

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

*На правах рукописи*

ЖАНАЕВ АЮР ТУМЭНОВИЧ

(НЕ)ПЕРЕВОДИМОСТЬ КОНЦЕПТА В КУЛЬТУРНО-  
ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ АСПЕКТЕ

(на материале бурятских концептуальных ориентиров)

Специальность 10.02.19 – теория языка

ДИССЕРТАЦИЯ  
на соискание ученой степени  
кандидата филологических наук

Научный руководитель:  
доктор филологических наук,  
доцент П. П. Дашинамаева

Улан-Удэ – 2014

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение .....	4
<b>Глава I. Теоретико-методологическое обоснование исследования.....</b>	<b>12</b>
1.1. Перевод в контексте межкультурного диалога .....	12
1.1.1. Проблемы определения переводимости в свете теории референции. 12	
1.1.2. Проблемы переводимости в постлингвистической теории перевода. 15	
1.1.3. Стратегии философской компаративистики в переводе .....	17
1.1.4. Формирование мировоззренческого, концептуального содержания в переводе .....	23
1.2. Принципы и методы изучения концепта в когнитивной семантике ...	29
1.2.1. Категоризация и прототипическая семантика .....	29
1.2.2. Постструктурализм: концепт, концептуализация, метаязык. ....	35
1.2.3. Теоретико-методологические решения при определении концепта как единицы лингвистического анализа и перевода.....	46
Выводы по первой главе .....	54
<b>Глава II. Особенности концептуализации и категоризации на материале лексики абстрактного содержания и концептов бурятского языка.....</b>	<b>56</b>
2.1. Абстрактная лексика как языковая форма концептов. Подходы и методика исследования .....	56
2.2. Вербальная манифестация абстрактных понятий в бурятском языке. 63	
2.3. Субстанциональность и релятивизм как характеристики культуры ...	75
2.4. Концепт «время-пространство» в традиционной бурятской культуре 83	
2.5. Концепт «душа» vs. «ами», «сүлдэ», «сүнэсүн».....	96
2.6. Холизм и релятивизм семантики бурятских концептов как фактор приложения когнитивных усилий при переводе .....	108
Выводы по второй главе .....	117
<b>Глава III. Степень переводимости versus культурно-цивилизационная дистанция .....</b>	<b>120</b>
3.1. Степень приложения когнитивных усилий при понимании переведенных на бурятский язык «общечеловеческих» концептов. Методика психолингвистического теста .....	120
3.2. Анализ данных возрастной группы 35–75 (две подгруппы).....	124
3.2.1. Данные испытуемых в возрасте от 55 до 75 лет .....	124
3.2.2. Данные испытуемых в возрасте от 35 до 55 лет .....	129
3.2.3. Сравнительный анализ данных обеих подгрупп .....	132
3.3. Анализ данных возрастной группы 15–35 лет.....	133
3.4. Итоги психолингвистического теста.....	134
Выводы по третьей главе .....	140

Заключение .....	142
Литература.....	145
Список использованных словарей .....	159
Список принятых сокращений .....	160
Приложения .....	161

## ВВЕДЕНИЕ

В условиях прогрессирующей дефункционализации бурятского языка уникальная концептуальная составляющая культуры все чаще интерпретируется через когнитивный аппарат русского языка, что естественным образом ведет к искаженному пониманию и неадекватному переводу бурятских текстов. В определенной степени это объясняется тем, что реципиент, воспринимая иноязычный текст, склонен интерпретировать его в образах и понятиях присущей ему культуры. Наглядным примером подобного восприятия переводческого продукта является идея реинкарнации, понимаемая в обыденной российской действительности как перерождение души, в то время как в бурятской культуре понятие «душа» отсутствует. Равным образом переводы китайских понятий *tian* «heaven» (небеса), *yi* «righteousness» (праведность), *li* «rite» (обряд, молебен), *te* «virtue» (добродетель) называются исследователями неадекватными, поскольку представляют собой «христианизацию» текстов [Hall, 2001, с. 5].

В связи с этим возникает вопрос о взаимопонимании и переводимости содержания, условно включённого нами в рамки термина «концепт». Концепты не представляют собой изолированные значимости, но являются производными цельной модели мира, формируемой конкретным культурно-цивилизационным пространством. То или иное узкое значение реализуется и воспринимается в рамках данной модели с задействованием широкого ассоциативного контекста. Таким образом, вопрос переводимости концепта как элемента целостной концептуально-семантической системы является важным для эффективной межкультурной коммуникации.

Современная Бурятия – это не только поле межкультурного диалога, но также пространство протяженного межкультурного контакта, место встречи восточной и западной цивилизаций, где взаимное понимание становится фактором их неконфликтного взаимодействия. Для этого необходимо развивать релевантную базу для межкультурного диалога, где акторы равно-

ценно выражали бы свою уникальную идентичность. Бурятская культура зачастую интерпретируется в рамках эволюционистских подходов, однако «в недрах традиционной культуры имеется своя версия действительности и существования явлений, не менее значимая, чем та концепция реальности, с позиций которой классическая наука исследует архаичное и традиционное мировоззрение» [Сибиданов, 2000, с. 7]. В контексте сказанного мы описываем бурятское этническое сознание как живую и бытующую реальность, а не рудиментальные останки примитивной когниции, обреченные исчезнуть с развитием «современного» типа мышления. В равной мере мы осознаем, что масштабы культурно-цивилизационной дистанции прямым образом влияют на степень полноты понимания, поэтому вопросы переводимости не могут решаться только в рамках теории, практики перевода и межкультурной коммуникации. Они должны решаться на основе данных смежных гуманитарных наук, в рамках которых изучаются вопросы цивилизационного аспекта. Сказанное выше обуславливает **актуальность** исследования степени переводимости концепта в культурно-цивилизационном аспекте в целом и на материале бурятских концептуальных ориентиров в частности.

**Объект** исследования – концепт как основа релевантного понимания и перевода с одного языка на другой.

**Предметом** настоящего исследования является культурно-цивилизационный аспект формирования и функционирования концептов как фактор, влияющий на степень переводимости с одного языка на другой (на материале бурятского, русского и английского языков).

**Материалом** исследования послужили: 1) абстрактная лексика бурятского языка как языковая форма наиболее значимых концептов культуры, а также суффиксы образования этого разряда лексики; 2) выборка отдельных концептов, обозначаемых разными исследователями в качестве универсальных; 3) пословицы бурятского языка (620 единиц), а также их переводы на английский язык; 4) данные проведенного психолингвистического эксперимента. Эмпирической базой исследования наряду с дискурсивным языковым

материалом послужило личное участие автора в процессах, происходящих на данном участке цивилизационного пограничья Евро-Азии.

**Цель работы** – обосновать на материале концептуальной системы бурятского языка-культуры зависимость степени переводимости концепта от понимания культуры в цивилизационном аспекте на материале концептуальной системы бурятского языка.

В соответствии с поставленной целью **задачи** заключаются в следующем:

1) обобщить теоретические положения теории перевода в контексте межкультурного контакта;

2) определить понятия «концептуализация», «категоризация», «концепт», «референт» и установить типы связей между данными понятиями в аспекте постлингвистической теории перевода;

3) рассмотреть правомерность постановки вопроса об универсальности концептов;

4) раскрыть основные характеристики концептуальной системы и процессов концептуализации в восточном (на примере бурятского языка) и западном типах познания / мышления;

5) описать проблемы перевода и концептуального классифицирования бурятских пословиц и с их помощью выделить национальные концепты;

6) верифицировать гипотезу исследования путем обнаружения взаимозависимости культурно-цивилизационной дистанции и степени приложения когнитивных усилий при идентификации переведенных концептов в рамках психолингвистического теста.

В качестве **гипотезы** исследования выдвигается идея «прямой пропорции»: чем больше культурно-цивилизационная дистанция между языком-1 и языком-2, тем более относительным становится перевод концепта.

**Научная новизна** диссертационного исследования заключается в том, что в теории перевода предпринята одна из первых попыток выявить отно-

шения взаимозависимости степени переводимости концепта на другой язык и культурно-цивилизационной принадлежности концепта.

**Теоретическая значимость** работы заключается в обосновании правила «прямой пропорции» культурно-цивилизационной дистанции и непереводаемости концептов посредством выявления степени приложения когнитивных усилий при концептуальном классифицировании пословиц и идентификации переведенных концептов, принадлежащих к культурам отдаленных цивилизационных ареалов.

**Практическая значимость** диссертационного исследования определяется тем, что результаты проведенной работы могут быть использованы в дальнейших исследованиях концептуальной системы бурятского этнического сознания, билингвизма, с одной стороны, и различий «западного» и «восточного» типов познания / мышления – с другой. Полученные данные могут быть использованы в курсах по теории и практике перевода, культурной антропологии, психолингвистике и когнитивной лингвистике, а также практически применены в переводческой деятельности.

В качестве **теоретической базы** послужили исследования отечественных и зарубежных ученых в области переводоведения (Н.Л. Галеева, П.П. Дашинимаева, А.Г. Минченков, Д.Л. Холл, Р.Т. Эймс), психолингвистики (М. Болейн-Фитджеральд, Т.Ц. Дугарова, Х. Морикава, Е.Ф. Тарасов, А. Фернальд), когнитивной лингвистики (Н.Д. Арутюнова, М. Буковски, А. Вежбицкая, В.З. Демьянков, А.А. Залевская, З. Кевэцсес, Е.С. Кубрякова, Р. Лангакер, Дж. Лакофф, В.С. Маслова, Э. Рош, Б.А. Серебрянников, Ю.С. Степанов, М.А. Федоров, В. Эванс), бурятоведения и монголистики (М. Бочоуга, Г.Р. Галданова, С. Годзиньски, Б.-Х.В. Дамдинова, А.А. Дарбеева, А.М. Позднеев, Г.Д. Санжеев, М.М. Содномпилов, Л.Д. Шагдаров, Д.Л. Шагдарова) философии, философской компаративистики (С.Л. Бурмистров, О.В. Доржигушаева, А.С. Колесников, З.П. Морохоева, Х. Накамура), культурной антропологии (У. Булаг, К. Гавликовский, Э. Новицка, С. Запашник, О. Тангад).

Выбор **методов** исследования был мотивирован, прежде всего, необходимостью применения холистического подхода к анализируемому материалу, поэтому использованы различные методы, такие как дискурсивный анализ, концептуальный анализ, психолингвистический эксперимент, наблюдение, логическое моделирование, интроспекция. Главным методологическим приемом, служащим для подтверждения относительной переводимости концепта, является обнаружение степени приложения когнитивных усилий при решении познавательных, в том числе научно-исследовательских, задач.

На защиту выносятся следующие **положения**:

1. Связь между языком и действительностью рассматривается многими учеными как проблема эссенциалистского подхода, который вступает в противоречие с реляционистским. Первый подход, основной категорией которого является наличие субстанции как онтологической основы, релевантен при рассмотрении вопроса о поиске референта, второй – проблемы ментальной репрезентации.

2. Релятивная структура сознания носителя бурятского языка не позволяет мыслить в категориях метафоры «*качество есть объект*», поэтому культура, соответственно, не ощущает потребности в выработке средств выражения данной когнитивной метафоры. Ориентальному способу мышления присущи релятивность и холистичность мышления, подразумевающие неотрывность части и целого, недихотомичность категоризации, высокий контекст высказываний, видение мира как динамического целого.

3. Концепт существует в системе других мировоззренческих категорий и не может рассматриваться изолированно как дискретная сущность. Он встроен в другие концепты, границы которых открыты для перманентного видоизменения. В связи с этим попытки выделения универсальных концептов не являются релевантными.

4. Исследование концепта не сводится к исследованию языкового знака, поскольку взаимосвязь языка и философии (мировоззрения) не является строго детерминированным.



5. Лексикографические и ассоциативные значения концептов не совпадают, что свидетельствует о наличии еще одного фактора, приводящего к неадекватности перевода.

6. Переводимость текста зависит от длины культурно-цивилизационной дистанции, отделяющей культуру-1 от культуры-2, в связи с чем необходимо вводить в понятийный аппарат исследования категорию градуальности при понимании культур в аспекте цивилизационных контекстов.

**Апробация работы.** Основные положения и результаты диссертационной работы отражены в выступлениях на различных конференциях и семинарах: польско-сибирский семинар Института междисциплинарных исследований «Artes Liberales» Варшавского университета «Pogranicza kultur – kultury pogranicza. Stare problemy – nowe wyzwania» – «Пограничье культур – культуры пограничья. Старые проблемы – новые вызовы» (Варшава, 02 – 30 мая 2012 г.); II междисциплинарная конференция Университета им. Адама Мицкевича «Współczesna Azja z perspektywy młodego badacza» – «Современная Азия глазами молодого ученого» (Познань, 31 мая 2012 г.); российско-польский научно-практический семинар социально-психологического факультета Бурятского госуниверситета «Идентификация личности в условиях модернизации традиционного общества» (Улан-Удэ, 14 – 16 июля 2012 г.); всероссийская научно-практическая конференция «Диалог культур в местных сообществах в условиях трансформации российской государственности», посвященная 80-летию БГПИ-БГУ (Улан-Удэ, 11 – 13 сентября 2012 г.); семинар Института междисциплинарных исследований «Artes Liberales» Варшавского университета «Developing a Boundary-breaking Model for Studying and Revitalizing of Endangered Languages» – «Развитие прорывных моделей для изучения и ревитализации исчезающих языков» (Варшава, 20 – 22 марта 2013 г., 10 – 12 апреля 2013 г.); форум «Tolerancja w różnorodnych kulturach» – «Толерантность в разных культурах» Гуманитарной академии им. Александра Гейштора (Пултуск, 08 – 12 мая 2013 г.); III Международный конгресс переводчиков художественной литературы (Москва, 04 – 07 сентяб-

ря 2014 г.). Основные положения проведенного диссертационного исследования отражены в 7 публикациях, в том числе в ведущих рецензируемых научных изданиях – 4 работы, в рецензируемой иностранной коллективной монографии – 1 работа. Общий объем публикаций составляет 3,9 печ. л.

**Структура работы** обусловлена целью и задачами исследования. Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения, списка литературы, включающего 131 наименование, списка словарей (8 наименований), приложений.

Во *введении* обосновываются выбор объекта и актуальность темы исследования, формулируются цель и задачи исследования, указывается теоретическая база, освещается научная новизна, теоретическая и практическая значимость работы, определяются методы исследования и положения, выносимые на защиту.

В *первой главе* «Теоретико-методологическое обоснование исследования» рассматриваются основные положения постлингвистической теории перевода в контексте межкультурного взаимодействия, определяются основные понятия когнитивной лингвистики и их роль в переводческом процессе.

Во *второй главе* «Особенности концептуализации и категоризации на материале лексики абстрактного содержания и концептов бурятского языка» рассматриваются характер вербальной манифестации концептов в форме абстрактных лексем, основные характеристики процессов концептуализации и категоризации ориентального мышления, исследуется соотношение отдельных концептов бурятской и русской культур.

В *третьей главе* «Степень переводимости versus отдаленность культурно-цивилизационной дистанции» отражен анализ полученных экспериментальных данных, на основе которых определяется, каким образом и насколько – при какой степени приложения когнитивных усилий – переведенные термины общечеловеческих ценностей понятны носителям бурятского языка и культуры.

В *заключении* обобщаются основные результаты исследования и намечаются дальнейшие перспективы работы.

В *приложении* приводятся перечень анализированных суффиксов, схема классификации пословиц, рукописный экземпляр текста молитвы, макет анкеты эксперимента, сводные таблицы результатов анкетирования.

## Глава I

**ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ  
ИССЛЕДОВАНИЯ****1.1. Перевод в контексте межкультурного диалога*****1.1.1. Проблемы определения переводимости в свете теории референции***

При теоретическом рассмотрении вопросов перевода исследователь неизбежно обращается к проблеме языковой референции, поскольку для осуществления переводческого процесса субъект должен хорошо понимать связь между знаком (словом, предложением, текстом) и объективным означаемым. Согласно Г. Фреге, референт (означаемое) представляется в виде множества отдельных субстанциональных сущностей, которые являются источником такой связи, а также «гарантом» правдивости высказывания. Эта связь также осуществляется посредством категории «смысл» (нем. Sinn), понимаемой как способ презентации означаемого [Frege, 2001, с. 7]. Подобный дуалистический подход к соотношению категорий онтологии и эпистемологии наделяет язык и реальность различной онтологической сущностью, что, по мнению некоторых исследователей, не раскрывает смысл этой связи. Основатель постаналитической философии У.В.О. Куайн отрицает субстанциональный подход к референции, говоря о нескольких возможных схемах этой связи (соответственно референтов), сущность которой следует искать не за границами языка в «объективном мире», но в границах культуры. В его понимании культура является единым семантическим резервуаром, который в рамках своей пространственно-временной системы способен создавать различные варианты такой связи [Цит. по: Wińczuk, 2007, с. 31]. При подобном холистическом подходе языковая и культурная системы рассматриваются в качестве основного источника и единицы референции. У.В.О. Куайн выступал против догматического редуccionистского принципа рассмотрения эле-

ментов текста вне контекста, т.е. вне прагматики: «выбор между концептуальными схемами, по-своему истолковывающими реальность, осуществляется на основе прагматических соображений» [Дашинимаева, 2010 а, с. 48].

Ограниченное – редукционистское – рассмотрение природы референта напрямую связано с общим эпистемологическим кризисом эссенциализма, основанного на статусе реального существования различных аспектов, характеристик объективного мира и их поиске. Эти аспекты, характеристики, равно как и сами предметы объективной действительности, обладают онтологической стабильностью, что определяет их универсальную познаваемость. Антиэссенциалисты вместо этого отрицают понимание мира как объективной субстанциональной данности, рассматривая его как процессуальный контекст, в *моментах* которого вновь и вновь конструируются смыслы. Тем самым снимаются проблемы определения понятий «сущность», «структура», нивелируемых в рамках методологического плюрализма, конвенционализма и познавательного гипотетизма [Wińczyk, 2007, с. 51-52]. Соссюровское разделение на абстрактную языковую систему и ситуативную речь переносит референт в сферу языка, который наделяется стабильным субстанциональным статусом и служит источником референтной связи, реализуемой в речи. Он становится реальной «эссенцией», сущностью речи и аспектом ее существования. Антиэссенциалисты отрицают такой подход, концентрируя свое внимание на речевом акте. Ж. Деррида ищет референтную связь внутри самой речи, ликвидируя смысл проблемы. Референт лишается онтологической сущности и становится ситуативным значением в контексте взаимоотношений между знаками. Референция переносится из сферы трансцендентальной в собственно языковую, которая, в свою очередь, рассматривается как множество вариантов контекстуальной реализации [Там же, с. 56-57]. Таким образом, абстрактное целое рассматривается как производное от конкретного частного.

С исчезновением референта как гаранта истинности высказывания в теории перевода возникает вопрос: «Переводим ли вообще текст как таковой,

если денотативная функция языка переходит из сферы действительности в сферу воображения о ней?». Утрата денотата влечет за собой также и исчезновение универсальных понятий, общечеловеческих концептов, являющихся своего рода абстрактными референтами нематериальной сферы, служащих источником, обеспечивающим полную ясность в межкультурном диалоге.

Новое слово при рассмотрении проблемы референции привнесли антропологические направления, такие как нейролингвистика, психоллингвистика и когнитивная лингвистика. В частности, концепция изолированной локализации и активации «значения» и «знака» в отдельных участках головного мозга позволяет рассматривать референцию на атомарно-нейрофизиологическом уровне и подтвердить мнение И. Канта о том, что в голове человека говорящего хранятся только «копии копий» [Дашинимаева, 2010б, с. 129-130]. Речь рассматривается уже не в качестве ситуативной спекуляции знаков, но как часть широкого речемыслительного процесса, задействующего одновременную активацию сенсорных, моторных, интеллектуальных, модально-волевых, соматических и эмоциональных составляющих, — так называемый «пакетный режим» (термин П.П. Дашинимаевой). При таком подходе речь также лишается своей онтологической сущности и рассматривается как аспект мыслительных процессов. Мы, исходя из этого подхода, постулируем не денотативную референциальность, а идиоэтническую субъективную референциальность, в которой культура создает целостный смысловопорождающий и интерпретативный контекст.

Единство составляющих мыслительных механизмов человека, с одной стороны, помогает в определенной степени решить проблемы значения (значимости) — основного вопроса теории перевода, с другой — обеспечивает непрозрачность и неопределенность протекания этих механизмов; о них можно говорить лишь косвенным образом. Таким образом, для полноты методологического аппарата исследования следует обратиться к экспериментальным данным лингвистики, конструированию гипотетической модели функциони-

рования речемыслительной деятельности, к положениям когнитивной лингвистики, психолингвистики.

### *1.1.2. Проблемы переводимости в постлингвистической теории перевода*

В связи с развитием различных антропоориентированных направлений в лингвистике на рубеже XX-XXI вв. стали разрабатываться теории перевода в рамках таких дисциплин, как психолингвистика, когнитивистика, называемые Л.М. Алексеевой, Н.В. Шутёмовой «постлингвистической теорией перевода» [Алексеева, 2012, с. 224]. В лингвистической теории перевода накоплено множество ценных практических наработок и фактов, «но все они – малая часть правды» [Галеева, 2006, с. 30].

Постлингвистическая теория перевода формировалась, отвечая тенденциям постструктуралистических направлений в рамках философского и культурологического анализа, и характеризуется переосмыслением сути переводческого процесса, ранее сводившегося к поискам системных эквивалентов. Общелингвистические теории перевода опирались на предположение о наличии универсальной концептуально-семантической базы языковой системы, технический поиск соответствий, использование переводческих стратегий, трансформаций в рамках решения переводческой задачи. Цель перевода заключалась, таким образом, в «объективном описании системных корреляций между моделями знаковых последовательностей двух языков» [Швейцер, 1999, с. 25]. В таком аспекте восприятия языка как кодовой системы возможно построение переводческих моделей с различной степенью объяснительной силы. В отличие от этого в постлингвистической теории перевода наблюдается отказ от восприятия языка как отдельной онтологической сущности, а границы переводимости сводятся к когнитивным способностям переводчика, рассматриваемым в рамках деятельностной теории перевода.

Выходя за рамки языковой системы, разработчики теории перевода естественным образом расширяют свой методологический аппарат, обращаясь

к исследованиям других дисциплин (психология, кибернетика, нейрология, когнитивистика, философская компаративистика и т.д.). Отказ от языковой оболочки как единицы перевода приводит к внутренней структуре высказывания – «обозначаемому» или «мысли». Так, согласно А.Г. Минченкову, задача переводчика состоит в адекватном понимании и вычленении значений, основанных на системе прототипических смыслов, понимаемых автором как «некое ядро дифференциальных признаков, актуализируемых этой единицей в коллективном сознании носителей языка, объединенных одной языковой картиной мира» [Минченков, 2007, с. 111]. Подобное рассмотрение процесса перевода включается в когнитивную и психолингвистическую концепции перевода. Вербальный знак представляет собой один из инструментов анализа ментальной действительности. Как пишет Х. Накамура, «изучая способы мышления, важные подсказки можно найти в языке <...> Языковые формы выражения являются в сознании народа некими психологическими нормами, которые навязывают готовую схему мышления и наталкивают на определенные умозаключения» [Nakamura, 2005, с. 23-24].

Модель перевода при когнитивистском, а также психолингвистическом рассмотрении основывается на существовании системы ментальных концептов (смыслов), овнешняемых в речемыслительной деятельности. Перевод как мыслительная операция подразумевает «совмещение смыслов, входящих в указанную смысловую структуру, со значениями единиц языка перевода в конкретном контексте» [Минченков, 2007, с. 116]. В сознании переводчика происходит поиск «возможного модуса, способа существования смысла в том другом языке, в котором мы хотим его воплотить» [Там же, с. 116].

Концепты как смысловые сгустки первоначально могут осознаваться и воплощаться на уровне «внутренней речи», определяемой Л.С. Выготским как «особое по психологической природе образование, особый вид речевой деятельности, имеющий совершенно специфические особенности и состоящий в сложном отношении к другим видам речевой деятельности» [Выготский, 1982, с. 316]. Если признать концепт как процесс существования смыс-



ла на уровне внутренней речи, то далее мы должны признать тот факт, что в переводе субъект расчленяет его на отдельные смыслы, составляющие суб-концептов. Это необходимо для поиска относительно идентичной значимости концептуальной структуры иного мышления. Подобная переводческая модель может именоваться также рекомбинацией концептов [Минченков, 2007, с. 118].

Таким образом, когнитивная и психолингвистическая модель перевода нацелена на изучение последовательности объективации значений в телах переводного языкового знака для дальнейшей реакции адресанта перевода. Исходя из убеждения о том, что переводчик объективирует в языке 2 не значения, а некую важную для адресанта «переживаемую значимость» [Дашинимаева, 2010, 130], мы используем последний термин в качестве единицы понятийного аппарата исследования. Предполагаемый этап внутренней речи также включает множество ассоциативных связей, которые во многом определяют характер восприятия концепта.

Психолингвистический аспект теории перевода основывается на положении о речемыслительной сущности перевода, однако подразумевает применение различных экспериментальных техник для выявления особенностей данного процесса. В качестве необходимой методологической базы могут послужить модели психолингвистики (Е.Ф. Тарасов, П.П. Дашинимаева) и психосемантики (Т.Ц. Дугарова). В рамках настоящего диссертационного исследования мы интегрируем подходы различных постлингвистических концепций перевода для адекватного рассмотрения бурятского концепта и способов его передачи в контексте межкультурного диалога, коим нам представляется перевод.

### ***1.1.3. Стратегии философской компаративистики в переводе***

Ограниченность подходов к гуманитарному сектору исследований в рамках лингвистических теорий обосновывается слабой разработкой методо-

логии междисциплинарных исследований. В частности, отсутствуют общепризнанные технологии интерпретации полученных данных, переорганизации эпистемологического аппарата для описания непривычной для исследователя языковой и культурной реальности. С этим связаны многочисленные попытки пересмотра в европейских языках ранее принятых переводных вариантов различных терминов, касающихся ориентальной действительности [Hall, Ames, 2001, с. 5]. Далее, возникают проблемы определения характеристик и границ выделения концепта в культуре, особенностей процессов категоризации и концептуализации, для выяснения которых необходимо обращаться к внутренней структуре культурной действительности. При решении подобного рода вопросов невозможно обойтись без определенной доли обобщения, обеспечивающего более масштабный охват данных как элементов определенной мировоззренческой системы.

«Формальная переводимость текстов и терминов не гарантирует тождественность содержаний мысли, выраженных автором и переводчиком», это известно в европейской философии еще со времен Гегеля и Шеллинга [Колесников, 2003 а, с. 11]. На сегодняшний день китайская культура, как наиболее контрастная альтернатива европейскому мышлению, становится популярным объектом в исследованиях, где выясняются причины подобного рода расхождений. В этом контексте не представляется удивительным существование множества компаративистских работ, где рассматриваются значимости китайской культуры вне европоцентристских моделей. Известные синологи Р.Т. Эймс и Д.Л. Холл, переводчики новых изданий китайских философских текстов и авторы ряда работ о культуре и философии Китая, отмечают, что для адекватного перевода китайской философской и другой литературы необходимо объединить знания представителей филологических и философских наук. К примеру, термин *zhi*, переводимый ранее на английский как *knowledge* («знание»), *wisdom* («мудрость») или *to know* («знать»), по сути, утрачивает в результате переноса на другой код такие важные аспекты китайской мысли, как отсутствие репрезенталистских теорий знания, роль

практической и перформативной сущности знаний, а также приоритет эстетического восприятия по отношению к знанию [Hall, Ames, 2001, с. 4]. Подобные нюансы в действительности приводят к искаженному пониманию всей культуры, поскольку такие переводы сохраняют концептуально-семантический аппарат европейской цивилизации, сквозь призму которого осуществляется дальнейшая оценка культурного текста. Тем же мотивам следуют современные версии переводов «Дао де дзин» (Ames, Hall, 2004), названные авторами «философским переводом» произведения, а также издания словарей непереводаемых терминов «Dictionnaire des intraduisibles».

Таким образом, переводчик вынужден не только понимать задействованные в межкультурном диалоге языки, но и сохранять относительную идентичность оригинального текста, отдавая себе отчет в нетождественности мировоззренческих систем – особых моделей мира, формирующих соответствующую культурную действительность. Напомним, что мировоззрение является продуктом концептуализации и категоризации познаваемого индивидом внешнего мира. В рамках настоящего исследования мы используем понятия *модель* и *картина* мира в качестве взаимозаменяемых, однако отдаем предпочтение первой дефиниции. Популярный термин «картина мира» подразумевает некую двухмерность, присущую дескриптивному подходу, тогда как термин «модель мира» точнее соответствует цели исследования – реконструкция традиционной реальности бурятского этнического сознания. Отметим, что понятие «модель мира» достаточно широко используется в философских, культурологических, этнологических работах, где оно подразумевает некую систему представлений человека данного общества о мире. Под концептуальной моделью мира мы понимаем связанную систему уникальных категорий культуры и концептуальную систему координат, что позволяет реконструировать традиционную реальность. В каком-то смысле концептуальная модель мира идентична понятиям «наивная модель мира», «наивный реализм», подразумевающим, что каждое общество обладает своим внутренним восприятием мира, «коллективной философией» [Апресян, 1997, с. 272], ко-

торая также находит свое отражение в языке. Наивная модель противопоставляется научной модели, из которых вторая представляет собой более универсализированную картину, поскольку должна основываться на свободных признаках объективной действительности. Это значит, что, оперируя различными исследовательскими конструктами, разработанными в рамках научной модели мира, необходимо подходить к ним антропологически и проверять, подходят ли они для описания заданной действительности, для реконструкции уникальной наивной модели мира. Значительными могут оказаться результаты компаративистских исследований.

Философская компаративистика «начиная с XIX в. была нацелена на осознание мысли разных регионов» [Колесников, 2003б, с. 3], условно разделяя социальный мир на цивилизационные ареалы, внутренне объединяемые относительным единством культурных категорий. В рамках современной гуманитарной науки она «отображает большое поле интердисциплинарных исследований, в котором вырисовываются новые комплексные стратегии исследования, метатеории и методологические подходы, связывающие созданные в различных цивилизациях и культурах типы мышления, творчества и восприятия действительности» [Там же, с. 3]. Поскольку один из монгольских языков сравнивается с языками представителей европейской цивилизации, мы условно соотносим их со сферами компаративистского конструкта «Восток-Запад». В философской компаративистике принято, что «методология исследования западной философии науки должна во многом отличаться от подобных стратегий в изучении отдельных теорий и концепций восточной философии науки» [Котенко, 2007, с. 22]. В отличие от этого в теории перевода, несмотря на формальное признание существования «картин» и «моделей мира», все же постулируются единство методологического подхода, ориентированность на европейские модели, часто подразумевающие эволюционистические, универсалистские концепции, искажающие аутентичную сущность восточных мировоззрений.

Обратимся к философской компаративистике и расширим понятие «культура» до рамок концепта «цивилизация». В настоящей работе используется определение понятия «культура», предложенное Э. Дюркгеймом: «система логично взаимосвязанных категорий мышления, характерных для данного сообщества» [Durkheim, 1990, с. 13-18]. Л. Леви-Брюль, придерживаясь сходной трактовки сущности культуры как сбора «коллективных представлений», пишет о гетерогенности «мыслительных структур» в разных культурах [Леви-Брюль, 1999, с. 9], условно называемое нами «этническим сознанием».

При таком подходе отрицается противопоставление мышления и деятельности как разных онтологических уровней, что подразумевает рассмотрение каждого культурного продукта сообщества в качестве символического выражения способа мышления данного сообщества. Локальная культура в этом понимании является продуктом широкого цивилизационного контекста. Под понятием «цивилизация» мы понимаем формулировку Я. Кеневича, подразумевающую «множество сознаний общественных систем (сознаний людей, создающих их), которые сформировались как следствие появления и продолжительного существования убеждения – и воли людей, создающих эти системы, – об их принадлежности к более широкому сообществу, чем то, которое образуется посредством базисных групповых / общественных / государственных связей (племя, народ, государство)» [Винокурова, 2011, с. 60]. Культура не рассматривается нами в русле атрибутивного подхода, в котором она наделяется отдельной онтологической сущностью, присущей человечеству как целостности [Nowicka, 2009, с. 13]. Вместо этого мы придерживаемся дистрибутивного подхода, в котором культура рассматривается в рамках заданных пространственно-временных условий как характеристика членов определенного сообщества.

Таким образом, принятые нами формулировки позволяют взглянуть на культуру (шире – цивилизацию) как явление, существующее в сознании индивидов, которое, в свою очередь, является продуктом уникальных социаль-

ных практик данного культурно-цивилизационного ареала. Мы не будем углубляться в теоретические обоснования цивилизационного подхода, отметим лишь то, что в рамки исследования входят языки взаимодействия по оси Восток-Запад. В этом свете акт перевода должен представлять собой коммуникацию, которую можно назвать диалогом, основанным на взаимном понимании. «Диалогический процесс» также проходит в диахроническом аспекте, необходимом для понимания «самого бытия цивилизации – и культуры как мировоззренческого уровня цивилизации». В пространстве философской компаративистики современность полемизирует с прошлым, «соглашается с ней, уточняет ее, и лишь это дает ей возможность существовать, т.е. отвечать на все новые вызовы истории, для чего в рамках культуры и, шире, цивилизации должна иметь место постоянная творческая активность» [Бурмистров, 2008, с. 10]. Бурятская культура рассматривается современными исследователями в рамках цивилизационного подхода, представляющего ее как часть цивилизации Центральной Азии (Ш.-Н. Чимитдоржиев, Т.М. Михайлов, Г.Р. Галданова и др.), буддийской цивилизации, цивилизации тибето-монгольского мира (И.С. Урбанаева, О.В. Доржигушаева, Н.В. Цыремпилов и др.). По нашему мнению, сознание общественной системы бурятской культуры следует рассматривать в качестве живой действительности вне эволюционистских, структуралистских и универсалистских концепций. Русский, английский (также польский) языки выступают в качестве продуктов иной – европейской – цивилизации. Под понятием «европейская цивилизация» мы подразумеваем широко понимаемый иудео-христианский мир, в системе которого интерпретируются многие «универсальные» концепты. Нами представляется концепт в качестве элемента определенной системы, которая наделяет его уникальной значимостью благодаря его включенности в широкий цивилизационный контекст. В этом смысле в философской компаративистике в какой-то мере разграничены и описаны уникальные для данной культуры/цивилизации концепты. Цель такой научной парадигмы – «сопоставлять не только сами философские воззрения, но и тот смысл, который они имели в

рамках породившей их культуры, те функции, которые они в ней выполняли, и те формы поведения, которые они в конечном итоге санкционировали, исследовать, как осуществлялась реализация этих функций, какие понятия, представления, формулы для этого использовались» [Бурмистров, 2008, с. 16].

Значимости культуры, определяющие её цивилизационную принадлежность, можно назвать концептуальными ориентирами, благодаря которым понимается иная культурная реальность. Для выяснения сущности концепта в бурятском этническом сознании необходим, с одной стороны, комплексный подход, который, несмотря на видимую методологическую размытость, все же способствует холистическому рассмотрению данной операционной единицы в контексте культуры как целостного образования. С другой стороны, в связи с общей тенденцией постмодернизма, которая характеризуется интеграцией различных сфер знаний, такой подход отвечает потребностям современной науки.

#### ***1.1.4. Формирование мировоззренческого, концептуального содержания в переводе***

В контексте образования национальных культур и их потребности очертить свою идентичность роль переводческого процесса как взаимопроникновения идей часто замалчивается [Галеева, 2006, с. 24]. Между тем, несмотря на множественные пространственно-временные разделения, любую культуру можно условно представить в качестве результата (или определенного этапа) переводческого взаимодействия.

В XIX веке проблема перевода и переводимости рассматривалась в рамках философии языка В. Гумбольдта, который выражал «сомнение в самой возможности успешного перевода» из-за опасности «разбиться об один из двух подводных камней» – балансирования между ожиданием и возможностями оригинала и переводного языка [Швейцер, 1988, с. 100]. С другой стороны, В. Гумбольдт, являясь одним из вдохновителей теории лингвистиче-

ской относительности, признавал, что каждый отдельный язык является мировоззренческой системой, переложение которой принципиально невозможно. В связи с этим он рассматривал внутреннюю форму слова в качестве внешнего проявления индивидуального сознания, объединенного с рядом других в рамках определенной культуры [Гумбольдт, 1984, с. 304].

По мнению Н.М. Нестеровой, из основных философских парадигм XX века наиболее интересными для перевода являются герменевтика Г.-Х. Гадамера и деконструктивизм Ж. Дерриды [Нестерова, 2006, с. 235]. Г.-Х. Гадамер, автор герменевтического подхода к переводу, рассматривает сущность этого процесса как часть проблемы понимания, когда тексты культуры не только в переводческом аспекте, но и в диахроническом соприкосновении становятся объектом интерпретации настоящей исторической действительности. Поэтому для осознания переводческого продукта необходимо рассматривать текст не только как результат непосредственного перевода, но и результат интерпретации текущего сознания, сформированного культурой, обществом конкретного исторического периода. Ярким примером является литература, которая, с одной стороны, воплощает определенную традицию, с другой – образует фундамент для новой, проходя через призму интерпретации нового времени [Гадамер, 1988, с. 193-196]. Это «игра, которая осуществляется только при восприятии ее зрителем», поэтому для того чтобы «осознать» понимание текста, необходимо очертить горизонты настоящего. В этом смысле филология и история рассматриваются как два аспекта анализа исторического процесса, где второму достаивается роль актора, который стремится понять смысл, выражаемый текстом и «за текстом», понять текст не только как содержательную сущность, но и как свидетельство своего контекста. Притязания филологов на роль исторической науки, по мнению автора концепции, обречены на неудачу, т.к. филология занимается формой как таковой и в отличие от историка, пытающегося понять «иного» в перспективе прошлого, филолог познает в тексте себя «самого» [Там же, с. 367-371]. Данная мысль представляется нам полезной при осознании переводческого процесса, преж-



де всего как процесса понимания иной культуры, которая по аналогии с пониманием исторического прошлого, пусть не всегда во временном, но в пространственном отношении, одинаково отдалена от субъекта понимания. Переводчик должен задаваться вопросом – понимает ли он смысл текста культуры в аспекте цивилизации или всего лишь занимается познанием себя. Г.-Х. Гадамер говорит о принципиальной невозможности понять связь между формой и содержанием, языком и его действительностью [Там же, с. 473], что, по сути, постулирует не переводимость текстов культур, а лишь примитивную интерпретацию в рамках одной из них.

Отталкиваясь от интерпретативной сущности перевода, Ж. Деррида рассматривает его в ином ключе. Принимая значимость как некую цель перевода, он признает множественность его интерпретации в материальном языковом воплощении, т.к. «в каждом языке и в каждом тексте каждого языка» эта цель «берется на прицел на различный манер» [Деррида]. Перевод должен являться фактором гармоничного «прицеливания», достижения «согласованного аккорда» для извлечения чистого «языкобытия», являющегося истиной, «истиной чистого языка». В этом случае не отрицается возможность идеального перевода, примером которого может служить чистая значимость Священного Писания. Однако оно должно рассматриваться в качестве бесконечно достигаемой задачи перевода. Смысл, значение лишаются независимой онтологической сущности, являясь лишь объектом ситуативной интерпретации. Множественность вариантов свидетельствует не об отсутствии истинного переводческого решения, а, скорее, о множественности самого оригинала, проходящего сквозь призму различных интерпретаций здесь и сейчас. Любой текст, по мнению деконструктивистов, является так или иначе результатом перевода в силу взаимодействия и смешивания культур, поэтому «деконструкция» подразумевает осознание единого семиотического континуума, характеризующегося непрерывным процессом означивания, где и оригиналы, и переводы лишаются приоритета «первичности», становясь и оригиналами, и переводами одновременно [Нестерова, 2006, с. 238].

Апеллируя к деконструктивистской сущности перевода Ж. Дерриды, культура и язык рассматриваются в качестве момента равновесия *бесконечного* процесса означивания, поэтому в таком понимании трудно очертить границы одной культуры и представить ее в качестве независимой онтологической целостности. В частности, об этом свидетельствуют трудности разграничения таких конструктов, как «литературный язык», «язык», «диалект» и т.д., подразумевающих более или менее оформленные оперативные категории. Бурятский язык, принятый нами в качестве эмпирического материала исследования, наглядно демонстрирует подобный путь исторического смешения, заимствования смыслов и языковых форм – всего того, что можно условно назвать результатом переводческого процесса. Разумеется, можно интерпретировать такие взаимодействия в метафорах столкновения, интерференции «чужеродных» объектов в теле «исконного» языка, культуры, однако такой подход постулирует априорное существование некоего «истинного» инварианта, что в перспективе исторического процесса не выдерживает критики. К примеру, вопреки обыденным строгим разделением естественных языков нейролингвисты предлагают структурно и генетически близкие языки рассматривать как некую динамическую, перетекающую из одной конфигурации в другую гибкую материю [Жанаев, 2012, с. 237]. Таким образом, бурятский язык следует понимать как результат переводческого взаимодействия систем, образованных на определенном временном промежутке, к возможным акторам которого в рамках структуралистских подходов причисляют языки и культуры Азии. В подобном ключе любой межкультурный контакт на определенном историческом промежутке можно рассматривать как переводческое событие.

Практика перевода монгольских языков имеет древнюю историю. Старописьменный монгольский язык и тексты, написанные на нем, позволяют проследить динамику данного процесса. В качестве условных хронологических этапов выделяют периоды общеалтайской, монголо-тюркской, монгольской общности [Дондокова, 2004, с. 121–122]. Ярким примером тому служит

история монголо-китайских взаимодействий, насчитывающая несколько тысячелетий, в которой помимо военного столкновения, экономического обмена также было активное культурное взаимодействие. Многие заимствованные понятия, органично вошедшие в основной культурный словарь, имеют, как пишут исследователи, древнее китайское происхождение: *тэнгэри* «небо, небеса; обитатель неба, небожитель» (стп. монг. *tngri*) < кит. *tiān* «небо», *tian-li* «разум небесный, предвидение»; *бэшэг* «письмо, письменность, запись» (стп. монг. *bičig*) < кит. *bǐ* (<*piet* «кисть для письма»); *туг* «знамя, флаг» (стп. монг. *tuγ*) < кит. *tu~d'uok* «знамя, флаг»; *жэнхэни* «настоящий, подлинный, истинный» (стп. монг. *jingken*) < кит. *zhēng (cǐn)* «реальный, действительный, правдивый»; *янза* «вид, внешность» (стп. монг. *yangju*) < кит. *yang zi* «образ, манера, способ» и др. [Дондокова, 2004, с. 122–124]. Как видно, необходимость переводческого взаимодействия была вызвана различными историческими событиями, в том числе в период единого администрирования, где, как известно, особая роль отводилась китайским деятелям и ученым. Так, ранговая терминология (*тайша, зайсан, гүнжэ, хуандай, ноен, хаан* и др.) была принята в свое время из китайского языка, хотя и претерпела значительные изменения. Все это свидетельствует о многочисленных переводческих взаимодействиях, формирующих идентичность современной культуры. Подобные процессы отражаются не только в лексике, но и во фразеологии и даже грамматике, являясь темой для будущих исследований.

Следующий вектор межкультурного взаимодействия касается влияния тибетского языка и культуры при переводе буддийской литературы. Как пишут исследователи, буддийская культура как таковая была известна в Центральной Азии еще в древности, о чем свидетельствуют слова и понятия санскритского, уйгурского, древнеиранского происхождения. В XIII–XIV вв. активно переводились буддийские сутры с уйгурского языка. Одним из ранних переводов на монгольский язык является сутра *Pañcarakṣā*, на примере которой видно, что несуществующие прежде идеи чаще всего выражались посредством заимствования терминологии: *čidkür, asuri, garudi* и т.д. [Sárközi,

2010, с. 216]. В отличие от этого более поздний перевод произведения, осуществленный переводчиком Аюши в 1598 году, демонстрирует иную стратегию. Перевод выполняется с тибетского текста, к которому применяются традиционные для этого времени методы дословного и описательного перевода, обозначаемые в бурятском языке термином *хадамал оршуулга* – «пригвожденный» перевод. Так, вместо *čidkür – qoor öggügčĭ* (досл. «причиняющий вред»), *asuri – tngri busu* (досл. «не божество/тенгри»), *garudi – oytaryuidur nisügčĭ* (досл. «летающий в небе») [Там же, с. 216]. Тибетская лексика и понятия буддийской культуры, как известно, оказали решающее влияние на современное состояние бурятской культуры, особенно с началом распространения буддизма в Бурятии в XVII веке. Письменный перевод буддийской литературы на старомонгольский язык способствовал появлению лексики, которая в современном бурятском языке считается возвышенной. К примеру, составленный в XVIII в. словарь «Источник мудрецов» (Мэргэд гарахын орон) стал одним из источников проникновения буддийской терминологии в бурятский язык. За весь период издательской деятельности бурятских дацанов было опубликовано около 300 текстов на письменном монгольском языке [Шагдаров, 2011, с. 178].

