтобы завоевать уважение», «сейчас озабочены зарабатыванием денег, не придают большого значения оценке человека и его деятельности со стороны общества, как это было раньше». В ответах отмечается, что «сейчас почет и уважение часто получает человек незаслуженно по его материальному положению».

Для представителей младшей группы почет и уважение – это качества, представления о которых могут быть различны. С одной стороны, это «ре-

зультат достижения цели, которая идет на пользу другим», с другой – эти характеристики приписываются человеку, который обладает властью и деньгами. Ассоциации данной группы связаны с пожилыми людьми, семьей, традициями, преодолением трудностей, деньгами, властью.

Общим для всех групп информантов является то, что концепт «*тоомср/уважение/почет*» ассоциируется с традициями, религией, родителями, пожилыми людьми. Для сознания представителей старшего поколения характерна «визуализация» концепта: они называют доску почета, медали, ордена, звания в качестве тех объектов, через которые «распредмечивается» данный концепт. Кроме того, они зрительно представляют себе субъектов этого концепта в образе конкретных прецедентных личностей (Н.С. Хрущев, Б.Б. Городовиков). Почет и уважение понимается респондентами младшей группы, с одной стороны, как высокая оценка достоинств человека со стороны общества, а с другой – как «атрибут богатства и власти». Можно говорить о постепенном «выветривании» этнического компонента в сознании калмыков младшего поколения.

Сделаем основные выводы

1. Содержательный минимум концепта «*тоомср/уважение/почет*» сводится к 1) чувству, основанному на признании чьих-либо достоинств, заслуг, качеств, 2) которое необходимо заслужить 3) и которому противопоставляется презрение. Он визуализируется через невербальные знаки: этикетные формы, поведение.

2. В этническом сознании *тоомср/уважение/почет* ассоциируется с а) заслугами, властью, б) его оказывают гостям, старшим по возрасту, Родине, матери, учителю, всем людям, в) оно завоевывается дисциплиной, знаниями, трудом, личностными качествами, г) его заслуживают люди смелые, преодолевающие препятствия, а теряют его льстецы, разведенные женщины, д) оно недолговечно, сопряжено с большой ответственностью, ж) оно сопровождается славой. Это все определяет место концепта в ментальном мире калмыков, в системе моральных ценностей.

3. Представители молодежи понимают *тоомср/уважение/почет* не только как результат успешной работы, но и как «атрибут богатства и власти». В их сознании присутствует четкое разграничение между «истинным уважением», завоеванным благодаря личным качествам человека, и «не заслуженным самим человеком». В ответах представителей среднего поколения преобладают варианты, в которых *тоомср/уважение/почет* понимается как этическая проблема. Представители старшего поколения оценивают *тоомср/уважение/почет* как результат упорного труда, который приводит к высокой оценке его результатов со стороны общества. Наиболее частотными ассоциациями являются труд, доска почета, медали, грамоты, заслуги, ветераны. Можно говорить о «распредмечивании» концепта в знаках современной действительности и визуализации его в образах прецедентных личностей.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Алефиренко Н.Ф. Проблемы вербализации концепта. Волгоград, 2003.
- Амур-Санан А.М. Мудрешкин сын. М., 1987.
- Антология концептов. Под ред. В.И. Карасика и И.А. Стернина. Т. 1-8. Волгоград, 2005-2011.
- Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. М., 1998.
- Аюшова Ц.Н. Концепт «Родина» в калмыцкой лингвокультуре // Этнокультурная концептология и современные направления лингвистики. Элиста, 2008.
- Бадмаев А.Х. Республика Калмыкия: Природа, население и хозяйство // Интернет-источник.
- Бакаева Э.П. Добуддийские верования калмыков. Элиста, 2003.
- Бакаева Э.П. Категории пространство и время в культуре калмыков: маркеры // Материалы IV конгресса этнографов и антропологов России. Нальчик, 2001.
- Бакунин В.М. Описание калмыцких народов, особенно из них торгутского, и поступков их ханов и владельцев. Сочинение 1761 года. Элиста, 1995.
- Бананова В.А., Борликов Г.М., Харин Н.Г., Татеиши Р. Опустынивание засушливых земель Прикаспийского региона. Ростов-на-Дону, 2000.
- Бардамова Е.А. Время в языковой картине мира бурят. Улан-Удэ, 2011.
- Бардамова Е.А. Пространство в языковой картине мира бурят. Улан-Удэ, 2011.
- Бардамова Е.А. Пространство и время у бурят: автореф. дис... докт. филол. наук. Улан-Удэ, 2011.
- Басангова Т.Г. Концепт «счастье» в обрядовом фольклоре калмыков // Этнокультурная концептология. Элиста, 2006.
- Басангова Т. Чудо чай – джомба // Приморские известия, 2 апреля 2011 г.
- Баярсайхан Е. Традиционная пища монголов // Монголоведение в новом тысячелетии. Элиста, 2003.
- Баярсайхан Е. Этнокультурная лексика современного монгольского языка. М., 2002.
- Биткеев Н.Ц. Судьба калмыков в фольклорных песнях сибирского цикла // Национальная политика Советского государства: репрессии против народов и проблемы их возрождения. Элиста, 2003.
- Биткеева А.Н. Влияние языковых контактов на внутривидовое и функциональное развитие языка // Язык и общество в современной России и других странах. М., 2010.
- Босчаева Н.Ц. Лингвокультурный типаж «калмыцкий аристократ» // Этнокультурная концептология и современные направления лингвистики. Элиста, 2008.
- Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. М., 1996.
- Вежбицкая А. Семантические универсалии и описание языков. М., 1999.
- Волга // Свободная энциклопедия Википедия // Интернет-источник. Режим доступа: [http://ru.wikipedia.org/wiki/Волга_\(река\)](http://ru.wikipedia.org/wiki/Волга_(река))

