

УДК 82.3(Рос=Буря)

doi: 10.18101/1994-0866-2016-2-231-238

Поэтика сна в устной прозе бурят

© *Данчинова Мария Даниловна*

кандидат филологических наук, доцент кафедры русской, зарубежной литературы, Бурятский государственный университет

Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Ранжурова, 6

E-mail: marinadan67@mail.ru

В статье рассматриваются поэтические особенности устной прозы на основе анализа произведений западных (аларских) бурят, исповедующих шаманизм. В центре внимания находятся не собственно ритуально-процессуальные действия в отправлении данного культа, а эстетические и философские аспекты. Подвергнутые научному рассмотрению произведения устного творчества позволяют выявить общие параметры в духовной культуре народа. Несмотря на процессы универсализации в современном социуме картина мира, представленная в устных рассказах о чудесных снах, по-прежнему отражает традиционные черты, свойственные именно бурятскому менталитету. Рассказы раскрывают самобытную культуру, выражающуюся как в своеобразно религиозно-исповедальном плане, так и в уникальной духовной форме общения человека со всем природным миром. Мифологичность картины мира в устном рассказе свидетельствует о глубинных основах бурятской культуры в целом.

Ключевые слова: устная проза, шаманизм, пространственно-временной континуум, традиционность, менталитет, картина мира.

Устная проза бурят содержит богатые пласты народных воззрений. На современном этапе развития социума, несмотря на усилившуюся трансформацию традиционных представлений о мире, в обрядово-процессуальных действиях шаманизма западных бурят сохраняются черты мифологической синкретической картины видения. Тогда как происходящие процессы глобализации и универсализации таят в себе реальную угрозу культурно-духовной самоидентификации бурят. Не только собственно язык находится сейчас под угрозой исчезновения, но прежде всего сам дух народа. В этом плане обращение к жанрам фольклора, в частности к шаманским легендам, преданиям и устным рассказам, позволяет запечатлеть особенные черты бурятской культуры, что не должно раствориться во времени.

В обрядово-ритуальных действиях бурятского шаманизма веками культивировалось установление гармоничного равновесия между природным миром и человеком. Не случайно М. Элиаде характеризовал шаманизм не как религию, а относил данное верование к совокупности «экстатических и терапевтических методик» [5, с. 318]. Ученый исходил из позиции шамана в момент отправления обряда, действия которого были направлены на установление связей со всем информационно-энергетически наполненным миром видимых и невидимых существ. Под невидимыми существами необходимо понимать наличие многочисленных духов, каких-либо носителей бесконечного информационно-энергетического пространства.

В духовной практике считалось, что единство такого пространства поддерживалось как заведенным некогда священным ритуалом, так и образом самого шамана, его действиями, всем вербальным планом, которые выполняли различные функции по укреплению данного мира. В этом отношении шаманские рассказы являются неотъемлемой частью бурятского фольклора, сохраняя глубинные пласты культуры, изучение которых объясняет этапы духовной эволюции народа. В этом смысле сон шамана как отдельный устный рассказ выполнял именно такую функцию. Поэтому снам в шаманизме на протяжении многих лет уделяется пристальное внимание как собственно отправителей культа, исследователей, так и просто обыкновенных людей.

Интересен тот факт, что Э. Тайлор относил снотолкование не к магии, а к религии [4, с. 97]. Данный аргумент подчеркивает, что сны занимали важное место в жизни народа. В них также в определенной мере сохранялись и передавались в будущее разнообразный опыт многих поколений всего народа, правила поведения человека в социуме, семье прежде всего. Тем самым складывался особый духовный свод, отражающий традиционные воззрения народа о мире, его устройстве, иерархическом порядке всех уровней жизни, в том числе и месте человека в нем.

Для определения характерных особенностей поэтики сна нами рассмотрены устные рассказы о необычных снах информанта Софьи Фадеевны Трофимовой, 1935 г. р., жительницы с. Аляты Аларского района Иркутской области. Записи были сделаны нами в летних экспедициях с 2007 по 2012 г.

В результате научного исследования было произведено тематическое распределение рассказов по отдельным группам: 1) рассказы (сны) информатора о ее общении с духами-покровителями; 2) сны как общение с духами-онгонами; 3) вещие сны, которых наибольшее количество; 4) сны — предупреждения о болезнях, бедах; 4) сны — природные катаклизмы; 5) сны — свод правил поведения с людьми.

Рассмотрим примеры снов из группы общения с духами-покровителями. Рассказы имеют характерную общность: все сны пришли на раннее время — в преддверии утра, приблизительно к шести часам. Под воздействием таких снов информант просыпался, поэтому время было точно зафиксировано. Для анализа было отобрано повествование о чудесном сне, который пришелся на первую неделю после посвящения информанта в шаманы. Достоверность сна подтверждается словесным предисловием: вечером информанта предупредили о надвигающейся буре, ей сказали плотнее закрыть в доме все окна. С. Ф. Трофимова рассказывает:

«Гүни. Гүнзэги хүни. Намайе хара дарана, юундэб даа ехэ хүндөөр бэшэ. Урданайхидал адли бэшэ, амилжа яһала боломоор. Айдахалени хүрээжэ захалба. Байд гээд лэ бүри ехээр айжа захалаб. Нюргаарни хүйтэ даагад, шэлэ хүзүү руумни ороно. Гэнтэ холоһоо түөрөөн дуулдажа захалба. Тэрэ бүри шанга боложол байна. Һалхин боложо байна, шагаабаримни хаагдаагүй еһотой тшигээд һананаб. Теэд юундэ айдахам хүрэнэб? Бүри ехээр айжа захалаб. Түөрөөнэй шанга боложо захалхада, миин түөрөөн бэшэ тшигээд ойлгоноб. Минши ороной хажуугаар хүллэнэн морид гурба дахин гүйлгээжэ

гараһан шэнги. Моридой дэлһэ харанаб, тэдэ боро сагаан үнгэтэй, халхинда үлээгдэжэ байна. Гэнтэ хаанаһааб даа аймшагтай шанга хоолой гоор: «Зай, шамайе хараябди даа, хэмци? Ямарханбиши?», — тиигээд һурана. Аймшагтай. Сээжыем бүри ехэ ехээр даража захалба, һүүхирхэ дурам хүрэнэ. Түрүүшээр аргаахан еолоон, һүүлээрь бүри шанга еолоон. Одоол һүүхироор һэрибэб. Бодоод, шагаабари хааха байна тиигээд һананаб. Шагаабарида дүтэлөөд, одоошье һэрибэб. Шагаабари саана абья шэмээгүй. Энэ хэн, юун байгаа гэшэб тиигээд һананаб». — «Ночь. Глубокая ночь. Чувствую привычное давление, но почему-то легкое. Не такое, как прежде — дышать чуть-чуть можно. Вдруг изнутри начинает подниматься страх. Ни с того, ни с сего. Он нарастает, проходит по спине, по затылку, нарастает волнами. Тут же слышу (впервые) приближающийся откуда-то издали грохот. Шум нарастает. Приходит мысль: окно не закрыто, ветер упал. Но откуда тогда чувство страха? Все сильнее. Давит тяжелее. Грохот и шум становятся сильнее. По мере их усиления чувствую уже не просто грохот. А ясный топот копыт. Топот копыт тройки лошадей. Как будто какая-то тройка коней трижды пронесется мимо моей кровати. Вижу гривы коней — серо-белые, серебрятся, на ветру раздуваются. Кто-то оттуда говорит грозным голосом: “Так, мы на тебя поглядим. Кто ты? Какая ты?”. Страшно, тут давит сильнее. Хочу крикнуть. Сначала идет слабый стон, потом сильнее. И, наконец, с криком, просыпаюсь. Встаю быстро, думаю надо закрыть окно. Подхожу и просыпаюсь окончательно: за окном абсолютная тишина. Приходит мысль: что же было, кто был?» [1].

