81.2
А 95

АХМЕТЖАНОВА З.К.
ОНАЛБАЕВА А.Т.
УМИРЗАКОВА З.А.

КУЛЬТУРА В ЗЕРКАЛЕ ЯЗЫКА

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН
УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ СУЛЕЙМАНА ДЕМИРЕЛЯ

Ахметжанова З.К., Оналбаева А.Т., Умирзакова З.А.

КУЛЬТУРА В ЗЕРКАЛЕ ЯЗЫКА

Издательство Елтаным
Алматы
2014

УДК 81.271
ББК 81. 2-5
А 95

Рекомендована к изданию решением Ученого совета
Университета имени Сулеймана Демиреля

Ответственный редактор
О. С. Жубаева, *доктор филологических наук*

Рецензенты:
М.Ш.Мусатаева, *доктор филологических наук,*
профессор КазНПУ им. Абая
Л.Ю.Мирзоева, *доктор филологических наук,*
профессор Университета им. Сулеймана Демиреля

Ахметжанова З.К. и др.
А 95 Культура в зеркале языка: Монография. – Алматы: Изд-во Елтаным, 2014. – 480 с.
ISBN 978-601-7348-51-9

В монографии представлен опыт теоретического и практического анализа материальной, духовной и коммуникативной культур казахского языка и культуры в спорадическом сопоставлении с материалом русской лингвокультуры. В соответствии со спецификой лингвокультурологии как науки, смежной со многими дисциплинами, проведено комплексное исследование значительного корпуса языковых и коммуникативных единиц, макрознаков, что позволило выявить национально-культурный компонент как отражение миропонимания и мироощущения наших предков в рамках традиционной культуры.

Авторы монографии исходят из того, что лингвокультурологический анализ отражения в языке материальной, духовной и коммуникативной культур должен быть осуществлен с учетом специфики этих видов культур, что и было реализовано в данном исследовании.

Монография предназначена для исследователей в области когнитивной лингвистики, лингвокультурологии, коммуникативной лингвистики, также для докторантов, магистрантов при изучении дисциплин «Лингвокультурология», «Актуальные проблемы лингвистики» и др.

№ 52196

УДК 81.271
ББК 81. 2-5

ISBN 978-601-7348-51-9

© Ахметжанова З.К. и др., 2014

ВВЕДЕНИЕ

Современная действительность с ее регулярными экономическими кризисами, с не совсем понятными обыкновенным людям политическими и социальными реформами, природными катаклизмами, стремительными темпами изменения социальной жизни, угрозой экологической катастрофы, агрессивным характером повсеместно внедряемых рыночных отношений оставляет человека один на один с проблемами сегодняшней жизни.

В этих условиях человеку важно ощущать себя частью «мы», и в возврате к корням, традициям и обычаям предшествующих поколений он стремится найти опору в жизни, то, что хоть в какой-то мере придаст смысл и стабильность его жизни.

Этнический Ренессанс современнных научных исследований проявился в повышении интереса к проблеме взаимодействия национальной культуры и языка, наиболее существенным аспектом которой выступает рассмотрение культурного пространства этноса сквозь призму языка. Этот аспект мы обозначили как **культура в зеркале языка.**

В отличие от работ своих предшественников мы попытались реализовать собственное видение проблемы отражения культуры в языке.

Основой проведенного авторами данной монографии исследования послужила концепция, согласно которой:

- направление язык – культура, когда путем анализа языковых и коммуникативных данных реконструируется традиционная национальная культура, правомерно, поскольку обеспечивает достаточную объективность и достоверность результатов исследования;

- не вдаваясь в нюансы понятия *культура*, которое может быть в зависимости от того или иного исследовательского подхода дефинировано свыше 500 вариантами определений, в первом приближении нами выделены материальная, духовная и коммуникативная культуры; соответственно три основных типа лингвокультурем: материальные лингвокультуремы, аксиологические лингвокультуремы и коммуникативные лингвокультуремы;

- специфика каждого вида культуры и типа лингвокультурем обусловила особые исследовательские подходы, научно-понятийный аппарат и особые методы и приемы анализа;

- особенностью данного исследования явился максимально широкий круг разнохарактерных источников выборки фактического материала и комплексный анализ языковых и коммуникативных единиц. Это огромное количество лексем, фразеосочетаний, макрознаков – наименований обрядов, паремических единиц, художественный, юридический, фольклорный дискурсы и т.д.

Авторы ввели ряд новых понятий и терминов, существенно заполнивших теорию лингвокультурологии, коммуникативистики, когнитивистики: *макрознак, рефреймирование, сложный коммуникативный акт, тактика дистантной коммуникации и др.*

Учеными разработаны и реализованы в данном исследовании модели лингвокультуролого-семантического анализа материальных лингвокультурем, лингво-концептуального анализа аксиологических лингвокультурем, лингво-коммуникативно-когнитивного анализа коммуникативных лингвокультурем, лингвокультуросемантического анализа единиц невербального общения.

Анализ большого круга языковых и коммуникативных единиц на основе указанных исследовательских моделей позволил приблизить к современным носителям казахской лингвокультуры, ко всем, кто любит и интересуется проблемами языка и культуры, миропонимание и ощущение наших предков, зафиксированное в языке в форме культурных коннотаций, культурных знаний и в нормах коммуникативного поведения.

Перспективы дальнейших исследований в этом направлении усматриваются как в дальнейшем расширении фактического материала за счет включения новых тематико-понятийных групп лексико-фразеологических систем, новых макрознаков казахской лингвокультуры, дополнительных концептуальных образований, дискурсивно связанных видов коммуникации, новых средств невербального общения, так и в рассмотрении проблемы *культура в зеркале языка* в рамках межличностной и межкультурной коммуникации.

Выражаем глубокую благодарность профессорско-преподавательскому составу факультета филологии и педагогических наук СДУ за активное участие в обсуждении как отдельных разделов, так и всей монографии в целом.

Мы признательны Е.Адеевой, А.Курманали, Л.Мирзоевой за помощь в подборке фактического материала.

З. К. Ахметжанова

1 ЛИНГВОКУЛЬТУРЕМЫ, ОТРАЖАЮЩИЕ МАТЕРИАЛЬНУЮ КУЛЬТУРУ

1.1 Лингвокультурема. Типология лингвокультурем

Одним из перспективных направлений современной науки о языке является лингвокультурология, базой которой служит понимание того, что язык и культура тесно взаимосвязаны.

Актуализация проблемы взаимодействия языков и культур, теории и практики лингвокультурологии связана с рядом факторов, среди которых особо значимыми представляются фактор витальности языков и культур, необходимость сохранения самобытности этносов, повышения национального самосознания, чтобы человек мог ответить на вопросы: Кто я? Каково мое место в этом мире? Что мне досталось в наследство от моих предков и что я передам своим детям и внукам?

В настоящее время мы наблюдаем своеобразный бум лингвокультурологических исследований, посвященных самым разным проблемам и аспектам взаимодействия языков и культур: от исследований по небольшим /большим понятийно-тематическим группам, отдельным концептам и целым концептосферам, отдельным компонентам коммуникативного поведения (коммуникативные тактики, коммуникативная дистанция, невербальное общение и т.д.) до исследований обобщающего теоретического характера. В этой связи отметим ряд работ казахстанских лингвистов:

Жаркынбекова Ш.К. «Концепты цвета в казахской и русской лингвокультурах» (Алматы, 2004). Данная монография посвящена проблеме языковой концептуализации цвета в когнитивном и лингвокультурологическом аспектах. Предпринята попытка комплексного сопоставительного анализа концептов цвета в казахской и русской лингвокультурах, что позволяет выявить глубинные концептуальные стратегии в формировании концептов и определить их национальную специфику, выявлены средства вербализации концептов цвета в казахском и русском языках.

Алимжанова Г.М. «Сопоставительная лингвокультурология: взаимодействие языка, культуры и человека» (Алматы, 2010). Представлен опыт методологического обоснования сопоставительной лингвокультурологии как самостоятельной науки синтезирующего типа, изучающей на материале двух и более языков

взаимодействие языка и культуры как целостных структур при помощи системных методов и с ориентацией на современные приоритеты и культурные установления, изучающей взаимодействие языков и культур в их функционировании.

Оналбаева А.Т. «Невербальное общение: социальный и национально-культурный контекст» (Алматы, 2010). Монография посвящена комплексному анализу средств невербального казахского и русского языков общения, выявлению семиотических коммуникативных сходств и различий невербальной и языковой знаковой систем. Особое внимание уделено социокультурной стратификации и концептуальным основаниям невербального общения.

Ахметжанова З.К. «Очерки по национальной концептологии» (Алматы, 2012). Данное исследование посвящено культурно-коммуникативно-интерпретативному анализу 13-ти базовых концептов казахской лингвокультуры. Собранный из разных источников (в том числе и экспериментально) богатый фактический материал, подвергшийся комплексному анализу, позволил выявить особенности национального менталитета казахов.

Сабитова З.К. «Лингвокультурология» (М., 2013). Учебник знакомит с проблемами лингвокультурологии, сконцентрированными вокруг концептуальных областей: язык и культура, культура в языке, язык в культуре, человек в языке и культуре, язык и культура в межкультурной коммуникации, язык и культура в эпоху глобализации.

Исина Г.И. «Стереотипы и национальная языковая картина мира». Монография (Караганда, 2007). В монографии на материале фразеологических единиц современного английского языка анализируется процесс стереотипизации этнокультурного сознания представителей этноса через опыт концептуального моделирования, а также этнокультурные, этнопсихологические и ментальные характеристики стереотипов как многомерных, вербализованных, мыслительных конструктов картины мира носителей языка.

Результаты изысканий в сфере лингвокультурологии крайне значимы не только для теории лингвистики, они имеют высокую общественную ценность. Дело в том, что современное общество все более отдаляется от своих духовных корней, язык и культура, о неразрывной связи которых постоянно твердят ученые, на-

чинают восприниматься как совершенно автономные сущности, содержание культуры выхолащивается, а язык для рядового представителя этноса предстает как обыкновенное средство передачи информации. Преемственность культуры, языка – это залог развития этноса. Поэтому в том, что молодое поколение не ощущает этой преемственности, частично несем ответственность и мы, ученые-исследователи, и система образования, поскольку мы не озадачились тем, чтобы результаты наших научных изысканий дошли не только до научного социума, но и до подрастающего поколения. Иначе говоря, мы ощутили необходимость представить в систематизированном виде результаты как собственных изысканий, так и исследований коллег-казахстанских лингвистов, лингвокультурологов.

Хотя мы всегда указываем в качестве главной функции языка коммуникативную, мы должны понимать, что язык может выступать средством общения только при одновременном выполнении им других, не менее значимых функций: кумулятивной, экспрессивной и др.

При этом все выделяемые в современной науке о языке функции носят на себе отпечаток национальной культуры, в рамках которой язык существует. Так, именуются, получают конкретное, дробное наименование, в первую очередь, наиболее жизненно важные для данного социума явления, предметы, вещи. Например, скотоводческий образ хозяйствования казахов определил, с одной стороны, множество наименований видов домашних животных в зависимости от возраста, от степени упитанности, от того, в каком качестве их используют, с другой стороны, чрезвычайно теплое, позитивное отношение к домашним животным реализуется как в популярной метафорической модели: домашнее животное-человек, где основой метафорического переноса служат повадки, внешние особенности, характер и т.д. домашних животных, так и в том, что названия домашних животных и их детенышей служат основой для антропонимов.

Эмотивная функция языка также различается в зависимости от характера национальной культуры. Например, в итальянской культуре считается нормальным выражать эмоции через усиление силы голоса, максимальную верификацию, т.е. используя неоднократное обозначение эмоции, усиленную жестикуляцию,

обращение к зрителям, другим участникам акта общения. В корейской культуре подобная эмоциональная открытость нетерпима, здесь все выражается приглушенно, на полутонах.

Коммуникативная функция языка в разных культурах также реализуется по-разному. Так, в тюркских культурах коммуниканты начинают общение с довольно значительного по объему вступления – взаимного расспроса про домашних, про близких, про состояние общих родственников, далее обычно идет разговор на общие темы, все это необходимо для уяснения предрасположенности собеседника к разговору на тему, которую коммуникант предполагает коснуться, что входит в его коммуникативные намерения. Иначе говоря, коммуникативный зачин преследует несколько целей:

1. расположить к себе собеседника, ибо проявление искреннего интереса к коммуниканту всегда формирует позитивное отношение;

2. заранее определить эмоциональную или когнитивную готовность коммуниканта к обсуждению проблемы, являющейся истинной целью речевого акта. При наличии подобной готовности коммуникант-инициатор приступает к изложению основной цели коммуникации.

В русской культуре подобный зачин редуцирован.

Существует традиция выявления взаимосвязи языка и культуры, национально-культурной маркированности языковых единиц в основном на материале номинативных единиц языка. В настоящее время, в связи с оживлением интереса к взаимосвязи языка и мышления, развитием лингвокультурной концептологии, становлением коммуникативной лингвистики как особой отрасли науки о языке все больше исследователей склоняется к мысли, что специфика национальной культуры настолька сильна, что, по сути, в языке нет ничего, что не носило бы на себе печать национальной самобытности.

Национально-культурная маркированность прослеживается в виде семантического компонента в содержательной структуре слова, термина, фразеосочетания, синтаксических конструкций, в модальности, коммуникативной дистанции, соотношении вербальных и невербальных компонентов, характере используемых языковых единиц как в повседневном речевом общении, так и в

общении в ритуализованных коммуникативных ситуациях, в коммуникативных тактиках и т.д.

В лингвокультурологии языковые и коммуникативные единицы, имеющие в своей структуре, содержании и функционировании национально-культурный компонент, именуются лингвокультуремами (термин В.В. Воробьева). Более полную и уточненную дефиницию лингвокультуремы мы находим у К.К.Каримовой: «Лингвокультурема – это единица языка и дискурса, которая может быть представлена словом, словосочетанием, которая образуется в результате трансформации элементов когнитивного сознания в языковые пресуппозиции и перерастает в культурно-прагматические компоненты языковой семантики. Аккумулируя важнейшие понятия материальной и духовной культуры, лингвокультуремы транслируются в языковом воплощении от поколения к поколению» [1, 38]. Принимая данное определение лингвокультуремы, мы хотели бы внести в него существенное дополнение: лингвокультурема может быть представлена частью дискурса, в которой реализуются коммуникативные компоненты (коммуникативные тактики), невербальными знаками (проксемами, коммуникативными табу, дистанцией, позой и т.д.)

Существуют разные классификации лингвокультурем, в нашей работе мы используем классификацию, основанную

а) на различии в содержании лингвокультуремы;

б) на отнесенности к языку-речи.

С точки зрения содержания, отнесенности к языку либо речи мы выделяем три группы лингвокультурем:

1. лингвокультуремы, отражающие материальную культуру народа;

2. лингвокультуремы аксиологические, отражающие духовные ценности народа;

3. лингвокультуремы речеповеденческие, отражающие коммуникативную культуру народа.

Вначале вкратце охарактеризуем каждую из этих групп лингвокультурем.

В первую группу входят лингвокультуремы, отражающие материально-фактологическую культуру этноса. Здесь можно, в свою очередь, выделить несколько групп языковых единиц, в которых национально-культурный компонент может занимать либо

ядерную часть (понятийную, денотативную) содержательной структуры номинативных единиц, либо дополнительно-периферийную часть содержательной структуры лингвокультуремы. В первом случае перед нами слова-реалии, обозначающие предметы быта, имеющиеся в одной культуре и отсутствующие в другой: названия национальных блюд, музыкальных инструментов, предметов труда, национальных видов одежды, ювелирных украшений и др. Во втором случае мы имеем дело с лингвокультуремами, частично пересекающимися со словами-реалемами, т.е. денотативное значение (объект реальной действительности, подлежащий именованию) у названий этого объекта в разных языках совпадает, однако коннотативные значения этого слова в разных языках различны. Под коннотацией мы понимаем эмоционально-оценочный компонент, дополняющий предметно-понятийное (денотативное) значение, либо дополнительное ассоциативно-образное представление об обозначаемой реалии, либо символику. Это цветообозначения, числовая символика, зоонимы, термины родства и др.

Лингвокультуремы, отражающие материальную культуру этноса, характеризуются своей отнесенностью к языку. Культурный компонент содержания этих языковых единиц отражен в их словарных дефинициях, легко вычленяется, отчетливо ощущается носителями языка. Именно в силу указанных причин лингвокультуремы данной группы издавна привлекали внимание исследователей. Так, слова-реалии традиционно активно исследуются специалистами в области перевода. Здесь отметим работы последних лет, в которых проблема слов-реалий разрабатывается в русле новейших направлений переводоведения: К.К.Каримова «Трансформация лингвокультурем романа М.О.Ауэзова «Абай жолы» при прямом и опосредованном переводе» [1]; Ж.Т.Балмагамбетова «Интегративно-концептологический аспект художественного перевода» [2].

Среди лингвокультурем первой группы излюбленными объектами лингвистического исследования являются фразеологизмы – своеобразное зеркало культуры и истории этноса, характеризующиеся образностью, эмоционально-оценочной окраской, основанные на метафорических, метонимических, ассоциативных связях и проводящие параллель между окружающим миром и человеком.

Здесь следует упомянуть труды ряда исследователей, посвященные лингвокультурологическому аспекту фразеосочетаний: Г.Н.Смағұлова Мағыналас фразеологизмдердің ұлттық-мәдени аспектілері (Алматы, 1998) [3]; С.К.Сәтенова Қазақ тіліндегі фразеологизмдердің тілдік және поэтикалық табиғаты (Алматы, 1997) [4]; М.Т.Сабитова Основы немецкой и казахской сопоставительной фразеологии (Алматы, 1999) [5]; Ф.А.Оспанова Фразеологизмдер уәждемесінің лингвомәдени аспектісі (ағылшын және қазақ тілдеріндегі материалдар негізінде). (Алматы, 2007) [6] и др.

Вторую группу лингвокультурем мы условно обозначим как аксиологические, т.е. это лингвокультуремы, отражающие аксиологическую картину мира конкретного этноса, национально-культурную маркированность ценностных ориентиров, запечатленную в языковых единицах. Сюда же мы относим архетипы, мифологемы, символы и стереотипы.

Аксиологические лингвокультуремы хорошо реализуются в базовых концептах, отражающих ментальность этноса, т.е. обозначающих важные, значимые для жизни этноса понятия. Под культурным концептом мы, вслед за В.И.Карасиком, понимаем многомерное смысловое образование, в котором выделяются ценностная, образная и понятийная стороны. Аксиологические лингвокультуремы отражают различия концептуального характера и требуют более пространной семантизации, нежели лингвокультуремы первой группы [7, 91].

1. Так, концепт «смерть» в японской культуре наполняется совершенно иным содержанием, нежели в казахской, русской и европейской культурах: *Японцев хлебом не корми, только бы кто-нибудь красиво умер, – улыбнулся Всеволод Витальевич* [8, 23]. *У нас есть древняя, благородная традиция – хочешь привлечь внимание властей и общества к какому-нибудь злодейству – сделай сэппуку. Лживый человек резать себе живот не станет* [8, 273-274].

Интересен диалог русского Фандорина и японца Асагавы, попавших в западню, где им грозит смерть:

– Не нравится мне умирать от удушья, – сказал Фандорин. *– Лучше пулю в висок.*

–Да? – задумался Асагава. *– А я лучше задохнусь. Стреляться*

– это не по-японски. Слишком шумно, не успеешь прочувствовать, что умираешь...

– В том-то, очевидно, и заключается основное различие между европейской и японской культурой... – глубокомысленно начал титулярный советник [8, 311].

«Смерть» в японской культуре воспринимается не как конец всей жизни человека, что характерно для казахской, русской культур, а как один из моментов в цепи перерождения. При этом для японцев очень важно, какой предстает смерть отдельного человека в восприятии общества (достойная смерть – недостойная смерть), ибо от этого зависит характер дальнейших форм, в которые перерождается человек. Поэтому у японцев столь значимо словосочетание *красивая смерть*, которое для носителей казахской и русской культур представляется странным, неестественным.

В то же время в казахском языке существует словосочетание *ақ өлім*, означающее естественную кончину человека, который прожил долгую жизнь, выполнил все, что от него требовалось: работал, имел семью, заботился о детях, родственниках, сделал много добрых дел и умер без мучений.

Если лингвокультуремы первой группы лежат на поверхности, они легко узнаваемы, именно с ними в первую очередь сталкиваются при знакомстве с иной культурой, то аксиологические лингвокультуремы – это единицы, относящиеся к глубинному, базовому уровню культуры, они отражают архетипы сознания. Для выявления аксиологических лингвокультурем необходимо проделать трудоемкую работу: проработать разнохарактерные источники (лексемы, фразеологизмы, паремии, сентенции, фольклорные тексты, художественные тексты, провести серии экспериментов), определить структуру концептов, описать их понятийную, ценностную и образно-ассоциативную части.

Если контекст функционирования лингвокультурем первой группы достаточно узок и конкретен, то аксиологические лингвокультуремы требуют для своей полной и глубокой реализации большой дискурс. Аксиологические лингвокультуремы лежат в основе многих традиций, обычаев, определяют ритуальное и бытовое речевое поведение, являются базой для оценки и определения ценности той или иной личности, процесса, явления, факта.

А.Т.Оналбаева в своем исследовании, посвященном социаль-

но-культурной стратификации невербального общения, пишет о том, что любое общение отражает национальные концепты, при этом исследователь подчеркивает, что невербальное общение характеризуется более высокой, чем вербальное общение, степенью национально-культурной маркированности, является формой репрезентации национального менталитета и тех базовых концептов, которые формируют национальный менталитет [9, 153].

Третья группа лингвокультурем обозначена нами как речеповеденческие лингвокультуремы, отражающие самобытность коммуникативной культуры того или иного этноса. Коммуникативные лингвокультуремы изучены также весьма слабо, поскольку они могут быть выявлены только путем анализа живого коммуникативного акта, что стало объектом научного исследования лингвистов в последние два-три десятилетия. Особенностью речеповеденческих лингвокультурем следует считать четко выраженное прагматическое предназначение.

К коммуникативным лингвокультуремам мы отнесли вокативы- обращения, которые являются неотъемлемым элементом любой ситуации общения [10]. На материале казахского и русского языков вокативы были изучены нами в художественном тексте, в сопоставительном плане на материале казахского, русского, английского и китайского языков вокативы и обращения подверглись лингвокультурологическому анализу в работе Г.М.Алимжановой [11].

К коммуникативным лингвокультуремам мы относим также лингвокультуремы, отражающие доминантные параметры речевого акта, определяемые менталитетом носителей языка. Так, сопоставляя речевое общение русских и казахов, мы пришли к следующему выводу: в русском общении существенной является прагматическая пресуппозиция «знаком-незнаком», а далее внутри группы с пресуппозицией «знаком» дифференцирующей выступает пресуппозиция «высший-равный-низший» по служебному положению. В казахском речевом общении наибольшей различительной силой обладает прагматическая пресуппозиция «старший-равный-младший по возрасту». К коммуникативным лингвокультуремам мы относим также речевые клише-высказывания, отражающие специфику речевого поведения в повседневном общении и в строго ритуализованных ситуациях, а также та-

кие компоненты коммуникативного поведения, как невербальные единицы, коммуникативная дистанция, национально-культурно маркированное соотношение вербальных и невербальных компонентов общения, преимущественное использование тех или иных видов коммуникативных тактик. По коммуникативным лингвокультуремам есть ряд исследований казахстанских лингвистов, на которые мы будем опираться в нашей работе: это ряд публикаций З.А.Умирзаковой, посвященных анализу коммуникативных тактик казахского и русского языков на материале художественного, публицистического и судебного дискурсов, это докторская диссертация и монография А.Т.Оналбаевой по социальной и национально-культурной стратификации невербального общения, ряд статей З.К.Ахметжановой [12].

1.2 Лингвокультуремы, отражающие материальную культуру этноса

Национально-культурный компонент может занимать в содержательной структуре языковой единицы разное положение: от главенствующего положения в качестве архисемы до второстепенного, добавочного в качестве периферийной, дополнительной семы. Так, в словах *қымыз* (каз.), *пахлава* (тур.) национально-культурным компонентом выступает понятие: *қымыз* – кисломолочный напиток из кобыльего молока, *пахлава* – сладкое мучное блюдо с добавлением меда. В сочетаниях *шайға шақыру* (каз.), *пригласить на чай* (тур.) национально-культурный компонент выступает в качестве дополнительной семы, т.е. оба эти сочетания имеют много общего:

это – приглашение в гости;

- приглашение друзей, хороших знакомых, родственников;
- приглашение по особому поводу;
- приглашение осуществляется заранее;
- указывается точное время;
- для гостей накрывают стол.

Далее уже прослеживаются различия в количестве блюд и напитков между казахским и турецким застольем, в характере общения, в невербальных средствах проявления уважения к гостю. Так, при приглашении в гости в турецкой культуре много внимания уделяется десерту, сладким блюдам. В казахской культуре

основное внимание уделяется мясным блюдам. В казахской культуре принято во время приема гостей развлекать их игрой на домбре, пением, рассказами об интересных случаях и т.д. В турецкой культуре уважение к гостям выражается более сдержанно.

Лингвокультуремы материальной культуры в большинстве исследований связываются с понятием реалем – это слова, именующие какие-либо реалии.

Исследователи подчеркивают характер предметного содержания реалем, т.е. тесную связь обозначаемого предмета, понятия, явления с народом, страной, с одной стороны, и историческим временем, с другой.

В нашей работе мы берем за основу определение реалемы С.Влахова и С.Флорина: «Реалемы – это слова (и словосочетания), называющие объекты, характерные для жизни (быта, культуры, социального и исторического развития) одного народа и чуждые другому; будучи носителями национального и/или исторического колорита, они, как правило, не имеют точных соответствий (эквивалентов) в других языках» [13, 5].

Реалемы достаточно активны и как средство вторичной номинации. Включаясь в антропоморфный культурный код казахской лингвокультуры, реалемы используются для разносторонней характеристики человека.

В дальнейшем изложении мы представим анализ ряда материальных лингвокультурем.

1.2.1 Реалемы

Реалемы, обозначающие предметы труда: *құрық* – шест с арканом для ловли лошадей; *ұршық* – веретено; *саба* – посуда из выделанной конской кожи для заквашивания кумыса; *тайқазан* – огромный казан, предназначенный для приготовления большого количества мяса.

Все эти слова активно используются как номинативные единицы, так и в составе фразеологических выражений. Например: *құрығына түсу* – попасться в руки, быть задержанным; *құрығы ұзын* – (у него) большие возможности, большая власть; *құрыққа тоқтамады* – не подчинился; *құрық көрмеген* – своенравный, избалованный.

Саба бие – крупная кобыла, много раз жеребившаяся; *сабасы-*

на қарай піспегі – подходящие друг другу, *сабасына түсті* – успокоился.

Реалемы обозначающие музыкальные инструменты: *домбыра* – наиболее популярный музыкальный инструмент с двумя струнами; *қобыз* – двух-трехструнный смычковый музыкальный инструмент.

Көрінгеннің қобызына биледі – подчиняться, следовать любому; *жетіген* – старинный музыкальный семиструнный щипковый инструмент, отдаленно напоминающий русские гусли.

Реалемы, обозначающие национальные блюда: *талқан* – молотая поджаренная пшеница, пшено; *шұбат* – кисломолочный напиток из верблюжьего молока; *наурыз көже* – густой суп из семи и более компонентов, готовится в праздник Наурыз.

Қазы – брюшная и реберная часть конской туши, а также изысканное блюдо из нее наподобие колбасы. Одно из самых популярных мясных блюд казахской кухни; выделяют множество разновидностей қазы: в зависимости от толщины жира на брюшнореберной части, измеряемой шириной пальца (елі): *бес елі қазы* (т.е. толщина жира на реберной кости в 5 пальцев), *бұлт қазы* (толщина жира не достигает одного пальца), *екі елі қазы* (толщина жира в два пальца), *сере қазы* (очень жирный қазы).

Қуырдақ – блюдо из мелко нарезанных кусочков легких, печени, почек, кишков, жирного мяса свежезарезанного скота. Подается обычно до того, как будет готово главное мясное блюдо. Поскольку қуырдақ готовят из баранины (*қой қуырдағы*), говядины (*ірі қара мал қуырдағы*), из верблюжатины (*түйе қуырдағы*), естественно, что когда режут верблюда, куырдака получается много, это стало основанием для выражения «*қуырдақтың әкесін түйе сойғанда көрерсің*», которое используется в значении «то ли еще будет, самое главное – впереди».

Құйрық-бауыр – блюдо из кусочков печени и курдючного бараньего жира, нарезанных пластинами, которое подают сватам. В традиционной культуре казахов после этого блюда сватовство признается узаконенным.

Құйқа – блюдо из кожи отваренной головы и ножек, в представлении казахов это блюдо незамысловато и не может заменить полноценного мясного блюда, что и стало основанием для паремий: *Ашаршылықта жеген құйқаның дәмі аузыңнан кетпес*

(никогда не забывается вкус того, что ты ел во времена голода); *Ашта жеген құйқаны тоқта ұмытпас* (в период сытости, благополучия не забывай о голоде и нужде).

Бауырсақ – жаренные в масле кусочки дрожжевого либо пресного теста. Легко готовится, подается к любому блюду. Легкость приготовления отражена во фразеологизме *аспаннан бауырсақ жауу*, значение которого «неожиданная прибыль», «неожиданная удача» в какой-то мере соотносится с русским фразеологизмом «манна небесная».

Реалемы, обозначающие национальные ювелирные украшения:

Алқа – нагрудное украшение девушек;

Шашбау – украшение, вплетаемое в косы девушек. См. фразеологизм *шашбауын көтерді* – угождать кому-либо, заискивать перед кем-либо.

Бетмоншақ – нити из мелких бусинок, украшающие нижнюю часть головного убора невесты. См. *бетмоншағы үзілу* – стесняться, стыдиться.

Реалемы, обозначающие национальные виды одежды:

Ішік – теплая верхняя мужская одежда мехом внутрь, облицованная материалом.

Қамзол – легкая верхняя женская одежда (обычно без рукавов) из бархата, надеваемая поверх платья. В настоящее время қамзол преподносят в качестве подарка женщине во время юбилеев, сватовства и т.д. Камзолы одевают во время праздника Наурыз, при посещении айтысов – песенных состязаний акынов-импровизаторов и т.д.

Кимешек – головной убор замужней женщины (обычно в возрасте) из белой ткани.

Тымақ – теплый меховой мужской головной убор, закрывающий уши, шею; в настоящее время становится популярным в молодежной среде.

Шапан – верхняя мужская одежда ниже колен на подкладе, бывает легкого и утепленного видов. Шапаны из дорогих тканей преподносят в качестве подарков уважаемым гостям, что стало основой для устойчивых сочетаний *шапан жабу*, *шапан кигізу*, *шапан тарату*.

Сәукеле – конусообразный головной убор невесты, украшен-

Scientific library
№ 52896

ный дорогими камнями, вышивкой. В настоящее время становится популярным головным убором в убранстве казахских невест.

Тақия – тюбетейка, легкий мужской головной убор, надеваемый на макушку головы, на подкладе, прошитый и украшенный узорами. Обязателен при чтении намаза. В настоящее время весьма популярен в молодежной среде.

Еще раз отметим, что в реалемах национально-культурный компонент содержится в самом понятии, поэтому как в процессе обучения лексики, так и в процессе перевода эти слова должны сопровождаться этнографическим комментарием.

1.2.2 Жилье

Киіз үй – юрта, сборно-разборное жилье казаха, каркас которого деревянный, а внешнее и внутреннее покрытия из войлока. По своему удобству и максимальной приспособленности к жизни в условиях кочевого скотоводства казахская юрта является непревзойденным образцом жилья. Форма юрты – куполообразный верх, круглая окружность способствуют тому, что осадки (дождь, снег) не накапливаются сверху, а стекают вниз, круглая окружность не позволяет буранам заносить юрту снегом зимой.

Существуют несколько видов жилья, различающихся своим целеназначением. Например, *күрке* – это простой вид жилья, возникший ранее юрты и использовавшийся для кратковременного обитания в нем людей во время каких-либо сезонных работ: посев и уборка урожая, пастьба лошадей на каком-то отдаленном пастбище и т.д. Возникновение юрты исследователи связывают с 1 тысячелетием до нашей эры и с гуннами, а архитекторы считают, что куполообразный верх, круглая окружность юрты определили в дальнейшем особенности архитектуры азиатской культуры. Основные части юрты: *киіз үйдің сүйегі* – скелет юрты, *киіз жабу* – войлочное покрытие, *бау-басқұр* – веревки и шерстяная тесьма. В свою очередь, скелет – каркас юрты состоит из *кереге* – изготавливаемой обычно из березы раздвижной стенки юрты, *уық* – длинные вогнутые жерди, на которых держится верхний купол юрты, *шаңырақ* – верхний купол юрты – деревянный круг, в который соединены перекрещивающиеся вогнутые жерди, *есік* – дверь.

Как структурные компоненты юрты, так и части внутреннего пространства юрты наполнены символикой, что получило отра-

жение как в огромном количестве языковых единиц, так и в обрядах, обычаях, ритуалах. Именно этот аспект мы постараемся осветить, максимально используя материал, собранный в энциклопедии «Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі» [14], а также в 15-томном словаре казахского литературного языка, в ряде других словарей, справочников и собственного наблюдения.

По мнению А.Сейдимбека, *юрта* – это реализованный образ казахов о вселенной, которая состоит из трех слоев: верхнего, среднего и нижнего. Верхний уровень в юрте – это *шаңырақ* (куполообразный верх), наделенный сакральным смыслом. Именно *шаңырақ* связывает внутреннее пространство юрты с верхним миром, а через свешивающиеся с *шаңырақ* вниз веревки в юрту спускается с верхнего неба благодать, благополучие [15]. Существовало представление, согласно которому чем выше *шаңырақ*, тем теснее связь данной юрты и проживающих в ней людей с Верхним миром. Это представление лежит в основе пожелания: *Шаңырағың биік болсын!*, неизменно звучащее в тексте бата. Если благодать проникает в юрту через *шаңырақ*, то и очаг (*қазан*) располагают под ним, в середине юрты. В традиционной культуре казахи, прося Всевышнего о благополучии и достатке, произносят: *Қазан аузы жоғары болсын!, Қазан оттан түспесін!*, обращаясь к шаныраку. Это отразилось и в старой пословице *Бақыр қазан қайнаса, бәріміздің бағымыз!*.

Особое значение приобретает дверь, которая, с одной стороны, связывает пространство юрты с нижним миром, с другой стороны, является как бы разделителем между внешним, зачастую враждебным миром и внутренним пространством юрты. Пространство возле двери именуется *босаға*. Пожелание молодоженам, звучащее как *Босағаң берік болсын!*, означает пожелание молодой семье быть крепкой, уметь противостоять внешнему, враждебному воздействию.

Внутреннее пространство юрты делится на пять сегментов:

а) сегмент напротив входа именуется *төр*, здесь место для гостей;

б) сегмент левой части от входа – это мужская половина юрты, здесь располагается постель, а также все инструменты, которыми пользуется хозяин;

в) сегмент правой части от входа – это женская половина юрты, в которой располагается посуда, утварь;

г) центр юрты – это место домашнего очага;

е) сегмент возле двери, порога.

Дверь всегда располагалась на восточной стороне, исследователи усматривают в этом следы древнего языческого поклонения Солнцу. Пространство возле двери, порога в казахской традиционной культуре было значимо в силу нескольких причин. Это пространство в период, когда невеста после проведения тоя *қыз ұзату* перешагивает порог отчего дома, воспринимается ею как последний кусочек теплого отчего дома и беззаботной юности, поэтому название этого пространства *есіктің алды* часто встречается в причитаниях невесты:

Есіктің алды – талды гой,
Төрімнің алды қалды гой.
Есіктің алды – жар ма екен,
Қыздан да сорлы бар ма екен и др.

Обряд *беташар* во время свадьбы со стороны жениха проводится в этом пространстве. С другой стороны, место возле двери и порога во внутреннем пространстве юрты обычно занимали либо дети, либо члены семьи, имеющие низкий социальный статус, снохи, помощники по дому и т.д.

Символика частей юрты, действий, связанных с юртой, отразилась в многочисленных табу и поверьях.

Во время кочевки, когда на первого верблюда навьючивают разобранные части главной юрты, сверху ставят *шаңырақ,* в который втыкают перо фазана, что означало пожелание быстро достичь, подобно птице, желаемой цели.

Человек, вошедший в дом, обязательно должен отведать пищи.

Человек, входя в дом, даже если и нет в нем никого, обязательно должен произнести слова приветствия *Ассалаумағалейкум.* Хозяин дома, даже будучи младше возрастом, произносит ответное приветствие *Уағалейкумассалам.* То есть в момент вхождения в дом главным лицом выступает хозяин, а входящий человек уходит на второй план. Когда же человек уже вошел в юрту, то его статус меняется, он приобретает статус гостя, а хозяин выполняет функцию обслуживания.

Во время застолья хозяин должен пригласить на этот дастарқан и соседей.

Во время дастарқана хозяин не имеет права раньше гостя показывать, что он насытился.

Пока гость в доме, нельзя подметать, нельзя ругать детей.

Нельзя разговаривать с гостем или с любым пришедшим человеком через порог.

Пришедший в дом человек не привязывает лошадь к двери, к порогу, поскольку это означает, что человек имеет дурные намерения и может причинить зло.

Нельзя ночью подметать дом и выбрасывать мусор, поскольку, по представлениям казахов, злые духи собираются в мусоре, на кончике веника. Во время подметания вместе с пылью в воздух поднимаются злые духи, бесы, которые могут, оседая, причинить вред, вызвать болезни у человека.

Если рождается дочь, то пуповину малышки закапывают под очагом, что означает пожелание быть опорой семьи, дома, если же рождается сын, то пуповину бросают как можно дальше от юрты, что означает стать опорой и защитой народа.

Если в дом вполз богомол или ласточка свила гнездо на крыше, это считалось хорошей приметой – будет благополучие, достаток.

Пришедших погостить детей никогда не отпускают с пустыми руками, без подарков, чтобы у ребенка настроение не упало, не пропала охота приходить к ним в гости, чтобы в доме осталось теплое отношение ребенка к этой семье.

1.2.3 Термины родства

В группу лингвокультурем, отражающих материальную культуру, мы условно отнесли термины родства. Развитая и отлаженная система родственных отношений казахской культуры интересна тем, что она обеспечивала этнобиологическую и этнокультурную целостность всего этноса на протяжении многих веков и в настоящее время.

Известный этнограф, культуролог Акселеу Сейдимбек оценивает институт родственных связей казахской культуры как феномен цивилизации кочевников, который регламентирует все материальные и духовные стороны жизни казахов. Он подчеркивает,

что классификация, логика функций и иерархичность родственных связей во многом уникальны.

А.Сейдимбек пишет, что казахи разделяют родных на три группы, поскольку человек как субъект общества связан с тремя социумами (*жұрт*): свой социум / *жұрт* – отцовская родня, социум по материнской линии *нағашы жұрт*, социум со стороны жены – *қайын жұрт*. Кроме этих главных кланов существуют еще более отдаленные родственные связи – по линии племянников и прямых сватов, а также неклановые линии – по ритуалам, боевому родству, мирному побратимству и т.д., которые не менее значимы, чем кровная связь [15].

На каждую группу родственников в языке имеется своя система терминов-наименований. При перечислении своей родни за точку отсчета говорящий принимает себя.