Таким образом, в диахроническом аспекте перевод можно рассматривать как историю конструирования новых смыслов (и языковых форм), циркуляция которых формирует цивилизационно-культурную общность. При таком подходе исследования концепта могут выходить за очерченные рамки *национальной* культуры. Также это позволяет условно разграничить отдаленные цивилизационные ареалы, т.к. последовательность, частотность и характер межцивилизационных контактов, осуществляемых посредством перевода, определяют особенности передачи мировоззренческого, концептуального содержания в культуре.

## 1.2. Принципы и методы изучения концепта в когнитивной семантике

### 1.2.1. Категоризация и прототипическая семантика

Вопрос о природе мировоззрения (воображаемой модели мира) неминуемо приводит к вопросу об объеме и структуре внутреннего мира человека, т.е. о способах и формах категоризации и концептуализации. Универсально признается, что мировоззрение индивида формируется на основе мыслительных слоев, условно называемых концептами. Мы согласны с этой идеей, однако уточняем, что концепт может быть рассмотрен в качестве некоего ситуативного референта, к которому человек вновь и вновь обращается для конструирования речемыслительных процессов.

История изучения процесса категоризации уходит корнями в философские концепции Платона и Аристотеля. Согласно видению Платона, объекты действительности являются отражением реального мира идей, идеальных первообразов, а имена лишь пытаются «уподобляться», «подражать» этим идеям [Платон]. Аристотель, вступая в полемику с Платоном, отрицает существование идеального мира. Он считает, что человеческий разум достаточно развит для самостоятельного обобщения и категоризации действительности на основе сбора определенных атрибутов, представляющих собой сущность объекта. При этом отсутствие одной из обязательных характеристик является достаточным аргументом для исключения данного объекта из рамок понятия.

Классическое понимание категоризации далее развивалось в русле таких полярных концепций, как номинализм и реализм. Обобщая, можно сказать, что сторонники первой отрицали реальность общих понятий (абстракций), как и реальность имени вообще. Согласно их парадигме подлинно реальны лишь конкретные единичные сущности. В отличие от этого реалисты склонны были считать, что универсалии обладают самостоятельной онтологической реальностью и определяют сущность единичных предметов. В качестве компромиссной альтернативы выступила точка зрения концептуализма. Его

представители не признавали «реальное существование общего независимо от отдельных вещей, но в отличие от номиналистов признавали существование в сознании неких общих понятий, т.е. концептов как особой формы познания действительности» [Боярская, 2011, с. 19].

Качественно новое видение сущности понятий выдвинула в начале XX века гештальтпсихология, постулирующая «рассмотрение целостных структур без анализа их составных частей». Исследования, проведенные в рамках данной школы, показали, что изначально «объект воспринимается как единое целое, а затем целое расщепляется на отдельные признаки-атрибуты», а восприятие объектов осуществляется с помощью принципов близости, схожести, целостности, замкнутости и смежности» [Там же, с. 19].

В связи с кризисом классической теории категоризации, связанным с трудностью спецификации атрибутов, разнородностью объектов, входящих в рамки понятия, существованием большого количества объектов с неопределенным понятийным статусом, альтернативное разрешение данной теоретической проблемы было предложено сторонниками так называемого прототипического подхода, постулирующего размытый характер категорий [Bukowski, 2009, с. 332].

Л. Витгенштейн в работе «Философские исследования» предположил, что члены одной категории не обязательно показывают полную идентичность признаков в платоновском понимании, а интегрируются вокруг некоего «семейного сходства». Согласно Л. Витгенштейну, «мы видим сложную сеть подобий, накладывающихся друг на друга и переплетающихся друг с другом», которые он и называет семейными сходствами, а языковая практика и составляющие ее языковые игры (разнообразие смыслов) «выступают как некие модели, которые своими сходствами и несходствами призваны пролить свет на возможности нашего языка» [Витгенштейн, 1945]. Вместо строгих категорий он вводит понятия «центральность» и «градация», ставшие в дальнейшем ключевыми в когнитивной лингвистике [Боярская, 2011, с. 20].

Другой основатель прототипического подхода Э. Рош считает, что наиболее типичные экземпляры определенного набора объектов представляют собой некий прототип, который может быть предметом эмпирической реальности (например «яблоко» как типичный пример категории «фрукты»), либо является суммарным представлением разных экземпляров данной категории. Собственно когнитивная теория категоризации берет свое начало в теории прототипов и категорий базового уровня Э. Рош. В теории постулируется, что прототип является абстрагированным набором атрибутов, характерных для этой категории, при этом конкретные объекты включаются в него после сравнения с воображаемым прототипом [Цит. по: Smith, 1990, с. 9]. Утверждается, что в структуре категорий имеются центральные и периферийные члены. Автор теории также отмечает существование категорий различного уровня по вертикальной шкале. Так, выделяются центральные базовые категории (*basic-level categories*, например «собака»), к которым, по мнению Э. Рош, можно приписать некий набор определяющих признаков. Выше по вертикальной оси следуют обладающие большей степенью абстракции суперординатные категории (*superordinate categories*, например «млекопитающее») и, наконец, ниже по оси находятся обладающие четкими и отличительными характеристиками субординатные категории (*subordinate categories*, например «колли»). Наполненность уровней данных категорий, в отличие от них самих, может варьироваться в зависимости от реалий определенной культуры [Цит. по: Evans, 2006, с. 256-257].

Идея, заложенная Э. Рош и другими исследователями, получила дальнейшее развитие в теории Дж. Лакоффа. Согласно данной теории, в качестве источников прототипов могут служить простейшие прототипические эффекты (известный пример «холостяк» – «bachelor» [Lakoff, 1987, с. 71]), кластерные модели, метонимические модели и радиальные категории нижеследующего характера: 1) типичные примеры, имеющие автоматический и стабильный характер в сознании членов культуры: малиновки и воробьи – типичные птицы, яблоки и апельсины – типичные фрукты, пилы и молотки – типичные

инструменты; 2) социальные стереотипы, осознаваемые членами культуры, обоснованность которых может быть оспорена. Например, типичный политический деятель занимает соглашательскую позицию, обладает большим самомнением и бесчестен, типичная мать – домохозяйка; 3) идеалы, которые нельзя назвать ни типичными представителями данной категории, ни стереотипами, а скорее образцами или идеализированными представлениями. Например, идеальный муж хорошо зарабатывает, верен жене, внушает уважение, привлекателен; 4) образцы, которые являются воплощением идеала либо их противоположностью. Например, представление об «образцовых» бейсболистах, таких как Бейб Рут, Вилли Мэйз, Сэнди Куффэкс и др.; 5) порождение, подразумевающее, что «члены категории определяются или порождаются ее центральными членами, к которым применяются какие-либо общие правила». Так, представление о натуральных числах ассоциируется с целыми числами от нуля до девяти и с арифметическими операциями; 6) частные модели (подкатегории чисел от десяти: десять, сто, тысяча и т.д., основные цвета, эмоции и другие культурно обусловленные частные модели); 7) самые характерные примеры, которые далее составляют всю категорию. Например, суждение обо всех вегетарианцах по примеру знакомого вегетарианца [Там же, с. 68-76]. Радиальные категории представляют собой набор возможных аспектов реализации значения, образующих прототипический образ, но не очерчивающих четкие границы категории. Данный прототипический образ является конвенциональным решением пользователей языка. Например, категория «мать» определяется следующими моделями: модель рождения, модель кормления, модель генетического кода и т.д. Таким образом, категория «мать» становится некой идеализированной моделью, к которой конвенционально примыкают другие категории типа «мать-одиночка», «суррогатная мать» и т.д. [Там же, с. 91].

Е.С. Кубрякова связывает категоризацию с практически всеми когнитивными способностями, а также мыслительными операциями – сравнением, отождествлением, установлением сходства и подобия и т.п. Категоризация –



«это подведение явления, объекта, процесса и т.п. под определенную рубрику опыта, категорию и признание его членом этой категории, но в более широком смысле – процесс образования и выделения самих категорий, членения внешнего и внутреннего мира человека сообразно существенным характеристикам его функционирования и бытия, упорядоченное представление разнообразных явлений через сведение их к меньшему числу разрядов или объединений и т.п., а также – результат классификационной (таксономической) деятельности» [КСКТ, 1996, с. 42]. Категоризация в когнитивной науке представляет собой «аспект мыслительной деятельности, который непосредственно связан с функционированием человеческой личности в обществе, освоением окружающей среды и умением не только классифицировать окружающие явления на какие-то классы, но и воплотить через это умение свое понимание и объяснение действительности» [Манерко, 2007, с. 131]. В.А. Маслова определяет категоризацию как «когнитивное расчленение реальности, сущность которой заключается в делении всего онтологического пространства на различные категориальные области. Это структурирование мира, акт отнесения слова /объекта к той или иной группе, способ установления иерархических отношений типа «класс – член класса» [Маслова, 2004, с. 15].

Говоря о «революции» в когнитивной психологии и пересмотре понятия «категория», Е.С. Кубрякова заключает, что дело не в «отрицании логических и построенных по принципу строгого удовлетворения требований к каждому члену категорий», а в «пересмотре самого процесса классификации явлений действительности в том виде, в котором он происходит в повседневной человеческой жизни» [Кубрякова, 1997, с. 45-46]. Категории обладают структурой, образующейся вокруг прототипа (прототипов) – «лучшего», наиболее представительного примера своего класса. Члены категории имеют разную степень близости прототипу, поэтому категории имеют нечеткие, размытые границы [Там же, с. 96-98].

А. Вежбицкая критикует неразделенность таксономических и собирательных понятий в прототипической теории Э. Рош. Так, понятие «птица» является таксономическим, тогда как «мебель» – собирательным. Таксономические понятия обладают менее размытой структурой в отличие от вторых. Другие исследователи считают, что именно классические категории составляют основу эпистемологического инструментария [Филатова, 2011, с. 199; Режабек, Филатова, 2010, с. 159], при этом обе теории не исключают, но дополняют друг друга.

Прототип, обобщенно говоря, представляет собой набор воображаемых признаков, наиболее типичных для ее членов, а отдельные экземпляры подвергаются сравнению с этим обобщенным прототипом для включения или исключения из категории. В данной теории ключевая роль в конструировании понятий (категорий) уделяется механизму абстракции [Bukowski, 2009, с. 333]. Как отмечают Е. Режабек и А. Филатова, Э. Рош в своих экспериментах не учитывала особенности контингента. Академическое образование, которым обладали испытуемые американские студенты, «подчеркивает роль абстрактных, а не прагматически ситуативных критериев категоризации, доминирующих в традиционных культурах». Так, «в одном случае неграмотный афганский крестьянин выберет из набора «топор», «молоток», «бревно», «пила» в качестве лишнего элемента «молоток», европеец, пользуясь стратегией объединения компонентов на основе абстрактной категории «инструмент», выберет элемент «бревно» [Режабек, Филатова, 2010, с. 158-159].

В качестве реакции на теорию прототипов другая группа ученых выдвигает гипотезу о том, что понятийные системы состоят из представлений о конкретных экземплярах, а не из абстрактных прототипов. Они утверждают, что сознание не хранит готовые абстрактные наборы признаков, а скорее проводит «в текущем режиме» сравнение объектов с конкретными воображаемыми экземплярами. При этом постулируется высокая зависимость категориальной структуры от контекста и личного опыта индивида [Bukowski, 2009, с. 334].

Точкой соприкосновения этих двух подходов является обращение к механизмам оценки и степени сходства признаков. Е. Режабек и А. Филатова считают, что прототипический и экземплярный подходы имеют дело с разными формами репрезентации знания: прототип включается в первичную оценку объекта, тогда как экземпляр включается в познавательный процесс при углубленной ориентировке [Режабек, Филатова, 2010, с. 159].

Несмотря на разработанность прототипической и экземплярной теорий категоризации, нельзя не отметить их слабые стороны. В частности, В. Эванс говорит об их низкой эффективности при отсутствии предметного референта [Evans, 2006, с. 268]. А. Филатова считает, что прототипическая модель категоризации филогенетически является более ранней формой категоризации мира, присущей архаическому сознанию: «пространственно-образное сознание наших предков, характеризующееся слабой организованностью, упорядоченностью между перцептивными образами и представлениями, опиралось на размытые, нечеткие понятия» [Филатова, 2011, с. 202]. Классическая категоризация требует оперирования понятиями со строгими категориальными границами.

### ***1.2.2. Постструктурализм: концепт, концептуализация, метаязык***

Как отмечают многие исследователи, в настоящее время имеется множество работ, посвященных концептуальной тематике. Несмотря на избыточность, противоречивость и даже неопределенность подходов, нельзя одновременно не признать их актуальность, востребованность. В связи с этим широко освещен «зонтиковый» термин «концепт», распространяющийся на пограничные области когнитивной лингвистики, лингвопсихологии и лингвокультурологии. На смену разрозненного языкового материала – «ибо не может концептосфера культуры состоять из двухсот тысяч компонентов» [Кубрякова, 2007, с. 6] – в качестве оперативной единицы избирается концепт как единица более емкая и содержательная, чем лексема. Термин «кон-

цепт» имеет неоднозначную интерпретацию. Исследователями выделяется несколько подходов к пониманию термина в отечественной лингвистике. Для удобства оперирования мы разделили их на лингвокультурологический и когнитивный подходы.

Предметом лингвокультурной концептологии становится отношение «язык-сознание-культура» вместо лингвокультурологической дихотомии «язык-культура». Представители данного направления (Р.И. Павилёнис, Н. Д. Арутюнова, Ю. С. Степанов, В. Н. Телия, Л. О. Чернейко и др.) придерживаются мнения, что концепт помимо категориальных характеристик обозначаемого содержит также всю сопутствующую культурно-фонтовую информацию.

Р.И. Павилёнис является одним из исследователей концепта и концептуальной системы. Согласно его логико-философской концепции, усвоение и развитие концептов происходит в несколько этапов. На первом наблюдается выработка так называемых первичных концептов, связанных с чувственным восприятием мира. По его мнению, язык нельзя рассматривать «в отрыве от его связей с действительностью, от информации, которой носители языка располагают о мире» [Павилёнис, 1983, с. 37]. В то же время язык не в состоянии в полной мере отражать структуры сознания, но выступает в качестве некоего вербального кода регистрации концептов. Далее, на основе этих первичных данных языкового кодирования, позволяющего манипулировать вербальными символами, идет построение новых концептов. В свою очередь «новые концептуальные структуры <...> континуально, но опосредованно – через другие концепты и их структуры – соотнесены с концептами, отражающими актуальный познавательный опыт индивида» [Павилёнис, 1983, с. 114]. Следовательно, каждый индивид является носителем собственной неповторимой концептуальной системы «картина мира». Язык отражает результаты процесса концептуализации и играет существенную роль в процессе формирования, организации и структуризации знаний о мире и в создании концептуальной системы [Беседина, 2008а, с. 42]. Одновременно эти системы

конвенционально ориентированы в «стремлении привести содержащуюся в них семантику и используемую для ее кодирования номенклатуру к принятым в определенном языковом обществе нормам» [Павилёнис, 1983, с. 113].

Другой подход к изучению лингвокультурного аспекта концепта, а точнее, концептуального анализа, нашел отражение в работах представителей школы логического анализа языка, инициатором и руководителем которой являлась Н.Д. Арутюнова. Они провели большую работу по выделению и анализу групп концептуальных полей, реконструкции языковой картины мира на материале разносистемных языков, выделению массивных данных, объединенных одним концептом (*пространство и время, действие, истина* и др.) при общей реконструкции модели мира, а также исследовали их в контексте разных культур, различных философско-религиозных систем. По мнению Н.Д. Арутюновой, этимология слов, круг их сочетаемости, типичные синтаксические позиции, семантические поля, оценки, образные ассоциации, метафорика создают для каждого понятия особый «язык», дающий возможность реконструировать концепт, определить его национальную специфику и место в обыденном сознании человека, являясь посредником между человеком и окружающей его действительностью [Арутюнова, 2003, с. 11]. Такая формулировка термина «концепт» приближена к когнитивным трактовкам, где он рассматривается как оперативная единица в концептуальной системе языка, зарождающаяся в результате взаимодействия субъекта с внешним миром. В то же время, по мнению Е.С. Кубряковой, в работах представителей именно этой школы термины «понятие» и «концепт» не различаются и нередко становятся синонимичными друг другу [Кубрякова, 2007, с. 11].

В рамках нашего исследования мы придерживаемся мнения Ю.С. Степанова, который рассматривает «понятие» как определение предмета через указание ближайшего рода и видового отличия. Для выражения «понятия» необходимы слова, наличествующие в данном языке и являющиеся конвенциональным ограничением или выборкой, важной для понимания того, чем является «понятие» [Степанов, 2007, с. 20]. Отметим, что термины «понятие»

и «концепт» являются единицами разных наук. Первый относится главным образом к логике и философии, тогда как второй – «концепт» – является термином математической логики, который в последнее время закрепился также в науках о культуре [Степанов, 1997, с. 40; Демьянков, 2007а, с. 26]. В культуролого-семиологической концепции Ю.С. Степанова рассматриваются не разнородные языковые средства, реализующие один и тот же концепт, а концепты в рамках семиотического подхода к исследуемому материалу. В понимании данной концепции ключом является слово как средство обозначения концептов, на которых зиждется культура. Ученый определяет концепт как «сгусток культурной среды в сознании человека» [Степанов, 1997, с. 40] как «понятие», создаваемое без каких либо ограничений (в отличие от «понятия»), с главной целью «быть понимаемым, способствовать коммуникации» [Степанов, 2007, с. 20]. Культура, по его мнению, есть «совокупность концептов и отношений между ними» [Степанов, 1997, с. 38]. Концепты состоят из следующих трех «слоев»: 1) основной актуальный принцип; 2) дополнительный или несколько дополнительных «пассивных» признаков, являющихся уже неактуальными, «историческими»; 3) внутренняя форма, обычно во все не осознаваемая, запечатленная во внешней, словесной, форме. При этом концепты «существуют по-разному в разных своих слоях, и в этих слоях они по-разному реальны для людей данной культуры» [Там же, с. 44–45]. По типу концепты разделяются на «рамочные понятия» и «понятия с плотным ядром». Первые отличаются наличием основного актуального признака или совокупностью признаков (например, *интеллигенция*). Понятия с плотным ядром выражают какую-либо духовную идею (*любовь, вера*), которую можно «примеривать» к разным конкретным социальным или личным явлениям, при этом эти явления «подводятся» под концепт или же, напротив, такое подведение не удастся [Там же, с. 71]. Однако духовные концепты имеют размытые границы, описать которые можно лишь до определенной степени, за которой духовная реальность не описывается, а лишь переживается. Тогда наступает предел переживания. Помимо термина «концепт» Ю.С. Степанов

вводит понятие «константа», которое понимается как концепт, существующий долгое время, некий «постоянный принцип культуры», постоянно присутствующий концепт, базовый концепт [Там же, с. 76-77], то, посредством чего обычный человек сам входит в культуру, а в некоторых случаях и влияет на нее [Там же, с. 40–41]. Данная концепция представляет собой интересное научное изыскание, к положениям которого мы не раз будем обращаться. По существу, определение концепта в формулировке Ю.С. Степанова не особо отличается от понимания концепта в когнитологии и когнитивной лингвистике.

Сторонники когнитивного направления (Дж. Лакофф, А. Вежбицкая, Е.С. Кубрякова, Р.М. Фрумкина и др.) подразумевают под концептом в основном его категориальные характеристики. В отличие от лингвокультурологических исследований, где ставится цель – выявление культурно значимых концептов, в когнитивной лингвистике выявляются виды концептов: схема, фрейм, сценарий и т.д. «Когнитивизм – это направление в науке, объектом изучения которого являются человеческий разум, мышление и те ментальные процессы и состояния, которые с ними связаны». В широком понимании это наука о знании и познании, восприятии мира в процессе деятельности людей [Маслова, 2004, с. 6]. Когнитивная лингвистика изучает язык как когнитивный механизм, играющий роль в кодировании и трансформации языка. Цель когнитивной лингвистики – понять, как осуществляются процессы восприятия, категоризации, классификации и осмысления мира, как происходит накопление знаний, какие системы обеспечивают различные виды деятельности информацией [Светоносова, 2007, с. 39]. В этом освещении концепт понимается как «минимальная единица человеческого опыта в его идеальном представлении, вербализующаяся с помощью слова и имеющая полевою структуру; это основная единица обработки, хранения и передачи знаний; концепт имеет подвижные границы и конкретные функции; концепт социален и является основной ячейкой культуры» [Маслова, 2004, с. 35]. Р. Лангакер, один из основателей когнитивной лингвистики, пишет, что зна-

чение любого выражения обладает сложной структурой, которую он называет «понятийным субстратом», определяющим суть значения. Понятийный субстрат включает: 1) понятия, образованные на основании существующего дискурса; 2) конкретный речевой акт, являющийся частью социальной коммуникации говорящих; 3) физический, культурный, социальный контекст; 4) другие релевантные домены [Langacker, 2009, с. 69].

Отрасль когнитивной лингвистики, занимающаяся взаимозависимостью опыта, понятийной системы и закодированной в языке семантической структуры, называется когнитивной семантикой. Цель когнитивного анализа заключается в поиске конкретных структур знания, стоящих за той или иной языковой формой. Другими словами, концептуальный анализ в русле когнитивной лингвистики направлен в первую очередь на установление «концептуальной структуры, которая стоит за определенной языковой формой» [Кубрякова, 2007, с. 13]. Е.С. Кубрякова отмечает: «Если исходить из того, что в знаковой ситуации участвуют только знаки (слова) и предметы, которые они обозначают, можно было бы сказать, что обозначаемым предметом является здесь исключительно предмет мысли, концептуальная структура, собранная и представленная как нечто целостное именно разумом в виде своеобразного конструкта» [Кубрякова, 2006, с. 11].

В когнитивистской концепции разделяются вербализированные и невербализированные концепты в системе человеческого сознания, при этом постулируется невозможность структуризации концепта до его вербализации в языке. Структуризация вербализированного концепта является исключительно лингвистической процедурой, где выясняются параметры отбора и создания имени концепта, его принадлежность к определенному домену знания и включение в него неких оценочных и когнитивных характеристик и т.д. [Кубрякова, 2007, с. 14].

Концепты как ментальные образования не могут функционировать изолированно, а в своей совокупности образуют некую концептуальную систему, под которой В.А. Маслова понимает «тот ментальный уровень или ту



ментальную (психическую) организацию, где сосредоточена совокупность всех концептов, данных уму человека, их упорядоченное объединение». Концептуальная система – это «система знаний о мире, отражающая опыт человека» [Маслова, 2004, с. 15]. В качестве единиц памяти (структур представления знаний) признаются фреймы (стереотипные ситуации, сценарии), гештальты (целостные допонятийные образы фрагментов мира), схемы (словарные толкования, содержащие указание на контуры, линии, формирующие предмет, его очертания) и т.д.

Помимо лингвокультурного и когнитивного подходов к изучению концепта существует третий, психолингвистический, подход, подразумевающий использование различных методик и техник выявления функционирования, создания и восприятия концепта. Сторонники этого подхода (Е.Ф. Тарасов, А.А. Залевская, П.П. Дашинимаева, Т.Ц. Дугарова и др.) используют различного рода эксперименты, такие как градуальное шкалирование, ассоциативный эксперимент, метод семантического дифференциала, метод толкования значения, заканчивания предложения и т.д.

Описанные подходы не являются взаимоисключающими и обеспечивают многосторонний подход к изучению концепта, в связи с чем мы используем комплексные приемы для изучения концепта в межкультурном аспекте.

Другой важный вопрос, широко рассматриваемый в современных антропоцентрических направлениях лингвистики, касается существования универсальных концептов, отражающих общие свойства объективного мира. Описание и выявление универсального содержания в языке остается актуальной проблемой поиска «надкультурного» единства человечества.

Традиционно считается, что картина мира состоит из ряда универсальных концептов, с одной стороны, и специфичных для конкретного сообщества – с другой. Следует при этом отметить, что вопрос выделения универсальных концептов также зависит от исходной дефиниции концепта. Так, ряд авторов, по-видимому, придерживаясь взаимозаменяемости терминов «концепт» и «понятие», определяет ценностные категории как присущие всем

культурам ориентиры. В.А. Маслова к «набору универсальных концептов» относит следующие понятия: *время, пространство, место, подобие, причина, долг, истина, правда, искренность, правильность, ложь, милосердие, свобода, судьба, память, язык, человек* и др. Наряду с этим автор говорит о существовании в разных культурах особых, «только ему присущих соотношений между этими концептами, что и создает основу национального мировидения и оценки мира». К специфичным русским национальным концептам В.А. Маслова относит следующее: *подвиг, воля, удаля, тоска, душа, дом, поле, даль, авось, интеллигенция, зимняя ночь, туманное утро, беспредел, новые русские, утечка мозгов* [Маслова, 2004, с. 69]. Автор также выделяет категории разделения концептов: мир, стихия и природа, представления о человеке, нравственные концепты, социальные понятия и отношения, эмоциональные концепты, мир артефактов, концептосфера научного знания, концептосфера искусства. Таким образом, В.А. Маслова постулирует существование универсальных для «большинства (в том числе «примитивных») культур концептов.

З.И. Кирнозе считает, что ядро любой национальной концептосферы «составляют те черты, которые свойственны всем народам и формируются из сравнительно ограниченного набора концептов и констант»: *земля, родина, мир, религия, труд, семья, материнство, отцовство, рождение, жизнь, смерть*. При этом говорится, что универсалии имеют различную форму и содержание в разных культурных системах: «земля Франции иная, чем природа России или Италии» [Кирнозе, 2008, с. 93–94]. Ю. Степанов разделяет концепты на априорные (доопытные) и апостериорные (опытные, эмпирические). К первым автор, вслед за Г.В. Лейбницем и И. Кантом, причисляет такие концепты, как *единичность, множественность, число* и т.п., а также «значимости» слов естественного языка. Ко второму типу относятся следующие концепты: *любовь, вера, радость, свои-чужие, родная земля, действие, ремесло, жизнь*. Причем, по мнению Степанова, оба типа концептов претендуют на базисный уровень [Степанов, 1997, с. 77]. Тем не менее «универ-

сальный набор» понятий в действительности «никогда не может быть универсальным» в силу общепринятого в данном обществе представления о лексиконе языка [Степанов, 2007, с. 20]. Н.А. Левитская и О.В. Ломакина в статье, посвященной анализу концептов для понимания литературного произведения, разделяют концепты на базовые и типичные для определенной культуры. Базовые, или «общенациональные», концепты представлены дихотомическими рядами: *мужчина/женщина, человек, ребенок, жизнь/смерть, счастье/горе, вера/надежда/любовь, совесть, мир*. Типично русскими концептами, вслед за А. Вежбицкой, являются, по их мнению, *судьба, совесть, дорога, душа, авось* [Левитская, 2004, с. 65–66]. Современные российские исследователи языка и культуры в основном сходятся во мнении о том, что «говорящие на разных языках являются носителями так называемого единого схожего концептуального каркаса, состоящего из ряда основополагающих концептов, что обусловлено основными параметрами мира, общими свойствами восприятия человеком действительности, положением человека в жизненном пространстве и др.» [Александров, 2010, с. 28].

Другой критерий выделения универсальных концептов, названный О.А. Александровым и О.А. Андреевой «связью с другими концептами», выражается в способности организации концептов. Схожую позицию принимает Н.А. Беседина, которая в качестве базовых концептов выделяет «структуры знаний, выраженных в языковых формах». Эти структуры знаний являются концептами, реализующимися в грамматических формах и категориях: *время, количество, мера признака, сравнение, отношение, персональность, модальность, детерминация* [Беседина, 2008б, с. 46].

А. Вежбицкая пишет, что вопрос о том, «располагают ли носители различных языков одним и тем же понятийным набором, является центральным». По ее предположению, «языковые и культурные системы в огромной степени различаются друг от друга, но существуют семантические и лексические универсалии, указывающие на общий понятийный базис, на котором основываются человеческий язык, мышление и культура» [Вежбицкая, 1996,

с. 321–322]. При выделении универсальных концептов А. Вежбицкая опирается на семантическую неразделимость («семантические примитивы») и их наличие в других языках. К числу универсальных семантических примитивов относятся такие слова, как *много, видеть, слышать, знать, большой, маленький, двигаться* и т.д. В этом свете любое сложное понятие может быть разложено на элементарные семантические примитивы (semantic primes). Австралийский лингвист К. Годдард вслед за А. Вежбицкой упоминает следующие примитивы в английском языке: *I, you, someone, something, this, do, happen, move, know, think, want, say, where/place, when/time, because, not, maybe, good, bad, like, kind of, part of* [Goddard, 1997, с. 148]. Названные примитивы группируются по тематическому признаку на субстантивы (substantives): *I, you, someone, people/person; something/thing*; детерминаторы (determiners): *this, the same, other/else*; квантификаторы (quantifiers): *one, two, all, many/much, some*; ментальные предикаты (mental predicates): *want, feel, think, know, see, hear*; *речь (speech): say, word*; действия, события, движения (actions, events, movement): *do, happen, move*; существование и жизнь (existence and life): *there is, live*; средства оценки и описания (evaluators and descriptors): *good, bad, big, small*; время (time): *when/time, now, after, before, a long time, a short time, for some time*; пространство (space): *where/place, here, under, above, far, near, side, inside*; логические концепты (logical concepts): *not, maybe, if, can, because, if ... would*; интенсификаторы, манипуляторы (intensifier, augmentor): *very, more*; таксономию, элементы (taxonomy, partonomy): *kind of, part of*; схожесть (similarity): *like* [Wierzbicka, 2011, с. 382; Goddard, 1997, с. 149]. Таким образом, сторонники концепции «алфавит человеческих мыслей» говорят о возможности конструирования общего понятийного поля для всех языков мира при условии максимального разложения используемых ими понятий. При таком рассмотрении возникает проблема полисемии и нерасчлененности значения, которую автор теории сводит к «резонансному эффекту» [Goddard, Wierzbicka, 1994, с. 35–36].

Данная теория, по нашему мнению, является отражением европейского стиля мышления со специфичным отношением части и целого. По сути, это поиск некой стабильной реальной субстанции еще со времен античной философии. В частности, убеждение в единстве человеческого понятийного аппарата отразилось в универсальных грамматиках средневековых философов-грамматистов.

Вопрос об универсальных концептах заключается в поиске метаязыка. В рамках аналитической философии выделяется два основных направления: философия логического анализа и лингвистическая философия. Для философии логического анализа характерным является использование средств формальной математической логики. В ее основе лежит утверждение Б. Рассела о том, что любая научно осмысленная проблема есть формально-логическая проблема. Сравнивая естественный язык с «принципами математики», Б. Рассел приходит к выводу о том, что язык непригоден для философского анализа в силу своей «расплывчатости». Метаязыком могла бы служить лишь математическая логика, утверждения которой возможно подвергнуть верификации [Нарский, 1982, с. 94]. Для Б. Рассела исследование значения носит чисто профилактический характер: он предостерегает от негативных последствий взаимосвязи языка и философии, когда ошибочные интерпретации языка или его дефекты (повседневный язык неясен и двусмыслен) формируют соответственно плохую философию, хотя истинная философия не должна определяться состоянием теории языка, в частности грамматики или теории значения. Современник Б. Рассела А. Эйнштейн считал, что эффективность математического языка, как и всех других, зависит от обратной связи с сенсорным опытом, который всегда является ложным. Значение языка, по Эйнштейну, состоит в том, как с его помощью человек формирует концепции, которые рождаются, скорее, из «принципов структуры» языка (например, синтаксиса или грамматики), чем из особого лексикона или отдельных слов. Концепции и слова фундаментально различны – слова сами по себе не представляют концепций, но могут подсоединяться к ним. А. Эйнштейн отмечал,

что «слова языка в той форме, в которой они пишутся или произносятся, не играют, как мне кажется, никакой роли в механизме моего мышления» [Цит. по: Иваницкий, 2004, с. 103]. Слова – это «поверхностные структуры», используемые для общения на «глубинных структурах». А. Эйнштейн выделяет две иллюзии: «аристократическую иллюзию о неограниченной проницательности чистого мышления и плебейскую иллюзию наивного реализма, согласно которой все вещи «существуют» в том виде, в каком их воспринимают наши чувства» [Дашинимаева, 2010а, с. 78].

Исходя из описанных концепций, мы видим, что в логическом анализе языку присуждается самостоятельный онтологический статус, в когнитивно-философском и когнитивно-психологическом аспектах язык не получает этот статус. В.З. Демьянков пишет, что лингвисту наиболее интересно узнать, какие роли в типовых обстоятельствах (фреймах) играет конкретное слово, «реализующее» концепт. Философ же стремится выяснить, каков сам по себе «актер» [Демьянков, 2007а, с. 32].

В качестве альтернативы оппозиции «универсальность-относительность» выступает концепция «относительная универсальность», согласно которой универсальным статусом обладают познавательные процессы, благодаря им конструируются значения: категоризация, метонимия, метафора, отношения фон-объект, внимание, ментальные пространства и др. [Kövecses, 2006, с. 471]. Мы согласны с тем, что когнитивные механизмы концептуализации и категоризации универсальны, но уточняем, что продукты представляют собой уникальные сущности сообразно структуре и наполнению концептов.

### ***1.2.2. Теоретико-методологические решения при определении концепта как единицы лингвистического анализа и перевода***

В свете исследования концептуальной организации бурятского этнического сознания важно определить, что представляет собой национальный концепт и обосновать правомерность его выявления. Согласно В.А. Масло-

вой, национальный концепт – это «самая общая, максимально абстрагированная, но конкретно репрезентируемая идея «предмета» в совокупности всех валентных связей, отмеченных национально-культурной маркированностью: ментальные репрезентации, фрейм и т.д.» [Маслова, 2004, с. 38]. По мере реализации цели исследования данное толкование будет проверяться на конкретном эмпирическом материале. Количественное использование объемных корпусов текста (например, методы социологии дискурса) не дает возможности единого понимания концепта, т.к. тексты могут оказаться чересчур «взрослыми» («ненаивными») и/или лицемерными». Здесь мы согласны с тем, что «для члена преступной группировки концепт «справедливость» если и существует, то вряд ли в той же реализации, что и для Робин Гуда» [Демьянков, 2007а, с. 28].

Проблема выделения единицы перевода напрямую связана с пониманием переводческого процесса как последовательной интерпретации знаковых комбинаций. Такая последовательность наталкивает на необходимость выделения отдельных этапов и элементов, которые могут претендовать на статус операционной единицы. Понятие «единица перевода» (*unite de traduction*) ввели лингвисты Ж.-П. Вине и Ж. Дарбельне в работе «Сравнительная стилистика французского и английского языков», где авторы «с семасиологической точки зрения определили «единицу перевода» как отрезок высказывания (текста), не поддающийся дальнейшему дроблению при переводе» [Цит. по: Витренко]. Авторы исходя из предположения о спаянности формы и содержания в рамках лексемы в качестве единицы перевода принимают лексикологическую единицу, выражающую элемент мысли.

Н.К. Гарбовский считает, что если теория перевода «действительно претендует на статус самостоятельной научной дисциплины, то не может уйти от решения вопроса о единице, которой она могла бы оперировать, устанавливая закономерности переводческой деятельности» [Гарбовский, 2004, с. 248]. Однако в современной теории перевода необходимость такой единицы является предметом множества дискуссий. В частности, А.Д. Швейцер

говорит об относительности и контекстуальности переводческой единицы, в связи с чем ее вычленение зависит от цели и характера операции. В этом отношении единица как неизменная оперативная величина теряет свое предназначение. Н.К. Гарбовский пишет, что единица перевода должна рассматриваться в качестве сложной подсистемы в целостной системе перевода, «строящаяся в своем внешнем проявлении на основе единицы ориентирования, но включающая в себя одну или несколько единиц эквивалентности, соотносящих понятия исходного текста с соответствующими формами текста перевода» [Там же, с. 263]. Сходной трактовки придерживается Л.К. Латышев, который рассматривал перевод как процесс «последовательного подбора эквивалентов для сравнительно небольших отрезков исходного текста и поэтапного объединения их во все более крупные текстовые единицы до тех пор, пока не будет создан текст перевода в целом» [Латышев, 1981, с. 168]. Л.С. Бархударов вводит термин «транслема», служащий минимальным смыслоструктурным соответствием, «единицей эквивалентности» в задействованных языках на уровнях фонемы, морфемы, предложения. Ошибки могут возникать в неправильном выделении такой единицы. К примеру, некорректный перевод на уровне слов выражения *delicate balance* как «деликатный баланс» должен быть заменен на перевод с поиском эквивалентности на уровне предложения «неустойчивое равновесие» [Бархударов, 1975, с. 187].

В подобных подходах единицы перевода могут быть идентифицированы только в готовом тексте, что исключает возможность рассмотрения перевода как мыслительной деятельности субъекта. В связи со сменой парадигмы изучения переводческой деятельности, в частности с применением психолингвистического и когнитивистского подходов, единицей перевода перестают быть вербальный знак и его значение. Изолированность функционирования последних (в нейроанатомическом и физиологическом смыслах) подтверждает положение об автономной сущности ментального процесса индивида. Концепт как некая базовая стартовая когнитивная оперативная система также получает верификацию относительно своей вербальной природы. Мы при-



держиваемся мнения о том, что концепт именно в таком понимании может быть признан единицей перевода, однако уточняем, что он запускает процесс на предвербальном этапе формирования сообщения.

Современная российская лингвистика, по мнению некоторых ученых, переживает разразившуюся «эпидемию» концептуального анализа [Кубрякова, 2007, с. 5], а многочисленные разрозненные и зачастую банальные трактовки концепта охарактеризованы В.А. Виноградовым как «щелкание семечек» [Архипов, 2007, с. 33]. Несмотря на все разнообразие работ, посвященных концептам, исследователи едины во мнении, что рассматриваемое понятие имеет условный синтетический, гипотетический характер и не может существовать вне мышления. В настоящем исследовании мы исходим из того, что концепт ассоциируется с определенным фрагментом объективной действительности и реализуется *частично* в вербальном знаке или группе знаков. Поскольку концепт имеет идеальную природу, его исчерпывающая репрезентация не представляется достижимой, что позволяет моделировать концепт посредством языкового выражения лишь в определенной степени. Согласно наблюдениям В.А. Масловой, количество концептов в культуре может превышать несколько сотен единиц. Более того, З.И. Кирнозе высказывает предположение о том, что определение точного круга национальных концептов – задача неразрешимая [Цит. по: Маслова, 2004, с. 38].

Таким образом, исследователю предоставляется определенная доля свободы выбора при выявлении концептов и степени их «реконструкции» [Демьянков, 2007б, с. 617]. Изучая концепты, реализованные в текстах конкретного языка, можно выявить группу понятий, бытующих в данном узусе, «объединить их в группы понятий, которым гипотетически же приписывается статус наиболее непосредственной адекватной реализации концепта». Однако в отличие от специалистов других дисциплин лингвисту доступен лишь анализ функционирования слов в дискурсе. Так, например, не ставится задача установить, что именно «немцу или русскому *представляется* красивым: скорее мы можем установить, когда и при каких обстоятельствах по-немецки,

по-русски *говорят* о красивом». Лингвист исследует «синтактику, семантику и прагматику речи о тех или иных понятиях, реализующих концепты» [Демьянков, 2007а, с. 28].

В связи с ограниченностью понимания и соответственно неполнотой описания в рамках «чистой» лингвистики постулируется идея о необходимости комплексного изучения сознания, языка и культуры. Лингвокультурная концептология находится в соотношении взаимодополнительности с параллельно развивающейся когнитивной концептологией. Если в когнитивной лингвистике концепт понимается как ментальное образование, структурирующее знание об объективном мире, то с точки зрения лингвокультурологии концепт – это «коллективные содержательные ментальные образования, фиксирующие своеобразие соответствующей культуры». Другими словами, в когнитивной лингвистике мы движемся от человека к культуре (от индивидуального сознания к коллективному), с позиции лингвокультурологии – от «культуры к человеку (от коллективного сознания к индивидуальному)» [Молчанова, 2007, с. 47]. Такая взаимодополняемость подходов позволяет на разных этапах исследования обращаться к методам обеих теорий.

Аспект исследований когнитивной семантики, называемый концептуализацией, тесно связан с онто- и филогенезом речи. Концептуализация интерпретируется как «некоторый «сквозной» для разных форм познания процесс структуризации знаний и возникновения разных структур представления знаний из неких минимальных концептуальных единиц» [КСКТ, 1996, с. 93]. Сходной трактовки придерживается Н.Н. Болдырев, который понимает под этим термином осмысление информации в человеческом сознании, «мысленное конструирование предметов и явлений, которое приводит к образованию определенных представлений о мире в виде концептов» – фиксированных смыслов в сознании человека [Болдырев, 2001, с. 22]. Результатом такого «осмысления» мира является создание некой его специфичной модели, называемой картиной мира [Маслова, 2004, с. 47], отраженной во взаимосвязанном наборе концептов для «практического освоения объективной реально-

сти» [Павилёнис, 1983, с. 16]. Однако, как отмечает Е.Г. Беляевская, термины «концептуализация» и «концепт» тесно связаны и их «понимание бывает различным даже в одной и той же работе» [Беляевская, 2007, с. 63]. В качестве разрешения данного вопроса ограничимся формулировкой термина «концептуализация», при которой она понимается как «один из важнейших процессов познавательной деятельности человека, заключающийся в осмыслении поступающей к нему информации и приводящий к образованию концептов, концептуальных структур и всей концептуальной системы в мозгу (психике) человека», а также «живой процесс порождения новых смыслов» [КСКТ, 1996, с. 93]. Как считает Г.М. Костюшкина, «категориальный механизм мышления человека может быть восстановлен (смоделирован) через его язык, и в этом плане сам механизм категоризации в языке и мышлении идентичен» [Костюшкина, 2006, с. 239].

По мере развития постлингвистической теории перевода наблюдается постепенный отход от традиционных лингвистических теорий и переосмысление природы и закономерностей переводческого процесса «со сменой ракурса в сторону культурологического и когнитивного аспектов переводческой деятельности» [Ремхе, 2011, с. 262]. В частности, особое внимание уделяется личности переводчика как посредника, осуществляющего переводческую деятельность через собственный концептуально-семантический аппарат. Мы согласны с тем, что концепт обладает сложной структурой, которая помимо свойств понятия включает, согласно Ю.С. Степанову, такие характеристики, как основной актуальный признак (современные ассоциации, оценки), дополнительный признак (не всегда и не всеми осознаваемый «пассивный» признак), внутренняя (исторический фон концепта либо этимология вербального выражения, на базе которой развивается значение концепта) и внешняя формы [Степанов, 1997, с. 41–48]. Однако под внешней формой мы подразумеваем не вербальный знак, а личностные ассоциативные образы. Одна из задач исследования также заключается в структурировании вербализированного концепта, что является чисто лингвистической процедурой, где вы-

ясняются «способы выбора и создания имени концепта, определяющей его отнесенность к определенному домену знания и включение в него неких оценочных и когнитивных характеристик и т.д.». [Кубрякова, 2007, с. 14]. При таком комплексном подходе с особым акцентом на культурологическую сторону концепта эффективно выявляется его понятийная структура. Необходимо также отметить релевантность лексико-фразеологического уровня языка, т.к. здесь «наиболее очевидно и естественно фиксируются в знаковой форме артефакты материальной и духовной культуры человека, в целом отражаются ценностные ориентации того или иного социума, система моральных, этических и эстетических предпочтений, отражающих особенности менталитета конкретного народа» [Молчанова, 2007, с. 49].

В исследовании мы отказываемся от эссенциалистского постулирования универсальных концептов и при помощи фразеологических единиц попытаемся выявить релевантные области и структуры знаний, на основе которых возможно «реконструировать» концепты. Краткие и емкие по своей природе пословицы являются «свертком» знаний о базисных концептах народа, его оценочных предпочтений, отражающих фиксацию аналогичного опыта в терминах предыдущих поколений, но с поправкой на конкретную ситуацию употребления» [Молчанова, 2007, с. 51]. Мы исходим из того, что в основе различных культурно-цивилизационных ареалов лежат различные ценностные ориентации, которые практически применяются и транслируются в массах, в том числе с помощью пословиц и других фразеологических единиц. Концепты не являются замкнутыми образованиями, а составляют через связи с другими концептами некую понятийную структуру, которая может обладать относительной стабильностью или создаваться в ответ на временные нужды конкретной концептуализации. Такие понятийные структуры также являются культуроспецифичными, поэтому в исследовании будут называться термином «концептуальные структуры». Обладающие относительной стабильностью, концептуальные структуры можно понимать как коллективные

представления, которые, исторически формируясь в культуре, имеют реальную значимость в создании схем мышления и поведения ее членов.

Концепты широко используются не только в лингвистических, но и во многих других гуманитарных науках: социологических, антропологических, психологических (ср. архетипы) и др. Если рассматривать концепты в аспекте теории перевода, то перед исследователями возникает вопрос «Насколько выделенные концепты могут накладываться и формировать свои эквиваленты в исследуемой культуре?». Приведенные положения позволяют сделать вывод о культуроспецифичности концепта, которую М.А. Федоров связывает с деятельностью коллектива и спецификой адаптивных практик конкретной культуры. По этой причине концепты в разных культурных ареалах не «эквивалентны, а симилярны» [Федоров, 2011, с. 19]. Более того, можно высказать предположение о различной природе и несопоставимости концептов, являющихся уникальным продуктом развития определенной традиции коллективного сознания.