- Воркачев С. Г. Страна своя и чужая: идея патриотизма в словаре и в речи // Этнокультурная концептология и современные направления лингвистики. Элиста, 2008.
- Гачев Г. Д. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос. М., 1995.
- Голубева Е. В. Калмыцкие культурные концепты. Элиста, 2009.
- Гучинова Э.-Б. Пища калмыков в России и в США: опыт сравнительного анализа // Традиционная пища как выражение этнического самосознания. М., 2001.
- Даваев С. А. Классификация мужских образов в эпосе «Джангар» // Материалы научных чтений, посвященных памяти профессора А. Ш. Кичикова. Элиста, 2001.
- Дарбакова В. П. Некоторые традиции в сфере семейной обрядности дербетов МНР // Этнографический сборник. Элиста, 1976.
- Дашиева С. Ц.-Д. Фразеологическая вербализация гендера: лингвокультурологический аспект. Улан-Удэ, 2011.
- Дорджиева Д. В. Лингвокультурный концепт «подвиг» в русском, калмыцком и английском героических эпосах: автореф. дис... канд. филол. наук. Волгоград, 2010.
- Дорджиева Е. В. Исход калмыков в Китай в 1771 г. Ростов-на-Дону, 2002.
- Душан У. Обычаи и обряды дореволюционной Калмыкии // Этнографический сборник. Элиста, 1976.
- Есенова Т. С. «Земля» как лингвокультурный концепт ментального мира калмыков // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. Вып. 5. 2011.
- Есенова Т. С. Концепт «счастье» в калмыцкой лингвокультуре // ALTAICA IX. М., 2004.
- Есенова Т. С. Родина // Этнокультурные концепты в сознании современных россиян. Элиста, 2010.
- Есенова Т. С. Россия // Калмыцкие и русские лингвокультурные концепты. Элиста, 2009.
- Есенова Т. С. Этническое содержание калмыцкой концептосферы // Этнокультурная концептология и современные направления лингвистики. Элиста, 2007.
- Есенова Т. С., Джаханова Т. И., Горяева В. В. Ижл мөрн хол как прецедентный феномен языкового сознания калмыков // Гуманитарная наука Юга России: международное и региональное взаимодействие. Часть 1. Элиста, 2011.
- Есенова Т. С., Горяева В. В., Джаханова Т. И. Специфика языкового сознания калмыков // Культура, язык, институты гражданского общества коренных народов России: возрождение, сохранение и развитие в этнокультурном контексте Сибирского региона. Бийск, 2011.
- Есмурзаева Ж. Б. Концепт «Родина» в педагогическом дискурсе на рубеже XX-XXI вв.: автореф. дис... канд. филол. наук. Омск, 2010.
- Житецкий И. А. Астраханские калмыки (наблюдения и заметки). Астрахань, 1892.