Итак, **названия родственников своего (отцовского) клана:** *әке, бел бала, немере, шөбере, шөпшек, немене, жүрежат.* Далее – *ұлы баба, баба ата, әже, көке, шеше, өгей шеше, тоқал шеше, апа, аға, тәте, әпке, іні, қарындас, шөбере аға, шөбере апа, шөбере іні, шөбере қарындас* и т.д.

Материнский клан – социум: *нағашы, нағашы апа, нағашы әже, нағашы аға, нағашы іні, нағашы қарындас, нағашы сіңлі, нағашы жеңге, нағашы келін* и т.д.

Клан родственников жены: *қайын ата, қайын ене, қайын бике, қайын сіңлі, қайын жеңге, немере қайын аға, немере қайын бике, немере қайын сіңлі* и т.д.

Названия по супружеским отношениям: *ер, бай, күйеу, жұбай, әйел, зайып, бәйбіше, тоқал, күйеу бала, жезде, балдыз, жеңеше, абысын, ажын, бажа, бөле* и т.д.

Прямые сваты-родственники: *құда, бел құда, бесік құда, аяқ құда, жанама құда, құданың құдасы, құдағи, құдаша, құдаша келін, құда бала* и т.д.

Человек, называя родственников соответствующим терминами, тем самым указывает конкретное место родственника в системе родственных отношений.

А.Сейдимбек точно подмечает чисто практическую сторону системы родственных связей казахского социума, чем и можно объяснить ее жизнеспособность (өміршеңдігі) даже в условиях стремительного развития и трансформации многих социальных

связей современного общества: «Благодаря этому [родственным связям – З.А.], в любом обществе он [казах – З.А.] не чувствует себя чужаком, человеком без роду-племени, знает, что среди собеседников найдется хоть один близкий или дальний родич из вышеперечисленных группы или подгруппы. На худой конец, он вычислит родича по жузу – самой крупной, после этнической, тождественности казахов. Таков... защитный механизм физической и психологической адаптации при освоении... бескрайних кочевых пространств» [15, 137].

Как родственные, так и иные социальные связи казахского социума подчиняются строгим нормам, что дает основание говорить о веками отработанном этикете социальных связей.

«Тщательно регламентировались все нюансы: уровень притязаний на верховенство, почет, подарки, границы почитания и дозволенности-недозволенности, система табу и т.д., определялись взаимные права и обязанности каждого субъекта...» [там же]. Это проявлялось чисто невербально: место за дастарканом, очередность в подаче блюд во время застолья, предназначение конкретных частей туши животного, ритуал приветствия, характер подарков.

По теории коммуникации, чем больше социальных ролей выполняет человек, тем увереннее он чувствует себя в этой жизни. Так, женщина-казашка в возрасте 65 лет является: *дочерью* (если мать в возрасте 85 лет), *женой, матерью, бабушкой, құдағи, нағашы апа, жиен апа, әпке, нағашы жеңге, қарындас, қайын ене, абысын, жеңге, құдағидың құдағы, қайын ана* и др. Каждая из отмеченных ролей накладывает определенные обязательства, но в то же время и наделяет человека определенными правами. Так, статус *әже* (бабушка) предполагает выполнение следующих социальных функций:

- постоянная забота и уход за внуками;
- воспитание внуков;
- эмоционально теплое (любовь) отношение к внукам;
- коррекция образа жизни детей и внуков;
- оказание необходимой помощи по ведению домашнего хозяйства (если это необходимо).

В свою очередь, другие члены семьи (дети, внуки, зятья, снохи и т.д) обязаны заботиться и помогать *әже.*

Одной из функций *әже* является контроль и помощь в соблюдении национальных традиций и обычаев, это актуализируется в особо важных ритуализованных коммуникативных ситуациях, таких, как создание новой семьи, уход из жизни, этапы социализации ребенка и т.д. Мы становимся свидетелями того, как казахские *әже* консультируют, руководят и контролируют родственников во время сватовства, свадьбы,тұсаукесер, бесікке салу и т.д. При этом всегда попутно обучают казахским фразеологизмам, пословицам, крылатым словам, объясняя на конкретных фактах значение и значимость этих языковых единиц. Так, в ходе подготовки проведения свадьбы очередного внука *әже* [информант – Б.Саптаева, 80 лет] неоднократно использовала следующий набор языковых единиц: *Келіннің қадамы құтты болсын!; Келін енесінің топырағынан жаратылған; Үйлену жеңіл, үй болу қиын; Ақ босағадан аттау; күйеу – жүз жылдық, құда – мың жылдық; Келін тастай батып, судай сіңсін; Келесі жылы шілдехана тойы болсын! Келін ел анасына айналсын!* и т.д. Без старших, особенно әже, ата, не обходится ни одно крупное мероприятие у казахов.

1.2.4 Антропонимы

Антропонимы также входят в первую группу лингвокультурем. В антропонимах отражается история, быт, психология, надежды, фантазия, художественнное творчество народа, исторические контакты.

Казахские антропонимы имеют много общего с антропонимами других тюркских языков и довольно много различий в сравнении с русским языком.

В силу этого дальнейшее описание лингвокультурологического аспекта казахских антропонимов мы проведем в сопоставлении с русскими антропонимами. Здесь мы используем материал совместного исследования З.К.Ахметжановой и У.А.Мусабековой, особо отметим использование термина *мотив* как определенного признака, легшего в основу наименования [16].

В основе казахских и русских антропонимов могут быть следующие мотивы:

а) Мотив отражения в имени физических особенностей

Мотив отражения в имени физических особенностей младенцев в русской и казахской антропонимии был очень продуктивен

на раннем этапе развития антропонимии. В казахском языке этот мотив имеет место и на современном этапе: *Сарыбас, Көккөз, Қаракөз, Бүйрабас, Ақсақ, Сартай, Қаратай, Қарашаш.*

В дореволюционное время в семьях кочевников часто рождались недоношенные дети, им давали имена: *Шалабай* (недоношенный), *Лекер* (хилый) и другие.

Родимое пятно у новорожденного предвещало особую судьбу, счастье: *Меңдігүл, Қалды, Аққал, Қалыбек, Нарқал, Қалдан.*

Ребенка, родившегося с каким-то особыми приметами на теле, например, шестипалого, нарекали именем *Артық* (букв. что-то у него лишнее). Это имя могло быть как мужским, так и женским. Кроме того, это слово является компонентом сложного женского имени: *Артықгүл, Артықжан.* Встречается имя *Түйме* (пуговица – за ухом младенца имелась размером с пуговицу, большая черная родинка). Существовало поверье, что в подобных случаях, если не отразить в имени ребенка наличие родимого пятна, родинка будет все больше расти: *Түймежан, Түймегали.*

б) Зоофорные имена – охранные имена (обереги)

Известно, что зоофорные имена, включающие в свой состав компоненты, обозначающие названия животных, относятся к очень древнему типу и имеются во всех языках, хотя состав их различен. Так, А.В.Суперанская, ссылаясь на труды М.И.Стеблина-Каменского, отмечает у древних германцев небольшое число уважаемых, священных и воинственных животных: волк, ворон, кабан, медведь, орел и некоторых другие, которые в древнегерманской мифологии были наделены особыми функциями [17, 11].

У всех славян, в том числе и у русских, в древности существовали так называемые охранные имена, которые якобы предохраняли ребенка от гибели. Например, имена, образованные от названия крупных, сильных животных – медведь, волк. Существовало поверье, согласно которому человек, названный именем зверя, находится в своеобразном родстве с названными животными, а брат не будет трогать своего «брата».

Тюркологи-ономасты считают, что антропонимы, в основе которых лежат названия животных и птиц, представляющие собой пережитки первобытного культа животных и птиц, являются древнейшими.

В казахском языке антропонимы включали в свой состав ком-

поненты или целиком восходили к апеллятивам, обозначающим таких животных и птиц, как *арыстан* (лев), *бөрі*, *қасқыр* (волк), *қабылан* (гепард), *киік* (дикая коза), *қошқар* (баран) (не следует забывать, что баран и овцы в сознании казаха наделены иной коннотацией, чем в русском языке), *сұңқар* (сокол), *бүркіт* (орел), *қарлығаш* (ласточка), *сандуғаш* (жаворонок), *бұлбұл* (соловей).

В разных языках зоофорные имена выполняют разные функции и обязаны своим возникновением разным мотивам. Так, мы считаем, что в русском языке в основе зоофорных имен лежат мотивы дескриптивного характера, сходство поведения с тем или иным животным (метафорический перенос), либо мотив предохранения, то есть фактор табуистического характера. Хотя на ранних этапах развития русского языка (дохристианский период) бытовало мифологическое представление об имени, однако в русских зоофорных именах тотемизм на современном этапе не ощущается.

Казахские зоофорные имена в современном казахском языке продолжают выполнять функцию различительную, реализуя мотив отражения времени рождения человека (тюркоязычные народы по сей день пользуются двенадцатилетним циклом летоисчисления, когда каждый год именуется по тому или иному животному). Кроме того, в казахском языке находят отражение тотемические представления, вера в силу слова, силу имени, то есть зоофорные имена, реализуя мотив косвенного пожелания, выполняют харизматическую функцию. В последнем случае большую роль играет национально-культурная специфика коннотаций зоонимов казахского языка, весьма часто не совпадающая с коннотацией русских зоонимов. Это касается зоонимов *қасқыр/бөрі, волк* в традиционном национальном менталитете воспринимался как символ бесстрашия, ума и вместе с тем агрессии. Подобная коннотация связана не только с остатками тотемических представлений казахов, но и с наблюдениями казахов за повадками этих животных, ибо с волками чаще всего сталкивается скотовод в казахской степи. В качестве иллюстрации приведем отрывок из «Кочевников» И.Есенберлина (перевод М.Симашко), где образ волка становится основой для распространённого сравнения в устах хана Абылая: *О славе мечтал я. Звезда славы светила мне в ночи жизни. Думал я всегда, что казахи – малый народ и должны*

быть как волки. Посмотри, травят волков, уничтожают, кому не лень, ставят капканы, а они никак не исчезнут с лица земли (с. 151).

Национально-специфической является и оценочный ореол зоонима *қой*, что эксплицируется во фразеосочетаниях с компонентом *қой*: *қой аузынан шөп алмайтын* (очень спокойный, тихий, неагрессивный), *қой көз* (большие карие глаза), *қой мойын* (красивая шея) и др.

в) Обстоятельства родов

1. Время рождения: данный мотив очень популярен в тюркской антропонимии. День недели, месяц, события, с которыми совпало рождение ребенка – все это находило отражение в тюркских именах: *Дүйсенбек, Сейсенбай, Сәрсенбек, Бейсенбай, Жұмабек, Жұмагелді, Жұмагүл, Сенбай, Жексенбай, Наурызбай, Мамырбек, Маусымжан, Жолшыбай, Аманжол* и другие.

В выборке из архивов ЗАГС-ов городов Актюбинска и Шымкента и соответствующих областей за 1983-1993 г.г. эти имена зафиксированы. Анализируемый мотив в русской антропонимии имел место в дохристианский период: *Вешняк, Суббота*, ср. современные фамилии *Субботин, Зимин, Весняков*.

В периоды регламентации процесса именования христианскими религиозными канонами отражение времени рождения ребенка в имени собственном в русской антропонимии проявлялось несколько своеобразно, опосредованно: ребенку давалось имя того святого, праздник в честь которого отмечался как раз в момент рождения ребенка. Ребенку, рожденному в период или в день Татьяны (25 января), давали имя *Татьяна*. Младенца мужского пола нарекали *Юрием*, если он родился накануне Юрьева дня (23 апреля), или в день святого Георгия-Юрия.

В современной русской антропонимии этот мотив полностью утрачен, не зафиксирован он и в прозвищах.

г) Место рождения. Данный мотив был очень популярен в тюркской антропонимии ранних периодов, уже на этапе взрослой жизни – место жительства: в современной казахской антропонимии продуктивность этого мотива несколько снизилась: *Оралбай, Еділ, Ертіс*.

д) Принадлежность к роду. Данный мотив характерен только для казахской антропонимии и является прямым отражением со-

циально-исторического деления казахского общества. Роды имели всеобъемлющее значение в бытовой жизни тюркских кочевников, играли весьма важную роль в их политической истории. Естественно, что при таком значении родов, когда вся жизнь и судьбы кочевников определялись принадлежностью к роду, родовые имена должны были пользоваться необыкновенной прочностью. Роды могли входить в различные союзы целиком или частями, но должны были сохранить свои исконные имена. О том, что указанный мотив был популярен в предыдущие периоды развития казахской антропонимии, свидетельствуют множество современных фамилий: *Қоңыратбаев, Арғынбаев, Найманов, Қожамқұлов, Сиқымбаев, Шымырбеков.*

В.У.Махпиров, выделяя в ходе анализа древнетюркской ономастики в группе меморативов особую подгруппу этноантропонимов, подчеркивает: «...значительное место в группе имен-посвящений занимают имена, восходящие к названиям родов, племен» [18].

На современном этапе развития казахской антропонимии наблюдается тенденция к увеличению числа имен с мотивом «принадлежность к роду», что, на наш взгляд, может быть объяснено не только популярностью мотива, но и тем, что мотив «принадлежность к роду» здесь поддерживается актуальным для современного казахского языкового сознания мотивом национальной идентификации: *Андас, Айдос, Айтқожа, Арғын, Жәдігер, Жиембет, Иманәлі, Медет, Төркелді, Найман, Жантөре* и др.

е) Отражение обстоятельств семьи родителей.

а) Возраст отца: Қырықбай, Елубай, Алпысбай. Данный мотив, хотя и не был продуктивен, отмечен во всех предыдущих периодах развития казахской антропонимии. В русской антропонимии этот мотив отсутствует.

б) Высокая смертность детей или отсутствие сыновей. В казахской семье, как известно, отсутствие детей мужского пола считалось большим несчастьем, грозившим переходом хозяйства в чужой род. И когда не помогали горячие молитвы, возносимые Аллаху с просьбой о даровании сына, тогда начинали искать причину несчастья в кознях злых сил. Казалось, что их можно одолеть только хитростью, назвав сына или дочь *жетім.* Родители, вероятно, полагали, что беззащитного ребенка, не имеющего отца и матери, не тронут злые духи. Такого рода имена широко распространены почти во всех тюркских языках. В тех семьях, где часто умирали дети, новорожденных называли: *Тоқтасын, Тұрсын, Тоқтамыс, Тоқтар, Өлмес, Қалсын.*

Данный мотив может быть классифицирован как пограничный, реализующий две мотивемы-дескриптива, то есть мотивемы-описание и мотивемы-пожелания.

в) Порядок рождения детей. В отношении этого мотива ситуация в антропонимии системах казахского и русского языков сложилось одинаково. Мотив-порядок рождения детей бытовал на ранних этапах формирования антропонимов казахского и русского языков: *Первый, Второй, Третьяк; Екілік, Бесбай, Жетібай* и другие [19, 97-128]; [20, 24]. Однако на современном этапе этот мотив исчез, оставив след своего существования в фамилиях: *Третьяков, Первушин, Беспаев, Жетібаев* и другие.

г) Отражение рода занятий, круга интересов и иных обстоятельств семьи родителей. Этот мотив представляется нам непродуктивным в антропонимических системах обоих языков и относительно поздним по времени возникновения. Тем не менее, игнорировать этот мотив нельзя, поскольку продолжают изредка появляться имена, обусловленные указанным мотивом. Так, например, в семье известного казаховеда С.Аманжолова, занимавшегося проблемами истории алтайских тюркских языков, сыновьям дали имена: *Орал, Алтай;* химик-отец назвал сына *Ваннадием;* актер Камал Кармысов, занятый в момент рождения дочери разучиванием неаполитанской песенки, дал имя *Мари* (из этой песни). Иногда из начальных слогов имени отца и матери образуют новое имя для детей, например: *Артұр* (Арапбай, дед по материнской линии и Тұрсынхан, дед по отцовской линии), *Нұрай* (отец – Нұралы, мать – Айжан), *Саипжамал* (отец – Саипхан, мать – Гүлжамал). Единичные факты подобного рода отмечены во многих языках. Так, Н.А.Белык приводит случаи, когда в Якутии мальчику дали имя *Таиф* (мать – Тамара, отец – Иван).

Ж) Мотив семейной принадлежности. Как отдельный мотив этот фактор ранее не выделялся, хотя во многих ономасиологических исследованиях факты, доказывавшие существование особого мотива семейной принадлежности, отмечались. Суть этого [illegible] в том, что членам одной семьи или одного рода давались

имена или восходящие к апеллятивам одной тематической группы, или созвучные.

Так, в словаре Н.М.Тупикова отмечены следующие случаи: в XVI в Переяславле жили земледельцы Бессоньевы: *Суета, Суторма* (беспорядок) и *Булгак* (склока).

На современном этапе в русской антропонимии этот мотив наблюдается лишь в созвучных именах, когда имена детей начинаются с одного слога или звука: *Александр, Алексей, Андрей; Валерия, Виктория, Владимир; Сергей, Степан, Семен; Елена, Евгения, Екатерина.*

В казахской антропонимии этот мотив имел место в ранние периоды, но достаточно продуктивен и в настоящее время: *Зәуреш, Зурәш, Дүрияш; Ақбота, Ақтоқты; Нұрсұлтан, Ерсұлтан, Ақсұлтан; Сартай, Қаратай; Айзада, Гүлзада* и др.

Шакуров Р.З. отмечает, что рифмующиеся личные имена – это весьма своеобразное явление антропонимии, возникшее, без сомнения, еще в условиях патриархально-родового строя и явившееся вполне действенным средством выражения и закрепления особо близких родственных отношений как по прямым, так и косвенным линиям родства в пределах не только одной семьи, но нередко среди наиболее тесно связанных между собой членов рода [21, 42].

з) Антропонимы, связанные с названием растений. Мужские имена, восходящие к онимам-названиям растений, символизируют выносливость, умение выжить в суровых условиях, неприхотливость. Например: *Бидайбек* (это имя дается, чтобы в семье было много сыновей, как зерен в колосьях пшеницы); *Машабай* (чтобы новорожденный был богатым, крепким, как дуб, приносил пользу своему народу); *Бозай* (чтобы у сына было хорошее будущее, было много детей, как корней у степного ковыля). Женские имена, восходящие к названиям растений, символизируют красоту, изящество, сладость, нежность. Даются они по названиям красивых цветов, плодов, например: *Шынар, Ибагүл, Анар, Өрікгүл, Талшыбық, Талшын.*

В силу прозрачной мотивировки казахских имен становится возможной игра слов:

– Күрішпек ағай, вы говорите, мою будущую подругу зовут Шынар?

– Женился бы я на ней, если бы звали иначе?

С именем *Шынар* (шынар – чинара) связано представление о женской красоте, стойкости, верности.

Образование антропонимов от нарицательных имен-названий растений имело место и в русском языке в ранние периоды становления антропонимической системы. Отголоски этого процесса нашли отражение в русских фамилиях: *Арбузов, Дубов, Горохов, Малинин, Тополев, Репин, Липов.*

В казахской антропонимии образование нарицательных имен от названий растений является живым процессом по настоящее время. В нашей выборке из архивов ЗАГС-ов г.г. Шымкента и Актюбинска 1983-93 г.г. зафиксированы следующие имена: *Қызғалдақ, Анар, Ажаргүл, Нұргүл* и множество имен с компонентом *гүл.* В русской антропонимической системе отсутствуют личные имена, восходящие к названиям цветов. А.В.Суперанская отмечает, что русские фамилии *Розов, Виноградов, Миртов, Туберозов* являются искусственными, возникшими в духовной среде [17, 18].

и) Антропонимы, связанные с названиями драгоценных камней, металлов. Названия металлов, драгоценных камней также могут переходить в разряд личных имен. В основном это имена женские, нарекая дочерей такими именами, родители хотят видеть их красивыми, миловидными, приятными, например: *Алтын, Гауһар, Күміс, Меруерт*; встречаются и мужские имена – *Алтынбек, Алтынхан.* Данный тип личных имен весьма типичен для антропонимических систем тюркских народов.

В русском же языке встретилось лишь одно имя, восходящее к названиям металлов и камней: *Алмаз*. Однако этот мотив на более ранних этапах единично встречался в именах *Бриллиант, Гранат, Самоцвет, Серебро, Топаз.*

В нашей выборке из архивов ЗАГС-ов г.г. Шымкента и Актюбинска 1983-93 гг. отмечены следующие имена этого типа: *Алтын, Алтынхан, Күміс, Күмісхан, Гауһар, Маржан, Меруерт.*

Антропонимы, в которых прослеживается четкая установка на выполнение харизматической функции, реализацию мотива-иносказательного пожелания и соотнесение с определенными тематическими группами апеллятивов, имеют абсолютный план мотивации и отапеллятивную мотивацию.

к) Иносказательные пожелания-меморативы

Хотя почти всеми исследователями имена-меморативы выделяются в отдельную группу, мы считаем, что имена-меморативы реализуют тот же мотив-пожелание, только в особой форме: нарекая младенца именем известного деятеля или знаменитого предка, родители тем самым желают ребенку такого же будущего, такой же славы, таких же качеств. Традиция наречения новорожденного именами героев, знаменитых людей очень сильна в антропонимии казахского языка. При этом следует подчеркнуть наличие нескольких групп антропонимов-меморативов:

1) Имена, данные в память знаменитых предков, эпических героев, видных исторических лиц далекого прошлого: *Махамбет, Наурызбай, Бөгенбай, Абылай, Алпамыс, Қобыланды, Аль-Фараби* и другие.

2) Имена, данные в честь литературных персонажей любимых произведений и в честь известных писателей: *Айман, Шолпан, Әйгерім, Ұлпан, Қаламқас, Абай, Сәкен, Мұхтар, Ыбырай, Жамбыл, Ғабит* и другие. Данный тип меморативов характерен и для русской антропонимии. В.А. Кононов отмечает, что в России женское имя *Татьяна* стало популярным благодаря героине «Евгения Онегина», став символом привлекательного образа [22, 150].

Такова вкратце лингвокультурологическая характеристика антропонимов казахского языка, данная в сопоставлении с антропонимами русского языка.

Следующая группа лингвокультурем не относится к словам-реалиям, поскольку они обозначают предметы, явления, ситуации универсального характера, но в каждой культуре они наделяются характерным только для этой культуры ассоциативном ореолом. Иначе говоря, понятийная часть этих лингвокультурем в разных лингвокультурах совпадает, а ассоциации, коннотации различны, подчас противоположны. Из этой группы лингвокультурем мы рассмотрим соматизмы и зоонимы.

1.2.5 Соматизмы

При расмотрении лингвокультурем-соматизмов мы опирались на исследование Р.Е. Валихановой «Сопоставительное исследование соматизмов казахского и русского языков», выполненное под научным руководством З.К.Ахметжановой [23].

Известно, что соматизмы (от греч. «тело») относятся к наиболее древнему пласту лексики любого языка. Лексика, обозначающая части тела человека, его физические и психологические состояния, отличается высокой частотностью употребления, что объяснимо чисто психологическими факторами. Освоение, познание мира начинается с познания человеком себя. Человек познает мир сквозь призму самого себя, сверяя с собой.

Это ведет к расширению семантического объема соматизмов, их многозначности, обогащению коннотативными значениями, к их высокой словообразовательной продуктивности, к большому количеству фразеологических единиц, составным компонентом которых являются наименования частей тела. Как отмечал Р.М.Вайнтрауб, соматическая фразеология составляет около 30% фразеологического состава любого языка. Довольно высока и покрываемость текста соматизмами.

Бас-голова

Сопоставительный анализ семантической структуры слов *голова-бас,* семантики фразеосочетаний и производных от данных слов позволяет прийти к следующим выводам. В обеих структурах наблюдается сходство в направлении семантического развития этих слов. Так, и в русском, и в казахском языках соматизмы *голова-бас* приобретают метонимическое переносное значение «человек». В обоих языках анализируемые соматизмы могут выражать значение ‘ум’, ‘сознание’, ‘разум’. В обоих языках слова *голова-бас* употребляются для обозначения руководителя предприятия, учреждения и т.д.

Различие в семантике исследуемых соматизмов казахского и русского языков выражается в следующем.

Во-первых, казахское *бас* употребляется для обозначения вершины горы, холма, для обозначения истоки реки, родника. Русское *голова* употребляется для обозначения первых рядов, передней части отряда, группы, для обозначения пищевого продукта в виде шара, конуса.

Во-вторых, во фразеобразовании казахские и русские соматизмы реализуют не только общие для двух языков значения, типа «человек» (*дурная голова, дубовая голова, обрушиться на голову; қызба бас, бас билік, бас қамы, жалғыз бас), «жизнь» (басын берді, басын құрбан қылды, сложить голову*), «мера» (*бастан асты,*

басы артық, на голову выше, с головой уйти в работу), но и специфические, характерные только для данного языка значения. Так, русский соматизм *голова* реализует в ряде фразеосочетаний значения 'память', 'способность мыслить': *выбросить из головы, держать в голове, вылететь из головы, голова пухнет, не укладывается в голове, сидеть гвоздем в голове*. Казахский соматизм *бас* во фразеосочетаниях реализует значение 'вершина', 'верхняя часть (растения, дерева)': *бас салды, басы;* 'начало': *бас жоқ, аяқ жоқ, бас-аяғынан;* 'основная, центральная часть чего-либо': *басын ашу (мәселенің), басын қайыру (жұмыстың).*

Темя-төбе

В русском языке слово *темя* является моносемантическим, обладающим значением 'верхняя часть головы', 'верх черепа между лобными, затылочными и височными костями', лишь в поэтической речи оно может приобретать контекстуальное переносное значение 'вершина горы, холма' и т.п., см. *Чуть-чуть белеет темя гор, еще в тумане лес и долы* (Тютчев).

Казахское же *төбе* является полисемантическим, в толковом словаре казахского языка отмечено пять значений слова *төбе*, при этом второе значение 'верх головного убора' основано на переносе по сходству расположения. Среди них и терминологическое значение слова *төбе 'геометриялық фигуралардың ең үстіңгі нүктесі'.*

Широкий спектр семантики слова *төбе* и семантическая узость русского слова *темя* обусловили различие и в словообразовании, и во фразеобразовании этих слов.

Русское *темя* имеет несколько производных – *теменно, теменная кость, теменная доля, втемяшиться, темечко.* От казахского *төбе* отмечено шесть производных, в них реализованы как прямые, так и переносные значения исходной основы.

Во фразеологических и толковых словарях русского языка не отмечено фразеосочетаний со словом *темя.* Казахское *төбе* входит в состав более двадцати фразеосочетаний. В них прослеживается определенная закономерность: в ряде фразеосочетаний теменная часть головы, именуемая словом *төбе*, воспринимается как место, наиболее чутко реагирующее на ощущаемые субъектом чувства страха, ужаса (*жүрегі /иманы тас төбесіне шықты*) (ср. русск. *Душа в пятки ушла*), *төбе құйқасы шымырлады* (ср. русск. *Волосы дыбом встали.*) И наоборот, чувство радости, гордости, удовлетворенного самолюбия, тщеславия у казахов ассоциируется с возвышением теменной части, возникает ощущение соприкосновения темени с небосводом: *төбесі көкке екі елі жетпеді, төбесі көкке жетті, төбесі көкке тиді, төбеме жай түскендей болды.*

Теменная часть головы воспринимается казахами как место, выше которого ничего нет, отсюда обозначение максимального проявления почтения, уважения, заботы: *төбесіне көтерді, төбесінен тік тұрды.* Аналогично и обозначение крайней степени притеснения, назойливости: *төбесіне ойнады, төбесінен құй қазды, төбесін тесті, төбесіне шықты.*

Слово *төбе* у казахов способно обозначать и 'суть вещей', 'главное', 'большое', отсюда фразеосочетания: *төбесінен түсті, төбе би.* Интерес представляет фразеосочетание *төбесі тесік / жарық* в значении 'знающий другой язык'.

Итак, в русском языке *темя* – моносемантическое слово, лишенное фразеобразовательных связей и характеризующееся минимальной словообразовательной продуктивностью. Служа чисто анатомическим обозначением, это слово никаких иных ассоциаций у носителя русского языка не вызывает.

Казахское *төбе* является полисемантическим словом. Широкий семантический диапазон слова *төбе* обусловил и продуктивность фразеобразования, причем направление семантического развития слова *төбе* во фразеосочетаниях не совпадает с семантической структурой слова *төбе*, отмеченной в словарной статье.

Лицо-бет

Казахское *бет* является полисемантическим словом, обладающим сложной семантической структурой. Из отмеченных в толковом словаре восьми значений данного слова второе –'внешний облик', 'внешний вид', третье – 'верхняя часть', 'верхний слой чего-либо', четвертое – 'лист книги / тетради', пятое – 'направление', шестое – 'склон горы' основаны на метафорическом переносе.

Лексема *бет* входит в состав 86 фразеосочетаний, в которых оно выступает в следующих коннотациях:

1. ***направление:*** *бет алды, бет бұрды, бет аударды, бет түзеді.*

Данное значение далее трансформируется в значение ‘свое мнение’: *бетінен қайтпады, бетінен таймады, бір бетті адам.*

2. ***Бет*** *как отражение испытываемых чувств*: *беті дуылдады* (от стыда), *беті бүлк етпеді* (не испытывает чувства стыда, стеснения), *беті күймеді, бетінен от шықты.*

3. *Средоточие совестливости, порядочности: беті кесілгір, бетіне басты, бетіне салық болды, қара бет, не бетін айтады.*

4. *Жестовая семантика, обрядовая семантика: беташар, бетін ашу, бет жырту, бет бояу, бетке түкіру.*

5. *Надежда, желание: беті қайтты, беті қайтпас, бетті жуды, бетінен қақпады.*

6. *Передний ряд, лучший, достойный: бетке ұстады, бетке шығар, бетке шықты.*

7. *Человек: бетіне келді, бетке айтты, бетіне қарсы келмеді.*

Близко к последней группе стоят фразеосочетания *бетінен аулақ; Құдай бетін көруге жазбасын.*

Особенностью словообразования слова *бет* в казахском языке является его продуктивность в образовании парных слов, в которых он выступает в следующих значениях:

1. лицо, внешний вид, облик: *бет-әлпет, бет-жүз, бет-кел бет, бет-перне, бет-пішін, беті-қолы;*

2. направление: *бет-бағдар, бет-бетке, бет-бетімен, бет бетіне;*

3. авторитет: *бет-бедел;*

4. человек: *бетпе-бет, бет-бетіне.*

В аффиксальных производных основа *бет* реализует значени ‘лицо’: *бетті, беттес*, ‘направление’: *беткейлі, беттеу*. Инте ресно зафиксированное в 10-томном толковом словаре значени ‘настойчивый’, ‘смелый’ в производном *беттілік*, соотносимое отмеченным нами выше значением ‘свое мнение’ во фразеосоче таниях *бетінен қайтпады, бетінен таймады, бір бетті адам.*

Русское *лицо* также является многозначным словом, в 4- томном толковом словаре указаны 6 значений, второе – ‘индиви дуальный облик’, ‘отличительные черты’, третье – ‘отдельны человек в противопоставлении обществу’, четвертое –‘передня сторона дома’, пятое – ‘лицевая’, ‘наружная сторона ткани, одеж ды’, шестое – ‘грамматическая категория’.

Слово *лицо* является компонентом 29 фразеосочетаний, в кото рых употребляются в следующих значениях:

1. человек *(физическое лицо, в лице, от лица, перед лицом)*;

2. герой произведения (*действующие лица, в лицах);*

3. непосредственно к человеку (*в лицо, лицом к лицу, бросать в лицо обвинения, знать в лицо*);

4. лицо как отражение испытываемых человеком чувств: *лицо вытянулось, краска бросилась в лицо, измениться в лице, на лице написано;*

5. лучшая часть: *показать товар лицом, лицом в грязь не ударить, не к лицу.*

Наконец, в единичных фразеосочетаниях лексема *лицо* выступает в значениях ‘поверхность’, ‘стереть с лица земли’, ‘все силы’, ‘в поте лица’, ‘лицо’, ‘спасть с лица’.

Довольно высока словообразовательная продуктивность, выделены 14 производных, в которых основа *лиц* реализует значения:

1. Наружная сторона (*лицевать, лицевой*). 2. Лицо (*личико*). 3. Человек (*лично, лично-командный, личность*).

Сопоставительный анализ семантической структуры соматизмов *бет-лицо*, приводит к следующим выводам:

1. И в русском, и в казахском языках соматизмы *лицо-бет* употребляются в значениях: ‘человек’, ‘лицо как отражение испытываемых человеком чувств’.

2. Однако различий в семантической структуре соматизмов *лицо-бет* намного больше, чем сходств. Так, русское *лицо* обозначает лицевую сторону ткани, одежды, переднюю часть строения, дома, эти значения отсутствуют в семантике казахского *бет*. В свою очередь, казахское *бет* способно выражать такие значения, как направление, внешний облик, лист тетради, склон горы / холма.

3. Фразеобразовательная продуктивность казахского *бет* намного выше, чем фразеобразовательная продуктивность русского *лица*. В семантике фразеосочетаний с этими соматизмами в русском и казахском языках есть сходства и различия. Так, и в русском, и в казахском языках указанные соматизмы употребляются в значении ‘человек’, ‘лицо как отражение испытываемых чувств’, ‘лучшая часть’. В то же время лексема *лицо* в составе фразеосочетаний способна выражать значение ‘персонаж’, ‘герой произведения’, казахское *бет* выражает значения «средоточие советливости, порядочности», «надежда, желание», «направление».

Спецификой казахского языка следует считать наличие ряда фразеосочетаний, основанных на обрядовой, жестовой семантике и, естественно, отражающих этнографическую самобытность казахского народа: *беташар* – восходит к обряду открывания лица невесты, в настоящее время используется и для обозначения презентации, *бет жырту* – восходит к обряду выражения женщиной печали, скорби по умершему родственнику путем царапания лица, *бетке түкіру* – восходит к традиции выражать презрение к кому-либо посредством плевка. Сравнить эпизод из фильма «Қыз Жібек», когда женщины рода Қыз Жібек, проходя мимо убийцы Төлегена, плюют ему в лицо.

4. Словообразовательная продуктивность соматизма *бет* также гораздо выше словообразовательной продуктивности русского *лица* (24 и 14). Особенностью словообразования казахского *бет* являются: а) большое количество парных образований с данным словом, б) реализация в производных от слова *бет* значений, отсутствующих у русского соматизма *лицо*, это такие значения, как 'авторитет', 'направление'. Русский соматизм *лицо* в свою очередь в производных образованиях реализует значение «наружная сторона», отсутствующее у казахского *бет*.

Көз-глаз

Анализ семантической структуры фразеообразовательной семантики соматизмов *глаз-көз* позволяет сделать следующие выводы:

1. В обоих языках лексемы *глаз-көз* характеризуются многозначностью, однако казахское *көз* обладает более разветвленной сетью значений по сравнению с русским *глаз*.

Так, характерны только для казахского языка и не отмечены в русском языке такие значения, как 'узор в орнаменте', 'самая вещь', 'человек или вещь, бывшие свидетелем, очевидцем чего-л. или кого-л.', 'ушко в иголке'.

В русском языке слово *глаз* обладает значением 'зрение', 'способность видеть', отсутствующим у казахского *көз*.

2. Во фразеобразовательном отношении слово *көз* намного продуктивнее русского *глаз*.

Кроме того, во фразеосочетаниях со словом *көз* реализуются ряд значений, отсутствующих не только у русского слова *глаз*, но и не отмеченных в словарной статье слова *көз*.

Например, *көз* в значении 'человек', 'как средство проявления определенных чувств', 'состояний', 'взгляд', 'мнение', 'самое дорогое, ценное', 'орган восприятия информации'.

В свою очередь, русское слово *глаз* во фразеосочетаниях также употребляется в таких значениях, которые не отмечены в словарной статье: 'мера интенсивности и длительности действия, состояния', 'средство проявления определенных чувств и состояний человека', 'орган восприятия информации'. То есть и в русском, и в казахском языках семантическая структура соматизмов *глаз-көз*, выявленная путем анализа фразеосочетаний, путем анализа относительной и свободной сочетаемости, не идентична.

Семантика соматизмов внутри фразеосочетаний оказалась намного шире семантики, отмеченной в лексикографических источниках.

Тіл-язык

Простое сравнение семантического объема слов *тіл-язык* позволяет заметить общность семантической структуры этих слов. Различие проявляется в следующем: в русском языке слово *язык* имеет значения 'народ', 'народность', см. у Л.Толстого: *Многие тысячи народа, со всех концов россии - все языки – трудились день и ночь над постройкой города – день Петро*, 'металлический стержень в колоколе или колокольчике, который, ударяясь о стенку, производит звон'. Казахское *тіл* реализует во фразеосочетаниях более широкий спектр значений, точнее – более дифференцированные оттенки значения 'говорить', 'сказать', функционально связанного со словом *тіл* как органом тела. Можно условно выделить несколько групп фразеосочетаний. Во-первых, это фразеосочетания, в которых слово *тіл* означает 'способность говорить', 'излагать мысли': *тіл бітті, тіл шықты* (в знач. 'начать говорить' (о ребенке), *тілге келмеді* в зн. 'умереть, не сказав ни слова 'и др. Во-вторых, это фразеосочетания, в которых язык воспринимается как средство воздействия на человека: *тіл алу, тіл алғыш, тілге еру, тілге көну, тілін қайтару* и др. В-третьих, фразеосочетания, в которых слово *тіл* означает 'мнение', 'подход': *тіл қағысты, тілін білді, тіл тапты, тіл табысты, тілін тартпады, тілі шықты* в зн. 'возражать', 'прекословить'. В-четвертых, значительное количество фразеосочетаний с компонентом *тіл* выражает значение 'качество изложения мыслей':

тілі мірдің оғындай, тілі майда, тілі қысқа, тілі жоқ, тілі ащы, тілінен бал тамған, тілі удай, тілінің қотыры бар, тілдің майын ағызады, тілге жүйрік, тілге ұста.

Төс, кеуде, көкірек-грудь

Как показывает анализ слов *грудь-кеуде, төс, көкірек*, существуют значительные различия в восприятии этой части тела носителями казахского и русского языков. Для носителя русского языка слово *грудь*, помимо наименования части тела, служит еще для обозначения непосредственной близости, тесного соприкосновения, упорного труда, иногда мужества.

Казахские слова *кеуде, төс, көкірек* имеют общее направление семантического развития: часть тела → настроение, чувства зарождающиеся, по мнению носителей языка, в этой части тела → самолюбие, зазнайство. Отдельную линию составляют: часть тела → сознание, разум → память. Общность коннотации всех трех слов свидетельствует о том, что подобное восприятие действительно характерно для носителей казахского языка. Это нашло отражение не только в значениях, выделенных в семантике словарного слова, но и в семантике фразеосочетаний с этим словами и в семантике производных от анализируемых слов. См. *кеуде көтерді* 'зазнаться', *қуыс кеуде* 'самодовольный', ' хвастливый' *кеудесінде оты бар* 'энергичный', 'деловой человек'.

Печень-бауыр

1. Казахское слово *бауыр* является многозначным словом, обладающим широко разветвленной семантической структурой. Второе значение «часть тела, в которой располагается печень» основано на метонимическом переносе (цепочная связь), между вторым и третьим значением наблюдается также цепочная связь, метонимический перенос («внутренняя часть», «подветренная часть горы, холма»), между третьим и четвертым значением («подземная часть растения»), третьим и пятым («внутренняя сторона браслета, кольца, перстня»), третьим и шестым значениями («нижняя часть машины, комбайна, трактора, танка» – ср. рус. брюхо машины), наблюдается радиальная связь, метафорический перенос.