## Выводы по первой главе

Анализ теоретического материала показал, что в свете расширения дисциплинарного аспекта изучения языка меняются представления о соотношении языка и объективной действительности, языка и мышления. Кризис эссенциалистского подхода привел к тому, что референт из сферы объективного переходит в сферу воображения о нем, т.е. источником референции становится сознание. Язык как инструментарий выражения и познания действительности отходит на второй план и определяется как один из аспектов комплекса нейробиологической активности под названием «мышление». В связи с этим наука о языке все чаще исследует не лексему, а концепт как единицу более содержательную. Концепт и процессы, связанные с этим явлением (концептуализация, категоризация), становятся центральными понятиями и объектами исследований в области таких популярных направлений, как психолингвистика, когнитивная лингвистика, антропология языка, антропология культуры, теория перевода и др. В частности, ученых интересуют вопросы соотношения универсального и этноспецифичного, объективного и субъективного и др. Кроме того, признается гипотетический характер и неоднозначность категории «универсальный концепт».

В теории перевода, следуя общим в постмодернизме тенденциям, сформированы предпосылки развития постлингвистической теории перевода. Центральной оперативной единицей становится концепт как внутренняя структура высказывания, *частично* актуализируемая в телах языкового знака, в связи с чем меняется представление о сути переводческого процесса и роли личности переводчика. С отходом от денотативной функции языка (отражение объективной действительности) возникают обоснованные сомнения насчет переводимости текста как продукта сознания индивида, представителя определенной культурной традиции. Культура, рассматриваемая нами в качестве комплекса мировоззренческих категорий, определяет тип мышления, соответственно, и референтную связь. Иными словами, культура как кон-

текст функционирования индивида детерминирует границы и характер мышления человека, являясь, в свою очередь, продуктом широкого цивилизационного контекста. Опираясь на работы философов-компаративистов, мы условно разделяем восточную и западную цивилизации, критерием разграничения которых являются традиции и способы познания / мышления. Их исследование поможет понять природу и характер мышления человека.

## Глава II

**ОСОБЕННОСТИ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ И КАТЕГОРИЗАЦИИ  
НА МАТЕРИАЛЕ ЛЕКСИКИ АБСТРАКТНОГО СОДЕРЖАНИЯ  
И КОНЦЕПТОВ БУРЯТСКОГО ЯЗЫКА****2.1. Абстрактная лексика как языковая форма концептов.****Подходы и методика исследования**

При изучении концепта и концептуальной системы этноса непременно рассматривается вопрос о сущности и функционировании абстрактной лексики. Являясь предметом широких и узконаправленных исследований, абстрактная лексика представляет собой особую переводческую трудность. В одной из статей, посвященных абстрактным именам, автор поставил следующий вопрос: «Почему это как будто бы является обязательным правилом, что в языках малых народов группа абстрактных слов наименее представлена?» [Каксин, 2009, с. 150]. Затем, отвечая на поставленный вопрос, автор пишет, что это объясняется «разным уровнем культурно-исторического развития народов (и языков этих народов)», тем самым внося вклад в патерналистский и ориенталистский дискурс лингвистики. Согласно Е.С. Кубряковой, «абстрактная лексика создается для того, чтобы фиксировать имена для наиболее релевантных и значимых концептов в картине мира, следовательно, и для того, чтобы обеспечивать описание мира самой высокой степени сложности» [Кубрякова, 2006, с. 13]. Исходя из положений, подобных этому, логически выводится, что в случае отсутствия или «недоразвитости» абстрактной лексики в языке он не в состоянии «обеспечить описание мира высокой сложности», а его носители не обладают «высшей формой ментальной деятельности». Следовательно, делаются заключения типа «этот разряд слов «буйно расцветает» только в языках самых развитых наций; во всех прочих он представлен достаточно скромно» [Каксин, 2009, с. 150]. Подобные положения не



могут рассматриваться как истинные (вспомним небезызвестную теорию Сепира-Уорфа, особенно в интерпретации последнего), т.к. они показывают лишь «верхнюю часть айсберга».

Вопрос о выражении абстрактных понятий в языке не является исключительно лингвистическим. Следует также обращаться к предшествующим и настоящим социальным, историческим событиям, в контексте которых лексемы модифицируют свою структурно-семантическую структуру. Не секрет, что во времена античности формирование и развитие лексических единиц морально-этической сферы происходило главным образом в рамках философского дискурса (Платон, Аристотель, Сенека и др.), в эпоху средневековья – в рамках религиозного дискурса. На предшествующих ступенях развития большинства западноевропейских языков абстрактные лексические единицы отличались общим недифференцированным характером. В дальнейшем эволюция единиц морально-этической сферы, как и всей отвлеченной лексики, имела тенденцию к дифференциации, что является прямым отражением собственно исторического процесса [Колокольникова, 2009, с. 48]. Вполне естественно, что уточнение и появление новых морально-этических смыслов вызывало потребность в увеличении количества лексических единиц, что реализовалось не только путем заимствования, но также средствами локальных языков. В период раннего средневековья в лексической системе западноевропейских языков область отвлеченных понятий была особенно динамичной. Заметным это становится в XIII-XV вв., что объясняется целым рядом причин религиозного, социального и культурно-языкового плана. Известно, например, что в рамках теологии в качестве отдельной дисциплины выделялась этика, которая рассматривалась в первую очередь как путь различения добродетели и порока [Колокольникова, 2011, с. 210]. Литература создавалась не только на латыни, но также на родных языках и диалектах, которые с этого времени начинают все более активно употребляться в религиозно-церковной сфере [Schlauch, 1956, с. 152]. Общие черты исторического развития лексики морально-этической сферы в западноевропейских языках

(возможно, в языках христианского цивилизационного ареала вообще) в эпоху средневековья были обусловлены не столько генетическим фактором, сколько общностью контекстов употребления ключевых для религиозного дискурса лексем и единством культурно-дискурсивного пространства в целом [Колокольникова, 2011, с. 287]. Таким образом, выделение лексики морально-этического плана (и отвлеченной лексики вообще) было продолжительным и сложным, сопровождалось сменой мировоззренческих и поведенческих категорий. В связи с этим говорить о тождественности в разных культурах этой группы лексики является столь же абсурдным, как и утверждать о тождественности хода исторических событий и культурных типов вообще. Гипотетическое сохранение «универсальности» моральных принципов (ценностей) предполагает линейное развитие социума, которое в целом ушло в прошлое, и какое-либо центрическое развитие (по типу евроцентризма, американоцентризма, мирового либерализма или коммунизма), что просто оказалось утопией» [Кравченко, 2011, с. 85]. Вызов такой центрической перспективе в свое время бросили такие известные политики, как премьер-министр Малайзии Махатхир Мохамад (Mahathir bin Mohamad) и премьер Сингапура Ли Куан Ю (Lee Kwan Yee), провозгласив так называемые «азиатские ценности», которые основываются на других, чем на Западе, отношениях между индивидом и социальной группой [Gawlikowski, 1999, с. 192–237].

Природа, генезис и функции понятий, их связи с другими мыслительными процессами (перцепция, мышление, речь), а также с культурными и социальными явлениями (язык, традиция, ценности, идентичность группы, искусство) являются предметом многочисленных исследований в разных областях научной мысли: традиционно – в философии и языкознании, начиная с XIX века – в антропологии, социологии, психологии, педагогике, а в последнее время еще и в нейронауке. Абстрактная лексика также становилась предметом научного изучения в лингвистике, однако ее статус и границы до сих пор четко не определены. А.А. Уфимцева пишет, что «трудность разграничения имен существительных на конкретные и отвлеченные проистекает не только

из-за недостаточной изученности и теоретической обоснованности, главным образом эта трудность проистекает из самой природы семантики слов, относящихся к данной части речи» [Уфимцева, 1986, с. 128].

Для анализа смыслового содержания концептов когнитивная лингвистика исследует базовые традиции структурной лингвистики, т.е. использует метод продвижения «от языка к миру». Он не противоречит «центральному операциональному постулату» когнитивной лингвистики, который заключается в рассмотрении смыслового содержания в качестве двухуровневой структуры: на внешнем (поверхностном) уровне находятся элементы языковой/речевой деятельности; на глубинном уровне располагается концептуальная структура, содержащая особенное национально-культурное видение обозначаемого в данной языковой системе [Беляевская, 2007, с. 64].

Традиционно различие между конкретной и абстрактной лексикой «основывается на утверждении, что у некоторых слов концептуальное поле соотносится с предметом, существом или объектом, контуры которых более или менее четко определены, в то время как другие слова обозначают понятия, которые трудно уловить. Так, слова *дерево*, *лошадь*, *стол* – конкретные существительные, а слова *любезность*, *иллюзия*, *радость* – абстрактные» [Голованивская, 2009, с. 24]. Основной признак, по которому мы выделяем абстрактные имена, – это «отсутствие денотата, который существовал бы в виде отдельного предмета объективной и непосредственно наблюдаемой действительности» [Феоктистова, 1984, с. 6–7]. Помимо описанного дихотомического характера оппозиции «конкретное – абстрактное» многие исследователи признают градуальность этих полярных понятий, соответственно и отсутствие четких демаркационных линий между ними. С другой стороны, абстрактное и конкретное можно выделить лишь на основании концептов с высоким статусом типа «объект», «признак», «процесс» [Кубрякова, 2007, с. 13].

Рассматривая статьи, посвященные функционированию абстрактных слов в языках, мы выявили следующую закономерность. Авторы статей пы-

тались найти эквиваленты абстрактных слов в самоедских языках, опираясь на систему русского языка. «Слова, которые с точки зрения современного носителя индоевропейского языка имеют четкое абстрактное значение, могут иметь в значительной степени конкретно-действенное значение с точки зрения носителя аборигенного языка» [Дубровская, 2009, с. 21]. Например, концепты *стыд, грех, позор, время, лень, одиночество* [Там же, с. 24], *простота, откровенность, жестокосердие, блаженство, бремя/ноша, сострадание, алчность* [Осипова, 2002, с. 42] являются продуктом развития морально-этических представлений европейской культуры и находят ограниченное отражение в иных языках.

Как уже было отмечено, связь между языком и действительностью понимается как проблема эссенциалистского подхода, нивелируемая в реляционистском рассмотрении. Тем не менее соответствующая область в теории языка, по-видимому, в силу своей дидактической не востребованности не пересматривалась. В частности, это касается рассмотрения соотношения абстрактных и конкретных существительных. Мы считаем, что к этому вопросу можно подойти не как к проблеме поиска референта, а как к проблеме ментальной репрезентации. В связи с этим необходимо определить статус абстрактных и конкретных понятий в контексте манифестации и интерпретации культурной реальности рассматриваемых языков.

Принято считать, что в абстрактной лексике идет описание «специфики национального менталитета, грамматики мировоззрения, зафиксированной в понятийном аппарате какого-либо естественного языка», а понятие «связано со способностью человеческой памяти хранить образы некогда увиденных предметов и актуализировать их для опознания тех или иных слов, обозначающих конкретные понятия» [Голованивская, 2009, с. 24].

Вышесказанное мотивирует исследование особенностей репрезентации лексики абстрактного характера для выявления особенностей бурятского этнического сознания. Укажем, что в некоторых работах отмечается, с одной стороны, наличие этого класса лексики, с другой – ограниченный характер

представленности (Дарбеева А.А., Санжеев Г.Д.). В связи с этим рассмотрим основные подходы к данному классу лексики, способы их образования и специфику в бурятском языке, что позволит глубже изучить особенности ментальных процессов, связанных с выражением лексики абстрактного характера.

Класс абстрактных понятий в бурятском языке малоизучен. В данной работе мы ограничились рассмотрением вербальной реализации в бурятском языке абстрактных понятий в сопоставлении с языками неродственной группы. Современный бурятский язык типологически относится к языкам агглютинативного строя, поэтому подразумевается, что все производные слова образуются с помощью добавления к фонетически неизменной основе (именной либо глагольной) монофункциональных (и не только) суффиксов определенного типа [Godziński, 1985, с. 19]. В современном монгольском языке (халхаском) можно найти около 120 суффиксов, служащих для образования производных слов. Глагольная основа, в отличие от именной, является более распространенным материалом словообразования и может сочетаться с 64 суффиксами. Именные основы располагают 55 суффиксами, большая часть которых на современном этапе развития языка не является продуктивной. Нами проведен анализ данных суффиксов для выявления образования абстрактного имени. Кроме того, рассматриваются и другие способы образования абстрактных понятий, такие как субстантивация, образование сложного слова.

Изучая класс абстрактных слов, нельзя игнорировать тот факт, что при отсутствии четких морфологических признаков отдельных частей речи внутри имени нельзя не установить каких-нибудь подразделений [Поппе, 1938, 75]. При классификации частей речи может одновременно использоваться несколько признаков в совокупности: семантический, синтаксический, морфологический, словообразовательный, сочетаемостный (контекстуальный) [Сусеева, 2011, с. 30]. Семантический, или категориальный, критерий, учитывающий общее значение всех слов каждой части речи, представляется наиболее эффективным при исследовании абстрактных понятий в бурятском

языке. Так, по семантическому признаку имена можно разделить на обозначающие *предмет* в наиболее общем смысле (абстрактные и конкретные объекты, материал, числа) и *качество* предмета. Их дальнейшее применение в роли именных частей речи (существительных или прилагательных) определяется и уточняется только в синтаксическом контексте. Так, Н.Н. Поппе подразделяет имя в бурятском языке на имена предметные и имена качественные (которые большинство исследователей относит к классу прилагательных), которые внешне (морфологически) никак не дифференцированы, но выводятся из синтаксических данных.

Таким образом, в настоящей работе выявляются следующие критерии для выделения абстрактного имени: морфологический (деривационные морфемы, участвующие в образовании абстрактных имен), семантический (семантические особенности, которые выражаются абстрактными именами), контекстуальный (особенности функционирования имен в синтаксическом контексте).

Для того чтобы верифицировать основные положения, подвергаются качественному анализу все суффиксы бурятского языка (120 единиц) в силу отсутствия иных доступных критериев исследования абстрактного имени. Также анализируется парное слово, часто служащее для воплощения абстрактных понятий. С текстом анализа, касающегося отглагольных существительных, можно ознакомиться в приложении 1 диссертации. Детальный анализ материала и обобщение полученных данных позволят очертить те или иные речемыслительные закономерности и тенденции, которые следует, с одной стороны, интерпретировать в рамках бурятской культуры, с другой – использовать для целостной интерпретации последней.

## 2.2. Вербальная манифестация абстрактных понятий в бурятском языке

Суффиксы от именных основ в монгольских языках образуют главным образом понятия конкретного содержания. Из производных слов от именных основ только суффикс *-лиг* может обладать в отдельных случаях абстрактным предметным значением полноты какого-либо свойства: *бая-лиг* «богатство, сокровище» < *бая-* «богатство, богатый». Наблюдения показывают, что способность слов от именных основ образовывать абстрактные понятия относительно невелика. Практически все слова, производные от именных основ, обозначают конкретные понятия, тяготеют к обозначению конкретных предметов внешнего мира.

Далее рассмотрим, как в бурятском языке реализуются слова со значением абстрактной характеристики, качества в отрыве от носителя. Отметим, что в индоевропейских языках, например польском, такие понятия образуются с помощью преобразования прилагательного в существительное с использованием специальных суффиксов, например *-ość*: *aktualny – aktualność* «актуальность», *mądry – mądrość* «мудрость», *pracowity – pracowitość* «трудолюбие», *stary – starość* «старость». В польском языке насчитывается около 2600 таких образований, однако в действительности таких слов намного больше, т.к. многие из них обладают потенциальным характером и не регистрируются в словарях. Например, *przewidywalność* «степень возможности предвидения» и др. [Grzegorzyczkowa, 1984, с. 34].

Далее попытаемся рассмотреть уровень реализации абстрактности именами, обозначающими качество в наиболее широком смысле. Здесь мы будем опираться на статью А.А. Дарбеевой «О субстантивном употреблении имен прилагательных в бурятском языке», где отражены три возможности субстантивного употребления имени прилагательного (имени качества): при опущении определяемого слова, без опущения определяемого слова, в постпозитивном положении с именем в родительном падеже.

Суть субстантивного употребления имен качественных при опущении определяемого слова заключается в том, что оно только в данном контексте как бы окказионально, временно принимает значение конкретно подразумеваемого предмета, название которого известно из предыдущего контекста: *Холын Кавказһаа эсэгингээ эльгээһэн посылкын яблокануудһаа Шагдар эгээл томолжо, дүрбэ монсогорые асарһан юм* – «Шагдар принес четыре яблока (дословно: *кругленьких*), выбрав самые крупные из числа яблок, присланных отцом с далекого Кавказа». В этом предложении под именем *монсогор* подразумевается опущенное конкретное определяемое существительное «яблоко», которое было употреблено в первой части предложения. Большинство имен качественных принимает на себя роль предметного имени только временно в определенном конкретном случае [Дарбеева, 1957, с. 156].

Субстантивное употребление имени качественного без опущения определяемого слова возможно в двух случаях. Первый реализуется, когда слово обозначает признак какого-либо конкретного предмета, например: *һайнда һайбар жороо, мууда модон мунса* «перед хорошим человеком – малой иноходью, перед плохим – деревянной колотушкой». В такого рода предложениях имена *һайнда* «хорошему», *мууда* «плохому» подразумевают конкретное имя *хүн* «человек», о чем также свидетельствует содержание контекста. Следует отметить, что такое имя указывает не на определенный предмет, а скорее на общее (родовое) понятие, определяя его по какому-либо признаку.

Второй случай А.А. Дарбеева понимает как способность имени качественного замещать подразумеваемое слово *юмэ* «предмет», вбирая при этом в себя функции конкретно подразумеваемого существительного и абстрактно мыслимой субстанции, например: *үтэлһэн хойноо сэбэрээ бү дурда, үгырһэн хойноо баянаа бү дурда* «состарившись, не говори о своей былой красоте, разорившись, не говори о былом богатстве». Имена качественные *сэбэр* «чистый, красивый (о человеке)», *баян* «богатый» в приведенных предложениях играют роль отвлеченных существительных, которые в контекстуальном переводе на русский язык звучат как «красота», «богатство». В отличие от пер-



вой группы имен качественных носитель признака не упоминается в предыдущем контексте, но лишь подразумевается как абстрактная категория. Также стоит отметить, что вне контекста эти слова не имеют предметного значения, лишь в предложении реализуется их субстантивная сущность [Там же, с. 159]. Например, если взять имена типа *залуу*, *хайхан*, *хайн* вне контекста, то, прежде всего, возникают представления о признаках: «молодой», «красивый», «хороший».

Качественные имена, преимущественно непроизводные, употребляются в значении имен предметных, если они занимают постпозитивное положение относительно сочетаемого имени в форме родительного падежа. Почти любое качественное прилагательное может быть употреблено после имен существительных и реже местоимений в родительном падеже. При этом имена приобретают предметное значение и соответствующие окончания имен существительных. Некоторые качественные прилагательные (главным образом непроизводные, выражающие цветовые, пространственные характеристики или форму, объем предмета) при перемене места с определяемым словом принимают функции последних, напр.: *хайн хүн* «добрый человек», *хүнэй хайн* «доброта человека», *сэсэн хүн* «умный человек», *хүнэй сэсэн* «ум или мудрость человека». В результате имя качественное выступает в роли абстрактного предмета, иначе говоря, происходит опредмечивание качества, при котором определяемое слово, оказавшись перед именем качественным, принимает форму родительного падежа. В этих случаях А.А. Дарбеева выделяет следующие значения: а) конкретный предмет по его характерному качеству: *модонхой хүнды* «дупло в дереве», *шэрээгэй хүнды* «ящик стола», *үндэгэнэй шара* «яичный желток», *нюдэнэй сагаан* «глазной белок», *нюдэнэй хара* «глазной зрачок»; б) абстрактные понятия: *огторгойн үндэр* «небесная высь», *шүдэнэй сагаан* «белизна зубов», *хүниин ута* «длина ночи», *хүнэй хайн* «доброта человека».

Рассмотрим последний вариант значений в примере *Зунай сагай булжамуур мэтэ/Эртэ бодогты./Хүнэй энэ **наһанай ута**/Үбэлэй үдэр мэтэ* [Гал-

шиев, 2006, с. 8] – «Вставайте рано,/Как жаворонок в летнюю пору,/Данный возраст человека так же продолжителен (досл. продолжительность жизни), /Как зимний день» [Там же, с. 166]. Здесь первые компоненты сочетаний дополняют и уточняют значение последующих. При этом использованное в таком положении качественное имя не связано с каким-либо определенным именем предметным: *хормойн ута хул ореохо*, *хэлэнэй ута хүзүү ореохо* «долгота подола ноги путает, а долгота языка шею запутывает». Субстантивное имя качественное *ута* «длинный» имеет при себе два существительных: *хормойн ута* «долгота подола», *хэлэнэй ута* «долгота языка». При этом оно может постпозиционно сочетаться с любым иным существительным (в форме родительного падежа), которое обозначает предмет, обладающий данным качеством. Следовательно, значение абстрактных имен передается не самим именем качественным, а путем соотношения обозначаемого им признака с каким-либо существительным в родительном падеже.

Стоит также отметить неопределенность значений одного и того же имени качественного, реализуемого в разных контекстах, что в процессе перевода вызывает особую трудность при организации структурных особенностей текста. С другой стороны, имя может обладать множеством потенциальных значений, реализуемых только в определенных контекстах, т.е. обладать широким смысловым полем. Например, слово *хайн* обладает значением положительного качества и может пониматься как добро, красота, качество.

Рассмотрим примеры использования данного имени в разных контекстах: *хайн* в значении «доброта»: *хайхан хубсаһа үмдэһэнһээ*, *һанаагай хайхан хэрэгтэй* - «Чем носить добрую одежду, лучше обладать добротой души»; *хайнда хай хэхэдэ мартахагүй, мууда муу хэхэдэ орхихогүй* – «если сделаешь хорошее доброму – не забудет, если поступишь плохо с плохим – не оставит (отомстит)»; *хайние хүсэхэ* – «желать хорошего/ желать добра».

*Хайн* в значении «красота»: *эдээ хайханаар бү гоео, эрдэмээ хайнаар го-ео* «не вещами украшай себя, а знаниями».

*Хайн* в значении «положительное качество»: *ардагай хайниинь агта уулада мэдэгдэдэг, нүхэрэй хайниие хэсүү бэрхэ сагта мэдэгдэдэг* «конь узнается на длинной и гористой дороге, а друг – в беде».

Из приведенных примеров видно, что слово *хайн* в функции предметного имени обладает широким спектром потенциальных значений и при переводе на русский/английский язык реализуется только в рамках определенного контекста. Вне окружения данное слово не обладает дискретным значением и может приблизительно переводиться как «положительное качество». Таким образом, можно согласиться с *высококонтекстуальностью* бурятского языка, присущей многим восточным языкам, где слова (или фонемы) обычно многозначны и актуализация их конкретного значения происходит только в контексте. В отличие от этого, в английском, как пишет лингвист-антрополог Ш.Б. Хиз, слова более дистинктивны, а сами говорящие имеют тенденцию максимально ограничивать роль контекста в понимании высказывания или слова. Западные языки фокусируются на объектах, противопоставляемых контексту. Английский, для примера, квалифицируется как язык «с выдвиганием субъекта» («subject-prominent» language), где должен присутствовать субъект действия даже в таком предложении, как «It's raining». В языках, квалифицируемых как «topic-prominent», т.е. уделяющих особое внимание выражению темы, начальная позиция обычно занята описанием топика (ситуации, контекста). Вышесказанное зависит не только от грамматических установок, но также и от идиоматического строя языка. Так, идиоматическое японское предложение будет начинаться скорее с контекста или топика, а не сразу с субъекта, как обычно это бывает в английском [Nisbett, 2003, с. 157–158]. Анализ значения суффиксов показал, что в бурятском языке именные суффиксы именных основ в большинстве образуют понятия конкретного содержания. Помимо последних существуют также суффиксы, обозначающие качество предметов в разных аспектах: суффиксы, обозначающие неполноту свойства, выражающие обладание, схожесть или склонность относительно

значения основного именного слова (- *бтар*, -*бар*, -*шиг*, -*бхи*); суффиксы характеристики предметов, свойства (-*рхаг*, -*рхуу*, -*лиг*, -*рхай*).

Таким образом, в бурятском языке имеется пласт слов имен качественных (которые большинство исследователей относит к классу прилагательных), имеющий способность осуществлять функцию существительного в предложении. Говорить об абстрактном характере этих имен не всегда справедливо, т.к. большинство из них вне контекста не обладает значением предметности, а будучи в связке с другим предметным именем, не является названием предмета в широком смысле слова. Они указывают на неопределенное лицо, предмет, обладающий данным признаком, что свидетельствует о малой степени определенности. Особенность абстрактного имени состоит в том, что зоной его референции является фрагмент идеального действительного мира, а не материального [Чернейко, 1997, с. 129]. Подводя итог, можно предположить, что качество не обладает значением предметности и не является абстрактной категорией в монгольских языках.

В приложении 1 диссертации мы приводим перечень и детальный анализ значений суффиксов отглагольных основ бурятского языка с указанием их семантического потенциала обозначения смыслов абстрактного содержания. В монгольских языках глагольная основа по сравнению с именной более податлива для деривации. Бурятский язык обладает высоким морфологическим потенциалом образования абстрактных слов от глагольных основ, которые являются для них главным ресурсом. Всего 34 суффикса из 64 тяготеют к манифестации абстрактных понятий: -*аан* (-*ээн*, -*оон*), -*ааһан* (-*ооһон*, -*өөһэн*, -*ээһэн*), -*са*, -*ха* (-*хэ*, -*хо*), -*хы*, -*даг*, (-*дэг*, -*дог*), -*дал* (-*дэл*, -*дол*), -*дан* (-*дэн*), -*даһан* (-*дэһэн*, -*доһон*), -*г*, -*га* (-*го*, -*гэ*), -*ган* (-*гон*, -*гэн*), -*гаан* (-*гоон*, -*гөөн*, -*гээн*), -*н/г*, -*л*, -*лга*, (-*лго*, -*лгэ*), -*лган* (-*лгон*, -*лгэн*), -*лта* (-*лто*, -*лтэ*), -*ли*, -*м*, -*мта*, -*мжа* (-*мжэ*, -*мжо*), -*р*, -*ри* (-*ра*), -*ша* (-*шо*, -*шэ*), -*уул* (-*үүл*), -*уули* (-*үүл*), -*уури* (-*үүри*), -*б*, -*бари*, -*за* (-*зо*, -*зэ*), -*гар* (-*гэр*, -*гир*, -*гор*), -*уу* (-*үү*), -*уун* (-*үүн*). Большинство абстрактных имен, образованных с помощью суффиксов от глагольных основ обозначают действие (*nomina actionis*) как

процесс, результат, потенциальность совершения действия. В отдельных случаях они обозначают психическое, физическое состояние, эмоции и чувства, которые, можно также понимать как процесс и результат действия.

Помимо суффиксального образования абстрактное понятие в бурятском языке может быть выражено с помощью так называемого сложного слова, выступавшего объектом исследований у Д.Д. Амоголонова, Т.А. Бертагаева, А.А. Дарбеевой, У-Ж.Ш. Дондукова, Г.Д. Санжеева, Г.Ц. Пюрбеева, Д.Л. Шагдаровой и др. Сложные слова дают возможность полнее выразить новые понятия и составляют существенный пласт лексики бурятского языка. Среди имен существительных можно выделить сложные основы по типу определительных словосочетаний (*хонин ажал* – «овцеводство»); дополнительных (*тамхи таталга* – «курение», *хамга абалга* – «женитьба»); обстоятельственных (*худалдажа абалга* – «покупка», *ухаалан зохеолго* – «изобретение»); предикативных (*дуу гаралга* – «говорение»); сложные основы парных слов по типу однородных словосочетаний. Кроме того, выделяются сложносоставные слова, образованные посредством так называемых «терминоэлементов» (*үйрхэй шанар* – «сыпучесть», «рассыпчатость», *хайласагуй шанар* – «тугоплавкость», *хархис ябадал* – «реакционность», *хүнгэн нэбхи ябадал* – «ветреность», «легкомысленность») [Шагдарова, 2012, с. 139].

Рассмотрим сложные основы парных слов по типу однородных словосочетаний или парное слово. Широко распространены парные слова в современных монгольских языках. Они являются одним из важнейших средств создания новых понятий, оттенков значений, степени выражения интенсивности качества и экспрессивности понятий. Образование парных слов является динамическим явлением, развитие которого можно проследить в ранних текстах, а также в речи и литературе современных монгольских народов. Многие парные слова имеют многовековую историю и продолжают до сих пор функционировать не только в литературной, но и живой речи: стп. монг.: *nisun nilbusun* «слезы», бурят.: *нюһа нелбоһон* «слезы».

Несмотря на исключительно важную функцию парных слов, до сих пор нет единого мнения относительно их определения, структурного содержания, конструирования и перевода. Парное слово является типом сложного слова (*compositum*), элементы которого соединены отношением координации. Соединение двух независимых лексем в парное слово создает качественно новое значение созданной единицы, которое не всегда является простой суммой значений составных лексем, приобретая третье значение ( $a + b = c$ ), что особенно видно при комбинации антонимичных по значению слов, например *халуун хүйтэн* (тепло + холод = температура). Помимо этого существуют комбинации слов в отношении согласования, компоненты которых обладают синонимичным значением. Производное слово при этом не конструирует новое понятие, а выступает в качестве интенсификатора значения, расширяя или сужая значения составных элементов. Следует признать, что в этом случае невозможно однозначно утверждать, обозначает ли производное слово новое понятие или сохраняет значение его компонентов, несмотря на модификацию своей формы. В формальном виде ( $a_1 + a_2 = a_{1+2}$ ) данная комбинация очень близка к редупликации, в отличие от которой повторяется семантическая (а не фонетическая) составляющая слова [Восіага, 1979, с. 7].

Подавляющее большинство парных слов является комбинацией слов с синонимическим значением, выражающим разные смысловые оттенки одного понятия. Абсолютные синонимы встречаются лишь только в тех бинамах, у которых один из компонентов имеет иноязычное происхождение. Производное слово ни приобретает новое значение, ни является суммой значений его компонентов. Как уже упоминалось, комбинация таких лексем играет роль интенсификатора значений либо расширяет значение синонимов, входящих в состав пары, например: *он жэл* «год».

Польский монголист М. Бочоуга отмечает, что многие парные слова, образованные путем синонимической связи, имеют заимствованное происхождение, будучи образованными путем добавления к иноязычной лексеме исконно монгольского слова, близкого по значению. Часто такие бинамы пред-

ставляют собой китайско-монгольские (монголо-китайские) комбинации. Большинство китайских заимствований относится к именам существительным. Это названия конкретных и отвлеченных предметов, некоторые из них восходят к нарицательным и собственным именам. Они склоняются так же, как и все именные части в монгольских языках [Дамдинова, 2007, с. 16]. В меньшей степени представлены заимствованные слова из других языков – тибетского, санскрита, тюркских языков. Также редко встречаются парные слова, состоящие из двух иноязычных компонентов. Представим ряд примеров парной абстрактной лексики:

*наймаа худалдаа* «торговля» < *наймаа* «торговля, купля» (кит. *mai-mai* «торговля, купля»), *худалдаан* «торговля, продажа»;

*бэшэг зохёол* «литература» < *бэшэг* «письменность, книга, запись» (тюрк. *bitig* «письменность, книга, запись»), *зохёол* «произведение, литература»;

*абьяас шадабари* «талант, способности» < *абьяас* «талант, дар, способности» (санскр. *abhjasa* «практика»), *шадабари* «способность, умение»;

*ном зохёол* «литературное творчество» < *ном* «книга» (греч. *nomos* «право»), *зохёол* «произведение, литература»;

*энхэ тайбан* «покой» < *энхэ* «покой, согласие», *тайбан* «мир, спокойствие, благополучие, тишина» (кит. *t'ai-p'ing* «большое спокойствие, тишина»);

*түүхэ намтар* «история» < *түүхэ* «история», *намтар* «биография, жизнеописание» (тиб. *rnam-t'ar* «жизнь, жизнеописание»);

*оюун бэлиг* «разум» < *оюун* «разум, мудрость», *бэлиг* «талант, дар» (тюрк. *bilig* «знание, разум»);

*эди шэди* «чары, магия» < *эди* «чары», *шэди* «чары, магия» (санскр. *siddhi* «магическая сила»);

*гүрэм дором* «обряд выкупа от злых духов» < *гүрэм* «религиозный обряд» (тиб. *sku-rim* «религиозный обряд»), *дором* «один из видов балина (обрядовое угощение)» (тиб. *gtor-ma* «один из видов балина, обрядовое угощение») [Восіага, 1979, с. 35].

Ю.С. Степанов приводит интересный пример, озвученный Н.Я. Марром, о явлении синонимизации (схождение двух этимологически несвязанных разнокорневых слов в виде синонимов внутри определенной концептуализированной области), причину которой последний видит в скрещивании слов и в конечном счете в скрещивании языков в целом. Такое схождение слов может быть мотивировано схождением слов по функции, а также контактами племен и этносов («скрещение»). Так, коми-зырянское наименование земли *tuzet* происходит якобы из сложения исконного имени земли *ти* и имени земли *земь* или корня *зем-* у русских, контактирующих с коми. Наличие двух синонимов завершается «скрещением» их в одном слове (или корне) [Степанов, 1997, с. 66]. Похожие явления можно обнаружить и в примерах, приведенных ранее. Можно добавить, что в какой-то степени данное объяснение имеет логику при рассмотрении многих парных комбинаций в монгольских языках, т.к. они свидетельствуют о наличии культурных и языковых контактов.

Число парных слов антонимического типа в бурятском языке невелико. В результате соединения таких лексем образуется совершенно новое абстрактное понятие, т.е. понятие иного смыслового качества: *олон үсөөн* «много мало» (количество), *хүндэ хүнгэн* «тяжелый легкий» (тяжесть), *хатуу зөөлэн* «твердый мягкий» (твердость), *оролго гаралга* «вход выход» (бюджет), *халуун хүйтэн* «горячий холодный» (температура), *гал уһан* «огонь вода» (стихия), *ута богони* «длинный короткий» (длина).

Описывая подобное явление в тибетском языке, Х. Накамура полагает, что это свидетельствует о непригодности языка к выражению абстрактных идей. Так, при отсутствии в тибетском языке слова «размер» данное понятие выражалось с помощью сложного слова *ch'e-ch'ung* «большой маленький» [Nakamura, 2005, с. 334].

Парные слова третьего типа, образованные с помощью согласования, представляют собой биномы, компоненты которых не являются ни синонимами, ни антонимами относительно друг друга, но принадлежат одному смы-



словому полю: *хэлэ ама* «сплетни», *зол заяа* «счастье», *атаа тэмсэл* «соперничество», *саг уларил* «время года, сезон».

Количество синонимических комбинаций превышает количество комбинаций с антонимическим значением элементов, что связано с различной природой этих двух способов образования абстрактных понятий. Синонимические пары не образуют новое значение и не являются суммой значений компонентов. Абстрактное значение уже содержится в компонентах парного слова. Как уже упоминалось, комбинация таких лексем играет роль интенсификатора значений либо расширяет значение синонимов, входящих в состав пары.

Как видно из анализа научной литературы и языкового материала, бурятский язык обладает большим потенциалом выражения абстрактных понятий путем конструирования сложного слова, что можно наблюдать на разных этапах диахронического развития и современном этапе на фоне изменяющихся реалий действительности.

Очевидно, что категории восточной картины мира наполнены иным содержанием, чем категории на Западе. З.П. Морохоева, описывая структуру картины мира и логику мышления «Запада» и «Востока», пишет, что «в дуализме отсутствует противоречие в том виде, в каком это выступает в западном мышлении. Отсутствуют дихотомии. Противоположности имеют основание в равновесии или гармонии. Они взаимообусловлены. Движение по кругу как бы размывает любые полярности, в результате они меняют свои значения. <...> И различие множества качественных состояний-событий, которые образуются при взаимодействии полярностей, снимаются в гармонии, т.е. в центре» [Морохоева, 2011, с. 34]. В этом заключается холистичность ориентального типа мышления в противовес аналитическому западному. В этом контексте можно сказать, что различные элементы бурятской традиционной культуры интерпретируются сквозь «антагонистическую дихотомичность» западного мышления. Так, разделение на 55 «добрых» западных и 44 «злых» восточных тенгриев – яркий пример такого подхода, хотя «автохтон-

ному мировоззрению бурят не были присущи подобные дихотомические представления» [Сибиданов, 2000, с. 14]. Белый старец (*Сагаан убгэн*), представленный как абсолютно «положительный» персонаж (иногда даже по аналогии с Дедом Морозом), не совпадает с верованиями бурят, он мог также насылать болезни. В этом отношении в бурятской культуре можно рассмотреть сходные с даосским мировоззрением элементы, выраженные в традиционном понятии «арга билиг» – монгольском воплощении Инь Ян, комплементарной дихотомии противоположностей. К примеру, небо интерпретируется в качестве мужского, стабильного светлого начала, земля – женского, влажного, изменчивого, темного, которые в совокупности представляют собой «первопредков» этого мира. Земля в этом мышлении неизменно связана с женским началом [Uradyn, 1998, с. 205] *эхэ орон* («мать-земля»), что способствует относительной непереводаемости на бурятский язык «мужских» образов земли, таких как *Отчизна, отчий край* (за исключением калькированных с русского языка слов *эсэгын дайда* «Отчизна», *Эсэгэ ороноо хамгаалха дайн* «Великая Отечественная война»).

Возвращаясь к рассматриваемым абстрактным понятиям, можно ли предположить, что качество в сознании носителей бурятского языка не обладает значением предметности и не может называться категорией абстрактности? В нашем понимании ответ, вероятнее всего, положительный, что отражено в следующем параграфе.

### 2.3. Субстанциональность и релятивизм как характеристики культуры

Согласно принятым логико-философским концепциям, природа западного сознания имеет субстанциональный характер, при котором основа всех явлений приписывается некой обобщающей сущности, первооснове: Бог, дух, идея, материя. Платон и Аристотель считали, что субстанцией является идея (согласно первому) и соответственно – материя. В обоих тезисах мир воспринимается производным от некой единой первоосновы – субстанции, последующее разветвление которой определяло разнообразие мира. Идея, формирующая в логике формализма (математические изыскания и логические дефиниции Парменида, Пифагора, Платона) отдельную от материи сущность, составляла нечто наивысшего уровня. В другом случае идея определялась как свойство или «предикат» материи, становясь сущностью второго порядка. Данная мысль отражается в концепциях Аристотеля, а также в материалистических гипотезах Левкиппа и Демокрита, утверждавших существование физически невидимых, но математически выводимых атомов, протяженных в пространстве. Как уже упоминалось, Аристотель считал, что эти предикаты реализуются в различных «категориях». Субстанция, согласно этому воззрению, обладала характеристиками реальной сущности, которая позволяла верить в постоянство и стабильность [Hall, 2001, с. 8] физического и социального мира с зафиксированными в их рамках атрибутами и предрасположенностями. «Если допустить, что мир является стабильным, то вполне логично выработать определенные правила для понимания его закономерностей и вывести категории, которые отвечают этим правилам» [Nisbett, 2003, с. 152]. Так, постоянная сущность бытия становится аргументом для выведения общих понятий, дефиниций, логических законов.

Издавна со времен греческой грамматики считалось, что грамматические формы способствуют превращению признаков объекта в самостоятельный объект: *твердость, белизна, мягкость*. Так, по мнению философа

Д. Мосера, такая закономерность может благоприятствовать мышлению о признаках как об абстрактных сущностях, которые затем могут быть использованы в теоретических объяснениях [Там же, с. 156]. Напомним, что, по мнению Платона, эти абстракции – ментефакты – были реальнее, чем признаки объектов физического мира. В современных европейских языках существуют лексемы со значением абстрактного качества, называющие не единственный признак, а целый набор признаков, характерный предмету. Например, польск. *bohaterstwo* «героизм», *amatorczyzna* «самодеятельность» [Grzegorzyczkowa, 1984, с. 34].

Особенностям ориентальной логики мысли было посвящено большое количество работ. Среди них особое место занимают синологи (D. L. Hall, R. T. Ames, W. Eberhard, D. Bodde, M. Granet, K. Gawlikowski, Ch. Hansen и др.) и другие исследователи-ориенталисты (S. Zapaśnik, З. Морохоева, O. Tangad, H. Nakamura). В работах этих ученых постулируется существование двух отдельных действительностей, условно называемых Востоком и Западом.

Вместо субстанции восточная картина мира представляет собой небытие, пустоту: нирвана в буддизме, Небо и Дао в китайской картине мира. Субстанциональные понятия в этом мышлении не существуют – они имеют иную природу, содержанием которой является принцип связи [Морохоева, 2011, с. 31–32]. Здесь целостность связана с пустотой, поэтому она лишена смысла и представляет собой некую совокупность отношений и качеств этих отношений. В свою очередь отношение, конкретная связь наделяются сущностью, но при этом не может быть конечного целого [Hall, 2001, с. 11]. Воображаемая целостность мира заключается в том, что «любая его частица связана со всеми другими множествами связей» [Доржигушаева, 2002, с. 56]. «Именно отношения, в которые вступают вещи, определяют сущность вещей. Нельзя представить свойства, которые могли бы существовать вне всяких отношений <...> Такая картина мира не нуждается в категории субстанциального субстрата как онтологической основы, определяющей как отношения, так и сущность вещей» [Морохоева, 2011, с. 34]. Комбинации знаков имеют

смысл «здесь и сейчас», не соотносятся с собой ввиду отсутствия всеобщего целого, поэтому не может быть абстрактных сущностей.

Таким образом, в ориентальном мышлении категории не обладали смыслом и мир (физический и социальный) воспринимался как продукт конкретной интеракции объекта с силами его окружения [Zapašnik, 2006, с. 44–46]. Поэтому категории качества не обретают, отрываясь от определенного носителя, самостоятельную онтологическую сущность. Например, может существовать *белизна лошади* или *белизна снега*, но не *белизна* как категория или абстрактная сущность [Nisbett, 2003, с. 9]. Анализ языкового инвентаря показывает, что именные основы со значением качества/признака не образуют абстрактную категорию. Последняя характеристика наглядно представлена в распространенном жанре народной поэзии «Юртэмсын гурбан» (*Три вещи Вселенной*), где в особой лирической форме представлена реализация конкретных качеств: *Уулада ургаһан һаглагар модон үндэр, / Уулын дунда Хаан-Тэнгэри үндэр, / Олоной дунда алдартай сэсэн үндэр* (Раскидистое дерево, растущее на горе, – высокое, / Хаан-Тэнгэри (небо), виднеющийся среди гор, – высокий, / Известный среди людей мудрец – высокий); *Үндэр тэнгэрийн үнгэ сэбэр, / Үхин хүүхэнэй шарай сэбэр, Үнэн хүнэй һанаан сэбэр* (Цвет высокого неба – чист, лицо маленькой девочки – чисто, мысли искреннего человека – чисты). Как видно из примеров, народная литература способствовала рассмотрению категории качества неотрывно от его носителя, а носитель – это символический образ.

В этом ключе классическая теория категоризации, выделяющая категории как таковые, отражает особую логику мышления, а значит, превращается в культуроспецифическую концепцию. Релятивная структура сознания носителя бурятского языка не позволяет мыслить в категориях метафоры «*качество/признак есть объект*», поэтому этнос (также индивид), соответственно, не ощущает потребности выработки средств выражения данной когнитивной метафоры. Осознание когнитивной природы частей речи и особенностей их функционирования помогает понять и сущность языка, и способ мышления.

На данном моменте исследования возникает следующий вопрос: «Подразумевает ли отсутствие определенного грамматического репертуара отсутствие соответствующих концептуальных репрезентаций?». С одной стороны, понятно, что язык является инструментом выражения смысла, а взаимопонимание происходит при осознании концептуальной картины мира (фоновой информации) более богатой, чем языковая [Серебрянников, 1988а, с. 107]. Однако путь от мысли к знаку имеет конкретно-ситуативный характер, зависящий от индивидуального эмпирического багажа – ассоциативно-образного. Концептуальный анализ позволяет выявить особенности концептуальной структуры и значимость целого ряда языковых форм в представлении концептов типа «объект», «признак», «процесс». С другой стороны, предполагаем, что отсутствие возможности выражения качества в форме концептов с высоким статусом «объект» свидетельствует не столько о невозможности репрезентации абстрактных понятий качества, сколько о релятивистском типе мышления с ориентацией на вербальное выделение процесса перемещения в пространстве.

Что касается именованного действия как процесса или результата, проведенный нами анализ роли суффиксов бурятского языка в образовании абстрактных имен показал, что бурятский язык обладает богатым морфологическим потенциалом образования абстрактных слов, при этом суффиксы отглагольных основ являются главным ресурсом последних при обозначении потенциальности совершения действия, психического, физического состояния, эмоций и чувств.

Таким образом, тенденция восприятия мира как сбора абстрактных понятий со значением процесса или результата действия почти при полном отсутствии понятий со значением абстрактного качества (за исключением производных слов со значением абстрактности) может быть интерпретирована как склонность восприятия мира в качестве пространства ассоциативных объектов и событий-отношений. Первые обозначаются существительными. Отношения, имплицитно или эксплицитно, выражаются глаголом. При изу-

чении значения транзитивных глаголов наблюдается вовлечение двух объектов и так или иначе соединяющее их действие (например, *бросать*) [Gentner, 1981, с. 168].