Особенность данного сна как формы устного рассказа в том, что объединяющим началом повествования является выдержанность композиционно-сюжетной линии, основанной на единстве пространственно-временной картины, в которой сочетаются черты реального и ирреального планов. Подобное сочетание, на первый взгляд, указывает на «пограничность» позиции, особенность внутреннего состояния рассказчика. При этом сон не отделяет, не уводит человека из плана реальности, а, наоборот, оказывается еще более связующим звеном в осмыслении представляемой картины видения. Рассказчик, выступающий в роли героя собственного повествования, наблюдает за собой со стороны. Он чувствует все внутренние изменения и тела, и сознания, точно давая оценку происходящему, отмечая разницу собственных ощущений в отличие от предыдущих состояний при видении подобных снов. На единство пространственно-временных планов указывает способность рассказчика различать звуки, шум, ощущение физического воздействия, не прекращающийся при этом процесс осмысления происходящего. Ментально-психологическое сопровождение сна не случайно. В этом сказывается сохраняющееся в обрядовой практике, традициях и памяти народа понятие об избранности определенной личности, склонности к духовному служению. Сон в этом плане оказывается формой передачи познаний о вековых культурных пластах народа.

Видение именно такой картины во сне со всеми сопровождающими его звуками указывает на естественное для бурятского менталитета простран-

венно-временное поле, в котором человек не был выделен и выведен из мира природы, коллектива. Сон представляет ушедшее из понимания современного человека осознание взаимосвязанности и цикличности всех жизненных направлений, что было традиционным для бурятского мировосприятия, в котором заложен прежде всего принцип гармоничности. Ментальный взгляд человека в этом плане проистекает из времени настоящего, уходит в глубь прошлого и уже оттуда направляется в будущее, открывая в нем беспрепятственные пути для жизненной линии в реальной действительности, затем вновь возвращается к исходной точке.

Такой путь человеческого видения присущ собственно ритуально-процессуальному действию в шаманизме, поэтично выражающемуся в народном творчестве, в жанрах призываний, заклинаний, легенд, преданий, устной прозе о необычных происшествиях, в том числе снах. В этом смысле образы, символы подобных видений выполняют роль связующих нитей в цикличности мировосприятия.

Так, образ тройки лошадей, некоего образа с грозным голосом в рассказе информанта указывают на присутствие, точнее, на явление во сне собственно духов-прапредков. Именно они на тройке лошадей не только благословили рассказчика как героя сна на духовное поприще, но и замкнули своего рода прерванные звенья единой цепи — глубины прошлого, само настоящее и неизвестное будущее с обязательным возвратом к реальной действительности. Данная образность проступает именно из мифологичности мировосприятия, которое еще хранится в глубинах бурятского менталитета.

Цифровая символика также способствует процессу обретения духовной гармонии. Образ тройки лошадей, слово-символ «трижды» передают черты традиционности, что характеризует прежде всего произведения устного народного творчества. Такая образность и символика призваны решать не только задачи устного исполнения, когда слушатель должен был через троекратное повторение представить во всей полноте и ясности открывающуюся перед ним картину, но и указать на гармонию единства настоящего и прошлого, без которого нет будущего. Кроме того, в этом заключается понятие избранности определенного человека, не случайно ступившего на путь духовного служения, что подчеркивает «грозный голос» в плане сна: *«Зай, шамайе хараябди даа, хэмци? Ямарханбиш?»*. — «Так, мы на тебя поглядим. Кто ты? Какая ты?».

Цветовая символика выдержана в национальном духе. Эпитет «серебелые», слово «серебрятся» усиливают проступающие черты мифологичности видения, в центре которого понимается образ духов-прапредков, дающих свое благословление избраннику. В этом отношении верна точка зрения исследователя: «Буряты верят, что все истинные шаманы призваны духами. Действительно, в большинстве культур сибирских народов шаманство обычно наследуется, и некоторые миряне порой путают передачу шаманского духа в роду с представлением о некоем генетическом наследовании. Это заблуждение. В шаманских родословных дух не всегда передается от отца к сыну или от матери к дочери... Некоторым людям об их склонности к

шаманскому призванию указывают сновидения. Они могут видеть сны, где встречаются с определенными животными или обучаются у лиц, призывающих их к служению духам» [3, с. 3, 4]. Образность, символика сна информанта указывают на духовное присутствие в реальном плане чего-то особенного из мира ирреального. Это в целом ментальный план, осознать который сложно привычным современным осмыслением мира. Тогда как поэтические средства в рассказе подчинены выражению именно национального мировосприятия, основу которого составляют мифологические персонажи, цветовая и цифровая символика, собственно звучность, слышимость картины.

Мифологическая традиция проступает в ряде других устных рассказов о необычных снах. Так, следующий рассказ данного информанта повествует о следующем: *«Мини урда Сагаан Үбгэн биш болобо. Элеэр харанаб, тэрэ эмһээ доошоо долгитохон үһэтэй, ута һахалтай. Хуу сагаан мүнгэн үнгэтэй. Тэрэ набтаршаг бэетэй. Сагаан Үбгэн захирган хоолой гоор хэлэнэ: «Мини хойноһоо яба». Нэгэ хада өөдэ гаранабди. Һайнаар обоо шулуунууды харанаб. Тэрэ шулуунууды дээрэ улабар ногоон ургаса ургана. Ябахань хундэ боложол байна. Шулуунууда дундуур гаранабди. Аяар доро газар харагдана. Хадын оройдо хуһад ургажса болона. Тэдэ ногоон набшаһадтай. Гэнтэ харша соо байжа болонаб. Энэ урданай саг хэбэртэй. Тойроод дүтэ дүтэ нарихан модонуудаар хэһэн харша. Юундэб даа, айнаб. Энэ газарта ехэ хүнтэй уулзаха еһотойб. Би тэрээнһээ айнаб. Гэнтэ тэрэ намайе хэрэглээгүй байхадаа болохо. Тишхэдээ Сагаан Үбгэн намда хэлэнэ: Ши тэрэнэй үгэнүүдээр хэлэ, тишхэдээ шамайе мэдэрхэ». Тишхэдэнь би хэлэнэб: «Би тэрэнэй үгэнүүды мэдэнэгүйб». Тэрэ амгаланаар хэлэнэ: «Мини хойноһоо хэлэ». Тишгээд өөрөө хэлэжэ эхилнэ, тэрэнэй хойноһоо ямар бэ даа үгэнүүдые дабтанаб, ойлгоноб. Энэнь хадаа үгэ хэлэмэ болоно. Хэлэжэ байхадаа досоом һайн болоно. Хуу юумэн һайн байха тишгээд ойлгоноб. Унтажа байхадаа үгэнүүды мэдэһэн аад, һэрихэдээ юуниһе һананагүйб. Иимэл даа!».* — «Передо мною появился белый старец. Ясно вижу его длинные волнистые волосы ниже плеч. У него длинные усы и борода. Все серебристо-белого цвета. Он невысокого роста. Старец строго, приказным голосом говорит: “Иди за мной”. Идем на какую-то гору. Хорошо вижу большие валуны камней. На них растёт зелено-красноватый лишайник. Идти становится тяжело. Пробираемся через камни. Далеко внизу земля. По вершине вверх растут березы. Они зеленые, с листьями. Потом вдруг оказываюсь внутри какой-то ограды. Как будто это старое время. Вокруг частокол. Мне почему-то страшно. Здесь я должна встретиться с каким-то главным человеком. Я боюсь его. Вдруг он меня не примет. Тут старец говорит: “А ты говори ему его же словами. Он тогда признает тебя”. Я отвечаю: “Я же не знаю его слов”. А он спокойно говорит: “Повторяй за мной”. Тут он начинает говорить. Я повторяю за ним какие-то слова, понимаю, это же целая речь. Пока говорю, наступает успокоение. Начинаю понимать, что все будет хорошо. Во сне как будто знала слова, а проснулась ничего не помню. Вот так!» [1].

Картина сна выдержана в традиционной образности и символике, присущих мифологическому сознанию. В Белом Старце концентрируются культурно-духовные истоки гармоничного мира. Данный образ оказывается своего рода катализатором начавшегося процесса духовного возвращения современного бурята к народным истокам в познании мира и себя в нем.