2. Количество фразеосочетаний, в составе которых выступает *бауыр*, довольно велико – 35 фразеосочетаний, которые, в зависимости от семантики, делятся на две группы, в количественном отношениии не уступающие друг другу.

А. Группа фразеосочетаний, реализующих переносное значение «внутренняя, тыльная часть» (живот, брюхо): *бауыр киіз, уыр жіп, ер тоқымын бауырына алды, бауырын көтерді, ба тартылған, ат бауырына алды, бауырын төсенді, жылан бау* Например: *Енді көк биенің бауырын жазып көсілте зымырат* (С. Сейфуллин «Әңгімелер»).

Б. Группа фразеосочетаний, реализующих переносное значение 'сосуд теплых родственных чувств, милосердного, доброго отношения': *бауырын елжіретті, бауыры балқыды, бауы қатты, жат бауыр, бауырын салды, бауырына тартты, п бауыр* и т.д. Например: *Соның Бөжейдің жанкүйері сен боль бауыр тартып, бауырың езіліп жүр ме осы, немене?* – де (М.Әуезов «Абай жолы».)

3. Словообразовательная продуктивность слова *бауыр* высока – всего 6 (шесть) производных, в которых реализуются значения «печень» (бауырдай), «часть тела, в которой располагается печень» (бауырлап), «внутренняя часть (бауырында) и д Например: *Біз төселген көк шөптің үстіне бауырлап жатты* (Қ.Әбдікадыров «Әңгімелер»).

Русское слово *печень* – моносемантическое слово, во фразообразовании непродуктивно, в толковых, двуязычных, фразеологических словарях отмечены лишь два фразеосочетания*: всем печенками, сидеть в печенках.* Например: *Портниха Марья Афанасьевна, всеми печенками ненавидевшая Ольгу Вячеславовну, на зывала ее «клейменая»* (А.Н.Толстой «Гадюка»).

В современных детективных текстах зафиксирован неологизм фразеосочетание с компонентом *печень: печень выесть.*

Ладонь-алақан

1. Слово *ладонь* является моносемантичным, ограничено он и во фразеобразовательном отношении, зафиксированы лиш одно фразеосочетание *как на ладони* и два производных *ладошка ладонный.*

2. Слово *алақан* является полисемантичным, второе и третье значения основаны на переносе по сходству форм. По данным словарей, в современном казахском литературном языке насчитывается 17 фразеосочетаний с компонентом *алақан* в своем составе.

Часть фразеосочетаний основана на жестовой семантике, на

обрядовой семантике, на народных приметах: *алақан ашты* (бук «открыл ладонь» – от гадания на ладони в значении «гадать») *алақан жаю* (жест, которым сопровождается чтение молитвы) *алақан қышыды* (народная примета: ладони чешутся в предвку шении какой-то прибыли, подарка). Например: *Тұрақты еңбе істемеген цыган әйелдері алақан ашып күн көруді кәсіп етед* (Ауызекі тіл). *Айқыз бен Жақсыбала алақандарын жайып, ерін дерін аз уақыт жыбырлатып отырды да, беттерін сипасты* Другая часть фразеосочетаний реализует значения, основанны на сложной метафоре: поднимать, лаская, на руки – держать н ладонях – нежить, холить-управлять, не выпуская из рук. Напри мер: *алақанға салу, алақанда аялау, алақанында өсті, алақанд ойнату, ашса – алақанында, жұмса – жұдырығында.*

3. В отличие от русского слова *ладонь* казахское *алақа* имеет несколько производных, в которых реализуются те ж значения, какие отмечены во фразеосочетаниях: *алақанда алақандағындай, алақанындай.* Например: *Алтыбасар қалась мен ар жағындағы отырған ауылдың далада жайылып жатқа малдары алақанындағыдай көрініп тұрды* (С. Шарипов, Шық.).

Итак, соматизм *алақан* в сознании носителя казахского язы ка связан с понятиями близости ясности, отчетливости, (это ж значение и в русском *как на ладони*), с понятиями «холить», «не жить», «управлять человеком», «держать его в руках». И, нако нец, в производном *алақанда* – появляется значение «использо вать ладонь как орудие труда», ладонями.

И наконец, остановимся еще на одном соматизме, в воспри ятии которого мы обнаруживаем большие различия между носи телями казахского и русского языков.

Таз - жамбас

1. Русское слово *таз* является моносемантичным, характери зуется минимальными словообразовательными возможностям (два производных – *тазовой, тазобедренный*), лишено фразеоб разования. В русском языке отсутствуют фразеосочетания с ком понентом *таз*.

2. Казахское *жамбас* является многозначным словом. Отме чено шесть фразеосочетаний с данным словом, из которых дв перешли в общенародное употребление из борцовской термино логии: *жамбасқа салу* и *жамбасы жерге тиді.* Последнее фразе

осочетание получило дополнительное переосмысление и может означать «похоронить», «предать покойника земле». В остальных фразеосочетаниях слово *жамбас* ассоциируется с состоянием лежа, когда тазовая кость соприкасается с постелью, землей. Значение всего фразеосочетания основывается на этой ассоциации: *жамбас ақы* «плата за проживание», *жамбасының астынан жеп жатты* «ел, не вставая, беря пищу из-под себя» (в значении «жил, ничем не утруждая себя»), *жамбасына аяздай батты* «как мороз, доходит до тазовой кости», в значении «мучить», «удручать», «угнетать».

На сложной метафоре, на нереальной ситуации основано значение фразеосочетания *жамбасының шұңқырына салып сақтады* спрятал в своей тазобедренной впадине в значении «глубоко спрятать».

От слово *жамбас* образовано два производных: *жамбаста, жамбастау*, в которых опять-таки отражена привычная для казахов ассоциация тазовой кости с позой лежа на боку. Кстати, данная поза является характерной для казахов: в такой позе, лежа на боку, подперев подушками, вели неофицальные беседы, чаепития.

Итак, как показывает проведенное исследование данных словарей, *жамбас* ассоциируется у казахов с позой лежа на боку. Прекрасные знатоки анатомии животных, казахи хорошо представляли значение тазовой кости как опоры для позвоночника. Видимо, в силу этого при разделе туши животного, при подаче мяса гостям тазовая кость наделялась особым символом и подавалась вместе с головой или без почетным гостям.

Для носителя русского языка слово *таз* ассоциируется только с определенной костью человека или животного. Поэтому никаких побочных семантических связей, которые бы эксплицировались через фразеобразование или словообразование, у него нет.

1.2.6 Зоонимы – домашние животные

Следующая группа лингвокультурем, национально-культурная специфика которых проявляется в образно-ассоциативных связях, их наличии/ отсутствии, разветвленности либо узости ассоциативного ореола, это – зоонимы.

Национально-культурный компонент в группе лексем-назва-

ний животных проявляется двояко. С одной стороны, значимост
того или иного вида животных в жизни конкретного народа ста
новится причиной существования довольно большого числа на
именований отдельных животных, основанных на разных факто
рах. Так, например, в зависимости от возраста и пола животного
казахской культуре имеется большое количество детализованны
наименований домашних животных. Так, *байтал* – это двух-че
тырехлетняя, еще не жеребившаяся кобыла, *жабағы* – жеребено
в возрасте от 6 месяцев до 1 года, *құнан* – жеребенок-трехлетка
дөнен – самец по четвертому году (от 3 до 4-х лет, о крупном же
ребец), *дөнежін* – самка- трехлетка (корова, кобыла).

С другой стороны, в каждой культуре зоонимы характеризу
ются специфическими ассоциациями. Это общепризнанный фак
и примеров тому привести можно много. Ассоциации могут быт
основаны на чисто формальных мотивах. Г.М. Алимжанова при
водит пример с лексемой *тоты* (попугай), который в словаре ка
захского языка определяется *как жылы жерді мекен ететін түрл
түсті сұлу құс*, т.е. в дефиниции заложена сема положительна
оценка (сұлу), это получает развернутое отражение во фразео
логизме *тотыдай түрленді* [11]. Следовательно, ассоциативны
связи этого слова основаны на мотиве «красивый», определенно
влияние оказал фактор предпочтения зеленого и красного [24
Этот же мотив отражен и в женском имени *Ақтоты*.

В русской лингвокультуре попугай ассоциируется либо с без
вкусием, либо с глупостью, отсутствием собственных суждений
идей. Отсюда и фразеологизмы *вырядился как попугай, повто
рять как попугай*.

Следовательно, ассоциативный ряд слова *попугай* основыва
ется на мотивах «излишне пестрая расцветка», «умение бездумн
повторять, имитировать звуки» [11, 118].

Ассоциации могут быть основаны на отношениях уподоблени
человека животному по внешней форме (*бота көз*), уподоблени
внутреннего состояния человека с действиями, движениями жи
вотного: *жүрегі аттай тулады*, уподобления значимости челове
ка для общества с ценностью, пользой того или иного домашне
животного для людей. При этом ассоциации, связанные с одним
тем же зоонимом, в разных лингвокультурах могут быть разли
ными, порой – противоположными. Особенно наглядно это про

слеживается в тематической группе зоонимов *төрт түлік мал*,
т.е. домашних животных, разведение и уход за которыми состав
ляет основу типа хозяйствования казахов и, соответственно, ассо
циативные связи этих зооонимов богатые. В составе *төрт түлік*
входят такие животные, как лошадь, верблюд, баран, корова.

При описании ассоциативных связей этих зоонимов частич
но использован, помимо словарей и собственных наблюдений,
материалы ряда научных исследований: М.А.Жаксыбаевой [25],
С.К.Сансызбаевой [24], Г.И.Абрамовой [26], Т.Ж. Мықтыбаевой
[27] и др., а также материал свободного ассоциативного экспери
мента, проведенного со студентами университета им. Сулеймана
Демиреля в сентябре 2013-2014 г.г.

Бесценный материал в лингвокультурологическом отношении
мы нашли в Энциклопедии [14].

Жылқы – в казахской культуре считается самым ценным до
машним животным. С приручением лошади начался новый этап
великой эпохи кочевой цивилизации, когда пространство начи
нает покоряться номадам. Лошадь оказалась приспособленной к
природно-климатическим условиям казахской степи, к большим
физическим нагрузкам и стала играть значительную роль в жиз
ни казахов. Лошадь использовалась в быту казахов как основ
ное средство передвижения, умение виртуозно ездить верхом на
коне прививалось детям с 3-4 летнего возраста и было присуще
и женщинам, и мужчинам. Отсюда фразеологизм *ат құлағында
ойнау* «виртуозно ездить на лошади». Это умение шлифовалась
в конноспортивных играх: *бәйге* (конные скачки), *көкпар тарту*
(конноспортивная игра «козлодрание» с использованием туши
козла), *қыз қуу* (погоня за девушкой), *аударыспақ* (конноспортив
ная игра, в которой всадники стараются свалить один другого с
лошади). Отметим, что в настоящее время все эти игры проводят
ся на уровне республики, а некоторые на международном уровне
и очень популярны среди казахстанцев.

Другие виды конноспортивных игр: *теңге ілу* (состязание,
когда всадники на полном скаку должны поднять с земли монету
либо другой мелкий предмет), *садақпен жамбы ату* (конноспор
тивное соревнование, в котором всадники должны сбить на пол
ном скаку стрелой из лука слиток серебра, установленный на вы
соком столбе), *найзаласу* (конноспортивное соревнование, когда

всадники с копьями пытаются свалить друг друга с коня) – был популярны в среде военных.

Конное войско максимально использовалось казахами. В периоды, наиболее опасные для кочевников, хан издавал указ *қылқұйрық шығару* (*қылқұйрық* – переносное название коня), согласно которому всех, кто способен ездить верхом и держать оружие, должны были встать на защиту страны. Во время военных действий, если у воина убивали коня и он оставался пешим, другой воин обязан был посадить его позади себя и вывезти с поля боя. Это называлось *ат сүйек беру*.

В чисто бытовом плане лошадь служила источником наиболее ценных для казахов продуктов питания - мясо, особой популярностью пользуются *қазы, қарта, жал, жая*, молочные продукты *саумал, қымыз*. Все указанные продукты питания не только обладают высокой питательностью и усвояемостью, но и лечебной ценностью. Общеизвестен такой вид лечения легочных болезней как кумысолечение. Особенно эффективно сочетание *қымыза* и *қазы*.

В кочевом быту для изготовления сапы, верхней одежды использовалась конская кожа, из конского волоса (хвост и грива) изготавливались веревки особой прочности (*арқан*).

В мировосприятии казахов человек и конь – это особое единое целое. Казахи знали и высоко оценивали такие качества, как способность лошади улавливать тончайшие звуки, запахи, в силу чего лошадь всегда сама определяла верное направление, особенно если это касалось родных мест.

Лошадь – чистоплотное и очень разборчивое в питании животное, она не притронется ни к воде, ни к траве, которые остались после других животных.

Лошадь – благородное животное, у которого породистость сохраняется, жеребец никогда не идет на случку с кобылой-матерью и молодыми кобылами своего приплода.

Лошадь надолго сохраняет привязанность к своему табуну косяку, жеребята знакомятся, привыкают друг другу через тихое ржание, через касания. На основе аналогии между поведением лошадей и поведением людей возникла пословица *Жылқы кісі нескенше, адам сөйлескенше* (люди знакомятся, беседуя друг с другом, лошади знакомятся через тихое ржание).

Лошадь – умное животное, легко привязывается к своему хозяину и в тяжелых испытаниях не бросает его.

Именно в силу указанных качеств лошадь для казаха – это одно из семи сокровищ, что отразилось в пословицах-поговорках: *Жылқы малы – ел қазынасы, аяқты қазына; Жылқы – малдың патшасы; Адам – жылқы мінезді.*

Лошадь в восприятии казахов – дар Всевышнего человеку, через умное животное человек может воспринять весь мир.

Из других видов домашних животных наиболее распространен қой (овца /баран).

Қой – популярное в традиционном казахском хозяйстве домашнее животное, которое круглый год пасется на пастбищах, не требуя содержания в загонах, приспособлено к климатическим условиям казахской степи, к ее пустынным, полупустынным, горным районам. Овца питается более 600 видами трав, поэтому овцы максимально используют травяной покров пастбищ, находя себе пропитание там, где уже паслись коровы, верблюды, лошади.

Мясо и молоко овец составляют основу рациона казахов, а из шерсти изготавливают кошму для юрты, кошму для покрытия пола, тонкую кошму для головных уборов, верхней одежды, для предметов быта. Шерсть овцы является сырьем при изготовлении ковров разных видов, из овечьей кожи шьют сапоги, головные уборы, брюки и т.д

В сравнении с другими видами домашнего скота овцы более послушны и покладисты. Все это в совокупности определило популярность этого вида скота в казахском быту и отразилось в пословицах и поговорках: *Қой – байлық, жылқы – сәндік*. Послушность, неагрессивность, покладистость, универсальная польза от всего, что может дать овца – мясо, шерсть, кожа, кости, молоко – стали основой для признания высокой значимости овцы для человека, в свою очередь, это послужило мотивом для ассоциации с человеком: *Қой аузынан шөп алмайтын* «спокойный, благожелательный, безобидный» (о человеке), *Қойдан қоңыр, жылқыдан торы* «безобидный, тихий, спокойный» (о человеке), *Қой көз* – «красивые карие глаза» (у человека), *Қой мінезді* «спокойный, тихий характер (о человеке)», *Қой тісті* «мелкие, ровные зубы» (у человека), *Қой үстіне бозторғай жұмыртқалады* «мирное,

безмятежное время, когда благополучие и спокойствие царят на земле».

Овца, ее отдельные свойства, отдельные части тела служили в качестве народной меры пространства, величины, объема, времени: *Қой асығындай* «величиной с альчик» (коленная косточка овцы), *Кәрі қойдың жасындай жасы қалды* «состарился» (о человеке), *Қой бас жамбы* «слиток серебра, по форме и величине напоминающий голову барана» (использовался в качестве денег либо ценного подарка), *Қой боғындай қорғасын* (о пуле), *Қойға келген ешкідей* «пугаться, шарахаться, словно коза, впервые попавшая в стадо овец», *Қойға шапқан қасқырдай* «зло, остервенело, без пощады, как волк, напавший на овец», *Қой жорға* «мелкая иноходь, словно шаг овцы», *Ақ қойдың қаны мен ақ батаның заңын бұзбау* «нельзя нарушать договоренность, закрепленную жертвоприношением белой овцы и благословением».

Итак, домашние животные *төрт түлік мал* в казахской культуре являлись основой скотоводческого образа жизни. Казахи прекрасно знали повадки домашних животных, которые давали им все необходимое для жизни: пищу, средство передвижения, сырье для изготовления одежды и мелкой утвари для быта. Высокая значимость определила положительную оценочность зоонимов казахского языка. Исследователи отмечают,что зоонимы казахского языка в сравнении с зоонимами в других языках, отличаются большей положительной оценкой.

Особо следует отметить, что домашние животные являлись непременным компонентом макрознаков, обрядов, мясо домашних животных всегда занимает главное место в дастарқане, сопровождающем любой обряд, каждая часть туши животного и кость с прилегающим куском мяса наделялась особым символическим значением.

В этой связи обратимся к исследованию А.Т.Оналбаевой. Исследователь пишет: «Основным блюдом при каждом целевом дастарқане выступает *ет* (описательно его обозначают *үлкен тамақ* – главная еда), который является концентрированным выражением казахской имитативной магии, основанной на представлении о единой целостности человека и природы, особенно человека и домашних животных. Наблюдается перенесение системы стратификации человеческого общества на части туши жи-

вотного, при подаче угощения обязательно соблюдение соотношения статуса человека (общественного статуса, статуса в системе родственных отношений, гендерной характеристики лица (мужчина-женщина), является адресатом целевого дастарқана или нет мени: *Қой асығындай* «величиной с альчик» (коленная косточка и др.), и символической значимости частей туши животного. Так, самому почетному гостю дастарқана обязательно преподносят голову» [9, 227]. Соматизм *бас* в казахском языке является многозначным словом с широко разветвленной семантической структурой. Так, в 15 томном толковом словаре казахского языка (3 том) отмечены 23 значения слова *бас* [28, 10-11].

В языковом сознании казахов данная лексема ассоциируется не только с понятием об определенной части тела, о начале чего-либо, но и с понятием главного, важного, значимого. Это ассоциация возникает в связи со словом *бас* как обозначением части тела человека, затем происходит перенос данного значения на части тела животного, а затем на часть туши домашнего животного, приготовленного к употреблению в пищу. Почетный гость – это самый важный, главный гость дастарқана. Проксемически его статус маркируется расположением на почетном месте *төр*, гастически его статус маркируется преподнесением на отдельном блюде головы барана, при этом голова должна располагаться передней частью к гостю. Это выражает значение «в знак нашего уважения к Вам мы специально зарезали барана». Данная семантика выражается только невербально, словесно она не озвучивается.

Придание определённым частям туши животного символической семантики, в соответствии с которой они распределяются во время угощения гостям, связано с имитативной магией. Так, голова барана наделяется особым сакральным смыслом, связанным с понятиями начала мира, вселенной, с головой человека как вместилищем мозгов, функцией которого является мышление, сознание. Голова – главный орган живого существа. Иначе говоря, подача гостю головы означает не только выражение почета и уважения к гостю, но и пожелание быть началом/головой многих благих дел. Существует также представление о голове как части туши животного, содержащей разнообразные питательные вещества, полезные для человека. Это представление восходит, по свидетельству Д.Катранулы, к легенде о том, как во времена Чингис-

хана попавшего в плен казаха хан повелел в качестве наказания снять плотной кожицы опаленной головы – *будь терпеливым*, кормить только той частью баранины, которую он сам выберет, вручение глаз – *будь оком, бдительно следящим за благополучием* Подумав, казах выбрал голову барана, тогда как другие пленники *хозяев* и т.д. Эти пожелания могут частично вербализоваться, но выбирали наиболее жирные, мясистые куски. Три раза в день их это необязательно, поскольку знание символического значения кормили этими кусками мяса, не давая ни питья, ни другой еды, каждой части головы и каждой части тела бараньей туши являет- В результате через месяц в живых остался тот, кто выбрал голову, ся неотъемлемым компонентом традиционной культуры казахов. После освобождения из плена он вернулся на родину, с тех пор В русской лингвокультуре наименования домашних животных голова барана стала самым почетным блюдом. характеризуются либо отрицательной, либо нейтральной оценоч-

Каждая часть поданной почетному гостю головы барана также ностью, при всем том, что в бытовом общении некоторые зооними имеет семантику, в соответствии с этой семантикой гость должен мы приобретают положительную коннотацию. Например, во фра- разделать голову и раздать части головы: уши, глаза, темя, кожу зеологизмах с зоонимом *корова*: *как корова языком слизала, как* шею головы сидящим за дастарканом, озвучивая соответствую- *корова на льду, что-то идет, как корова седло, корова жевала,* щие пожелания. В данном случае вербализируется пожелание, *корова* (о неуклюжей, грузной женщине) и т.д.
основе которого лежит невербально-символическое значение на В то же время в деревенских семьях корова, давая ежедневно именованной части головы. Разделка головы начинается с уше молоко, тем самым кормила семью, поэтому женщины называли В ряде регионов голову подают без правого уха, которое отрезает ее кормилицей, буренушкой и давали ей ласковые имена *Майя,* перед подачей головы на стол, мотивируя тем, чтобы материал *Белоножка, Малышка, Красавица* и т.д.
ное благополучие не ушло из семьи хозяина, достаток хозяев н Итак, тип оценочности, богатство/бедность ассоциативных уходил к другим (*ырыс-береке кетпесін)*, обычно же голову п связей, т.е национально культурный компонент зоонимов опре- дают целиком. В таком случае почетный гость отрезает прав деляется, во-первых, объективным фактором – степенью значи- ухо и отдает младшему из детей этого дома, что означает *Пуст* мости того или иного животного для системы хозяйствования *ухо с меткой останется в этом доме на благо подрастающег* и образа жизни конкретного этноса, во-вторых, субъективным *поколения, пусть уши молодых будут открыты для добрых сло* фактором выступает уровень когнитивного осмысления челове- [28, 222]. Вербально обычно озвучивается вторая часть пожел ком той информации, что он имеет о том или ином животном. ния, мотивированность которого хорошо осознается современн Так, скотоводство как основа жизнехозяйствования казахов при- ми носителями казахского языка и культуры: перенос орган тел вело к очень тесному и глубокому соприкосновению человека – функция органа тела. Мотивированность первой части пож и домашних животных, в результате казахи досконально знали, лания и само действие – отрезание правого уха и преподнесени какую роль в жизни животного играет та или иная часть тела, младшему из детей или внуков хозяина дома – связана с тем, чт тот или иной внутренний орган, наблюдая ежедневно животных, метка хозяина делалась на правом ухе животного, а благополучи подмечали их повадки, характер. Эту информацию казах начи- казахов в традиционной культуре всегда зависело от количеств нал собирать буквально с малых лет и дополнял, углублял ее до и здоровья домашнего скота. Здесь наблюдается метонимически конца жизни. В тех случаях, когда подобный длительный контакт перенос: часть уха → домашнее животное → весь скот. Зате отсутствует, человек воспринимает лишь внешние формальные гость отрезает кусочек от правой щеки бараньей головы и пр признаки животных, которые и служат мотивом для возникнове- бует его, что означает его добрые пожелания хозяевам. Далее о ния отрицательных коннотаций.
отрезает от головы соответствующие части и раздает присутств Определяющим национально-культурное восприятие домаш- ющим в соответствии с их статусом. них животных является характер мировосприятия этноса, его ми-
Вручение неба выражает пожелание *будь красноречивым*, вр роощущение. Так, для казахов характерен космоцентризм, основу

которого представляет мысль о бесконечности жизни и неразры
ной связи человека со всем миром, в том числе и с природой,
ром животных. Одни и те же закономерности характеризуют
жизнь людей, и природу. Для подтверждения нашего тезиса пр
ведем мнения ряда исследователей по этой проблеме.

Искренняя вера в бесконечность, повторяемость жизни, не и
чезающей бесследно, в целом присуща мировоззрению архаи
ных культур. Только такие ожидания могут привести к гармон
отношения человека с физически необратимым временем. Э
извечную проблему К. Леви-Стросс формулирует следующи
образом: «В реальности бытия, которую человек ощущает в гл
бинах своего «я», он видит причины и смысл своих ежедневны
поступков, моральной и чувственной жизни, политических пр
страстей, обязательств в отношении социального мира и мир
природы, практических занятий и научных изысканий. Но в то ж
время ему понятна и реальность небытия, предчувствие которо
неразрывно сопровождает бытие, потому что оно возлагает на ч
ловека обязанность жить и бороться, думать и верить и особен
хранить мужество, без которого его никогда не покинет жутк
уверенность, будто его никогда не было на земле и не будет вечн
и что с его неизбежными исчезновением с лика земли, земля са
тоже обречена на гибель. Его труды, горести, радости, надежд
творческие поиски как будто и не существовали, так как ни у ко
не будет сознания необходимости хранить память об этих эф
мерных душевных волнениях – будет лишь праздная констатаци
того, что они – от некоторых бликов мира до безучастности все
лика – имели место, т.е что они – ничто» [29].

Культура традиционных обществ показывает, как против
речие *жизнь-смерть* разрешается мифопоэтическим сознан
ем. Вернее, препятствие не столько преодолевается, сколько о
ходится, оно переводится из плана личной трагедии в событ
общественного значения и в итоге коллективный разум наход
приемлемое решение.

Н.Г.Шаймердинова, описывая верования тюрков, пишет: «
понимании средневекового человека макрокосмос (мир, Вселе
ная) состоял из трех миров: верхнего, среднего, нижнего. Верхни
мир считался местопребыванием богов, а впоследствии и избра
ных людей после их смерти, средний мир представлял земл

на которой обитали все живые существа, в том числе и человек, нижний мир ассоциировался с царством мертвых и хтонических демонов, что нашло яркое воплощение в тексте памятника Кюльтегин: «Когда небо вверху не давило тебя и Земля внизу не разверзлась под тобой, о, тюркский народ, кто мог бы погубить твое государство, твой племенной союз и законную власть над тобой. Верхний мир – это Небо, средний мир – Земля и нижний мир, – то, что находится под Землей – темнота, провал, глубина. Последний смысл раскрывается в значении глагола «разверзлось». «Разверзаться» означает «раскрыться, раздвинуться, образуя провал, открывая глубину». В значении глагола воссоздается образное восприятие темного нижнего мира, провала.

По большему счету в архаическом представлении многих народов макрокосмос делится на две части: верх и низ, а средний мир, мир человека и живой природы, был недолговечным и кратким, поэтому базовой является оппозиция верхнего и нижнего мира. Верхний и нижний миры составляют единство противоположности, находятся в единой связи, осуществляемой мировым древом, как у древних майя, то высокими горами, то башнями-небоскребами (типа китайской башни «та»), то байтереком в мифологии казахов» [30, 56].

В наивном сознании тюрков мир представляется целостным явлением, в котором живое и неживое переходит из одного состояния в другое, подтверждая единство макрокосмоса, т.е мира человека.

В этой связи уместно сослаться на мнение К.Ш.Жаркынбековой о том, что традиционная этика казахов опиралась на космологическое представление о прозрачности границ между миром живущих и миром духов, непрерывности связи прошлого, настоящего и будущего. Жизнь является наиболее важной ценностью традиционного мировоззрения. Так же, как нет противопоставления человека и природы, нет противопоставления жизни смерти. Смерть считалась переходом из одной формы жизни в другую. Считалось, что после смерти душа человека проживает еще одну жизнь, в нижнем мире, а затем поднимается в Верхний мир и попадает в Солнечное озеро, где обитают души младенцев. Чтобы получить надежду на вечную жизнь, традиционному человеку нужно было признать тождество человека и природы. Глобальная

идея тождества «рассыпана»по мифологическим текстам. В
события периодически повторяются, воссоздавая то, что был
начале времен. Такое циклическое воспроизведение события в
можно благодаря мифам, которые являются образцами для це
моний. В казахской культуре рождение и похороны были связа
не только на уровне представлений, но и на уровне обрядов
действий. В контексте родильного обряда совершается похоро
ный, причем эта связь прослеживается и в дальнейшем. То е
захоронение необходимо для того, чтобы обеспечить новое ро
дение, сохранить отношения непрерывного обмена между пр
ками и потомками, жизнью и смертью. Повторяется связь рит
лов, связанных с рождением и смертью [31].

Антропоцентризм характеризует европейские культуры, в т
числе, и русскую культуру, когда человек воспринимается к
особое существо, находящееся на пьедестале, а все осталь
оценивается как нечто, служащее человеку, зависимое и подч
ненное ему. На наш взгляд, именно этим можно объяснить пр
чину вывода, сделанного рядом исследователей о том, что аб
лютное большинство фразеологизмов, наречий с зоонимическ
компонентом выражают негативное отношение к обозначаемо
предмету речи. На этом фоне выделяются фразеологизмы казах
кого языка, которым свойственна позитивная оценочность.

1.2.7 Орнитонимы

Одним из видов жизнедеятельности казахов, служащих д
добывания пищи, одновременно являвшихся любимым спорти
ным развлечением, была охота с беркутом. Приручение берк
тов, натаскивание беркутов на ловлю зайцев, лис, волков, ух
за ними составляли суть работы *бүркітші* – охотника с беркуто
Тонкостей в этом деле было немало, но зато в случае хорош
выучки охота с беркутом давала и пищу, и мех, и славу.

Лексемы *бүркіт/қыран* в казахской лингвокультуре служат д
выражения не только прямого номинативного значения – хи
ная птица, но переносного именования понятий прозорливост
ловкости, мужества, поскольку эти качества характеризуют са
эту птицу. Отсюда огромное число фразеосочетаний с лексема
бүркіт, қыран: бүркіт көзді (зоркие глаза – о человеке), *бүркі
қабақ* (густые мохнатые брови – о человеке), *қанды балақ қыр*

не упускающий свою добычу), *қыран болды* (стал смелым, от-
чаянным), *қыран жапқандай қылды* (измучил всех), *қыран қуған
чілдей болды* (разбежаться, попрятаться), *қыран тектес жан*
упрямый, отчаянный), *қырандай қырды* (истребил), *қыран күлкі*
хохотать безудержно, громко смеяться).

Именно эти коннотации дали базу для формирования симво-
ического значения лексем *бүркіт-қыран*, проявлением которого
следует считать изображение беркута на флаге, гербе Республики
Казахстан как символа свободы, независимости.

Қарға. Данная лексема является двузначной, интерес пред-
ставляет второе значение – ребенок, малыш. Переносное значе-
ние основано на наблюдениях казахов и на мифологической ос-
вященности данной птицы.

В качестве аргумента приведем отрывок, описывающий те по-
адки птицы, которые очень близки казахам: *Мына қара қарғалар,
деді Қайып, – Жазғытұрым жұмыртқалайды да, күзді күні
балапандарын өргізеді. Осы екі ортада көп нәрсеге баулиды.
Қараша айының алдында болатын қазанның қара дауылы ата-
натын амал бар, міне, сол кезде балапандарын ұшырады. Сонда
оларды ертіп шығып, біресе жоғары шарықтап, біресе төмен
ұлдилап, таңертеңнен кешке дейін әуреге түседі. Қарақұттай
қайнап аспанның жүзі көрінбей кетеді. Осыны жұрт «қара
қарғаның адастырмасы» – деп атайды, өйткені бұдан кейін бала-
пандары енесін танымай, адасып кететін көрінеді* (С.Талжанов,
Шығ.).

Заботливое отношение вороны к своим птенцам, проявляюще-
ся в том, что они не только кормят, но и учат всему тому, что
понадобится во взрослой жизни их птенцам, аналогично отноше-
нию казахов к своим детям, что, на наш взгляд, послужило толч-
ком для возникновения переносного значения.

Особый интерес вызывают два фразеологизма *қарға тамыр-
лы ел қазақ* в значении «тесно связанные между собой разными
родственными, дружескими связями» – «многочисленные родс-
твенники, *қолына қарға тышты* – в значении «пришла удача, бо-
гатство, власть».

В семантике этих фразеологизмов можно увидеть следы древ-
них мифологических представлений, в том числе и о вороне.
С.Елзерде пишет: «Одна из композиционных особенностей тюр-

коязычной волшебной сказки заключается в синкретическом з
чине и прологе, расширяющих сюжет сказки. Они обусловле
очевидно, древними фольклорными традициями тюркских на
дов, восходящих к синкретизму. Об остатках жанрового синк
тизма в фольклоре тюркских народов свидетельствует и то,
в некоторых бытовых сказках наличествует типичная для кл
сической волшебной сказки присказка. Например, «Было то
не было, сытно ли голодно, волк был бакаулом, лиса – есаул
гусь – горнистом, утка – флейтистом, ворон – знахарем, воро
– сплетником, в древние времена жил падишах». Так начина
ся узбекская бытовая сказка «В трех неправдах по 40 небыл
[32].

В настоящее время в связи с влиянием русской культуры, ф
мированием и усилением городской культуры казахов в мо
дежной среде формируются несколько иные ассоциативные с
зи лексемы *қарға*, где на первый план выдвигаются коннота
«глупость», «назойливое, раздражающее карканье», «беспол
ность»: *қарғадай қаңқылдап*.

Акку – лебедь в казахской лингвокультуре предстает на
ленной множеством коннотаций и позитивных ассоциативн
связей. Казахи особое внимание уделяют не только утилитарн
качествам: возможность использовать в быту в качестве пи
одежды и т.д., но и эстетическим качествам – красота, нежно
приятный голос и т.д. В этом плане лексема *аққу* использу
ся как образное обозначение красивой женщины – белокож
с длинной шеей, плавными движениями, звучным голосо
С.К.Сансызбаева отмечает: «Метафора- фреквенталия казахско
языка *аққу* символизирует красивую, грациозную девушку, явл
ясь одной из распространенных метафор, описывающих женщи
[24]. Об этом свидетельствует большое количество устойчив
сравнений и образных выражений, в состав которых входит *ақ
Айдындағы аққудай* – словно лебедь на глади озера, *айдынн
ерке сұлу аққуындай* – словно прекрасный лебедь на озерной г
ди, *аққу құстай жарқылдау* – словно лебедь, ослепить величие
и красотой, *аққудай сылану* – прихорашиваться, словно лебед
аққудай жүзу – идти плавно, словно плывущий лебедь. Отмети
вслед за С.К.Сансызбаевой, что коннотации, связанные с акку-л
бедь, в русской и казахской лингвокультурах совпадают, об это

свидетельствуют и такие знаки-символы, как изображения двух **лебедей на свадебных** машинах, казахских свадебных коржунах **переметных сумках** с двумя отделениями, которые в современ**ной культуре** используются для свадебных подарков, с которы**ми отправляется** жених и его сопровождающие в дом невесты), **крашения в** виде двух лебедей на свадебных тортах и т.д. Здесь **немаловажную** роль сыграло то, что лебеди живут парами и со**храняют верность** даже после гибели партнера. Отсюда русский фразеологизм – *лебединая верность*.

Қаз-гусь. В казахской лингвокультуре отражено четкое пред**ставление** казахов о том, что человек и природа неразделимы, **человек – такая** же часть природы, как флора и фауна. В тради**ционной культуре** дикие гуси, утки воспринимались как то, без **него невозможны** озера, при этом редко у кого из казахов в тради**ционной культуре** каз ассоциировался как пропитание, как объект **охоты.** В первую очередь, казахи обращали внимание на повадки, **внешнюю** красоту птицы, длинная изогнутая шея гуся стала ос**новой для** фразеологизма *қаз мойын*, который использовался и по отношению к красивой породистой лошади, и по отношению к **длиношеей** красивой женщине.

Повадки гусей, проявляющиеся в том, что они ходят, плавают **друг за** другом, стали основой для фразеологизма *қаздай қалқыды* (**ср.** русск., *гуськом*).

В русской лингвокультуре с образом гуся связаны отрицатель**ные** коннотации: *гусь лапчатый* (недовольный, заносчивый – о человеке), *гусиная кожа* (покрытая пупырышками кожа человека – от мороза, от испуга), *ходить как гусыня* (походка вперевалку – о человеке), *хорош гусь* (о неожиданно проявившихся отрицательных качествах кого-либо).

Қарлығаш-ласточка. Культурологи отмечают, что устойчивость, сохранность тех или иных ассоциаций, высокая ценностная значимость тех или иных образов в определенной степени объясняется их мифологической освященностью, т.е наличием в этническом сознании народа мифологических представлении. О том, что в основе отношения к образу *қарлығаш* лежит миф, свидетельствует множество сказок, в которых главным персонажем выступает *қарлығаш-ласточка*. Среди этих сказок особо популярной является сказка «Қарлығаштың құйрығы неге айыр?»

(«Почему у ласточки раздвоенный хвост?»), на основе которых сложилось представление о том, что қарлығаш приносит был создан одноименный мультфильм. Суть сказки в том, тепло, отсюда значение «первый».
ласточка спасла жизнь человеку от змеи, которой слепень сог Все это стало мотивом для следующих фразеологизмов:
рался донести, что самая сладкая кровь – человечья и поэтом *қарлығашқы қарлығаш* – первый, зачинатель какого-либо обще-
царь – змей должен питаться ею. Мифологическое представ ственного движения, научной идеи, *қарлығаш дана* – первый эк-
ние послужило мотивом для формирования в сознании казах земпляр, сигнальный экземпляр книги, *қарлығаш қанатындай*
образа *қарлығаш*, как священной птицы, оберегающей челове по форме напоминающий ласточкино крыло, (обычно о бро-
приносящей в его жилище благодать, благополучие. Наскольк ях), *қарлығаштай қамқорлық* – лелеять, нежно заботиться,
было сильно это представление, свидетельствует легенда, п *арлығаштай тізіліп* – усесться рядком, словно ласточки на про-
веденная в этнографической энциклопедии казахского народ оде.
Жоңғар шапқыншылығы кезінде Ташкент маңайындағы отыр В русской лингвокультуре сформировано представление о лас-
Үйсін Төле бидің ауылын жау шауып, ел мүдере көшкенде, ол кочке, как о птице, которая прилетает вместе с теплом, во фразео-
көшпей отыра беріпті. Жоңғарлар көшкен жұртта қалған жал гизме актуализируется значение «первый»: *первые ласточки*. В
үйде отырған Төле биден: «Сіз неге көшпей қалдыңыз?» – дег том плане между русской и казахской лингвокультурами наблю-
де: «Керегеге қарлығаш ұя салып еді, балапандары қанаттан дается соответствие.
жоқ, обалына қалмайын деп көшпей отырмын», – деген екен.

Мұны естіген қалмақтар: «Бұл тегін адам емес екен», – д
сый-сыяпат көрсетіпті. Осы оқиғадан кейін ел ол кісіні *Қарлы*
би деп атап кетіпті дейді [12].

Во времена джунгарского нашествия ауыл Толе би, распо
женный неподалеку от Ташкента, боясь врагов, откочевал в д
гое место. Остался только сам Толе би. Джунгары, удивлен
тем, что Толе би остался в своей юрте, спросили его: «Почему
не перекочевал вместе с другими?». На что Толе би ответил:
моей юрте свила гнездо ласточка, ее птенцы маленькие, еще
оперились. Боюсь причинить им вред, ведь они могут постра
если будем разбирать юрту». Джунгары поняли что перед ни
мудрый человек и оказали ему всяческое уважение».