Однако неопределенная отнесенность глаголов в отличие от существительных вызывает трудность при его восприятии. Так, например, в процессе перевода труднее бывает идентифицировать глаголы, чем существительные, что объясняется высокой степенью относительности первых. Как пишет психолог, когнитивист Д. Гентнер, «глаголы обладают высокой реактивностью; существительные имеют тенденцию быть инертными» [Там же, с. 168], и не вызывает удивления факт того, что дети раньше усваивают существительные, чем глаголы [Nisbett, 2003, с. 149]. Принято считать, что данная особенность является универсальной и прослеживается во всех языках мира. Однако, как оказывается, это не так. Ученые-психолингвисты (Н. Morikawa, А. Fernald) выяснили, что в Восточной Азии дети усваивают глаголы в том же темпе, что и существительные (в понимании традиционной лингвистики) и даже быстрее. По их мнению, этому способствует несколько факторов. Например, глаголы в языках Восточной Азии играют иную, более важную роль, чем в английском и других европейских языках. Глаголы в китайском, японском, корейском (также в бурятском) имеют тенденцию локализоваться либо в начале, либо в конце предложения. Такая позиция является относительно сильной. В английском, например, глагол чаще всего находится где-то в середине предложения [Nisbett, 2003, с. 150]. Как показывают исследования А. Фернальд и Х. Морикава, при воспитании американских детей матери открывают им мир как пространство с объектами, тогда как японские дети воспринимают мир отношений. Согласно их исследованиям, американские дети в возрасте от 6 до 19 месяцев обладают большим запасом слов, относящихся к разряду существительных, в отличие от японских детей того же возраста. Американские матери чаще всего используют модель типа «Это машина. Видишь машину? Тебе она нравится? Смотри, какие хорошие колесики!», в то

время как японские «Смотри! Врууум-врууум. Возьми себе. Теперь дай мне. Да! Спасибо» [Fernald, 1993, с. 637–656].

Если мы принимаем факт того, что семантический компонент обладает специфичной природой в каждом отдельном языке, то гарантировать универсальность концептуальной структуры представляется невозможным. Данную аксиому проиллюстрируем на следующем примере.

Вселенная, подверженная постоянным изменениям и превращениям, именуется в бурятском языке как *сансар*, *оршолон*, *үнгэтэ юртэмсэ*. Понятие *оршолон(г)* (бранный мир, сансара, Вселенная) в своей сущности обозначает некое циклическое движение: оршоло- /v. frequentativa от оршо-/ «вращаться», «кружиться», «вертеться» [Godziński, 1968, с. 56]. Другое понятие *үнгэтэ юртэмсэ* также обозначает изменчивость, непостоянство материального мира: «Старики качают головами, глядя на череду лесовозов и скоропелых богачей: кто знает, что с ними станет в будущем, «үнгэтэ юртэмсэ» [Доржигушаева, 2002, с. 6]. Понятие санскритского происхождения «сансар» обозначает череду перерождений, круговорот бытия. Переводчик А. Кугявичус заменяет данный санскритский термин словом «круговерть» для более полного понимания его русским читателем. В этой картине мира значение сущности есть движение, динамика и постоянное становление.

Данный пример подтверждает нетождество восприятия вербальной репрезентации продуктов познания, соответственно – относительную переводимость на другой язык. Следовательно, перевод из одной системы в другую подразумевает утрату контекстуального целостного восприятия понятия. Это значит, что в переводе меняется процессуально-динамическая природа таких понятий, как *залхуура-лга* (<*залхуура*- «лениться») «лень, ленность»; *атаарха-л* (< *атаарха*- «завидовать») «зависть»; *бодо-л* (<*бодо*- «думать, обдумывать»; «считать») «мысль», «мнение»; *ажа-г* (<*ағи*- «наблюдать, следить, замечать») «внимание», «внимательность»; *тогт-уури* (<*тогто*- «устанавливаться, образовываться») «устойчивость», «постоянство»; «прочность»; «основательность» и др. Например, понятие *зори-г* в переводе на русский язык в



значении «смелость» вынужденно приобретает характеристики абстрактного качества, утрачивая изначальную динамическую природу *зориг* < *зори-* «стремиться к чему-либо». По этой причине для полного понимания структурно-семантических особенностей бурятского концепта необходимо отказаться от попыток переноса категорий, концентрируя внимание на внутренней структуре и месте концепта в концептуальной системе носителей языка.

Как уже отмечалось, бурятский язык обладает широким потенциалом образования абстрактных слов вопреки убеждению, что «абстрактные термины, необходимые для мышления человеку западной культуры и соответствующего образа жизни, действительно редко встречаются в языках народов, стоящих на более низкой ступени общественного развития» [Шафиков, 2004, с. 22]. Многие ученые объясняли это тем, что «примитивные» народы в отличие от «культурных» не считают существенным общее между явлениями одного порядка и в этом смысле цивилизация означает <...> увеличение числа абстрактных терминов и уменьшение числа специальных слов» [Jespersen, 1941, с. 45]. В противовес данному суждению подробнее остановимся на внутренней структуре концептов и их месте в концептуальной системе носителей языка.

Мы допускаем, что представители разных культур и языков обладают «универсальным» набором познавательных процессов, благодаря которым формируются значения согласно категоризации в виде ментальных пространств типа фреймов, метонимии, метафор. Однако, согласно исследованиям Ю. Нинга, носители китайского языка в процессе концептуализации эмоций в языке чаще всего прибегают к метонимии, в то время как англоязычные – к метафоризации [Kövecses, 2011, с. 471]. Этот случай уже опровергает универсальность категоризации: уместнее говорить о потенциальной универсальности. Не следует упускать из виду особенности концептуальной модели мира, к которой принадлежит тот или иной индивид.

Нами отмечалось существование двух цивилизационных ареалов, условно называемых «Востоком» и «Западом», отличие которых заключается в

способе мышления. Среди характерных особенностей бурятского этнического сознания, представляющего собой восточный цивилизационный ареал, можно выделить релятивность мышления, которая подразумевает неотрывность части и целого, не-дихотомичность категоризации, контекстуальность высказываний, динамическое видение мира. В этом контексте существует иное понимание некоторых ментальных процессов. Так, Р. Нисбетт, анализируя аспект перцепции «фигура-фон» путем психолингвистического эксперимента, приходит к выводу о разнице в видении мира. Испытуемые из Восточной Азии были склонны придавать большое значение фону, контексту в отличие от представителей американского континента, концентрировавших свое внимание на объекте [Nisbett, 2003, с. 87–97]. Выражение в овнешненных формах языкового знака произошло в результате физиологических процессов, перцепции, моторики, являющихся общими для человечества. Подтверждением тому, пусть частично, могут служить многочисленные исследования восприятия и выражения цветов в разных языках.

В последнее время, как пишет нейробиолог М. Болейн-Фитджеральд, естественные науки все чаще обращаются к категориям восточного мировоззрения. В частности поиски нейрональной активности, связанной с переживанием субъективности привели к выводу, что «самосознание» не локализуется интегрированно в одном участке мозга, в связи с чем возникают проблемы определения человеческого «эго», мозг не отделяет сферы «разума» и «страстей» (эмоций), унаследованных наукой от греческих философов. Исследователи тем временем обращаются к буддийским концепциям отсутствия индивидуального самосознания, иллюзорности автономного «Я», а также холистичного рассмотрения предмета [Boleyn-Fitzgerald, 2010, с. 176–181]. Таким образом, культурные контексты, где происходит категоризация, играют ключевую роль при отнесении к определенным объектам и событиям того или иного уровня абстракции.

## 2.4. Концепт «время-пространство» в традиционной бурятской культуре

Рассмотрим некоторые характеристики концепта «время» в бурятском традиционном этническом сознании и определим, в какой степени ему присущ универсальный статус, который, в частности, обуславливается тем, что концепт носит условный синтетический, гипотетический характер. В исследовании принимается положение о том, что концепт ассоциируется индивидом с определенным фрагментом объективной действительности и частично реализуется в вербальном знаке или группе знаков. Поскольку концепт имеет идеальную природу, исчерпывающее представление о нем недостижимо, что свидетельствует о его моделировании посредством языкового выражения лишь в определенной степени. В отличие от специалистов других дисциплин лингвисту доступны лишь рассмотрение и анализ функционирования слов в дискурсе, поэтому нас интересует то, что А. Эйнштейн называет «наивным реализмом», выражаемым языковыми средствами. Выдвигаемая нами концепция относительной переводимости подразумевает, что филологические переводы примеров, приведенных ранее, не соответствуя узусу и нормам русского языка, претендуют на приближенное выражение их аутентичного содержания. Для достижения цели переводчику следует, прежде всего, осознать собственно языковой материал, обращаясь к философии, культурологии, истории, антропологии, чтобы с разных сторон «очертить сущность любого культурного феномена» [Федоров, 2011, с. 4]. Рассмотрим подобный интерпретативный подход на примере описания концепта «время».

Несмотря на множество антропоцентрических понятий времени, все они традиционно сводятся к противопоставлению циклического и линейного восприятия времени, при котором первая модель определяется как архаичная, «свойственная языческой культуре» [Степанов, 1993, с. 86] и традиционным сообществам, а модель линейного времени появляется позже как свидетельство развития общества. Большинство компаративистских работ, посвященных изучению понятия времени, написано в духе историзма и эволю-

ционизма, постулирующего единый сценарий развития с ее прогрессивными и отсталыми участниками. Астроном и антрополог Э. Авени в книге «Empires of Time» отмечает, что в результате культурного и экономического доминирования Запада одной из немногих контрастных альтернатив этому мышлению является Китай с его уникальным представлением о времени и пространстве [Aveni, 2001, с. 209].

Бурятская культура, будучи частью монгольского мира, а шире – всего центральноазиатского цивилизационного контекста, по определению обладает циклической моделью восприятия времени. В этом представлении время воображается как «круговорот» (другими словами, конструирующая метафора «время-круговорот»), что реализуется в языке с помощью таких выражений, как *сагай эрьесэ* – «круговорот времени», *саг дүхэриг* – «круг времени», *саг жэлэй сахариг* – «колесо года-времени», *сагай хүрдэ* – «колесо/барабан времени» (*хүрдэ* – вертящийся молитвенный барабан), *дүрбэн саг* – «четыре времени» (четыре части годового цикла времени), *саг тооно* – «время тооно» (округлое отверстие дымохода в юрте, по которой измерялось время). Известная еженедельная газета «Духэриг» (колесница, колесо), издаваемая на бурятском языке, также ассоциируется с круговым движением. Циклическое восприятие времени связано с повторяющимися явлениями природы (движение светил, смена времен года, погода), в соответствии с которыми выстраивается образ жизни. Понятия погоды и климата в бурятском языке неизменно связаны с понятием времени: *саг агаар* – «время-воздух, погода», *саг уларил* – «время-климат, климат». Единственная метафора, которая могла бы служить показателем линейного представления о времени, отражена в выражении *сагай урасхал* – «течение времени». Однако это может быть связано не с направленностью движения, а самим движением, изменением и перетеканием из одного состояния в другое: *саг хубилна* – «время меняется, меняет свое состояние».

Время в наивном понимании всегда ассоциируется с движением, объектом, перемещающимся в пространстве подобно солнцу, луне или даже стрел-

ке на циферблате, стуку сердца, поэтому любой инструмент измерения времени обладает движущимися частями [Там же, с. 14]. Время в быту монгольских народов измерялось движением дневного света в юрте и сегментировалось в образе двенадцати животных. При этом время соответствовало определенному действию – дойка коров, приготовление пищи и т.д. Отметим, что в устном народном творчестве не обнаруживаются слова о времени – оно воплощается путем перечислений действий и названий места действия [Содномпилова, 2009, с. 38]. Отдельные периоды времени ассоциируются с определенными действиями: *наадан дээрэ нахилзаха хэрэгтэй, хурим дээрэ хотолзохо хэрэгтэй* – «на играх нужно играть, на свадьбе нужно веселиться»; *даарахада даха хэрэгтэй, дайлалдахада хуяг хэрэгтэй* – «в холодное время нужна доха, во время войны нужна броня». Другая обширная группа пословиц выражает неизбежность событий временных циклов: *сагайнгаа ерээ хаа, сахалишье губшуурта ородог* – «когда приходит соответствующее время, даже чайка попадет в сети»; *сагайнгаа ерэхэдэ, сахалишье хайладаг* – «когда приходит соответствующее время, даже снег растает»; *үхэхэ хулгана унтаһан миисгэйн һүүл зуужа наададаг* – «мышь, для которой пришло время умирать, идет играть с хвостом спящей кошки». Хочет того человек или нет, но его жизнь вписывается в движение определенных циклов. Несоответствие этим циклам считается неправильным: *үтэлһэн хойноо сэбэрээ бу дурда, үгырһэн хойноо баянаа бу дурда* – «не вспоминай о своей красоте, после того как состарился, не вспоминай о своем богатстве, после того как обеднел»; *үүдэн шүдөө унаһан хойно залууб гэһэнэй хэрэггүй* – «не пытайся быть молодым, если у тебя уже выпали передние зубы». Определенность временных циклов требует такой черты характера, как «даамай», которая включает в себя следующие понятия: терпение, обдуманность, выжидание, размеренность, а также мудрость и достоинство: *адаг эрэ арба хубилха* – «худший из мужчин меняется десять раз (десять раз меняет свое мнение)». Сила мужчины как бы заключается в умении удержаться в этом круговороте.

Динамическое восприятие мира находит свое воплощение в представлении о Вселенной, подверженной постоянным изменениям и превращениям. Двухязычные бурятские поэты, пишущие на русском языке, стараясь описать традиционное мироощущение бурят, неизменно обращаются к мотиву цикличности в своем творчестве: *Тем утром весенним,/когда вдруг умер столетний табуңчик,/ меж ставен его пятистенки/грачонок разбил скорлупу* [Нимбуев, 2003, с. 146]; *Мой дед выкашивал гектар травы на дню. Весной он умер. Я – внук его. Эй, кто одолжит мне литовку?* [Там же, с. 72]. Слоган 350-летнего юбилея вхождения Бурятии в состав России «*Вместе сквозь века*» был переведен как «*Сагай эрьесэ соо сугтаа*» (досл. «*вместе в круговороте времени*»). Однонаправленное движение в этом сознании неизбежно заменяется круговертью.

Таким образом, понятие циклического времени соединяется с циклически изменяющимся пониманием пространства. Время – это метафора изменения пространства. Время в мировоззрении монгольских народов «неосвязаемо, неконкретно, оно растворилось в пространстве», «не отделено от окружающего мира», «эфемерно, неуловимо», «растворилось во множестве образов» [Содномпилова, 2009, с. 38–40]. Вывод о нераздельности времени и пространства находит отражение и в языковых формах, где то, что мы называем «временем», имеет пространственные характеристики. Для примера приведем небольшое стихотворение Л. Тапхаева: *Элинсэг хулинсагнуудмни,/Эртэ дайдын түрэлнүүдмни/Эльгэ зүрхэмни асуунал: /Ямарнууд ябаабта, юу дабаабта?/Дүрэ шарайетнай хэнишье зураагүй, мэдэнэб./Сагай хүрдэ эрьюулжэ таанараа бэдэрнэб./Олдоногүйт, ойдомни багтанагүй (Предки мои,/Мои родственники из раннего мира/Сердце мое спрашивает:/Какими вы были и через что прошли?/Никто не рисовал ваши лица, знаю:/Гонясь за хүрдэ (барабаном/круговоротом) времени, ишу я вас/ Не могу найти - не могу поверить в это)* (пер. наш. – А.Ж., здесь и далее выделено нами. – А.Ж.). Время антропоцентрично, т.е. определяется положением человека в этом условном временном пространстве, где прошлое локализуется впереди

человека в пределах его зрительного охвата; будущее находится сзади, вне пределов обозрения, поэтому неизвестно. *Урда* обозначает нечто, находящееся впереди: *урда саг*, *урданай*, *урид* (также *өмнө*), *урдын урда саг*. Во временных категориях *урда* соответствует прошлому, былому, однако в отличие от европейского восприятия прошлого оно не находится позади, соответственно, не может концептуализироваться в понятиях *отсталый*, *непродвинутый* и т.д. Устремленность европейского мышления в рамках линейного времени с обращением и направлением в будущее реализует качественно иное отношение к прошлому. Линейное восприятие времени связывают с возникновением христианства [Степанов, 2004, с. 118] и потребности локализации начала (сотворение мира) и конца (второе пришествие Христа). Также возникновение данной модели связывают с деятельностью Святого Августина, который локализовал сообщества людей Ветхого Завета и современников на линейном времени. Дальнейшему распространению этой модели способствовало изобретение механических часов. Далее, можно обратиться к гегелевской концепции шествия мирового духа по временной спирали, который в контексте единого исторического процесса достигает совершенства на поздних этапах развития. В результате такого однонаправленного поступательного движения зарождаются категории «прогресс», «развитие», а также «примитивность», «первобытность», «отсталость», «элементарность», «варварство», «дикость», которые применяются по отношению к прошлому.

В отличие от вышесказанного качество прошлого времени-пространства *урда* обладает иными характеристиками. При антропоцентрическом взгляде на мир определилась схема членения полимасштабного мира, где *урда* ассоциируется с югом (в отдельных случаях с востоком) и одновременно передней стороной пространства и времени (соответственно *хойно* – с севером и задней, тыльной стороной) [Содномпилова, 2009, с. 342]. События прошлого в пространстве времени «пестрят и исчезают из виду»: *саг үнгэрнэ*, *үнгэрхэн саг*. Этот пространственно-временной вектор обладает наиболее позитивным семантическим содержанием, будучи связанным с растущим солнцем (*нара*

*ургаха/мандаха зүг* – «сторона растущего/восходящего солнца»), а также южной локализацией мира предков. Так, панорама пространства южного направления становилась главным фактором выбора поселения, при ориентации входа в жилище также придерживались южной стороны; при захоронении сородичей выбирали сухие южные, юго-восточные, восточные склоны возвышенных мест, обогреваемые солнцем [Там же, с. 48–29]. Обращенность к прошлому определяла также и особенности исторического сознания, зафиксированного в письменных документах. Каждый отдельный индивид знал разветвление генеалогического древа, основатели (как и все члены) которой непреложно почитаются. Предки *элинсэг хулинсагууд*, *урданай буряадууд* (буряты древности) неизменно наделяются самыми достойными качествами, становясь в сознании живущих людей священными символами, т.к. язык и культура имеют ценность лишь как наследие ушедших поколений.

Несмотря на существующее формальное наложение буддийских и небуддийских элементов мировоззрения, в традиционном сознании неизменно сохранялись культ прошлого и не критичное к нему отношение. Человек ощущал себя связанным с частью временного континуума: *үе* (время, период, цикл, поколение) от слова *үе* – «сустав». Жить – значит, подчиниться движению повторяющихся циклов, знания о которых формировались предыдущими поколениями. В этом контексте показательным является текст «Эжымнай захяа» – «Наказ Матери» (параграф 2.6, приложение 3), где описывается, каким образом следует установить связь времен и поколений, почитая символы Вселенной, Природы, которая не бывает неживой, в процессе одаривания их *дээжэ* – свежим (в смысле первой порции) чаем, молоком, пищей.

Будущее *хойно*, как уже отмечалось, локализуется позади человека, поэтому ему не известно: *хойто наһан* – «будущая (досл. задняя) жизнь», *хойто турэл* – «будущее (заднее) рождение»; *Хойто наһандаа ушарая* «Встретимся в следующей (задней) жизни» (название романа С. Эрдэнэ). Отождествление будущего времени и севера (в отдельных случаях также запада) сопровождалось спектром нежелательных значений: мир злых божеств,



мертвых [Там же, с. 50], закат, угасшее солнце. Будущее, оказываясь вне поля обзора, вероятно, осмысливалось как неизвестное, приближающееся объективно: *ерээдуй саг* – «непришедшее время», *ерэхэ саг* – «время, которое должно прийти». Близость какого-либо события выражалась фразеологизмом *нохойн дуун ойртоо* – «лай собак приближается»: надвигающееся событие находится вне поля зрения субъекта. Другие примеры отражают особенности векторной направленности событий: *Даша үбгэнэй наһа бараһанай хойно, үнишье болоогүй* переведем как «не прошло и много времени с тех пор, как умер старик Даша», однако филологический перевод представлен так: «не образовался длинный отрезок времени позади того, как умер старик Даша». Причинно-следственные связи имеют иную пространственную организацию и направленность, соответственно, имеют другую семантику.

Сравним бурятский фразеологизм с его английским переводом *гэмынь урдаа, гэмиэлынь хойноо* – *his fault leads and his repentance follows*. Несмотря на кажущееся соответствие двух версий, они отражают различное положение вещей. В бурятском варианте скрыт субъект, по отношению к которому локализуется два действия во временном пространстве: одно действие (ошибки) стоит впереди субъекта, а другое действие (раскаяние) позади. Английский вариант перевода отражает объективную последовательность событий на однонаправленной линейной временной оси: действие-1 идет вперед в будущем направлении, за которым следует действие-2 по той же траектории. Поэтому в бурятском мировоззрении субъект становится точкой отсчета, присутствие которого необходимо для обозначения времени. Человек – константа; время пространственно, поэтому оно относительно и зависимо от субъекта.

В языковых выражениях *саг ябана* («время идет»), *саг дүтэлнэ* («время приближается»), *саг үнгэрнэ* («время проходит», досл. «пестрит и исчезает»), *саг ерэнэ* («время приходит») реализуется метафора «время как движущийся объект». Б. Уорф, говоря о субъективном времени индейцев хоппи, отмечал динамичную природу их восприятия и выражения в языке [Whorf, 2002, с. 69–72]. Некоторые параллели с примерами Б. Уорфа можно найти и в бурят-

ском языке: в частности, *үдэшэлэн уулзая* («встретимся вечером»), досл. «встретимся, когда будет вечереть»; *тиихэдээ* («тогда»), досл. «в то время, когда имело место это действие»; *үүр сайхада уулзаяа* досл. «при белении утра встретимся»; *боро хараанда* («сумерки»), досл. «во время, когда взгляд мутнеет».

Понятие времени, как и другие мировоззренческие категории, не является статичным и также подвержено трансформациям, происходящим в обществе. Так, циклическая модель восприятия времени отложилась и в русском языке, где «начало» и «конец» произошли от общего корня «кон», т.е. «предел» между прошлым и настоящим или настоящим и будущим, который одновременно является началом и концом процессов [Федоров, 2011, с. 11]. При этом, как уже упоминалось ранее, мы отказываемся от эволюционистических концепций примитивности циклического времени и считаем, что такая оценка возможна лишь с позиции линейного восприятия времени.

То, что можно условно назвать временем «макромасштаба», по крайней мере со времен написания «Сокровенного сказания монголов» (1240 г.) до наших дней, отождествляется с циклами из двенадцати животных. Каждый цикл (12 часов, 12 месяцев, 12 лет и т.д.) имеет свое качество времени, обозначаемое цветом и стихией. Свидетельством сказанного является роман Ц.-Ж. Жимбиева «Гал могой жэл» (1980 г.), известный на русском языке как «Год огненной змеи», где описываются события в бурятском улусе, когда в указанный неблагоприятный год (1941 г.) началась Великая Отечественная война. Писатель Д.-Н. Цырендашиев также неоднократно высказывал опасения по поводу недавнего года черной водной змеи (*хара уһан могой жэл*). По его мнению, качество этого цикла (*шэрүүн саг*) имеет неблагоприятные характеристики: революция 1905 г., революция 1917 г., коллективизация в 1929 г., начало Великой Отечественной войны в 1941 г., смерть И. Сталина в 1953 г., реформы 1989 г. С наступлением нового цикла по восточному календарю буряты интересуются каким будет это время. Так, из интервью с Радна-ламой, опубликованном на электронной странице газеты «Информ

Полис» можно узнать предсказания на 2013 г., идентичные по настрою с мнением Д.-Н. Цырендашиева: «Достаточно вспомнить, что в год земляной змеи, в 1941 году, началась Великая Отечественная война. Ожидаются сложности в высоких политических кругах, могут быть раздоры и трудности среди политиков ...» [Ян, 2013].

Исторические события по большому счету воспринимаются как не зависящие от воли людей, а уж тем более – от отдельных личностей. *Бэрхэ саг* («тяжелое время»), *хатуу саг* («твердое время»), *шэрүүн саг* («шершавое, грубое/жестокое время»), *сэбүүн/сэмүүн саг* («холодное время»), *хүшэр/хэсүү саг* («трудное время»), *муу саг* («плохое время») – определения, которые используют буряты для описания событий XX века. Не зря определения качества исторических событий отражены в эпитетах, совпадающих с эпитетами погодных изменений и метафоры «время-погода»: *хатуу үбэл – хатуу саг* – «трудная весна - трудное время» (или «твердая весна – твердое время») и т.д.

Так же, как погода изменяется от солнечной к ненастной независимо от воли людей, так и история со всеми значимыми событиями вихрем пронесется над вовлеченным в него человечеством. В отличие от того, что в западном мышлении личности, группа лиц несут ответственность за те или иные события, в традиционном бурятском понимании люди являются больше инструментом в руках невидимой объективной силы времени. Современники И. Сталина, характеризуя его, ограничивались словами типа *хатуул хүн байһан* («был он жестким человеком»), а катастрофические по масштабам трагедии того периода оправдывали приходом трудного времени *сэбүүн саг* (планировавшееся название главы книги Д.-Н. Цырендашиева об истории Цугольского дацана XX века): *тиимэл шэрүүн саг байһан ха юм* («просто время было такое жестокое», досл. «шершавое, грубое»). Так, поскольку изменения времени недоступны влиянию людей, постольку они не могут предаваться в этом сознании оценочным и сослагательным категориям. В этом контексте имеет огромное значение накопление всеобщей добродетели *буян*. Д.-Н. Цырендашиев приводит мнение бурят об исходе Второй мировой вой-

ны: *«Хүн зоной буян ехэ байгаа хаань, дайн удаан болонгүй дүүрэхэ гэхэн үгэ байгаа»* (Поговаривали, что если люди накопили достаточно «буян» (добродетели), то война будет длиться недолго).

Тем не менее цикличность, повторяемость процессов позволяет приблизительно предугадать их качества благодаря опыту прошлого и подготовиться к изменениям времени, подстроиться под него. Радна-лама говорит: *«Молодые люди в год Змеи будут подвержены болезням, людям пожилого возраста стоит уделить внимание своему давлению. В этом году будут преуспевать творческие люди, личности, способные быстро меняться, проявляющие ум и мудрость»* [Ян, 2013]. Традиционная циклическая модель времени не теряет актуальности, однако субъективное ощущение временных сдвигов присутствует в сознании носителей рассматриваемой культуры. Респондентка, 47 лет, вспоминает: *«Мой дед (1900 г.р.) говорил: «Урданай сагта хүнэй ябууд үхэдэг саг ерэхэ гэжэ хэлэдэг байһан»* (В прежние времена говорилось, что придет время, когда люди будут умирать на ходу). *И когда начали чаще умирать от инфарктов и инсультов, он считал, что это предсказанное время пришло в связи с изменением жизненных ритмов. В убыстрившемся времени люди не чувствуют состояние своего тела, что ресурс организма истощился. По его словам, «мүнөөнэй саг түргэн ябадаг болоод байна»* (время современное убыстрилось»). Другая респондентка, 50 лет, говорит: *«Неспешное течение времени традиционной бурятской деревни представляется теперь уже утраченным раем»*. В обоих высказываниях отражено восприятие времени как объективной данности, где люди по причине изменения его качества, а не по своей вине подвергаются болезням, при этом с ностальгией вспоминая исчезающее чувство размеренности.

Напомним, что представители бурятской культуры находятся в ситуации изменяющейся мировоззренческой действительности из-за вовлечения в пограничье Евро-Азии. Один из сдвигов в традиционном восприятии времени наблюдается, по нашему мнению, в работах Хоца Намсараева, доступных в корпусе бурятского языка ([corpora.imbtarchive.ru](http://corpora.imbtarchive.ru)). Писатель вводит понятие

*шэнэ саг* («новое время») в противовес *хуушан саг* («старое время»), концепции которых являются отражением линейного мировосприятия. Можно сказать, что впервые прошлое оценивается в негативных категориях: *хуушан сагай хуурмаг, шэнэ сагай сэсэн* («ложь старого времени, мудрость нового времени»); ... *энэшни шихэдээ үни сагнаа үргэлжэ ерэнэн үмсын хуушан байдал үгы боложо, орондонь Коммунист партиин ударидалгаар олоной хүсэн нэгдэжэ, ерээдүй сагай ехэ хэрэгтэ зорихон шэнэ байдал гэдэгэйн шэнжэ түхэл одоо энэ байгаа хаям* («... таким образом, сейчас мы видим **новое время (ситуацию)**, в котором исчезают **старые порядки частной собственности, тянущиеся (продолжаясь, прибывшие)** к нам из прошлых времен, уступая место **великому делу будущего времени** благодаря объединению сил большинства под руководством Коммунистической партии») (перевод наш – А. Ж.).

Интеграция бурятского сообщества в иную советскую действительность вынуждает принять наряду с другими концепциями иную модель времени. С этого момента можно говорить о «ментальной колонизации», когда народ, официально принимая координаты линейного времени, локализирует себя в периферийных, «отсталых» этапах его развития. Интересная внутренняя дилемма выражается в стихотворении Намжила Нимбуева (1948-1971 гг.): *«Мой старый дед всегда возил с собой/ морщинистое рваное седло./ Чудак он был, /свихнувшийся рассудком./И все ж седло я выбросить не смею»* [Нимбуев, 2003, с. 97]. Старик как олицетворение уходящего мировоззрения, что символизируется старым седлом, не понятен современному буряту, но при этом есть надежда, что на инстинктивном уровне он признает и принимает оставленное наследство. Изменяется установка к прошлому – человек оборачивается к нему спиной; разрывается круг, оставляя прошлое в хвосте. Такой метафорой по отношению к собственной истории характеризуется бурятская советская эпоха, и частично – современное бурятское сознание.

Подъем национального самосознания в этнической Бурятии обусловлен повышением интереса к национальной культуре. Однако в отличие от других

элементов культуры интерес к языку стабильно падает [Хилханова, 2007, с. 130]. Наряду с «законсервированным» традиционным инструментарием языка в современных песенных текстах на бурятском языке, особенно молодых авторов, прослеживаются изменения, а точнее, формальные, кальки линейного восприятия времени, являющиеся в нашем понимании прямым отражением мировоззренческих сдвигов: *холо байна цаг бага насанай/үнгэргээж жэ-лээ, хара ара гэдэргээ, хара ара гэдэргээ – далеко находится время нашего детства, /проживая года, оглянись назад, оглянись назад* (Хатхур Зу). Автор текста мысленно уместает прошлое в пространстве позади себя, которое можно узреть, только оглянувшись назад, стараясь реализовать средствами бурятского языка новое мироощущение. Другие авторы, возможно, исходя из цели быть «ближе» к слушателю, может быть, из-за недостатка знания бурятского языка, используют неправильные смысловые конструкции типа *олон үнгэрөө саг – много времени прошло*. Интересный пример неустойчивости понимания, соответственно новизны понятия «будущее» привела респондентка 40 лет, которая, будучи в монгольском пионерском лагере, силилась понять фразу на транспаранте «*Хүүхэд – манай ирээдүй*» (бурят. *хүүгэд – манай ерээдүй*) и перевела ее как «Наши дети еще не пришли». Озадаченная странным содержанием фразы, позднее выяснила, что она гласила «Дети – наше будущее». Понятие «будущее» в бурятском языке имеет форму *ерээдүй саг* («будущее время», досл. «непришедшее время»). В связи с абсурдностью фразы «*Үхибүүд манай ерээдүй саг*» («дети – наше будущее/ непришедшее время»), авторы подвергли слово *саг* усечению, придав причастию значение абстрактного существительного, что не сразу было понято респонденткой, несмотря на существование таких языковых форм, как *ерээдүйдэ* («в непришедшем»), *ерээдүйн* («принадлежащее непришедшему»). Можно сделать вывод о том, что понятие будущего, реализованное в качестве объектной абстрактной сущности, является актуальным нововведением в языке. Чутко реагируя на общественные трансформации, язык подтверждает свою динамиче-

скую природу, однако в условиях реверсивного билингвизма происходит прогрессивная фоссилизация его ресурсов.

Воображаемое пограничье Евро-Азии проходит внутри бурятской общности, в прошлом представляющей часть «Азии» и неравномерно вовлеченной в пространство «Европы» сегодня. С одной стороны, принимаются координаты линейного европейского времени, с другой – интуитивно чувствуются и реализуются элементы циклического времени-пространства, воспроизводящиеся в традиционных ритуалах культуры и языке. Нельзя однозначно сказать, какая модель восприятия доминирует в сознании бурят, однако очевидная несинхронность восприятия времени может быть причиной внутри- и межличностного конфликта. Кризис этнической культуры и языка сопровождается постепенной и неравномерной заменой когнитивной базы ее носителей, в связи с чем не менее важно «запечатлеть» этот ускользающий мир, вместе с которым, к сожалению, уходят и его уникальные ценности.

Таким образом, принимая положение о циклической модели восприятия времени и иной пространственной направленности времени по отношению к человеку, стоит задаться следующим вопросом: «Обоснованно ли рассуждать о концепте времени в категориях прошлого, настоящего, будущего, если движение по кругу размывает их различие: прошлое становится будущим, будущее – прошлым?» [Морохоева, 2011, с. 35]. Скорее всего, ответ будет отрицательным, поскольку за системой языка восприятие уникально. Попытки «перевести», «выразить» концепт знаками иного системного уклада влечет за собой утрату его хрупкой аутентичной сущности. Назвать *урда саг* «прошлым временем», а *хойто саг* «будущим временем» – значит автоматически исказить модель восприятия времени. Стоит также признать, что конструкт циклической модели отрывает время от пространства, что также неадекватно. Можно ли пересмотреть линейные концепции описания времени, которые отражены в теоретической грамматике бурятского языка, – вопрос амбициозный, но открытый.

## 2.5. Концепт «душа» versus «ами», «сүлдэ», «сүнэсүн»

Концепт «душа» считается ключевым элементом концептосферы русского этнического сознания [Вежбицкая, 1996] и наделяется некоторыми исследователями универсальным общечеловеческим статусом. Тем не менее перевод данного концепта на бурятский язык считается очень сложной задачей. Концепт «душа» являлся объектом исследований А. Вежбицкой, Ю.С. Степанова и др. В сравнительном аспекте с культурами вне европейского ареала данный концепт рассматривался О. Тангад, Г.Р. Галдановой, Ц. Лян, В.В. Ван и др. Наличие большого количества работ, посвященных данному концепту в разных культурах, литературных произведениях отдельных авторов, свидетельствует о его значимости.

А.М. Позднеев в неопубликованной записке на имя архиепископа иркутского и нерчинского Вениамина (Благонравова), хранящейся в архиве востоковедов Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения Российской академии наук, описывает трудности и критику переводческих решений при переложении Библии на бурятский (старомонгольский) язык. Приведем примеры, касающиеся христианского концепта «душа». В частности, словосочетание *двоедушный человек* переведено в одном из вариантов Библии на бурятском языке как «хоюр сунэсутэй хумун», досл. «человек, имеющий две души». А.М. Позднеев, полемизируя с этим, пишет, что *сунэсу* в бурятском языке «имеет значение души как духа, оживотворяющего человека, то, что в латинском *spiritus*», который «у всех народов признается единою», поэтому «выражение проповедника *хоюр сунэсутэй хумун*, действительно, может только вызвать смех его слушателей и скандализировать перевод» [Кульганек, 2000]. Далее он рассматривает вариант перевода «хоюр гханатай» как не соответствующий оригинальному выражению: «со словами *двоедушный человек* в русском языке соединяется понятие человека, в духовной природе которого развилось свойство из-за эгоистичных видов умышленно, коварно изменять свои мнения, не согласовывать их со своими поступками, действовать



по заранее задуманному, но не выражаемому перед другими плану» [Там же, 2000]. При этом он отмечает, что слово «двоедушный» обозначает наклонности духовного существа, а не конкретное его проявление, выражаемое бурятским словом *санаа* – «мысль». Выражение «хоюр гханаатай хумун» отражает ситуацию, когда человек находится в «нерешительном положении относительно своей деятельности». В заключение А.М. Позднеев отмечает, что «если первый перевод вполне скандализирует речь проповедника своей несуразностью, то перевод *хоюр гханатай* буквально значит *имеющий две мысли*» [Там же, 2000].

В современном переводе Книги Бытия (бурят. «Эхинэй Эхин») понятие «душа» передается словами *амин* («дыхание», «жизнь»), *һүлдэ* («дух») либо опускается, что свидетельствует о явной трудности передачи данного концепта средствами бурятского языка.

*Дух Божий* [Книга Бытия, 1:2] переводится как «Бурханай һүлдэ».

Приведем ряд примеров передачи концепта «душа»:

«... живая душа» [Книга Бытия, 2:7] – бурят. «амидаралай амисхал» (досл. «дыхание жизни»).

«... а всем зверям земным, и всем птицам небесным, и всякому пресмыкающемуся по земле, в котором **душа живая**» [Книга Бытия, 1:30] – бурят. «амиды амитай» (досл. «живое ами, живое дыхание»).

«... дабы жива была **душа** моя чрез тебя» [Книга Бытия, 12:13] – бурят. «ши минии ами наһа абархаш» (досл. «ты спасешь ами / дыхание, жизнь) наһа (жизнь возраст)»).

«... истребится **душа** та из народа своего, [ибо] он нарушил завет Мой» [Книга Бытия, 17:14] – бурят. «... хүниие Би Минии бэшэ гэжэ тоолохоб, юундэб гэхэдэ, тэрэ хүн Минии хэлсээ эбдэһэн болохо» (досл. «... человека не буду считать Своим, т.к. он нарушил завет Мой»). В этом случае слово «душа» опущено.

«... чтобы благословила тебя **душа** моя, прежде, нежели я умру» [Книга Бытия, 27:4] – бурят. «... Эзэн Бурхан хаа хайн хайхание гуйжа, үрээл хэлэ-

хэб. Наһа бараханаа урда би ханажа ябаханаа заабол хэлэхэ еһотойб» (досл. «... попросив всего наилучшего у Господа Бога скажу свои благопожелания. Я должен высказать свои пожелания, прежде чем умру»). В переводе также опускается слово «душа».

«И когда выходила из нее душа, ибо она умирала, то нарекла ему имя: Бенони» [Книга Бытия, 35:18] – бурят. «... ами табижа байхадаа хаяхан түрэхэн хүбүүндээ «Бэн-Онии» <...> гэжэ нэрэ үгөөд, наһа бараба» (досл. «когда она отпускала ами (дыхание, жизнь), дала только что родившемуся сыну имя Бенони <...> и умерла»).

«... с душею которого связана душа его» [Книга Бытия, 44:30] – бурят. «амин голоороо холбоотой» (досл. «связанные жизнью, дыханием, стержнем»).

Таким образом, дихотомия «дух-душа» отражена в выражении «һүлдэ-амин», что в контексте бурятского этнического сознания не имеет аналогичных ассоциаций. Получается, что задачи не были решены в полной мере. Вызывает сомнение вопрос об универсальном статусе понятия «душа», связанного с христианским мировоззрением о бессмертном духовном начале.

В православной культуре данное понятие имеет особое смысловое значение: «душа – бессмертное духовное существо, одаренное разумом и волею; в общем значении человек, с духом и телом; в более тесном: человек без плоти, бестелесный по смерти своей; в смысле же теснейшем: жизненное существо человека, воображаемое отдельно. Душа – также душевные и духовные качества человека, совесть, внутреннее чувство и др. Душа есть бесплотное тело духа: в этом значении дух выше души...» [Даль, 1998, с. 205]. Ю.С. Степанов, проанализировав различные трактовки понятия «душа», называет определение В. Даля «наилучшим», заменяя употребленное слово «существо» на «сущность». По его мнению, данное понятие не следует отождествлять с концептами «дух», «сознание», «человек», «личность», которые тесно соприкасаются с рассматриваемым концептом. Ю.С. Степанов связывает происхождение понятий «душа» и «дух» с единым общеславянским корнем «dheus»,

«dhus» – «разлетаться, рассеиваться» (об искрах, пыли, дыме, а также о дыхании), которые вследствие антагонистического дуализма мужского и женского начал разделились на два уровня, не получив развитие идеи мировой души [Степанов, 1997, с. 571–573].

С.И. Ожегов выделяет следующий ряд значений «души»: 1) человек, относящийся к податному сословию; 2) вдохновитель чего-нибудь, главное лицо; 3) внутренний, психический мир человека, его сознание; 4) крепостной крестьянин; 5) о человеке (обычно в устойчивых сочетаниях); 6) то или иное свойство характера; 7) человек с теми или иными свойствами [Ожегов]. Такое специфическое понятие «Я» в качестве сферы переживания «внутреннего», «собственного», «своего» личности могло сформироваться только как следствие специфического христианского понимания души, с чем также связано возникновение и понимание других идей [Zapašnik, 2006, с. 43–64]. Данные свойства интересно рассмотреть в сравнительном аспекте, а также в случае пересечения значений «души» при переводе.

В традиционном мышлении монгольских народов трудно найти аналог такому понятию. Согласно монгольской исследовательнице О. Тангад, в рамках подобного личностно-центрированного мышления накладывается ряд понятий, таких как «ами», «сүнэс», «сүлд» или «хийморь» («хии морин»), «заяа», «буян», «хишиг», к которым, в свою очередь, невозможно подобрать эквиваленты в западном мышлении [Tangad, 2013, с. 91]. С большой степенью упрощения вышеуказанных понятий О. Тангад называет их «жизненной силой», пользуясь терминологией Г.Р. Галдановой, которая описывает их как «разностадиальные представления о силах, проявляющих и поддерживающих жизнь» [Галданова, 1976, с. 53]. Связь с жизненной силой становится важнейшим критерием, согласно которому осуществлялось традиционное иерархическое деление Вселенной.

Как мы убедились, в силу специфики восточного мышления, где отсутствует идея субстанции в онтологической мысли, существует множество разных понятий, связанных с душой человека. В монгольских языках чаще всего

в качестве обозначающего западное понятие «душа» используется слово «сүнэс» (а также «һүнэһэн», «сүнэсүн»). В ламаистской терминологии он используется в контексте с понятием реинкарнации. В словаре Л.Д. Шагдарова, К.М. Черемисова «һүнэһэн» определяется как «духовный двойник человека» [Шагдаров, 2010, с. 575]. Г.Р. Галданова обозначает термин «һүнэһэн» как «душа-тень» [Галданова, 1976, с. 54]. В отличие от этого В. Сайнцогт отмечает, что «сүнэсүн» означает единственную интеллектуальную часть жизненной силы, которая остается после смерти человека» [Сайнцогт, 2000, с. 39]. В. Намжилон пишет: «һүнэһэн» – это «бессмертная часть всех шести видов живых существ, т.е. душа; когда человек умирает, умирает лишь его физическая плоть, тело, а душа обретает новую оболочку, переходя в новую жизнь» [Шагдаров, 2010, с. 575]. В произведениях Х. Намсараева встречаются следующие выражения: *наһа бараһан эрэ нүхэрэймни хүнэһые* – «һүнэһэн (душа) моего мужа, истратившего жизненное время (умершего)»; *үхэхэн хүнэй хүнэһэндэ* – «һүнэһэн (душа) умершего человека». При этом в случае с известными личностями, шаманами либо великими ханами вместо «сүнэс» используется термин «онгон», вероятно, по причине мощи их жизненной силы [Tangad, 2013, с. 91]. Важно отметить, что «һүнэһэн» в отличие от европейского понятия «душа», «soul» не является только прерогативой человека, это относится и к животным. Традиционное, до сих пор популярное в Бурятии соревнование по ломанию берцовой кости «Һээр шаалган» помимо развлекательных функций содержит смысл освобождения «һүнэһэн» животного для следующего перерождения. Здесь стоит отметить некое несоответствие с буддийскими теориями, согласно которым в перерождении участвует не душа, а сознание [Доржигушаева, 2002, с. 50–51]. Данная ситуация могла произойти под влиянием западных концепций значения души либо в результате выражения доламаистских элементов в новом контексте.

Так или иначе примеры отражают наивную языковую реальность, присутствующую в общественном сознании. «һүнэһэн», согласно бурятским верованиям, может отрываться от человека в результате сильного испуга, пе-

реживаний и т.д. Отделение данного аспекта жизненной силы приводит к упадку физического и эмоционального самочувствия. Если вовремя не обратиться к ламе и не провести обряд «*hүнэнэ дуудалга*» («звать душу»), то человек будет попадать в неблагоприятные ситуации и вскоре расстанется с жизнью. Причем накопленная добродетель «буян» может отсрочить смерть на год, полгода. Локализация данной силы изменчива в зависимости от положения луны, времени суток, с чем связаны запреты на некоторые действия. Например стричь ногти в темное время суток, т.к. в это время «*hүнэнэн*» локализуется в конечностях тела и т.д. Кроме того, известен принцип «закрывания» конечностей украшениями – кольцами, браслетами, цепочками.