Цветовая символика образа указывает на древность, вековечность, а вместе с тем на незыблемость традиционных начал в духовной культуре народа, которые не утрачиваются бесследно. План пространственно-временной организации сна указывает на сохранность подобного осмысления мира. Отдельные люди, группы, целые поколения могут пребывать в уверенности от утраты многих духовно-культурных истоков в результате воздействия развивающегося социума, ускорения информационно-технологического процесса. Однако мифологичность восприятия не исчезает при этом, а пребывает в зоне недоступности или невостребованности обыденным современным сознанием. Как способ самоидентификации национальная традиция «прорывается» через жанры фольклора, в частности шаманские рассказы о чудесных снах. В образе Белого Старца заключается традиционный собирательный образ духа-прапредка. В этом смысле здесь соединяются два начала: собственно глубинные истоки национального представления о мире с пониманием и признанием единства мира и человека в нем как его неотъемлемой частицы и институт шаманизма.

С позиции Б. Петри, существование познаний о шаманстве, передача обрядовых сведений при отсутствии долгого времени письменности у бурят должны были сопровождаться, обеспечиваться каким-либо институтом. Только устной передачей в этом плане нельзя было обойтись. Б. Петри считает, что «возбужденный ум шамана продолжает работать и во сне в том направлении, в котором работал и днем. Он видит во сне, что его учат, и он твердит те призывания, которые слышал днем от старших сотоварищей по профессии. Сны помогают шаманам точно заучивать слышанные от других призывания» [2, с. 39].

В результате слова, речь рассказчика во сне оказываются действенным процессом обучения человека шаманскому искусству. Оттого, на первый взгляд, странны слова самого информанта: *«Унтажа байхадаа үгэнүүдые мэдэһэн аад, һэрихэдээ юуниье һананагүйб. Иимэл даа!»*. — «Во сне как будто знала слова, а проснулась ничего не помню. Вот так!». Странность в том, что в реальной действительности рассказчик не может вспомнить ни одного слова, тогда как в формате сна он знает все. Подобное психоментальное состояние вполне оправдывается процессом постепенного постижения тонкостей духовного искусства.

Более того, в записях исследователя есть сведения о небесной школе шаманов — иерен-хаше, которая находится на вершинах Тункинских гор. Там главенствует «первый шаман, старший сын Эссэгэ Малана», местом постоянного пребывания которого являются Алтайские горы. Время от времени «первый шаман» приходит в иерен-хаше для встречи и обучения молодых шаманов, которых приводят туда его ученики, ставшие давно духовными наставниками [2, с. 35].

Сон информанта в точности передает ментальный путь начинающего шамана в небесную школу в сопровождении духовного наставника. Образ Белого Старца выступает здесь непосредственно в роли духовного учителя-наставника. Пространственно-временной континуум сна основан на вертикальной оси, направленной от земного плана к небесному: «*Нэгэ хада өөдэ гаранабди. Гайнаар обоо шулуунуудые харанаб. Тэрэ шулуунуудые дээрэ улабар ногоон ургаса ургана. Ябахань хундэ боложол байна. Шулуунууда дундуур гаранабди. Аяар доро газар харагдана. Хадын оройдо хунад ургажа болона*». — «Идем на какую-то гору. Хорошо вижу большие валуны камней. На них растёт зелено-красноватый лишайник. Идти становится тяжело. Пробираемся через камни. Далеко внизу земля. По вершине вверх растут березы». Выдержанность такого пространственно-временного пласта указывает на духовный рост, становление человека на пути к шаманскому служению.

Данный рассказ также имеет сюжетно-композиционную завершенность, представляет пространственно-временное единство всех планов. Здесь сочетаются пласты реального с ирреальным, традиционно мифологическое, культурно-духовное восприятие с современными понятиями о бесконечности линейного мира и его дискретностью, признанием торсионности пространства и отрицанием этой аксиомы.

Таким образом, устные рассказы о чудесных снах имеют законченную сюжетную основу, сочетают черты синтеза реального с ирреальным, наполнены истоками чудесности, фантастичности, сверхъестественности и даже отдают мистическим веянием. В целом на реалистичность содержания данных снов указывает переживательный план информанта, который раскрывает картину мира прежде всего в традиционной образности и символике. Именно это обстоятельство является главным принципом восполнения и одновременно сохранения национального своеобразия в бурятском восприятии и осмыслении мира.

Литература

1. Личный архив М. Д. Данчиновой.
2. Петри Б. Э. Вселенная сибирского шамана. История. Легенды. Обряды. — Иркутск, 2014. — 328 с.
3. Сарангэрэл. Зов шамана: Древние традиции и духовные практики. — М., 2003. — 366 с.
4. Тайлор Э. Б. Первобытная культура / пер. с англ. — М.: Политиздат, 1989. — 573 с.
5. Элиадэ М., Кулиано И. Словарь религий, обрядов и верований. При участии Г. С. Винер. — М.;СПб., 1997. — 415 с.

Dream poetics in oral prose of the Buryats

Mariya D. Danchinova

PhD in Philology, A/Professor, Department of Russian and Foreign Literature,
Buryat State University
6 Ranzhurova St., Ulan-Ude, 670000 Russia

In the article we considered some poetic features of oral prose basing on the analysis of compositions created by the Western (Alarsky) Buryats, who practice shamanism. In our focus are not properly ritual activities, but aesthetic and philosophical aspects. We analyzed some works of oral folklor, and revealed the common characteristics in spiritual culture of the whole nation. Despite the processes of universalization in the contemporary society, the worldview, presented in some oral stories about miraculous dreams, still reflects traditional features of the Buryat mentality. Stories reveal original culture, which is expressed both in religious-confessional terms, and in the unique spiritual form of a person communication with the whole natural world. Mythological picture of the world in an oral story shows the deep foundations of the Buryat culture in general.

Keywords: oral prose, shamanism, space-time continuum, conventionality, mentality, picture of the world.

References

1. Personal archive of M. D. Danchinova.
2. Petri B. E. *Vseleinnaya sibirskogo shamana. Istoriya. Legendy. Obryady* [The Universe of Siberian Shaman. History. Legends. Rites]. Irkutsk, 2014. P. 328.
3. Sarangerel. *Zov shamana: Drevnie traditsii i dukhovnye praktiki* [Call of Shaman. Ancient Traditions and Spiritual Practices]. Moscow, 2003. P. 366.
4. Tylor E. B. *Primitive Culture*. Cambridge University Press, 1987.
5. Eliade M., Kuliano I. *Slovar' religii, obryadov i verovanii* [Dictionary of Religions, Rituals and Beliefs]. Moscow, St Petersburg, 1997, 415 p.

УДК 42/48:37/02:378

doi: 10.18101/1994-0866-2016-2-239-247

Образы мужчины и женщины в калмыцкой языковой картине мира
(на материале паремий)

© **Есенова Тамара Саранговна**

доктор филологических наук, профессор, Калмыцкий государственный университет имени Б. Б. Городовикова
Россия, 358000, г. Элиста, ул. Пушкина, 11
E-mail: esenova_ts@mail.ru

© **Харчевникова Роза Пюрвеневна**

доктор филологических наук, профессор, Калмыцкий государственный университет имени Б. Б. Городовикова
Россия, 358000, г. Элиста, ул. Пушкина, 11
E-mail: kharchevnikova_rp@mail.ru

© **Есенова Галина Борисовна**

учитель русского языка школы № 18, г. Элиста
Россия, 358000, г. Элиста, 8 мкр, 19
E-mail: esenova_gb@mail.ru

В калмыцкой лингвокультуре гендерный фактор является ведущим среди социальных параметров человека. Он проявляется в материальной и духовной культуре калмыков: определяет черты характера, нормы поведения людей в социуме, особенности освоения пространства, специфику коммуникации и речи, что отражает обычай *хадмлн* 'запрет замужней женщине-калмычке произносить имена старших родственников мужа'. На основании этого некоторые лингвисты говорят о существовании у калмыков женского языка, женского говора, женских слов. Гендер осмысливается в жанрах калмыцкого фольклора, в частности в паремии. В пословицах и поговорках рисуется образ мужчины и женщины, трактуются их положительные и отрицательные характеристики.

Ключевые слова: калмыки, гендер, репрезентация гендера, пословицы, поговорки, образ мужчины и женщины.