- Житецкий И.А. Очерки быта астраханских калмыков. М., 1893.
- Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.
- Жуковская Н.Л. Этикет монгольского мира // Интернет-источник. Режим доступа: http://www.legendtour.ru/rus/mongolia/text/zgukovskaya_txt_3.shtml.
- Зализняк А.А., Левонтина И.Б., Шмелев А.Д. Ключевые идеи русской языковой картины мира. М., 2005.
- Златкин И.Я. История Джунгарского ханства. 1635-1758 гг. М., 1983.
- Имкенова А.Б. Этническая идентичность калмыков. Элиста, 1999.
- Интернет-ресурс. Режим доступа: www.legendtour.ru/rus/mongolia/informations/mongolian_kitchen.shtml
- Интернет-ресурс. Режим доступа: www.tea4you.ru.
- Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://www.kalmykiatour.com/tag/kalmyk-tea/>
- Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://lib.rus.ec./b765/read>
- Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://hghltd.vandex.net/yandbtm?text=%D0%BA%D0%B0%D0%BB%D0%BC%D1%8B%D1%86%D0%BA%D0%B8%D0%B9%20%D1%87%D0%B0%D0%B9&url=http%3A%2F%2Fwww.tea.ru%2F301-3163.html&fmode=inject&mime=html&l10n=ru&sign=ba0506b9a548f1d7875bdf8ab959e086&keyno=0>
- Интернет-ресурс. Режим доступа: http://kalmtea.ucoz.ru/index/o_kalmyskom_chae/0-14
- Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://guzhvin.astrobl.ru>
- Интернет-источник. Режим доступа: www.Smartway2011.
- Исторические путешествия: извлечения из мемуаров и записок иностранных и русских путешественников по Волге в XV-XVIII вв. Сталинград, 1936.
- История Калмыкии с древнейших времен до наших дней. Т.3. Элиста, 2009.
- Калян С. Үүдэврмүдин хураңу. 1-гч боть. Элст, 1980.
- Карасик В.И. Язык социального статуса. М., 2002.
- Карасик В.И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. М., 2004.
- Карасик В.И. Языковые ключи. М., 2009.
- Караулов Ю.Н. Русский язык и языковая личность. М., 1987.
- Килганова З.И. Зрелость таланта // Поиски и находки. Элиста, 1977.
- Килганова З.И. Поэзия «чувствуемой мысли» // Поэзия и жизнь. Элиста, 1973.
- Кожанов Д.А. Концепт HOMELAND в американской картине мира и способы его языковой репрезентации: автореф. дис... канд. филол. наук. Барнаул, 2006.
- Кононов А.Н. Способы и термины определения стран света у тюркских народов // Тюркологический сборник. М., 1978.
- Котвич В.Л. Калмыцкие загадки и пословицы. Элиста, 1972.

- Көглтин Д. Үүдөврмүдин хураңһу. Элст, 1981.
- Красавский Н.А. Эмоциональные концепты в немецкой и русской лингвокультурах. М., 2008.
- Красных В.В. Этнопсихоллингвистика и лингвокультурология. М., 2002.
- Крысько В.Г. Этническая психология: Учебное пособие для вузов. М., 2002.
- Кугультинов Д.Н. Собрание сочинений в 3 т. Норильск, 2002.
- Кукарека Г. Сказ о джомбе // Известия Калмыкии, 2 апреля 2005 г.
- Ламакина И.И. Белые юрты в степи. М., 1975.
- Леонтович О.А. Методы коммуникативных исследований. М., 2011.
- Липкин С. И. О стихотворениях Давида Кугультинова // Теегин герл. 1997. № 4.
- Лихачев Д.С. Концептосфера русского языка // Известия РАН. Секция лит. и яз. 1993. № 1.
- Манджиева Э.Б. Формульные выражения традиционного этикета в русской и калмыцкой лингвокультурах: автореф. дис... канд. филол. наук. Волгоград, 2009.
- Манжин Б. // Поэзия Калмыкии. Антология. Элиста, 2009.
- Мэн-дабэй-лу. Полное описание монголо-татар. М., 1975.
- Мушаева О.К. Презентационные регулятивные концепты в калмыцкой, русской и английской лингвокультурах: автореф. дис... канд. филол. наук. Волгоград, 2008.
- Ользеева С. З. Калмыцкие народные традиции. Элиста, 2007.
- Омакаева Э.У. Время // Калмыцкие и русские лингвокультурные концепты. Элиста, 2009.
- Омакаева Э.У. Народные знания калмыков // Национальная политика советского государства: репрессии против народов и проблемы их возрождения. Элиста, 2003.
- Островский Э. Письма о калмыках // Этнографический сборник. Элиста, 1976.
- О чайной церемонии калмыков. Элиста, 2009.
- Очир-Горяев В.Э. Географические термины в наречиях монгольских языков: автореф. дис... канд. филол. наук. Элиста, 1983.
- Очир-Горяев В.Э. Люблю я калмыцкий божественный чай // Известия Калмыкии, 19 июля 2005 г.
- Очирова В.С. Концепт «мужчина» и концепт «женщина» в калмыцкой и английской лингвокультурах // Этнокультурная концептосфера: общее, специфичное, уникальное. Элиста, 2006.
- Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. Ч. 1. СПб., 1809.
- Письма наместника Калмыцкого ханства Убаши (XVIII в.). Элиста, 2004.
- Поло М. Книга о разнообразии мира // Интернет-источник. Режим доступа: http://az.lib.ru/p/polo_m/text_0020.shtml
- Попов А.В. Россия и Монголия в XVII-начале XIX века // Россия и Восток. СПб., 2000.