Помимо того, что с образом *қарлығаш* у казахов связано пр
ставление о том, что она приносит благополучие, достаток в
человека, считается, что *қарлығаш* обладает особым умом, на
мысль натолкнули наблюдения за тем, как ласточка строит гне
и как она заботится о своих птенцах. Во – первых, то, как стр
қарлығаш гнездо, напоминает схему и последовательность де
твий человека при строительства жилья. Во-вторых, ласто
чтобы беспомощные птенцы не выпали из гнезда, привязывает
ноги конским волосом, а само гнездо утепляет пухом и шерст

Поскольку *қарлығаш* прилетает с наступлением тепла, у

1.2.8 Зоонимы (дикие животные)

Қасқыр/бөрі-волк в казахской лингвокультуре трактуется не-
днозначно. С одной стороны, *бөрі* у тюркских народов – мифо-
логически освященное животное, т.к. тюрки считают себя потом-
ками *көк бөрі*. В древних легендах волк предстает как зверь, по-
могающий человеку. Именно это легло в основу ассоциаций волка
как символа силы, храбрости, неустрашимости, что нашло отра-
жение не только в пословицах-поговорках, фразеологизмах, но и
в художественном тексте. Анализ «Көшпенділер» И.Есенберлина
и его перевода, выполненного М.Симашко, показывает, что среди
зоонимных образов особая роль отводится волку. В трилогии об-
раз волка используется в двух разных аспектах. С одной стороны,
волк – символ бесстрашия, силы, ума, живучести и вместе с тем
агрессии, в этом плане сравнение с волком привносит положи-
тельную оценочность. В таком ключе звучат слова Абылая: «О
славе мечтал я. Звезда славы светили мне в ночи жизни. Думал я
всегда, что казахи – малый народ и должны быть как волки. Пос-
мотри, травят волков, уничтожают кому не лень, ставят капканы
на всех тропах, а они никак не исчезнут с лица земли», т.е именно
эти качества: бесстрашие, сила, ум – позволяют выжить, занять
достойное место. Положительная коннотация образа волка под-
тверждается многочисленными фактами: «На кого же опереться

ему, Кенесары, когда пойдет он по дедовскому пути, конечный), *бөрі қабақ* (густые нахмуренные брови), *бөрі құлақ* (стоя-
прежде всего на потомков Абылая. Много их в степи, и недар**ие** торчком остроугольные уши), *бөрі құрсақ* (иногда голоден,
называют их волчьим выводком. У тюрков это высшая похва**ногда сыт**), *көкжал бөрі* (матерый волк, крупный волк, грозный,
потому что, как и ромеи когда-то, ведут они свой род от волк**мелый** – о человеке), *күшік ит бөрі ала ма жабылса да* (слабые,
(часть 3, с. 151). Импонирует казахам и такое качество волка, **даже** если объединятся, не смогут победить одного храбреца), *аш*
нежелание показывать свою слабость, что легло в основу пос**бөрідей жалаңдап** (жадно устремляться к чему-либо, как голо-
вицы *Бөрі арығын білдірмес, бөтенге жүнін қампитар* (волк**ный волк к еде**), *аш бөрідей талады* (разрывать подобно тому,
покажет своей худобы, надувая живот и взъерошивая шерсть)**как волк разрывает мясо**), *қойға шапқан бөрідей* (как волк, жадно

Как отмечают составители энциклопедии казахской тра**набрасывающийся на овец**), *ұялас бөрідей* (как волчата одного
ционной культуры, возможно, в силу мифологической освящ**ыводка**, дружно). Несколько фразеологизмов объединены обоз-
ности образ *қасқыра/бөрі* – самый популярный образ казахск**качением** реакцией тех, на кого волк нападает: *бөрі тиген қойдай*
фольклора, особенно казахских сказок. **закричали, заблеяли, зашумели**), *бөрі өңгерген лақтай* (лежать

С другой стороны, образ волка используется для передачи **бессильно**, не предпринимать никаких усилий для своего спасе-
рицательной оценочности и выражения значений «злодейств**ия**).
«жестокость», «глупость», «голод». На наш взгляд, здесь в оп **Итак**, языковой материал, извлеченный из словарей, из спра-
деленной степени имеет место влияние контактирующего с **вочников**, энциклопедий, показывает, что в традиционной казах-
захами около 300 лет русского народа, в представлении котор**ской лингвокультуре** было сформировано тройное восприятие
волк – это олицетворение зла, жестокости, глупости: *матер**қасқыр/бөрі***. Первое представление о волке как носителе таких
*волк; волчий нрав; Сколько волка ни корми, он все в лес смотр***качеств**, как забота о своих детенышах-волчатах, что было ярко
волк в овечьей шкуре; волчья натура; стреляный волк.

обыграно в произведении Ч. Айтматова «И дольше века длит-
Мифологическая освященность *қасқыра/бөрі* стала осно**ся день»**, подкреплено мифом о спасении человека волчицей и
для символизации волка и использования отдельных частей т**о происхождении** казахов от союза человека с волчицей. Второе
волка в разных обрядах и поверьях. Так, клыки волка в каче**представление** о волке, как животном, характеризующемся таки-
амулета-оберега привязывают к люльке-бесику, веря что они п**ми качествами**, как ум, бесстрашие, смелость, независимость, что
дохранят малыша от сглаза, от злых духов. **в целом способствует** их выживаемости, сформировано на основе

Издревле существовало поверье, что если связать челюст**наблюдений** казаха-охотника, скотовода – за поводками и жизнью
кости и череп волка и бросить его в сундук, то это предохра**степных волков** – неизменных спутников домашнего скота. Тре-
стадо овец, заночевавшее в силу каких-то обстоятельств в **тье представление** о волке как о злобном, беспощадном, посто-
людной степи, от нападения волчьей стаи. Этот обычай назыв**янно рыщущем** в поисках жертвы, и в то же время – глуповатом,
қасқырдың жағын байлау (связывание челюстей волка). **недалекого ума звере**, навеяно бытовыми знаниями о нападении

В случае, когда одиночный волк нападал на стадо овец, каза**волков на домашних** животных, наносящих ущерб человеку, вли-
усматривали в этом знак свыше, дарующий им увеличение по**янием русской культуры**, в которой подобное восприятие волка
ловья овец*: Малға көк бөрінің аузы тиді, Көк Тәңірі қолдап, **является доминантным.**
көбейіп, береке-ырыс орнайды. Волк попробовал овечьего м**Современная** казахская лингвокультура значительно отличает-
теперь с помощью Кок-Тенгри поголовье скота увеличится, во**ся от традиционной** формированием городской культуры казахов,
рится благополучие. **коренным изменением** образа жизни, когда большая половина на-

Внешний вид, повадки волка легли в основу ряда фразеолог**селения занимается** новыми видами деятельности, значительным
мов: *бөрі айбат* (свирепый вид, как у волка), *аш бөрі* (разгне**дистанцированием** от природы, изменением ценностной картины

мира. В связи с этим возникает вопрос, в какой степени изме
лось восприятие того же самого *қасқыра/бөрі* современными
сителями казахской лингвокультуры.

В этом аспекте нас интересовало восприятие этого образа с
денческой молодежью в возрасте 19-20 лет, для которых каз
ский язык является родным, функционально и психологиче
доминантным. Проведенный в сентябре 2013 г. с группой инф
мантов (количество 50 человек) свободный ассоциативный эк
римент показал следующее.

Преобладающим оказалось бытовое представление о во
как злобном хищнике: *жыртқыштың жыртқышы, жауыз, қ
азулы, сусты, зұлым*. Несколько неожиданной для нас явил
приведенная информантами ассоциация *пысық* (с деловой хв
кой, смекалистый), при этом в материалах эксперимента эта ас
циация встретилась в 35 случаях. Ассоциативная связь понят
қасқыр/бөрі и «с деловой хваткой, смекалистый» не единична
временна, а постоянна. Объяснить возникновение и закрепле
этой ассоциативной связи можно, лишь связав с экстралингв
тическими обстоятельствами. Внедрение рыночных отношен
социальная нестабильность, неуверенность в завтрашнем д
характерные для первых десятилетий Казахстана после расп
СССР привели к пониманию того, что для достижения успех
подобных условиях человеку нужны ум, мужество, бесстраш
деловитость, опыт. В определенной степени эти качества тра
ционно ассоциировались с образом волка.

Единичными оказались ассоциации *киелі, адал дос, ешкі
еліктемейтін, қамқоршы, қасқырды қанша асырасаң да, орма
қарап ұлиды*.

Сам факт наличия этих ассоциативных связей, пусть даже
небольшом количестве, указывает на то, что в языковом сознан
молодежи присутствует навеянное мифами восприятие волка
символа независимости, бесстрашия, отваги, мужества, живуч
ти. Это касается обыденного сознания молодых казахов. Что
касается художественного сознания и художественного восп
ятия образа *қасқыр/бөрі*, следует отметить усиление актуальнос
и рост популярности образа *көкбөрі* как части концепта *көк тү
көк байрақ, көк* и др. Особенно ярко это прослеживается в каза
ской поэзии молодых акынов. Б.Керімбекова в своей работе «Т

ниесіне ортақ құндылықтардың қазіргі қазақ поэзиясындағы рінісі» анализирует творчество Ж.Аскарбекқызы, Т.Медетбека, .Ақсұңқарұлы, А.Темирбая и др. Отмечает, что слово *көк бөрі* ступает как символ тюрков и используется параллельно со словом *түрік*. Как свидетельствуют исторические данные, тюрки дчинили многие народы и властвовали на большой территории многом благодаря силе характера, неутомимости, бесстрашию, ужеству, что дало основание приравнивать их к *бөрі*, а в китайских хрониках их прямо называли *көк бөрі*.

Концепт *көк* и связанный с ним *көк бөрі* выступает в современной казахской поэзии как символ мощи, независимости, мужества, стремления к духовным истокам.

Б.Керимбекова приводит в этой связи следующие строчки К.Аскарбеккызы:

Көк түркінің ұланы неге болмадым,
Бөрігі туды көтеріп,
Бөрідей жауға тиетін,
Шығыршығы торғай көз сауыт киетін?
Көк бөрі болып ұраным,
Көк көлді көктей өтер ем
Асау көк болып пырағым,
Балқан тауға да жетер ем.
Төсегінен түңілген,
Адам жүрер жерлерге
Көк байрақ тігіп кетер ем.

Итак, в казахской лингвокультуре образ *қасқыра/бөрі* является многоаспектным и сложным, с одной стороны, характеризуясь мифологически навеянным ореолом бесстрашия, силы, мужества, независимости, с другой стороны – бытовым представлением о волке как хищнике, безжалостном звере.

Интерес представляет рассмотрение концепта «волк» в сопоставительном плане на материале русского языка России и Казахстана, проведенное З.К Сабитовой.

Исходной точкой для исследователя служит положение о том, что общность территории, общая историческая судьба народов Казахстана даже при наличии разных языков, сформировали их особую, евразийскую ментальность, находящую отражение в русском языке, и это обусловливает различия казахстанского и рос-

сийского русского языка. Ученый подчеркивает, что при изу
нии лингвокультурного концепта *волк* можно проследить степ
осмысления этнической принадлежности человека, поскол
составляющая концепта «хищное млекопитающее семейства
чьих» совпадает в российской и казахстанской лингвокультур
различия же отмечаются в культурной коннотации слова *волк*
имени концепта.

Анализируя характер отображения восприятия волка в русск
и казахских сказках, ученый делает вывод о том, что в сказ
волк наделяется магическими способностями, он может помог
герою (сюжет более древних сказок, связанных с почитани
волка как тотема), быть недругом (почитание тотема отделил
от страха перед лютым зверем), может быть глупым и жадны
Здесь З.К.Сабитова делает ссылку на работу Л.К.Муллагалие
«Концепты русской культуры в межкультурной коммуникаци
(2006). Далее автор указывает: «В казахских сказках, с пере
дами которых с детства знакомятся носители русского язы
проживающие в Казахстане, волк зачастую выступает как глу
животное, он становится жертвой хитрости человека и дру
животных (лисы, барана, архара и т.д.). Исключение составл
только белая волчица (или белый волк), которая была тотем
некоторых казахских племен. Казахи-кочевники всегда терп
от волков много убытков, сложно было охранять большие ст
от нападений волчьих стай. Поэтому положительный образ во
если и существовал когда-то, сейчас утратился [33, 195-196].

С мнением исследователей о том, что в казахских сказках в
предстает как злобное, несколько глуповатое, постоянно го
дное животное, можно согласиться, тем более что подобные
блюдения имеются в других исследованиях. Например, автор
тьи «Қасқыр» в энциклопедии отмечает: «Ертектерде Қасқы
көбінесе жауыздық пен қатыгездіктің образы ретінде береді.
кейбір ертегілерде қасқырды ақымақ, ашқарақ етіп көрсет
Түлкіге алданып, құйрығын мұзға қатырады, сөйтіп, өзі
көтеншегін суыртып өледі. Сонымен қатар ешкі, қой, жылқы с
ды жануарлардан алданатын аңқау болып келеді» [14]. Однако
лать на этом основании вывод о том, что положительный об
волка сейчас утратился, на наш взгляд, преждевременно. И зд

ужно брать во внимание два обстоятельства. Первое – специфи-
сказки как особого фольклорного жанра в сравнении с мифом,
проявляющаяся в отборе нескольких мотивов и сюжетных линий,
аксимально приближенных к обыденному сознанию, бытовой
изни и характеризующихся определенным упрощением содер-
ания. Второе – наличие богатой прозы и поэзии, где образ волка
ак раз фетишизируется, используется как символ независимос-
, бесстрашия, мужества и ума.

1.2.9 Лингвокультурологические и лингвокогнитивные аспекты цветообозначений

Группа лексем-цветообозначений относится к лингвокульту-
емам, денотативное значение которых универсально, а нацио-
ально-культурная специфика проявляется на уровне коннота-
ивного значения, национально-образных ассоциаций и степени
начимости определенных цветов для конкретных культур.

Цвет и его семантика, по мнению исследователей, относится
явлениям, характеризующимся сложными, многоаспектными и
азнообразными проявлениями, в силу чего требует рассмотре-
ия в аспекте разных областей знания. Цвет является объектом
сследования с точки зрения физики, физиологии, психологии,
илософии, лингвистики, литературоведения, искусствоведения.

Лингвокультурологический подход к цвету осуществлен в
рундаментальном исследовании Ш.К. Жаркынбековой, где ав-
тор анализирует процесс концептуализации цвета, рассматривает
цветоконцепты как отражение этноментального мировидения и
иллюстрирует выдвигаемые положения языковой репрезентацией
цвета в казахском и русском языках на материале концептов ақ-
белый, қара-черный, қызыл-красный, сары-желтый, көк-синий,
қоңыр – коричневый [31]. В ряде случаев мы будем использовать
материал работы Ш.К. Жаркынбековой, ибо наши подходы, мето-
ды анализа частично совпадают.

Цветообозначения довольно часто переходят в разряд симво-
лов, когда от лексемы, обозначающей конкретный цвет предме-
та, вещи, она переходит в разряд лексем с оценочным значением.
В.А.Маслова отмечает «Во все времена ученые бились над раз-
гадкой проблемы цвета. Последние исследования в этой области
показывают, что за цвет отвечает у человека 10 пигментных ге-

нов, составляющих определенный набор – у каждого свой, поэ
му два человека могут смотреть на один и тот же предмет, но в
принимать его по-разному. Наблюдения над людьми со стойко
поражениями головного мозга обнаружили, что понятия о цве
зависят от функционирования одной системы, слова, выража
щие эти понятия, от другой, а связь между понятиями и слова
– от третьей. Это и объясняет, почему существуют различия в
акциях на цвет в культурах, например, зеленое в США – бе
пасность, а во Франции – преступление, белый цвет у китайц
– символ траура, печали, а у европейцев эти функции выполн
черный цвет. Следовательно, цветовой язык человека мента
по своей природе. За цветом люди видят смысл» [34, 67]. И
лее В.А.Маслова высказывает мысль, крайне значимую для н
«Цветовое восприятие возникает тогда, когда мы связываем з
тельные категории с определенными доступными человеку у
версальными образцами или моделями, например, с огнем, с
нцем, растительным миром, небом, землею, днем, ночью. Так
образом, чтобы говорить о цвете, мы должны спроектиров
свое восприятие на то, что нас окружает» [там же].

К этой мысли мы будем неоднократно возвращаться и раз
вать ее в ходе лингвокультурологического анализа лингвоконц
тов цвета на материале разных лингвокультур.

Особый интерес вызывает семантика цветофразеологизм
внутренняя форма которых, по мнению В.Г.Кульпиной, зна
тельно более стойкая по сравнению с внутренней формой сл
[35].

Выявление признака, ставшего внутренней формой цветооб
начений как компонентов фразеологизмов, способствует уяс
нию системы представлений и знаний в национальном миров
приятии, в соотношении универсального - самобытного в язы
вой картине мира. Ш.К.Жаркынбекова справедливо полагает,
выявление внутреннего образа цветоидиом – это уяснение приз
ка, легшего в основу семантики фразеологизма, в свою очере
выбор того или иного признака связан с процессом эталонизац
«выбранная сознанием черта становится своеобразной мерой
ления, нормой хорошего или плохого», в конечном счете стер
типов этического сознания. Стереотипы в системе ценностн
ориентиров составляют, говоря словами Ш.К.Жаркынбеков

екий остров этнокультурного сознания, который формирует
нокультурную сущность личности, обусловливает преемствен-
ость определенного типа поведения», деятельности» [31, 102].
Обобщая внутренние формы цветоидиом, определяют базо-
ый образ, который является основой для выделения лингвосеми-
тического ряда. Лингвосемиотические ряды дифференцируются
зависимости от действия определенного культурного кода. Под
культурным кодом в лингвосемиотике культуры Н.Ф.Алефиренко
понимает «сформированную стереотипами этнокультурного со-
нания конфигуративную совокупность знаков и механизмов их
рименения с целью осуществления двух взаимосвязанных про-
ессов: образования и структурирования довербальных смыслов
их вербализации в ходе обработки, преобразования, хранения
передачи внегенетической информации в рамках определен-
ой коммуникативно-прагматической парадигмы» [Цитир. по
Ш.К.Жаркынбековой, 103].

Исследователи выделяют шесть кодов культуры: антропомор-
рный, пространственный, временной, фетишный, биоморфный,
нимический, между которыми нет жесткой границы. Сомати-
еский антропоморфорный код с точки зрения филогенеза явля-
тся наиболее ранним, на его основе во многом сформировался
пространственный код, который, в свою очередь, повлиял на ста-
новление временного кода. Предметный код напрямую связан с
социальными отношениями. По мнению В.В.Красных, набор
культурных кодов универсален. Однако их проявления, удельный
вес каждого из них в определенной культуре, а также метафоры, в
которых они реализуются, всегда национально детерминированы
и обуславливаются конкретной культурой [36].

Антропоморфный культурный код реализован в рамках цвето-
идиом в форме соматического кода, что особенно продуктивно в
казахской лингвокультуре.

Это объясняется рядом факторов.

Первый фактор – общечеловеческий. Любой человек во мла-
денческом состоянии познание мира начинает с познания самого
себя. Части тела – самый первый объект познания и в силу этого
они остаются самыми устойчивыми мерами сравнения. Многие
явления внешнего мира человек познает через сравнение с собой
и частями собственного тела.

Второй фактор – это специфика образа хозяйствования. У
лые скотоводы, казахи с 5-6 лет разбирались в анатомии жив
ных, знали, как функционирует живой организм, понимали фу
циональную предназначенность каждой части тела.

И, наконец, третий фактор, о котором пишет Ш.К.Жарк
бекова, отмечая гиперактивность соматического варианта ант
поморфного культурного кода в казахской культуре.

Делая вывод о том, что в казахском языковом сознании в
четании со цветом продуктивны почти все части человеческ
тела, Ш.К.Жаркынбекова причины этого явления усматривае
традиционном тюркском мировоззрении, для которого характе
целостное восприятие человека, результаты которого облечен
символы и образы. Целостное восприятие человека определ
особенности представления традиционного общества о физио
гии и духовном мире человека. Физиологические свойства че
века были неразрывно связаны друг с другом и выражались о
через другое [31, 105]. Исследователь иллюстрирует это по
жение 33-мя фразеологизмами с цветообразованием *қара*, 1
фразеологизмами со словом ақ, 17-фразеологизмами с прила
тельным *қызыл*, 20-ю фразеологизмами с лексемой *көк*, 9-ю ф
зеосочетаниями с цветообозначением *сары*. Всего 95 фразеосо
таний, построенных по схеме цветообозначение + соматизм.

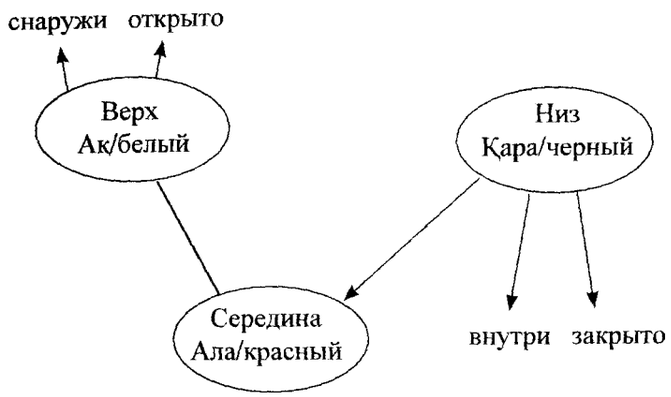
В сочетании с соматизмами цветолексемы служат для об
значения положительных или отрицательных качеств: *қара ж*
(злая, стервозная – о женщине), *қара жүрек* (о злом и жесто
человеке), *ақ жүрек* (добрый, искренний человек), для обоз
чения половозрастных характеристик: *қызыл қарын*, *сары а*
балапан (о детях), *сары қарын* (о женщине в возрасте), *ақса*
(почтенного возраста мужчина).

В русском языке цветолексемы с соматизмами в составе фра
ологизмов встречаются намного реже.

Пространственный культурный код проявляется через чле
ние пространства.

Идея Ю.М.Лотмана о том, что каждая культура и каждая э
ха вырабатывает свою собственную модель Вселенной, осно
полагающую роль в создании и выражении которой играют п
странственные категории, подтверждается данными казахско
русской лингвокультурами.

Пространство осваивается человеком как вертикально, так и
ризонтально. Пространственное значение цветолексем ақ-қара,
лый-черный в казахской и русской лингвокультурах отражает
ифологические представления об многоуровневой структуре
ира: верхний мир – мир богов, святых, духов- покровителей,
едний мир – мир живых людей, нижний мир – мир мертвых.
І.К.Жаркынбекова представляет это в виде следующей схемы:



Цвет использовался для обозначения стран света. А.Н.Кононов отмечает как характерное для тюркоязычных и монголоязычных кочевников следующее соотнесение стран света со цветом: черный – север, белый – юг, көк – зеленый, синий – восток, сары, кызыл – запад.

Специфику пространственного культурного кода тюрков (казахов – в частности) исследователи усматривают в том, что вместо непрерывности и сильной протяженности однородного/гомогенного пространства, как это имеет место в европейской пространственной модели мира, в концептуальной картине мира тюрков реконструируется представление о разнородном пространстве с разной значимостью его различных частей. Итак, в кочевой модели мира основными являются не метрически – количественные, а топологически – качественные признаки. В этом плане крайне интересной и весьма существенной является характеристика Н.М.Кульшариповой пространства кочевника: «Это пространство составлено из различным образом организованных материй, раз-

ных дат и скоростей. Пространство кочевника – это простран
альных событий, это проетранство скорее всего тактильное,
визуальное, в противоположность расчерченному простран
Евклида... Его нельзя наблюдать со стороны, как Евклидово
странство, скорее оно напоминает звуковую или цветовую
[37, 20]. В пространственном коде казахов в ориентации по
зонтали активно используются цветолексема *сары*: *сары жай*
сары бел, сары дала (в значении «широкий», «бескрайний»),
бенно наглядно это прослеживается в топонимах. Как отмеч
исследователи, зрительное восприятие физико-географиче
объектов выполняло большую роль в ориентировке на местно
так как именно географические объекты и их называния слу
ли ориентирами при передвижении кочевников по местнос
процессе ведения традиционного многовекового типа хозяйс
вания – кочевого скотоводства.

Продуктивность пространственного культурного кода явл
ся показателем особой значимости пространственного конти
ма в концептуальной картине мира казахов.

Временной культурный код отражает принятое в той иной
циональной культуре членение временной оси, указывает на
ношение бытия человека к временному параметру.

Существование материи невозможно без времени и простр
тва, время объективно и независимо от человеческого созна
однако в разных лингвокультурах время трактуется по-разном
языке получают отражение разные аспекты восприятия врем
человеком.

Специально посвятившая свое исследование проблеме от
жения времени в казахской лингвокультуре, А.А. Жанабек
следующим образом характеризует специфику восприятия
мени и пространства в традиционной казахской культуре: «Б
халықтардан ерекшелігі көшпенділер кеңістікті өмір сүру
ті ретінде таныған, осы орайда көшпелі өзін қоршаған орта
әлемдік кеңістікпен бірлікте қарастырып, сол кеңістікті уа
заңдылықтарына бағындыра білген. Бүкіл ғұмырын табиғат
сында өткізген көшпенділер үшін даладағы негізгі мекен – Көк
жер арасындағы байтақ кеңістік болғандықтан, өздерін қорш

ністікке қатысты уақыт межесін циклдік тұрғыда өмір мен өлім,
н мен түн, қыс пен жаз т.б. арасындағы сабақтастықты зерттей-
өлшем ретінде қабылдаған» [38, 44].

Ш.К.Жаркынбекова подчеркивает, что время для кочевника
не векторное время, текущее из прошлого в будущее, а цикли-
ре, вращающееся по кругу. «Время воспринималось как враще-
по кругу годичных сезонов и повторение человеческих инди-
в череде поколений» [31, 114].

С.Смат в исследовании, посвященном представленности по-
атия «время» в лексико-семантических группах русского и ка-
хского языков, следующим образом характеризует ассоциации,
язанные в русской и казахской поэзии с понятием времени:

Обозначение времени как деятельной субстанции в русской по-
ии наиболее часто передается через ассоциацию с образом мча-
егося коня, не останавливающегося, не подвластного человеку.

В казахской поэзии нами выделено несколько основных обра-
ов времени.

Первый образ – время – возрастной период жизни человека
о всеми типичными для этого возраста действиями, чувствами,
щущениями, т.е время ощущается через возрастные рубежи жиз-
и человека, возраст не подвластен человеку, вне зависимости от
елания человек проходит через все возрасты.

Второй образ – сменяемость сезонов в природе. Динамический,
еятельный характер времени передается через описание смены
ремен года. Как не может быть вечного лета, вечной весны, так и
человека нет вечной молодости, вечной зрелости, человек, как
природа, переживает периоды роста, зрелости, старения и дрях-
ения – смерти. Все в жизни подвластно времени» [39].

Как можно судить по языковому материалу, время в культуре
азахов – не только циклическое, спиралевидное, но, как и про-
транство, оно воспринимается в его содержательном наполне-
ии. К.Ш.Нурланова отмечает, что у казахов отсутствовало поня-
ие чистого времени вне его чувственной содержательной напол-
енности, вне связи с конкретными природными и социальными
роцессами [40, 31].

Специфика восприятия казахами пространства и времени ста-
новится понятной, если учесть не столько антропоцентризм ми-
ропонимания, как это принято в европейских культурах, сколько

космоцентризм (человек – природа + мир (вселенная) жизнен
философии казахов.

А.Б.Наурызбаева в этой связи отмечает: «...Разговор о конс
те гуманизма в его антропологическом модусе для традицион
казахской культуры не уместен, ибо в ее ментальной состав
ющей господствует парадигма целостности мира и челов
Созерцательность как доминирующая форма мировосприя
не центрирует «Я» познающего, а живет в модусе «Я-Ты в
Единого» [41].

Более конкретно эту же мысль ранее озвучивает Т.Х. Габи
говоря о том, что в западной культуре космос и природа вы
ступают как объект преобразовательной деятельности человека,
этому они находятся вне личности, для кочевников же и кос
и природа являются действующими субъектами. Космос – эт
холодное, безграничное пространство, он является гарантом
ловеческого бытия. Поскольку человек – часть космоса, он не
жет быть безучастным к изменениям, различным свойствам,
щественным признакам окружающего мира, пропуская их ч
свое сознание. В отшлифованной веками народной филосо
укрепилось представление о том, что космос един, а люди – ч
единого мира [42].

Чувственно-ценностное восприятие мира явилось осно
для представления всего окружающего в цвете:

Красный цвет – это цвет конца лета, белый цвет – ранняя
на, черный – цвет середины зимы, желтый – цвет лета и ос
пастбищ и степей.

Во временном культурном коде казахов активно участв
желтый цвет: используемый для обозначения длительности,
тяженности во времени *сары жол* (долгая дорога), *сарғая к*
(долго ждать), *сары ізіне түсу* (дела растянулись надолго), *с*
аяз (долго подержавшийся мороз), *сары боран* (длительный
ран), *сары күз* (длительная осень).

Ақ белый в сознании казахов связан с представлением о на
ле/источнике. Образ начала – это возникновение, рождение.
что связано с рождением, появлением на свет ребенка, в каза
кой культуре именуют сочетаниями с компонентом ақ, в кото
совмещены значение начала и значение положительной оцен
ности: *ақ босаға, ақ отау, ақ неке, ақ бесік, ақ бөпе*.

Анимический культурный код связан с отражением в языке как
особенностей природных условий, в которых обитают люди, так
с сакрализацией тех или иных естественных объектов (небо,
ры, огонь). В анимистическом культурном коде казахов актив-
цвета, дающие представления не только о цвете, но и об ин-
нсивности (силы, длительности) того или иного явления приро-
Например: *ақ боран* (длительный, снежный буран), *ақ нөсер*
плошной, длительный ливень), *ақ нұр* (ослепительный свет) и
., о широте, просторе: *сары арқа, сары дала, сары жайлау.*

Анимистический культурный код наиболее ярко проявляет-
в топонимах. На основании исследований по казахской, рус-
ой топонимии Ш.К. Жаркынбекова делает вывод о том, что в
захской топонимии гораздо больше и количества «цветовых»
понимов и самого набора названий цветов, включаемых струк-
ру топонимов: *қара* (*Қаракемер, Қаратау, Қарасу, Қарадөн,*
аратас, Қарақұдық, Қаратал и др.), *ақ* (*Ақтөбе, Ақшоқы,*
қтас, Ақсеңгір, Ақбұлақ, Ақсу, Ақадыр, Ақжол и др.), *қызыл*
Қызылжар, Қызылдөн, Қызылсай, Қызылбұлақ, Қызылқұм и
р.), *сары* (*Сарыбұлақ, Сарысу, Сарықұм, Сарыарқа, Сарыжон,*
арыағаш и др.), *ала* (*Алатау, Алакөл* и др.), *қоңыр, боз, жирен,*
иаған и т.д. [31]. А. Қайдаров высокую частотность казахских
опонимов с цветовой характеристикой объясняет большим зна-
ением зрительно - визуального восприятия кочевниками реалий
кружающей их среды, физико-географических объектов [43, 11].

В русской лингвокультуре цветообозначения *белый, красный,*
ерный А.А. Потебней связывались с такими важнейшими архе-
типами славянской культуры, как огонь и свет, в связи с чем эти
цветообозначения начинают развивать в себе противоположные
оценочные ориентации: белый становится эталоном положитель-
ной оценки, черный – отрицательной [44].

Отсюда: *черный день, черные мысли, черный трагизм, черная*
доля, черная судьба.

Красный цвет в современном русском языке соотносится с ог-
нем: *красный петух.*

Теперь перейдем к анализу отдельных цветолексем в составе
фразеологизмов.

Ақ (белый) – данное прилагательное в I томе 15-томного сло-
варя казахского литературного словаря квалифицировано как

имеющее два основных значения (*1. Цвет снега и молока, 2. Честный, невинный*) и множество оттенков значения, некоторые из них, по нашему мнению, могли бы претендовать на статус отдельного значения.

Это: а) седина (седые либо с проседью усы, волосы, борода);
б) белки глаз;
в) бельмо (на глазу);
г) молочные продукты (айран, молоко, кумыс, шубат и др.);
д) белые (военные выступавшие на стороне царского правительства) [45, 211-252].

Как ранее неоднократно нами было отмечено, ассоциативно-образное представление о том или ином явлении, предмете, признаке окружающей действительности наиболее ярко и прочно закрепляется в идиоматике языка благодаря образности, эмоциональности внутренней формы, фразеологизмов, предмета, устойчивых сравнений и т.д.

Цветолексема *ақ* во фразеосочетаниях казахского языка представлена широко и разнообразно. Часть фразеологических единиц эксплицирует значения, отмеченные в словарях. Часть фразеологизмов реализует значения *ақ*, отсутствующие в словарных дефинициях, что можно оценивать двояко: либо как рудименты значений *ақ*, когда-то активно функционировавших в сознании носителей языка, либо как следы ряда непродуктивных в предыдущих временных периодах значений данного слова, либо как показатели новых, возникающих семантических ответвлений цветолексем.

Фразеологизмы с лексемой *ақ* по убывающей располагаются в следующем порядке.

Наибольшую группу составляет фразеологизмы, служащие макрознаками отдельных обрядов, обычаев, ритуалов, в которых участвуют предметы, животные, люди, в именовании которых присутствует цветолексема *ақ*. Данная группа фразеологизмов весьма многочисленна (около 40) и обладает ярко выраженным национально-культурным колоритом. Для понимания внутренней формы данных фразеологизмов требуется специально этнопсихо-культурный комментарий. Для иллюстрации приведем несколько фразеологизмов данной группы.

Ақ боз ат шалу – ключевым в данном фразеологизме служит

минативное сочетание *ақ боз ат* – конь светлой масти, который особо ценится. Обычно на такой лошади могут ездить люди сокого социального статуса; во время поминок режут лошадь етлой масти, ибо считается что лошадь светлой масти являетпосредником между мирами живых и мертвых, поэтому они гко доставляют души умерших в потусторонний мир. По предавлениям казахов, купание в молоке кобылы светлой масти извляет человека от болезней и печали. До сего времени, когда тят сказать о неоплатном долге детей перед родителями, казахи ворят: «шешенді боз биенің сүтіне шомылдыратын жайың бар й» [46].

Однако в чисто практическом отношении лошади светлой масти невыносливы, поэтому непригодны к дальней поездке, к участию в конноспортивных соревнованиях, скачках.

Ақ боз ат шалу – обряд жертвоприношения лошади светлой масти, который устраивается в особо важных случаях: провозглашение хана, либо отправки большого войска на сражение. Так, в 1726 г., когда Абильхаира провозгласили главным командующим объединенным войском трех жузов и отправили на войну с джунгарами, был исполнен обряд *ақ боз ат шалу.*

Резали лошадь светлой масти и в случае примирения между двумя странами, когда послы двух стран опускали указательные пальцы в кровь лошади и клялись больше не воевать друг с другом.

Данный обряд совершался в случае массового падежа скота, в случае встречи близких родственников после долгой разлуки.

Ақ құю – обычай выманивания из дома вползшей змеи, наливая ей на голову молоко или айран. Суть этого обычая состоит в том, что следует любые проблемы, даже если есть угроза для жизни, решать добром.

Ақ белбеу – траурный пояс из белой ткани, который носят мужчины – родственники умершего до 7 дней после его кончины.

Ақ алып шығу – обычай, согласно которому во время кочевки жители аулов, расположенных вдоль дороги, выносят путникам айран, кумыс, шубат.

Ақ байлау – традиция завязывания полосок белой ткани на деревьях, растущих в святых местах. Считалось, что просьбы людей, завязывающих эти полоски ткани, сбываются.

На втором месте по количеству находится группа фразеологизмов, в которых лексема ақ выступает в значений «добрый», «искренний», «чистосердечный»: *ақ мұрат, ақ махаббат, ақ жан, ақ жолға салды, ақ бата, ақ адал, көңілі ақ дастарқан, ақ неке, ақ жүзді, ақ келбет* и др.

В ряде случаев к этой семантике примешивается значение «невинный» либо «святой».

На третьем месте находится группа фразеологизмов, в которых *ақ* выражает светлый цвет: *ақ көбігін ағызды, ақ ш шықты* (о взмыленной лошади), *ақ мамық* (светлый пух) *маңдай* (устойчивое выражение – белолобая-о женщине), *ақ* (о лошади, на которой от долгих поездок кожа на крупе посве ла), *ақ балтыр* (белые икры – о женщине), *ақ тамақ* (белого – о женщине), *ақ таяқ* (посветлевшая от длительного испол вания палка) и др. В эту же группу нами внесены фразеологи в которых ақ обозначает чисто белый цвет, стальной цвет, се ряный цвет: *ақ кіреуке* (доспехи из металлических бляшек *қар, көк мұз* (устойчивое выражение, обозначающее стужу перечисление основных признаков: белый снег, синий лед *қойдың қаны мен ақ батаның заңын бұзбау* (не нарушить кля подкрепленной святым благословлением и жертвоприношен светлой овцы), *ақ жамбы* (слиток серебра) и др.

В четвертую группу вошли фразеологизмы, в которых *ақ* ф начает молочные продукты: *ақ көбейсін!* (пожелание: пусть дет больше молочных продуктов – обязательно звучит в Наур *аққа тою* (насытиться молоком, айраном, кумысом и др. мо ными продуктами), *ақ беру* (традиция угощать кумысом же в его первый приезд в аул невесты), *ақ малтасын езді* (ключе является сочетание *ақ малта* – комочки сухого кислого твор остающиеся после их размешивания с бульоном, фразеолог *ақ малтасын езді* обозначает: говорить что-либо не к месту).

Небольшую группу составляют фразеологизмы, где *ақ* о начает «святое», «особо почитаемое». Это прежде всего *ақ* (в значении «материнское молоко», которое, в свою очер подвергается переосмыслению «материнская любовь», «за о ребенке»), *ақ босаға* (дружная семья), *ақ домбыра* (музык ный народный инструмент, являющийся в представлении каз символом национального музыкального исскуства), *ақ неке* (щенные узы брака).

Такую же небольшую группу составляют фразеологизмы, где означает «невинный», «правильно», «как полагается»:

ақ көмді – похоронили с соблюдением всего ритуала, как по- гается;

ақ өлім – естественная смерть (от старости), когда человек ожил достойную жизнь, оставил должным образом воспитан- е потомство, не испытал перед смертью тяжелых и длительных чений;

аққа зауал жоқ – против правды не пойдешь;

ақ сөзді – говорящий честно;

аққа күйе жақты – оклеветал невинного.

В единичных случаях лексема *ақ* означает «честным трудом работанное»: *ақ мал* (скот, заработанный честным трудом), *адал еңбек етті* (честно трудился); «аристократический»: *ақ лмақ* (аристократы-калмыки), *ақ егіс* (так именовали казахи пеницу, ячмень, овес, семена которых сажали рано и собирали ожай поздно. Семья, которая имела на столе пшеничный хлеб, лала тесто из пшеничной муки, а для домашнего скота в каче- е прикорма использовала ячмень и овес, считалась обеспечен- й, богатой. Семьи малого достатка довольствовались пшеном), нег»: *ақ жамылды* (покрыл снегом); «седина»: *ақ кірді* (посе- л), *ақ шаш* (седина), *ақ шаш абыройын сатты* (использовать ое положение старшего по возрасту для корыстных целей – не- добрительно).

1.2.10 Символика имен числительных в казахской лингвокультуре

Издревле числам, как и буквам, придавалось большое значение: они считались символом гармонии, порядка в противовес аосу. Существовало представление, что числа являются неотъмлемыми качествами всех существ и предметов: они управляют е только физической гармонией и законами жизни, пространства времени, но и отношениями их с Богом. Числа-элементы особого числового кода, с помощью которого описывается Вселенная, еловек и сама система метаописания.