В каждом обществе существует специфическое толкование «мужественности» и «женственности». Представления о «мужском» и «женском» связаны с этнокультурными особенностями лингвокультуры народа. Традиционный калмыцкий социум был организован на строгом гендерном принципе: дихотомии мужского и женского мира при главенстве мужского начала. Данный принцип находит отражение в языке, пронизывает материальную и духовную культуру. Так, размещение в юрте людей и предметов основывалось на гендере: выделялись мужская (левая) и женская (правая) половины юрты. Гендер определял последовательность размещения людей в пространстве: женщины располагались строго после мужчин. Гендер регламентировал и поведение при входе в жилище и выходе из него, закрепляя первенство за мужчиной.

Рассмотрим образы мужчины и женщины в калмыцкой языковой картине мира на примере пословиц и поговорок. С этой целью нами были изучены гендерно окрашенные калмыцкие пословицы и поговорки, выделенные методом сплошной выборки из наиболее полного и авторитетного лексикографического источника паремий [2]. Сравнительный анализ показывает неравномерность паремий. В данном источнике пословиц и поговорок, осмысливающих мужчин, представлено 73. Из них с положительной коннотацией — 41, отрицательной — 10, нейтральных — 22. Пословиц и поговорок, посвященных женщинам, отмечено 59. Из них с положительной коннотацией — 16, отрицательной — 29, нейтральных — 13. Можно заключить, что калмыцким сознанием мужчина оценивается чаще положительно, а женщина — отрицательно. Более того, в калмыцком сознании глупый мужчина уподобляется женщине: *буркг өдриг сө гижэ тоол, муңхг эриг эм гижэ тоол* 'хмурый день принимай за ночь, глупого мужчину — за женщину'.

Следует отметить, что детальность разработанности образов мужчины и женщины в пословичном фонде калмыков неодинакова. Мужские образы представлены в ипостаси мужчины, юноши, мальчика, отца, старика; женские — женщины, девушки, старухи, невесты, жены, снохи, свекрови, матери.

Отобранный материал в дальнейшем нами был систематизирован и классифицирован на основе семантической доминанты. Были выделены следующие семантические группы (СГ): брак, внешность, отцовство/материнство, характер, старость отдельно для мужской и женской картин мира.

Мужская картина мира. В СГ «Брак» высоко оценивается институт брака: *гергн уга кун йовач нохаһас дор* 'холостяк хуже бродячей собаки'. В связи с этим в паремии довольно большую группу составляют высказывания о ценности брака, отцовства. В этих единицах провозглашается главенство мужа: *мука болв чигн — утх, му болв чигн — залу* 'хоть тупой, но нож, хоть плохой, но мужчина', *залу куунэ үүл тавг дорнь* 'судьба мужчины в его руках'. При этом подчеркивается полезная роль жены в доме как хозяйки: *сэн гергн герин залмж, сэн селвг ухани сергмж* 'хорошая жена — порядок в доме, хороший совет — радость и утешение'. В традиционном калмыцком сознании придается значение согласию, ладу в семье, что зависит от женщины — хозяйки дома: *эмал мөрнэ кеерүл, гергн жсирһлин кеерүл* 'седло — украшение коня, жена — украшение жизни'; *сэн гергн герин чимг, му гергн герин зутаһул* 'хорошая жена — украшение дома, а плохая — обуза'. Однако языковой материал не позволяет судить о степени полезности жены для обеспечения комфортной жизни мужа. Существуют высказывания, раскрывающие тяготы брака для мужчины: *эмин мууһар гер баргддг, эмалин мууһар дээр һардг* 'из-за плохой жены дом разорвется, из-за плохого седла появляется ссадина на спине коня'.

В калмыцком языке отсутствуют пословицы и поговорки о любви, о том, что любовь ослепляет человека, лишает его рассудка. Это можно объяснить тем, что у калмыков не принято говорить о чувствах, негативно оценивается демонстрация чувств. В паремии нет высказываний о необходимости женитьбы по любви. Пословица утверждает недолговечность любви: *ажрһ*

унсн деегүр, эңкр авсн жилин деегүр ‘верхом на жеребце — наслаждение дня, жениться на любимой — наслаждение года’. Дело в том, что в традиционном калмыцком обществе семья создавалась не на основе чувств, а путем сговора родителей, при этом мнение молодых учитывалось крайне редко. Если же кому-то удавалось жениться по любви, это событие надолго оставалось в народной памяти, слагались песни, легенды.

В СГ «Внешность» мало внимания уделяется внешней красоте и привлекательности мужчин. В проанализированных пословицах и поговорках отмечена лишь одна единица, провозглашающая, что молодой мужчина хорош сам собой, а старый хорош одеждой ‘*залу күн эврэннь өңгэрн сээхн, көгшин күн хувцарн сээхн*’. Согласно калмыцкой паремии в образе идеального мужчины доминируют не внешние характеристики, а его человеческие достоинства и личностные качества. В частности, мужчина наделяется такой чертой, как преданность Родине: *тоомсрта залу нутгин төлэ зүткдг, тоһстн шовун сүүлэн хэлэж нисдг* ‘почитаемый мужчина заботится о благе родины, павлин же заботится только о своем хвосте’. Высшим предназначением мужчины признается служение своему народу: *сэн залу нутгин төлэ төрдг, сэн мөрн эзни төлэ төрдг* ‘хороший мужчина родится для славы кочевья, а хороший конь — для хозяина’. В паремии высоко оценивается трудолюбие: *эрт көвүн эңкд туста, өрүн эрт босхла өдрт туста* ‘ранний сын — отцу помощник, рано встанешь — много сделаешь’; *залу күн зав уга, зандн модн эрдг уга* ‘у мужчины нет досуга, у сандалового дерева нет изъяна’; *залуһас үүл хөөһдг уга* ‘у мужчины всегда находятся дела’; *утхан бүлүдсн залу мах иддг* ‘мужчина, который точит нож, добудет мясо’.

В паремии довольно большое место занимает СГ «Отцовство». Пословицы и поговорки детально раскрывают отцовское предназначение мужчины. Согласно калмыцкой паремии отец имеет власть над детьми: *аавнь — бүгдин хан, аавин көвүн дуунрин хан* ‘отец — хан над всеми, а любимчик отца — хан над братьями’; *аав гижэ келнд ордг, а гижэ эрдм сурдг* ‘речь малыша начинается со слова «папа», грамота начинается с азов’. В паремии отцовство связывается с такой функцией мужчины, как «кормилец», «добытчик», «защитник». Высоко оценивается роль мужчины-кормильца семьи: *сэн залу олдг, шар шовун шүүрдг* ‘настоящий мужчина добывает, а птица филин хватает’, *сэн залуһин ханзһ улан* ‘торока удачливого мужчины всегда бывают красные (т. е. удачливый мужчина всегда приходит с добычей)’. Малые жанры калмыцкого фольклора особо подчеркивают воспитательную функцию отца и матери: *куүкн сэн болхла, экиннь нер һарһдг, көвүн сэн болхла, эңкиннь нер һарһдг* ‘хорошая дочь прославит имя матери, хороший сын — имя отца’. Это объясняется гендерной направленностью воспитания детей в калмыцкой семье, где мужчина не вмешивается в дела женщины — он воспитывает сына. Отец для сына является примером для подражания: *модчин көвүн — утднь, төмрчин көвүн — ахрднь* ‘сын плотника предпочитает бревно подлиней, а сын кузнеца — железную болванку покороче’.