Попова З. Д., Стернин И.А. Очерки по когнитивной лингвистике. Воронеж, 2001.

Попова З. Д., Стернин И.А. Семантико-когнитивный анализ языка. Воронеж, 2006.

Потапова Р.К., Потапов В.В. Язык, речь, личность. М., 2006.

Потемкина Е.А. Волга в русской поэзии XIX в. // Интернет-источник. Режим доступа: www.gumfak.narod.ru/from_webmaster.html

Похлебкин В.В. Национальные кухни наших народов. Монгольская кухня. Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://lib.rus.ec./b765/read>

Пушкин А.С. Путешествие в Арзрум во время похода 1829 года // Полное собрание сочинений в 10 т. Т. 5. М., 1960.

Пюрбеев Г.Ц. Время и пространство в языковом сознании монголов: способы и средства обозначения // Международный конгресс монголоведов. М., 1997.

Пюрбеев Г.Ц. Концепт судьбы в культуре монгольских народов // Теегин герл. 1999. № 6.

Пюрбеев Г.Ц. Понятие души в культуре монгольских народов // Известия Калмыкии, 30 июня 2000 г.

Розенблом Ю.Б. Давид Кугультинов. М., 1969.

Русское культурное пространство: Лингвокультурологический словарь. М., 2004.

Савицкий В.М., Гашимов Э.А. Лингвокультурный код (состав и функционирование). М., 2005.

Сангаджиева Б. Счастье. Элиста, 1966.

Саңҗин Б. Суңҗн шүлгүд, поэмс. 1-гч боть. Элт, 2008.

Сарангаева Ж.Н. Кочевье // Калмыцкие и русские лингвокультурные концепты. Элиста, 2009.

Сарангаева Ж.Н. Кочевье как лингвокультурный концепт. Элиста, 2009.

Сарангаева Ж.Н. Родственность // Калмыцкие и русские лингвокультурные концепты. Элиста, 2009.

Сергеева А.В. Русские: стереотипы поведения, традиции, ментальность. М., 2006.

Слышкин Г.Г. Лингвокультурные концепты и метаконцепты. Волгоград, 2004.

Слышкин Г.Г. От текста к символу. М., 2000.

Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М., 1997.

Стернин И.А. Коммуникативное поведение и национальное коммуникативное сознание // Язык и национальное сознание. Воронеж, 2002.

Стернин И.А. Методика исследования структуры концепта // Методологические проблемы когнитивной лингвистики. Воронеж, 2001.

Стернин И.А. Описание концепта в лингвоконцептологии // Лингвоконцептология. Вып. 1. Воронеж, 2008.

Стефанский Е.Е. Эмоциональные концепты как фрагмент мифологической и современной языковых картин мира. Самара, 2008.

- Сусеева Д.А. Письма хана Аюки и его современников (1714-1724 гг.): опыт лингвосоциологического исследования. Элиста, 2003.
- Тачин А. Бар жил. Элст, 1999.
- Телия В.Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М., 1996.
- Тер-Минасова С.Г. Язык и межкультурная коммуникация. М., 2000.
- Тодаева Б.Х. Опыт лингвистического исследования эпоса «Джангар». Элиста, 1976.
- Урусова О.А. Гендерный аспект в репрезентации концепта «Америка» (на материале российских публицистических текстов): автореф. дис... канд. филол. наук. Кемерово, 2006.
- Урысон Е.В. Проблемы исследования языковой картины мира: Аналогия в семантике. М., 2003.
- Уфимцева Н.В. Русский национальный характер: XX век – миф и реальность // Проблемы этносемантики: сб. науч.-аналит. обзоров. М., 1998.
- Фарфоровский С.В. Ногайцы Ставропольской губернии: историко-этнографический очерк. Тифлис, 1909.
- Хабунова Е.Э. Формулы традиционного этикета калмыков или как стать «йоста хальмг». Элиста, 2010.
- Хальмг туульс. Элст, 1968.
- Хара-Даван Э. Чингис-хан как полководец и его наследие. Элиста, 1991.
- Хоньна М. Эрэсэн теңгр дор. Элст, 1971.
- Цебеков Л.И. Сто калмыцких народных песен. Элиста, 1991.
- Церенов В.З. «Я не мог спокойно созерцать бедствие народа...». Из следственного дела Давида Кугультинова // Художественный мир Давида Кугультинова. Элиста, 2009.
- Церенова В.Л. Концепт «гостеприимство» в калмыцкой лингвокультуре // Геяртл. № 3-4. 2006.
- Церенова Ж.Н. Калмыцкий кочевник // Аксиологическая лингвистика: лингвокультурные типы. Волгоград, 2005.
- Церенова Ж.Н. Концепт «кочевье» в калмыцкой, русской и американской лингвокультурах: автореф. дис... канд. филол. наук. Волгоград, 2005.
- Церенова Ж.Н. Концепт «подарок» в калмыцкой лингвокультуре // Этнокультурная концептология и современные направления лингвистики. Элиста, 2008.
- Чимитдоржиев Ш.Б. Россия и Монголия. М., 1987.
- Шалхаков Д.Д. Основные традиционные черты семьи и брака по литературным данным // Этнографический сборник. Элиста, 1976.
- Эпштейн М. Н. Природа, мир, тайник вселенной. М., 1990.
- Эрдниев У.Э. Калмыки: историко-этнографические очерки. Элиста, 1985.
- Эрнжэнэ К. Халан хадл. Элст, 1963.