По мнению В. Сайнцогта, понятие «*hүнэнэн*» уступает по своей важности понятию «ами» («жизнеспособность»), которая становится эссенцией монгольской традиционной культуры. Он отмечает, что относительно монгольских традиционных верований лучше использовать термин «аминизм» вместо «анимизм», в случае если при описании монгольской культуры исследователь не соглашается применять термин «душа» [Сайнцогт, 2000, с. 3]. Несогласие с такой теорией анимизма (от лат. «*anima*», «*animus*» – «душа») связано с западным способом мышления о душе как субстанции, существующей объективно, являющейся основой жизни человека. В традиционном мышлении монголов такого понятия субстанции не существует. Поэтому невозможно говорить о личной душе, которая становится основой индивидуального существования, т.к., согласно категориям мышления монгольской культуры, человек состоит из множества жизненных сил, источник которых находится вне человека, но они одновременно определяют его сущность [Tangad, 2013, 91]. По мнению В. Сайнцогта, этими жизненными силами были «сүлдэ», «хийморь», «буян», «хишиг», «заяа», «үлзы» и др.

О. Тангад пишет, что «ами» в комбинации с вышеуказанными понятиями – «амин сүлдэ», «амин сүнс», «амин хишиг», «амин заяа» – выводит значения, дословный перевод которых будет звучать примерно так: «жизнеспособность жизненной силы жизни», «жизнеспособность жизненной силы бо-

гатства», «жизнеспособность жизненной силы успеха» [Там же, 2013, с. 91]. Подобным образом, как и значение слова «дух», «амин» является частью жизненной силы, которая ассоциируется с дыханием: *амилха* - «дышать», *амин*, *амисхал* - «дыхание». Но в отличие от русского концепта «ами» – это воплощение самой жизни (*ами наһан* – «жизнь, жизнь-возраст», *амиды* – «обладающий ами, дышащий, живой», *амидарал* от *ами дараалал* – «последовательность ами, жизнь, жизненный процесс»). В подобном мировоззрении не сформировалась дихотомия «человек-животное», которая заменяется широкой категорией *амитан* – «обладающие ами» (досл. «обладающие дыханием, жизнью»). Человеку же отводится исключительное место, связанное со способностью осознавать положение вещей, преодолевать неведение («мунхаг») в отличие, например, от животных. Считается, что в природе также существуют определенные элементы «ами», отвечающие за равновесие экосистемы местности. «Если порезать человеку вены, он умрет. Аналогично земля также имеет свои вены – ами, которые нельзя повреждать, в связи с чем нельзя рыть землю весной, сажать деревья и т.д.» [Там же, 2009, с. 92].

Угасание «ами» означает немедленную смерть человека либо любого другого существа (даже сущности) в отличие от души («һүнэһэн»), при потере которой у человека постепенно наблюдается упадок жизненных сил, а при невыполнении предписанных обрядов наступает смерть. Об этом свидетельствуют следующие обороты: *ами таһалха* – «обрывать ами (жизнь)», *ами табиха* – «отпускать ами» (досл. «испускать дух»), *амья булялдаха* – «бороться за ами» («предсмертная агония», «борьба со смертью»), *амигуй* – «без ами, без дыхания, мертвый», а также *амин гол* – «ами-стержень». Известен также ритуал «амин золиг» – замена настоящего «амин», передача злым духам фальшивого «амин» для спасения жизни человека. Но, можно также вселять жизнь в объекты: *ами оруулха* – «вселить амин», *амилуулха* – «позволить задышать».

Значение «душа-человек» иногда выражается в сочетании «халуун амин» (досл. «горячее дыхание»). В дацанах при проведении молебнов спра-

шивается: *гэртээ хэдын халуун амитай бэ?* – «сколько теплых дыханий (жизней) у вас дома?». В. Сайнцогт подчеркивает значение всевозможных ритуалов, связанных с понятием «амилуулха» («оживлять»), которое, как считает автор, было проигнорировано исследователями, несмотря на его необычайно важную роль в традиционной культуре монголов. Согласно монгольскому мировоззренческому верованию, «ами» можно переносить на другие существа или предметы, чтобы увеличить силу с помощью ритуалов. Например, для усиления «ами» определенного человека выполнялся ритуал, для которого выбирался конь или другое здоровое животное из домашнего стада. По прошествии определенного времени «ами» животного ослабнет, устареет и будет перенесено на других – более молодых и здоровых – животных, таким образом увеличивая силу данного человека [Tangad, 2013, с. 93].

В монгольской культуре существуют также многочисленные обряды и верования, связанные с «ами» в качестве крови и дыхания. Согласно легенде, последнее дыхание Чингисхана было поглощено в верблюжью шерсть. Монголы верили, что, почитая «ами» великого предка, поглощенное в кусок шерсти, можно установить контакт с коллективным, всеобщим «ами», тем самым увеличивая силу своей жизненной силы. «В этих целях под носом умирающего человека держали кусок шерсти до тех пор, пока волоски не переставали двигаться» [Сайнцогт, 2000, с. 41].

Следует точнее выяснить некоторые другие понятия, необходимые для экспликации культурного контекста, связанного с понятием «ами». Термины «ами», «сүлдэ» невозможно рассматривать исключительно с учетом личности: жизнеспособность человека находится в прямой зависимости от его происхождения, коллективной принадлежности. Так, понятие «сүлдэ» имеет широкий спектр значений – от «души» до «гения-хранителя» [Содномпилова, 2009, с. 239], что подчеркивает его связь с родовым происхождением: *угайм сүлдэ* – «дух предков».

Как отмечает О. Тангад, основой традиционного мышления монголов является существование родового «ами», часть которого получала женщина,

ждущая ребенка. Человек после смерти, являясь частью того *ами*, возвращался туда, откуда он прибыл, теряя при этом свою идентичность. При жизни члены рода связывали себя общим «ами» через церемонию «тахилга», одной из важнейших в культуре монголов. Несмотря на различные формы в зависимости от исторического периода и доминирующих в те периоды верований, этот ритуал был посвящен почитанию коллективного «ами», определявшегося как «души предков» («онгон», «шүтээн», «сахюусан»). Первоначально обряды «тахилга» имели в основном родовой характер [Tangad, 2013, с. 93-94]. Они проводились на исконных территориях, большинство из них имели характерные груды камней «обоо», воздвигнутые на перевалах, у водных источников и одиноких деревьев. «Обоо» выполняли функции алтаря, который являлся местом поклонения духу местности. Одним из таких обрядов был «тайлган» – молебен, устраиваемое всем обществом в масштабе улуса или улуса одного рода [Михайлов, 2004, с. 372].

Члены рода во время церемонии «тахилга» посвящали молитвы своим родовым «ами», организовывали игры, приносили жертву, чаще всего барана или коня. Одним из важных элементов этой церемонии являлось совместное принятие пищи, через которое создавалась связь с коллективным «ами». Через совместные ритуалы и принятие пищи члены данного рода не только увеличивали свою жизненную силу, проявлением которого были удача, богатство, здоровье членов сообщества, но также и увеличивали силу коллективного «ами». Поэтому чем больше собиралось человек, тем больше становилась его сила. Отказ от участия в церемонии означал ослабление «ами» данного человека. Изначально в обряде «тахилга» могли участвовать только члены рода, что означало запрет участия чужих. По мере усиления позиций данного рода церемония включала все больше сообществ, которые добровольно подчинялись родовому «ами». С принятием буддизма объектом почитания становились ламаистские божества, но основная идея усиления «ами» через церемонии, по мнению О. Тангад, осталась неизменной [Tangad, 2013, с. 100]. Районы современного расселения бурятских родов в культовом отношении де-



ляются на несколько зон, где у каждого рода или племени есть особо почитаемое «обоо». Таким образом, в отличие от понятия «душа» концепт «амин» тесно связано с родовой принадлежностью.

В русском языке понятие «душа» включает внутренний, психический мир человека, отражает положительные либо отрицательные свойства. В языковой реализации данный аспект представлен эпитетами о положительных или отрицательных свойствах души: *ангельская, безгрешная, безоблачная, бесхитростная, благородная, богатая, богатырская, большая, великая, верная, возвышенная, всеобъемлющая, высокая, добрая, доверчивая, живая, здоровая, золотая, крепкая* и т.д. Об отрицательных свойствах души: *алчная, безнравственная, беспутная, бумажная, вывихнутая, гнилая, греховная, грешная, елейная, жадная, загрубелая, зачерствелая, заячья, злая, змеиная, каменная, неверная, нечистая, низкая, низменная, ограниченная, озлобленная, опустелая, ослепшая, подкупленная, подлая, праздная, преступная, продажная, пустая* и т.д. В русском языке «душа» является морально-эмоциональным ядром человека,местилищем событий эмоциональной жизни и внутреннего мира человека [Вежбицкая, 1996, с. 22].

В отличие от этого концепты «ами», «һүнэһэн», «сүлдэ» не могут ассоциироваться с эмоциональной, психической сферой человека. Эти психофизические функции выполняются «сознанием» – «һанаа»: *һанаагаа зобохо*, досл. «переживать, мучиться мыслью». В западной мысли понимание «мышления» формировалось в оппозиции к «душе» как рациональное и иррациональное, однако такого раскола в бурятской культуре (и языке) не наблюдается. Мысль («һанаан», «бодол», «сэдьхэл») есть сфера переживания, чувственности, желаний. В оппозиции к этому аспекту мышления выступают другие понятия «ухаан», «ой», связанные с рациональной природой сознания. Тело также может быть источником эмоций и чувств: *зүрхэм үбдэнэ* («переживаю», досл. «сердце болит»), *эльгэ нимгэтэй* («быть чувствительным, сердобольным», досл. «с тонкой печенью»), *доро зүрхэтэй* («нечувствительный», «смелый», досл. «с сердцем, находящимся низко»), *уйтан сээжэтэй*

(«вспыльчивый», досл. «с узкой грудью»). В этом мировоззрении тело и сознание, а не душа, являютсяместилищем чувств, эмоций, избыток которых приводит к упадку жизненных сил. «Ами», «*hүнэн*», «*сүлдэ*» – это жизненная сила, зависящая от сознательного управления эмоциями. Идеальное состояние – это равновесие эмоционального и жизненного начал, в связи с чем излишнее проявление чувств считается нежелательным, а сдержанность и неторопливость, наоборот, приветствуются.

При проведении психолингвистического теста некоторые респонденты понимали под словом «*сэдьхэл*» («*сэтьхэл*») аналог русского понятия «душа», хотя оно также имеет значение некой мыслительной деятельности: «*сэдьхэл ханаан*» («помыслы, дума»), «*сэдьхэл бодол*» («мысли»), *сэдьхэхэ* («выражать мнение, желать»), *сэдьхэл зориг* («мысли-стремления, желания»), *боди сэдьхэл*, *ниигүүлэсхы сэдьхэл* («сострадание», досл. «мысли Боди, мысли сострадания»), *сэдьхэлээ сэбэрлэхэ* («очищать сознание, помыслы). Касание груди во время молитвы означает вовлеченность сознания, ума: «*сэдьхэлээрээ мүргэхэ*».

В связи с выражением внутреннего, личного «Я» слово «*сэдьхэл*» («помыслы») интуитивно соотносится с личностным аспектом души *сэдьхэлмни үбдэнэ* – «душа моя болит» (досл. «дума моя болит»). В современном бурятском языке можно встретить переводческие кальки, такие как *элүүр бээдэ элүүр сэдьхэл* – «в здоровом теле, здоровый дух», *хэлэн – арадай сэдьхэл* – «язык – душа народа», *залуу сэдьхэл* – «молодая душа». Таким образом, аспект «душа» как эмоциональная сфера внутренних переживаний выражается в бурятском языке через слово «*сэдьхэл*». Данное понятие невозможно однозначно отнести ни к мыслительной сфере, ни к духовной, следовательно, перевод значений понятия полностью зависит от контекста употребления.

Помимо описанных понятий стоит упомянуть о «*хии морин*» (досл. «конь ветра»), что тесно связано с буддийской астрологией «Зурхай». Это понятие отражает взаимодействие человека с окружающей природой, «как природные алгоритмы влияют на человека и как регулировать взаимоотно-

шения человеческого организма с окружающей средой» [Самаев]. Лама Д.-Х. Самаев пишет: «Планета Земля входит в новый цикл взаимоотношений с другими планетами, звездами, Луной и Солнцем и влияет на нас, землян, не имеющих права выбора» [Там же]. *Хии моритой хун* на русский язык переводится как «вдохновленный человек», *хии моритой ябаарай* – «пусть удача не покидает вас; счастливого пути». Излишняя критика в адрес того или иного человека и его переживания могут привести к упадку данного «флажка», а с ним – и жизненной силы удачи: *бу муушалагты – хии-морининь уруугаа хараха* – «не говорите о нем плохо, иначе его хии морин поникнет (и от него отвернется удача)».

Было бы ошибочным придавать субстанциональный статус вышеописанным бурятским понятиям. «Дух-сознание-тело» в бурятском языковом сознании не образуют антагонистическую комбинацию. Все три сущности связаны, взаимозависимы, и между ними невозможно провести категориальные границы. Помимо этого специфическим является воображение о том, что «амин» и «сүлдэ» человека имеют родовое происхождение и не являютсяместищем «личного», «индивидуального» содержания. Сфера внутреннего переживания является мыслительной сферой («һанаан», «бодол», «сэдь-хэл»), от которой зависят жизненные силы человека. «Һүнэһэн» – перерождающаяся сущность, без которой человек находится в психическом упадке и впоследствии (не сразу) умирает. По верованиям бурят, «Һүнэһэн» перерождается. Состояние человека зависит от общественного окружения, макрокосмоса, выражается в «хии морин».

Вышеописанные понятия трудно вместить в концепт «душа». По нашему мнению, вслед за Г.Р. Галдановой, О. Тангад, В. Сайнцогт, наиболее подходящим определением для «души» являются в бурятском языке понятия «жизненная сила», «ами». Данный концепт существует в системе других мировоззренческих категорий и не может рассматриваться изолированно. Перевод составляющих концепта неизменно выстраивает их в системе иной концептуальной структуры, наделяя их иными значениями. Здесь мы допускаем

возможность лишь относительной переводимости, т.к. смысл бурятских концептов актуализируется в конкретном контексте.

## **2.6. Холизм и релятивизм семантики бурятских концептов как фактор приложения когнитивных усилий при переводе**

Описание когнитивных усилий, прилагаемых переводчиком при восприятии и переводе текста иной концептуальной системы, помогает определить те проблемные области, которые вызваны именно мировоззренческими различиями культур. В этом смысле яркой иллюстрацией концептуально-семантической непрозрачности и неоднозначности является бурятский язык в целом и его фразеологический фонд в частности.

Материалом для эксплорации и реконструкции существующих в культуре концептов послужила выборка бурятских пословиц из 620 единиц – результат проектной деятельности по переводу с бурятского языка на английский в период с 2010 по 2012 г. В процессе работы возникли две главные проблемы – собственно перевода и проблемы структурирования и концептуальной классификации материала. Отметим, что в диссертации представлены не корреляты-фразеологизмы, а литературный перевод бурятских пословиц. Группировка пословиц в более или менее оформленные категории позволила выявить «смысловые сгустки», которые можно обозначить термином «концепт». При разработке классификации использованы философские, культурологические, этнографические данные, поскольку, по нашему мнению, для интерпретации материала недостаточно ограничиваться только лингвистическим анализом единиц (Приложение 2).

Как было указано, главным методологическим приемом, служащим для подтверждения относительной переводимости концепта, является высокая степень приложения когнитивных усилий при решении тех или иных познавательных, в том числе научно-исследовательских, задач. Так, первым видом подобной познавательной деятельности явился процесс выявления критерия

концептуального классифицирования бурятских пословиц, который согласовался бы с их русскими, английскими эквивалентами. В частности, распределение единиц согласно концептуальным значимостям типа «любовь», «наука», «счастье», «правда» и т.д. было сложной задачей, поскольку сама концептуализация этих понятий в бурятском языке оказалась проблематичной. Данный диссонанс был вызван не только тем, что концепты не совпадают по семантическому наполнению и объему, но и тем, что концепты не имеют четко очерченных границ: часть содержания накладывается на значимости, выделяемые в рамках другого концепта. К примеру, пословицы, отображающие концепт «жаргал» («счастье»), пересекаются с единицами, относящимися не только к категориям «ажал» («работа»), «энхэ элүүр» («здоровье»), но и «саг» («время»). Далее, процесс приложения когнитивных усилий усугубляется отсутствием прямых – вербальных – номинаций концептов, формирующих в конечном итоге мировоззренческое представление об относительности всего сущего. Показательна в этом плане пословица *тамьн амитан тамадаа жаргалтай* (рус. «существо, рожденное в аду, также пребывает в счастье»; англ. «a creature from hell has his own happiness there»). Данный фразеологизм подчеркивает субъективность и эфемерность переживания счастья, которое всегда носит индивидуальный характер, в связи с чем невозможно определить универсальные критерии его вычленения. Попытки универсализации критерия привели к выводу о том, что концептуально-цивилизационный подход подтверждает нашу гипотезу об относительности перевода концептуально насыщенных единиц. В рамках данного подхода нерелевантно искать категориальный критерий, объединяющий бурятский, русский и английский языки-культуры.

Тем не менее концептуальная классификация пословиц бурятского языка позволила выявить особо релевантные концептуальные значимости в культуре, отражающие внутренний мир, семейные и другие социальные взаимоотношения. Выявленные концепты в содержательном аспекте касаются не столько трансцендентных идей, сколько отношения человека к окру-

жающему миру. Соответственно, в качестве основы концептуального критерия следует брать принцип «отношение к конкретным функциональным сферам». Иными словами, уже на этапе классифицирования прослеживается нерелевантность субстанциональных категорий относительно реалий бурятской культуры, с одной стороны, и необходимость выдвижения категорий отношения как центральной мировоззренческой модели – с другой. Это означает, что субстанциональные качества не определяют концептуально-цивилизационное мышление, т.к. сущность предмета устанавливается через его взаимосвязь с другими сущностями. Особенности бурятского национального концепта (видение мира как динамического целого, отсутствие абстрактных качеств и др.) проявились в результате длительного культурно-цивилизационного развития, что подтвердилось в процессе определения концептов на основе пословиц.

При разработке классификации концепты были сгруппированы вокруг трех смысловых полей: сфера внутреннего мира человека, сфера отношений внутри семьи, сфера социальных отношений. Первое смысловое поле относится к внутреннему миру человека, который разделяется нами согласно принципу «арга-билиг» (досл. «метод и мудрость»; «инь-ян») на две комплементарные части. Часть «арга» отражает духовные качества человека, которые необходимо развивать и поддерживать. При этом необходимо отметить, что обозначение «духовный» не тождественно концепту «дух», т.к. «духовность», прежде всего, описывает требования к соблюдению чистоты сознания человека – «оюун ухаан». В бурятском ориентальном мышлении «познание» и «моральность» не разделены. В связи с этим концепт «эрдэм» («образование, ученость») имеет отличные от своих европейских аналогов характеристики (образованный человек должен обладать высокими моральными качествами). Сравним пословицы: *эд ехэтэ доихон, эрдэм ехэтэ номгон* (рус. «богатый человек жесток, человек богатый знаниями скромн»; англ. «a man rich in property is fierce, a man rich in knowledge is calm»); *эрдэмтэй хүнэй үгэнь зөөлэн, эрдэни эмшын гарынь зөөлэн* (рус.

«слова образованного человека мягки, руки ценного врача мягки», англ. «the words of an educated man are soft, the hands of a venerable healer are soft»). Отсутствие дихотомичности восприятия «мышления» и «духа» наделяет сознание функцией носителя истинно «духовных» качеств. «Дух», «душа» в бурятской культуре являются лишь бессознательными жизненными силами, зависящими от работы и качества сознания.

Часть «билиг» затрагивает сферу насущного, материального – «боро байдал» («серая жизнь»), «хара байдал» («черная жизнь») – и графически обозначается черным цветом, который не ассоциируется с негативными концептами (аналогами понятий «грех», «зло» и др.), но лишь символизирует иную ступень бытия, не менее важную, чем сфера чистоты сознания. «Билиг» включает в себя такие концепты, как «работа», «степенное отношение к жизни», «избегание многословия», «терпение», «здоровье», «ценность времени», «ценность ошибок», «естественные качества человека», «одновременное существование плохого и хорошего». По сути, эти субконцепты являются категориями отношения к действительности, а не абстрактными идеями. При таком мировоззрении человек занят поиском гармоничного слияния с целым.

«Арга» и «билиг» являются комплементарными дихотомиями: сфера «билиг» тяготеет к сфере «арга», и наоборот. В связи с этим среднестатистический человек должен сочетать в себе оба качества в равновесии: *эрдэм бэлиг – эрхим баян, адуу мал – адаг баян* (рус. «мудрость и знания являются лучшими из богатств, скот является худшим из богатств»; англ. «knowledge and wisdom are the best riches, livestock – is the worst;»), *нүгэл буян хоёр аха дүү* (рус. «грех и добродетель являются братьями»; англ. «sin and virtue are two brothers»). В нашем понимании «арга-билиг» есть воплощение буддийского срединного пути, что подтверждает роль буддизма в конструировании этнического сознания бурятов.

Второе смысловое поле концептов посвящено семейной сфере, составляющей значительную часть всей выборки. Концептосфера «семья» и «семейные отношения» является наиболее важной областью бурятского общест-

ва. В качестве основного критерия был принят «характер отношений между членами семьи»: «отношение к младшим и старшим», «отношение к детям и родителям», «отношение к мужчине и женщине», «отношение к друзьям и ближайшему окружению». Основным содержанием этих отношений является идея о распределении ролей, тесно связанная с представлениями о части и целом в бурятской культуре. Часть не могла восприниматься без целого, т.е. индивид не рассматривался как обособленная личность, а только как «область» целого коллектива [Морохоева, 1994, с. 48].

В связи со сказанным неудивительно то, что молодой человек в пословицах описывается как неопытный, не знающий жизни, способный на глупости субъект. Единственным путем к «полноценности» является умение слушать старших и подчиняться воспитанию. В языке существует множество поговорок о важности умения слушать и молчать, что, в свою очередь, было связано со специфичным отношением к языку и слову: говорить значило действовать. Это вносило большой вклад в функционирование иерархии. Тот, кто не стремится выполнять эти требования, характеризуется как глупый, неполноценный человек: *элдэртэ хураагүй барһан, элдүүриггүй түүхэй арһан* (рус. «человек, не обученный приличию, похож на сырую, необработанную кожу»; англ. «the poor one who wasn't trained in civility is not cured, crude leather»). Также дети должны были понимать, что от их неправильного поведения страдали их самые близкие родственники. В этом обнаруживается обратная связь, приписывающая детям долю ответственности за сохранение порядка: *эбэртэй хурьган эхээ зобоохо, эрьюу хубүүн эсэгээ зобоохо* (рус. «рогатый козленок мучает мать, легкомысленный сын мучает отца», англ. «a horned lamb tortures its ewe, a foolish son tortures his father»).

Другой важный аспект, отраженный в народной мудрости, выражается в некритичном принятии родителей, несмотря на какие-либо недостатки. Считалось грехом говорить плохо о родителях даже в их отсутствие, жаловаться на них: *муушьеһаа, эжы һайхан, мурюушье һаа, харгы сэсэн* («пусть плохой есть мать, она всегда любима, пусть кривой есть дорога, но она все-



гда мудра»); англ. «bad as the mother may be, she is still lovely, crooked as the road may be, it is still leads to wisdom»); *хараханишье хаа гэрмни, хазагаршье хаа, эхэмни* (рус. «пусть неказист мой дом, но он мой дом, пусть неказиста моя мать, но она моя мать»); англ. «dark as it may be, it is still my home, crooked as she may be, she is still my mother»). Следует также отметить особенную взаимосвязь между стариками и детьми. Встречаются семьи, где старики слишком балуют маленьких детей, потакая капризам и считая непозволительным наказывать детей: *ухэр болоходоо, ухаа орохо* («вырастет – образумится») [Басаева, 2004, с. 205]. Дети, особенно в младшем возрасте, зачастую находились под опекой стариков, при этом между ними выстраивалась особенная связь. Любая помощь лицам преклонного возраста всегда рассматривалась как особенное накопление добрых деяний: *наһатай найматай хоер адли* (рус. «старый и восьмилетний похожи»); англ. «an old man and an eight years old child are alike»). Необходимое поддержание родственных связей выражается в постоянных тесных контактах, взаимовыручке и поддержке. В пословицах неоднократно подчеркивается потребность в гармонично организованной семейной и социальной общности: *айл хотоной нохойнууд, алатаараа хэрэлдэбэшье, аюулта шонын ороходо бултадаа хамтардаг* (рус. «пусть грызутся и дерутся собаки одного стойбища, но когда приходит волк, приносящий несчастья, они всегда объединяются», англ. «though dogs will fight each other to death, when a wolf that bodes disaster appears the dogs will unite against him»).

Третье смысловое поле посвящено сфере социальных отношений. Материал исследования показал, что концепт «семья» становится смыслообразующим контекстом для сферы социальных отношений, метафорой построения общества. Среди выявленных концептов выделено следующее: «слабые люди», «социальная роль», «правила поведения в обществе», «создание семьи», «важность коллектива», «мудрые и храбрые», «начальство», «высшая власть». Подобно семье, общество имеет свою структуру из старших и младших, связанных между собой отношениями комплементарности. Таким

образом, сферы семейного и социального являются неразграниченными и взаимообуславливаемыми в бурятской культуре. В этом контексте многие концепты типа «власть», «иерархия» интерпретируются на русском языке в иных категориях, до неузнаваемости трансформирующих их сущность.

Мировоззренческий холизм наглядно проявляется в том, что человек не мыслится самостоятельным субъектом: его сущность определяется его местом в мироздании. В качестве иллюстрации приведем пример из полевого материала, а именно – текста-молитвы утреннего подношения нектара, переданного матерью своим детям как наказ совершать этот обряд, олицетворяющий очищение, совершенствование сознания.

*Эжымнай захяа*

*Гү, сай, хара сай гэхэ мэтэ үргэхэдээ хэлэхэ:*

*Багшанартаа (Бурхан Багшадаа, Гэгээн Түрэлтэ Далай Лама Багшадаа, Жамбалдоржо Хамба Багшадаа, Итигилэйнгээ Хамба Багшадаа, Ламрим Тинлэй Багшадаа) ...*

*Гэтэлэгшэ Бурхандаа (Димчиг Бурхандаа, Богдо Зонхобо Бурхандаа)*

*Дээдын Номуудтаа*

*Хутагта Хубарагуудтаа*

*Уг узуур баридаг буурал сагаан Эжы Абанартаа*

*33 Алтан Түшэлгэ Алханадаа*

*35 Сахуюсадтаа*

*Бууһан бууса, тулаһан тоонтодоо*

*Арюун эдээнэйнгэй дээжэ манжа үргэнэм.*

Перевод:

Наказ матери

При подношении молока, чая, черного чая нужно говорить следующее:

Посвящаю нашим Учителям (Учителю Будде, святого происхождения Далай ламе, Учителю Хамбо ламе Жамбалдоржо, Учителю нашему Хамбо ламе Итигэлову, Учителю Ламрим Тинлэй)...

Богам-бурханам, обретшим просветление (бурхану Димчигу, бурхану Богдо Цзонкапе)

Книгам буддийского Учения

Седым матерям и отцам, держащим основание нашего происхождения

33 опирающим местность Алхана

35 сахуюсанам (духам-хранителям)

Земле-кочевью, которую посчастливилось обрести, земле тоонто, поддерживающей нас,

Подношу первое (наилучшее) из своей пищи».

Носителю русской культуры на первый взгляд все кажется в переводе понятным. Однако рецепция текста, детерминированная коллективным мышлением, будет отличной, поскольку только соответствующее мировоззрение позволяет релевантно – аутентично – считать данный текст как особую голограмму. Начнем с того, что представитель данной культуры определяет сущность своего «Я» посредством не противопоставления, а подчинения целостному социальному, духовному и природному.

Особо отметим, что здесь концепт «багша» («учитель») имеет особую смысловую нагрузку, т.к. в буддизме непрерывная линия преемственности имеет большое значение. Буддистом мог стать только человек, у которого есть багша – наставник, учитель, проводник. Таким образом, говорящий доказывает свою причастность к Учению посредством перечисления всех своих учителей с глубокой древности: «Учителю Будде, святого происхождения Далай ламе, Учителю Хамбо ламе Жамбалдоржо, Учителю нашему Хамбо ламе Итигэлову, Учителю Ламрим Тинлэй <...> бурхану Димчигу, бурхану Богдо Цзонкапе». Быть причастным к одному учителю из этой цепи означало непосредственную связь с Буддой. Церемонии и таинства посвящения направлены на установление этой преемственности. Особое видение «Я» как неотъемлемой части группы (целого) обеспечивало то, что если группа является «буддийской», то и «Я» является таковым. Такая однозначная логика является непонятной для современной российской действительности, в кото-

рой все большее значение обретает идея индивидуальной ответственности, самопозиционирования, независимости внутреннего и внешнего поведения.

Другая линия преемственности связана с фактом рождения (обретения воплощения), причем бурятское мышление не отделяет природу от человека: предки, родители, равно как и земля, на которой он рожден («тоонто нютаг»), призваны опекать новорожденного. Сама молитва была названа информантом как «Наказ матери», что придает тексту, соответственно, особую аксиологическую значимость. Таким образом, текст демонстрирует иерархичность отношений, которая не довлеет над человеческим «Я», но *формирует* его.

На основе анализа пословиц бурятского языка, а также текста наказа матери осуществлена попытка охватить контекст порождения, идентификации и функционирования концептов, обосновать то, что восприятие мира происходит сквозь призму отношений с окружением и, минуя абсолютное, является релятивным и холистичным. При этом методологический подход с целью выявления степени когнитивных усилий при восприятии и переводе показывает наиболее релевантные сферы мировоззренческих различий.

## Выводы по второй главе

В современной лингвистике и антропологии признают, что термины типа «примитивное мышление», «второстепенные языки» иллюстрируют поверхностное понимание семиозиса, тем не менее такие категории все еще встречаются в некоторых публикациях [Вежбицкая, 1996, с. 291]. В основном среди аргументов в пользу превосходства западного мышления и языка приводится неразвитость класса абстрактных понятий в «ориентальных» культурах, где превалируют слова с конкретно-действенным значением. Учитывая, что большая часть абстрактных слов относится к лексике морально-этического плана («стыд», «грех», «позор», «время», «лень», «одиночество» [Дубровская, 2009, с. 24], «простота», «откровенность», «жестокосердие», «блаженство», «бремя/ноша», «сострадание», «алчность» [Осипова, 2002, с. 42]), данная ситуация служит основанием и аргументацией для далеко идущего вывода. Однако сегодня, когда известно, что мышление происходит в *довербальном* когнитивном пространстве, налицо несостоятельность подобной позиции.

Проведенный анализ показал, что отсутствие абстрактных качеств связано с различием в мировоззренческих категориях. Так, вышеприведенные концепты являются продуктом развития морально-этических представлений европейской культуры и, разумеется, находят ограниченное отражение в иных языках. Постулировать их универсальность – значит, верить в единый культурно-исторический сценарий развития этносов, в отсутствие культурно-цивилизационной разницы. Другими словами, формирование знаний и значений в цивилизационном контексте по определению отрицает универсальность знания и значения.

С другой стороны, в литературе популярна идея о признании категорий «этнонейтральность», «универсальность», «единая концептуально-семантическая структура», «культурные примитивы», «константы культур», поиск и постулирование которых обуславливаются их субстанциональной

первоосновой: сама идея может рассматриваться как проявление западного способа познания, мышления. При исследовании элементов бурятского этнического сознания обосновывается правомерность использования холистического подхода, т.к. «каждое языковое явление может считаться адекватно описанным и разъясненным только в тех случаях, если оно рассмотрено на перекрестке когниции и коммуникации» [Кубрякова, 2004, с. 11–12].

Так, когнитивный анализ концептов, выделенных в качестве универсальных, показал, что они не находят содержательных аналогов в бурятском языковом сознании, равно как «истина», «правда» не имеет абсолютного характера, так и другие концепты едва ли могут представляться как универсальные и всеобъемлющие. В частности, «время» и «пространство» не могут функционировать отдельно: время циклично, пространственно и зависит от субъекта; «душа» («ами», «сүлдэ», «сүнэсүн») не являетсяместищем психической и эмоциональной сферы человека, чью роль исполняют элементы концептов «мысль», «мышление» («һанаан», «бодол», «сэдьхэл»), «тело» (*зүрхэн* «сердце», *эльгэн* «печень»). Концепт «душа» в бурятской культуре имеет тесные связи с коллективным организмом, т.е. жизненные силы, энергия не обязательно сконцентрированы внутри человека, они формируют окружающий контекст его существования: «хии морин», «буян», «хэшэг». Классификация пословиц бурятского языка позволила выявить особо релевантные концептуальные значимости в культуре, отображающие уникальные концепты внутреннего мира, семейных и социальных взаимоотношений. Выявленные нами концепты в содержательном аспекте касаются не столько трансцендентальных идей, сколько отношений человека к окружающему миру.

Таким образом, в исследовании отрицается существование «универсальных» концептов: в связи с фундаментальной ролью цивилизационного контекста в формировании знаний и значений их универсальность не может быть абсолютной. Перевод их на язык культуры, представляющей собой другую мировоззренческую модель, неизменно приводит к трансформации и диссонансу заложенного в них смысла. Содержание этих категорий в разных

цивилизационных ареалах имеет различную наполненность; границы между концептуальными сферами проходят неравномерно. Являясь элементами разных структур, их соотношение не может быть адекватным. Любая попытка найти аналогию разрушает внутреннюю и внешнюю структуру концепта. В связи с этим проблема заключается не в поиске универсальных элементов, примитивов в разных культурах, языках, а в вопросе закономерностей перевода иной мировоззренческой системы.

## Глава III

**СТЕПЕНЬ (НЕ)ПЕРЕВОДИМОСТИ versus КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ ДИСТАНЦИЯ****3.1. Степень приложения когнитивных усилий при понимании переведенных на бурятский язык «общечеловеческих» концептов.****Методика психолингвистического теста**

Идея настоящего психолингвистического теста возникла из-за необходимости перевода на бурятский язык психолингвистического теста «Функционирование общечеловеческих ценностей в современной бурятской культуре» по заданию сектора психолингвистики РАН (Приложение 4). Трудности возникли уже на первом этапе – перевод экспериментального материала, поскольку перевод – это не только замена языка, но и функциональная замена элементов культуры. Отметим, что каждое решение относительно перевода ценности / концепта принималось после многочисленных консультаций со специалистами монголистики, этнографии, тщательной работы со вспомогательной литературой.

Цель настоящего психолингвистического исследования заключалась в иллюстрации наличия культурно-цивилизационной дистанции, зависящей от степени приложения усилий при понимании бурятского переводного эквивалента русского концепта, т.е. в выяснении, насколько переведенные термины *общечеловеческих* ценностей понятны носителям бурятского языка и культуры. Поэтому в рамках исследования нас интересовала статистическая совокупность воспринимаемости понятий, а также сравнение концепта, сформированного в иной языковой, культурной среде, с его словарным соответствием в бурятском языке. Также было интересно выявить, какой уникальный ассоциативный опыт содержит это соответствие в сознании конкретного инди-



вида как представителя определенного культурно-цивилизационного круга. В связи с этим использованы термины «концепт» и «понятие» в качестве взаимозаменяемых.

В исследовании приняли участие представители бурятского этноса, проживающие в разных районах этнической Бурятии (Республика Бурятия, Иркутская область, Забайкальский край) и владеющие бурятским языком. Значительная часть исследования проводилась совместно со студентами факультета иностранных языков Бурятского госуниверситета, в той или иной степени владеющими бурятским языком. Большинство респондентов – жители Республики Бурятия. В тесте приняло участие 63 человека обоего пола. Изначально было выделено три возрастные категории участников теста, чтобы наглядным образом показать динамику изменений мировоззренческих категорий, связанных с языковым сдвигом: 15–35 лет, 35–55 лет, 55–75 лет. Однако, поскольку данные последних подгрупп оказались идентичными, было принято решение объединить их в рамках одной группы. В качестве объектов оценки респондентам предлагается 68 лексических и фразеологических единиц, переведенных на бурятский язык. В оригинале им соответствует 68 единиц на русском языке, обозначающих «общечеловеческие» ценности, которые понимаются как вырабатываемые обществом ограничения, накладываемые на активность членов социума. Основным материалом исследования послужили экспериментальные данные, в которых овнешняется общественное обыденное сознание профанных носителей культуры (ассоциативные поля, семантические пространства, семантические категории-факторы, различные графики и профили, отражающие результаты психолингвистического эксперимента и т.п.). Базовые ценности (38 единиц) и антиценности (30 единиц) были установлены экспериментальным путем авторами проекта и определены как наиболее частотные в человеческом обществе. Далее приводим их список.

*Ценности:* безопасность, вера, власть, внимание к людям, доверие, долг, достаток, дружба, законность, здоровье, известность, любовь, милосердие,

мир, могущество, надежда, независимость, образование, покой, порядочность, природа, профессионализм, равенство, развитие, родина, свобода, семья, смысл жизни, согласие, сотрудничество, справедливость, стабильность, творчество, труд, убеждения, уважение к родителям, удовольствие, успех.

*Антиценности:* агрессия, бедность, бездуховность, беззаконие, безответственность, безработица, болезнь, взяточничество, война, вырождение, глупость, жестокость, зависть, загрязнение, корысть, лень, месть, непрофессионализм, неудача, обман, одиночество, подлость, порабощение, разврат, разобщенность, святотатство, слабость, хамство, черствость.

Условием достижения заданных исследовательских целей стал качественный перевод текста на бурятский язык. В процессе такой трудной работы автор диссертации обращался к существующим бурятско-русским (Бабушкин, 2003; Черемисов, 1972; Шагдаров, 2010), монгольско-русским (Кручкин, 2006) словарям, а также к специалистам монголистики, бурятоведения, учителям бурятского языка и непрофессиональным экспертам бурятского языка. Особую трудность при переводе вызвали слова, обозначающие абстракции качеств, которые, как нам показалось, удалось перевести лишь условно, несмотря на имеющиеся в словарях соответствия. Связывая приложенные когнитивные усилия с разницей мировоззренческих систем, уже на предэкспериментальном этапе предположили, что рецепция испытуемых, а также степень интериоризации будут относительно низкими.

Респондентам давалась следующая инструкция: «Оцените степень приложения усилия при попытке понять то или иное слово по шкале: 1 (мин. ст. усилия), 2 (ср. ст. усилия), 3 (макс. ст. усилия)». Предварительно была установка на то, что данное исследование направлено не на проверку уровня знаний бурятского языка, а на то, как понимаются переведенные слова носителем бурятского языка и культуры. Помимо количественных методов сбора данных происходило обсуждение с респондентами содержания того или иного концепта (после эксперимента) методом прямого толкования слов. Были озвучены прямые вопросы типа «*Сэдьхэлээ ханалга гэжэ юун бэ?*» (Что зна-

чит «сэдьхэлээ ханалга»/удовольствие?), а также использованы элементы ассоциативных техник «Эхэ орон гэхэдэ ханаандатнай юун ороноб?» (Что вам приходит в голову при выражении «эхэ орон»/родина?).

Методология исследования опирается на положения психолингвистики, отрицающей двуединство формы и содержания, где «формальный знак априори подразумевает соприсутствие набора соответствующих значений» [Дашинимаева, 2008, с. 26]. Ошибочное убеждение в спаянности формы и содержания дает возможность нивелировать семантические расхождения за счет контекста высказывания, фоновых знаний, допуская таким образом принципиальную переводимость. Однако аксиома о зависимости формы от мышления в семиозисе и ее изолированной локализации приводит к выводу, что вопрос переводимости не касается исключительно подбора формальных эквивалентов. Язык и мышление развиваются в процессе культурно-исторической взаимообусловленности, поэтому «содержание не может передаваться средствами другого языка, поскольку оно не может иметь в нем свои формальные соответствия» [Дашинимаева, 2011, с. 8]. Поэтому ассоциативные связи, овнешненные в телах языкового знака, представляют собой важные историко-культурные, личностно-индивидуальные контексты функционирования значимостей. В этом освещении значение рассматривается как отдельная от языковой «оболочки» сущность, находящая ограниченное выражение в языковом знаке. В противопоставление энциклопедизму лексикографических знаний в психолингвистике рассматриваются конкретные динамичные ассоциативные связи.

## 3.2. Анализ данных возрастной группы 35-75 (две подгруппы)

### 3.2.1. Данные испытуемых в возрасте от 55 до 75 лет

Рассмотрим степень максимальной ясности концептов, которые были обозначены респондентами как понятные с «минимальной степенью усилия» (приложение 5, табл. 1). В числе наиболее понятных для первой подгруппы (55-75) оказались такие концепты, как ГЭР БҮЛЭ (семья), АЖАЛ ХҮДЭЛМЭРИ (труд), ҮБШЭН (болезнь), ЗАЛХУУ ЗАН (лень), ГАНСААРДАЛГА (одинокость), ЭХЭ ЭСЭГЭЭ ХҮНДЭЛХЭ ЁhОН (уважение к родителям). Данные концепты были понятны всем респондентами с минимальным приложением усилий, что, возможно, связано с регулярным использованием упомянутых словарных единиц. По нашему мнению, концепты максимально приближены к каждодневному опыту человека, поэтому находятся в постоянном обороте, отличаются стабильностью в контексте бурятско-русских языковых взаимодействий. Далее по степени понятности следуют концепты ҮГЫТЭЙ БАЙДАЛ (бедность), ТЭНЭГ ЗАН (глупость), а также концепт НАЙДАЛ (надежда). Всего 15 респондентов отметили минимальную степень усилия в восприятии концептов. В первой и второй группах широко представлены понятия, обозначенные Е.Ф. Тарасовым как «антиценности», что может быть связано с высокой частотностью их вербализации.

Далее отметим концепты, признанные 14 респондентами как максимально понятные: ШАЖАН МҮРГЭЛ (вера), ХУУЛИГҮЙ БАЙДАЛ (беззаконие), ХАРЮУСАЛГАГҮЙ ЯБАДАЛ (безответственность), УЯЛГА (долг), ХАНИ БАРИСААН (дружба), ЭЛҮҮР МЭНДЭ (здоровье), ҮhӨӨ НЭХЭБЭРИ (мечь), МЭРГЭЖЭЛЭЙ ЁАЙН ШАДАБАРИ (профессионализм), ШЭРҮҮН ЗАН (жестокость). Во время сопроводительных бесед респонденты были склонны ассоциировать парное слово ШАЖАН МҮРГЭЛ с буддизмом, используя выражения типа «Бурханда мургэхэ ёho» (поклоняться бурхану), «дасанда мургэхэ» (поклоняться в дацане), «бурхадь шүтэхэ» (ве-

ритель и молиться бурханам). Возможно, в сознании данных респондентов ШАЖАН МҮРГЭЛ имеет сильные ассоциации с конкретной религией, но не имеет абстрактного значения ВЕРА как всякого исповедания. Последнюю функцию, по нашему мнению, выполняет русское понятие РЕЛИГИЯ.

Также интересен комментарий одного из респондентов относительно понятия ШЭРҮҮН ЗАН (черствость): «*Шэрүүн зантай хүн ямар байдаг бэ?*» (Как ведет себя человек с черствым характером «шэрүүн зантай») – «*хүшэтэй, энээдэггүй, хатуу, хатуу шийдэбэри гаргадаг*» (сильный, не смеется, принимает жесткие решения, часто в позитивном значении). Другой пример, возможно связанный с неточностью перевода ХУУЛИГҮЙ БАЙДАЛ (беззаконие), который был взят нами из словаря К.М. Черемисова (1972), вызвал у одного из респондентов ассоциацию «анархия», «безвластие». Таким образом, простые словарные соответствия не совпадают с результатом живого восприятия концептов в конкретном коммуникативном акте.

Концепты БУЗАРЛГА (загрязнение), ЭТИГЭЛ (доверие) были без проблем понятны 13 респондентам, 3 респондента отметили среднюю степень усилий. Отметим, что эти два концепта приближены к сфере верований бурят, поэтому могут обладать специфичным содержанием. Так, концепт БУЗАРЛГА (загрязнение) имеет не только экологическое приложение, но также духовные ассоциации. Существует много контекстов, где данное слово адекватнее переводить как «осквернение». В подтверждение респондентка привела ассоциацию «*Муу хэлэ аманһаа хүн бузардаг*» (человек «загрязняется/оскверняется» от злой молвы). Слово ЭТИГЭЛ (доверие) респондент-буддолог перевел как «прибежище», «одно из трех драгоценностей».

Затем следуют понятия АЮУЛГҮЙ БАЙДАЛ (безопасность), ЭРДЭМ БОЛБОСОРОЛ (образование), отмеченные 12 респондентами. Далее 11 респондентов указали минимальную степень усилия при понимании концептов ЭХЭ ОРОН (родина), БЭЭЭ ДААНХАЙ БАЙДАЛ (независимость), ТАҺАРХАЙ БАЙДАЛ (разобщенность), ШАЖАНДА ЭСЭРГҮҮСЭХЭ ҮЗЭЛ (святотатство). Отметим, что упомянутые понятия также широко распро-

странены в бурятском литературном языке, поэтому вызвали удивление отметки о средней степени усилия при понятии ЭХЭ ОРОН (родина). На вопрос «*Шажанда эсэргүүсэхэ үзэл гэжэ юун бэ?*» (Что значит «Шажанда эсэргүүсэхэ үзэл»?) респондент ограничился ответом: «*Бурхан үгы гэжэ хэлэн үзэл*» (Воззрение, говорящее о том, что нет бога/бурхана). По сути, эти ассоциации входят в круг значений понятия. Русскоязычный информант на вопрос «*Что такое святотатство?*» также высказал ассоциации с конкретной религией, неоднократно прибегнув к слову «церковь»: «*Святотатство – богохульство, осквернение, неуважение к церкви, религиозным святыням, традициям, обычаям. Святотатство может быть по отношению к основам религии, церкви, обрядам, традициям*».