СГ «Характер» является самой многочисленной, она представлена группой пословиц и поговорок, которые содержат в основном положительную

коннотацию. В характере мужчины среди достоинств называется смелость: *залуд — зорг чимг* ‘украшение мужчины — смелость’. Следующей положительной чертой мужчины провозглашается целеустремленность. Это качество осмысливается в ряде пословиц, например: *залу күн заңһсн талан, зандн модн нээхлсн талан* ‘мужчина добивается того, что наметил, так же как сандаловое дерево падает в ту сторону, куда его гнут’; *залу күн зөрсн талан* ‘мужчина должен стремиться к достижению своей цели’; *залу күн зөрсэн эс күцэхлэ, нерэн геедг, чон бэрсэн алдхла харһндг* ‘мужчина, не достигший своей цели, теряет честь; волк, упустивший свою добычу, обречен на голод’; *залу күн зөрсэн эс күцэхлэ, нерэн геедг* ‘мужчина, не достигший намеченной цели, теряет имя’. Пословицы, в которых осмысливается данный признак, в калмыцком языке наиболее частотны, что указывает на его важное место в иерархии качеств мужчины. Следующей важной чертой мужского характера является достоинство, честь: *залу күн ичсн дорһнь үксн деер* ‘мужчине лучше умереть, чем испытать позор’; *эврәннь нерэн һутахин орнд, цогц махмуд тарг* ‘чем опозорить свое имя, лучше умереть’. В характере мужчины особо выделяется такая черта, как немногословность: *эр күмн нег үгтэ, эр мөрн нег ташурта* ‘настоящему мужчине достаточно одного слова, хорошему коню достаточно одной плети’. Согласно калмыцкой паремии мужчина должен быть сдержанным: *хэкр хаиң мөрн үүднд күрэд зогсна, хэңкржэ иңкр залу хөөн эн хоосн хоцрна* ‘тощий ленивый конь остается стоять, дойдя до двери, а шумный, крикливый мужчина остается ни с чем’. Паремия утверждает, что мужчина — это тот, кто держит слово. Об этой черте особенно много высказываний: *заһлма нег шүүрһтэ, залу нег үгтэ* ‘у птицы кобчика хватка одна, у мужчины слово одно’; *өдртэн хатрхла — мөрн, үгдэн күрхлэ — залу* ‘если целый день идет рысью, это настоящая лошадь, если держит свое слово, это настоящий мужчина’; *теесн мөрн тер һазртан күрхлэсэн, тиигнэв гисн залу тер үгдэн күрхлэ сэн* ‘хорошо, когда конь достигнет места назначения, хорошо, когда мужчина держит данное слово’; *үгдэн күрсн залу сэн* ‘хорош мужчина, который держит свое слово’. В паремии отмечено и то, что мужчина должен быть неприятзательным: *эр күмн чонас бишинь ундг, чолунас бишинь иддг* ‘мужчина не ездит лишь на волке, а ест все, кроме камня’. Особое место в ряду положительных качеств мужчины занимает душевная широта: *эр залуһин чееждэ эмэлтэ хазарта мөрн багтна* ‘в душе настоящего мужчины умещается конь с седлом и уздой’. В высказываниях обращается внимание на то, что молодой мужчина должен иметь свое мнение: *көвүн күн задһа эс болсн хөөн — дуутань сэн, куукн күн бүтү эс болсн хөөн — дуугонь сэн* ‘парню, если он не болтлив, лучше иметь свой голос, девушке, если она не скрытна, лучше быть молчаливой’.

В паремии незначительное место занимают единицы, осмысливающие отрицательные качества мужчины. Среди немногочисленных негативных мужских черт называется «хвастовство»: *магтсн көвүн маңнадан баста* ‘у хваленого сына лоб нечист (он непорядочный)’.

Большое внимание в пословицах и поговорках уделяется процессу воспитания качеств мужчины: *хамр нуста гихэд авч хайхд берк, көвүн му гихэд*

көөж йовулхд берк ‘от того, что нос сопливый, трудно его потерять, от того, что сын плохой, тяжело его выгнать’; *тарха хожһр һарһад тәвх һазр олхи* ‘родив плешивого и шелудивого мальчика, не знают, куда его посадить’.

В пословицах и поговорках, относящихся к СГ «Старость», рисуется амбивалентный образ старика. С одной стороны, это пожилой человек, утративший социальную и физическую полноценность, а с другой — это человек, обладающий мудростью и жизненным опытом. Например: *өндр толһа деер һархла нүднә хужр хандг, өвгн күүнлә күүндхлә, чикнә хужр хандг* ‘с высокой горы смотреть — глазу приятно, беседовать со стариком — уху наслаждение’. Следует обратить внимание на то, что в целом в паремии многочисленна группа устойчивых оборотов речи, характеризующих мужчин старшего возраста. В этих выражениях содержатся философские заключения о неизбежности старости: *эриг насн дардг, уулыг цасн дардг* ‘мужчину одолевает возраст, гору снег покрывает’; *арнзл кедү чидлтә болв чигн — муурдг, залу кедү сән болв чигн — көгширдг* ‘как бы ни был вынослив аранзал, устанет, как бы ни был мужчина молод и крепок — состарится’. В паремии присутствуют наблюдения о внешности и материальном положении пожилых мужчин: *залу күн эврәннь өңгәрни сәәхн, көгшин күн хувцарн сәәхн* ‘молодой мужчина хорош сам собой, а старый хорош одеждой’; *залу күн олсан өмсдг, көгшин күн олсан иддг* ‘мужчина на заработанное одевается, а старец заработанное проедает’. Паремия подчеркивает, что к пожилым мужчинам следует проявлять уважение: *өвгдиг (көгшидиг) оньдинд күндл, бичкдиг (күүкдиг) оньдинд хәэрл* ‘стариков надо всегда уважать, а детей — жалеть’.

Женская картина мира. В целом пословиц и поговорок, в которых осмысливается образ женщины, меньше, чем паремий, посвященных мужчине (59–73).

В СГ «Брак» отражается второстепенное положение женщины. Калмыцкое сознание оценивает женщину ниже мужчины: *сән эр гүрдән нертә, сән эм үмснәс цааран һазрт нер уга* ‘хороший мужчина известен на всю страну, хорошая жена известна не далее кучи золы’; *эр күмни медр күзү күртлән алтн, эм күмни медр күзү күртлән шора* ‘знание мужчины до самой шеи — золото; знание женщины до самой шеи — пыль’. В паремии говорится о том, что для женщины важны хозяйственные навыки, умелость, сноровка. Домовитость — черта, которая желательна для женщины, так как, по мнению калмыков, лучше всю жизнь оставаться холостым, чем жениться на неряшливой женщине — *татвр уга күүкд кү буулһхин ормд, үктлән белвсн йовсн деер*. Согласно калмыцкому сознанию хорошая жена — это та, которая умело ведет домашнее хозяйство: *күүкд күүнә сәәг гертнь одад медр, залу күүнә сәәг мөрн деер медр* ‘хорошие качества женщины определяют, войдя в дом, хорошие качества мужчины определяют при езде верхом’; *сән гергн герин залмж, сән селвг ухани сергмж* ‘хорошая жена — порядок в доме, хороший совет — радость и утешение’.

В паремии обращается внимание на то, что благополучие семьи зависит от жены, в частности от ее трудолюбия: *оньсиг уудлад шинжлдг, күүкиг өрүнд шинжлдг* ‘замок проверяют, открывая ключом, а девушку — по ут-

рам', *күүкиг гертнь шинжлдг, көвүг кеер шинжлдг* 'девушку проверяют, когда она дома, а юношу — когда он в степи'. Паремия порицает лень, безделье: *усн уга үкр мөөрэч, үүл уга күүкн дуулач* 'корова, оставшаяся без воды, мычит, девушка, оставшись без дела, поет'. Устойчивые обороты к достоинствам женщины относят порядочность. Полагается, что девушка не должна допускать вольность с посторонними людьми, особенно мужчинами, должна беречь девичью честь и честь своих родных: *күүкнэ алянь цог-цан геедг, көвүнэ алянь жүрһлэн геедг* 'беспутная девушка теряет свою фигуру и честь, а беспутный юноша теряет свое счастье'. В пословицах положительно оценивается приветливость, веселый нрав женщины: *нарта хур ку норһдг, нээрч күүкн седкл байрлулдг* 'дождь при свете солнца может промочить, веселая девушка способна порадовать душу'.

СГ «Внешность» включает несколько единиц. Все они содержат отрицательную коннотацию: *хумха цаһан үүлн — теңгрин хутхур, хо цаһан гергн — хотна хутхур* 'белые перистые облака — причина непогоды, белолицая женщина — причина ссор в хотоне'; *өкэр, эрк гергн өркэр үздг од авнав гидг* 'миловидная, избалованная жена капризна: ей достань звезду с неба, что виднеется через дымоход юрты'. Анализ показывает, что в паремии осмысливаются не физические данные женщины, а ее человеческие качества, при этом нравственные качества, трудолюбие, материнство оцениваются выше, чем физическая привлекательность.