В казахской лингвокультуре так же, как и во многих культурах языках, существуют особые сакральные числа: 3, 7, 9, 40, 100, 1000.

Но в каждой лингвокультуре символика чисел своеобразна. Так, со словами *Алла, Құдай, Жаратушы* выражает семантику где-то они могут пересекаться, где-то значительно отличаться. единственный», «не имеющий аналога»: *бір Құдайдан тіле-*

Здесь целесообразно остановиться на понятии символ. Су*ім, бір Құдай біледі, бір Алла өзің жар бола көр! Бір Аллаға* твует огромное количество научной литературы по символа*мүекел, бір Аллаға сиынды* и т.д

вдаваясь в детали, аспекты разных интерпретаций понятия «Сочетаясь с соматизмами, числительное *бір* означает «основ-вол», отметим, что мы исходим из дефиниции символа как в*ій вывод», «конечное заключение»: бір ауыз сөз* (одним словом), наделенной смыслом. Тезисно отметим некоторые моменты*, ауыз сөзге келмеді* (замолчал), *бірбеткей* (настаивающий на рии символов, основываясь на работе В.А.Масловой [34]. *эем, не* отказывающийся от своих принципов), *бір ауыздан*

«Человек живет не просто в физической среде, – пишет *циногласно*).

ный – он живет в символической вселенной» [34, 65]. Симв В сочетании с предметными существительными *бір* выражает задаются ритуалами, значение которых обусловливало уро*ачение* малого количества, либо малой протяженности, дистан-владения культурой и социальную значимость личности. Си*ии между* вещами, предметами*: бір уыс* (горсть, количество кру-лы – это продукты человеческого сознания. В.А.Маслова пи*м, зерна,* пригодное для приготовления одной порций еды), *бір* «человек как микрокосм создает образ, картину, символ ма*ым ет, бір аттам* (очень близкое расстояние), *бір жұтым* (на косма-мира» [там же]. Роль языкового символа заключена в с*ин глоток* – о воде, о питье), *бір шайнам* (на один зубок).

значения языковой сущности на функцию символическую. І ***2 (екі).*** В отношении этого числительного очень много сходства некоторое содержание, которое, в свою очередь, служит осно*ежду индоевропейскими* и тюркскими языками. М.М.Маковский для другого, как правило, культурно более ценного. «Сравнительном словаре мифологической символики в индоев-

Существуют индивидуальные поэтические символы: си*опейских языках»* пишет: «Двойка символизировала любое про-дороги у Н.В Гоголя, сада у А.П.Чехова, метели у А.С Пушк*дворечие:* создатель и создание, белое и черное, мужское и жен-И в то же время параллельно с ними функционируют языко*кое, материя* и дух, день и ночь, земной и потусторонний мир и символы, рожденные в процессе развития и функциониров*д, антагонизм,* а также злое начало» [52, 390]. В казахском языке языка. В.А.Маслова в качестве языкового символа отмечает*разеологизмы* с числительным *екі* также служат для обозначе-дугу, основой для символизации которой явилась библейска*ия противоположных* сущностей. Так, фразеологизм *екі дүние* генда о том, что после всемирного потопа Бог в знак догово*сновано на* религиозном представлении о существовании двух людьми, что потопа больше не будет, оставил на земле ра*иров: земного мира* и потустороннего. Земной мир был времен-Сейчас радуга в русской лингвокультуре выступает как си*ым пристанищем* человека, потусторонний мир был постоянной надежды, благополучия, мечты, и это отразилось во фразео*бителью человека.*

таниях *радужные мечты, радужное настроение, радужные* ***Екі жүзді / беттi*** (двуличный) данным фразеологизмом име-*дежды* и др. [там же, 65]. *уют человека,* который в лицо говорит одно, а за спиной совсем *ругое.* В этом фразеологизме заложена семантика злого начала,

Символике имен числительных казахского языка посвя*так же, как и* во фразеологизме *екі сөзді.*

статья Г.Рысбаевой [47], совместная работа Ф.Р.Ахметжано*3 (үш).* В словаре М.М.Маковского число *три* характеризуется и К.С. Дусиковой [48], Н.Уэлиева [49], А.С.Елешевой [*как символ порядка* / гармонии макро-микромиров, небо (в от-Р.Аваковой [51] и др. *личие от двойки,* символизировавшей землю и все земное) [там

Основываясь на этих работах, а также на материалах 15-т*же].*

ного словаря казахского литературного языка, проведем лин*Эту же мысль* далее развивает И.А.Подюков: «...Определенная культурологический анализ числительных первого десятка. *специфика числового* символа три в том, что это покровительс-

1 (бір). Г.Рысбаева отмечает, что числительное *бір* в *соч*

твующее число, которым представлялась идеальная структ
началом, концом, серединой, с которым соотносилась идея б
трех лицах и вселенной в трех уровнях. В основном контакти
с сюжетами, в которых использованы те или иные мотивы ко
зации и само по сути космизирует, приобщает к божественн
нейтрализуя неприемлемое или опасное или, наоборот, усил
священное» [53].

Ряд исследователей-тюркологов обращают внимание на п
лярность числа 3 в социальных отношениях. Так, например,
тема родственных отношений казахского народа включает в
три ответвления: *өз жұрты* родственники по своей линии
линии отца), поскольку исчисление родства идет по отцов
линии, *нағашы жұрт* – родственники по линии матери, *қ*
жұрт – родственники по линии жены.

4 (төрт). М.М.Маковский в своем словаре о числе че
пишет следующее: «...Четыре представлялось древним симв
силы, мужества, духовного совершенства, целостности, ун
сальности мироздания (четыре точки света: север, юг, во
запад; четыре времени года; четыре опоры земли; четыре ф
луны; четыре реки в раю; четыре стороны божественного
рения – безжизненные вещи, растения, звери и люди и т.д.)
391].

В символике этого числа, по-видимому, много общего
ду индоевропейскими и тюркскими языками. Так, в казах
дүниенің төрт бұрышы, турецком *dunyanin dort buzagyndan*
бекском *томаның қибла* отражено представление о целостн
полноты чего-либо, что передается и такими фразеологизм
как *төрт құбыласы түгел* (о достатке, благополучии челов
төрт мүше (о физическом здоровье человека), *төрт ма*
(всегда).

Значительная часть фразеологизмов с числом *төрт* имее
лигиозное содержание и используется либо в религиозных
стах, либо в проповедях религиозного характера. Так, у Жу
Баласагуни в его «Кутадгу билик» есть фразеологизм *төр*
(четыре святых), т.е у Аллаха было четыре святых, которы
сути возглавляли мусульманское государство: Аубакир, О
Осман, Али. Фразеологизм *аспаннан түскен төрт кітап* (
ре сакральные книги, упавшие с неба) отражает наличие чет

ральных книг: «Библия – книга Мусы, Псалтырь – книга Дау-
Евангелия – книга Исы, и Коран – книга Мухаммеда. Фразео-
изм *төрт періште* четыре ангела-помощника: Жәбрейіл свя-
зает с Аллахом, объективно передает ему информацию о том,
происходит на земле. Мекайыл – контролирует природные
хии, Исрафил – в тяжелые моменты вызывает сильные ветра,
дит за возрождением людей, Әзірейл – забирает души людей.

Остаточная семантика указанных представлений содержится
льшинстве фразеологизмов современного казахского языка
компонентом төрт: *екі көзі төрт болу* (пугаться, тревожиться,
спокоиться), *төрт көзі түгел* (о семье – все живы, здоровы),
н ұйқысын төрт бөлу (обычно о матери – не знать покоя ни
ем, не ночью, заботясь о ребенке), *төрт арыстың баласы* (весь
род), *төрт аяғы тең теңселген* (об иноходце), *төрт аяқтан
сады* (о человеке, переживающем тяжелые моменты жизни
горе, трудности и т.д), современного турецкого языка *dort goze
klemek* (нетерпеливо ждать).

Для казахской лингвокультуры символика числа төрт усилива-
ся еще и тем, что основой скотоводства казахов являлось разве-
ение и уход за четырьмя видами домашних животных: верблюд,
ошадь, корова, овца, у каждого из перечисленных домашних
ивотных, в представлении казахов, имеется свой святой – пок-
овитель: покровителем верблюда считался Ойсылқара, покрови-
елем лошади – Қамбар ата, покровителем коровы – Зеңгі баба,
окровителем овец – Шопан, Шекшек ата. Именно с этим пред-
тавлением связан фразеологизм *төрт түлігі сай болды* (иметь
ного скота, разбогатеть).

Во фразеологизмах реализуются значения «полноценность»,
постоинство», «верность». Таковы, турецкие фразеологизмы
ort ayak ustune dusmek (сопутствовала удача), *dort basi mamur*
благополучие, удача во всем), *dort japrakli gul olmak* (цвести, ра-
оваться).

5 (бес). По М.М.Маковскому, число пять в индоевропейских
зыках является символом союза, в частности, брачного, симво-
ом центра, середины, а также гармонии и равновесия, порядка,
совершенства [52, 391].

В тюркских языках символическое значение числа пять свя-
зано с идеей множества. Р.А.Авакова приводит в подтверждение

этой мысли цитату В.Гордлевского: «...Вообще число пять за
чало в себе какое-то законченное количество, скорее указы
щее на огромность числа и на руке всего пять пальцев» [51,

Идея полноты, всеохватности заложена в ряде казахских
зеологизмов. Ф.Р. Ахметжанова и К.С. Дусикова значение ф
ологизма *бес аспабы сайлаулы* (полностью вооруженный, по
товленный) раскрывают следующим образом: «Мужчина в
должен иметь при себе пять видов оружия: *садақ* – колчан
ком, *мылтық* – ружье, *найза* – пику, *қылыш* – саблю, *шоқпар*
бину – и быть готовым к любым видам сражения. В наше в
данный фразеологизм используется в значении «быть полно
подготовленным к чему-либо» [48].

Значение «отлично», «очень», «качество высокой сте
отмечено во фразеологизмах *бес биенің сабасындай* (пол
бес саусақтай біледі (как свои пять пальцев, очень хорошо)
тиынға тұрмады (не стоит и копейки), *бес аспап* (мастер н
руки). Значение ограничения лежит в основе фразеологизма
күндік пәни өмір, жалған дүние (ограниченная моментом ро
ния и моментом смерти жизнь человека).

Значение полноты, связанное с числом *бес*, ярко отобра
у Абая:

Бес нәрседен қашық бол,
Бес нәрсеге асық бол,
Адам болам десеңіз...
Өсек, өтірік, мақтаншақ,
Еріншек, бекер мал шашпақ,
Бес дұшпанын білсеңіз.
Талап, еңбек, терең ой,
Қанағат, рақым ойлап қой,
Бес асыл іс көнсеңіз...

6 (алты). В символике этого числа между индоевропейс
и тюркскими языками много различий.

М.М.Маковский в сравнительном словаре мифологич
символики в индоевропейских языках отмечает, что число
является символом сотворения Вселенной, жизненной
неба, борьбы добра со злом [52, 391-392].

В казахском языке число *алты* в структуре фразеологи
передает значение силы, высшего качества, гнева, прост

нной отдаленности, что иллюстрируют следующие фразеоло-
мы: ***алты аласы жоқ, бес бересі жоқ*** (не имеющий никакого
ношения), ***алты арыс*** (крупные племена), ***алты алаштың ба-***
ы **(все казахи)**, *алтау араз болса* (если все в раздоре), ***алты***
бат аспанның ар жағында, алты қырдың ар жағында (дале-
о, ***алты басты айдаһар*** (грозный, сильный, свирепый), ***алты***
пан **(громадный,** очень тяжелый), ***алты батпан азап*** (тяжелая
знь), *алты малта ас болмай* (не наедаться, жить впроголодь в
келые, трудные времена).

7 (жеті). В словаре М.М.Маковского число семь характери-
ется как символ высших космических начал, семи верховных
кв, символ интеллектуальности [там же].

Среди чисел первого десятка число *жеті* занимает особое
сто, с ним связаны мифологические, религиозные, бытовые,
тетические, познавательные представления, поэтому с числом
***еті* имеется** большое количество наречий, устойчивых сочета-
ий номинативного характера, образных фразеологизмов.

Мифологические представления, связанные с числом *жеті,* со-
анились в следующих единицах:

Жеті басты жалмауыз
Жеті дәу
Жеті басты айдаһар
Жеті қат қабат жерасты
Жеті қабат темір үй.

Представление о том, что душа умершего человека еще семь
ней может навещать свое жилище, стало основой для фразеоло-
измов, именующих обряды, обычаи: *жетісін беру* (поминки на
едьмой день после смерти), *жеті шырақ жағу* (жилье покойно-
о должно быть освещено до его похорон).

Запрет на имянаречение новорожденного до 7 дней от роду
вязан с представлением о том, что именно в первые семь дней
ладенца следует оберегать от злых духов. Отсюда фразеологизм
***т жасыру*. Традиция во** время первого укладывания младенца в
есік (люльку) класть семь предметов основана на представлении
том, что нужно ублажить семь духов, чтобы они покровительс-
вовали ребенку.

С традиционными религиозным представлением связаны фра-
еологизмы *жеті қат/қабат көк* (семиярусное небо, которое

включает орбиты следующих планет: Ай – Луна, Ғутрад – [illegible] курий, Зуһра – Шолпан – Венера, Қызыл жұлдыз немесе Ми[illegible] Марс, Муштари Юпитер, Зухал Сатурн, жеті шәріп: Кәлем Ш[illegible] Мүшқат шәріп, Һидан шәріп, Байтулла шәріп, Шам шәріп, [illegible] шәріп, Бұхар шәріп).

Фразеологизмы *жеті барып, жеті келу, жеті тас ату* т[illegible] основаны на установившейся традиции во время паломниче[illegible] в Мекку семь раз пройти расстояние между горами Сафа и [illegible] руа. В этих фразеологизмах число *жеті* выражает значени[illegible] статочности, разумного предела.

В отличие от предыдущей группы фразеологизмов и посло[illegible] поговорок, обрядов в следующую группу объединены едини[illegible] основе которых лежит бытовое наблюдение, познание связи [illegible] ний и фактов. Авторы казахской этнографической энцикло[illegible] здесь выделили две группы, связанные с числом *жеті:*

а) группа пословиц, объединенных идеей *жеті жетім* [illegible] семь сирот: *тыңдалмаған сөз жетім* (сиротливо, одиноко сл[illegible] если нет слушателя), *басшысыз қалған ел жетім* (сиротлив[illegible] нок народ, оставшийся без правителя), *аққу-қазсыз көл жа[illegible]* (сиротливо, одиноко озеро без водоплавающих птиц), *бета[illegible] бел жетім* (сиротлива возвышенность без ковыля), *елінен ке[illegible] ер жетім* (сиротливо чувствует себя человек вне родины), *за[illegible] дасынан айрылса, бәрінен сол жетім* (истинный сирота тот, [illegible] остался без друзей-ровесников);

б) группа *жеті жоқ* (семь нет): *жерде өлшеуіш жоқ* (нет м[illegible] для измерения всей земли), *аспанда тіреуіш жоқ* (нет подпор[illegible] неба), *жылқыда өт жоқ* (у лошади нет желчного пузыря), *құ[illegible] сүт жоқ* (у птицы нет молока), *таста тамыр жоқ* (у камня [illegible] корня), *Аллада бауыр жоқ* (у Всевышнего нет родственников [illegible] он ко всем одинаково справедлив). Существуют варианты [illegible] групп.

Научные, информационные представления казахов залож[illegible] в следующих фразеосочетаниях с компонентами *жеті.*

Жеті ата (предки до седьмого колена) – это фразеосочета[illegible] обозначает явление, в котором отражена суть системы родств[illegible] ных отношений казахов.

Познавательные представления казахов нашли отражени[illegible] следующих фразеологизмах .

Жеті жарғы – свод административно-судебных законов, ав[illegible] **ом которого считается** Тауке хан. Цель данного свода законов **силить правовой** механизм жизнедеятельности казахского об[illegible] **тва, поэтому в** нем предусмотрены наиболее типичные конф[illegible] **тные ситуации** и пути их разрешения.

Жеті жұт /Жұт жеті ағайынды – семь природных катаклиз[illegible] **. К ним наши** прадеды относили суровую зиму, сель, длитель[illegible] **о засуху, пожар,** эпидемию, землетрясение, войну.

Жеті амал – семь неблагоприятных для животноводства вре[illegible] **нных периодов:** *күннің тоқырауы* – период зимнего солнцес[illegible] **ния, период** весеннего равноденствия; *қарашаның қайтуы* **период отлета** гусей; *Үркердің батуы* – о созвездии стожары; **здың қатуы** – период, когда устанавливается лед; *киіктің ма[illegible]* **уы – период,** когда мелких парнокопытных загоняют в загоны; **әуқсанның кіруі** – начало зимы; *айдың тоғамы* – период сближе[illegible] **я луны и** стожар.

Жеті жұрт – семь народов/государств, с которыми у казахов **или культурно-экономические** связи: Византия, Китай, Болга[illegible] **/Хазария,** Египет, Арабия, Иран, Тибет.

Жеті мүше – семь органов тела:

а) Голова, позвоночник

б) Тазобедренный сустав

в) Лопаточный сустав

г) Берцовая плечевая кость

д) Лучевая кость

Эстетическое благозвучие сохраняется в следующих приме[illegible] **ах:**

Алып – алты, жеп – жеті болмайсың – нельзя разбогатеть, **бманывая,** воруя у других.

Жыланды жеті кессең де, кесірткелік қауқары бар – даже если **азрубишь** змею на семь частей, она сохраняет силу ящерицы.

Жиен келді дегенше, жеті бөрі келді десейші – вместо того, **тобы сказать** «приехал племянник», скажи «семь волков при[illegible] **ло». Это** выражение требует этнографического комментария. **В соответствии** с нормами родственных взаимоотношений меж[illegible] **у племянниками** и родственниками со стороны матери (*жиен[illegible] жағашы*) устанавливаются сложные отношения. Как утверждают **оставители** этнографической энциклопедии, с одной стороны,

племянников любят, за них переживают, опекают, всячески п
гают, что проявляется в традиции *жиенсыбаға/жиенқұрық*, н
племянник имеет право забрать любой понравившийся пре
домашнее животное, птицу, охотничью собаку-таз, скакуна,
и т.д. [46, 403]. Отсюда выражения *жиен нағашысына тарт
*жігіттің жақсы болмағы нағашысыдан, үйдің жақсы бол
ағашыдан; қыздан туғанның бөтендігі жоқ. В давние вре
существовала традиция отдавать ребенка в младенчестве на
питание родственникам жены – *нағашы*. Авторы энциклоп
пишут о том, что известный Жанибек батыр определенное в
находился на воспитании у своих нағашы. Авторы энциклоп
усматривают эту традицию как остаточное явление эпохи
логии матриархата.

С другой стороны, по представлениям родового общества,
да исчисление системы прямого родства идет по мужской ли
дети дочери считаются потомством другого рода и к ним о
шение отстраненное, что отразилось в следующих послови
и поговорках *Қыз – жат жұрттық* (т.е. девочка/девушка и
чально предназначена для другого рода), *Жиен ел болмас, ж
ас болмас (племянник не относится к твоему роду, затыло
часть головы животного не является едой).

Именно эти два представления стали основой для анали
мой пословицы *Жиен келді дегенше, жеті бөрі келді десейш

8 (сегіз). М.М.Маковский на материале индоевропейских
ков число *восемь* определяет как символ космического равн
сия, микро и макрокосма, отмечая при этом, что математичес
знак бесконечности – это восмерка в положении лежа [52, 39

В казахском языке основой символики числа *8 (сегіз)* послу
ло религиозное представление о том, что общее количество бож
творений, первоначально созданных Аллахом на земле, состав
18 тысяч: 6 тысяч людей, наций и народов, 6 тысяч растений, 6
сяч животных и птиц. Отсюда выражение *он сегіз мың ғалам/ә
которое используется в значении «весь мир». Фразеологизм *
қиыр шартарап также выражает значение «весь мир».

Судя по языковым данным, число восемь во фразеосоч
ниях передает значение «много», «очень», «полнота качест
сегіз кессе, сіркедей қан шықпайды (букв. режь на много ку
– ни капли крови не выйдет, то есть жестокий, немилосердны

із батпан (очень тяжелый), *сегіз қырлы, бір сырлы* (разносто-
не одаренный, талантливый во многих отношениях). Значе-
е «очень»/ «много» в проявлениях разных свойств предметов,
щей заложено и в ряде этнографических фразеологизмов *сегіз*
ит из восьми частей).

Заслуживает внимания трактовка Р. Аваковой числа восемь в
четаниях с названиями домашних животных, которые встре-
ются и в древнетюркском, и в современных тюркских языках.
следователь считает, что в выражениях типа *жирен айғыр сегіз
қты, торы айғыр алты аяқты* речь, по-видимому, идет о вос-
ятии коней в их разных состояниях: *төрт аяқты* в спокойном
стоянии, когда они стоят или пасутся, в легком беге *алты аяқты*,
быстром беге, когда они мчатся *сегіз аяқты* [51, 88-90] .

9 (тоғыз). М.М.Маковский путем анализа индоевропейских
ыков символику числа девять выводит как обозначение целост-
ости, единства трех миров: неба, земли и преисподней [52, 392].
Как отмечает Р.Авакова, в современных тюркских языках в ос-
ове символики числа *тоғыз* лежит значение «предел полноты»,
предел количества». Так, в турецком языке имеются фразеоло-
измы *dokuz canli* (букв. имеющий девять жизней, т.е. живучий),
okuz koyden kovulmus (букв. изгнанный из семи сел, т.е. не умею-
ий ладить с людьми), *dokuz yorgan eskitmek* (букв. истрепавший
евять одеял, т.е. проживший долгую жизнь) [51].

В казахском языке значение «верхний предел количества»,
полноты» стало основой для множества обрядов, в которых пре-
усмотрены подарки: родителям невесты во время сватовства,
подарки особо дорогим приглашенным гостям, штраф, предус-
мотренный сводом степных законов, приз победителям конноспо-
ортивных соревнований, песенно – поэтических конкурсов и т.
д. [15]. При этом подарки, штрафы, призы полагалось выплачи-
вать, дарить, преподносить в количестве девяти единиц. Отсю-
да множество этнографических фразеосочетаний с компонентом
*тоғыз: тоғыз беру, тоғыздың бас жақсысы, тоғыз айыбы, жан-
ды тоғыз* (сюда входили верблюд, кобыла, корова с теленком,
овца с ягненком и др.), *жансыз тоғыз* (сюда входили слиток се-

ребра, ковер, шуба и т.д.), *тоғыз тарту* (побежденный в ос виде айтыса (қайым айтыс) преподносит победителю пода виде серебряного браслета либо серебряной монеты, завяз в уголок шелкового платка).

В нескольких фразеологизмах число *тоғыз* привносит з ние «много» и «несколько» *тоғыз көзді кіреуке* (доспехи, о тые металлическими бляшками), *тоғыз жолдың торабы* (крестоқ, где сходятся несколько дорог), *тоғыз саққа жүгі* (высказывать самые разные предположения), *тоғыз қаты толғағы қатар келді* (одновременно заниматься решение скольких проблем.)

10 (он). Как отмечает М.М.Маковский, в индоевропей языках число десять символизирует любовь к богу и к ближ силу, единство мироздания (две пятерки), итог божественног здания, манифестируемого двумя началами (мужское и жен свет и тьма, земля и небо) [52, 392].

Судя по языковому материалу, различия между тюркски индоевропейскими языками в восприятии числа десять весьм щественна. Число *он* в казахской лингвокультуре воспринима как символ множества *он сан ноғай* (т.е. все ногайские плем мы, ситуации), *он ойланып мың толғанды* (продумать все зар подойти со всей ответственностью), *он саусағынан өнер та* (мастер-виртуоз, мастер-универсал), символ доскональности тошности *он саусағындай біледі* (знать как свои пять пальцев.

1.3 О специфике отражения материальной культуры казахов в языке

Итак, материальные лингвокультуремы отражают пред ный мир, окружающий тот или иной этнос, взаимодействие п метного мира с этническим социумом, выражающееся как в здании людьми артефактов, позволяющих человеку обустр свой быт, создать для себя определенные условия жизни, т в использовании имевшихся в окружающем среде натурфакт своих целях. При этом попутно человек, по-своему восприн этот мир, зашифровывал свое мироощущение в культурных дах, наделяя и артефакты, и натурфакты не свойственными функциями, качествами, например, части тела использовали

ществе меры длины, определенные действия использовались я обозначения временных отрезков, конкретные числа – для означения отвлеченных понятий, зоонимы – для выражения оций и т.д. Средством культурного кодирования служил язык, метафорические модели, фразеологизмы, устойчивые сравне-я, пословицы. Понять культурный код – это значит раскрыть ысл указанных единиц, прибегая к помощи мифов, сказок, к анию логики, философии носителей лингвокультуры.

В первом разделе мы попытались несколько схематически ертить круг языковых единиц, входящих в понятие матери-ьные лингвокультуремы, провести лингвокультурологический ализ наиболее интересных единиц, что позволило нам прийти следующим выводам.

Специфика материальной культуры казахов определяется не-олькими общеизвестными факторами. Интерес представляет , как эти факторы преломляются в каждой группе материаль-ых лингвокультурем.

Итак, первый фактор – это кочевое скотоводство, как основа хо-йствования казахов. Влияние этого фактора в лингвокультуроло-ческом плане сказалось прежде всего на группе зоонимов. *Төрт үлік мал* в казахской лингвокультуре отличались количественно огатым, содержательно разнообразным корпусом номинаций, с дной стороны. С другой стороны, в коннотативном плане зоони-ы характеризуются преобладающей позитивной оценочностью, ысокой мифологической освященностью и активным участием всех типах культурных кодов. Так, фактор типа хозяйствования казался на антропонимах, где определенное число имен сущес-вительных-зоонимов переходит в разряд антропонимов, в груп-е лингвокультурем-номинаций национальной системы питания, оскольку основу питания составляли мясные и молочные про-укты, в топонимах, поскольку при обозначении географических бъектов обязательно учитывался фактор наличия-отсутствия ус-овий для содержания домашних животных, в группе лингвокуль-урем-макрознаков, обозначающих обряды, ритуалы, в которых аблюдается представление магической связи между человеком и осмосом, обязательным компонентом выступают подготовленные ясные блюда. Кочевому скотоводству, необходимостью во вре-я сезонных кочевок использовать удобное для сборки-разборки

и достаточно комфортное жилище, в котором можно прим
подручный материал-шерсть домашних животных, обязана
возникновением и популярностью *киіз үй*-юрта.

Бесік-люлька, уникальность которого отмечали миссион
17-18 в.в., также была придумана для удобства малышей,
им было комфортно во время нахождения в юрте и во врем
ревозки на лошади.

Второй фактор – это особая роль в казахском обществе
ального института родственных отношений, что сказалось
жде всего в большом количестве терминов родства, кажд
которых обозначает конкретное место, права и обязанности
ставителя этноса в системе родственных отношений. Более
отшлифован этикет родственных отношений, обязательны
всех членов этноса.

Третий фактор, повлиявший на материальную, духовн
коммуникативную культуру казахов в целом – это космоцент
в целом. С одной стороны, в представлении казахов, человек
отъемлемая часть мира, космоса, жизнь, судьба человека,
природы, мира в целом подвластна законам Вселенной. С др
стороны, триединство мира: верхний, средний и нижний
означает тесную связь человека и всего живого с богами,
ми, у каждого вида живых существ есть свой дух – покрови
который опекает, а иногда и наказывает его, поэтому нужно
в гармонии со всем миром. Общение с этим мирами у ка
осуществляется через макрознаки-обряды, ритуалы, в кот
задействованы не только люди, но и разные предметы, наде
мые определенной символикой.

Следующим фактором, влияющим на символику предмета
ляется его тесная связь с мифами, наличие в сознании люде
голосков мифологической освященности тех же животных,
В этих случаях ассоциативный ореол лингвокультуремы ус
чивее, а символика сильнее. В этом нас убеждает анализ лин
культурем *жылқы, қасқыр/көкбөрі, қарлығаш.*

И, наконец, определенную роль играет некоторое сход
повадок зверей, птиц, домашних животных с чертами харак
людей, например, заботливое отношение к детенышам, их а
тация к человеку. Это мы наблюдаем при анализе птиц (ка
домашних животных и т.д.

2 АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ЛИНГВОКУЛЬТУРЕМЫ: ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ

2.1 Аксиологические лингвокультуремы. Концепты

Данный раздел посвящен аксиологическим лингвокультуре-
ляющимся с одной стороны, описания и анализа едини-
ми лингвокультурологии, с другой стороны, отражая различия
нцептуального характера междукультурами аксиологические
гвокультуремы более значимы при определении характера на-
ального менталитета и имеют прямой выход на межкультур-
коммуникацию. Явление культурного шока возникает имен-
при отсутствии знания и понимания национальных концептов.
качестве иллюстрации к этому утверждению приведем отрывок
проведенного нами лингвокультурологического анализа кри-
инального романа Б.Акунина «Алмазная колесница».

Аксиологические лингвокультуремы отражают различия меж-
культурами в оценке одного и того же явления по шкале хо-
шо-плохо. Обычно в художественном тексте, описывающем
изнь одного этноса и предназначенном для представителей это-
же этноса, аксиологические лингвокультуремы представлены
минативной единицей, а весь оценочный фон, будучи общим
ля автора и читателя, домысливается в процессе восприятия
удожественного текста, когда же в тексте речь идет о столкно-
нии культур, акспологические лингвокультуремы подвергают-
я семантической экспликации. В этом плане большой интерес
представляет криминальный роман Б.Акунина «Алмазная колес-
ница», в котором описывается пребывание русского чиновника
японском городе, происходит столкновение русской и японс-
кой культур, а поскольку к контакту как японцы, так и русские
сихологически не подготовлены, то возникает культурный шок.
Так, Б.Акунин описывает восприятие японцами русской девуш-
ки: *Потом вошла белая женщина, а может, девка у них ведь не
поймешь, сколько им лет, двадцать или сорок. Жуткая уродина:
ножищи и ручищи большие, волосы противного желтого цвета,
а нос, как вороний клюв*. В свою очередь, японцы в восприятии
русского человека предстают следующим образом: *Японцы по-
казались чиновнику чрезвычайно некрасивыми. Низкорослые, су-
етливо, вжав голову в плечи. Вместо чудесных кимоно, которые*

Фандорин видел на картинках, японки носили какие-то бле примитивов», метод анализаторов, прием интерпретиции, *бесформенные тряпки. Мелко-мелко переступали чудо* мантическое описание концептов, контрастивный анализ и т.д.) *косолапыми ногами, а еще у них были совершенно черные* основу дефиниции данного термина. Общим для всех подходов В этих отражено измерение понятия красоты с позиции р ляется единый объект изучения - концепт, предмет исследова- культуры. ия - описание концептов и выявление национально-культурных

Подобные отрывки характерны для начала романа, от обенностей концептосфер того или иного этноса. первичное, поверхностное восприятие жизни другого народ Из всего многообразия дефиниций лингвокультурного концеп- ловек же, достаточно долго проживший в иной стране, четко мы опираемся на концепт в интерпретации В.И.Карасика. ставляет различия в мировосприятие и мироощущении носи По В.И. Карасику, «... культурный концепт – многомерное разных культур. Так, одним из персонажей романа Доронин в ыслового образование, в котором выделяются ценностная, об- на нелестную оценку героя романа японских женщин резон изная и понятийная стороны» [55, 109], культурные концепты вечает: *У японцев другие понятия о женской красоте. У на* ляются точками пересечения ментального мира человека и *нятся больше глаза, а у них узкие. У нас ценятся форма зу* ира культуры. *у них только цвет. Неровность зубов – признак чувственн* Образная сторона концепта – это зрительные, слуховые, так- *считается весьма эротичным, как и оттопыренность ушей* ильные, вкусовые, воспринимаемые обонянием характеристики

Понятие «благодарность» (имеется в виду благодарность за редметов, явлений, событий, отраженных в нашем сознании, это ные деяние) в японской культуре тесно связано с понятием *дол* начимые признаки, извлеченные из практического знания. т.е. если человек спас жизнь или защитил достоинство друго Понятийная сторона концепта чаще всего реализуется через ловека, то последний становится пожизненным должником с зыковую фиксацию концепта, его обозначение, выявляются че- спасителя, причем это не ограничивается словесным изъявле ез описание, выделение признаков, дефиницию, уяснение харак- благодарности типа русских клише «Я благодарю вас!», а дока еристик данного концепта по отношению к другим концептам, ется всей дальнейшей жизнью должника. Иначе говоря, если в бо концепты не изолированы друг от друга. пейской культуре ситуация выражения благодарности однокра носит вербально-эмоциональный характер, то в японской кул Ценностная сторона концепта является основанием для выде- ситуация эксплицирования благодарности становится длител ления концепта, именно через анализ концептов можно выделить процессом, может составить содержание всей последующей ж ценностные доминанты, которые в совокупности формируют спасенного и носит действенный характер. определенный тип культуры, поддерживаемый и сохраняемый в

Аксиологические лингвокультуремы реализуется в концеп зыке [55, 129].

Существует множество дефиниций концепта, как отме Культурный концепт является важнейшей частью языковой М.Ш.Мусатаева [54], каждое направление – логико-филос картины мира, сущность которой определяется такими призна- кое (В.В.Колесов, Р.И.Павиленис и др.); лингвокультурол ками, как: ческое (Г.Г.Слышкин, Ю.С.Степанов и др.); психолингви - наличие имен концептов; ческое (А.А.Залевская, В.В.Красный и др); лингвокогнити - неравномерная концептуализация разных фрагментов дей- (А.П.Бабушкин, Н.Н.Болдырев, Е.С.Кубрякова, З.Д. По ствительности в зависимости от их значимости для конкретного И.А.Стернин и др.) за основу интерпретации термина концеп этноса; рет характерный для данного направления критерий, испол - специфическая комбинаторика ассоциативных признаков для анализа специфичные методы и примеры (определение в этих концептов; ренней формы концепта, теория гештальтов, метод «семанти - специфическая квалификация определенных предметных об- ластей;

- специфическая ориентация этих областей на ту или
сферу общения.

Концептуализация действительности реализуется через
значение, выражение и описание, каждый из этих процессо
бует отдельного комментария.

Обозначение – это выделение определенного фрагмента
твительности и именование его. Имя концепта мы обозн
термином *концептоним.* Подчеркнем, что наличие концеп
ма выступает аргументом в пользу его актуальности для д
лингвокультуры. С процессом обозначения связано понятие
минативной плотности, когда одни фрагменты действитель
получают детальное и множественное однословное наиме
ние, и между лексическими и фразеологическими обозначен
соответствующих концептов устанавливаются различные си
ные отношения сходства, различия, уточнения, обобщения,
как другие отрезки действительности обозначаются недиффе
цированно, в самом общем виде.

Выражение концепта – это вся совокупность языковых
языковых средств, прямо или косвенно иллюстрирующих,
няющих и развивающих его содержание.

Описание концепта – это специальные исследовательские
цедуры толкования значения его имени и ближайших обозн
ний: дефинирование, семный анализ, контекстуальный ан
этимологический анализ, паремический анализ, интервьюир
ние, анкетирование, комментирование.

Условно можно выделить несколько групп концептуаль
исследований казахстанских ученых.

Первая, довольно многочисленная группа работ посвящена
лизу концептов на материале казахского языка и культуры, при
объектом исследования выступают как концепты, отражающ
материальные предметы, наделенные в сознании представите
казахского этноса широким полем образно-ассоциативных св
и высоким уровнем оценочности, типа *қамшы* (плеть), *домб*
(самый распространенный казахский национальный музыкаль
инструмент), *атамекен* (земля предков), *ұрпақ* (потомство) и
так и концепты, отражающие духовные сущности, в суммиро
ном виде представляющие национальный менталитет, типа *на*
(отдаленно похожее на русские *честь, достоинство, самолюб*

вокупности), *сабырлық* (*сдержанность*), *қанағат* (*способность вольствоваться необходимым, ограничивать свои желания зумными пределами*), *ағайындық* (*теплые дружеские отношения, взаимопонимание и взаимоответственность, взаимопомощь жду людьми, связанными родственными узами, отношениями млячества, добрососедства и т.д.)* [56, 12-14].

Прежде чем перейти к обзору работ по концептологии, хотелось бы обратить внимание на ряд моментов, учет которых нам представляется важным, поскольку наш анализ направлен на совершенствование методики концептуального анализа.

Идущая от предыдущих времен практика отбора языкового материала на основе уровневой принадлежности, к сожалению, нередко проявляется и в концептуальных исследованиях. Так, Н.Смагулова в своей работе останавливается на фразеологических концептах, хотя речь идет о предпочтительном выражении образно-ассоциативной составляющей концепта фразеологическими единицами [57].

В связи с этим считаем необходимым высказать свое суждение по нескольким вопросам. Первое – мы до сих пор не можем прийти к тому, что концепт обязательно выражается всей совокупностью языковых и неязыковых средств, каждое из которых прямо или косвенно уточняет, дополняет, конкретизирует содержание концепта. Поэтому сочетания типа «паремиологические либо фразеологические концепты» не вполне корректны. Речь, видимо, идет о фразеологических единицах, о паремиологических единицах как средствах выражения того или иного концепта. Давать те или иные характеристики концептам, определять их место в концептосфере конкретного национального языка и культуры можно, лишь опираясь на анализ всех трех составляющих концепта: понятийной, образно-ассоциативной и ценностной, анализ всей совокупности языковых и неязыковых единиц, выражающих концепты.

Второе – В.И. Карасик вполне правомерно утверждает, что именно ценностная сторона концепта является основанием для выделения концепта. В связи с этим обязателен предварительный этап исследования, позволяющий определить степень значимости того или иного концепта для конкретной национальной культуры, заключающийся в опросе и интервьюировании представителей разных социальных и демографических групп носителей языка и

культуры. Обязательным условием для информантов, на наш в
является психологическая и функциональная доминантност
ной культуры и языка, владение культурным кодом этноса.

Без этого этапа исследования мы рискуем получить су
тивную интерпретацию большого количества языковых явл
имеющих небольшой ореол образных ассоциаций, не являю
ся концептами.

Третье – далее акцентируется внимание на выявлении
тийной составляющей концепта, ибо без полного и четкого
ставления о семантических компонентах понятийной базы
цепта невозможен анализ образно-ассоциативной составляю
Даже если публикация посвящена анализу отдельных язык
средств выражения концепта, следует этот анализ предва
кратким описанием понятийной базы концепта. Иначе науч
оретическая ценность исследования исчезает.

Четвертое – казахстанским концептологам следует обра
внимание на определение типов концептов и характер с
между концептами, тогда появится возможность выявить це
тные доминанты национального менталитета и показать кон
тосферу как единое целое.

В плане типологии концептов на содержательной основе к
не значимо выделение В.И.Карасиком параметрических и н
раметрических концептов, к первым относятся те концепты
торые выступают в качестве классифицирующих категорий
сопоставления реальных характеристик объектов: простран
время, количество и др. Эти концепты имеют универсальную
щечеловеческую природу. К непараметрическим концептам от
сятся те, что имеют предметное содержание. Непараметриче
концепты можно разделить на регулятивные и нерегулятив
В содержании регулятивных концептов главное место зани
ценностный компонент. В.И.Карасик пишет, что концепты -
гулятивы в концентрированном виде содержат оценочный ко
той или иной лингвокультуры и именно они представляют
ибольший интерес для выявления менталитета конкретного
рода. Нерегулятивные концепты – это синкретичные менталы
образования разного характера («здоровье», «путешествие», «
дарок» и др.). И регулятивные, и нерегулятивные концепты р
падаются на типы в зависимости от круга языковых личнос

ия которых эти концепты значимы: универсальные (общечело-
ческие), этноспецифические, социоспецифические и индиви-
уальные [55].