Особых проблем в понимании не вызвали следующие концепты (10 респондентов): НИГҮҮЛЭСХЭЛ (милосердие), ЭБ НАЙРАМДАЛ (мир), АТААРХАЛ (зависть), БОГООЛШОЛГО (порабощение), СУГ АЖАЛЛАЛГА (сотрудничество), МЭРГЭЖЭЛЭЙ МУУ ШАДАБАРИ (непрофессионализм), БУСАДТА АНХАРАЛТАЙ ЯБАДАЛ (внимание к людям), ҮЕ ТААРАЛГА (вырождение), БАЙГААЛИ (природа), УРАГШАГҮЙ БАЙДАЛ (неудача), СЭДЬХЭЛЭЭ ХАНАЛГА (удовольствие), ХУДАЛ ХУУРМАГ (ложь). На вопрос «*Сэдьхэлээ ханалга гэжэ юун бэ?*» (Что значит «сэдьхэлээ ханалга»?) респондент ответил: «*һанаагаа амарха*» (успокоить желания, насытиться), что ближе к понятию «удовлетворение».

Следующая группа (9 респондентов) представлена понятиями hY3ЭГ БУЯНГҮЙ БАЙДАЛ (бездуховность), ХАЙРА ДУРАН (любовь), ДОШХОН ЗЭРЛИГ ЯБАДАЛ (жестокость), ТЭГШЭ ЭРХЭ (равенство), ЭРХЭ СҮЛӨӨ (свобода), ЖЭГШҮҮРИТЭЙ ЯБАДАЛ (подлость), ЗҮБШӨӨЛТЭЙ БАЙДАЛ (согласие), ХОЛБООГҮЙ БАЙДАЛ (разобщенность), АЖАЛГҮЙ ЯБАДАЛ (безработица), ХУУЛИ САХИЛГА (законность), ЭДИЛГЭ АБАХА ЯБАДАЛ (взяточничество), ДАЙН ДАЖАР (война), ЭНХЭ ТАЙБАН (покой), hУЛА ДОРӨЙ БАЙДАЛ (слабость). В сопроводительных беседах с респондентами также выявлен ряд несоответствий с «официальными» словарными перево-

дческими эквивалентами. К примеру, понятие ДОШХОН ЗЭРЛИГ ЯБАДАЛ (жестокость) вызвало ассоциации с неким физическим действием «*алаха зобоохо*» (убивать и мучить), отражающие внутреннюю структуру выражения – досл. «свирепое и дикое поведение». Один из респондентов перевел для себя понятие как «*свирепость*». ХУУЛИ САХИЛГА (законность) было переведено как «*соблюдать закон*» (дословное значение выражения), отходя от понятия «законность» как некой оценочной категории. ЖЭГШҮҮРИТЭЙ ЯБАДАЛ (подлость) понималось в связке с выражениями «*мэхэлхэ, хулагай хэхэ*» (обманывать, красть). Понятие hYЗЭГ БУЯНГҮЙ БАЙДАЛ (бездуховность) вызвало ассоциации с конкретным вероисповеданием: «*Бурхан Багшада этигэхэгүй*» (не верить Богу Учителю, Будде).

Концепты, отмеченные половиной респондентов (8) как без особого труда понятные: ХУУЛИ ЗАСАГ (власть), АЛДАР СОЛО (слава), ХҮГЖЭЛ (развитие), ХҮРТӨӨМЖЭТЭ БАЙДАЛ (достаток), ЁhО БУСААР ХАНДАХА ЗАН (хамство). Последнее понятие интерпретировалось респондентами как «*вести себя несогласно с традиционными правилами*», не переходя на уровень конкретной области действий, обозначаемых понятием «хамство».

Менее понятны концепты ЗАЛИХАЙ ЯБАДАЛ (распушенность) (7 респондентов), АМИДАРАЛАЙ УДХА (смысл жизни) (6 респондентов), они обозначены 4 респондентами как понятные с максимальной степенью усилия. Некоторые не смогли объяснить значение ЗАЛИХАЙ ЯБАДАЛ (распушенность), несмотря на отметку о средней степени понимания (всего 5 респондентов). Слова ЗЭРХЭГ ТҮРИМХЭЙ ДОБТОЛГО (агрессия), ЭЕЛДЭР (порядочность) понятны с приложением минимальных усилий всего для пяти респондентов. Ассоциативная реакция на понятие ЗЭРХЭГ ТҮРИМХЭЙ ДОБТОЛГО выражалась словами «*хүсөөр эдлэхэ*» (обладать силой), «*обладать, заставлять других что-либо сделать*». В этом случае переведенное понятие означает исключительно конкретное действие, не включающее ас-

пект абстрактного свойства, характеристики, содержащиеся в исходном понятии.

Наименее понятны концепты ШУДАРГА ЁhOH (справедливость), БАТАЖАНГИ БАЙЛГА (стабильность) – 5 респондентов с отметкой «мин. ст. прилож. усилия», 5 и 6 респондентов с отметкой «ср. ст. прилож. усилия» и, наконец, 7 респондентов с отметкой «макс. ст. прилож. усилия»; УРАН УРЛАГ (творчество) – 9 респондентов с отметкой «максимальное усилие».

Понятие БАТАЖАНГИ БАЙЛГА (стабильность) вызывало реакции типа «уверенность», «хусэ шадабари» (сила), «хатуу» (твердый), относящиеся к характеристикам человека «бата» (стойкий, сильный), а не к абстрактной категории. Далее следуют понятия hYP ЖАБХАЛАН (могущество) (3 респондента с отметкой «мин. ст. прилож. усилия», 7 респондентов с отметкой «ср. ст. прилож. усилия» и, наконец, 6 респондентов с отметкой «макс. ст. прилож. усилия»), ТОГТОМОЛ ҮЗЭЛ (убеждение), АЗА ЗАБШААН (успех) (2 респондента с отметкой «мин. ст. прилож. усилия», 6 и 4 респондента с отметкой «ср. ст. прилож. усилия» и, наконец, 8 и 10 респондентов с отметкой «макс. ст. прилож. усилия»). Обращаясь с просьбой объяснить эти понятия, испытуемые говорили «ойлгоноб, харин элирүүлжэ шаданагүйб» (понимаю, но не могу объяснить). В понятии АЗА ЗАБШААН респонденты отмечали аспект неожиданности: «гэнтэ болоһон һайн юумэн» (что-то хорошее, внезапно пришедшее; счастливый случай). Респондент, понявший концепт hYP ЖАБХАЛАН, также выразил отличное от исходной характеристики концепта значение «гое, хусэтэй харагдадаг» (красивый, выглядящий сильным). Закрывает список понятие БАРАШХАА (корысть), которое ни один из респондентов не отметил как понятное с минимальным приложением усилий. 14 респондентов отметили максимальную степень приложения усилий, 2 респондента – среднюю степень, однако при этом не смогли истолковать его значение.



### 3.2.2. Данные испытуемых в возрасте от 35 до 55 лет

В возрастной подгруппе от 35 до 55 лет (приложение 5, табл. 2), как и в предыдущей, наиболее понятными оказались концепты ЭХЭ ОРОН (родина), ГЭР БҮЛЭ (семья), ЭХЭ ЭСЭГЭЕ ХҮНДЭЛХЭ ЁhОН (уважение к родителям), АЖАЛ ХҮДЭЛМЭРИ (труд), ТЭНЭГ ЗАН (глупость), АЖАЛГҮЙ ЯБАДАЛ (безработица), ҮБШЭН (болезнь) – 14 отметок «мин. ст. прилож. усилия». 13 респондентов таким же образом отметили ҮГЫТЭЙ БАЙДАЛ (бедность), ХУУЛИ ЗАСАГ (власть), БАЙГААЛИ (природа), ХУДАЛ ХУУРМАГ (ложь), ШЭРҮҮН ЗАН (черствость). Как видно, «анти-концепты» занимают половину данного списка и помимо других понятий, по-видимому, выражают насущные темы сообщества, что определяет стабильный оборот, воспроизведение лексем и стабильные ассоциативные связи в сознании респондентов. Слово ЭХЭ ОРОН (родина) у опрошенных респондентов ассоциировалось с понятием «*нютаг*» (родовая земля, малая родина).

Далее следуют понятия БУЗАРАЛГА (загрязнение), НАЙДАЛ (надежда), ЭРХЭ СҮЛӨӨ (свобода), УЯЛГА (долг), ЭЛҮҮР МЭНДЭ (здоровье), БЭЕЭ ДААНХАЙ БАЙДАЛ (независимость), ЗАЛХУУ ЗАН (лень), ГАНСААРДАЛГА (одинокость) – 12 отметок «мин. ст. прилож. усилия». 11 респондентов также обозначили ШАЖАН МҮРГЭЛ (вера), ХУУЛИГҮЙ БАЙДАЛ (беззаконие), АЛДАР СОЛО (слава), ЭТИГЭЛ (доверие), ХАНИ БАРИСААН (дружба), ХУУЛИ САХИЛГА (законность), УРАГШАГҮЙ БАЙДАЛ (неудача). Как и в предыдущей подгруппе, концепт БУЗАРАЛГА (загрязнение) вызвал ассоциации, близкие к понятию «осквернение»: «*муухай болгоохо, нелбохо*» (марать, плевать), «*бузарай хүрэхэдэ ламада ошохо хэрэгтэй байдаг*» (когда человек подвергается осквернению/«бузар» нужно идти к ламе). В итоге можно заключить, что в повседневной когниции понятие «бузаралга» обозначает взаимосвязанное «эколого-духовное» осквернение.

10 респондентов отметили «мин. ст. прилож. усилия» ХАРЮУСАЛГАГҮЙ ЯБАДАЛ (безответственность), ХАЙРА ДУРАН (лю-

бовь), ЭБ НАЙРАМДАЛ (мир), СУГ АЖАЛЛАЛГА (сотрудничество), ХОЛБООГҮЙ БАЙДАЛ (разобщенность), МЭРГЭЖЭЛЭЙ МУУ ШАДАБАРИ (непрофессионализм), ЭДИЛГЭ АБАХА ЯБАДАЛ (взяточничество), ДАЙН ДАЖАР (война), ЭРДЭМ БОЛБОСОРОЛ (образование), ЭНХЭ ТАЙБАН (покой), МЭРГЭЖЭЛЭЙ ҺАЙН ШАДАБАРИ (профессионализм). 9 респондентов обозначили таким же образом ҺҮЗЭГ БУЯНГҮЙ БАЙДАЛ (бездуховность), ХҮГЖЭЛ (развитие), БУСАДТА АНХАРАЛТАЙ ЯБАДАЛ (внимание к людям), ҮһӨӨ НЭХЭБЭРИ (мечь). На вопрос «*Һүзэг буянгүй байдал гэхэдэ ямар байдал тухай гэнэ бэ?*» (Что значит «Һүзэг буянгүй байдал»/бездуховность?) респондент ответил «*Буян хэхэгүй, этигэхэгүй*» (не накапливать добродетель, не верить), не используя гамму значений исходного понятия.

8 респондентов в качестве без труда понятных отметили концепты АЮУЛГҮЙ БАЙДАЛ (безопасность), ДОШХОН ЗЭРЛИГ ЯБАДАЛ (жестокость), ТЭГШЭ ЭРХЭ (равенство), АМИДАРАЛАЙ УДХА (смысл жизни), ЗУБШӨӨЛТЭЙ БАЙДАЛ (согласие), ТАҺАРХАЙ БАЙДАЛ (разобщенность), ШАЖАНДА ЭСЭРГҮҮСЭХЭ ҮЗЭЛ (святотатство). Неоднозначно было воспринято понятие ДОШХОН ЗЭРЛИГ ЯБАДАЛ (жестокость). Два респондента, несмотря на отметку «мин. ст. прилож. усилия», не смогли дать однозначную интерпретацию, подчеркивая действенный аспект концепта «*хүние дайраха, нанишаха*» (физически воздействовать на человека, бить), не упоминая при этом аспект свойства, качества.

Далее следуют концепты АТААРХАЛ (зависть), ҮЕ ТАҺАРАЛГА (вырождение), УРАН УРЛАГ (творчество), ҺУЛА ДОРОЙ БАЙДАЛ (слабость), СЭДЬХЭЛЭЭ ХАНАЛГА (удовольствие), ЁһО БУСААР ХАНДАХА ЗАН (хамство) – 7 отметок «мин. ст. усилия». Переводческое решение «уран урлаг» относительно лексемы «творчество» вызвало неоднозначное понимание у респондента, который перевел как «искусство». Концепт ЁһО БУСААР ХАНДАХА ЗАН (хамство) был переведен одним из респондентов как «*вести себя неподобающе*», расширяя функциональный контекст исходного понятия.

Менее понятны концепты БОГООЛШОЛГО (порабощение), ХҮРТӨӨМЖЭТЭ БАЙДАЛ (достаток), ЭЕЛДЭР (порядочность): 6 респондентов с отметкой «мин. ст. прилож. усилия», 4, 5 и 6 респондентов с отметкой «ср. ст. прилож. усилия» и, наконец, 5, 4 и 3 респондента с отметкой «макс. ст. прилож. усилия». На вопрос «Эелдэр гээжэ юун бэ?» респонденты не смогли дать даже приблизительный ответ, несмотря на отметки «мин. ст. прилож. усилия» и «ср. ст. прилож. усилия». Данная лексема, судя по книге Д-Н. Цырендашиева «Сүүгэлэй дасан», ранее широко употреблялась, однако на сегодняшний момент уже успела утратить всякие ассоциативные связи в сознании многих (если не большинства) носителей бурятского языка.

Идентичные процессы интериоризации произошли с понятием ЗАЛИХАЙ ЯБАДАЛ (распущенность): 5 респондентов с отметкой «мин. ст. прилож. усилия», 3 респондента - «ср. ст. прилож. усилия» и 7 респондентов - «макс. ст. прилож. усилия». При опросе информанта старшего поколения (женщина, 89 лет) данное понятие не вызвало никаких трудностей в понимании. Можно заключить, что оно перестает регулярно воспроизводиться в речи.

Наименее понятны для данной возрастной группы единицы ЭЗЭРХЭГ ТҮРИМХЭЙ ДОБТОЛГО (агрессия), НИГҮҮЛЭСХЭЛ (милосердие), hҮР ЖАБХАЛАН (могущество), БАТАЖАНГИ БАЙЛГА (стабильность), ШУДАРГА ЁhОН (справедливость), ЖЭГШҮҮРИТЭЙ ЯБАДАЛ, (подлость), ТОГТОМОЛ ҮЗЭЛ (убеждение), АЗА ЗАБШААН (успех): 7-8 респондентов (8, 8, 8, 8, 7, 7, 7, 7) с отметкой «макс. ст. прилож. усилия», по 3-4 респондента – «мин. ст. прилож. усилия» и «ср. ст. прилож. усилия». Замыкает список, как и в предыдущей подгруппе, лексема БАРАШХАА (корысть) – 11 отметок с «макс. ст. прилож. усилия». Респонденты, указавшие иначе, не смогли истолковать значение слова.

### *3.2.3. Сравнительный анализ данных обеих подгрупп*

В числе наиболее понятных для обеих групп оказались такие концепты, как ЭХЭ ОРОН (родина), ГЭР БҮЛЭ (семья), ЭХЭ ЭСЭГЭЭ ХҮНДЭЛХЭ ЁhОН (уважение к родителям), АЖАЛ ХҮДЭЛМЭРИ (труд), ТЭНЭГ ЗАН (глупость), АЖАЛГҮЙ ЯБАДАЛ (безработица), ҮБШЭН (болезнь), ҮГЫТЭЙ БАЙДАЛ, связанные с бытовым опытом испытуемых, отражающие насущные темы коммуникации. Более половины из этого ряда составляют «анти-ценности», которые, к сожалению, имеют место в жизни любого человека. Частотность воспроизведения гарантирует стабильную ассоциативную привязку и устойчивую реакцию на данные понятия.

В обеих подгруппах ряд наименее понятных концептов представлен лексемами, в исходном значении главным образом выражающие абстракции качества ЭЗЭРХЭГ ТҮРИМХЭЙ ДОБТОЛГО (агрессия), hҮР ЖАБХАЛАН (могущество), БАТАЖАНГИ БАЙЛГА (стабильность), ЖЭГШҮҮРИТЭЙ ЯБАДАЛ, (подлость), ТОГТОМОЛ ҮЗЭЛ (убеждение), АЗА ЗАБШААН (успех), БАРАШХАА (корысть). Такую закономерность мы связываем с неустоявшимися нововведениями в языке (ЭЗЭРХЭГ ТҮРИМХЭЙ ДОБТОЛГО (агрессия), БАТАЖАНГИ БАЙЛГА (стабильность), а также утратой лексического инвентаря в связи с заменой русскими эквивалентами. Интересно, что даже один из центральных буддийских концептов НИГҮҮЛЭСХЭЛ (милосердие) занял наиболее низкие позиции, что может свидетельствовать о слабом уровне привлечения бурятского языка в конкретной религиозной сфере.

В целом результаты исследования степени воспринимаемости обеих подгрупп оказались идентичными, что оправдывает объединение их в рамках одной показательной группы.

### **3.3. Анализ данных возрастной группы 15-35 лет**

В числе наиболее понятных концептов в возрастной группе от 15 до 35 лет (приложение 5, табл. 3), как и в предыдущей, оказались ГЭР БҮЛЭ (семья) (31 респондент отметили мин. ст. усил.), ГАНСААРДАЛГА (одинокость) (29), ЭХЭ ОРОН (родина), ҮГЫТЭЙ БАЙДАЛ (бедность) (27), АЖАЛ ХҮДЭЛМЭРИ (труд), АЖАЛГҮЙ ЯБАДАЛ (безработица), ҮБШЭН (болезнь), ЗАЛХУУ ЗАН (лень) (26), УРАГШАГҮЙ БАЙДАЛ (неудача) (25), ЭХЭ ЭСЭГЭЕ ХҮНДЭЛХЭ ЁhОН (уважение к родителям) (24), ЭЛҮҮР МЭНДЭ (здоровье) (23). Как уже упоминалось, данные концепты, вероятно, часто употребляются в повседневной жизни бурят, поэтому наиболее устойчивы в сознании носителей языка.

Далее следуют понятия НАЙДАЛ (надежда) (22), БУЗАРАЛГА (загрязнение), БАЙГААЛИ (природа) (21), ХАЙРА ДУРАН (любовь) (18). Один из респондентов отметил, что познакомился со словом *найдал*, слушая местную эстраду.

Примерно половине респондентов понятны выражения ТЭНЭГ ЗАН (глупость), ЭТИГЭЛ (доверие), УЯЛГА (долг), СЭДЬХЭЛЭЭ ХАНАЛГА (удовольствие) (16), ХУДАЛ ХУУРМАГ (ложь) (15), АЮУЛГҮЙ БАЙДАЛ (безопасность), ШАЖАН МҮРГЭЛ (вера), ЭБ НАЙРАМДАЛ (мир), ДОШХОН ЗЭРЛИГ ЯБАДАЛ (жестокость), ЭДИЛГЭ АБАХА ЯБАДАЛ (взяточничество), БЭЕЭ ДААНХАЙ БАЙДАЛ (независимость), ТАhАРХАЙ БАЙДАЛ (разобщенность) (14), ЗҮБШӨӨЛТЭЙ БАЙДАЛ (согласие), МЭРГЭЖЭЛЭЙ ЁАЙН ШАДАБАРИ (профессионализм), ШЭРҮҮН ЗАН (жестокость) (13).

Менее понятны концепты ХУУЛИГҮЙ БАЙДАЛ (беззаконие), ХАРЮУСАЛГАГҮЙ ЯБАДАЛ (безответственность), МЭРГЭЖЭЛЭЙ МУУ ШАДАБАРИ (непрофессионализм) (12), ХҮГЖЭЛ (развитие), АМИДАРЛАЙ УДХА (смысл жизни) (11), ТЭГШЭ ЭРХЭ (равенство), ЭРХЭ СҮЛӨӨ (свобода), СУГ АЖАЛЛАЛГА (сотрудничество), БУСАДТА АНХАРАЛТАЙ ЯБАДАЛ (внимание к людям), ХАНИ БАРИСААН (дружба), ҮhӨӨ НЭХЭБЭРИ (месть) (10), hҮЗЭГ БУЯНГҮЙ БАЙДАЛ (бездухов-

ность), ХУУЛИ ЗАСАГ (власть), ХҮРТӨӨМЖЭТЭ БАЙДАЛ (достаток), ХУУЛИ САХИЛГА (законность), ДАЙН ДАЖАР (война), ҮЕ ТАҺАРАЛГА (вырождение), НИГҮҮЛЭСХЭЛ (милосердие) (9), АЛДАР СОЛО (слава), АТААРХАЛ (зависть), БАРАШХАА (корысть), ЭНХЭ ТАЙБАН (покой), УРАН УРЛАГ (творчество) (8), ЗАЛИХАЙ ЯБАДАЛ (распущенность), ХОЛБООГҮЙ БАЙДАЛ (разобщенность), ТОГТОМОЛ ҮЗЭЛ (убеждение), ҺУЛА ДОРОЙ БАЙДАЛ (слабость), ЁҺО БУСААР ХАНДАХА ЗАН (хамство) (7).

Далее следуют понятия ЖЭГШҮҮРИТЭЙ ЯБАДАЛ (подлость), БОГООЛШОЛГО (порабощение) (6). Концепт ЭРДЭМ БОЛБОСОРОЛ (образование) с минимальной степенью приложения усилия понятен для 6 респондентам, однако 17 респондентов отметили среднюю степень усилия. Это означает, что данное понятие все еще имеет довольно прочные ассоциативные связи в сознании носителей языка.

В конце списка следуют такие понятия, большинство которых отражают абстракции качества: ЭЗЭРХЭГ ТҮРИМХЭЙ ДОБТОЛГО (агрессия), ШАЖАНДА ЭСЭРГҮҮСЭХЭ ҮЗЭЛ (святотатство) (5) ҺҮР ЖАБХАЛАН (могущество), ЭЕЛДЭР (порядочность), АЗА ЗАБШААН (успех) (4), БАТАЖАНГИ БАЙЛГА (стабильность) (2), ШУДАРГА ЁҺО Н (справедливость).

### **3.4. Итоги психолингвистического теста**

Приведем некоторые наблюдения и итоги. Сначала отметим, что многие понятия являются новыми в бурятском языке, соответственно не вошли в область когниции по двум возможным причинам. Первая заключается в том, что многие современные понятия не вписываются в мировоззренческую систему культуры. Как было отмечено ранее, в ориентальной логике качество не обладало самостоятельной онтологической сущностью. Это подтвердилось результатами теста, где варианты переводов русских концептов со значением

абстрактного качества (например, *стабильность, порядочность, агрессия, справедливость, слабость, могущество, подлость, корысть*) получили в сумме самый низкий балл по шкале понятности (наиболее понятными оказались «анти-ценности»). С другой стороны, предложенный перевод не раскрыл такие значения понятия, как *потенциальная враждебность, неприязнь* и др., но трансформировал исходные значимости согласно принципам своей концептуальной системы. Отметим, что в ходе сопроводительных бесед выяснилось, что некоторые варианты переводов абстрактных понятий качества были поняты в ином ключе, к примеру, понятие «эзэрхэг түримхэй добтолго» (агрессия) было интерпретировано как «завоевательное нападение, физическое посягательство». Согласно релятивистскому видению мира, качество трансформируется в действие: *глупость* – «ухаамсаргүй ябадал» (досл. глупое поведение), *лень* – «залхуурал» (досл. ленивство), *подлость* – «жэгшүүритэй ябадал», «муу хорото ябадал» (досл. плохое, вредное поведение), *стабильность* – «батажанги байлга» (досл. стойкое, твердое состояние). Другие концепты удалось перевести лишь приблизительно, указав наиболее общее семантическое поле: *величие* – «һүр жабхалан» (сила, мощь, красота), *здоровье* – «элүүр мэндэ» (здоровый, трезвый). Попутно отметим, что в современном билингвильном пространстве можно услышать фразы типа *здорвьемни муу байна* – «со здоровьем у меня плохо», где в связи с невозможностью использования выражения «элүүр мэндэ» в качестве абстрактного понятия носитель языка заменяет его русским эквивалентом. В монокодовом выражении данная фраза звучала бы как *бэемни муу байна*, досл. «у меня плохо с телом». Таким образом, перевод на бурятский язык автоматически трансформирует идеи согласно своим правилам отражения действительности. В связи с этим необходимо поставить вопрос о том, насколько данные единицы понятны современному носителю языка в конкретных условиях двуязычного пространства.

Вторая причина связана с тем, что данные «новоустановленные» словарные соответствия не выдержали конкуренцию с русскими коррелятами

(*тэгшэ эрхэ* – «равноправие», *шударга ёһон* – «справедливость»). Отметим, что многие такие понятия обязаны своим происхождением христианскому мировоззрению и являются неологизмами в традиционной культуре бурят. Так, существование центрального понятия объективной истины *добро-зло* оспаривается многими исследователями-ориенталистами. Сама структура деления концептов на позитивные (ценности) и негативные (антиценности) отражает дихотомическое воззрение, присущее европейской мысли. В отличие от этого О. Тангад в монгольской культуре выделяет качественно иную релятивистскую дихотомию *зүб-буруу* (правильный/подходящий – неправильный/неподходящий), адекватность которой зависит, прежде всего, от пункта отнесения, т.е. одно и то же поведение может трактоваться и как правильное, и как неправильное в зависимости от конкретной ситуации [Tangad, 2009, с. 70]. В этом определении, по существу, предполагается и относительность ценностей, а также невозможность признания ее абсолютного статуса. Поэтому такие термины, как «равноправие» (*тэгшэ эрхэ*, досл. «ровное право»), «справедливость» (*шударга ёһон*, досл. «справедливый обычай»), «законность» (*хуули сахилга*), изначально опираются на понятие абсолютной истины, следовательно, в рамках бурятского этнического сознания также приобретают относительный, а нередко и чуждый характер.

Вероятность того, что концепты были поняты реципиентами относительным образом в силу наличия культурной дистанции, а не низкого уровня знания языка, верифицировалась тремя способами. Первый способ базировался на сравнении разных возрастных групп, при котором старшая (наиболее продвинутая группа) выступала в качестве экспертного сообщества. Тем не менее, и в этой группе концепты, не вписывающиеся в мировоззренческую систему, получили низкий балл в обеих группах. Во-вторых, задавались сопроводительные вопросы, что помогало качественно проследить характер рецепции концептов. В-третьих, сравнивались собственные когнитивные усилия при переводе текста эксперимента на бурятский язык. Отметим также, что подборка испытуемых осуществлялась по критерию «владение язы-



ком». Все три фактора позволили выявить проблемные для перевода концепты, связанные именно с наличием культурно-цивилизационной дистанции.

Наблюдалось общее нежелание, с одной стороны, и неуверенность – с другой, толкований, интерпретаций бурятских концептов, что, по нашему мнению, обусловлено высокой контекстуальностью конструирования высказываний в бурятском языке. Т.Ц. Дугарова связывает такой тип поведения со значением «высококонтекстуальная культура», в которой «невербальное поведение оказывается более значимым, чем вербальное» [Дугарова, 2010, с. 85]. Это отражает холистическое мировоззрение, неохотно отделяющее часть от целого в противовес западному аналитическому стилю, где контекст в той или иной мере нивелировался. В отдельных случаях это обусловлено отсутствием ассоциативного контекста предложенного варианта и с низким уровнем знания языка. Часто респонденты ограничивались фразами «*мэдэнэгүй*», «*бү мэдээ*» (не знаю), «*ойлгоод үгэлжэ шаданагүйб*» (понимаю, но не могу выразить словами) либо задавали встречные вопросы «*юун гэхэн үгэ юум бэ?*» (так что значит это слово?). С другой стороны, это также можно интерпретировать как проявление релятивной модели мышления.

Максимальная степень усилия при понимании концептов в большинстве случаев равняется абсолютному непониманию. На просьбы описать эти понятия респонденты ограничивались фразами «*мэдэнэгүйб*», «*бү мэдээ*» (не знаю) «*орой ойлгоногүйб*» (совсем не понимаю, не имею понятия). На просьбы объяснить понятия многие испытуемые говорили об интуитивном понимании, но отсутствии возможности дать какое-либо определение «*ойлгоноб, харин элирүүлжэ шаданагүйб*» (понимаю, но не могу объяснить) в связи с отсутствием контекста высказывания, недостаточностью словарного запаса либо незнанием термина. Здесь подтверждается прогрессирование процесса утраты языка в связи с разницей функционального использования языка представителями различных возрастных групп. Переключение происходит «с приложением максимальных усилий ввиду ощущения лексического «дефицита», связанного с ослабленным функциональным состоянием родного язы-

ка» [Дашинимаева, Тарасов, 2008, с. 26]. Таким образом можно заключить, что концепты, понятные с максимальной степенью усилия, в контексте актуального семиозиса заменяются русскими эквивалентами. Представители второй возрастной группы (15-35) значительно отличаются от первой (35-55) худшим знанием ситуативной привязки понятийных единиц бурятского языка, что может быть наглядной иллюстрацией постепенного размывания концептуальных границ бурятского языка.

Респонденты обозначают многие концепты как понятные с минимальным/средним приложением усилий, однако их восприятие концептов во многом отличается от исходных заданных единиц. Например, понятие «удовольствие», имеющее словарное соответствие «сэдьхэлээ ханалга», понимается респондентами как «удовлетворение». В связи с этим возникает проблема интерпретации и дальнейшего сравнения полученных данных. Респонденты в силу недостаточного знания языка ошибочно считают понятным содержание некоторых концептов, интерпретируя их ложным путем. Так, наглядным примером является понятие «взяточничество», имеющее однозначное соответствие в бурятском языке, звучащее как «эдилгэ абаха ябадал»: оно было ошибочно понято одним из молодых респондентов как «обжорство» (от *эдилгэ* > *эди*- есть, съедать) и отмечено как понятное с минимальным приложением усилий.

Некоторые распространенные понятия, такие как «дайн дажар» (война), «хайра дуран» (любовь), «худал хуурмаг» (ложь), «алдар соло» (слава), получили низкий показатель среди респондентов второй возрастной группы. Данные понятия выражены здесь традиционным для бурятского языка парным словом, что, по нашему мнению, ввело в заблуждение респондентов, особенно молодых, т.к. в современном повседневном бурятском языке редко используется такая форма выражения. Многие концепты, отмеченные в качестве понятных со средней степенью приложения усилий, также не были абсолютно ясны респондентам. В качестве примеров отметим понятия типа «залихай ябадал», «ээлдэр» и др.

Можно также заключить, что язык формирует восприятие, сужая контекст определенных значимостей. Например, понятия религиозной сферы у опрошенных респондентов имеют тесную привязку к конкретной религии (буддизму). Подобная закономерность выявилась и у носителя русского языка и культуры.

Всякое содержание внешней речи является значимостью, «пережитой» индивидом, прошедшей через когнитивные структуры его мышления, которая не бывает до конца тождественной даже у индивидов одной культуры. Таким образом, в условиях межкультурной коммуникации у перевода «отсутствует психо- и нейрофизиологическая (часто и языковая) возможность максимально приближаться к обычной одноязычной коммуникации» [Дашинаева, 2011, с. 15]. Ассоциативные значения переведенных концептов часто не совпадают со словарными вариантами перевода понятий исходного языка. Трудно взамен предложить другие варианты перевода, что подтверждает в лучшем случае условную переводимость концептов. В нашем понимании эти трудности связаны с разными культурно-цивилизационными моделями мира, т.к. представленные единицы являются элементами разных концептуальных систем.

## Выводы по третьей главе

Проведенное психолингвистическое исследование показало, что концептуальные системы двух отдаленных в цивилизационном плане культур не образуют тождественные концепты. Речь идет не о том, что носителю бурятской культуры чужды проявления справедливости, добра и равноправия, а о том, что сами эти понятия были выделены, очерчены европейской культурой. Именно в способе их вычленения и категоризации состоит та колоссальная разница, передать которую очень сложно. Речь идет о разнице в способе вычленения и категоризации концептов, и о том, что перевод возможен при условии целостного восприятия принципов всей концептуальной структуры.

Как показал психолингвистический тест, переведенные варианты общечеловеческих концептов были часто интерпретированы реципиентами в ином ключе. Безусловно, они получают релевантную оценку по своим аксиологическим качествам, но тем не менее они не составляют те самые «сгустки» культуры и вокруг них не образуются релевантные ассоциативные сети, чтобы претендовать на звание «концепт». Трудно, с другой стороны, отрицать релевантность таких ценностей, как «уважение к родителям», «болезнь», «бедность», но в масштабах концептуальной системы они выполняют иные роли, связанные с другими ассоциативными полями, поэтому, согласно холистическому мышлению, они не тождественны: именно отношения в этом мировоззрении определяют характер самой сущности. Например, концепт «уважение к родителям» является одним из элементов (субконцептов) метафоры общественной системы, т.к. в бурятском мышлении слабо разделяются сферы семейного и социального. Далее, болезнь и бедность в современной бурятской культуре интерпретируются как результат сложных движений кармических сил, поэтому значимость этих концептов для бурят представляется иной. Еще раз отметим, что выделение общечеловеческих ценностей происходит главным образом согласно модели западного мировоззрения, которая не концентрируется вокруг таких ключевых значимостей, как «даамай

ябадал» (немногословное, неторопливое, степенное поведение и жизнь), «ёһо»/«ёсон» (ритуал, традиция) и многих других.

Мировоззренческий холизм не позволяет дробить культуру на составляющие: они должны рассматриваться во взаимосвязи. В связи с этим методология, продиктованная аналитизмом, не способна обеспечить эквивалентный перевод и адекватное описание восточной культуры, поскольку выделенные «сгустки» неизменно будут «разбавляться» иной концептуальной средой. В таком виде заданные тестом ценности не составляют центральный пласт значимостей бурятской культуры. Поскольку *«общечеловеческие»* ценности не могут быть периферийными, то и их выделение мы считаем достаточно спорным.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенное исследование полностью подтвердило релятивистскую гипотезу-идею «прямой пропорции»: чем больше культурно-цивилизационная дистанция между языком-1 и языком-2, тем более относительным становится перевод концепта. Другими словами, мы допускаем не «идейный» универсализм, а лишь так называемую «относительную универсальность» (термин Z. Kövecses), признающую универсальность познавательного механизма, в результате которого формируются уникальные значения. Понятийная сфера является вторичным образованием, тесно связанным с культурной и цивилизационной принадлежностью общности.

Язык не является самостоятельным онтологическим образованием: он является аспектом сознания, сформированного в процессе культурной эволюции сообщества, которая находится в градуальном соотношении с другими культурами в зависимости от цивилизационной принадлежности. Бурятский и русский языки отражают разные онтологические представления, поэтому наложение концептуальной составляющей происходит неравномерно. В связи с этим возникает вопрос о взаимопонимании и переводимости идей, условно включенных нами в рамки понятия «концепт». Условность концепта определяется невозможностью их изолированного бытия, поскольку, будучи производным от цельной концептуальной модели представления о мире, концепт реализуется посредством множества ассоциативно-коннотативных связей из смежных когнитивных пространств. В этом контексте мы постулируем принципиальную неперевоаемость концептов, а лишь условную возможность реализации так называемого *философского* перевода (термин T. Hall, R. Ames).

Перевод в постлингвистическом освещении рассматривается в качестве речемыслительной деятельности, ментальной работы субъекта по интерпретации заданного текста в мыслительном и, отдельно, речевом воплощении. Результат перевода важен не только с точки зрения умения идентифициро-

вать и производить внешние знаки, но и ментальной работы переводчика по прогнозированию *интенции* отправителя и *реакции* получателя перевода, в основе которых лежат разные концептуальные ориентиры. Единицей перевода становится не языковое выражение, но мысль, концептуальный смысл. В этом аспекте перевод концепта не может сводиться лишь к подбору языкового знака, т.к. формальные соответствия не отражают взаимосвязь языка и коллективной философии. Переводимость выступает не в качестве категории, а градуальной шкалы.

Сторонники абсолютной переводимости чаще всего опираются на аргумент денотативной функции языка: единицы языка отражают окружающий мир, который является единым, понятным, материальным, соответственно логика его восприятия и логика мышления универсальны. Однако, как показал анализ, язык не всегда является средством познания действительности, с одной стороны, и надежным доказательством того, как происходит процесс познания – с другой. Большинство российских учебных пособий, научных изданий посвящено теории и практике перевода языков внутри так называемого западного ареала (английский, русский, французский, немецкий, испанский и др.). Подобные компаративистские работы относительно восточных языков представлены недостаточно, чаще всего в качестве отдельных иллюстративных примеров.

Специфическим признаком бурятского концепта мы считаем его процессуальный характер при отсутствии отвлеченного качества, что является проявлением релятивного и холистичного видения ориентального типа мышления. Здесь обнаруживается отсутствие эквивалентной значимости в русском или английском языке, что связано с глубокими мировоззренческими различиями. В итоге переведенные формальные знаки выстраивают свою – иную – концептуальную структуру, приобретая отличные от оригинала культурно-ассоциативные связи. Выводы, сделанные нами с учетом анализа концептуальной организации мышления цивилизационных ареалов, верифици-

рованные с учетом лингвистического материала, могут послужить основой для дальнейшего изучения характеристик бурятского этнического сознания.

Таким образом, отрицая существование универсальных концептов, постулируем идею о том, что их содержание в разных цивилизационных ареалах имеет различную наполненность и отличную конфигурацию границ, отделяющих концептосферы. Любая попытка найти аналогию разрушает внутреннюю и внешнюю структуру концепта, а его перевод на язык культуры, представляющей другую мировоззренческую модель, неизменно приводит к трансформации и диссонансу заложенного в них смысла. В связи с этим проблема заключается не в поиске универсальных элементов, примитивов в разных культурах, языках, а в вопросе неких закономерностей перевода иной мировоззренческой системы.

Также отметим, что утрата языка, ведущая к постепенному присоединению к иному типу мышления, создает другие условия непереводаемости значимостей локальной культуры (прошлой и настоящей), в связи с чем многие аксиологические, культурные значимости не получают должного освещения и восприятия. Предполагаем, что дальнейшее замещение концептуального аппарата, вероятно, может привести в будущем к потере аутентичного концептуального смысла – того потенциала, который заложен во многих социальных и духовных практиках.



## ЛИТЕРАТУРА

1. Александров О.А. Универсальные концепты в когнитивной системе человека [Текст] / О.А. Александров, О.А. Андреева // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2010. – № 3(7). – С. 26–29.
2. Алексеева Л.М. Когнитивное «пробуждение» переводоведения [Текст] / Л.М. Алексеева, Н.В. Шутёмова // Вестник Пермского университета. Сер.: Российская и зарубежная филология. – 2012. – № 1(17). – С. 214–248.
3. Апресян Ю.Д. Дейксис в лексике и грамматике и наивная модель мира [Текст] / Ю.Д. Апресян // Семиотика и информатика: сборник научных статей. – Москва : Изд-во Ин-та науч. информации по общественным наукам РАН, 1997. – № 35. – С. 272–298.
4. Арутюнова Н.Д. О работе группы «Логический анализ языка» Института языкознания РАН [Текст] / Н.Д. Арутюнова // Логический анализ языка. Избранное. 1988-1995. – Москва : Индрик, 2003. – С. 7–23.
5. Архипов И.К. Природа концепта и методы его изучения [Текст] / И.К. Архипов // Концептуальный анализ языка: современные направления исследования: сборник научных трудов. – Москва : Эйдос, 2007. – С. 33–42.
6. Бархударов Л.С. Язык и перевод [Текст] / Л.С. Бархударов. – Москва : Международные отношения, 1975. – 239 с.
7. Басаева К.Д. Семья и семейный быт [Текст] / К.Д. Басаева // Буряты / отв. ред. Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – Москва : Наука, 2004. – С. 181–207.
8. Беляевская Е.Г. Концептуальный анализ: модифицированная версия методов структурной лингвистики [Текст] / Е.Г. Беляевская // Концептуальный анализ языка: современные направления исследования: сборник научных трудов. – Москва : Эйдос, 2007. – С. 60–69.
9. Беседина Н.А. Логико-философская концепция языка Р.И. Павилёниса и ее значимость для современных когнитивных исследований в лингвистике [Текст] / Н.А. Беседина // Филология и человек. – 2008. – № 4. – С. 38–49.

10. Беседина Н.А. Принципы и механизмы морфологической репрезентации в языке [Текст] / Н.А. Беседина // Филологические науки. – 2008. – № 6. – С. 44–52.
11. Болдырев Н.Н. Когнитивная семантика [Текст] / Н.Н. Болдырев. – Тамбов : Изд-во Тамбовского гос. ун-та, 2001. – 123 с.
12. Боярская Е.Л. Категоризация как базовая когнитивная процедура [Текст] / Е.Л. Боярская // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. – 2011. – № 2. – С. 18–28.
13. Бурмистров С.Л. Философская компаративистика и история философии [Электронный ресурс] / С.Л. Бурмистров // Журнал современной зарубежной философии «Хора». – 2008. – № 1. – С. 5–17. – URL: <http://www.jkhora.narod.ru/2008-1-02.pdf> (дата обращения: 16.12.2012)
14. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание [Текст] / А. Вежбицкая. – Москва : Русские словари, 1996. – 416 с.
15. Винокурова У.А. Пограничье как пространство интеграции и защиты этнических идентичностей [Текст] / У.А. Винокурова // Debaty IBI AL: Цивилизационный выбор и пограничье. – Варшава : Zakład Graficzny Uniwersytetu warszawskiego, 2011. – Т. 4. – С. 53–68.
16. Витгенштейн Л. Философские исследования [Электронный ресурс] / Л. Витгенштейн. – Кембридж, 1945. – URL: <http://philosophy.ru/library/witt/phil.html> (дата обращения: 12.10.2012)
17. Витренко А.Г. Что же все-таки такое «единица перевода» [Электронный ресурс] / А.Г. Витренко. – URL: <http://agvitrenko.3dn.ru/publ/1-1-0-16> (дата обращения: 12.10.2012)
18. Выготский Л.С. Мышление и речь [Текст] / Л.С. Выготский, собрание сочинений: в 6 т. – Москва : Педагогика, 1982. – Т. 2. – С. 5–361.
19. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики [Текст] / Х.Г. Гадамер. – Москва : Прогресс, 1988. – 704 с.
20. Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят [Текст] / Г.Р. Галданова – 1987. – 114 с.

21. Галеева Н.Л. Перевод в культуре: уточнение статуса и понятий [Текст] / Н.Л. Галеева // Критика и семиотика. – 2006. – № 9. – С. 24–35.
22. Галшиев Э.-Х. Зерцало мудрости [Текст] / Э.-Х. Галшиев. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 2006. – 184 с.
23. Гарбовский Н.К. Теория перевода [Текст] / Н.К. Гарбовский. – Москва : Изд-во МГУ, 2004. – 544 с.
24. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию [Текст] / В. Гумбольдт – Москва : Прогресс, 1984 – 400 с.
25. Голованивская М.К. Ментальность в зеркале языка. Некоторые базовые концепты в представлении французов и русских [Текст] / М.К. Голованивская. – Москва : Языки славянской культуры, 2009. – 376 с.
26. Дамдинова Б.-Х. В. Китайские заимствования в монгольских языках (на материале современного монгольского и бурятского литературного языков) [Текст]: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук: 10.02.22 / Б.-Х. В. Дамдинова. – Улан-Удэ, 2007. – 21 с.
27. Дарбеева А.А. О субстантивном употреблении имен прилагательных в бурятском языке [Текст] / А.А. Дарбеева // Филология и история монгольских народов. – Москва : Вост. лит., 1957. – С. 152–165.
28. Дашинамаева П.П. Когнитивная методология интеръязыка: предварительные итоги [Текст] / П.П. Дашинамаева, Е.Ф. Тарасов // Вестник Университета Российской академии образования. Сер. Филология. – 2008. – № 4. – С. 26–29.
29. Дашинамаева П.П. Философия языка и теория значения [Текст] / П.П. Дашинамаева. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. госуниверситета, 2010. – 248с.
30. Дашинамаева П.П. Нейропсихофизиологические основания функциональной асимметрии билингвизма [Текст] / П.П. Дашинамаева // Вестник Томского государственного университета. – 2010. – № 7(97). – С. 129–132.
31. Дашинамаева П.П. Возможен ли переход через культуру на уровне ее трансляции [Текст] / П.П. Дашинамаева // Межкультурная коммуникация:

Аспекты дидактики: межвузовский методологический сборник.. – Улан-Удэ : Изд-во Бурят. госуниверситета, 2011. Вып. 3 – С. 7-15.