СЛОВАРИ И СПРАВОЧНИКИ

- Бардаев Э.Ч. Фразеологический словарь калмыцкого языка (Хальмг келнэ келц үгмүдин толь). Элиста, 1990.
- Бардаев Э.Ч., Пюрбеев Г.Ц., Муниев Б.Д. Фразеологический словарь калмыцкого языка. М., 1990.
- Басангов Б. Русско-калмыцкий словарь. Элиста, 1963.
- Большой академический монгольско-русский словарь. В 4 т. М., 2001-2002.
- Даль В.И. Пословицы русского народа. М., 1996.
- Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1979-1980.
- Калмыцко-русский словарь / Под ред. Муниева Б.Д. М., 1977.
- Манжигова Б.Б. Толковый словарь калмыцкого языка. Элиста, 2002.
- Манжга Б. Хальмг-орс терминологическ толь. Элст, 2007.
- Монгольско-русский словарь. М., 1960.
- Монран М. Хальмг келнэ синонимсин толь. Элст, 2002.
- Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 1984.
- Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. М., 1992; М., 2004.
- Павловский А.И. Популярный библейский словарь. М., 1994.
- Пословицы и поговорки русского народа. Большой объяснительный словарь. М., 2006.
- Ребер А. Большой толковый психологический словарь. М., 2000.
- Русская фразеология. Историко-этимологический словарь. М., 2005.
- Русский ассоциативный словарь. В 2 т. М., 2002.
- Русско-калмыцкий словарь / Под ред. И.К. Илишкина. М., 1964.
- Словарь синонимов русского языка. В 2 т. / Под ред. А.П. Евгеньевой. М., 2001.
- Словарь сочетаемости слов русского языка. М., 1983.
- Словарь русского языка. В 4 т. М., 1981.
- Тодаева Б.Х. Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая. Элиста, 2007.
- Тодаева Б.Х. Словарь языка ойратов Синьцзяна. Элиста, 2001.
- Толковый словарь русского языка. В 4 т. / Под ред. Д.Н. Ушакова. М., 1935-1940.
- Фасмер К. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. М., 1987; М., 2007.
- Философский энциклопедический словарь. М., 1998.
- Фразеологический словарь русского литературного языка. М., 2002.
- Хальмг үлгүрмүд болн тээлвртэ туульс. Элст, 1960.
- Хальмг үлгүрмүдин болн цецн үгмүдин толь / Б.Б. Оконов. Элст, 1995.
- Хальмг улсин тээлвртэ туульс / Н.Ц. Биткеев. Элст, 1993.
- Хальмг үлгүрмүд болн тээлвртэ туульс / Букшан Бадм. Элст, 1982.
- Челбана Е. Хальмг улсин авц-бэрц, авьяс болн сойл. Элст, 2008.
- Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. В 2 т. М., 1999.
- Шанский Н.М. Краткий этимологический словарь. М., 1971.

Есенова Тамара Саранговна

ОЧЕРКИ ПО ЛИНГВОКУЛЬТУРЕ КАЛМЫКОВ

Научное издание

Подписано в печать 12.10.12. Формат 60х84/16.
Печать офсетная. Бумага тип. № 1. Усл. п. л. 9,3.
Тираж 100 экз. Заказ 1891.

Издательство Калмыцкого университета.
358000 Элиста, ул. Пушкина, 11