В СГ «Материнство» женщина представляется прежде всего как мать. Паремия отражает патриархальные взгляды на предназначение женщины: социальные роли женщины сводятся к материнству и семейным функциям, акцентируется внимание на предназначении женщины быть невестой, снохой, женой, матерью. Паремия не одобряет одиночество, развод женщины, утверждает, что материнство является главной женской ролью и предназначением женщины, а высшей ценностью женщины провозглашается плодовитость: *йисн көвү һарһсн эк ик герин деед бийд суудг* 'мать, родившая девять сыновей, занимает почетное место в большом доме'. Бездетность расценивается как большое несчастье: *үрн уга күүнэ чееж харңһу* 'у бездетного человека темно на душе', *үрн уга эцк эк махн уга ясн мет* 'родители без детей, что кость без мяса'. Паремия по справедливости оценивает роль женщины в семейной жизни и воспитании детей, поскольку именно от жены зависит благополучие семьи: *эмэл мөрнэ кеерүл, гергн жүрһлин кеерүл* 'седло — украшение коня, жена — украшение жизни'; *сэн гергн герин чимг, му гергн герин зутаһул* 'хорошая жена — украшение дома, а плохая — обуза'; *эмин мууһар гер баргддг, эмэлин мууһар дээр һардг* 'из-за плохой жены дом разоряется, из-за плохого седла появляется ссадина на спине коня'.

В ипостаси жены женщина предстает как домашняя хозяйка, мир которой ограничен порогом дома: *эр күмни жүрһл эзн уга кеер* 'счастье и блаженство мужчины — безлюдная степь'; *залу күүг һазаран йовад мед, күүкд күүг гертнь одад мед* 'хорош ли мужчина — узнают в пути, а женщину — побыв у нее дома'; *залу күүнэ үүл тавг дорнь* 'судьба мужчины в его руках (букв.: под его ступней)'; *күүкд күүнэ сээг гертнь одад мед, залу күүнэ сээг*

мөрн деер мед ‘хорошие качества женщины определяют, войдя в дом, хорошие качества мужчины определяют при езде верхом’; *күүг хаалһд тань, күүкиг гертнь шинжл* ‘путника узнай в пути, девушку оцени в доме (родителей)’.

Паремия не противопоставляет роль матери и роль отца: *ээжэн көксэр күн болна, эцкэн дахсар чидвртн болна* ‘сося грудь матери, становятся человеком, следуя за отцом, становятся умельцем’, *аавин сурһмж алтн, ээжин сурһмж эрднь* ‘отцовские наставления словно золото, а поучения матери как драгоценность’. Однако прослеживается гендерный принцип в воспитании: от матери зависит, какой вырастет дочь, а от отца — сын. Утверждается, что если дети растут в неполной семье, то они вырастают беспутными: *эцг уга көвүн елдң, эк уга күүкн елдң* ‘юноша, не имеющий отца, беспутный, девушка, не имеющая матери, беспутная’. У калмыков не принято оставлять осиротевших детей и стариков, заботу о них берут родственники, что отражено в паремии: *аав үкхлэ — ах аав, ээж үкхлэ — эгч ээж* ‘если умрет отец, старший брат — отец, если умрет мать, старшая сестра — мать’.

В СГ «Характер» осмысливаются такие положительные черты, как хозяйственность, вежливость, приветливость, коммуникабельность, и такие отрицательные качества, как лень, легкомысленность, жадность, конфликтность. Паремия недооценивает умственные способности женщины, утверждая, хотя у женщины волосы длинные, ум короткий — *күүкд күүнэ үснь ут болвчигн ухань ахр*. Полагается, что калмычка должна быть послушной, покладистой: *келәрн тәәлдг һоста бол, үгәрн болдг гергтә бол* ‘заимей сапоги, которые снимались бы легко, заведи жену, которая была бы послушна’. Модель поведения примерной калмычки — заходи, когда велют зайти, выходи, когда велют выйти ‘*ор гихлэ орад, һар гихлэ, һарад*’. Приветливое, вежливое, деликатное поведение женщины высоко оценивается калмыцким сознанием: *күүкд күн медмкхлэ, залуд күзүцә шавр* ‘если женщина ведет себя заносчиво и самонадеянно — мужчине настоящий позор’. Анализ позволяет сделать вывод о том, что коммуникативный талант, навыки вежливого, неконфликтного общения калмычками оцениваются выше внешней красоты: *хумха цаһан үүлн — теңгерин хутхур, хо цаһан гергн — хотна хутхур* ‘белые перистые облака — причина непогоды, белолицая женщина — причина ссор в хотоне’. Коммуникабельность, вежливость и хозяйственность жены определяют статус мужа в калмыцком обществе, так как о муже калмыки судят по жене: *эр сәәтә эм номһн, эзн сәәтә мөрн номһн* ‘у хорошего мужа жена спокойна, у хорошего хозяина лошадь смирна’.

К негативным качествам относится конфликтность женщины. Паремия предостерегает: *сүргәсн зулсн бух кецү, керүлд дурта эм кецү* ‘страшен бык, убежавший от стада, ужасна женщина — любительница ссор’; *утхан бүлүдсн залу — мах иддг, келән бүлүдсн гергн маля үздг* ‘мужчина, который точит нож, будет кушать мясо, женщина, которая точит язык, отведает плеть’. Автор XIX в. П. И. Небольсин в связи с этим пишет: «У калмыков считается величайшим грехом, когда дерутся женщины. В таком случае раньше их разнимали, не иначе как отрезав полы халатов. По многим наблюдениям, калмыки всячески избегают ссор с женами и заводять их с женщиной считается ниже достоинства» [1, с. 117].

В пословицах и поговорках порицается жадность женщины: *ховдг гергтэ күн хорһта шөлу удг уга* ‘у кого жадная жена, тому не есть жирного супа’. Кроме того, к отрицательным качествам женщины паремия относит лень, легкомысленность: *цах шовун чальчагтан дурта, цалдң баавһа ээлдэн дурта* ‘чайка любит ходить по мелководу, легкомысленная женщина любит ходить по гостям’; *усн уга үкр мөөрэч, үүл уга күүкн дуулач* ‘корова, оставшаяся без воды, мычит, девушка, оставшись без дела, поет’.

В СГ «Старость» рисуется образ женщины пожилого возраста, которая хотя и утратила социальную и физическую полноценность, но пользуется заслуженным уважением и почитанием в обществе. Женщина старшего возраста высоко оценивается калмыцким сознанием: *күүнэ эки — ээж, усна эки — булг* ‘начало людей — мать, начало воды — родник’. В пословицах, поговорках высоко оценивается жизненный опыт и мудрость пожилых женщин, их роль в воспитании детей; прослеживается мысль о невозможности отплаты материнской добродетели: *ээжин ачиг кезэчиг хэрүлж боли уга* ‘заботу матери никогда ничем не отплатить’; *ээжин ачиг альхн деерэн мах чанжэ өгвчигн хэрүлж боли уга* ‘материнский долг ничем нельзя отплатить, даже если мясо на ладони пожарить и подать’.

Таким образом, в калмыцкой паремии мужские образы представлены в ипостаси мужчины, юноши, мальчика, отца, старика; женские — женщины, девушки, старухи, невесты, жены, снохи, свекрови, матери. Паремия создает амбивалентные образы мужчины и женщины. При этом в образах и мужчины, и женщины преобладают внутренние качества (умственные способности, моральные качества, особенности поведения) и качества, связанные с социальным статусом (отец/мать, муж/жена). Калмыцким сознанием мужчина оценивается чаще положительно, а женщина — отрицательно. К положительным характеристикам как мужчины, так и женщины паремия относит отцовство/материнство, хозяйственность, домовитость, трудолюбие, коммуникабельность. В паремии утверждается, что красивая внешность является неглавной ценностью как для мужчины, так и для женщины. Красота человека сопряжена с более высокими ценностями личности (преданность Родине, служение своему народу, трудолюбие). К негативным чертам характера мужчин и женщин паремия относит лень. Жадность, легкомысленность женщины и хвастовство мужчин осмысливаются как пороки.