Понятие *концепт,* его дифференциальные признаки и харак-
ристики, методика выявления и анализа концептов позволяют
ам более/менее объективно эксплицировать такую сложную
ущность, как национальный менталитет, ибо представленные в
сследованиях философов, культурологов, психологов определе-
ия национального менталитета размыты, обтекаемы, неточны и
е могут служить основой для анализа.

Традиционно в качестве признаков нации указывают на язык,
территорию, государственность, однако в настоящее время важ-
ейшей чертой нации считают менталитет, сложившийся в ходе
тановления нации и отражающий уровень ее духовного, нравс-
твенного и интеллектуального состояния: «Характер конкретной
нации (как и характер конкретного человека) во многом опреде-
яет как его далекое, так и его близкое будущее, его путь и тем-
ы развития. Кроме того, зная характер нации, всегда можно до-
стоверно предположить и предопределить ее действия в тех или
иных (экономических, политических, социальных и иных) ситуа-
циях и обстоятельствах» [55].

Мы полностью согласны с утверждением исследователей, что
именно менталитет (мировосприятие и умонастроение) являются
главным условием успеха государства. Подчеркнем, не числен-
ность населения, не ресурсы страны, а именно менталитет оп-
ределяет место страны в мировом рейтинге. А для этого сначала
надо выяснить, каков менталитет населения Казахстана и прежде
всего – менталитет государствообразующей нации.

В связи с этим в лаборатории «Язык. Культура. Коммуника-
ция» Университета Сулеймана Демиреля в 2011-2014 г.г. был ре-
ализован крупный научно-исследовательский проект «Ұлттық
лингвоконцептология» («Национальная лингвоконцептология»),
где на базе большого корпуса языкового материала (словарный
материал, фольклорные тексты, материал ассоциативных экс-
периментов, материал опроса элитарных языковых личностей,
информантов разных социально-демографических групп) был
проведен детальный анализ 20-ти концептов казахского языка и
культуры. Среди них представлены общечеловеческие концепты

(универсальные), концепты, характерные для группы родс
ных языков и культур, и эндемические, т.е. национально
бытные концепты. Анализируются типы связей между кон
ми. Все это предстает как основа национального менталите

Концептуальная картина мира представляет собой по
базу знаний о мире (донаучных и научных), накопленную з
историю существования народа, говорящего на языке. Ко
туальная картина мира не совпадает с языковой. Она слож
своему строению, отличительным её качеством является м
уровневость. Если в языке существуют процессы архаиза
десемантизации, то в концептуальной картине мира аккум
руется всё, что когда-то было познано, названо и освоено.
вый уровень в ней образуют знания архаичные, реликтовы
научные), это знания дописьменного периода. Далее появл
уровень знаний, который частично фиксируется в разного
текстах. Последующие уровни – это знания разных наук, как
тематизированные, так и несистематизированные...

Концептуальная система – это совокупность всех концеп
входящих в ментальный фонд языка. Они реализуются в
репрезентантов – языковых знаков. Концептуальную сис
можно назвать ментальным каркасом языковой картины м
Концептуальная система – это также весь объем моделей ос
ления и описания мира и его фрагментов. Такую систему мо
назвать традиционной, т.к. она функционирует в виде усто
вых форм языка. Концептуальная система консервативна. И
же время эта концептуальная система кумулятивна: она раз
ется, дополняется новыми признаками, т.к. язык имеет свой
самообновления, обладает способностью к порождению но
языковых форм для выражения новых знаний, которыми по
няется концептуальная картина мира.

Концептуальная система – сложное образование: её фор
руют концептуальные подсистемы, такие, например, как конц
ты небесного мира (солнце, звезды, луна, небо, комета, пла
и др.), ландшафтные концепты (земля, море, река, луг, лес и д
антропоконцепты (властитель, правитель, подданный, вои
др.), социоконцепты (политические концепты, идеологичес
концепты, интерперсональные концепты) и т.д.

Под *концептом* понимается совокупность закрепленных л

ков, которые используются для описания фрагмента мира или
ния такого фрагмента. Концепт – это некое представление о
рагменте мира или части такого фрагмента, имеющее сложную
руктуру, выраженную разными группами признаков, реали-
емых разнообразными языковыми способами и средствами...
онцепт отражает категориальные и ценностные характеристики
аний о некоторых фрагментах мира. В концепте заключаются
изнаки, функционально значимые для соответствующей куль-
уры. Полное описание структуры концепта, актуального для оп-
деленной культуры, возможно только при исследовании наибо-
ее полного набора средств его представления [55].

В чисто практическом отношении результаты данного иссле-
ования планируется использовать как основу для вузовского и
кольного учебника по казахской концептосфере, что направле-
о на достижение нескольких целей: изучение родного (казахско-
о) и государственного языков в тесной связи с культурой этноса,
реализация принципа аксиологически ориентированного образо-
ания и воспитания. Изучение языка в тесной связи с культурой
крайне значимо, поскольку это повышает интерес к родному язы-
ку у русскоязычных казахов-учащихся и студентов.

Аксиологически ориентированное обучение казахскому языку
призвано восполнить значительный пробел в языковом образо-
вании современной молодежи, которая воспринимает язык лишь
как средство коммуникации, т.е. доминирует «технократический»
подход к языку.

Проведенный нами ассоциативный эксперимент и эксперимент
по дефинированию концептонимов по типу «Намыс дегеніміз ...»
[намыс – это...] показал, что информанты-студенты, окончившие
школу с казахским языком обучения, неполно представляют по-
нятийную часть концепта, образно-ассоциативная часть концепта
весьма скудная. Информанты-казахи, окончившие школу с русским
языком обучения, имеют смутное и подчас ошибочное представле-
ние о ряде ядерных концептов казахского языка и культуры.

Следовательно, девиантное поведение части казахстанской
молодежи можно связать со слабой сформированностью нацио-
нального менталитета и отсутствием в их сознании ряда ключе-
вых понятий этнического характера, отраженных в языке в виде
ядерных концептов.

Хотим отметить, что в исследовании лингвокультурных
цептов мы придерживаемся позиции четкой дифференци
характера концептов, выявленных на материале фолькло
текстов, паремий, фразеологизмов, словарей, от концептов
явленных экспериментально. В первом случае мы имеем д
традиционным содержанием, ассоциациями, характерными
традиционной культуры. Экспериментальное же исследов
языкового сознания дает возможность выявить совреме
трактовку концепта носителями языка и культуры, вместе с
выявить неизбежные изменения в содержании и ассоциати
поле того или иного концепта.

Концептологические исследования казахстанских ученых
однородны по характеру исполнения.

Так, следует отметить работу, посвященную предметному
цепту *қамшы* (плеть) Н.Уали, автор сосредоточил основное
мание на разновидностях и функциях *қамшы* в казахской культ
ученый несколько аморфно определяет понятийную базу, о
но-ассоциативная часть осталась вне поля зрения исследова
[58]. Достаточно полный анализ концепта *қазақ әйелі* содерж
в диссертационном исследовании А. Байгутовой, где автор
водит большой корпус текстовых реализаций данного конц
[59]. Концепты *свой-чужой* на материале казахского, англий
языков являются объектом исследования А.М.Кызыровой, од
автор ограничивается приведением паремических единиц, к
подтверждая универсальность противопоставления данных
цептов.

Выводы несколько тривиальны, поскольку отсутствует ко
тивный анализ паремических единиц [60].

Интерес представляет статья Г.А. Омарбековой, в которой
тор в качестве иллюстрации мысли об этноконнотации как
поненте ценностного ядра культуры приводит словарный мат
ал и текстовые реализации слова *сары* [61].

Работа выиграла бы при наличии когнитивно-семантическ
интерпретативного анализа фактического материала.

Психолингвистическое направление в Казахстане не получ
широкого распространения, однако в последнее время психол
гвистические эксперименты разных видов начали использова
с целью получения данных об особенностях функционирова

языкового сознания человека. В этом плане особый интерес вы-
вает исследование Ж.А. Джамбаевой «Концепты *человек, се-*
мья, ребенок в языковом сознании казахстанцев» [62].

Исследователь на основе анализа материала ассоциативного эксперимента выявила, что самым высоким показателем стереотипности характеризуется стимул *семья* – 36,8.

Первые реакции казахов на этот стимул *дружная* (28), *дети* (20), *очаг* (20), *дом* (12), *любовь* (12). Стимул ребенок имеет показатель 31,2. Частотные реакции на этот стимул-ассоциаты – *счастье* (29), *радость* (16), *любимый* (13), *продолжение рода* (11), *будущее* (9). Показатель стереотипности у стимула *человек* – 30,4. Наиболее частотными являются реакции *личность* (29), *добрый* (15), *индивид* (12), *жизнь* (11), *люди* (9).

Далее Ж.А. Джамбаева проводит анализ ассоциатов по характеру связи (парадигматические, синтагматические), по содержанию связи (семантические множители стимула, отражающие типичную ситуацию функционирования стимула; реакции с эмоционально-оценочной коннотацией; реакции с национально-культурной коннотацией).

Думается, подобный анализ необходим для выявления и глубокой интерпретации образно-ассоциативной составляющей любого концепта.

В казахском языкознании следует выделить несколько работ, посвященных универсальным концептам параметрического типа (по В.И.Карасику). Это исследование А.А. Жанабековой, посвященное концепту *время*. К числу несомненных достоинств работы мы относим достаточно полный анализ понятийной и образно-ассоциативной составляющих концепта. Исследователь, опираясь на большой корпус фактического материала, устанавливает связь времени с человеком, с флорой, с бытовой сферой жизнедеятельности человека, и, наконец, иллюстрирует результат концептуализации и категоризации понятия времени [63].

Второе исследование, которое мы хотели бы отметить в связи с концептологией, это работы О. Жубаевой по проблеме отражения понятия «человек» в грамматическом строе казахского языка. Используя термин и понятие «грамматический концепт», исследователь подвергает анализу морфологическую репрезентацию категориального содержания [64].

Концепты *власть, народ* в древнетюркских текста материале надписей орхонских памятников) исследов Н.Г.Шаймердиновой, акцент при этом ставился на текстову ализацию концептов [65].

Репрезентация бинарной оппозиции концептов *свой-ч* грамматическими средствами языка» на материале поэмы резми «Мұхаббатнаме» (XIV в.) была объектом исследов Б.М. Суйеркул [66].

Г.Ж.Снасапова выделяет в ряду ядерных концептов к кой лингвокультуры *байлық-кедейлік, жастық-кәрілік, қу қайғы, өмір-өлім* и особо отмечает национальную специф проявляющуюся во всех составляющих концептов. Так, исс ватель специфику понятийной составляющей концепта *бай кедейлік* усматривает в представлении казахов об относител ти противопоставления этих концептов. Понятие *байлық* св с табунами лошадей, которых в случае джута человек може шиться за довольно короткое время и превратиться в серед Образная составляющая концепта *байлық* передается про поставлением аргымака и клячи: *Бұл күнде арғымақтан ма озды, Бұрынғы жақсылардың бәрі тозды* (С.Мұканов).

Қайғы (печаль, тоска, скорбь) в представлениях казахов а циируется с желчью, ядом, *өлім* (смерть) – с затухающей ла [67].

В экспериментальном исследовании языкового созна ведущее место принадлежит ассоциативному эксперимен Н.В.Дмитрюк следующим образом характеризует ассоциатив эксперимент: «Ассоциативный эксперимент относится к чи давно применяемых (уже более ста лет) и широко распрос ненных в психологии и психолингвистике методов исследова который завоевал прочные позиции как один из надежных ис довательских приемов, например, для изучения психологичес го, категориального и предметного значения слова, как спо исследования образов сознания, овнешненных вербальными социациями, а также в процессе межъязыковых и межкультурн исследований [68].

Для обоснования необходимости использования данных ас циативных экспериментов при концептуальном анализе приве еще одно высказывание Н.В.Дмитрюк: «Нормативные данные

вободным ассоциациям, полученные от разных социальных и мографических групп, многократно использовались для внут- языковых сопоставлений по целому ряду параметров и заре- мендовали себя как надежное средство исследования семанти- ческой структуры слов, их дистрибутивных (синтагматических парадигматических) отношений, как способ выявления наци- ально-культурной специфики словарных единиц, как мощный инструмент социологического и социально-психологического ис- следования, позволяющий судить о ментальном климате предста- вителей данной лингвокультурной общности» [68, 83].

Вторая группа концептологических исследований выполнена на материале концептов двух и более языков в сопоставительном пла- се. Следует сказать, что сопоставительная концептология является своеобразной преемницей, продолжателем традиций сопостави- тельного языкознания, получившего развитие в советское время.

В силу ряда факторов Казахстан сложился как многоязычная, поликультурная страна. Хотя, по официальным данным, в Ка- захстане проживают представители 120 этносов, однако реально можно говорить о 20 более-менее крупных этнических группах.

Провозглашенная Президентом страны еще в первые годы независимости установка на толерантность, мир и согласие меж- ду всеми этническими группами населения Казахстана, которая легла в основу национальной и языковой политики государства, предполагает изучение особенностей менталитета проживающих в Казахстане этносов через исследование концептов. К настоя- щему времени имеются исследования по концепту «женщина» в казахском, уйгурском, арабском, корейском языках, концептам *свой-чужой* в казахском и французском языках, концепту *цвет* в русской и казахской лингвокультурах, концепту *тіл-язык* в казах- ском и русском языках, *адам-человек* в казахской и русской линг- вокультурах, *сұлулық* (красота) в казахской культуре, *қамшы, на- мыс, человек, семья, ребенок, общение, дом* и др.

Концептологические работы, посвященные сопоставлению концептов на материале казахского языка и языков этнических групп, длительное время проживающих на территории Казахста- на, тесно контактирующих как с казахами, так и между собой, выявили значительную общность в понятийном содержании, образно-ассоциативном поле и оценочности универсальных кон-

цептов, нежели в аналогичных параметрах концептов казах
языка и языков метрополий (русский язык россиян, коре
язык жителей Южной Кореи и т.д.).

Сопоставление концептов казахского языка с концептам
риканского варианта английского языка, французского,
кого языков эксплицирует существенные различия. Приве
качестве примера работу А.С.Сейдикеновой, которая, анали
оппозицию двух концептов *өзім-өзге* (свой-чужой) на мате
оригинальных художественных текстов казахских (М.Маг
Д.Исабеков, А.Нуршаихов) и французских писателей (Жан
Сартр, Натали Саррот и др.), выявляет существенные разл
[69]. Различия между сопоставляемыми языками состоят пр
всего в объеме этих концептов и в количестве специализир
ных языковых единиц. Особенно наглядно это представле
концепте *свой*. В казахском языке концепт *свой* имеет очень
шой объем, развитие этого концепта подчинено центростр
тельным силам, т.е. концепт *свой* в казахском языке увеличи
ся в объеме, вовлекая в свою структуру все больше единиц.

Отмеченная особенность казахского менталитета отра
в пословице: *Бір көрген – біліс, екі көрген – таныс, үш кө
– туыс* (человек, которого ты видишь в первый раз – это зн
мый, человек, которого ты видишь во второй раз – это прия
человек, которого ты видишь в третий раз – это родственник
французском языке, как наглядно иллюстрирует фактичес
материал, развитие концепта подчинено центробежным си
объем концепта *свой* иногда сужается до *я*. Указанные разли
представляют значительный интерес, если интерпретироват
в рамках подмеченной М.М. Бахтиным закономерности: ника
диалог невозможен, если культуры пытаются общаться или в
модействовать между собой с позиции *я – для себя, другой –
себя,* в этом случае друг другу противостоят два монолога.
того, чтобы возник диалог, этнические культуры должны пов
нуться лицом друг к другу, обратиться к интерсубъективно
встать на позицию *другой – для меня и я – для другого* [70].

Исторически сложившиеся в национальных культурах и по
чившие отражение в языках представления о своем и чужом д
возможность судить о степени открытости этноса и способно
к межкультурному диалогу.

Третья группа концептологических исследований немного-
сленна, но значима в теоретическом плане, поскольку в них со-
ержится обоснование исследования концептов и использования
онцептологической методики для разработки проблем переводо-
ведения и невербального общения.

Исследователи отмечают, что разрабатываемое в современном
ыкознании лингвокультурно-концептологическое направление
особенно актуально в плане определения и обнаружения общих
национально специфических черт в языковом сознании разных
тносов. Лингвокультурные концепты могут использоваться в
качестве опорных элементов для сопоставления менталитетов,
культурных и ценностных доминант, которые в силу своей непро-
рачности, подвижности и расплывчатости вызывают трудности
при анализе. Расхождение концептов, отражающих дух народа,
специфику мышления и характер восприятия действительности
представителями разных лингвокультур, может привести к по-
пытке осмыслить чужую культуру через собственную концеп-
тосферу, тем самым провоцируя ситуации непонимания.

Общеизвестно, что в переводоведении остро стоит проблема
передачи национальной специфики культурных констант в про-
цессе перевода.

Ж.Т. Балмагамбетова при разработке интегративно-концеп-
тологического подхода к художественному переводу исходит из
понимания процесса перевода как процесса транспонирования
смыслов одной культуры в текст другой культуры, здесь получа-
ет теоретическое обоснование смысловая модель переводческого
процесса как пространства, конструируемого путем интеграции
смыслов исходного текста при их транспонировании в другую се-
миотическую сферу [2, 3].

Исследователь в качестве основных принципов интегратив-
но-концептологического подхода к переводу выделяет: а) прин-
цип определения характера и места культурного компонента в
содержательной структуре лингвокультуремы; б) принцип вы-
явления связи лингвокультурем с глубинными архетипическими
представлениями этноса, отраженными в концептах; в) принцип
резистивной (центрированной на оригинал) стратегии перевода,
векторная направленность которой позволит максимально отра-
зить культурологическое пространство текста оригинала.

Основные понятия интегративно-концептологического
вода: лингвокультурема, лингвокультурный концепт, ког
ная стратегия, методы. Совокупность когнитивных, эмоти
поведенческих особенностей менталитета соотносится с
тием лингвокультуремы. Речеповеденческие и аксиологич
лингвокультуремы опираются на базовые концепты – культ
константы и оппозиции. В результате концептуализации об
ются концепты, обусловленные лингвокогнитивной и куль
маркированной компетенцией носителя языка.

В рамках интегративно-концептологического подхода к
воду построена типология концептов на основании понят
ложенного в основу концепта, и значимости его для мента
этноса. На низшем уровне концептосферы различаем перви
«предметные» (бытийные) концепты типа *домбыра* (наро
музыкальный инструмент), *жылқы* (конь). На среднем у
располагаются концепты более абстрактного уровня – «мен
ные» типа *атамекен* (земля отцов), *әйел* (женщина), *ұрпақ*
томство). Концепты высшего уровня – базовые концепты,
жающие ценности, являющиеся духовными константами ку
ры этноса. Базовые константы связаны друг с другом и нах
отражение в концептах низших иерархических ступеней.

Так, базовыми концептами казахской лингвокультуры вы
пают концепты *тағдыр* (судьба), *ар-намыс* (честь + достоин
+ самолюбие), *тіл-сөз* (язык, слово), определяющие хара
казахской ментальности. Способ перевода концептов зависи
типа концептов и объема составляющих концепт. В случа
ибольшего совпадения компонентов концепта используется
вивалентное соответствие или аналог (тағдыр-*судьба*). В сл
когда налицо эндемичный концепт, используем транслите
с сопровождающим лингвокультурологическим комментар
при этом переводчик должен владеть соответствующей кул
рологической компетенцией. Если же концепты характеризу
несовпадением образной, либо ценностной составляющей, т
реводчик концептуальный смысл передает набором лексичес
единиц, актуализирующих тот или иной компонент концепта

Знание концептосферы как исходного Я1, так и языка пере
Я2 становится обязательной составной частью лингвокультур
и переводческой компетенций. Здесь мы сочли уместным при

отрывок из «Көшпенділер» И.Есенберлина и «Кочевников» ревод Симашко) как иллюстрацию того, как слабое знание нцептосфер становится причиной неадекватного перевода.

Жәнібек енді хан ордасына қарай беттеген Асанқайғы тона қарсы жүрді... Жәнібек хан нөкерлерімен таяу келіп қол усырып иіліп сәлем берді:

– Арсың ба, Асан ата?

– Барсың ба, жарқыным?

Хан енді қазақ әдетімен құшағын айқастыра, кеудесіне кеудесін гізіп, әуелі Асан қайғымен сәлемдесті, содан соң барып Қотан сыраумен, Қазтуғанмен амандасты. Қазтуғанның орнына енді Жәнібек ханның өзі Асанқайғының қолтығынан ұстады. Бәрі бір-ей хан Ордасына беттеді. Ақ Ордаға тәжім етіп кіргеннен кейін ы жырау хан тағының оң жағындағы шайы көрпенінің үстіне арып отырды. Асанқайғы төрде. Одан сәл төмендеу Қотан арт, сосын барып Қазтуған тайшы жайғасты. Хан нөкерлері яқтарының ұшымен дыбыс шығармай жүріп, шынтақтарына ліпдеген мамық жастық салды. Сөйтсе де Жәнібек ханды ыйлаған қарттар, аяқтарын көсіліп жастыққа жантаймады, сол малдастарын құрып отырған қалыптарынан қозғалмады.

Перевод: Один из нукеров побежал узнавать имя джигита, а Джаныбек круто повернулся и пошел к Асанқайғы, которого уже с двух сторон поддерживали под руки аргын Котан-жырау и пак Казтуган-жырау... А потом случилось невероятное. Хан Белой Орды Джаныбек, перед которым трепетали враги, подошел к холму и, как сын, склонился в глубоком земном поклоне. Такого еще никогда не было в степи, чтобы хан поклонился народному певцу!.. И слова приветствия сказал он совсем не ханские:

– Здравствуйте, дед Асан!.. Все смотрели на великого певца, ожидая его ответа.

– Здоров ли ты, наш светоч?! – Мудрый провидец тоже впервые за свою долгую жизнь произнес по отношению к хану такие простые и значительные слова... По древнему казахскому обычаю, они трижды обнялись через плечо, как люди, делающие одно и то же дело. Потом хан Джаныбек прижался грудью к Котанжырау и маленькому Казтуганжырау, и все направились к белой женской юрте, напоминающей высокий парусник в открытой всем ветрам казахской степи... Войдя в юрту, жырау уселись с правой стороны

на стеганые шелковые одеяла. Асанқайғы усадили выше о
ных и даже повыше самого хана. Каждая деталь в степном п
риимстве имеет огромное значение, и все понимали без сло
немой разговор. Когда прислуживающие воины, что тоже
неслучайным, поднесли мягкие пуховые подушки под локт
жырау, Асанқайғы, а за ним и другие певцы не стали опи
на них, оставаясь сидеть, поджав ноги по-степному, из ува
к хану Джаныбеку. Хан Джаныбек почтительно склонил го
их сторону, и лишь тогда они переменили позы.

Как мы отмечали ранее, репрезентантами концептов в
пают как вербальные единицы, так и невербальные еди
мимемы, проксемы, кинемы и т.д. В данном случае перево
из-за поверхностного знакомства с невербальным общени
захов, допустил ряд переводческих ошибок. Перечислим их
порядке, в каком построен текст:

- переводчик неверно передал смысл и моторику приветс
ной кинемы *қол қусырып иіліп сәлем беру*, переведя ее как
нился в глубоком земном поклоне. Глубокий земной покло
национальная кинема русской культуры, для казахской куль
скорее всего характерен не полный поклон, а полупоклон, со
вождающийся преклонением головы и приложением правой
к левой стороне груди;

- эмоциональный комментарий переводчика «Такого ещ
было в степи, чтобы хан поклонился народному певцу!» не в
не уместен, ибо дистанция между ханом и известным, уважае
в народе певцом не настолько контрастна, чтобы подобное п
дение хана считать из ряда вон выходящим явлением. Но с
главное, данная ситуация отражает концепт «старший – м
ший», а не концепт «власть-народ»;

- перевод предложения *содан соң барып Қотан жырау
Қазтуғанмен амандасты* как «прижался грудью к Котан жы
и Казтуган жырау» нельзя считать удачным. Более уместн
представляется перевод «затем поприветствовал Котан жы
и Казтуган жырау»; в переводном тексте опущено предложе
*Қазтуғанның орнына енді Жәнібек ханның өзі Асанқайғы
қолтығынан ұстады*. Между тем кинема *қолтығынан ұстау*
ляется одним из ярких средств выражения уважения младше
старшему;

- переводчик непонятно по какой причине Ақ Орду перевел
к белую женскую юрту. По степному этикету хан никоим обра-
м не мог гостей ввести в женскую юрту;
- сравнение белой юрты с высоким парусником также пред-
ставляется неуместным в том пространственно-временном кон-
нууме, в котором происходят описываемые события;
- переводчик опустил часть предложения *Ақ Ордаға тәжім
ніп кіргеннен кейін...*, между тем это кинема отражает представ-
ния казахов о наличии в каждом жилище собственного духа-
хранителя, которому и предназначен поклон перед входом, вы-
ражающий уважение к духу-хранителю и постоянным жильцам
жилья. Кстати, это сохранилось и в обряде «совершать поклон
невестой перед первым шагом в жилье будущего мужа»;
- при описании того, как расположились три жырау внутри
анской юрты, переводчик внес от себя уточнение, которого нет в
ригинале: «Асанкайгы усадили выше остальных и даже повыше
амого хана». Чисто логически такое пространственное распо-
ожение гостей невозможно, ибо в данном случае *төр* означает
аксимально близкое к ханскому трону место, но никак не выше
его;
- следующий переводческий брак связан с неверным понима-
нием переводчиком семантики позы *жастыққа жантаю*. В ори-
гинале ситуация описывается следующим образом: *Хан нөкерлері
аяқтарының ұшымен дыбыс шығармай жүріп, шынтақтарына
үлпілдеген мамық жастық салды. Сөйтсе де Жәнібек ханды
сыйлаған қарттар, аяқтарын көсіліп жастыққа жантаймады,
сол малдастарын құрып отырған қалыптарынан қозғалмады.*
Перевод выглядит следующим образом: «Когда прислуживаю-
щие воины, что тоже было неслучайным, поднесли мягкие пухо-
вые подушки под локти всем жырау, Асанқайғы, а за ним и другие
певцы не стали опираться на них, оставаясь сидеть, поджав ноги
по-степному из уважения к хану Джаныбеку. Хан Джаныбек поч-
тительно склонил голову в их сторону, и лишь тогда они перемe-
нили позы».

Поза *жастыққа жантаю* обозначает «полулежать, лежать на
боку», т.е. дать отдых ногам, спине, и данная поза допустима, ког-
да человек чувствует себя вольно, свободно.

В описываемой ситуации в оригинале подчеркивается, что

жырау продолжали сидеть; уважая Джаныбека, они не мог
пустить себе подобной вольности.

Общеизвестно, что абсолютно адекватного, единого по
ния концепта нет. Суммируя мнения исследователей по
концепта, можно выделить следующие признаки концепта:

• *комплексность бытования* (концепт формируется и су
вует на стыке языка, сознания и культуры);

• *ментальная природа* (концепт – единица сознания, в ко
осуществляется взаимодействие языка и культуры);

• *неотъемлемый компонент концепта – ценностность;*

• *условность, размытость* (нет четких очертаний);

• *изменчивость, связанная с изменением актуальности
жизни языкового коллектива;*

• *трехкомпонентность:* выделяются ценностный, образ
понятийный компоненты;

• *полиапеллируемость:* существует много способов апелл
к лингвокультурному концепту.

Г.Г.Слышкин подчеркивает, что наиболее актуальные ко
ты получают реализацию не только в вербальных, но и в не
бальных единицах [71].

Мы хотели бы уточнить, что речь идет как о паралингви
ческих единицах общения, так и о обычаях, обрядах, кото
можно рассматривать в качестве макрознаков лингвокультур

Исследование А.Т. Оналбаевой посвящено невербальному
щению казахов. Общеизвестно, что невербальные средства об
ния характеризуются высоким уровнем национально-культур
маркированности, что объясняется их тесной связью с концеп
ми национальной культуры. А.Т. Оналбаева пишет: «Неверб
ное общение… является формой репрезентации национальн
менталитета и тех базовых концептов, которые формируют
циональный менталитет. Концептологические основания не
бального общения эксплицируются в соответствии с типом ко
муникативной ситуации: в ординарной коммуникативной сит
ции ярче всего проявляются базовые компоненты универсальн
характера типа *старший-младший, мужчина-женщина*.

В ритуализованной коммуникативной ситуации, а также
проксемике, гастике, кинесике доминируют эндемические ко
цепты, характеризующие национально-культурную самоб

ость одной или нескольких родственных культур: *дастарқан,
ер, жол, гостеприимство* и т.д. [9].

Чтобы иметь более полное представление о концептологи-
еских основаниях невербального общения, приведем довольно
ольшой отрывок из работы А.Т. Оналбаевой.

«Гастика как частная теория в рамках общей теории невер-
ального общения рассматривает пищу, угощения, ритуал приема
щи как особые знаки, выражающие культурную семантику и
используемые как средства коммуникации. Центральным концеп-
ом гастики казахской культуры является дастарқан (≈застолье),
понятийный компонент которого включает в себя сему «обще-
ие», т.е. это общение во время угощения.

Концепт *общение* в менталитете казахов занимает одно из самых
ажнейших мест, представая в форме культа слова, определяемого
ерой в магию слова, которая, в свою очередь, основана на законах
смежности и контраста. Язык является стержнем всех коммуника-
тивных процессов, среди которых главную роль играет слышимая
речь, при этом отношения между говорящим и слушающим имеют
особую ценность для тюркского мировоззрения. Общение в созна-
нии казахов воспринимается не так узко, как это мы интерпрети-
руем сейчас (как межличностное взаимодействие), а широко – как
взаимодействие человека с окружающим миром, с иносторонним
миром. И это очень ярко эксплицируется в *бата-благословлении*
– непременном атрибуте любого дастархана. Культ слова у тюрк-
ских народов обусловлен еще и тем, что общение, слово предстает
для человека как одна из самых ценных возможностей познания
нового, каждый гость, каждый новый человек, появляющийся в их
среде – это источник новой информации, сведений о новых землях,
обычаях, событиях, новых идеях, а также возможность через гостя
донести информацию о себе другим людям.

Главным компонентом гостеприимства является *дастарқан*.
Особо выделяем целевой дастарқан, который выступает как
средство маркировки важных событий в жизни человека и соци-
ума. При целевом дастарқане обязательно наличие особых блюд
с определенным символическим значением, наличие конкретно-
го адресата. В основе целевых дастарқанов лежат концепты *че-
ловек-социум, потомство, плодовитость как основа семейного
счастья, почитание памяти предков* и др. Наиболее интересным

видом целевого дастархана выступает *ас* – поминальное з
лье, которое устраивали в честь годовщины смерти либо в п
об известных людях казахской степи. *Ас* следует воспри
как отражение менталитета этноса и прежде всего коллекти
восприятия жизни и смерти, как компонентов постоянного к
оборота явлений, которому подчинены не только люди, но
на земле. *Ас* выполнял регулятивную функцию, гонорифич
функцию (выражение уважительного, почтительного отноше
через средства невербального общения, информативную ф
цию осуществления преемственности традиций и обычаев м
поколениями. *Ас* основывается на нескольких концептах: у
ние памяти предков, намыс, гостеприимство, старший-млад
личность-социум [9, 213-214].

Лингвокультурный концепт является наряду с понятиями
ность и стереотип базовым понятием аксиологической лин
тики. Ж.А. Джамбаева отмечает, что концепт есть та струк
сознания, в которой фиксируются ценности культуры, поско
ценностная составляющая является обязательной в любом
цепте. Исследование Ж.А. Джамбаевой посвящено изуче
стереотипных представлений, касающихся ряда мировозз
ческих концептов, отражающих три важнейшие сферы, опр
ляющие социализацию и самоидентификацию человека: сф
я и мои ближние - концепты *человек, семья, ребенок;* сферу
общество– концепты *нация, народ, родина; сферу я и госуд
тво*– концепт *государство.*

В свободном ассоциативном эксперименте приняли учас
представители 18 национальностей, компактно проживающ
разных регионах страны [62].

Краткий обзор основных направлений лингвокультурной к
цептологии в Казахстане свидетельствует как о популярно
идей концептологии, так и о наличии больших перспектив к
цептологических исследований в Казахстане.

2.2 Концепты адам, ақыл, жүрек, қайрат

Менталитет, миропонимание и мировосприятие этноса во м
гом определяется тем, какой из основных вопросов существе
для него: *Что? Почему? Зачем? Как?* Так, для греков характе
вопрос о бытии *Что есть такое?*

Для немцев важнейшим является вопрос *Почему?*, их интерес
направлен на выяснение причин вещей. Для французов доминан-
тен вопрос *Для чего?*, для них цель важнее причины, сущность
полагается где-то впереди, в будущем. Отсюда французские те-
ории прогресса (Руссо, Кондорсе), эволюции (Ламарк, Тейяр де
Шарден), социальные утопии (Сен-Симон, Фурье).

Для англичан и американцев главным вопросом является
Как?: как вещь сделана, как работает? [72].

В этом аспекте основным вопросом казахов является *Кто?*
Кто ты? Каковы твои отношения, связи с обществом, миром?
Основная часть языковых единиц казахского языка (а именно в
языке аккумулируются и находят свое выражение основные цен-
ности этноса) антропоцентрична. Так, из трехтомного этнолинг-
вистического словаря «Қазақтар ана тілі әлемінде», первый том
целиком посвящен человеку *Адам* [73].

Поэтому первым концептом, с которого мы начинаем описа-
ние концептосферы казахского языка, является *Адам-человек.*

Концепт *Человек* относится к числу универсальных, парамет-
рических концептов. Ю.С.Степанов, рассматривая концепт *Че-
ловек* как предмет русской культуры, пишет: «...Концепт *Человек*
приобретает разные измерения, параметризуется. Ничто так не
параметризовано, как человек. Сотни, если не тысячи слов в каж-
дом языке – это названия одного и того же – *человека*, но в зави-
симости от его разных *параметров* [74].

Исследователи в качестве аргумента в пользу актуальности и
значимости концепта для национальной культуры указывают на
номинативную плотность. У концепта *адам*– самая высокая но-
минативная плотность в сравнении с другими концептами: это
наименования человека в зависимости от его места в системе
родственных отношений, это наименования человека в зависи-
мости от его половозрастных характеристик, в зависимости от
его социального статуса, социальной роли в разных коммуника-
тивных ситуациях, его профессии и т.д.

Существуют ядерные номинации понятия человек *адам*, ана-
лиз семантической структуры которых будет представлен ниже.
Б.К.Аязбаева, чье исследование посвящено понятию *человек* в
его сопряженности с понятием *множество* на материале казахс-
кого и русского языков, указывает на следующие семантические

различия ядерных номинаций *адам, кісі, пенде, бас, жан, мат, қаумет*: *адам* – это человек, каким он должен быть, шая часть действий и атрибутов человека реализуется лиш только, поскольку они воспринимаются и оцениваются др людьми (положительно или отрицательно) [75].

В конструкции *адам болу* реализуются два значения сло *ловек*, отражающие два разных представления, связанных нятием *человек*. В предложении *Адам болып, ақыл еніп, ө көрдік баланың* (Ақын жыр).

Человек предстает как живое существо, способное в за мости от возраста, жизненного опыта совершенствоваться но и сознательно. В побудительном предложении *Надан бо адам бол* представление о человеке связывается с идеей о этических норм, которым должно соответствовать поведен ловека и в число которых входит способность сострадать людям.

Основная направленность слова *кісі* индивидуальная: *кіс* отдельно взятый человек, носитель каких-либо определен конкретных свойств [72].

Исследователь подытоживает: «В традиционной казах культуре *адам* прежде всего член общества, в нем преобла общественное, коллективное начало. Следовательно, в ка ком языке понятие *человек* наполнено социальным содержан в большей степени, чем в русском языке. Ядерная лексема параметризует идеальное значение – *человек, каким он дол быть*. В базовых номинациях понятия *человек* наблюдается метризация в зависимости от 1) совокупности индивидуал качеств, а также принятых национальных форм поведения: п тание старших по возрасту, гостеприимство *(кісі);* 2) мир приятия *(пенде)*; 3) фактора времени *(қаумет)*; 4) языковой с ации *(бас)*; 5) физических и духовных качеств *(жан)*; 6) сфе цели общения *(азамат)* [55, 12].

Среди анализируемых номинаций понятия *человек* суммар продуктивность в словообразовательном и фразеообразова ном планах наиболее высока у лексемы *адам* (250 ед.), лекс *кісі* и *бас* менее продуктивны (161 ед. и 157 ед.). Лексемы (56 ед.), *пенде* (10 ед.), *азамат* (4 ед.) продуктивны в мен степени, при этом они имеют стилистические особенности:

е употребляется преимущественно в контекстах религиозного арактера, *азамат*– официально-делового характера. Лексема *аумет* отличается нулевой продуктивностью и относится к пас-ивной части словарного состава казахского языка [72, 12-13].

Развитая система родственных связей казахов насчитывает со-ни наименований субъектов. Казахи разделяют родственников а три социума (жұрт): свой социум– *өз жұрты*– отцовская род-я, социум по материальной линии – *нағашы жұрт*, социум со стороны жены – *қайын жұрт.*

Кроме этих основных родственных социумов существуют другие социумы, основанные на отдаленных родственных связях – по линии племянников, сватов и т.д.

И на каждую группу родственников в языке имелась своя сис-тема терминов-наименований. При перечислении своих родс-твенников за точку отсчета говорящий принимает себя. Приве-дем в качестве иллюстрации ряд терминов родства по каждому из перечисленных социумов.

Поскольку генеалогию в казахской культуре принято вести по отцовской линии, именно отцовский социум считается сво-им, главным забота о членах отцовского социума, защита чести и достоинства членов отцовского социума, участие в малых и больших делах возлагается на всех членов этого клана. Исполь-зуемые термины: *әке, бел бала, немере, шөбере, шөпшек, неме-не, жүрежат.* Далее – *ұлы баба, баба, ата, әже, көке, шеше, өгей шеше, тоқал шеше, апа, аға, әпке, іні, қарындас, шөбере аға, шөбере апа, шөбере іні, шөбере қарындас* и т.д.

Материнский клан – социум (*нағашы жұрт*) в казахской куль-туре наделен особым эмоциональным ореолом. Приведем эт-нографический комментарий, которым сопровождает сочетание *нағашы-жиен* А.Т.Кайдар «Қазақ салт-дәстүрінде нағашы-жиен арасындағы қарым-қатынастарға ерекше мән беріледі. Жиен нағашыға арқа сүйеп, оған еркелік жасайды, ал нағашы жиенге қамқоршы, оның еркелігін көтеретін ең жақын туыс болып са-налады. Жиеннің нағашыдан алынбаған еншісі («қырық сер-кеші») бар деген ұғымға байланысты ол нағашылап барып, одан қалағанын алып қайтуға, бере қоймаса, ретін тауып, *жиендік істеп* алып кетуге ерікті болған, оған нағашысы ренжуге тиісті емес» [73]. Итак, материнский социум: *нағашы, нағашы апа,*

нағашы әже, нағашы аға, нағашы іні, нағашы қарындас, нағ сіңлі, нағашы жеңге, нағашы келін и т.д.