32. Демьянков В.З. «Концепт» в философии языка и когнитивной лингвистике [Текст] / В.З. Демьянков // Концептуальный анализ языка: современные направления исследования: сборник научных трудов. – Москва : Эйдос, 2007. – С. 26–33.

33. Демьянков В.З. Термин «концепт» как элемент терминологической культуры [Текст] / В.З. Демьянков // Язык как материя смысла: сборник статей в честь академика Н. Ю. Шведовой. – Москва : Азбуковник, 2007. – С. 606–622.

34. Деррида Ж. Вокруг вавилонских башен [Электронный ресурс] / Ж. Деррида – URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Derr/vokr\\_vav.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Derr/vokr_vav.php) (дата обращения: 09.09.2012)

35. Дондокова Д.Д. Китайские заимствованные элементы в бурятском языке [текст] / Д.Д. Дондокова // История и внешние связи бурятского языка: сборник статей. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – С. 120–137.

36. Доржигушаева О.В. Экологическая этика буддизма: учебное пособие [Текст] / О. В. Доржигушаева. – Санкт-Петербург, 2002. – 62 с.

37. Дубровская Н.В. Конкретное и абстрактное в значении наименований состояний, эмоций и качеств селькупского языка [Текст] / Н. В. Дубровская, Н. С. Коваленко // Вестник Томского государственного университета. – 2009. – № 1(5). – С. 21-28.

38. Дугарова Т.Ц. Глобальные вызовы: этническое самосознание бурят [Текст] / Т.Ц. Дугарова. – Москва : Прометей, 2010. – 160 с.

39. Жанаев А.Т. Некоторые размышления об актуальности нейролингвистического подхода и соотношения бурятского и других монгольских языков [Текст] / А.Т. Жанаев // Вестник Тверского государственного университета. – 2012. – № 24. – С. 234–238.

40. Залевская А.А. Введение в психолингвистику [Текст] / А.А. Залевская. – Москва : Изд-во РГГУ, 1999. – 382 с.

41. Иваницкий В.В. Функции языка [Текст] / В.В. Иваницкий // Вестник Новгородского государственного университета. – 2004. – № 29. – С. 103–110.
42. Каксин А. Д. Абстрактная лексика в хантыйском языке: исконная и заимствованная [Текст] / А. Д. Каксин // МОВА: Научно-теоретический часопис з мовознавства. Присвячено 200-річчю від дня народження Миколи Васильовича Гоголя. – 2009. – № 14. – С. 150–153.
43. Кирнозе З.И. Введение к разделу «Национальная концептосфера» [Электронный ресурс] / З.И. Кирнозе. – URL: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Linguist/m\\_komm/index.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/m_komm/index.php) (дата обращения: 12.09.2012).
44. Книга Бытия [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.biblia.ru/translation/show/?6> (дата обращения: 10.02.2013).
45. Колесников А.С. Философская компаративистика в истории идей [Текст] / А.С. Колесников // Альманах РАН. Философский век. История как философия. – 2003. – № 25. – С. 11–28.
46. Колесников А.С. Логика и методология философской компаративистики [Электронный ресурс] / А.С. Колесников // Рабочие тетради по компаративистике. – Санкт-Петербург, 2003. – С. 3–11. – URL: [http://anthropology.ru/ru/texts/kolesnikov/kompar\\_1.html](http://anthropology.ru/ru/texts/kolesnikov/kompar_1.html) (дата обращения: 09.03.2013).
47. Колокольникова М.Ю. Роль дискурс-анализа в исследовании исторического развития имен [Текст] / М. Ю. Колокольникова // Известия Саратовского университета. – 2009. – № 4. – С. 47–51.
48. Колокольникова М. Ю. Дискурсивный анализ в исторической лексикологии и семасиологии (на материале морально-этической лексики в западноевропейских языках средневековья) [Текст]: диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук: 10.02.19. / М.Ю. Колокольникова. – Саратов, 2011. – 334 с.
49. Костюшкина Г.М. Концептуальная систематика языка, речи и речевой деятельности как объект лингвистики / Г.М. Костюшкина // Вестник Ир-

кутского государственного лингвистического университета. – 2009. – № 1. – С. 6–12.

50. Котенко В.П. Компаративистика – новое направление методологии анализа научной деятельности и развития науки [Текст] / В.П. Котенко // Библиосфера. – 2007. – № 3. – С. 21–27.

51. Кравченко С. А. Сложное общество: необходимость переоткрытия морали [Текст] / С.А. Кравченко // Проблемы теоретической социологии, межвузовский сборник. – 2011. – № 8. – С. 78–100.

52. Кубрякова Е. С. Части речи с когнитивной точки зрения [Текст] / Е.С. Кубрякова. – Москва : Изд-во Ин-та языкознания РАН, 1997. – 328 с.

53. Кубрякова Е.С. Об установках когнитивной науки и актуальных проблемах когнитивной лингвистики [Текст] / Е.С. Кубрякова // Известия РАН. Серия литературы и языка. – 2004. – № 3. – С. 11–12.

54. Кубрякова, Е.С. Образы мира в сознании человека и словообразовательные категории как их составляющие [Текст] / Е.С. Кубрякова // Известия РАН. Серия литературы и языка. – 2006. – № 2. — С. 3–14.

55. Кубрякова Е.С. Предисловие [Текст] / Е.С. Кубрякова // Концептуальный анализ языка: современные направления исследования: сборник научных трудов. – Москва : Эйдос, 2007. – С. 7–18.

56. Кульганек И.В. Неизвестная работа А.М. Позднеева о переводе Священного Писания (из архива востоковедов Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения Российской академии наук) [Электронный ресурс] / И.В. Кульганек // Исторический вестник. – 2000. – № 7. – URL: [http://krotov.info/libr\\_min/11\\_k/ul/kulganek.html](http://krotov.info/libr_min/11_k/ul/kulganek.html) (дата обращения: 05.04.2012)

57. Латышев Л.К. Курс перевода (эквивалентность перевода и способы ее достижения) [Текст] / Л.К. Латышев. – Москва, 1981. – 248 с.

58. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении [Текст] / Л. Леви-Брюль // Психология: классические труды. – Москва : Педагогика-Пресс, 1999. – 604 с.

59. Левитская Н.А. Анализ мифологем и концептов как путь к пониманию литературного произведения [Текст] / Н.А. Левитская, О.В. Ломакина // Жанрологический сборник. – 2004. – № 1. – С.62–66.

60. Манерко Л.А. Аспекты моделирования ментальных процессов при описании терминосистемы [Текст] / Л.А. Манерко // Терминология и знание: материалы I Международного симпозиума. – Москва : Азбуковник, 2009. – С. 65–77.

61. Маслова В.А. Введение в когнитивную лингвистику: учебное пособие [Текст] / В.А. Маслова. – Москва : Флинта, Наука, 2004. – 296 с.

62. Минченков А.Г. Мысль как основа сопоставления языков при переводе и интенции мыслевыражения [Текст] / А.Г. Минченков // Вестник Челябинского государственного университета. Сер. Филология. Искусствоведение. – 2008. – № 21(122). – С.114–120.

63. Михайлов Т. М. Шаманская практика [Текст] / Т. М. Михайлов // Буряты / отв. ред. Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. – Москва : Наука, 2004. – С. 371–380.

64. Молчанова Г.Г. Лингвокультурные концепты и паремическое моделирование [Текст] / Г.Г. Молчанова, О.В. Тарбеева // Концептуальный анализ языка: современные направления исследования: сборник научных трудов. – Москва : Эйдос, 2007. – С. 42–59.

65. Морохоева З.П. Личность в культурах Востока и Запада [Текст] / З.П. Морохоева. – Новосибирск : Наука, 1994. – 206 с.

66. Морохоева З. П. Пограничье в перспективе Евро-Азии [Текст] / З. П. Морохоева // Debaty IBI AL: цивилизационный выбор и пограничье. – Варшава : Zakład Graficzny Uniwersytetu warszawskiego, 2011. – Т. 4. – С. 11–37.

67. Нарский И.С. Философия Б. Рассела: лекция для студентов филос. фак. ун-тов [текст] / И.С. Нарский. – Москва : Изд-во МГУ, 1962. – 40 с.

68. Нестерова Н.М. Наука о переводе: герменевтика vs деконструктивизм [Текст] / Н.М. Нестерова // Вестник Томского государственного университета. – 2006. – № 291. – С. 235–238.

69. Нимбуев Н.Ш. Стреноженные молнии [Текст] / Н.Ш. Нимбуев. – Москва, 2003. – 301 с.

70. Осипова О.А. Процесс формирования абстрактных существительных и его связь с уровнем культуры народа [Текст] / О. А. Осипова // Вестник Томского государственного университета. Сер. Филология. – 2002. – № 1. – С. 40–42.

71. Павилёнис Р.И. Проблемы смысла: современный логико-философский анализ языка [Текст] / Р.И. Павилёнис. – Москва : Мысль, 1983. – 286 с.

72. Платон. Кратил [Электронный ресурс] / Платон. – URL: <http://philosophy.ru/library/plato/kratil.html> (дата обращения: 05.03.2012)

73. Поппе Н.Н. Грамматика бурят-монгольского языка [Текст] / Н.Н. Поппе. – Москва : Изд-во Академии наук СССР, 1938. – 268 с.

74. Режабек Е.Я. Когнитивная культурология [Текст] / Е.Я. Режабек, А.А. Филатова. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2010. – 316 с.

75. Ремхе И.Н. Языковая личность переводчика и когнитивные особенности переводческого процесса [Текст] / И.Н. Ремхе // Вестник Челябинского государственного университета. Сер. Филология. Искусствоведение. – 2011. – № 24 (239). – С. 262–264.

76. Санжеев Г.Д. Грамматика бурятского языка: фонетика и морфология [Текст] / Г.Д. Санжеев, Т.А. Бертагаев, Ц.Б. Цыдендамбаев. – Москва : Вост. лит., 1962. – 340 с.

77. Самаев Д.-Х. Хии Морин – биоэнергия сознания [Электронный ресурс] / Д.-Х. Самаев. – URL: <http://www.buryatia.ru/buryatia/religion/hiimorin/hiimorin.html> (дата обращения: 23.05.2012)

78. Светоносова Т.А. Когнитивная лингвистика и лингвокультурология : черты и различия [Текст] / Т.А. Светоносова // Филологические науки в МГИМО : сборник научных трудов. – 2007. – № 27 (42). – С. 39–46.



79. Серебрянников Б.А. Как происходит отражение картины мира в языке? Роль человеческого фактора в языке [Текст] / Б.А. Серебрянников // Язык и картина мира. – Москва : Наука, 1988. – С. 87–07.

80. Серебрянников Б.А. Язык отражает действительность или выражает ее знаковым способом [Текст] / Б.А. Серебрянников // Язык и картина мира. – Москва : Наука, 1988. – С. 70–86.

81. Сибиданов Б. Б. Мировоззренческие предпосылки исследования пространства-времени в традиционной культуре бурят [Текст] : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук: 24.00.22 / Б.Б. Сибиданов. – Улан-Удэ, 2000. – 19 с.

82. Содномпилова М.М. Мир в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов [Текст] / М.М. Содномпилова. – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. – 366 с.

83. Степанов Ю.С. Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в период двоеверия [Текст] / Ю.С. Степанов, С.Г. Проскурин. – Москва : Наука, 1993. – 158 с.

84. Степанов Ю.С. Константы: словарь русской культуры. Опыт исследования [Текст] / Ю.С. Степанов. – Москва : Языки русской культуры, 1997. – 824 с.

85. Степанов Ю.С. Константы: словарь русской культуры [Текст] / Ю.С. Степанов. – 3-е изд., испр. и доп. – Москва : Академический проект, 2004. – 992 с.

86. Степанов Ю.С. «Понятие», «концепт», «антиконцепт». Векторные явления в семантике [Текст] / Ю.С. Степанов // Концептуальный анализ языка: современные направления исследования: сборник научных трудов. – Москва : Эйдос, 2007. – С. 19–26.

87. Сусеева Д.А. Актуальные проблемы описания морфологии и словообразования современного калмыцкого языка [Текст] / Д.А. Сусеева // Проблемы морфологии и словообразования монгольских языков: сборник статей – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2011. – С. 16–46.

88. Уфимцева А.А. Лексическое значение. Принцип семиологического описания лексики [Текст] / А.А. Уфимцева. – Москва : Наука, 1986. – 240с.

89. Федоров М. А. Восприятие времени в русской и американской культурах (концептуальный анализ на материале фразеологии русского и английского языков) [Текст] / М.А. Федоров. – Улан-Удэ : Изд-во Бурят. госуниверситета, 2011. – 97 с.

90. Феоктистова Н.В. Формирование семантической структуры отвлеченного имени [Текст] / Н.В. Феоксистова. – Ленинград : Изд-во Ленингр. ун-та, 1984. – 188 с.

91. Филатова А. А. Современные концепции категоризации и их значение для развития когнитивной теории [Текст] / А.А. Филатова // Семиотика культуры: антропологический поворот. – Санкт-Петербург : Эйдос, 2011. – С. 189–204

92. Хилханова Э.В. Факторы коллективного выбора языка и этнокультурная идентичность у современных бурят (дискурсно-аналитический подход) [Текст] / Э.В. Хилханова. – Улан-Удэ : ИПК ВСГАКИ, 2007. – 205 с.

93. Шагдаров Л.Д. Буддийская лексическая система в современном бурятском литературном языке [Текст] / Л.Д. Шагдаров // Вестник БНЦ СО РАН. – 2011. – № 3. – С. 177–184.

94. Шагдарова Д.Л. Проблема сложного слова в бурятском языке [Текст] / Д.Л. Шагдарова // Вестник Челябинского государственного университета. Сер. Филология. Искусствоведение. – 2012. – № 2 (256). – С. 134–139.

95. Шафиков С.Г. Типология лексических систем и лексико-семантических универсалий [Текст] / С.Г. Шафиков. – Уфа : Изд-во Башкирского ун-та, 2004. – 225 с.

96. Швейцер А.Д. Теория перевода: статус, проблемы, аспекты [Текст] / А.Д. Швейцер. – Москва : Наука, 1988 – 217 с.

97. Швейцер А.Д. Перевод как акт межкультурной коммуникации [Текст] / А.Д. Швейцер // Актуальные проблемы межкультурной коммуникации: сборник научных трудов. – 1999. – № 444. – С. 180–187.

98. Чернейко Л.О. Лингвофилософский анализ абстрактного имени [Текст] / Л.О. Чернейко. – Москва : Изд-во МГУ, 1997. – 320 с.
99. Ян А. Общее предсказание на год змеи от Радна-ламы [Электронный ресурс] / А. Ян // Информ Полис. – URL: <http://www.infpol.ru/news/673/148757.php> (дата обращения 16.02.2013)
100. Aveni A. Imperia czasu. Kalendarze, zegary i kultury [Text] / A. Aveni. – Poznań : Wyd Zysk i S-ka, 2001. – 443 s.
101. Ames R.T. Focusing the Familiar: A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong [Text] / R.T. Ames, D.L. Hall. – Honolulu : University of Hawaii Press, 2001. – 184 p.
102. Ames R.T., Hall D.L. Dao De Jing: A Philosophical Translation [Text] / R.T. Ames, D.L. Hall. – New York : Ballantine Books, 2004. – 256 p.
103. Bińczyk E. Obraz który nas zniewala. Współczesne ujęcia języka wobec esencjalizmu i problemu referencji [Text] / E. Bińczyk. – Kraków : TAWPN Universitas, 2007. – 347 s.
104. Bociąga M. Pary wyrazowe we współczesnym języku mongolskim [Текст]: praca magisterska / M. Bociąga, Zakład Środkowego Wschodu, Uniwersytet Warszawski. – Warszawa, 1979. – 34 s.
105. Boleyn-Fitzgerald M. Obrazy naszego umysłu: co mówią o nas najnowsze odkrycia neurobiologii [Текст] / M. Boleyn-Fitzgerald. – Katowice : Wydawnictwo Sonia Draga, 2010. – 232 s.
106. Bukowski M. Reprezentacje pojęciowe z perspektywy psychologii poznania społecznego [Текст] / M. Bukowski // Pojęcia: jak reprezentujemy i kategorizujemy świat. – Kraków : TaiWPN UNIVERSITAS, 2011. – S. 331-357.
107. Durkheim E. Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii [Текст] / E. Durkheim. – Warszawa : PWN, 1990. – 442 s.
108. Evans V. Cognitive Linguistics: An Introduction [Text] / V. Evans, M. Green. – Edinburgh : Edinburgh University Press, 2006 – 830 p.
109. Fernald A. Common themes and cultural variations in Japanese and American mothers' speech to infants [electronic resource] / A. Fernald, H. Mori-

kawa // *Child Development*. – 1993. – № 64 (3). – P. 637–656. – URL:<http://www.jstor.org/discover/10.2307/1131208?uid=2134&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21102698270967> (data обращения: 20.09.2012)

110. Frege G. On Sense and Reference [Text] / G. Frege // *Analytic Philosophy: an Anthology*. – Oxford : Blackwell Publishers, 2001. – P. 7–18.

111. Gawlikowski K. Problem “wartości azjatyckich”. Uwagi o koncepcjach Mahathira bin Mohamada [Text] / K. Gawlikowski // *Azja-Pacyfik: społeczeństwo – polityka – gospodarka. Towarzystwo Azji i Pacyfiku. T.2.* – Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 1999. – С. 192–237.

112. Gentner D. Some interesting differences between nouns and verbs [Text] / D. Gentner // *Cognition and Brain. Theory*. – 1981. – № 4(2). – P. 161–178.

113. Goddard C. The Semantics of Coming and Going [Electronic resource] / C. Goddard // *Pragmatics*. – 1997. – Vol. 7, № 2. – P. 147–162. – URL: <http://elanguage.net/journals/pragmatics/article/view/241> (data обращения: 20.11.2012)

114. Goddard C. Introducing lexical primitives [Text] / C. Goddard, A. Wierzbicka // *Semantic and Lexical Universals: Theory and Empirical Findings*. – Amsterdam : John Benjamins Publishing Company, 1994. – С. 31–54.

115. Godziński S. Suffiksy imienne we współczesnym języku mongolskim [Text]: praca doktorska / S. Godziński; Uniwersytet Warszawski. – Warszawa, 1968. – 273 s.

116. Grzegorzycowa R. Zarys słowotwórstwa polskiego: słowotwórstwo opisowe, Wydanie IV [Text] / R. Grzegorzycowa. – Warszawa : Wyd. UW, 1984. – 220 c.

117. Kövecses Z. Język, umysł, kultura. Praktyczne wprowadzenie [Text] / Z. Kövecses. – Kraków : TAWPN Universitas, 2011. – 556 s.

118. Lakoff G. Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind? [Text] / G. Lakoff. – Chicago-London : the University of Chicago Press, 1987. – 614 p.

119. Langacker R. Gramatyka Kognitywna [Text] /R. Langacker. – Kraków : TAWPN Universitas, 2009. – 760 p.
120. Nakamura H. System myślenia ludów Wschodu: Indie, Chiny, Tybet, Japonia [Tekst] / H. Nakamura. – Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005. – 643 s.
121. Nowicka E. Świat człowieka, świat kultury. Antologia tekstów klasycznej antropologii [Tekst] / E. Nowicka. – Warszawa : PWN, 2009 – 483 s.
122. Jespersen O. Efficiency in Linguistic Change / O. Jespersen. – Copenhagen : Munksgaard, 1941. – 90 p.
123. Saintsogto V. Ami-iin shitulg-e [Text] / V. Saintsogto – Huhot: Ubur Mongol-un arad-un keblel-un hurij-e, 2000. – 445 p.
124. Sárközi A. Mongolian Buddhist Terminology over the Ages [Text] / A. Sárközi // Rocznik Orientalistyczny Altaica et Tibetica. – 2010. – № LXIII – P. 215–223.
125. Smith E.R. Content and process specificity in the effects of prior experiences [Text] / E.R. Smith // Advances in Social Cognition. – Hillsdale, New Jersey : Erlbaum, 1990. – Vol. 3. – P. 1–59.
126. Schlauch M. Medieval English Literature and its Social Foundations [Text] / M. Schlauch. – Warszawa. : PWN, 1956. – 336 c.
127. Tangad O. Scheda po Czyngis Chanie: Demokracja po mongolsku [Tekst] / O. Tangad. – Warszawa. : TRIO, 2013. – 218 s.
128. Uradyn E.B. Nationalism and Hybridity in Mongolia [Tekst] / E.B. Uradyn – Oxford : Clarendon Press, 1998. – 302 p.
129. Wierzbicka A. Common Language of All People: the Innate Language of Thought [Text] / A. Wierzbicka // Problems of Information Transmission. – 2011. – № 47(14). – P. 378–397.
130. Whorf B.L. Język, myśl i rzeczywistość [Text] / B.L. Whorf – Warszawa : Wydawnictwo KR, 2002. – 363 s.

131. Zapaśnik S. «Walczący islam» w Azji Centralnej. Problem społeczny genezy zjawiska [Tekst] / S. Zapaśnik – Wrocław : Wrocławska Drukarnia Naukowa PAN, 2006. – 213 s.

**СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ СЛОВАРЕЙ**

1. Бабушкин С.М. Бурятско-русский и русско-бурятский словари [Текст] / С.М. Бабушкин. – Улан-Удэ : Республиканская типография, 2003. – 448 с.
2. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка [Текст] / В.И. Даль. – Москва : Русский язык, 1998. – Т. 2. – 779с.
3. КСКТ – Кубрякова Е.С. Краткий словарь когнитивных терминов [Текст] / Е.С. Кубрякова, В.З. Демьянков, Ю.Г. Панкрац, Л.Г. Лузина. – Москва : Изд-во МГУ, 1996. – 245 с.
4. Ожегов С.И. Толковый словарь русского языка [Электронный ресурс] / С.И. Ожегов. – URL: <http://www.onlinedics.ru/slovar/ojegov/d/dusha.html> (дата обращения: 10.05.2013)
5. Шагдаров Л.Д. Буряад-ород толи. Бурятско-русский словарь [Текст] / Л.Д. Шагдаров, К.М. Черемисов. – Улан-Удэ : Бэлиг, 2006. – Т. 1. – 636 с.
6. Шагдаров Л.Д. Буряад-ород толи. Бурятско-русский словарь [Текст] / Л.Д. Шагдаров, К.М. Черемисов. – Улан-Удэ : Бэлиг, 2008. – Т. 2. – 708 с.
7. Сборник онлайн-словарей [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.onlinedics.ru/slovar/epitet/d/dusha.html> (дата обращения: 10.05.2013)
8. Черемисов К.М. Бурятско-русский, русско-бурятский словари [Текст] / К.М. Черемисов. – Москва : Советская энциклопедия, 1972. – 804 с.

**СПИСОК ПРИНЯТЫХ СОКРАЩЕНИЙ**

англ. – английский

бурят. – бурятский

греч. – греческий

досл. – дословно

др. – другие

кит. – китайский

монг. – монгольский

пер. – перевод

польск. – польский

рус. – русский

санскр. – санскрит

ср. – сравнить

стп. монг. – старописьменный монгольский

табл. – таблица

тиб. – тибетский

тюрк. – тюркский



Перечень и анализ значений суффиксов отглагольных основ  
бурятского языка [Godziński 1968; Санжеев 1962]

**-аан (-ээн, -оон)**

Суффикс *-аан* относится к числу наиболее продуктивных, производное от которого в общем смысле обозначает *nomina actionis*. В большинстве случаев производные имена от суффикса *-аан* обозначают действие, которое понимается как процесс, результат или, реже, предмет действия. В других, менее распространенных случаях, производное от суффикса *-аан* в переносном смысле обозначает уже не действие, а субъект (*хубилгаан* 'святой перерожденец' < *хубил-* 'меняться'), инструмент (*хабаа* 'шерстобитная палка' < *хаба-* 'бить', 'стегать', 'ударять') действия указанного в глагольной основе, а иногда место, где данное действие производится (*убэлжөөн* 'зимнее местожительство' < *убэлжэ-* 'зимовать', 'проводить зиму' < *убэл* 'зима'; *дабаан* 'гонимый перевал' < *даба-* 'переходить', 'перешагивать'). Последние примеры уже относятся к сфере лексики конкретного содержания. Вернемся, однако, к производным именам, обозначающим действие в широком смысле этого слова, понимаемое как результат (от основ переходных глаголов *хашаа/н/* 'ограда', 'забор', 'изгородь' < *qaši-ya* < *qaši-* 'ограждать', 'пугать'; *хүшөө/н/* 'памятник', 'монумент' < *köšiye* 'воздымать', 'ставить'), реже, предмет действия (от основ переходных глаголов *эдеэн* /<*ide-gen*/ 'пища', 'еда' < *эди-* 'есть', 'кушать') и процесс. Если первые примеры являлись выражением конкретных понятий, то процесс воспринимается как сугубо абстрактное понятие. Так от основ преимущественно непереходных<sup>1</sup> глаголов образуются имена существительные означающие, процесс действия, например:

*аралжаан* 'обмен', 'торговля' < *аралжа-* 'обменивать', 'менять'

*мэдээн* 'информация', 'данные' < *мэдэ-* 'знать'

*андалдаан* 'обмен' < *андалда-* 'обменивать'

*буудалдаан* 'перестрелка' < *буудалда-* 'перестреливаться'

*тэмсэлдээн* 'борьба за что-либо' < *тэмсэлдэ-* 'бороться за что-либо'

*гүйдөөн* 'бег', 'беготня' < *гүйдэ-* 'бежать', 'бегать'

<sup>1</sup> Переходность-непереходность глагола - понятие лексико-синтаксическое, поскольку связано с различием глаголов по синтаксическим значениям, зависящим от их лексического значения (Егодурова 2002, Глагол в бурятском языке)

хииганаан 'хрипение' < хиигана- 'хрипеть', 'сопеть'

уйлаан 'плач', 'рыдание' < уйла- 'плакать', 'рыдать'

манаан 'ночная пастьба' < мана- 'стеречь', 'караулить', 'пасти ночью'

зүрилд-өөн пререкание, противоречие зүрилдэ /взаимный залог от зүри- / пререкаться, препираться, противоречить друг другу

Также от основ непереходных глаголов образуются имена существительные обозначающие свойство чего-либо, физическое состояние или чувство, например:

бахардаан 'растерянность', 'оторопь' < бахарда- 'растеряться', 'оторопеть'

бухиндаан 'резвость', 'избыток сил' < бухинда- 'прыгать', 'носиться от избытка сил' (о животных)

сэнгээн 'веселье', 'радость' < сэнгэ- 'веселиться', 'радоваться'

тэнхээн 'сила', 'мощь' < тэнхэ- 'набираться сил'

унтаан 'сон' < унта- 'спать'

#### **-ааһан (-ооһон, -өөһэн, -ээһэн)**

Имена существительные на *-ааһан* обозначают в основном конкретные объекты действия, предметы, употребляемые для совершения действия, а также результат действия, например:

түлөөһэн 'платеж' < түлэ- 'платить',

һолеоһон 'подмена' < холи- 'подменивать', 'заменять'.

#### **-б**

Суффикс *-б* встречается в нескольких словах с абстрактным значением:

сэдэ-б 'тема', 'тезис' < ст. п. *sedü-* 'замыслить', 'планировать'

түлэ-б 'вид', 'облик'; 'проект'; лингв. 'вид' < *töliü-b* ?

түсэ-б 'план', 'гипотеза' < ст. п. *tösü-* 'допускать', 'предвидеть'

һэдэ-б 'наклонность', 'привычка'; 'странность' < *һэдэ-* 'намереваться', 'затевать', 'замышлять'

#### **-бари**

Продуктивный суффикс *-бари* образует имена означающие процесс, результат действия либо свойство предмета, человека. В редких случаях также обозначает инструмент либо предмет действия (*долеобор* 'указательный палец' /ст. п. *doliya-buri/* < долео- 'лизать'; *нээ-бэри* диал. 'ключ' *нээ-* 'открывать').

Действие или процесс действия:

*нэхэ-бэри* 'преследование', 'погоня' < *нэхэ-* 'преследовать', 'гнаться'

*тэгшэл-бэри* 'уравнивание', 'распределение' < *тэгшэ-* 'уравнивать', 'распреде-  
лять'

*үдхэ-бэри* 'размножение', 'увеличение' < *үдхэ-* 'размножать', 'растить'

*үйлдэ-бэри* 'производство' < *үйлдэ-* 'делать', 'совершать'

*хамна-бэри* 'содействие', 'подмога' < *хамна-* 'помогать', 'делать что-л. сообща'

*хүтэл-бэри* 'руководство' < *хүтэлэ-* 'руководить'

*тээ-бэри* 'воз' < *тээ-* 'накладывать', 'нагружать', 'транспортировать'

*таа-бэри* 'загадка' < *таа-* 'отгадывать', 'угадывать'

*заа-бэри* 'указание', 'установка'; 'совет', 'наказ' < *заа-* 'указывать', 'показывать'

Результат действия:

*тайл-бэри* 'разъяснение' < *тайла-* 'растолковать'

*түл-бэри* 'плата', 'взнос' < *түлэ-* 'платить', 'выплачивать'

*угта-бэри* 'встречи' < *угта-* 'встречать'

*шиидхэ-бэри* 'решение' < *шиидхэ-* 'решать'

*һал-бэри* 'ветвь', 'отрасль' < *һала-* 'расходиться', 'разобцаться'

Свойство, качество или состояние:

*шада-бэри* 'склонность', 'умение' < *шада-* 'уметь', 'быть в состоянии'

*шанал-бэри* 'скорбь', 'печаль' < *шанала-* 'скорбеть', 'печалиться'

*шиидэ-бэри* 'решительность' < *шиидэ-* 'решаться', 'принимать решение'

*а-бэри* 'поведение', 'поступок', 'нрав' < ст. п. *а-qui* 'быть', 'существование',  
'пребывание'

### **-гар (-гэр, -гир, -гор)**

Суффикс *-гар* (*-гэр, -гир, -гор*) в современных монгольских языках является одним из самых продуктивных. Имена на *-гар* в основном обозначают имена формы предмета, его внешний вид либо сам предмет, обладающий определенными признаками и особенностями.

*аржа-гар* 'пестрящий в глазах', 'рельефный', 'отчетливый' < *аржай-* 'четко выступать', 'быть рельефным'

*гонзо-гор* 'продолговатый', 'вытянутый', 'овальный' < *гонзой-* 'быть продолговатым', 'вытянутым'.

*обхо-гор* 'торчащий кверху', 'приподнятый', 'возвышающийся над поверхностью' < *обхой-* 'выдаваться', 'торчать', 'возвышаться'

*балха-гар* 'пухлый' (напр. о щеках); 'опухший'; 'расплывшийся' < *балхай-* 'опухать', 'расплываться', 'раздуваться'

Статистически имена на *-гар* используются на позиции определительного слова, из-за чего принято производное от него слова отождествлять с прилагательным. Таким образом, оно всегда привязано к определенному денотату, поэтому реализуется чаще в качестве конкретной характеристики.

#### **-даг, (-дэг, -дог)**

Суффикс *-даг* (-дэг, -дог) образует причастную форму глагола со значением *poen usus*, и в данном качестве может присоединяться к каждой глагольной основе и выполнять в предложении все синтаксические функции. Интересно рассмотреть реализацию абстрактности с помощью данного суффикса, например, использованное в качестве подлежащего *гүйжэ ерэдэгыень* < *ерэ-* 'приходить', *ябадагынь* 'приход' < *яба-* 'идти'. В качестве дополнения *шимэ байдагыень мэдээжэ* 'известно, что так'

#### **-дал (-дэл, -дол)**

Формант *-дал* зарегистрирован в нескольких десятках слов, обозначающих действие (*poimna actionis*, что скорее всего являлось первичной функцией форманта), ее конкретный результат (*оё-дол* 'шов', 'шитье' < *оё-* 'шить', 'вышивать'; *зүй-дэл* 'шов' < *зүй-* 'шить из лоскутков'; *захи-дал* 'письмо', 'распоряжение', 'наказ' < *захи-* 'давать поручение', 'заказывать'). В некоторых случаях имена на *-дал* выражают активный либо пассивный субъект действия: лицо, совершающее действие (*орго-дол* 'беглец', 'дезертир' < *орго-* 'сбегать', 'убегать'), место совершаемого действия (*буу-дал* 'стоянка', 'стойбище' < *буу-* 'останавливаться', 'располагаться станом'; *хуу-дал* 'сидение' < *хуу-* 'сидеть'). Остановимся подробнее на производных именах, обозначающих абстрактное проявление действия:

Обозначение действия, зачастую процессуального характера:

*нүү-дэл* 'кочевание' < *нүү-* 'кочевать'

*бай-дал* 'положение', 'ситуация', 'состояние', 'окружение' < *бай-* 'быть', 'находиться', 'иметься', 'существовать'

*гүй-дэл* 'бег', 'ток' < *гүй-* 'бегать', 'бежать'

*асуу-дал* 'вопрос', 'проблема', < *асу-* 'спрашивать'

*яба-дал* 'ход', 'походка', 'положение' < *яба-* 'ходить', 'ездить'

*зар-дал* 'расход', 'затрата' < *зара-* 'расходовать'

*сур-тал* ‘учение’, *доктрина*, ‘идея’, ‘пропаганда’ < *хура* (<*sur-*) – ‘учиться’, ‘обучаться’. Вариант форманта с глухим взрывным согласным *-тал* встречается только в данном имени, вероятно, как результат соседства с финальным согласным глагольной основы –р.

### **-дан (-дэн)**

Непродуктивный суффикс *-дан (-дэн)*, образующий *nomina actionis* в современном бурятском языке встречается только в нескольких словах со значением процесса действия:

*энеэ-дэн* ‘смех’ < *инее-* ‘смеяться’

*ханяа-дан* ‘кашель’ < *грипп* ханяа- ‘кашлять’

*зүү-дэн* ‘сновидение’, ‘сон’ < /?/ (*ᠭᠡᠭᠦᠳᠢᠨ* < *ᠭᠡᠭᠦᠯᠡ-* ‘бредить во сне, мечтать’)

### **-даһан (-дэһэн, -доһон)**

Имена на *-даһан (-дэһэн, -доһон)* относительно имен с формантом *-дал (-дэл, -дол)* отличаются ростом степени конкретности, подобно тому как имена на *-ааһан (-ооһон, -өөһэн, -ээһэн)* относительно *-аан (-ээн, -оон)* выражают конкретные предметы. В то время как форманты *-аан* и *-дал* в большинстве производят отвлеченные понятия. Разделяет суффикс *-даһан (-дэһэн, -доһон)* от *-аадаһан (-ээдэһэн, -оодоһон, -өөдэһэн)*, напр.: *шабаадаһан* ‘обмазка, штукатурка’, *шаба-* ‘обмазывать штукатуркой’. Однако мы склонны согласиться со С. Годзиньским, считающим их за один и тот же суффикс соединенным с *verbum causativum*: монг. *eree-des* ‘завертка’ < *eree-* /v. *causativum* от *er-*/ ‘заворачивать’, ‘обертывать’. [Годзиньски, 1968, с. 161]

Продуктивный суффикс *-даһан (-дэһэн, -доһон)* обозначает конкретный результат действия (*бутардаһан* ‘обломки’ < *бутара-* ‘разбиваться’ и т.д.), иногда лицо или инструмент совершения действия (*зара-даһан* ‘посыльный’, ‘вестник’, ‘слуга’ < *зара-* ‘использовать для услуг’, ‘распоряжаться’; *бүгл-өөдэһэн* ‘затычка’ < *бүглэ-* ‘затыкать’, ‘закупоривать’).

Тем не менее, существует большое количество имен обозначающих физическое состояние либо свойство:

*даара-даһан* ‘озноб’ < *даара-* ‘зябнуть’, ‘мерзнуть’

*жэрхэ-дэһэн* ‘брезгливость’, ‘отвращение’ < *жэрхэ-* ‘чувствовать отвращение’, ‘брезговать’

*зэбэр-дэһэн* ‘отвращение’ < *зэбэр-* ‘внутренне содрогаться’

*хайрла-даһан* ‘жалость’, ‘сожаление’ < *хайрла-* ‘жалеть’, ‘сожалеть’

*нажа-даһан* ‘дремота’ < *нажа-* ‘дремать’

*эшэ-дэһэн* 'стыд' < *эшэ-* 'стыдиться'

*ай-даһан* 'страх', 'боязнь', 'ужас' < *ай-* 'бояться', 'пугаться', 'ужасаться'

#### -Г

Распространенный суффикс *-г* образует имена со значениями результата действия (*бэшэ-г* 'письмо', 'письменность', 'запись' < *бэшэ-* 'писать', *зура-г* 'рисунок' < *зура-* 'чертить', 'рисовать'), орудия или предмета действия (*буда-г* 'краска', 'краситель' < *буда-* 'красить') и в редких случаях – отвлеченного качества или состояния:

*зори-г* 'смелость', 'сила воли' < *зори-* 'стремиться к чему-л.'

*гуни-г* 'печаль', 'грусть', 'тоска', 'уныние' < *гуни* 'грустить', 'беспокоиться', 'тосковать',

*түлэ-г* 'разгар', 'расцвет' < *түлэ-* 'разводить огонь'

*һура-г* 'весть', 'известие', 'слух' < *һура-* 'спрашивать', 'информироваться', 'узнавать'

*эмгэ-г* 'недомогание', 'нездоровье' < *етге-* 'болеть', 'недомогать'

*хори-г* 'запрет' < *хори-* 'запрещать'

*хоно-г* 'ночлег', 'сутки' < *хоно-* 'ночевать', 'проводить ночь'

*ажэ-г* 'внимание', 'внимательность' < *аҕи-* 'наблюдать', 'следить', 'замечать'

*заса-г* 'власть', 'правительство' < *заһа-* 'исправлять', 'приводить в порядок', 'держат порядок'; 'управлять'

#### - га (-го, -гэ) ~ ган (-гон, -гэн) ~ -гаан (-гоон, -гөөн, -гээн)<sup>2</sup> < -уан ~ -ген

Суффикс *-га* (-го, -гэ) ~-гаан вместе с суффиксом *-аан* являются вариантами форманта *-уан* ~ *-ген*. Суффикс *-аан* образовался в результате выпадения интервокальных *γ~g~у* и соединения финальной гласной глагольной основы с гласным суффикса *-уан* в один долгий звук. В отличие от этого *-га* сохраняет интервокальную *-g*, благодаря тому, что суффикс *-уан* первично стоял после глагольных основ, оканчивающихся на согласную (главным образом *-l* или *-r*), несмотря на теоретическую возможность перехода в *-аан*. Другой вариант первичного *-уан* суффикс *-гаан* возник в результате акцентирования гласного, которое дало долгую гласную. Причем звук *-g* не выпал, а сохранился благодаря своей интервокальной позиции. Как и суффикс *-аан* суффикс *-га* относится к числу наиболее продуктивных, производное от которого в общем смысле обозначает *nomina actionis*. В большинстве случаев производные имена от рассматриваемого суффикса обо-

<sup>2</sup> Вариант *-гаан* (-гоон, -гөөн, -гээн) употребляется реже

значают действие, которое понимается как процесс, результат или, реже, предмет действия.

-га (-гэ, го)

мэдүүл-гэ 'заявление', 'заявка' < мэдүүл- /v. causativum от мэдэ-/ 'ставить в известность'

нэбтэрүүл -гэ 'пропаганда', 'распространение' < нэбтэрүүл- /v. causativum от нэбтэрэ-/ 'внедрять', 'распространять'; 'разъяснять', 'внушать', 'пропагандировать'

үүр-гэ 'обязанность', 'долг', 'роль', 'функция' < егүүре- 'нести' (на плечах), 'положить', 'брать на себя'

добтол-го 'нападение', 'атака' < добтол- 'нападать', 'атаковать'

найруул-га 'изложение', 'формулировка', 'сочинение', 'произведение' < найруул- 'сочинять', 'излагать', 'составлять'

суглуул-га 'сбор' < суглуул- 'собирать', 'аккумулировать', 'коллекционировать'

дамжуул-га 'передача', 'трансляция', 'вещание' < дамжуул- /v. causativum от дамжа-/ 'делать при посредстве кого-л., чего-л.'

-ган, (-гон, -гэн)

шуул-ган 'съезд', 'собрание', 'сессия', 'конференция' < сйүүл- 'собираться', 'сходиться'

сагаал-ган 'цагалган, сагаалган' (праздник Белого месяца) < сагаал- 'праздновать', 'сагаалган'

-гаан (-гээн, -гөөн)

шалта-гаан 'причина' < шалт- 'пользоваться случаем', 'искать предлог'

сахил-гаан 'молния', 'зарница' < сахил- 'сверкать, то и дело сверкать' (о молнии)

**-л**

Суффикс -л один из наиболее продуктивных, образующий большое количество отглагольных имен со значением действия либо состояния (nomina actionis). В отдельных случаях производное от него имя обозначает также субъект действия (захира-л директор (школы), начальник захира- управлять). Рассмотрим реализацию абстрактных слов с помощью данного суффикса.

Процесс действия:

мүргэ-л 'поклонение', 'земной поклон'; 'молебен' < мүргэ- 'поклоняться', 'молиться'

тэмсэ-л 'борьба' < тэмсэ- 'бороться за что-л.'

үмхирэ-л 'тление' < үмхирэ- 'гнить', 'тлеть'

шэнжэлэ-л 'исследование', 'наблюдение', 'обозрение' < шэнжэлэ- 'рассматривать', 'исследовать', 'изучать'

бүтээ-л 'созерцание' (будд.) < бүтээ- 'творить', 'созерцать'

бодо-л 'мысль', 'мнение', 'предположение' < бодо- 'думать', 'обдумывать'; 'считать'

зүбиэ-л 'совет' < зүбиэ- 'советоваться'; 'обсуждать'; 'мирится'

эгээрэ-л 'желание', 'надежда', 'ожидание', 'жажда' < эгээрэ- 'мечтать', 'стремиться'

Результат действия:

гээгдэ-л 'потери' < гээгдэ- 'быть затерянным'

нэгэдэ-л 'объединение', 'коалиция' < нэгэдэ- 'объединяться, соединяться'

тобшоло-л 'резюме', 'вывод' < тобшоло- 'резюмировать', 'кратко излагать'

тогтоо-л 'постановление', 'решение' < тогтоо- 'постановлять'

үршөө-л 'благоволение'; 'помилование', 'прощение', 'амнистия' < үршөө- 'благоволить', 'милостливо относиться'

абара-л 'спасение', 'прибежище' < абар- 'избавлять', 'спасать', 'выручать'

түгээсэ-л 'завершение', 'окончание' < түгээсэ- 'заканчиваться', 'завершаться'

Психическое состояние

атаарха-л 'зависть' < атаарха- 'завидовать'

гашууда-л 'печаль', 'скорбь' < гашууда- 'печалиться', 'скорбеть'

жарга-л 'счастье' < жарга- 'наслаждаться', 'блаженствовать'

омогорхо-л 'гордость' < омогорхо- 'гордиться', 'похваляться'

шуна-л 'алчность', 'жадность', 'страсть' < шуна- 'быть падким', 'жадным до чего-л.'

гомдол 'сожаление', 'раскаяние'; 'обида'; 'жалоба', 'апелляция' < гомдо- 'жаловаться', 'сетовать'; 'обижаться'; 'сожалеть', 'сокрушаться'

### **-лга, (-лго, -лгэ) ~ -лган (-лгон, -лгэн)**

Этот суффикс в литературном бурятском языке самый распространенный и продуктивный в образовании имен (главным образом *nomina actionis*) от глагольных основ со значением процесса или результата действия. В редких случаях имена на -лга/-лган являются названиями конкретных объектов: предметы обихода (*унта-лга* 'постель' *унта-спать*) и в переносном значении (*неодушевленный*) субъект действия (*хуша-лга* 'одеяло', 'покрывало' < *хуша-* 'покрывать'; *унтраа-лга* 'выключатель' < *унтраа-* /v. *transitivum* от



унтра-/ 'гасить'; и т.д.). Рассмотрим далее реализацию абстрактных имен с помощью данного суффикса.