Литература

1. Небольсин П. И. Очерки быта калмыков Хошеутовского улуса. — СПб., 1852.
2. Тодаева Б. Х. Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая. — Элиста, 2007.

Images of men and women in the Kalmyk language picture of the world (on the material of proverbs)

Tamara S. Esenova

DSc in Philology, Professor, Gorodovikov Kalmyk State University
11 Pushkina St., Elista 358000, Russia

Roza P. Kharchevnikova

DSc in Philology, Professor, Gorodovikov Kalmyk State University
11 Pushkina St., Elista 358000, Russia

Galina B. Esenova

Teacher of the Russian Language in School No. 18, Elista
19 Microdistrict 8, Elista 358000, Russia

The gender perspective in the Kalmyk linguoculture is the leading one among social dimensions of a person. It is expressed in the material and spiritual culture of the Kalmyks; it defines personal traits, standards of human behavior in society, features of territory development, the specifics of communication and speech, which is reflected in the custom *hadmlhn* “a married Kalmyk woman is prohibited to pronounce the names of the husband’s senior relatives”. Accordingly some linguists speak about the existence of the Kalmyk woman’s language [Ramstedt 1957], woman’s dialect [Aalto 1961], woman’s words [Ochirov 1911; Bitkeeva 1976]. Gender is comprehended in the Kalmyk folklore, particularly in paremias. The images of man and woman are represented in proverbs and sayings, their positive and negative characteristics are discussed.

Keywords: the Kalmyks, gender, gender representation, proverbs, sayings, the images of man and woman.

References

1. Nebol'sin P. I. *Ocherki byta kalmykov Khosheutovskogo ulusa* [Essays on Life of Kalmyks from Hoshud Ulus]. St Petersburg, 852 p.
2. Todaeva B. Kh. *Poslovitsy, pogovorki i zagadki kalmykov Rossii i oiratov Kitaya* [Proverbs, Sayings and Riddles of the Russian Kalmyks and the Oirats of China]. Elista, 2007.

СОДЕРЖАНИЕ

Бурятоведение

| | |
|--|----|
| Дырхеева Г. А. <i>Человек</i> в языковой картине мира бурят (по результатам ассоциативного эксперимента) | 3 |
| Цыренов Б. Д. Интеркаляция и транскаляция в современном бурятском языке | 10 |
| Даржаева Н. Б. Полипредикативные конструкции со значением непосредственной цели в бурятском языке | 17 |
| Алексеева А. А. Образование отсубстантивных глаголов физического действия в бурятском языке | 22 |
| Улазаева Г. В. Функционирование слов категории состояния в разноструктурных языках | 28 |
| Жанчикова Д. Ц. Языковое своеобразие выражения категории времени в зачинах бурятских и китайских сказок | 36 |
| Булгутова И. В. Символика сна в бурятской поэзии | 41 |

Языкознание

| | |
|--|-----|
| Чимитов Л. Л. Становление представлений о пустоте в языке и культуре | 49 |
| Архипова С. В. Психолингвистические методы исследования образовательной лексики как способ обнаружения степени ее интериоризации | 56 |
| Харанутова Д. Ш. К проблеме образования этнохоронимов (на примере названий жителей населенных пунктов Бурятии) | 62 |
| Рассадин В. И., Трофимова С. М., Тувшинтогс Б. Тюркомонгольские параллели в составе названий диких копытных животных и охоты на них в монгольских языках | 68 |
| Жарникова А. В. Гендерные стереотипы в рекламном дискурсе (на материале английского языка) | 84 |
| Пушкарева Ю. Г. Социокультурный аспект урбанонимии Квебека (Канада) | 90 |
| Карбаинова М. Ю., Озонова Л. Г. Аспектуально-временные характеристики нулевого артикля в современном французском языке | 96 |
| Чернобровкина Е. П. О ценностных ориентирах современных американцев в социолингвистическом аспекте (на материале коротких рассказов) | 102 |
| Колмакова О. А. Коммуникативная стратегия в романе А. Понизовского «Обращение в слух» | 109 |

Литературоведение

| | |
|--|-----|
| Жесткова Е. А. К вопросу о жанровом своеобразии «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина | 117 |
| Каурова Е. М. Статика женского портрета: повести Тургенева 1844–1854 гг. | 124 |
| Креницын А. Б., Шарапова Д. Д. Достоевский и бульварная литература: «Преступление и наказание» | 133 |
| Высочанская А. М., Монисова И. В. «Губернатор» Леонида Андреева на экране: к проблеме киноинтерпретации литературного текста | 144 |
| Кольцова Н. З. «Синтетизм» Е. Замятина и синкретические тенденции в русской литературе первой трети XX в. | 161 |
| Долженко Т. Е. Назад к Островскому: «Эйфория» И. Вырыпаева как опыт исследования пространства трагедии | 168 |
| Кошелева А. Л. Своеобразие транснациональной лирики в творчестве хакасского поэта Г. Маеркова | 177 |
| Хазанкович Ю. Г. «Кочевье длиною в жизнь» Андрея Кривошапкина: non-fiction в эвенской литературе | 184 |

Фольклористика

| | |
|--|-----|
| Игумнов А. Г. Актуальная поэтика былины. Статья 1 | 191 |
| Платицына Т. В. Животные-трикстеры в мифологии североамериканских индейцев | 201 |
| Николаева Н. Н. Формульные выражения, связанные с описанием женской красоты, в эпосах монгольских народов | 209 |
| Дугаров Б. С. Мотив пиршества и культа вина в бурятской Гэсэриаде (на примере интерпретации образа Хормусты) | 216 |
| Тихонова Е. Л. Топонимическая номинация как ориентир в коммуникативном пространстве (на примере фольклорной прозы) | 223 |
| Данчинова М. Д. Поэтика сна в устной прозе бурят | 231 |
| Есенова Т. С., Харчевникова Р. П., Есенова Г. Б. Образы мужчины и женщины в калмыцкой языковой картине мира (на материале паремий) | 239 |

CONTENTS

Buryat Studies

| | |
|---|----|
| <i>Dyrkheeva G. A.</i> A human in the linguistic worldimage of Buryats (based on the results of associative experiment) | 3 |
| <i>Tsyrenov B. D.</i> Intercalation and transcalation in the modern Buryat language | 10 |
| <i>Darzhaeva N. B.</i> Polypredicative constructions with the meaning of immediate objective in the Buryat language | 17 |
| <i>Alekseeva A. A.</i> Formation of noun-derived physical action verbs in the Buryat language | 22 |
| <i>Ulazaeva G. V.</i> The functioning of state category words in languages of different structures | 28 |
| <i>Zhanchikova D. Ts.</i> Linguistic originality of time expression in introductions of Buryat and Chinese fairy tales | 36 |
| <i>Bulgutova I. V.</i> Dream symbolism in the Buryat poetry | 41 |

Linguistics

| | |
|---|-----|
| <i>Chimitov L. L.</i> Forming of ideas about emptiness in language and culture | 49 |
| <i>Arkhipova S. V.</i> Psycholinguistic methods for evaluation of educational vocabulary internalization | 56 |
| <i>Kharanutova D. Sh.</i> To the problem of demonyms origin (exemplified by demonyms of Buryatia residents) | 62 |
| <i>Rassadin V. I., Trofimova S. M., Tuvshintogs B.</i> Turkic-Mongolian parallels in names of wild ungulate animals and hunting terminology in the Mongolic languages | 68 |
| <i>Zharnikova A. V.</i> Gender stereotypes in advertising discourse (based on materials of the English language) | 84 |
| <i>Pushkareva Yu. G.</i> Sociocultural aspect of urban toponymy in Quebec (Canada) | 90 |
| <i>Karbainova M. Yu., Ozonova L. G.</i> Aspectual and temporal characteristics of a zero article in modern French | 96 |
| <i>Chernobrovkina E. P.</i> About value orientations of the modern Americans in a sociolinguistic study of contemporary American short stories | 102 |
| <i>Kolmakova O. A.</i> Communication strategy in A. Ponizovsky's novel «Turning into a Listening Ear» | 109 |