Социум родственников жены: *қайын ата, қайын ене, қ іні, қайын бике, қайын сіңлі, қайын жеңге, немере қайын аға мере қайын бике, немере қайын сіңлі и т.д.*

Названия по супружеским отношениям: *ер, бай, күйеу, жұ әйел, зайып, бәйбіше, тоқал, күйеу бала, жезде, балдыз, абы ажын, бажа, бөле* и т.д.

Социум сватов: *құда, бел құда, бесік құда, аяқ құда, бас қ бауыздау құда, жанама құда, құданың құдасы, құдағи, құда құдаша келін, құда бала* и т.д.

Человек в системе родственных связей занимает определен место и в соответствии с этим он наделяется конкретными пр ми и обязанностями, к нему формируется определенное эмоц нальное отношение. Каждый из перечисленных терминов родс является концептонимом микроконцепта, имеющего свою по тийную, образно-ассоциативную и ценностную составляющу

Социальный институт родства занимает прочное место в современной казахской культуре, наиболее ярко он проявляет западном, южном регионах и в сельской местности, где ребен малых лет приучают именовать человека по его степени родс *жезде, жеңеше, жиен аға* и т.д.

Еще одна развитая система номинаций связана с возраст ми характеристиками человека, иначе говоря, здесь за осно берется человек в его отношении ко времени. С.К.Смат, на исследование мы будем опираться при описании данной груп номинаций человека, пишет следующее: «Универсальность фу даментальных понятийных категорий не отрицает самобытнос их восприятия носителями разных национальных языков. Од и то же понятие может совершенно по-разному восприниматьс разными народами, соответственно, будут различны коннотац и ассоциативные связи у слов, именующих эти понятия» [76].

Исследователь указывает на следующие номинации челов ка по возрасту: *шарана, шақа, бөпе, сәби, нәреспе, ересек ба балғын, жеткіншек, балауса, бозбала, қыршын, жасөспір жігіт, ересек, дүр жігіт, ер түлегі, жігіт ағасы, есейген, қыр сақал, егде, отағасы, қарасақал, кексе, сары қарын, можа, моск кәр, қария, ақсақал, ебей, кейуана, көк сақал, қақса, қақсал, жас мыс, картамас, қартаң, кемпір, шал, әже, карт* и др.

Помимо приведенных выше номинативных групп можно привести также довольно многочисленную группу наименований человека в зависимости от отношения ко времени, к пространству, друг к другу и т.д. В словаре А. Кайдара отмечены 78 слов данной группы: *айлас, ақсақал, Алаш, Алаштың азаматы, асылым, ата жау, атарға оғы жоқ, ауылдас, әлектес, әмектес, әріптес, бай, бике, бөгде, бөтен, бірәдар, дос, дос-жаран, жақын, жақын-жанап, жақын-жекжат, жақын-жуық, жанашыр, жерлес, жолдас, жора, замандас, көңілдес, көрші, көптің бірі, қас, жау* и др.[73, 338].

Приведенные данные иллюстрируют высокую номинативную плотность концепта *адам*. Далее мы обратимся к анализу словарного материала ядерного концептонима, дополнив его материалом фразеологических и паремических единиц, обрядов и обычаев казахского языка и культуры.

Анализ словарного материала

Адам: в первом томе 15-томника ҚӘТС семантическая структура слова *адам* представлена 11-ю значениями. Первое значение – философское – мы опускаем. Второе значение – *адамзат өкілі, кісі*– раскрывается путем подбора иллюстративного материала, где каждая иллюстрация выделяет ту или иную сему значения.

Первая иллюстрация: *Кезінде Паустовский айтқан екен: «Ана тілін ұмытқан адам Отанға қауіпті», – деп. Өз жерінде ана тілін білмеу, біле тұра сөйлемеу – барып тұрған мәңгүрттік, рухсыздық»* подчеркивает особый признак любого человека – этническую идентичность, реализующуюся в этнопризнаке – национальном языке. Данная иллюстрация эксплицирует и позицию составителей словаря в отношении родного языка: незнание национального языка отдаляет человека от этноса, а в ряде случаев – противопоставляет их, за незнанием языка следует незнание культуры, менталитета, что может привести к противостоянию [77].

Следующая иллюстрация: *Қазір еңбек етуге қабілетті 7,5 млн адамның 2,5 млн-ы ғана зейнетақы қорларына тұрақты түрде ақша аударып отырады, яғни көлеңкелі экономика көрініс беріп қалды* указывает на такой существенный признак человека – как работа – непременный атрибут взрослого человека в социуме.

Третья иллюстрация второго значения: *Жамбылдың жаңбыры мен желі қандай, Талас, Шу өзенімнің селі қандай, Болып тұр*

біздің жақта құрғақшылық, Айдаған арпа, бидай, егін қа
Мал түгел адамның да даруанасы Жеріңнің биыл шыққан
қандай? (Е.Кандеков. Өленд.) – доминантной выступает се
человек зависим, как и домашний скот, от природы, от клим

Четвертая иллюстрация: *Мұңдасып жер мен адам екі ж*
Сыр тыңдап бір-біріне құлақ түреді. Бұлардың қайғыс
қараңғылап, Аспаннан жұлдыз жымып, ай мүдіред (
Тордағы) в поэтической форме отражает основную идею к
ского мировоззрения – человек и земля – единое целое, чел
– часть космоса.

Итак, второе значение – *представитель человеческого р*
дополняется информацией из микроконтекстов: характер
ющийся этнической идентичностью, непременным атриб
взрослого человека, как социального существа – является раб
человек зависим от природы, климата, он составляет единое
лое с землей, он – часть космоса.

Третье значение слова *адам* отмечено ссылкой псих
Генетикалық жағынан өмірдің басқа формаларымен байла
ты және ол формалардан еңбек құралдарын өндіру қабіле
арқасында бөлініп шыққан, түсінікті сөйлей, ойлай ала
саналы биоәлеуметтік тіршілік иесі [Генетически связанно
другими формами жизни и отличающееся от них способнос
создавать орудие труда, связной речью, способностью мысл
наличием сознания биосоциальное живое существо]. Пер
иллюстративный пример – *Психология адамның психикасы*
оның дамуын, адамның даралық психологиялық ерекшелікте
әлеуметтік өмірде атқаратын рөлін, қызметі мен қар
қатынасын зерттейді [Каз. тілі термин. Педагогика] – раск
вает и конкретизирует часть дефиниции «әлеуметтік жан»,
каждый человек характеризуется индивидуальными психичес
ми особенностями, выполняет определенные социальные фу
ции, устанавливает связи и отношения с другими людьми и со
альными группами.

Вторая иллюстрация – *Тәрбие – тұлғаны қалыптаст*
ратын, оны қоғамдық өмірге баулитын мақсатты бағы
Дәлірек айтқанда, аталмыш процесс адамды әлеуметтендір
(«Жұлдыз») – особо подчеркивает роль воспитания в социали
ции человека.

Третья иллюстрация – *Адамның оң қолының басқарылуы мен*
амдауы, үн шығаруы мидың сол жақ жарты шарындағы Брокс
кестесі арқылы атқарылады екен (Жас Алаш) – добавляет сему
локализации основных процессов (движения рук, говорения) в
конкретных участках головного мозга человека.

Итак, третье значение (человек – биосоциальное существо, ха-
рактеризующееся...) дополняется и уточняется рядом сем:

-каждый человек индивидуален в плане психическом, соци-
альном, коммуникативном;

-социализация человека осуществляется в процессе воспита-
ния;

-основные процессы человеческого организма непосредствен-
но связаны с конкретными участками головного мозга;

Четвертое значение – *Алланың жаратқан құлы, пенде*– отме-
чено сноской религ. И сопровождается несколькими иллюстра-
циями.

Первая иллюстрация – *Жағалауға жапсарласқан жақпар*
тасқа оңбай ұрылған дене бірсін-бірсін жансызданып, арғы
дүниенің дәм-тұзын татуға аз-ақ қалған. Өлді деген осы! Азап-
тамай алған Аллаға адамдардың не себептен алғыс жаудырары
түсінікті болды (О. Бөкеев).

-дополняет словарную дефиницию: человек не только созда-
ние Аллаха, но даже смерть человека – мгновенная или мучитель-
но длительная – зависит от Аллаха.

Вторая иллюстрация – *Бұл адам кәріліктің жақындағанын,*
кінәсінің көбейгенін біліп һәм бүгін болмаса ертең Әзірейіл жа-
нын алғанда есеп-қисап беремін гой деп ойлаған еді (ДУГ) – от-
ражает представления человека о том, что после смерти каждый
человек будет обязан отчитаться перед Азраилем о прожитой
жизни. Отсюда навеянная контекстом сема – человек должен де-
ржать ответ за все им содеянное.

Третья иллюстрация – *Алла Тағала періштеге ақыл берді,*
нәпсі берген жоқ, жан-жануарларға, хайуанаттарға нәпсі берді,
ақыл берген жоқ, ал инсандарға, яки адамдарға ақылды да берді.
нәпсіні де берді (Түркістан) – актуализирует сему «желание вкупе
с сознанием», т.е. у человека, в отличие как от животных, так и от
ангелов, желание должно быть подконтрольно сознанию.

Четвертая иллюстрация: *Барат қасиеттілігі сондай, әрбір*

адамның бір жылдық істеген қадамдары жазылып бі
жаңадан амал дәптері басталғандай (Түркістан) – эксплиц
ет представление о том, что человек может в определенные
вымолить у Аллаха прощение за старые грехи и начать жиз
чистого листа.

Пятое значение – *Өзіндік мінез-құлқы, ой-өрісі, тұр-тұрп*
бар ерекше жеке тұлға– конкретизируется следующими ил
трациями.

Первый пример – *Жұман – момын адам: кісіден тіленб*
кісіге жағынбайды, бес уақыт намазын оқып: «А, Құдай, берге
шүкір» деп, барға қанағат, жоққа сабыр ететін бір бейуаз
Аймауытов «Қартқожа») – раскрывает понятие личности как ч
века, следующего положениям ислама, независимого, не стр
щегося угодничать перед другими людьми (сильными мира с
умеющего довольствоваться малым и быть благодарным за то,
имеет. Как показал блиц-опрос среди носителей казахского язы
культуры, *момын адам*– это один из типов личности, культиви
мый в казахской культуре, т.е. это человек самодостаточный, не
рессивный, не причиняющий вреда окружающим. Но и не лид

Сочетание *момын адам* в казахско-русском словаре перев
но как кроткий, смирный, покорный, послушный человек, что
вполне адекватно передает содержание оригинального слово
четания. Дело в том, что этимологически *момын* восходит к
мүмін, т.е. это мусульманин, придерживающийся предписа
Корана. Этимологическое значение сохранено в словосочета
момын адам в иллюстрации Ж. Аймауытова.

Второй иллюстративный пример – *Қырықтың үстіне е*
енді шыққан шырайлы адам. Әдемі азамат – қарағайдай т
тік. Тоқтататын Төле бидің жасына келсе де, бозбала бозай
незі қалмаған («Жас Алаш») – отражает еще один тип личнос
присутствующий в казахской среде – человек, неспособный я
выразить свое мнение, не имеющий четких жизненных позиц

Третий иллюстративный пример – *Құнанбайдың Көкше т*
дегі тұрғылас, дос кісісі Қаратой болған. Ол көп елдің сыны
шешен, жүйрік адам (М. Әуезов «Әр жыл.») – служит отра
нием наличия в казахской среде еще одного типа личности,
торый, пожалуй, является доминантным. Это человек остр
пытливого ума, не лезет за словом в карман, наделен поэти

ким даром. Такие люди являлись харизматическими личностями, с независимым характером.

Итак, примеры, приведенные в качестве иллюстративного материала к пятому значению, по сути эксплицировали три типа личности, в каждом из которых отразились те или иные черты национального характера казахов.

Шестое значение – экспр. *Рухани толысқан, жан дүниесі бай, ақыл-парасат иесі,* аналогично русскому *Человек* (с большой буквы), т.е. здесь представлена интерпретация человека как идеала, в котором нашли воплощение все лучшие черты: духовное богатство, высокий интеллект, милосердие. Данное значение подкрепляется несколькими иллюстрациями. Первый пример – *Атаңның баласы болма, адамның баласы бол* (слова Абая) – в традиционной казахской культуре человек оценивался не столько по заслугам предков, сколько по личным качествам, по тому, насколько в нем присутствуют такие качества, как милосердие, доброта, желание помочь, чувство справедливости, внутренняя независимость, сила духа, одним словом, все то, что именуется казахским словом *адамгершілік*.

Вторая иллюстрация – *Адамнан үлкен ат жоқ, наннан үлкен ас жоқ* (пословица) – содержит высшую оценку понятия *Человек.*

Третья иллюстрация – *Адам деп айтқанымды ескермейсің, Қолыңмен теңіз суын ескендейсің. Мақтанып менен басқа бар ма деп жан, Батпақты байпағыңмен кешкендейсің* (Т. Ізтілеуов, «Рүстем») отражает несоответствие многих людей требованиям человечности, хотя каждый из них – претендендует на высокое звание Человека как венца всего живого на земле.

Четвертая иллюстрация – *Адасқан ағайынға басшы болып, ішінде жол көрсетер адам аз-ақ* (М. Дулатов, Шығ.) – отражает существующее представление о человеке как части социума, в силу чего многие качества человека должны служить не только во благо его, но и во благо всего социума. Человек, много знающий, понимающий ту или иную жизненную ситуацию, умеющий находить решение из многих тупиковых ситуаций, обязан помогать другим (родственникам, соседям, аульчанам).

Седьмое значение – название живого существа – все примеры служат простой иллюстрацией значения *все люди, никто из людей.*

Восьмое значение – любой человек, какой-то человек, н
т.е. человек как безличная единица определенной совокупн
не имеющая никаких отличительных признаков. Все четыр
люстрации эксплицируют это значение, не привнося никаки
мантических нюансов.

Девятое значение – народ, публика, толпа, представляет со
метонимический перенос, когда часть (человек) используется
обозначения целого.

В языкознании давно подмечена закономерность: полное п
ставление о семантике лексемы можно получить, когда учит
ются в дополнение к словарному значению и словообразова
ные, и фразеологические значения.

Далее, мы приводим лишь те фразеологизмы, которые м
дополнить слово *адам* новыми значениями.

Адам болды– ер жетті, кісі қатарына қосылды – дан
фразеологизм привносит в шестое значение оттенок проце
альности, т.е. такие качества, как духовное богатство, форм
ются особенно интенсивно в детстве и юности. Хотим обра
внимание на иллюстрации к данному фразеологизму.

В иллюстрации – *Мектептен оқу оқысаң, білім алсаң, а
болсаң* (С.Сейфуллин, Шығ.) – отмечено обязательное усл
для того, чтобы стать Человеком – знания.

Данный семантический компонент был особо актуализир
в языковом сознании казахов первого периода советской вл
Абаем, в творчестве которого мысль о необходимости знан
важности образования для казахов, чтобы овладеть багажом
ний, накопленных человечеством, и благодаря этому войти в
щее русло цивилизации, проходит красной нитью.

Так, в 17-слове (Қара сөз) Абай пишет о том, что только на
знания помогают человеку отличить плохое от хорошего, вред
от полезного, только знания могут указать путь применения
ких качеств человека, как смелость, ум, доброе сердце [78].

Стремление к знаниям, к образованию являлось доминан
жизни казахов послевоенного периода и сохранилось до нас
щего времени.

Адам бұйрықтан қалмайды (кетпейді)– фразеологизм от
жает традиционное представление о том, что и жизнь, и сме
человека в руках Аллаха. Человек не в силах противостоять
шению (бұйрық) Всевышнего.

Адам етті (қылды) – воспитал, сделал (кого-то) человека. Интересны иллюстрации, приведенные к этому фразеологизму.

Первая иллюстрация – *Әкесі өзімді адам етті, өзі бүгін елімді жалдан құтқарды* (Ә. Әбішев, «Армансыз.») – концептуально здесь выражена мысль, что довольно часто человека делают человеком те, кто живет рядом, кто работает с тобой.

Вторая иллюстрация – *Ал қандай бір жағдайда да адамды адам ететін – осы еңбек* (С. Алдабергенов, «Алға.») – в ней выпукло показана роль труда как главного фактора, формирующего человека.

Третья иллюстрация – *Қайратты тәрбиелеп, адам қылған да – осы мектеп емес пе?* (М. Иманжанов, «Алғашқы.») – в ней подчеркнута мысль о том, что школьное обучение и воспитание закладывают основы личности человека.

Следующие фразеосочетания: *адамға санамады (есептемеді, балаған жоқ), адам қатарына қосты, адам құрлы көрмеді, адам санады*– объединены тем, что они отражают наличие в сознании казахов некоего представления о том, какие нормативные требования предъявляет социум к человеку, чтобы можно было его считать полноправным членом общества: это наличие знаний хотя бы в пределах школьного образования, получение воспитания, наличие определенного материального достатка и социального статуса. При несоответствии этим негласным требованиям социума человек воспринимается как неполноценное существо.

С другой стороны, выделяется группа фразеологизмов: *жай адам, орташа адам, адамнан асқан, әулие адам, жақсы адам, жаман адам*, где отражается представление о соответствии/несоответствии человека нормативным требованиям социума. В них концепт *адам* сопрягается с концептами *жақсылық* и *жамандық*. То есть в казахском социуме нейтральное *адам* (человек как просто представитель человеческого рода) употребляется редко, например, *адам тегі*. В этом случае фразеологизм выражает семантику *человек со всеми присущими ему слабостями, недостатками*, скрытая сема *допускается прощение, снисходительное отношение, поскольку эти слабости характеризуют многих людей.*

В большинстве фразеологизмов и паремий, основанных на концепте *адам*, присутствует либо положительная, либо отрицательная оценка. Приведем в качестве примеров материал из

этнолингвистического словаря «Қазақтар ана тілі әлем
А.Кайдара [73]. А. Кайдар отмечает, что в языке эксплицир
диалектическая связь концептов *жамандық-жақсылық* и че
понимание как их непрерывной связи, так и определенной о
сительности: *Бір жаманның бір жақсысы бар. Жаман айт
жақсы жоқ. Жақсыдан жаман туады адам айтса нанғы
Бір жақсымен бір жаман әр жайда бар, Екі жақсы қосылар
қайда бар?*

Концепты *жамандық-жақсылық* применительно к *адам* в
ремиях характеризуются по разным параметрам, при этом ко
ретизируется само понимание хорошего и плохого по отноше
к отдельным действиям, качествам человека. Так, применител
к дружбе между людьми указанные концепты репрезентирую
следующим образом: *Басыңа іс түссе, жақсы көмек етеді,
ман күліп өтеді*, т.е. хороший друг в тяжелой ситуации обязат
но протянет руку помощи, а плохой друг пройдет мимо с улыб
на лице. *Екі жақсы дос болса, бірін-бірі қия алмас, екі жаман
болса, бір шаһарға сия алмас.* Если подружатся два хороших
ловека, эта дружба навек, если подружатся два плохих челов
то даже в огромном дворце им будет тесно.

*Жаман дос – көлеңке, күн барда қасыңнан қалмайды,
жоқта ізденп таба алмайсың* (Абай). Плохой друг как тень: в с
нечный день не отстает от тебя, в пасмурный день его не от
щешь.

*Жақсымен жолдас болсаң, жетерсің мұратқа, Жаман
жолдас болсаң, қаларсың ұятқа.* В дружбе с хорошим человек
научишься, В дружбе с плохим человеком стыда не оберешься

Плохой человек от хорошего отличается характером общени
Жақсы байқап сөйлер, Жаман шайқап сөйлер, т.е. хороший че
век максимально щадит чувства слушающего, старается не об
деть его, плохой человек никогда не думает о собеседнике и
стесняется в выборе слов. К этой паремии близка другая парем
отражающая характер общения с позиции получателя инфор
ции: *Жақсыға айтылған тура сөз – жасақ тіккен тумен т
Жаманға айтылған тура сөз – құмға төккен сумен тең.*

Иначе говоря, плохой человек всегда зациклен на самом се
поэтому он никогда ни в качестве слушающего, ни в качестве
ворящего не берет во внимание своего собеседника.

В более широком контексте, когда речь идет о среде обитания
сфере общения в паремиях обращается внимание на целеуста-
мку и конечный результат деятельности плохого и хорошего
человека: *Жақсы жүрген жерін мақтап жүреді, жаман жүрген
жерін даттап жүреді.* Хороший человек всегда хвалит свое мес-
то обитания (проживания), а плохой – хулит.

*Жақсының жүрген жері – базар, Жаманның жүрген жері
азар.* Там, где хороший человек (находится) – там радость, весе-
лье, душевные разговоры. Там, где плохой человек – там раздоры,
ссоры, обиды.

*Жақсының қасиеті – жарастыру, Жаманның қасиеті – жа-
растыру.* Хороший человек стремится примирить, объединить,
Плохой человек стремится рассорить, разъединить, сделать вра-
гами.

Даже в такой конкретной ситуации, как прием пищи, еда, хоро-
ший человек стремится поделиться с кем-либо пищей (даже если
ее не так много), плохой человек постарается всю пищу съесть
один (даже если ее очень много): *Жақсы бөле жейді, Жаман өле
жейді.*

Плохой и хороший человек различаются еще и тем, как ведут
себя в ситуации жизненной неудачи: *Жақсы өз басынан көреді,Ж
аман жолдасынан көреді.* Хороший человек винит себя (в жиз-
ненных неудачах), Плохой человек винит друга (в своей неуда-
че).

Паремии предостерегают: *Жақсыдан үйрен, жаманнан жирен.*
Бери пример с хорошего человека, а плохого человека избегай.

В отношении концептов *жамандық-жақсылық* (*плохой-хо-
роший*) сопряженных с концептом *адам*, особо знаменательной
предстает паремия, которая, на наш взгляд, отражает глубин-
ную константу казахского менталитета – гуманизм: *Жақсылыққа
жақсылық – әр кісінің ісі, Жамандыққа жақсылық – ер кісінің
ісі.* Добром ответить на добро может каждый человек. Добром
ответить на зло способен только мужественный человек. Доб-
ром ответить на добро, злом ответить на зло – типичная реакция
среднестатического человека. Однако подобная реакция – злом
ответить на зло – в конечном счете приводит лишь к приумноже-
нию зла в этом мире. Одним из последствий подобной реакции
является обычай кровной мести, в результате которого исчезают

целые семьи. Чтобы избежать подобного явления, казахи да
случае умышленной смерти человека предусмотрели в каче
наказания не смерть, а возмещение ущерба. Смертная казнь
редким явлением в казахской степи.

Логика казахской степи состояла в том, чтобы человек, со
шивший плохой поступок, сам понял и раскаялся в содея
Когда в ответ на зло, которое ты причинил другому челове
совершает добро, тебе становится стыдно, тебя начинает м
совесть и впредь ты постараешься не делать зла. С позици
годняшних реалий некоторым подобная логика может каза
наивной и примитивной, но, как показывает жизнь, именно
логике мы должны следовать в отношениях между людьми,
да, до той грани, за пределами которой мы имеем дело уже
солютным злом.

Производные от слова *адам– адамгершіл, адамгершілік.* П
леднее слово выступает в функции концептонима и обозна
совокупность качеств, присущих человеку как соответствую
высоким требованиям общества: заботливый, готовый прийт
помощь, знающий нужды людей, воспитанный. В словарной
тье к слову *адамгершілік* приведены следующие иллюстраци

*Ол – сонымен қатар адамгершілігі күшті, уәдеге берік, се
тен таймайтын адам* (М. Ғабдуллин, «Қаз. ауыз әдеб.»).

Жақсы жігіт өзінің адамгершілігін жақсы ісімен таныт
(Ә.Әлішев, «Батыр»).

То есть приведенные иллюстрации дополняют понятий
часть концепта *адамгершілік* семами «верность слову», «акт
ными действиями подтверждающий высокие человеческие
чества».

По материалам словаря А. Кайдара, в казахском языке, сле
вательно, в казахской культуре подавляющее большинство фр
ологизмов и паремий характеризуют духовную сущность чело
ка [73, 29].

Как указывает А.Кайдар, бытующее сочетание *толық а*
(полноценный человек) включает в себя в качестве непремен
компонентов *ақыл* (ум), *жүрек* (сердце), *қайрат* (мужество, от
га). Именно эти три компонента выделяют Абай и Магжан. Т
у Абая мы читаем: *Ақыл ісін, жүрек бұйрығын, қайрат – үш
бірдей ұстаған адам ғана толық адам саналады* – Только

человек может считаться полноценным, если он в своей жизни руководствуется умом, велением сердца и отвагой. Магжан Жумабаев подчеркивает: *Толық адам болу үшін ақыл, жүрек һәм қайрат арасында берік байлам бар екенін есте ұстау керек*. Чтобы стать полноценным человеком, нужно всегда помнить, что между умом, сердцем и отвагой есть тесная связь.

Каждое из приведенных качеств, в свою очередь, является базой для концепта. Рассмотрим их в отдельности.

Ақыл-ум, способность мыслить характеризуют человека как живого мыслящего существа, являясь главным, базовым качеством, наличие способности к мышлению подчеркивается всеми исследователями. Интерес представляет то, как трактуются, какие стороны ума акцентируются в казахской культуре.

В I томе пятнадцатитомного словаря казахского литературного языка слово *ақыл* представлено тремя значениями.

Первое значение – способность к мышлению, сознание иллюстрируется тремя примерами, каждый из которых особо выделяет отдельные грани ума.

Первая иллюстрация: *Иман – қой, ақыл – қойшы, нәпсі – бөрі, Бөріге қой алдырмас ердің ері. Таяқты қатты ұстап қойшы тұрса, Жоламас ешбір бәле, шайтан-пері* (Шал ақын, Өленд.) – акценг делается на главенствующей роли ума, ум контролирует все остальные чувства, только при этом условии человек может избежать соблазнов, искушений.

Вторая иллюстрация – *Ашыл, көңілім, жош ұрып! Сөйле, тілім, жосылып! Тереңнен барып тер гауһар, Ақыл мен білім қосылып!* (О.Шораяков. «Шайыр.») – актуализируется мысль о том, что ум в сочетании со знаниями является основой успеха, т.е. природный ум, чтобы далее развиваться, должен быть подпитан знаниями.

Третья иллюстрация – *Кейде ол керемет бір сыншы да еді, Ақылға бұрып құйған жыр шұмегін* (Т.Айбергенов, «Мен саған.») – эксплицируется мысль, что разум, ум способствуют критическому осмыслению литературы, жизни, объективной реальности.

Второе значение – совет, мнение (өсиет). Логика связи между первым и вторым значением такова: человек, обладающий умом, вправе давать советы другим людям, учить их принимать правильные решения, правильно воспринимать, адекватно реагировать.

Первая иллюстрация – *Менікі жақындық ретімен айта сал бір ақыл еді ғой. Ол ақылымды тыңдамаған екен, кіргісі кел екен, өзіме-ақ айтсайшы*: *Мен кірем, арыз жазып бер, қол қой бер,– деп* (Б.Майлин, Шығ.) – эксплицируется существующа системе родственных связей казахского народа традиция заб и опеки старших по возрасту родственников над младшими, в числе в форме советов. Если же старший родственник не по советом, то это социумом оценивается отрицательно как не полнение своего долга, обязательств перед младшими родств никами.

Следующая иллюстрация – *Ақыл мен әдет өсиет – Аңлатп айтып білгенше, Қалдырмай мен де тамамын* (Базар жыр Шығ.) – данный пример как раз иллюстрирует ситуацию, ко человек выполнил свой долг, высказав назидания, поучения, веты, направленные на младшее поколение. Третье значение, реносное – правильное решение, правильный выход, способ - ляется конкретизацией второго значения. Приведены несколь примеров, однако к указанному значению они ничего допол тельно не вносят [77].

Концептоним *ақыл* широко репрезентирован во фразеосо таниях, которые сгруппированы нами на семантических осно ниях. Интерес представляет анализ внутренней формы, образн основы фразеологизмов с компонентом *ақыл*.

Фразеологизмы *ақыл алды, ақыл берді, ақыл тапты* объе нены тем, что *ақыл* (ум) представлен в образе предмета, ве которые можно взять, дать, найти.

Во фразеологизмах *ақыл кірді, ақыл қашты, ақыл қонды, ақ тоқтатты, ақылы ауды, ақыл түсті* концепт *ақыл* репрез тирован в образе живого существа, способного передвигаться разных направлениях относительно человека, положительны результат налицо, если это живое существо в наибольшей близо ти к человеку: *кірді* (вошел внутрь), *қонды* (уселся сверху – к птица), *тоқтатты* (остался неподвижным).

В следующих фразеологизмах *ақыл* (ум) предстает как не сущность, характеризующаяся параметрами объема, длины, л нейностью. При этом предполагается, что в сознании людей с ществует представление о нормативных параметрах ума: *ақыл артық, ақылы атасынан асқан, ақылы жарым (кем, аз), ақыл*

қысқа (шолақ), ақылы тапшы, ақылы түзу, ақылы толы, кең ақылы.

В паремиях *ақыл* (ум) предстает в несколько ином ракурсе.

• ***Ақыл*** – это своеобразный жизненный путеводитель, не позволяющий человеку сбиться с пути, поддаться соблазнам, благодаря уму человек отделяет ложь от правды, правильное от неправильное: *Ақыл – адамды аздырмайтын ем, Білім – таусылмайтын кен* (Билер сөзі); *Ақыл – алдында тұрған асқар тауың; Ақыл – дария, жер – қазына.*

• Умный человек понимает многое по ситуации, контексту, без слов: *Ақылды адам айтқызбай біледі; Ақылды кісінің белгісі – аз сөйлеп, көп тыңдайды.*

• Ум контролирует чувства, особенно гнев: *Ашу бар жерде ақыл тұрмайды* (Билер сөзі); *Ашуға ақыл араша; Ашу – дұшпан, ақыл – дос.*

Третье значение – правильное решение, правильный выбор, путь, способ – является дальнейшей ступенью конкретизации первого значения, логическая связь первого, второго и третьего значений является цепочечной: ақыл – кеңес, өсиет, пікір – дұрыс шешім, дұрыс таңдау.

Это значение подкреплено четырьмя иллюстрациями. Первая иллюстрация: *Мен өзім қасыма он жігіт алып Күмісбекті қалаға апарам. Абақтыға әкеткендей ыңғайы білінсе, өзіміз білеміз... Табылған ақыл.* (Ғ.Сланов, «Асау арна») – привносит в словарное значение дополнительный семантический нюанс: правильное решение может быть принято, когда человек способен с помощью своего ума адекватно оценить складывающуюся обстановку.

Вторая иллюстрация – *Зере Абайдың кітапқа берген ықыласын байқап, бір күні кешке: – Қарағым, осының – ақыл. Ішкен менен жегенге мәз боп, мойнымбасы былқылдап, ақылдан да, өнерден де кенде боп жүрген бай баласы аз ба? Осы ала қағазыңнан айырылма! Ұқсама аналарға!– деген* (М. Әуезов, Шығ.) – в данном случае иллюстрация углубляет словарное значение, внося семантический оттенок: правильное решение может быть принято в результате сравнения поведения Абая и поведения других детей баев. В данном случае правильный выбор (*ақыл*) выступает как логический вывод из проведенного Зере сравнительного анализа.

Как всегда, во фразеологизмах и паремиях воплощена об
но-ассоциативная основа концепта.

Обращает на себя внимание ряд фразеологизмов, в кото
ақыл предстает как живое существо, способное к перемеще
ям относительно человека: *ақыл кірді, ақыл қашты, ақыл қо
ақыл тоқтатты, ақылы алтыс жаққа жүгірді, ақылы а
ақылы түсті.*

В других фразеологизмах *ақыл* выступает в образе субст
ции, которая может быть измерима: ее может быть меньше, бо
ше, ее может вообще не быть, она может быть короткой, ее мо
не хватать: *ақылы артық, ақылы атасынан асқан, ақылы
рым (кем, аз), ақылы жоқ, ақылы қысқа (шолақ), ақылы та
ақылы толды.*

Образ *ақыл* как существа, которое смотриг на мир и оцени
ет его с позиции ума, лег в основу нескольких фразеологизм
*ақыл көз, ақыл көзбен бақты, ақыл көзімен қарады, ақыл кө
ауданы.*

В семантическом отношении в этих фразеологизмах речь и
не о практическом уме, либо о начитанности, а о мудрости, ко
рая, естественно, оценивается гораздо выше. См. иллюстра
к *ақыл көз*: *Бұл – Абайдың бұрынғы ақылдардан ақыл кө
артықтығы болды – бір, ақындығы күшті болды – екі, оле
өнер екендігін білді – үш.*

*Сонымен, Абай ешкімнен үлгі алмай, қазақ әдебиетінің бе
бұрып, мүйіс шығарды* (Ж. Аймауытов, Шығ.).

Во фразеологизмах реализуется второе словарное значен
ақыл– совет, поучение, назидание, при этом акцентируется вн
мание как на том, кто дает совет *(ақылын аямады, ақылын бер
ақыл айтты, ақыл қосты, ақыл салды)*, так и на том, кто и к
воспринимает совет *(ақылына құлақ асты/салды, ақылын атт
мады, ақыл құрды, ақыл сұрады).*

Жүрек (сердце) – данный концептоним в 6 томе пятнадца
томного словаря казахского литературного языка представлен с
мью значениями [79, 635-648].

Первое значение, анатомическое – орган, расположенный в л
вой части груди, отвечающий за движение крови по кровеносны
сосудом.

Второе значение сопровождается стилистической пометой р
лиг. и иллюстрациями, из которых следует, что сердце – это вм

тилище добродетели, если в сердце нет добродетели, то такой человек не в состоянии познать Всевышнего. У добродетельного человека сердце излучает свет, оно не подчиняется разуму и отваге, оно радуется хорошему и сторонится плохого.

Третье значение, перен.– внутренний мир человека, чувства, душевное состояние.

Приведены несколько иллюстраций.

Первая иллюстрация: *Е, біз міндеттен құтылдық. Ендігі жерде өз жүрегіңнің қалауы білсін* (Р.Тоқтаров, Терістік) – здесь сердце предстает в образе живого существа, которое способно выбирать.

Вторая иллюстрация: *Жұмақты кіріп көргендей, Сайран етіп жүргендей. Басқаны жүрек ұмытып, Дәуренді сонда сүргендей. Жапырақтар да сыбдырлап, Қарсы тұрған төнгендей* (С.Торыайғыров, «Алаш ұраны») – здесь также сердце представлено в образе живого существа. Сердце также метафоризировано – оно способно забывать.

Третья иллюстрация – *Жүрегімде жоқ алдамшы бөтен ой, Алдай алсаң – сен-ақ алдап кете гой. Тағдырды адам мойындаған секілді, Махаббатты мойындайды екен гой* (Т.Молдағалиев. «Шақырады.»). Здесь сердце представлено как вместилище светлых чувств, в том числе любви.

Из оставшихся четырех значении к концепту *жүрек* относится седьмое *көңіл* (настроение).

Остановимся на иллюстрациях к данному значению. Первая иллюстрация: *Жан жарының қамқоры да қорғаны, Жатқан шығар аппақ болып ол дағы!... Жақсылардың жүрегіндей тап-таза, Жауған қарды еске алсаңдар болғаны!* (С.Жиенбаев. Алтын қалам.) – здесь использован фразеологизм с компонентами-прилагательными *аппақ, тап-таза*, означающее *чистые намерения, верность, преданность* в совокупности, т.е. сердце – это вместилище не только эмоций, но и таких качеств, как преданность, чистые намерения, верность.

Вторая иллюстрация – *Жүрегіме жақын сенің есімің, Әкем десем, анам десем несі мін. Жарқыраған көк тасыңда көшеңнің ізі қалған Сәкен бәтеңкесінің* (Т.Айбергенов. «Мен саған.») – актуализируется представление о сердце как о вместилище дружеских чувств.

Следующая иллюстрация: *Әмудің арғы бетінен Арқалап … дім көп ойды. Жүректің ыстық отымен, Мархабат, қарсы … Кегейлі* (Т.Айтбергенов. «Мен саған.») – в ней использован … зеологизм *ыстық жүрек* (горячее сердце) в трансформиро… ном виде, в основе которого лежит образ сердца, как опреде… ной субстанции, способной излучать тепло, огонь.

Образно-ассоциативный компонент концепта *жүрек* отра… наиболее полно и отчетливо во фразеологических единицах.

Р.Е.Валиханова, посвятившая свое исследование соматизм… казахского и русского языков, отмечает следующее: «По данн… привлеченных толковых и фразеологических словарей, в кажд… из сопоставляемых языков насчитывается свыше 50 фразеосо… таний с компонентом *сердце-жүрек*». По материалам пятнад… титомного словаря казахского литературного языка выделено … 188 фразеосочетаний с соматизмом *жүрек*.

Р.Е.Валиханова на основании семантики фразеосочетаний … захского языка со словом *жүрек* выделяет три большие групп…

- фразеосочетания, в которых слово *жүрек* употреблено в зн… чении «человек», налицо метонимический перенос: *ақ жүр… тас жүрек, қоян жүрек* и др. Например: *Асау жүрек аяғын … лыс басқан, жерін тауып артқыға сөз болмай ма?* (Абай, Та… шығ.);

- фразеосочетания, в которых слово *жүрек* реализует от… ченное в словаре значение «средоточие чувств, переживан… человека»: *жүрегі аузына тығылды, жүрегі дір етті, жүр… елжіреді, жүрегі қобалжыды, жүрекке жара түсті* и др. Напр… мер: *Теңізден көз ала бергенде, қозы-көш жерден балықшы… ауылының түтіні көрінді. Осыдан кейін ғана Судыр Ахмет… жүрегі орнына түсті* (Ә. Нұрпейісов, «Қан мен тер»);

- фразеосочетания, в которых слово *жүрек* употреблено … значении орган-средоточие физиологических ощущений:*жүр… айныды, жүрегі көтерілді, жүрегі қарайды, жүрекке тиді* и д… [80, 150].

Принимая указанную классификацию за основу, считаем н… обходимым углубить анализ фразеосочетаний, чтобы полнее вы… явить образную основу казахских фразеологизмов.

Первая группа представлена фразеологизмами атрибутив… ного характера, построенными по схеме: прил.+*жүрек*, ли…

сущ.+*жүрек*, семантически же *жүрек* выражает значение «человек», т.е. это фразеологизмы по большей части метонимического характера. Однако образная основа в них различна. Так, в этой группе обращает на себя внимание ряд: *от жүрек, ыстық жүрек, жанған жүрек, жылы жүрек, мұз жүрек*, основанный на представлении о повышении температуры сердца при зарождении чувств любви, положительных эмоций и понижений температуры сердца при неспособности человека испытывать подобные чувства. Здесь оппозиция *огонь-лед* (варианты *теплый-холодный, жаркий /горячий-прохладный*) метафоризуется и начинает обозначать любовь+положительные эмоции. Иначе говоря, данные фразеологизмы образованы путем метонимического (*жүрек – адам*) и метафорического (*от, жылы, ыстық – махаббат, мейірімділік, достық* и др.) переносов.

Ассоциация прилагательных *теплый-холодный* с наличием – отсутствием чувств любви, дружбы и др. является, по-видимому, универсалией.

Еще одна универсалия реализуется во фразеологизмах *ақ жүрек-қара жүрек*, здесь *ақ* ассоциируется со значением ‘чистый’‘питающий теплые, дружеские чувства’, *қара*– ‘питающий недобрые чувства’.

Сюда же примыкают фразеологизмы *жүрегі таза, жүрегі адал*, где *адал* выступает синонимом *таза*.