Процесс действия:

бууда-лга 'стрельба', канонада, 'пальба' < бууда- 'стрелять'

бари-лга 'стройка' < бари- 'строить'

идха-дга 'внушение', 'агитация' < идха- 'внушать', 'убеждать'; агитировать

униша-лга 'чтение'; 'молебен' < униша- 'читать'

хаа-лган 'доение', 'дойка' < хаа- 'доить'

хатаа-лга 'сушка', 'осушение' < хатаа- 'сушить', 'высушивать'

нэрэ-лгэ 'выгонка'; 'винокурение'; 'дистилляция' < нэрэ- 'курить', 'гнать'

нэбтэрэ-лгэ 'внедрение' < нэбтэрэ- 'внедрять', 'распространять'; 'разъяснять', 'внушать'

шүтэ-лгэ 'вера', 'верование' < шүтэ- 'верить'

зүбшэ-лгэ 'одобрение', 'разрешение', 'согласие' < зүбшэ- 'советоваться'; 'обсуждать'; 'мириться'

агна-лга 'охота', 'ловля' < агна 'заниматься ловлей', 'охотиться'

амьярла-лга 'обособление' < амьярла- 'обособлять', 'изолировать'

ашагла-лга 'эксплуатация' < ашагла- 'использовать', 'эксплуатировать'

бэлдэ-лгэн 'подготовка' 'приготовление' < бэлдэ- 'готовить'

үзэ-лгэ(н) 'рассмотрение', 'разбирательство', 'разбор'; 'испытание'; 'гадание', 'ворожба' < үзэ- 'смотреть', 'рассматривать'; 'видеть', 'испытывать'; 'пробовать'

бодо-лго 'соображение', 'рассуждение', 'мнение'; 'решение' (мат.) < бодо- 'думать', 'обдумывать', 'размышлять', 'соображать'; 'считать', 'решать' (задачу), 'вычислять'

тата-лга 'привлечение', 'мобилизация', 'призыв' < тата- 'тянуть'

хаа-лган 'доение', 'дойка' < хаа- 'доить'

Результат действия:

барилда-лга 'связь', 'соединение'; 'борьба' (спорт.); 'деяние', 'поступок' (будд.); 'применение', 'результат' (будд.) < барилда- /v. гесирсигит от бари-/ 'хватать', 'дергажать'

ерэ-лгэ 'прибытие', 'приход' < ерэ- 'приходить', 'прибывать'

нэхэ-лгэн 'преследование', 'погоня'; иск, 'взыскание'; 'домогательство' < нэхэ- 'преследовать'; 'домогаться', 'допытываться'; 'требовать', 'взыскивать'

харай-лга 'прыжок' < харай- 'прыгать'

нишлэ-лгэ 'смесь' < нишлэ- 'соединяться в одно целое'

нөөсэлэ-лгэ 'сбережение', 'накопление' < нөөсэлэ- 'накапливать', 'запасать'  
 оройто-лго 'опоздание' < оройто- 'опаздывать'  
 эблэрэ-лгэ 'примерение' < эблэрэ- 'мириться', 'ладить'  
 оро-лго 'вхождение', 'вступление'; 'поступление', 'приход' < оро- 'входить'  
 таа-лга 'отгадывание', 'гадание', 'предположение' < таа- 'отгадывать', 'угады-  
 вать', 'разгадывать'

сүлэ-лгэ 'высылка', 'ссылка' < сүлэ- 'высылать', 'ссылать'

уулза-лга 'встреча', 'свидание' < улза- 'встречаться'

От основ непереходных глаголов образуются имена существительные на -лга (-  
 лган) обозначающие качество, свойство, состояние или чувство:

алдарша-лга 'популярность', 'известность' < алдарша- 'становиться известным',  
 'прославиться'

гансаарда-лга 'одиночество' < гансаарда- 'оставаться в одиночестве'

гашууда-лга 'горесть', 'печаль', 'тоска' < гашууда- 'печалиться', 'тосковать'

гэнэдэ-лгэ 'оплошность' < гэнэдэ 'оплошать', 'попасть впросак'

обто-лго 'зависть' < обто- 'зариться', 'завидовать'

зори-лго 'задача', 'цель', 'намерение' < зори- 'стремиться к чему-л.'

сэнгэ-лгэн 'веселье', 'радость' < сэнгэ- 'веселиться', 'радоваться'

залхуура-лга 'леность' < залхуура- 'лениться'

татагалза-лга 'колебание', 'нерешительность' < татагалза- 'содрогаться', 'дер-  
 гаться'; перен. 'быть в нерешительности'

мэдэрэ-лгэ 'ощущение', 'чувство' < мэдэрэ- 'ощущать', 'чувствовать'

шуна-лга 'увлечение' < шуна- 'сильно увлекаться чем-л.', 'входить в азарт'

### **-лта (-лто, -лтэ)**

Этот продуктивный словообразовательный суффикс, образующий широкий ряд не-  
 ологизмов, выступает в первую очередь в именах, обозначающих действие (nomina actio-  
 nis) и по значению близок к суффиксам -л и -лга. Единственное отличие между этими  
 суффиксами заключается в том, что имена на -л и -лга чаще всего понимаются как про-  
 цесс, а имена на -лта (-лто, -лтэ) как результат действия. Помимо nomina actionis рас-  
 сматриваемый суффикс в редких случаях обозначает производителя действия.

Результат действия:

нээ-лтэ 'открытие' (напр. научное ~ 'эрдэм ухаанай нээлтэ') < нээ- 'открывать'

хаа-лта 'препятствие', 'преграда'; 'заграждение', 'барьер' < хаа- 'закрывать',  
 'затворять', 'запирать'

*амжа-лта* 'успех', 'достижение' < *амжа-* 'успеть', 'суметь'  
*туйла-лта* 'достижение', 'преграда' < *туйла-* 'достигать', 'добиваться'  
*хоро-лто* 'убыль' < *хоро-* 'убавлять'  
*ила-лта* 'победа' < *ила-* 'побеждать'  
*асуу-лта* 'вопрос' < *асуу-* 'спрашивать'  
*мэдэрэ-лтэ* 'признание', 'сознание'; полит. 'признание' < *мэдэрэ-* 'ощущать', 'чувствовать'

Процесс:

*оро-лто* 'вхождение' 'вступление' < *оро-* 'входить'  
*сухари-лта* 'отступление' < *сухари-* 'отступать'  
*урга-лта* 'рост', 'развитие' < *урга-* 'расти'  
*хина-лта* 'контроль', 'надзор' < *хина-* 'контролировать', 'наблюдать'  
*шалга-лта* 'проверка', 'ревизия' < *шалга-* 'проверять'  
*эсэргүүсэ-лтэ* 'протест', 'сопротивление' < *эсэргүү-* 'сопротивляться', 'протестовать'  
*нэгжэ-лтэ* 'обыск'; 'поиски' < *нэгжэ-* 'обыскивать'  
*хунга-лта* 'выборы' < *хунга-* 'избирать', 'баллотировать'  
*нэмэ-лтэ* 'прибавление', 'прибавка' < *нэмэ-* 'прибавляться', 'увеличивать'  
*нэхэ-лтэ* 'иск', 'домогательство' < *нэхэ-* 'преследовать'; 'домогаться', 'допытываться'; 'требовать', 'взыскивать'

**-ЛИ**

Непродуктивный суффикс *-ли* обозначает объект действия (*урга-ли урожай* *урга-расти*) или его результат:

*саса-ли* 'жертвенные брызги', 'возлияния духам' < *саса-* 'брызгать'  
*хаа-ли* 'удойность'; (домашнее) 'производство молочных продуктов' < *хаа-* 'доить'

**-м < -т**

С помощью суффикса *-м* чаще всего образуются имена конкретного результата действия, реже предметов (*тохо-м потник* *тохо-седлать*, *накладывать потник*) и места действия (*гара-м залив*; *пролив*; *брод гара-выходить*). Помимо этого также имена на *-м* могут обозначать отвлеченное качество, напр. *барда-м чванство*, *кичливость* < *kl. barda-* *хвастаться*, *кичиться*, *гордиться*. В особую группу имен с абстрактным значением меры следует включить следующие слова :

*алха-м* 'шаг' < *алха-* 'шагать', 'перешагивать'

*гэихэ-м 'шаг' < гэихэ- 'ступать', 'наступать'*

*барим-м 'барим' ('мера в обхват пальцами руки, равная ширине ладони') < бари- 'хватать'*

#### **-мта**

Суффикс *-мта* малопродуктивен. Небольшое количество производных имен существительных с этим суффиксом связано по значению с глаголами, от которых они образованы, например слово с абстрактным значением *бари-мта* 'основание', 'доказательство', 'факт' *бари-* 'хватать', 'задерживать'.

#### **-мжа (-мжэ, -мжо)**

С помощью продуктивного суффикса *-мжа* (*-мжэ, -мжо*), широко используемого в современном литературном языке, образуется *nomina actionis*. Имена на *-мжа* (*-мжэ, -мжо*) обозначают чаще всего процесс/состояние, отвлеченное свойство, результат действия. В редких случаях имя также обозначает конкретный предмет (*орхи-мжо* будд. 'широкая полоса красной материи' (накидка поверх верхнего одеяния лам) < *орхи-* 'оставлять' 'покидать'; 'бросать', 'отбрасывать').

Результат действия:

*байгуула-мжа* 'устройство', 'структура' < *байгуула-* 'организовывать'

*бүтээ-мжэ* успех, 'достижение', 'осуществление' < *бүтэ-* 'осуществлять', 'завершать'

*тогтоо-мжо* 'постановление', 'резолюция' < *тогтоо-* 'утверждать', 'постановлять'

*туһала-мжа* 'помощь' < *туһала-* 'помогать'

Действие или состояние:

*бодо-мжо* 'соображение', 'обдумывание' < *бодо-* 'думать', 'обдумывать'

*ойлгуула-мжа* 'разъяснение' < *ойлгуула-* 'разъяснять'

*үзэ-мжэ* 'рассмотрение', 'усмотрение' < *үзэ-* 'смотреть', 'рассматривать'

*таала-мжа* 'удовольствие', 'удовлетворение' < *таала-* 'целовать', 'ласкать'; 'любить'

Отвлеченное свойство, способность или возможность совершения какого-либо действия:

*багтаа-мжа* 'вместимость', 'емкость' < *багтаа-* 'помещать куда-л.'

*хэрэглэ-мжэ* 'надобность', 'потребность' < *хэрэглэ-* 'нуждаться', 'иметь потребность'

*болгоо-мжо* ‘предосторожность’, ‘аккуратность’ < *болгоо-* ‘быть осмотрительным’

*ойлго-мжо* ‘понятие’, ‘понятливость’ < *ойлго-* ‘понимать’, ‘разбираться в чем-либо’

### - н(г)

Исследователи монголисты чаще всего выделяют два отдельных суффикса - *галан/г/* (-*гэлэн/г/*) и -*лан(г)* (-*лон(г)*, -*лэн(г)*). Однако по мнению профессора Годзиньского в обоих случаях мы имеем дело с одним и тем же суффиксом -*н(г)* после глагольных основ *verba causativa* и *verba (iterativa) frequentativa*. На современном этапе развития монгольских языков, возможно, не все формы могут быть мотивированными.

#### А. После формы *verba causativa*

В современном бурятском языке имена с суффиксом -*н(г)* после формы *verba causativa* образуют небольшую группу слов с абстрактным значением, которые, тем не менее, активно используются в языке.

*баясхала-н(г)* ‘радость’, ‘веселье’; ‘благодарность’ < *баясаха* - /*v. causativum* от *баяса-/* - ‘радоваться’; ‘быть признательным’

*үлэсхэлэ-н* ‘голод’ < *үлэсэхэлэ-* /*v. causativum* от *үлэсэхэ-/* ‘голодать’

#### А. После формы *verba (iterativa) frequentativa*

В этом случае посредством суффикса -*н(г)* образуются имена существительные, обозначающие чаще всего действие, психическое состояние, реже место совершения действия (напр.: *зухала-н(г)* ‘летнее местожительство’, ‘летовка’ < *зухала-* /*v. frequentativa* от *зуха-/* ‘проводить лето’, ‘летовать’, *сабишала-н(г)* ‘покос’ < *сабишала-* /*v. frequentativa* от *сабиша-/* ‘косить’, *ташалала-н(г)* ‘склон’ < *ташалала* /*v. frequentativa* от *ташаа-/* ‘скамыиваться в сторону’).

Действие, обозначающее психическое состояние:

*жаргала-н* ‘блаженство’, ‘наслаждение’ ‘удовольствие’ < *жаргала-* /*v. frequentativa* от *жарга-/* ‘наслаждаться’, ‘блаженствовать’

*зоболо-н(г)* ‘мучение’, ‘мука’, ‘страдание’ < *зоболо-* /*v. frequentativa* от *зобол-/* ‘мучиться’, ‘страдать’, ‘горевать’

*хүсэлэ-н* ‘желание’, ‘стремление’, ‘чаяние’ < *хүсэлэ-* /*v. frequentativa* от *хүсэ-/* ‘желать’, ‘стремиться’

Действие:

*гасала-н* ‘препятствие’ < *гасала-* /*v. frequentativa* от *гаса-/* ‘тормозить’, ‘препятствовать’

хашала-н 'притеснение', 'принуждение' < хашала- /v. frequentativa от хаша- /'принуждать', 'притеснять'

Отвлеченное понятие:

оршолон(г) 'бренный мир', 'сансара' < оршоло- /v. frequentativa от оршо- /'находиться', 'пребывать', 'располагаться'; 'вращаться', 'кружиться, вертеться'

табила-н(г) 'предопределение', 'судьба'; 'задатки', 'способности' < табила- /v. frequentativa от табила-/'ставить', 'класть'

хэргэлэн 'бдительность' < хэргэлэ- /v. frequentativa от хэргэ-/'ободряться', 'встряхиваться'

### С. Немотивированные современным состоянием языка

үзэсгэлэ-н(г) /зрелище', 'красоты'; 'выставка' < үзэ- 'смотреть'

амгала-н(г) 'мир', 'спокойствие', 'безмятежность' кл. монг. < ами- 'успокаиваться', 'отдыхать', 'жить в спокойствии, достатке'.

## **-р**

Малопродуктивный суффикс -р образует nomina actionis с разным значением (результат действия (конкретный или абстрактный) или душевное состояние).

болзо-р 'срок' < болзо- 'уславливаться', 'уговариваться'; 'устанавливать срок'

муула-р 'обида', 'недовольство' < муула- 'обижаться'; 'наговаривать на чей-л. адрес'

эшэ-р 'стыд' < эшэ- 'стыдиться'

## **-ри (-ра)**

С помощью данного суффикса образуются имена существительные, обозначающие место действия (бай-ра 'место', 'местопребывание', 'квартира' бай- 'быть', 'находиться'; хэбтэ-ри 'ложе', 'постель', 'лежанка' хэбтэ- 'лежать') и иногда состояние, процесс или результат действия:

зобо-ри 'мука', 'страдание' < зобо- 'мучиться', 'страдать'

зөө-ри 'имущество', 'состояние' < зөө- 'возить', 'таскать'

нэмэ-ри 'прибавка', 'дополнение' < нэмэ- 'прибавлять', 'дополнять'

хубаа-ри 'деление', 'распределение' < хубаа- 'делить', 'распределять'

тата-ри 'сборы' < тата- 'собирать', 'созывать'

## **-са (<џа~џе)**

С помощью данного продуктивного суффикса *-са* образуется *nomina actionis*, понимаемая как результат действия. Имена на *-са* имеют тенденцию с одной стороны становиться названиями конкретных предметов, особенно место совершения действия (*буу-са* 'стойбище', 'стоянка' < *буу-* 'спускаться', 'сходить', *гара-са* 'переход', 'брод' < *гара-* 'выходить'), и отвлеченными понятиями с другой:

Результат действия:

*урга-са* 'урожай', 'урожайность' < *урга-* 'расти', 'произрастать'

*тулхи-сэ* 'толчок', 'импульс', 'побуждение' < *тулхи-* 'толкать', 'пихать', перен. 'толкать на что-л.'

*алха-са* 'шаг', 'поступь' < *алха-* 'шагать', 'ступать'

*далай-са* 'размах' < *далай-* 'размахиваться'

*оро-со* 'поступление', 'приход', 'улов' < *оро-* 'входить', 'попадать'

*харай-са* 'прыжок' < *харай-* 'прыгать'

*холи-со* 'смесь', 'соединение' < *холи-* 'смешивать'

*худлэл-сэ* 'движение' < *худлэ-* 'двигаться'

Отвлеченные понятия «склонность к совершению действия»:

*хайла-са* 'плавкость', 'растворимость' < *хайла-* 'плавиться', 'расплавляться', 'растопливаться'

*ойлгосо* 'понятие', 'понимание' < *ойлго-* 'понимать'

*даа-са* 'способность поднимать', 'грузоподъемность' < *даа-* 'быть в состоянии поднять что-л.'

*багта-са* 'вместимость', 'емкость' < *багта-* 'помещаться', 'вмещаться'

*бүтээ-сэ* 'производительность' < *бүтээ-* 'производить', 'изготавливать'

*гара-са* 'всхожесть' < *гара-* 'выходить'

*адхаса* 'горсть' 'пригоршня' < *адха-* 'захватывать в горсть'

*оролдо-со* 'старательность' < *оролдо-* 'стараться'

*хэрэглэ-сэ* 'потребность' < *хэрэглэ-* 'нуждаться в чем-л.'

*шэнгэ-сэ* 'усвояемость (пищи)' < *шэнгэ-* 'впитываться', 'вбираться'

*мэдэ-сэ* 'компетенция', 'знания' < *мэдэ-* 'знать', 'узнавать'

*зохилдо-со* 'приспосабливаемость' < *зохилдо-* /взаимн. залог от *зохи-*/ 'соответствовать друг другу'

*зохи-со* 'приспособляемость' < *зохи-* 'подходить', 'соответствовать'

*тата-са* 'тяга', 'сила притяжения' < *тата-* 'тянуть'

Процесс действия /редко/:

*яба-са* 'ход', 'движение', 'процесс' < *яба-* 'ходить', 'ездить', 'идти', 'ехать'  
*хоносо* 'ночевка', 'ночлег' (также и место действ.) < *хоно-* 'ночевать', 'проводить  
ночь'

### **-ша (-шо, -шэ)**

Суффикс *-ша (-шо, -шэ)* образует имена существительные, обозначающие предметы, являющиеся объектом действия (*түли-шэ* 'дрова' < *түли-* 'разводить огонь'; *эди-шэ* 'еда' < *эди-* 'есть', 'кушать'), место действия (*хэбтэ-шэ* 'ложе', 'постель', 'лежанка' < *хэбтэ-* 'лежать') и результат действия:

*гарга-ша* 'расход' < *гарга* 'отчислять'

*оро-шо* 'поступление', < 'доход' *оро-* 'вступать', 'поступать'

*эди-шэ* перен. 'выгода', 'выигрыш' < *эди-* перен. 'забирать', 'присваивать'

### **-уул (-үүл)**

С помощью продуктивного суффикса *-уул (-үүл)* образуются имена означающие лицо и инструмент совершения действия (*нэх-үүл* 'посыльный' < *нэхэ-* 'преследовать'; 'домогаться', 'допытываться'; 'требовать', 'взыскивать'; *үрг-үүл* 'домкрат' < *үргэ-* 'поднимать') либо само действие как процесс:

*тон-уул* 'грабеж' < *тоно-* 'грабить'

*нэгж-үүл* 'обыск' < *нэгжэ-* 'обыскивать' *нэгжэ-* 'обыскивать'

*тагн-уул* 'разведка', 'шпионаж' < *тагна-* 'разведывать', 'разуживать', 'шпионить'

*хор-юул* 'запрет' < *хори-* 'запрещать'

### **-уули (-үүли)**

Суффикс *-уули (-үүли)* в современном бурятском языке является непродуктивным. Помимо имен с конкретным значением, также образует имена абстрактные:

*хунг-уули* 'выборы' < *хунга-* 'избирать', 'баллотировать'

*торг-уули* 'препятствие'; 'штраф' < *торгохо* /v. *causativum* от *торо-* / 'спотыкаться', 'задевать'

### **-уури (-үүри)**

Суффикс *-уури (-үүри)* образует имена, обозначающие место совершения действия (*агн-уури* 'промысел', 'охота'; 'угодьё' ('место для охоты') *агна-* 'заниматься ловлей', 'промышлять', 'охотиться'), процесс, результат действия либо психическое и физическое состояние человека.



Процесс, результат действия:

*түгш-үүри* 'удушые' < *түгшэ-* 'задыхаться', 'запыхаться'

*тогт-уури* 'устойчивость', 'постоянство'; 'прочность'; 'основательность' < *тогто-* 'устанавливаться', 'образовываться'

*ээл-үүри* 'владение'; 'удовольствие' < *ээл-* 'занимать', 'захватывать', 'владеть'

Психическое или физическое состояние человека:

*сонж-уури* 'осуждение'; 'стыд', 'позор' < *сонжо-* 'критиковать', 'осуждать'

### **-за (-зо, -зэ)**

Имена существительные с суффиксом *-за (-зо, -зэ)* обозначают результат действия, например:

*гар-за* 'убыток', 'ущерб' < *гара-* 'выходить'

*ол-зо* 'поступление', 'доход' < *оло-* 'приобретать', 'находить'

*ор-зо* 'доход' < *оро-* 'входить'

### **-уу (-үү)**

Имена образованные с помощью *-уу (-үү)* в предложении могут исполнять роль индоевропейских прилагательных, наречий и существительных.

*хат-уу* 'твердый', 'жесткий'; 'крепкий', 'прочный' < *хата-* 'сохнуть', 'отвердевать'

*энд-үү* 'ошибка' < *эндэ-* диал. 'ошибаться'

*алд-уу* 'ошибка', 'упущение', 'погрешность' < *алда-* 'лишаться', 'терять', 'утрачивать'

*муух-уу* 'крутящийся', 'вертящийся'; 'криводушный', 'делающий назло', 'поступающий наперекор кому-л.' < *мууха-* 'крутить', 'вертеть'; 'придираться', 'наседать'

*бар-юу* 'тесный' (о одежде); перен. 'экономный', 'хозяйственный' < *бари-* 'хватать'

*намд-уу* 'утихий', 'тихий', 'спокойный' < *намда-* 'успокаиваться', 'утихать'

*хаби-уу* 'тесный', 'узкий' < *хабша-* 'сжимать', 'сдавливать', 'зажимать'

*зүдэр-үү* 'исхудававший'; 'невзрачный'; 'усталый' < *зүдэр-* 'изнуряться', 'изматываться'; 'изнемогать'

### **-уун (-үүн)**

Продуктивный суффикс *-уун (-үүн)* образует имена, значение которых идентично формам на *-уу (-үү)*:

*хал-уун* 'жара', 'зной'; 'жар' < *хала-* 'греться', 'нагреваться'

*hэр-юун* 'прохладный', 'свежий'; 'прохлада', 'свежесть' < *hэри-* 'просыпаться', 'пробуждаться'

*ар-юун* 'чистый', 'ясный', 'светлый'; 'чистоплотный', 'опрятный' < стар. тюрк. *arǵi-* 'очищаться', 'становиться чистым'

*хүш-үүн* 'неповоротливый', 'неуклюжий' < *хүшэ-* 'коченеть', 'застывать', 'цепенеть'

### **-ха (-хэ, -хо)**

С помощью суффикса *-ха* (*-хэ, -хо*) строится одна из шести причастных форм (по-мен *futuri*). Причастная форма на *-ха* обладает всеми свойствами имени: может принимать падежные суффиксы в простом, возвратном и лично-притяжательном склонении и исполнять любые синтаксические функции, при этом сохраняя основные особенности глагола. Производное от него имя обозначает действие либо состояние. Имена, образованные с помощью данного суффикса, не могут самостоятельно выражать абстрактные понятия, но широко применяются для образования последних.

В качестве определения:

*зүдхэхэ хүсэн* 'сила тяги' < *зүдхэ-* 'тянуть', 'тащить'

*хэлэ-хэ үедэ* 'во время речи' < *хэлэ-* 'говорить'

*шудлаха талаар* 'в рамках исследования'

*эдихэ хоол* 'съестные припасы' < *эди-* 'есть', 'кушать'

В качестве дополнения:

*яба-ха-я* < *хүсэнэ* 'желать уйти'

*амгалан мэндэ буса-хы-е хүсэхэ* 'желать благополучного возвращения' < *буса-* 'возвращаться'

### **-хы (<qui ~küi)**

Суффикс *-хы* встречается в относительно небольшой группе имен, обозначающих действие (либо состояние), протекание действия (процесс). Формы на *-хы* чаще встречаются в старых либо архаизированных текстах.

*мэдэ-хы-н* 'знание', 'ведение', 'познание' < *мэдэ-* 'знать', 'узнавать'

*аж-а-хы* 'хозяйство' (х. монг. *аж а-хуй*) < *a-qui* (бурят. *аха II*) 'быть', 'существование', 'пребывание'



Молитва для утреннего подношения нектара (из архива информанта)



# Эжымнай зажя

Ту, сел, хара сай г.м.

Грэгжэдоо хэжя:

- 1) Боялкартаа  
у. (Бурхан бацаадаа  
гэгээн түрэлтэ  
Далай лама бацаадаа  
Жамбаедержо хамба  
Бацаадаа, Утунгитига  
Хамба бацаадаа  
Мамрини Жамсая бацаа-  
даа) Наммакай...
- 2) Бэйтэжигис бурхандаа  
(Дилчиг бурхандаа  
Бөгдө Зогсоо бурхануу)
- 3) Додон намдууга
- 4) Хумална хуяригчугтай
- 5) Уг зуургай даргуй

б.уураг сайаан <sup>861</sup> "Там"

Аскартаа

Буулан буура	33 алман
тулалхан	тунгал
шоонтодоо	Ахсаадаа
	35 сахяусад
	маст

арюок  
гэгэнтэг  
гэгэнтэ  
мактэ  
Грэгжэди



## Анкета психолингвистического теста

## АНКЕТА 1

Оцените степень приложения усилия в попытке понять то или иное слово по шкале: **1** (мин. ст. усилия), **2** (ср. ст. усилия), **3** (макс. ст. усилия)

АЮУЛГҮЙ БАЙДАЛ	
ЭХЭ ОРОН	
ЬҮЗЭГ БУЯНГҮЙ БАЙДАЛ	
ГЭР БҮЛЭ	
ЭЗЭРХЭГ ТҮРИМХЭЙ ДОБТОЛГО	
ҮГЫТЭЙ БАЙДАЛ	
АЖАЛ ХҮДЭЛМЭРИ	
ШАЖАН МҮРГЭЛ	
ХУУЛИГҮЙ БАЙДАЛ	
ХАРИУСАЛГАГУЙ ЯБАДАЛ	
ХУУЛИ ЗАСАГ	

ЭТИГЭЛ	
УЯЛГА	
ХҮРТӨӨМЖЭТЭ БАЙДАЛ	
АЖАЛГҮЙ ЯБАДАЛ	
ҮБШЭН	
ХАНИ БАРИСААН	
ХУУЛИ САХИЛГА	
ЭДИЛГЭ АБАХА ЯБАДАЛ	
ДАЙН ДАЖАР	
ҮЕ ТААРАЛГА	
ЭЛҮҮР МЭНДЭ	

АЛДАР СОЛЮ	
ХАЙРА ДУРАН	
ТЭНЭГ ЗАН	
ДОШХОН ЗЭРЛИГ ЯБАДАЛ	
НИГҮҮЛЭСХЭЛ	
ЭБ НАЙРАМДАЛ	
ЬҮР ЖАБХАЛАН	
АТААРХАЛ	
БУЗАРАЛГА	
БАРАШХАА	
НАЙДАЛ	

БЭЕЭ ДААНХАЙ БАЙДАЛ	
ЭРДЭМ БОЛБОСОРОЛ	
ЭНХЭ ТАЙБАН	
ЗАЛХУУ ЗАН	
ҮЬӨӨ НЭХЭБЭРИ	
ЭЕЛДЭР	
БАЙГААЛИ	
УРАГШАГУЙ БАЙДАЛ	
ХУДАЛ ХУУРМАГ	
ГАНСААРДАЛГА	
ЬАЙН МЭРГЭЖЭЛЭЙ ШАДАБАРИ	

ТЭГШЭ ЭРХЭ	
ХҮГЖЭЛ	
ЭРХЭ СҮЛӨӨ	
АМИДАРАЛЫН УДХА	
ЖЭГШҮҮРИТЭЙ ЯБАДАЛ	
БОГООЛШОЛГО	
ЗАЛЬХАЙ ЯБАДАЛ	
ЗУБШӨӨЛТЭЙ БАЙДАЛ	
СУГ АЖАЛЛАЛГА	
ХОЛБООГУЙ БАЙЛГА	
МУУ МЭРГЭЖЭЛЭЙ ШАДАБАРИ	
БУСАДТА АНХАРАЛТАЙ ЯБАДАЛ	

ШУДАРГА ЁНОН	
УРАН УРЛАГ	
ТОГТОМОЛ ҮЗЭЛ	
БАТАЖАНГИ БАЙЛГА	
ТАААРХАЙ БАЙДАЛ	
ШАЖАНДА ЭСЭРГҮҮСЭХЭ ҮЗЭЛ	
ЬУЛА ДОРОЙ БАЙДАЛ	
СЭДЬХЭЛЭЭ ХАНАЛГА	
АЗА ЗАБШААН	
ЁНО БУСААР ХАНДАХА ЗАН	
ШЭРҮҮН ЗАН	
ЭХЭ ЭСЭГЭЭ ХҮНДЭЛХЭ ЁНО	

## Таблицы

Таблица 1

Данные испытуемых в возрасте от 55 до 75 лет

	Оценка Понятие	1 (мин. ст. усилия)	2 (ср. ст. уси- лия)	3 (макс. ст. усилия)
1	АЮУЛГҮЙ БАЙДАЛ (безопасность)	12	4	
2	ЭХЭ ОРОН (родина)	11	5	
3	ҺҮЗЭГ БУЯНГҮЙ БАЙДАЛ (бездуховность)	9	5	2
4	ГЭР БҮЛЭ (семья)	16		
5	ЭЗЭРХЭГ ТҮРИМХЭЙ ДОБТОЛГО (агрессия)	5	5	6
6	ҮГЫТЭЙ БАЙДАЛ (бедность)	15	1	
7	АЖАЛ ХҮДЭЛМЭРИ (труд)	16		
8	ШАЖАН МҮРГЭЛ (вера)	14	2	
9	ХУУЛИГҮЙ БАЙДАЛ (беззаконие)	14	2	
10	ХАРЮУСАЛГАГҮЙ ЯБАДАЛ (безответственность)	14	2	
11	ХУУЛИ ЗАСАГ (власть)	8	5	3
12	АЛДАР СОЛО (слава)	8	5	3
13	ХАЙРА ДУРАН (любовь)	9	4	3
14	ТЭНЭГ ЗАН (глупость)	15	1	
15	ДОШХОН ЗЭРЛИГ ЯБАДАЛ (жестокость)	9	4	3
16	НИГҮҮЛЭСХЭЛ (милосердие)	10	4	2
17	ЭБ НАЙРАМДАЛ (мир)	10	5	1
18	ҺҮР ЖАБХАЛАН (могущество)	3	7	6
19	АТААРХАЛ (зависть)	10	3	3
20	БУЗАРАЛГА (загрязнение)	13	3	
21	БАРАШХАА (корысть)		2	14
22	НАЙДАЛ (надежда)	15	1	
23	ТЭГШЭ ЭРХЭ (равенство)	9	4	3
24	ХҮГЖЭЛ (развитие)	8	1	3
25	ЭРХЭ СҮЛӨӨ (свобода)	9	5	2
26	АМИДАРАЛАЙ УДХА (смысл жизни)	6	6	4
27	ЖЭГШҮҮРИТЭЙ ЯБАДАЛ (подлость)	6	4	6
28	БОГООЛШОЛГО (порабощение)	10	2	4

29	ЗАЛИХАЙ ЯБАДАЛ (рас- пущенность)	7	5	4
30	ЗҮБШӨӨЛТЭЙ БАЙДАЛ (согласие)	9	4	3
31	СУГ АЖАЛЛАЛГА (сотруд- ничество)	10	3	3
32	ХОЛБООГҮЙ БАЙДАЛ (ра- зобщенность)	9	3	4
33	МЭРГЭЖЭЛЭЙ МУУ ШАДАБАРИ (непрофессио- нализм)	10	4	2
34	БУСАДТА АНХАРАЛТАЙ ЯБАДАЛ (внимание к лю- дям)	10	5	1
35	ЭТИГЭЛ (доверие)	13	3	
36	УЯЛГА (долг)	14	2	
37	ХҮРТӨӨМЖЭТЭ БАЙДАЛ (достаток)	8	8	
38	АЖАЛГҮЙ ЯБАДАЛ (без- работица)	15	1	
39	ҮБШЭН (болезнь)	16		
40	ХАНИ БАРИСААН (дружба)	14	1	1
41	ХУУЛИ САХИЛГА (закон- ность)	9	4	3
42	ЭДИЛГЭ АБАХА ЯБАДАЛ (взяточничество)	9	3	4
43	ДАЙН ДАЖАР (война)	9	3	4
44	ҮЕ ТААРАЛГА (вырожде- ние)	10	2	4
45	ЭЛҮҮР МЭНДЭ (здоровье)	14	2	
46	БЭЭЭ ДААНХАЙ БАЙДАЛ (независимость)	11	3	2
47	ЭРДЭМ БОЛБОСОРОЛ (об- разование)	12	4	
48	ЭНХЭ ТАЙБАН (покой)	8	5	3
49	ЗАЛХУУ ЗАН (лень)	16		
50	ҮНӨӨ НЭХЭБЭРИ (мечь)	14		2
51	ЭЕЛДЭР (порядочность)	5	4	7
52	БАЙГААЛИ (природа)	10	6	
53	УРАГШАГҮЙ БАЙДАЛ (неудача)	10	6	
54	ХУДАЛ ХУУРМАГ (ложь)	10	3	3
55	ГАНСААРДАЛГА (одиноче- ство)	16		
56	МЭРГЭЖЭЛЭЙ ҮАЙН ШАДАБАРИ (профессиона- лизм)	14	2	
57	ШУДАРГА ӨНОН (справед- ливость)	4	5	7

58	УРАН УРЛАГ (творчество)	4	4	9
59	ТОГТОМОЛ ҮЗЭЛ (убеждение)	2	6	8
60	БАТАЖАНГИ БАЙЛГА (стабильность)	4	6	7
61	ТАНХАЙ БАЙДАЛ (разобщенность)	11	2	3
62	ШАЖАНДА ЭСЭРГҮҮСЭХЭ ҮЗЭЛ (святотатство)	11	3	2
63	НУЛА ДОРОЙ БАЙДАЛ (слабость)	9	2	5
64	СЭДЬХЭЛЭЭ ХАНАЛГА (удовольствие)	10	3	3
65	АЗА ЗАБШААН (успех)	2	4	10
66	ЁНО БУСААР ХАНДАХА ЗАН (хамство)	8	3	5
67	ШЭРҮҮН ЗАН (жестокость)	14	1	1
68	ЭХЭ ЭСЭГЭЕ ХҮНДЭЛХЭ ЁНОН (уважение к родителям)	16		

Таблица 2

Данные испытуемых в возрасте от 35 до 55 лет

	Оценка	1 (мин. ст. усилия)	2 (ср. ст. усилия)	3 (макс. ст. усилия)
1	Понятие АЮУЛГҮЙ БАЙДАЛ (безопасность)	8	4	1
2	ЭХЭ ОРОН (родина)	14	1	
3	НҮЗЭГ БУЯНГҮЙ БАЙДАЛ (бездуховность)	9	4	2
4	ГЭР БҮЛЭ (семья)	14	1	
5	ЭЗЭРХЭГ ТҮРИМХЭЙ ДОБТОЛГО (агрессия)	4	3	8
6	ҮГЫТЭЙ БАЙДАЛ (бедность)	13	2	
7	АЖАЛ ХҮДЭЛМЭРИ (труд)	14	1	
8	ШАЖАН МҮРГЭЛ (вера)	11	2	1
9	ХУУЛИГҮЙ БАЙДАЛ (беззаконие)	11	1	2
10	ХАРЮУСАЛГАГҮЙ ЯБАДАЛ (безответственность)	10	3	2
11	ХУУЛИ ЗАСАГ (власть)	13	2	
12	АЛДАР СОЛО (слава)	11	2	2
13	ХАЙРА ДУРАН (любовь)	10	4	1
14	ТЭНЭГ ЗАН (глупость)	14	1	
15	ДОШХОН ЗЭРЛИГ	8	2	5



	ЯБАДАЛ (жестокость)			
16	НИГҮҮЛЭСХЭЛ (милосердие)	4	3	8
17	ЭБ НАЙРАМДАЛ (мир)	10	3	2
18	hYР ЖАБХАЛАН (могущество)	4	3	8
19	АТААРХАЛ (зависть)	7	5	3
20	БУЗАРАЛГА (загрязнение)	12	2	1
21	БАРАШХАА (корысть)	3	1	11
22	НАЙДАЛ (надежда)	12	2	1
23	ТЭГШЭ ЭРХЭ (равенство)	8	2	5
24	ХҮГЖЭЛ (развитие)	9	3	3
25	ЭРХЭ СҮЛӨӨ (свобода)	12	1	2
26	АМИДАРАЛАЙ УДХА (смысл жизни)	8	5	2
27	ЖЭГШҮҮРИТЭЙ ЯБАДАЛ (подлость)	3	5	7
28	БОГООЛШОЛГО (порабощение)	6	4	5
29	ЗАЛИХАЙ ЯБАДАЛ (распущенность)	5	3	7
30	ЗҮБШӨӨЛТЭЙ БАЙДАЛ (согласие)	8	5	2
31	СУГ АЖАЛЛАЛГА (сотрудничество)	10	4	1
32	ХОЛБООГҮЙ БАЙДАЛ (разобщенность)	10	5	
33	МЭРГЭЖЭЛЭЙ МУУ ШАДАБАРИ (непрофессионализм)	10	5	
34	БУСАДТА АНХАРАЛТАЙ ЯБАДАЛ (внимание к людям)	9	3	3
35	ЭТИГЭЛ (доверие)	11	2	2
36	УЯЛГА (долг)	12	1	2
37	ХҮРТӨӨМЖЭТЭ БАЙДАЛ (достаток)	6	5	4
38	АЖАЛГҮЙ ЯБАДАЛ (безработица)	14	1	
39	ҮБШЭН (болезнь)	14	1	
40	ХАНИ БАРИСААН (дружба)	11	4	
41	ХУУЛИ САХИЛГА (законность)	11	2	2
42	ЭДИЛГЭ АБАХА ЯБАДАЛ (взяточничество)	10	1	4
43	ДАЙН ДАЖАР (война)	10	2	3
44	ҮЕ ТАҺАРАЛГА (вырождение)	7	4	4
45	ЭЛҮҮР МЭНДЭ (здоровье)	12	1	2

46	БЭЭЭ ДААНХАЙ БАЙДАЛ (независимость)	12		3
47	ЭРДЭМ БОЛБОСОРОЛ (образование)	10	4	1
48	ЭНХЭ ТАЙБАН (покой)	10	1	4
49	ЗАЛХУУ ЗАН (лень)	12	1	2
50	ҮНӨӨ НЭХЭБЭРИ (месть)	9	2	4
51	ЭЕЛДЭР (порядочность)	6	6	3
52	БАЙГААЛИ (природа)	13	1	1
53	УРАГШАГҮЙ БАЙДАЛ (неудача)	11	3	1
54	ХУДАЛ ХУУРМАГ (ложь)	13	1	1
55	ГАНСААРДАЛГА (одиночество)	12	2	1
56	МЭРГЭЖЭЛЭЙ ЫАЙН ШАДАБАРИ (профессионализм)	10	4	1
57	ШУДАРГА ЁНОН (справедливость)	4	4	7
58	УРАН УРЛАГ (творчество)	7	7	2
59	ТОГТОМОЛ ҮЗЭЛ (убеждение)	4	4	7
60	БАТАЖАНГИ БАЙЛГА (стабильность)	2	5	8
61	ТАНАРХАЙ БАЙДАЛ (разобщенность)	8	3	4
62	ШАЖАНДА ЭСЭРГҮҮСЭХЭ ҮЗЭЛ (святотатство)	8	3	4
63	ҺУЛА ДОРой БАЙДАЛ (слабость)	7	5	3
64	СЭДЬХЭЛЭЭ ХАНАЛГА (удовольствие)	7	4	4
65	АЗА ЗАБШААН (успех)	4	4	7
66	ЁНОБУСААР ХАНДАХА ЗАН (хамство)	8	2	5
67	ШЭРҮҮН ЗАН (черствость)	13	2	
68	ЭХЭ ЭСЭГЭЕ ХҮНДЭЛХЭ ЁНОН (уважение к родителям)	14	1	

Данные испытуемых в возрасте от 15 до 35 лет

	Оценка Понятие	1 (мин. ст. усилия)	2 (ср. ст. уси- лия)	3 (макс. ст. усилия)
1	АЮУЛГҮЙ БАЙДАЛ (безопасность)	14	8	11
2	ЭХЭ ОРОН (родина)	27	4	2
3	hYЗЭГ БУЯНГҮЙ БАЙДАЛ (бездуховность)	9	12	11
4	ГЭР БҮЛЭ (семья)	30	1	1
5	ЭЗЭРХЭГ ТҮРИМХЭЙ ДОБТОЛГО (агрессия)	5	6	21
6	ҮГЫГЭЙ БАЙДАЛ (бедность)	21	7	4
7	АЖАЛ ХҮДЭЛМЭРИ (труд)	26	2	4
8	ШАЖАН МҮРГЭЛ (вера)	14	10	8
9	ХУУЛИГҮЙ БАЙДАЛ (беззаконие)	12	10	10
10	ХАРИУСАЛГАГҮЙ ЯБАДАЛ (безответственность)	12	9	11
11	ХУУЛИ ЗАСАГ (власть)	9	9	14
12	АЛДАР СОЛО (слава)	8	14	10
13	ХАЙРА ДУРАН (любовь)	18	10	4
14	ТЭНЭГ ЗАН (глупость)	16	10	6
15	ДОШХОН ЗЭРЛИГ ЯБАДАЛ (жестокость)	14	3	15
16	НИГҮҮЛЭСХЭЛ (милосердие)	9	3	20
17	ЭБ НАЙРАМДАЛ (мир)	14	9	9
18	hYР ЖАБХАЛАН (могущество)	4	4	24
19	АТААРХАЛ (зависть)	8	7	17
20	БУЗАРАЛГА (загрязнение)	21	5	6
21	БАРАШХАА (корысть)	8	5	19
22	НАЙДАЛ (надежда)	25	3	4
23	ТЭГШЭ ЭРХЭ (равенство)	10	10	12
24	ХҮГЖЭЛ (развитие)	11	7	14
25	ЭРХЭ СҮЛӨӨ (свобода)	10	14	8
26	АМИДАРАЛАЙ УДХА (смысл жизни)	11	7	14
27	ЖЭГШҮҮРИТЭЙ ЯБАДАЛ (подлость)	6	8	18
28	БОГООЛШОЛГО (порабощение)	6	7	19
29	ЗАЛИХАЙ ЯБАДАЛ (распущенность)	7	9	16
30	ЗҮБШӨӨЛТЭЙ БАЙДАЛ (согласие)	13	14	5

31	СУГ АЖАЛЛАЛГА (сотрудничество)	10	9	13
32	ХОЛБООГҮЙ БАЙДАЛ (разобщенность)	7	14	11
33	МЭРГЭЖЭЛЭЙ МУУ ШАДАБАРИ (непрофессионализм)	12	12	8
34	БУСАДТА АНХАРАЛТАЙ ЯБАДАЛ (внимание к людям)	10	10	12
35	ЭТИГЭЛ (доверие)	16	10	6
36	УЯЛГА (долг)	16	10	6
37	ХҮРТӨӨМЖЭТЭ БАЙДАЛ (достаток)	9	8	15
38	АЖАЛГҮЙ ЯБАДАЛ (безработица)	26	2	4
39	ҮБШЭН (болезнь)	26	3	3
40	ХАНИ БАРИСААН (дружба)	10	8	14
41	ХУУЛИ САХИЛГА (законность)	9	11	12
42	ЭДИЛГЭ АБАХА ЯБАДАЛ (взяточничество)	14	10	8
43	ДАЙН ДАЖАР (война)	9	9	14
44	ҮЕ ТАНАРАЛГА (вырождение)	9	8	15
45	ЭЛҮҮР МЭНДЭ (здоровье)	23	5	4
46	БЭЭЭ ДААНХАЙ БАЙДАЛ (независимость)	14	7	11
47	ЭРДЭМ БОЛБОСОРОЛ (образование)	6	17	9
48	ЭНХЭ ТАЙБАН (покой)	8	6	18
49	ЗАЛХУУ ЗАН (лень)	26	2	4
50	ҮНӨӨ НЭХЭБЭРИ (мечь)	10	11	11
51	ЭЕЛДЭР (порядочность)	4	2	26
52	БАЙГААЛИ (природа)	21	9	2
53	УРАГШАГҮЙ БАЙДАЛ (неудача)	25	5	2
54	ХУДАЛ ХУУРМАГ (ложь)	15	11	6
55	ГАНСААРДАЛГА (одиночество)	29	3	
56	МЭРГЭЖЭЛЭЙ ҮАЙН ШАДАБАРИ (профессионализм)	13	9	10
57	ШУДАРГА ӨНОН (справедливость)	2	11	19
58	УРАН УРЛАГ (творчество)	8	10	14
59	ТОГТОМОЛ ҮЗЭЛ (убеждение)	7	10	15
60	БАТАЖАНГИ БАЙЛГА	3	9	21

	(стабильность)			
61	ТАҺАРХАЙ БАЙДАЛ (разобщенность)	14	8	10
62	ШАЖАНДА ЭСЭРГҮҮСЭХЭ ҮЗЭЛ (святотатство)	5	7	20
63	ҺУЛА ДОРой БАЙДАЛ (слабость)	7	8	17
64	СЭДЬХЭЛЭЭ ХАНАЛГА (удовольствие)	16	7	9
65	АЗА ЗАБШААН (успех)	4	12	18
66	ЁҺО БУСААР ХАНДАХА ЗАН (хамство)	7	10	15
67	ШЭРҮҮН ЗАН (жестокость)	13	7	12
68	ЭХЭ ЭСЭГЭЕ ХҮНДЭЛХЭ ЁҺОН (уважение к родителям)	24	5	3