Literary Science

| | |
|--|-----|
| <i>Zhestkova E. A.</i> About the genre originality of N. M. Karamzin's «History of the Russian State» | 117 |
| <i>Kaurova E. M.</i> Statics of heroine's portrait in the early novels of I. S. Turgenev (1844–1854) | 124 |
| <i>Krinityn A. B., Sharapova D. D.</i> Dostoyevsky's «Crime and Punishment» and dime novels | 133 |
| <i>Vysochanskaya A. M., Monisola I. V.</i> "Governor" by Leonid Andreev: to the problem of film adaptation | 144 |
| <i>Natalya Z. Koltsova</i> Zamyatin's "Synthetism" and syncretic tendencies in the Russian literature of the first third of the 20 th century | 161 |
| <i>Dolzhenko T. E.</i> Back to Ostrovsky: "Euphoria" by I. Vyrypaev as an experience of investigation the space of tragedy | 168 |
| <i>Kosheleva A. L.</i> Originality of transnational lyrics in creativity of Khakass poet G. Maerkov | 177 |
| <i>Khazankovich Yu. G.</i> "Lifelong Nomadic Journey" of Andrey Krivoshapkin: non-fiction in Even literature | 184 |

Folkloristics

| | |
|---|-----|
| <i>Igumnov A. G.</i> Contemporary poetics of bylina. Article 1 | 191 |
| <i>Platitsyna T. V.</i> Animal Tricksters in Native North American Myths | 201 |
| <i>Nikolaeva N. N.</i> Explicit expressions describing female beauty in epics of the Mongol peoples. | 209 |
| <i>Dugarov B. S.</i> The Motif of Feasting and the Cult of Wine in the Buryat "Geseriad" (based on the interpretation of Hormusta's character) | 216 |
| <i>Tikhonova E. L.</i> Toponymic nomination as a landmark in the communicative space (on the example of folk prose) | 223 |
| <i>Danchinova M. D.</i> Dream poetics in oral prose of the Buryats | 231 |
| <i>Esenova T. S., Kharchevnikova R. P., Esenova G. B.</i> Images of men and women in the Kalmyk language picture of the world (on the material of proverbs) | 239 |

**ВЕСТНИК
БУРЯТСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА**

Вестник Бурятского государственного университета включен в подписной каталог ОАО Агентство «Роспечать» (индекс 18534) и Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук (письмо Минобрнауки от 01.12.2015 г. № 13-6518), вступивший в действие с 1 декабря 2015 г. В «Вестнике Бурятского государственного университета» в 2016 г. публикуются статьи по следующим отраслям науки и группам научных специальностей:

1. Педагогические науки (февраль, сентябрь)

гл. ред. Дагбаева Нина Жамсуевна – тел. 21-04-11; 44-23-95

эл. адрес: vestnik_pedagog@bsu.ru

2. Филологические науки (литературоведение, языкознание) (апрель, октябрь)

гл. ред. Имixelова Светлана Степановна – тел. 21-05-91

эл. адрес: 223015@mail.ru; map1955@mail.ru

3. Философские науки (июнь, ноябрь)

гл. ред. Осинский Иван Иосифович – тел. 21-05-62

эл. адрес: intellige2007@rambler.ru

Требования к оформлению статей, представляемых в «Вестник Бурятского государственного университета»

Отбор и редактирование публикуемых в журнале статей производятся редакционной коллегией выпуска из ведущих ученых и приглашенных специалистов, задача которых — обеспечить соответствие статей требованиям РИНЦ и международных баз цитирования, вступление в которые является ведущей целью журнала.

В «Вестник Бурятского государственного университета» следует направлять статьи, отличающиеся высокой степенью научной новизны и значимостью. Рецензенты статей должны являться признанными специалистами по тематике рецензируемых материалов и иметь в течение последних 3 лет публикации по тематике рецензируемой статьи. Каждая статья имеет классификационный индекс уникальной десятичной классификации (УДК), а также письменный развернутый отзыв (рецензию) научного руководителя или научного консультанта, заверенный печатью.

Автор статьи обязан заключить лицензионный договор о предоставлении неисключительных прав на использование созданного им произведения (статьи) ФГБОУ ВО «Бурятский государственный университет». Образец лицензионного договора представлен на сайте БГУ.

| | |
|---------------------------------|---|
| Общие требования | Тексты представляются в электронном и печатном виде. Файл со статьей может быть отправлен электронным письмом или на электронном носителе. На последней странице – подпись автора(ов) статьи. Название статьи и аннотация даются и на английском языке. Название следует дать строчными буквами, не использовать аббревиатуры и сокращения. Точка после заглавия не ставится. Аннотация (авторское резюме) должна заключать от 100 до 250 слов. После аннотации дать ключевые слова и словосочетания (не менее десяти слов) на русском и английском языках. Ключевые слова и словосочетания разделяются символом ; (точка с запятой), недопустимо использование любых аббревиатур и сокращений. Несоответствие между русскоязычным и англоязычным текстами не допускается. Выполнить транслитерацию русского текста литературы латиницей. Литература должна содержать не менее 10 источников. |
| Электронная копия | Текстовый редактор Microsoft Word (версии 6.0, 7.0, 97). В имени файла указывается фамилия автора. |
| Параметры страницы | Формат А4. Поля: правое — 15 мм, левое — 25 мм, верхнее, нижнее — 20 мм. |
| Форматирование основного текста | С нумерацией страниц. Абзацный отступ — 5 мм. Интервал — полуторный. |
| Гарнитура шрифта | Times New Roman. Обычный размер кегля — 14 пт. Список литературы и аннотация — 12 пт. |
| Объем статьи (ориентировочно) | Краткие сообщения — до 3 с., статьи на соискание ученой степени кандидата наук – 8–12 с., на соискание ученой степени доктора наук — 10–16 с. Название статьи должно содержать не более 10 слов. |
| Сведения об авторах | Указываются фамилия, имя, отчество (полностью), ученая степень, звание, должность (если есть, только на русском языке) и официальное название места работы, желательно из устава, в именительном падеже, страна, адрес с почтовым индексом (на русском и английском языках), телефоны/факсы, e-mail. |

- Англоязычная аннотация должна представлять собой качественный перевод русскоязычной аннотации. Использование автоматического перевода различных интернет-сервисов недопустимо.
- Список литературы — все работы необходимо пронумеровать, в тексте ссылки на литературу оформлять в квадратных скобках. В литературу не включаются любые материалы, не имеющие конкретного автора (законы, стандарты (включая ГОСТы), статьи из словарей и энциклопедий, страницы сайтов), где не указан конкретный автор, ссылки на них оформляются как сноски в тексте статьи.
- Решение о публикации статьи принимается редакционной коллегией выпуска «Вестника Бурятского государственного университета». Корректуре авторам не высылаются, присланные материалы не возвращаются.
- Статьи принимаются в течение учебного года.
- Допустима публикация статей на английском языке, сведения об авторах, название и аннотацию которых необходимо перевести на русский язык.
- Формат журнала 70x108 1/16.
- Рисунки и графики должны иметь четкое изображение. Фотографии и рисунки в формате *.tif или *.jpg должны иметь разрешение не менее 300 dpi. Диаграммы, рисунки, графики должны прилагаться отдельными файлами, чтобы издательство имело возможность ввести в них правки. Математические формулы в текстах должны быть выполнены в MathType. Если работа содержит примеры на старославянском языке или языках народов, то отправить соответствующие символы.
- Материалы, не соответствующие предъявленным требованиям, к рассмотрению не принимаются. Все статьи проходят проверку в системе «Антиплагиат. ВУЗ».

Стоимость обработки 1 с. (формата А4) для преподавателей Бурятского государственного университета составляет 200 р., для остальных — 400 р. Для аспирантов очной и заочной форм обучения — бесплатно.

Адрес: 670000, Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а, Издательство Бурятского государственного университета.

Факс (301-2)-21-05-88

Оплата производится при получении счета от бухгалтерии Бурятского государственного университета.