Фразеологизмы *қоян жүрек, асау жүрек, ит жүрек* характеризуются тем, что обозначают не столько чувства, сколько тип характера человека: боязливый, нерешительный характер (қоян жүрек), строптивый, независимый характер (*асау жүрек*), покорный характер (*ит жүрек*).

Лингвокультурологический интерес представляют фразеологизмы *жүрегінің түгі бар, жүрегінің түгі шыққан*, основывающийся на мифологическом представлении о том, что сердце отважного человека снаружи обрастает шерстью, поэтому оно не ведает страха.

И, наконец, к этой же группе мы относим фразеологизм *кең жүрек*, основанный на образе сердца как полого вместилища: чем больше объем этого вместилища, тем больше чувств способен испытывать человек, способен к прощению. Здесь следует отметить, что понятие *кең* (широкий) трансформируется в казахс-

ком языковом сознании в понятие «способный прощать», кот
в казахском менталитете ценится достаточно высоко. Срав
пословицу *кең болсаң – кем болмайсың*, т.е. человек, способ
прощать другому человеку мелкие слабости, никогда не окаже
в проигрыше.

Вторая, количественно очень значимая группа фразеоло
мов основана на образе сердца как живого существа, живущ
внутри человека как бы вне контроля со стороны разума и уп
ляющего человеком.

Сердце способно к различного рода перемещениям внутри
ловеческого организма. Так, в результате испуга оно перем
ется вверх: *жүрегі аузына тығылды, жүрегі ұшты, жүрегі
төбесіне шықты.*

Сердце меняет свою структуру под воздействием тех или ин
чувств: оно способно размягчаться, испытывая положитель
эмоции *(жүрегі елжіреді, ет жүрегі езілді, жүрек иді, жүре
балқытты, жүрегі жібіді)*.

Во фразеосочетаниях представлен образ сердца как сосу
которое может быть заполнено конкретными чувствами *(жүр
кекке толы)*, в сердце зарождается отвага, бесстрашие *(жүр
дауалады, жүрек дауалатты)*.

Сердце способно под влиянием различных чувств п
кать, мучаться, печалиться, говорить, предчувствовать: *жүр
сөйлейді, жүрегі удай ашыды, жүрек жылады, жүрегі тіліп
жүрекке дақ түсті, жүрекке жүк түсті, жүрегі қуанды, жүр
қысылды, жүрегімен білді, жүрегімен сағынды, жүрегін жар
лады, жүрегін жеді, жүрегін сыздатты* и др. Метафорическ
представленность человека, находящегося под влиянием тех и
иных чувств, в виде сердца как самостоятельного живого суще
ства, является очень сильным образом, поскольку здесь внима
акцентируется на внутреннем содержании, а не на внешних ре
презентантах чувства. Сравнить: *адам жылады* и *жүрек жы
ды*. Во втором случае интенсивность чувства намного сильн
воспринимается, образ намного глубже и ярче. Возможно, э
связано еще и с эксплицитностью/имплицитностью проявлени
чувства.

Есть ряд фразеологизмов, в которых *жүрек* используется
значении, близком к *асқазан*, хотя логично предположить, ч

все, что относится к чувству голода, связано с желудком. Но в языковом сознании казахов любые сильные чувства, в том числе и чувство голода, ассоциируются, в первую очередь, с сердцем, отсюда фразеологизмы *жүрегі қарайды, жүрегі талды, жүрегі сазды, жүрек жалғады, жүрегіне тиді*.

В ряде фразеологизмов реализуются словарное значение и оппозиция *теплый-холодный*: *жүрекке жылы, жүрек жалынын жандырды, жүрегінде оты бар, жүрегіне өрт түсті, жүрегін мұздатты.*

Относительно ценностной составляющей концепта *жүрек* следует отметить, что концепт *жүрек,* несмотря на то, что первичной базой его понятийной составляющей выступает орган человеческого тела, имеющий конкретную, легко обозначаемую даже ребенком внешнюю форму, конкретное расположение в теле человека и его функции известны всем, в языковом сознании носителей казахского языка данный концепт обретает характер эмоционального концепта.

Обычно в исследованиях под эмоциональными концептами понимается языковая репрезентация базисных эмоций типа: гнев, радость, печаль, страх и т.д.

Именно такие эмоциональные концепты рассматриваются в трудах В.И.Шаховского, Н.А.Красавского. Последний эмоциональный концепт понимает как «этнически, культурно обусловленное, сложное структурно- смысловое, как правило, лексически и/или фразеологически вербализованное образование, включающее в себя помимо понятия образ, оценку и культурную ценность и функционально замещающее человеку в процессе рефлексии и коммуникации однопорядковые предметы в широком смысле слова, вызывающие пристрастное отношение к ним человека» [81, 60].

Н.А.Красавский отмечает, что в словарные статьи, посвященные эмоциональным концептам, следует внести ряд важнейших содержательных признаков, фиксируемых в психологических дефинициях: род, видовые характеристики типа *интенсивность, причина, последствия, условия появления эмоции, объект эмоции, длительность, осознанность, контролируемость /неконтролируемость, положительная/отрицательная знаковая направленность эмоций* [81].

От базисных эмоциональных концептов *жүрек* отлича
тем, что его понятийная составляющая основана на предста
нии о том, что сердце является местом, где зарождаются эмо
кроме того, эти эмоции разнохарактерны: это могут быть и по
тивно оцениваемые (любовь, жалость, радость) и отрицател
оцениваемые (гнев, страх), т.е. спектр эмоций, ассоциируемы
языковом сознании с *жүрек,* очень широк.

Ценностная составляющая концепта *жүрек* очерчена о
выпукло: казахи с их склонностью к поэтическому творчес
тонкой восприимчивостью к мельчайшим нюансам в использ
нии языка, с их высокой оценкой ораторского искусства, изда
отличались комплексным эмоционально-рациональным отно
нием к людям, к жизни, ко всему происходящему в мире. Поэто
данный концепт как бы растворен во множестве других конце
тов: *атамекен, ата-ана, ұрпақ, бесік, намыс, шаңырақ* и т.д.

Об образно-ассоциативной составляющей концепта *жү*
речь шла выше.

Невербальная репрезентация данного концепта зависит от ге
дерных характеристик и от региона проживания человека.

*Қайрат, ақыл, жүрек – үшеуі өнерлерін айтысып кел
ғылымға жүгініпті* – в данном высказывании Абай, констатир
факт наличия трех компонентов в понятии *полноценный челове*
утверждает, что в конечном счете они базируются на знаниях, к
торые человек получает от образования, от наук.

Попробуем вычленить и проанализировать понятийную, о
разно-ассоциативную и ценностную составляющие концеп
қайрат.

В казахской лексикографии концептоним *қайрат* поясняет
через синонимы *жігер, қажыр*. Так, в 9-томе 15-томного словар
казахского литературного языка на с. 50 читаем *Қайрат – күш
қуат, жігер, қажыр.* В свою очередь, на стр.727 восьмого то
слово *қажыр* поясняется как *қайрат, күш, жігер*. То есть, есл
судить по пояснительной части словарных статей, эти слова я
ляются синонимами. Однако, как мы знаем из лексико-семасио
логических исследований, абсолютные синонимы в языке крайн
редки [82].

Концептоним *қайрат* часто используется как в паремиях, т
и в художественном тексте:

Қайраты бар кісінің
Берекеті бар ісінің (Мақал)

Из синонимов наиболее близки по семантике *қайрат* и *жігер*, при этом в семантике слова *жігер*, на наш взгляд, есть потенциальные семы *преодолевая свои внутренние слабости, несмотря на усталость, умение преодолевать собственные слабости.* Например:

Түзелуге болаттай жігер керек,
Сенде ондай жігер бар деп айта алмаймын.
Сондықтан саған тиген әйелдің де
Бағы жоқ, сорлы деуге тайсалмаймын.
(Ж. Аймауытов)

Жігіт болсаң, керек саған жеке ерлік.
Жеке ерлікке жігерің де жетерлік.
Аулағырақ болсын сенен қашанда
Алаяқтың бойындағы мекерлік.
(Қ. Мырзалиев)

Кроме того, в слове *жігер* есть потенциальная сема непостоянства, т.е. это сила, необходимая человеку на небольшое время для мобилизации внутренних сил и энергии в каждом конкретном случае. Так, фразеологизм *жігер берді* обозначает ситуацию, когда кто-то/что-то вдохновляет, придает силы человеку:

Тумайды адамзатта Шыңғыстай ер,
Данышпан, тұңғиық ой, болат жігер,
Шыңғыстай арыстанның құр аты да
Адамның жүрегіне жігер береді.
(М. Жұмабаев)

Фразеологизмы *жігерімен тасты үгіткен, жігерін жаныды, жігерін жасытты* объединены мыслью о том, что человек сам мобилизует либо не мобилизует свои силы и энергию, направляя на что-либо конкретное.

Во фразеологизме *жігері қайнады* внутренняя сила и энергия предстают как нечто самостоятельное, не всегда контролируемое сознанием человека.

Жігері жетесінен тайды, жігері жетпеді, жігері бор болды,

жігері жоқ – данные фразеологизмы объединены семантикой достаточности либо отсутствия внутренней силы, энергии.

Қайда жүр баяғының батырлары?
Бас қойып, неге ұранын шақырмады?!
Жігер тайып жігіттің жетесінен,
Сарқылды ма қарттардың ақылдары?!
Неге бірі садақ боп атылмады?!
(М. Мақатаев)

Қайрат означает абстрактное понятие, в основе которого ж жит представление о постоянной внутренней готовности челов ка к борьбе с внешними трудностями и препятствиями, мобилиз для этого как моральные, так и физические силы и энергию. есть, в отличие от *жігер, қайрат* определяет характер челове он может усиливаться, но он характеризует не всех людей.

Указанное тонкое различие в семантике слов *қайрат* и *жіг* ощущается не во всех случаях. Во многих фразеологизмах о слова взаимозаменимы. Например: *жігер берді – қайрат берд*

Однако элитарные языковые личности эту семантическу грань между *қайрат* и *жігер* отмечают. Косвенным аргумент может служить тот факт, что слово *қайрат* является базой мужского антропонима *Қайрат.* В антропонимический систе казахского языка очень многие мужские имена собственные во ходят к апеллятивам – абстрактным существительным, обознач ющим отвлеченные понятия – качества, свойства, высоко оцен ваемые в казахской культуре. И всегда это понятия постоянны определяющие сущность человека.

В то же время слово *жігер* послужило основой для назван кисломолочного бодрящего напитка «Жігер».

Третий член синонимического ряда – *қажыр* в казахско-ру ском словаре переводится на русский язык как *сила, мощь, эне гия,* что можно оценить как приблизительную, неточную переда чу значения слова *қажыр*.

Таково наше видение общности и различий трех слов: *қайра жігер, қажыр,* указанных в лексикографических трудах как чл ны одного синонимического ряда.

Возникает вопрос, почему именно три компонента: *ақы жүрек, қайрат*– указали в качестве обязательных составляю

полноценного человека и Абай, и Магжан? Логика здесь, видимо, следующая: человек, обладающим умом вкупе со знаниями в гармонии с эмоционально-чувственным восприятием, способен понять, прочувствовать реальность окружающего мира и принять адекватные решения. Человек, принимающий решения, должен быть готов к реальным действиям и поступкам, являющимся следствием принятых решений.

Необходимость взаимодействия *ақыл и жүрек*, удивительно точно подмеченная Абаем и Магжаном, находит свое подтверждение в современных психологических исследованиях, посвященных определению природы эмоций. В.И.Шаховский и В.В.Жура в статье «Дейксис в сфере эмоциональной речевой деятельности» [83, 39]. Результаты различных попыток определить сущность эмоций служат еще одним подтверждением известного диалектического тезиса о единстве эмоционального и рационального в познании. С.Л. Рубинштейн одним из первых обратил внимание на двойственную природу эмоций, которая «включает в себя единство аффективного и интеллектуального, переживания и познания» [84].

В настоящее время проблема взаимодействия эмоционального и рационального при изучении эмоций рассматривается на уровне соотношения эмоции и когниции [85].

Для аргументирования данной точки зрения приводится факт наличия базовых эмоций, представлящих собой эмоциональные примитивы, не поддающиеся представлению при помощи когнитивных структур.

Другая точка зрения заключается в том, что эмоции полностью когнитивно и социально обусловлены [85, 86].

В.И.Шаховский, обобщая мнения ряда психологов и лингвистов (Дж.Клор, А. Коллинс, Н. Фрийда, Т. Гем, П.Н. Джонсон-Лэрд, К. Оутли и др.), пишет, что эмоции неразрывно связаны с когнитивной оценкой, т.к. являются ее результатом [87].

В основе такой оценки лежит соответствие/несоответствие какого-либо события и потребностей субъекта оценки. В структурном плане любая эмоция может быть представлена как определенная последовательность, которая включает условие возникновения, когнитивную оценку, физиологическую активацию, изменения на уровне готовности к осуществлению действий, а также само действие.

Образно-ассоциативная составляющая данного концепта
носительно небольшая: представление о қайрат как о чем-то,
в нужный момент можно собрать *(қайратқа мінді, қайрат*
нады), что может быть чрезмерным и переливаться через кр
распирать человека *(қайраты асты/тасыды, қайраты қауы*
қайраты кернеді), быть огромным *(қайраты қара тас*
очень часто человек сам себя настраивая, может утвердиться в
ком-то решении, призвав для этого все свое мужество *(қайра*
қайрады, қайрат көрсетті).

Ценностная составляющая концепта может быть уяснена с
дующим комментарием. В представлении казахов *қайрат* –
мужество, без которого человек не может достичь в жизни сво
цели. Поэтому человек, у которого нет мужества, а значит, вну
ренней силы, в казахской культуре оценивается крайне низ
человек, не проявивший в нужный момент отваги и мужест
обречен на прозябание. Это очень отчетливо видно из иллюст
тивного материала, словарной статьи *қайрат* [82, 50-51]:

Ақыл, қайрат, сабырдың бәрі кетіп,
Адасқан асығың мұнлы әнге салып тұр.
(Шәкәрім)

Қырандар қанаттарын жая алмаған
Қайратқа құса болған сол қырандар.
(М. Жұмабаев)
Қайраты қайтып кәрінің,
Қайғысын сөйтіп асырған.
(Шәкәрім)

Итак, концепт *адам* в своей понятийной составляющей опир
ется на три микроконцепта: *ақыл, жүрек, қайрат*. В этой триа
ведущую роль играет *ақыл*, но он должен гармонично сочетать
с *жүрек*, означающим эмоционально-чувственное восприяти
Все, что проходит через ум и сердце, обязательно должно бы
подкреплено мужеством. Мысль Магжана Жумабаева о том, ч
недостаточность либо отсутствие одного из трех компонент
ведет к формированию неполноценного человека, подкрепляет
семантическим анализом языковых единиц и текста.

Жүрек– это эмоциональная переживаемость, дающая челов

ку возможность понять как самого себя, так и другого, благодаря этому становится возможным комфортное бытие и общение в обществе.

Қайрат – крайне необходимое качество человеческого характера для реализации принятых решений, для противостояния жизненным неурядицам.

2.3 Ядерные концепты казахской культуры как основа казахской языковой картины. Концепт *намыс*

Расцвет лингвокультурологии, науки о взаимосвязи и взаимодействии языка и культуры, связан с разными факторами, среди которых особо выделяется понимание языка как системы, в которой аккумулирован коллективный опыт народа по познанию объективной действительности и самого себя.

Исходя из постулата: язык является составной частью культуры – лингвисты исследуют язык с точки зрения его национально-культурной специфики в рамках нескольких научных дисциплин: лингвострановедения, этнолингвистики, этнопсихолингвистики, теории межкультурной коммуникации.

К числу основных понятий лингвокультурологии мы относим понятия *национальной языковой картины мира* и *концепта.* Оба этих понятия тесно связаны. Под национальной языковой картиной мира понимается отражение объективной действительности в коллективном сознании в виде совокупности смысловых образований. Эти смысловые образования разнородны, включая образы и понятия.

Основной единицей лингвокультурологии является культурный концепт, под которым мы, вслед за В.Карасиком, понимаем многомерное смысловое образование, в котором выделяются ценностная, образная и понятийная структуры.

Концептуализация действительности осуществляется через обозначение, выражение и описание [7, 109].

Когда определенный фрагмент действительности является актуальным для конкретной лингвокультуры, он получает соответствующее обозначение, номинацию.

Значимость, важность, актуальность концепта эксплицируется через реализацию концепта совокупностью языковых и неязыковых средств, которые косвенно или прямо иллюстрируют, уточ-

няют и развивают его содержание. Таков параметр выражен
концепта.

Параметр *описание концепта* предполагает толкование знач
ния концепта с использованием специальных исследовательск
процедур: контекстуальный анализ, фразеологический анали
паремиологический анализ, интервьюирование, анкетирован
комментирование.

Наиболее важную часть языковой картины мира составляю
так называемые ядерные концепты, обозначающие высшие це
ности, ориентиры, определяющие поведение людей. Ядерны
концепты связаны друг с другом и находят отражение в конце
тах низшей иерархической ступени.

Наиболее значимые для казахской культуры понятия, опред
ляющие характер национальной психологии, ментальность ка
захского народа, обозначаются термином *концепт.* Концепт по
лучает отражение в языке и, прежде всего, в таких его единица
как фразеологические единицы, пословицы, поговорки.

Концепты лежат в основе многих традиций, обычаев, опред
ляют ритуальное и бытовое речевое поведение казахов, являются
базой для оценки и определения ценности той или иной личнос
ти, процесса, явления, факта.

Незнание концептуальной системы казахского языка приводи
к тому, что многие явления жизни казахского народа восприн
маются как избыточные пережитки прошлого, получают негати
ную оценку. Глубинный, философский смысл многих явлени
традиционной и современной национальной культуры казахо
которую нужно рассматривать как часть общечеловеческой, ми
ровой культуры, для молодого поколения остается непознанным

Данный очерк мы посвящаем концепту *намыс,* занимающем
одно из главных мест казахской концептосферы.

Намыс – желание, стремление человека в полной мере соот
ветствовать высоким критериям, которые предъявляет обще
ство к каждому человеку. Нормативные требования к человеку
в традиционной казахской культуре выступали в форме неписа
ных законов и касались всех сфер жизнедеятельности человека
и общества: человек должен отвечать за свои действия, должен
стремиться к знаниям, уметь налаживать отношения с людьми
ставить значимые не столько для него лично, сколько для всего

народа цели и достигать их, быть готовым оказать помощь нуждающимся, дать хорошее воспитание и образование детям.

Соответствие этим высоким критериям формирует как высокую самооценку и самоуважение самого человека, так и объективную оценку его качествам, действиям, всей жизни человека со стороны его окружающих, общества в целом.

Наличие у человека *намыс* всегда оценивается положительно: *намысы бар адам*– данное выражение используется по отношению к человеку, характеризующемуся стремлением своими помыслами и поступками соответствовать высокой планке человека, гражданина, представителя своего народа.

Намысы бар адам никогда не совершит ничего, что может его *опорочить, уронить* его имидж в глазах окружающих. Сравнить также стереотипные выражения: *Намыс адамға күш береді; Намыс бар жерде жеңіс бар.*

Считается, что *намысы бар адамның болашағы бар,* т.е. такой человек может достичь многого, у него большое будущее. В данном случае, *намыс* выступает как двигатель жизни, своего рода стимул к совершенствованию.

Синонимом к слову *намыс* выступает *ар* и в соответствии с тенденцией казахского языка к обобщенному представлению понятий через создание парных слов в казахском языке функционирует парное слово *ар-намыс.* Возникает вопрос, существуют ли семантические различия между этими словами? Какие дополнительные семантические компоненты в этом слове можно выявить? С этой целью проведем анализ словарных статей данных слов.

При этом мы исходим из того, что чистая дефиниция словарного слова эксплицирует лишь самые общие значения слова, дифференциальные и потенциальные семы семантической структуры можно определить, анализируя иллюстративный материал. Опытные лексикографы в качестве иллюстрации приводят материал наиболее стереотипных употреблений словарного слова. На роль иллюстративной части словарной статьи в обнаружении глубинных семантических компонентов словарного слова указывала М.Ш.Мусатаева в своей докторской диссертации [88].

В 15-томном толковом словаре казахского литературного языка слово *намыс* определяется как *жоғары адамгершілік қасиет,*

ар-абырой. И далее следует пояснение в форме словосочет*Ұлттың немесе жеке бастың абыройы* [77].

Иначе говоря, *намыс* относится к понятиям, определяющ весь этнос, народ, и лишь затем отдельного человека, при эт внимание акцентируется на том, что человек выступает как пр ставитель этноса, народа. Показательным в этом отношении ляется приведенный в качестве текстовой иллюстрации в с варной статье газетный отрывок: *Нүрекеңнің ойы өз баласы ғана емес, қазақтың жалпы баласының қамы екенін «күштіл ұқты ма, ұқпады ма, оған бас қатырып жатқан біз жоқ. Н мыс нақты іспен дәлелденетінін білсек болды* [Егемен Қазақст 27.01.04].Как видно из этого отрывка, *намысшыл адам,* во-п вых, исходит из интересов общества, а не из собственных инте сов, во-вторых, понятие *намыс* включает не голословное выс зывание о своей любви и приверженности идеалам гуманизм доказательство через конкретные действия, т.е. это понятие ятельностного характера.

Второй иллюстративный материал, на который мы хотели обратить внимание, это фраза А.Байтурсынова: *Бауыр тарт жүрек қайда? Намыс қызған сүйек қайда?* [89, 7].

В данном случае понятие *намыс* предстает как глубинный ко цепт, связанный с самой сущностью казаха на уровне бессозн тельного: *сүйекке сіңген,* т.е. то, что заложено в человеке с моме та его рождения.

И, наконец, концепт *намыс* занимает в иерархии ценностей к захского народа самое центральное и главное место, даже жизн для казаха стоит ниже понятия *намыс.* Это эксплицируется так ми паремиями, как *Ерді намыс өлтіреді, Қоянды қамыс өлтіред Малым – жанымның садағасы, Жаным – арымның садағасы.*

Концепт *намыс* обычно актуализируется, восприятие этог концепта обостряется, а значимость усиливается в особо тяжк лые для народа периоды, в более спокойные периоды концепт ка бы переходит в разряд важных, но не первостепенных концепто и тогда создается впечатление, что этнос уже не характеризуе ся данным концептом. Именно это раскрывается следующим и люстративным материалом: *Жер үшін, қазақ тілі үшін ар-намы ты биік ұстап, керек болса, жанын қиып, өлімге басын тікк қайран бабаларымыз-ай, кейінгі,ұрпағың ездік пиғыл көрсет*

ұлттық болмысын сақтап дәрменсіздік, бишаралық көрсетіп жатқандары қалай? Намыстары жоқ болғаны ғой [Қазақ әдебиеті, 19.03.2004].

Понятие *ар* в ряде случаев выступает полным синонимом к слову *намыс,* однако в целом понятие *ар* применимо более по отношению к конкретному человеку, к его чести и достоинству, к его совести.

Ар выступает как стержень порядочности, совестливости человека, не позволяющий ему совершать в бытовой сфере поступков, порочащих его имя.

Фразеосочетания *ар аттады, ар көрді, арын аяққа басты, арын сақтады, арын сатты, ары таза, ары төгілді, ар тұттыр*еализуют именно эту семантику, что можно видеть по иллюстративному материалу:*Ендеше баяғыда арыңды аяққа басып кеткен әйелді, енді қазір сенің де жек көруің мүмкін* (Ә.Нұрпейісов). *Қасындағы залымдарын қуып, елдің дегенін істеп, Исатаймен табысуды хан өзіне ар көреді* (Х. Досмұхамедұлы, Таңд.). *Жәкеңдерді отқа итеріп, суға итеріп, солардың арынан аттап барып, жоғары сатыға көтеріліп жүрген адамдармен күрестім* (С.Адамбеков, Атылған қыз). Различие между *намыс и ар* отчетливо ощущается при сравнении их сочетаемости. Есть сочетания *ұлттық намыс, қазақы намыс,* но нет сочетаний *ұлттық ар, қазақы ар.*

Для толкования значения концепта *намыс* мы провели небольшой эксперимент, в ходе которого информанты должны были завершить предложение *Намыс дегеніміз...*Для чистоты эксперимента были привлечены носители казахского языка, окончившие школу с казахским языком обучения, имеющие высшее филологическое образование по специальности *казахский язык и литература,* возрастной уровень – от 25 до 80 лет. Общее количество информантов – 50 человек.

В ходе проведения эксперимента мы убедились в том, что концепт *намыс* четко сформирован в языковом сознании носителя языка и занимает ядерную позицию в системе концептов казахской культуры. Доказательством служит то, что никто из информантов не испытывал затруднений в толковании значения слова, толкования, данные информантами, совпадают, различаясь в степени полноты и детализованности описания, фактов отказа от толкования не было.

Анализ материалов эксперимента показал наличие в язы
вом сознании носителей казахского языка и культуры следующ
компонентов содержательной структуры концепта *намыс*, ст
пированных нами по следующим параметрам:

Субъект-носитель концепта намыс:

• главное понятие, присущее каждому человеку: *ад баласының өн бойына біткен қасиет; әр адамның бойында б қасиет; адам бойына біткен бір қасиет; адамға тән қасиет; адамда болуға тиіс қасиетті сезім;*

• присуще человеку как представителю своего народа, но ж жет быть связано с честью и достоинством отдельного челове *жеке өз басының және халқының намысы болады; намыс же адамда болады, сондай-ақ ұжымдық, ұлттық намыс деген бо ды; қазақи намыс дейді; ел намысы деген бар;*

• *намыс* прежде всего присущ мужчинам, которые издав выступали защитниками своего народа, своей земли: *әсіресе адамға тән, өйткені ел намысын қорғау ерге байланысты;*

• *намыс*присущ всем, но в разной степени: *біреуде жоға деңгейде, ал кейбіреулерде орташа, төмен деңгейде қалып сады; адамның бәрі намысқой емес.*

Место концепта намыс в иерархии духовных ценностей:

• занимает вершинную позицию в иерархии духовных ценно тей:*адам бойындағы ар, мінездің өрлігі, адамгершіліктің жоға сатысы; адам бойындағы ең ұлы қасиетті сезімнің бірі; адамн адам болып өмір сүруі үшін қажетті ең киелі ұстаным;*

• изначально формируется на раннем этапе становления ч ловека, впитывается с молоком матери и далее – на протяжени всей жизни – переходит на уровень бессознательного, реакци на ущемление *намыс* является автоматической*: ішкі дүниесін жатқан сезім; адам бойындағы ар-ожданы, ұяты; ата-бабан тәрбиесімен қанға сіңген қастерлі парыз.*

Роль намыс в жизни человека:

• *Намыс* является великой силой, помогающей человеку пр одолеть собственные слабости, подвигает человека на велики дела:*адамды жаңа биіктерге бастайтын күш; намыс-жа аманда кісі өзі де күтпеген жетістіктерге жетуі мүмкін; а адам өз ар-намысын қорғау жолында көптеген қиыншылық төтеп береді; намысы, ар-ұяты күшті адамдар көп нәрсеге қ*

жеткізеді; намыс сезімі күшті, адамдар намысқа тырысып көп еңбектенеді, ел-жұрттан қалмауға тырысады; адам намысқа тырысып, өз әлсіздігін жеңе білсе, өз көздегеніне қол жеткізбей қоймайды;

• *намыс* выше смерти: *өлімненде күшті сезім; Ерді намыс өлтіреді, Қоянды қамыс өлтіреді* (данная паремия встретилась в ответах 8 раз);

• понятие деятельностного характера: *асқан жауапкершілік-тен туындаған абырой жолындағы әрекет; ұлттық рухты же-тілдіру, оны іс жүзіне асыра білу, ұрпаққа тарату жолындағы іс-әрекеттің бірі;*

• направленность концепта *намыс: намыс ұлтына, тіліне, еліне, жеріне деген жанашырлық;*

• *намыс* нужно постоянно защищать, доказывать делами, поступками; *ар-ожданы қорғау; намысты қорғау; намысты қорлатпау; адам баласының өз ар ұятын, адамгершілігін сақтау жолы;*

• концепт *намыс* сопряжен с такими понятиями, как ответственность, мужество, совесть, отвага, человечность, любовь к Родине, к народу: *адам бойындағы ар-ұят, жігер, қайрат т. б. қасиеттердің жиынтығы; жігер, қайрат; адамның абыройы, адамгершілігі; ұлттың сүйіспеншілік сезімі; асқан жауапкершіліктен туындаған абырой жолындағы әрекет;*

• оценка человека в связи с наличием или отсутствием у него *намыс*. Человек, имеющий *намыс*, однозначно оценивается положительно, такой человек вызывает уважение со стороны окружающих: *намысы бар адам абыройлы; кеудесінде оты бар, намысы бар деген текті адам; намысы жоқ адам – өзін-өзі бағаламайтын, сыйламайтын, ез адам.*

Таким образом, проведенный нами анализ словарной статьи, анализ использования слова *намыс* в художественном тексте, анализ паремиологических и фразеологических единиц казахского языка с компонентом *намыс*, эксперимент по выявлению концепта *намыс* в языковом сознании носителей казахского языка свидетельствуют, во-первых, о ядерном положении, о вершинной позиции концепта *намыс* в системе духовных ценностей казахского народа и о его актуальности, значимости для носителей казахского языка.

Концепт *намыс* основывается на чувстве любви к родной зе ле, родному народу, это чувство не созерцательного, а актив – деятельностного характера. Человек своими действиями дов зывает любовь к народу и земле.

Концепт *намыс* основывается на понятиях любви и гордост эти понятия, прививаемые с молоком матери, внушаемые ему рождения и на протяжении всей жизни, постепенно переходят разряд качества и начинают определять сущность человека, кот рый ощущает себя прежде всего представителем нации, народ социума.

В рамках концепта *намыс* понятия народ, Родина, соответ твие критериям порядочности, уважения и т.д., наделяются выс ким имиджем, любые вербальные либо невербальные действи содержащие отрицательную оценку народа, родной земли, вос принимаются как личное оскорбление.

2.4 Концепт *қанағат*

Концепт *қанағат* относится к группе концептов, в основе ко торых лежат некие абстрактные сущности. Данный концепт име ет прямую языковую проекцию, т.е. концептоним. Актуальность данного концепта усиливается в настоящее время, поскольку уче ные с тревогой наблюдают за происходящей трансформацией об щества, в котором ценностные константы начинают стираться, и издавна характеризовавшееся своей духовностью и гуманизмом казахское общество начинает приобретать признаки общества потребления.

Концепт *қанағат* крайне интересен в том плане, что, с одной стороны, очень трудно выявить его понятийную составляющую, поскольку концептоним основан на абстрактном понятии *умерен ность, способность ограничивать свои потребности, желания*. Разные социальные группы казахов имеют разные потребности, желания. Это понятие по-разному определялось в разные исто рические периоды. Так, 30-40 лет назад для ребенка достаточно было выделить в помещении место для сна (кровать) и место для выполнения домашних заданий. Сейчас для ребенка из семьи среднего достатка уже выделяется отдельная комната с необходи мой мебелью и компьютером.

С другой стороны, наблюдается определенный разнобой в

трактовке семантики данного концептонима разными словарями. Так, в «Қазақша-орысша сөздік» [90] в слове *қанағат* выделены 3 значения: 1) умеренность в еде; неприхотливость; 2) перен. удовлетворение, довольство; 3) перен. наслаждаться [90, 491], в 9 томе пятнадцатитомного словаря казахского литературного языка [82, 216] также указаны три значения, но они не совпадают с приведенными значениями двуязычного словаря. Так, в 9-томе приведены следующие значения: 1. умение довольствоваться тем, что есть. Из иллюстративного материала информативно насыщенным показался микротекст из Қ. Мырзалиева: *Артық нәрсе жатады қанағатқа, Айналады артық сөз балағатқа. Берекесіз аңқылдап артық күліп, Болады ие дарақы деген атқа!*

Здесь раскрывается сущность понятия *қанағат* в трех его проявлениях: умеренность как отсутствие лишнего в предметном проявлении (вещей, предметов обихода должно быть столько, сколько необходимо); умеренность в словах (излишняя болтливость граничит со сквернословием); умеренность в проявлении эмоций (излишняя эмоциональность расценивается как невоспитанность).

2. религ. довольствоваться тем, что послал Аллах и быть благодарным ему за это, не потакать своим прихотям и желаниям.

Насколько можно судить по дефиниции, здесь акцентируется внимание на том, что человек должен критически оценивать свои желания и потребности, т.е. человек должен соизмерять свое хочу *можно/нельзя* и *нужно ли?*

В словарной статье в качестве иллюстрации ко второму значению приведены слова Абая: *Талап, еңбек, терең ой, Қанағат, ғылым, ойлап қой -- бес асыл іс, көнсеңіз.* Здесь *қанағат* указан в одном ряду с такими важными качествами, как стремление, трудолюбие, глубокий ум, милосердие, которые, по мысли поэта, должны вести человека по жизни.

Данный контекст подчеркивает реальную значимость понятия *қанағат* для казахского социума, хотя и подкрепленную религиозными установлениями.

Третье значение – достаточно (для чего-то). Фразеосочетаний с опорным словом *қанағат* немного, в них реализуются два значения: первое – довольствоваться тем, что есть/не удовлетворять-ся тем, что есть (*қанағат ету/жасау, қылу*). Второе – получить удовлетворение от сделанного (*қанағат алу, қанағат табу*).

Второе фразеозначение можно квалифицировать как семан
ческое развитие первого значения: человек, выполнивший с
дело, получает удовлетворение от результатов своего труда.

Хотя паремий, как и фразеосочетаний, с компонентом *қанағ*
немного, но частотность их использования, знание их больш
твом информантов свидетельствуют как об актуальности конц
тонима, так и о значимости их для менталитета казахов.

Қанағат бар жерде – береке бар – данная паремия утвержд
незыблемую причинно-следственную связь: умение довольст
ваться тем, что имеешь, приводит к тому, что человек научи
извлекать максимальную пользу из малого, в конечном счете э
формирует материальный достаток, благополучие человека и е
семьи [92].

*Қанағат қарын тойғызар, Қанағатсыздық жалғыз ат
сойғызар* – данная паремия иллюстрирует подмеченную закон
мерность: умение довольствоваться только самым необходим
формирует такие черты характера, как терпеливость, стойкост
выносливость, что помогает преодолевать жизненные трудност
Неумение довольствоваться тем, что имеешь, приводит к том
что человек лишается последнего, что у него есть.

Қанағат түбі – ризық, ынсап сайын – береке данная парем
отражает традиционно-религиозное представление о том, что в
в жизни человека совершается по воле Аллаха, а умение довол
творяться необходимым стимулирует уготованное судьбой.

Қанағатсыздың көзі үлкен – человек, не умеющий огранич
вать свои желания, никогда не испытывает чувства довольст
ему всегда всего кажется мало.

Итак, семантический объем концептонима *қанағат* предста
ляется нам в следующем виде:

АС способность;

ДС характеризует человека,

*ДС формируется сознательно усилиями самого человека, т
под влиянием религии, среды, воспитания;*

*ДС человек ограничивает свои желания, эмоции, действ
чувством меры;*

*ПС – данная способность положительно оценивается соц
умом;*

*ПС – общество квалифицирует это как проявление воспита
ности;*

ПС – данная способность помогает определить истинные ценности человеческого бытия.

Как было отмечено ранее, с целью выявить бытование тех или иных концептонимов в языковом сознании современных носителей казахского языка, нами были проведены 2 эксперимента с двумя группами информантов. Участники эксперимента первая группа – студенты 3-4-курсов отделения *казахский язык и литература* Университета им. Сулеймана Демиреля, окончившие школу с казахским языком обучения, доминантным языком общения является казахский язык, возраст информантов 19-20 год.

Вторая группа информантов – научные работники, преподаватели, магистранты, докторанты Университета им. Сулеймана Демиреля и научно-исследовательского Института языкознания им. А. Байтурсынова. Указанная группа охватывает элитарные языковые личности, т.е. это носители языка, владеющие максимально большим спектром функциональных разновидностей национального языка, хорошо знающие национальную материальную, духовную и коммуникативную культуру, характеризующиеся развитой языковой интуицией.

Первый эксперимент состоял в том, что информанту предлагалось закончить предложение: *Қанағат дегеніміз...* .

Результаты первого эксперимента показали, что в сознании информантов второй группы концептоним *қанағат* сформирован отчетливо (нет ни одного случая отказа), приведенные информантами дефиниции адекватно отражают выявленную в ходе анализа языковых источников понятийную составляющую концептонима: *жоқ нәрсені іздемей, бар нәрсеге ризашылық білдіру; қолда барға қанағат ету, тәубеге келумен тең; тойымшылдық.*

Образно-ассоциативная составляющая концептонима в языковом сознании информантов второй группы выступает в форме конкретной жизненной ситуации, сопровождающейся комментарием:

-адам пенде болғаннан кейін менде бола берсе, бола берсе екен деп тоймайды, осыдан әртүрлі істерге барады, яғни құрдымға кетеді;

-кедей бай болсам дейді, бай Құдай болсам дейді;

-қанағат қарын тойғызар, қанағатсыз жалғыз атын сойғызар.

Ценностная составляющая концептонима *қанағат* обнаружи-
вается через связь данного концепта с такими положительно за-
ряженными понятиями, как *сабырлық, адамгершілік*.

Информанты подчеркивают несоотнесенность понят-
қанағат и *байлық: дүниең аз болса да, адал еңбекпен табылған-
қанағат етіп, аз дүниеңмен жомарттық жасасаң, мәртебе-
өседі, адамгершілігің артады.*

Интересны приводимые информантами в качестве антипода-
қанағат понятия: *қызғаныш, көреалмаушылық, ашкөздік.*

Данный концептоним особо актуализируется в современны-
условиях, когда запросы человека все чаще направлены на сфе-
ру материальных благ, а общество в целом начинает перераста-
в общество потребления. Информанты отмечают: *қанағатшы-
адам жемқорлыққа бармайды.*

Что касается первой группы информантов, то результаты эк-
сперимента (*қанағат* дегеніміз...) свидетельствуют о значитель-
ных затруднениях, которые испытали студенты в ходе выполне-
ния задания. Во-первых, 25% студентов не выполнили задани-
что указывает на несформированность понятия, лежащего в ос-
нове концепта *қанағат.* Еще 23% студента неверно определил-
значение слова *қанағат* т.е. они интуитивно почувствовали по-
ложительный заряд семантики слова, но понятийную составляю-
щую конкретно указать не смогли.

С целью удостовериться в объективности результатов первог-
эксперимента, мы сочли необходимым дополнительно провести
ассоциативный эксперимент. Для того, чтобы участники экспе-
римента смогли указать реально бытующие в языковом сознани-
ассоциативные связи интересующей нас лексемы, студентам бы-
предложен список из 10 слов-стимулов, в котором присутствов-
вала и лексема *қанағат.* Участники эксперимента должны бы-
указать три ассоциации в виде слов, словосочетаний на приведе-
ные в списке слова.

Эксперимент выполнялся анонимно, от участника эксперим-
мента требовалось лишь указать национальность, какую шко-
(русскоязычную, казахскоязычную) окончил, функционально до-
минантный язык. Общее количество участников – 145 человек
из них окончили казахскую школу – 115 человек, русскую шко-
– 30 человек.

Из выпускников русских школ – 25 студентов являются этническими казахами.

Эксперимент был проведен в ноябре-декабре 2011 г. в Университете Сулеймана Демиреля со студентами 3-4-курсов филологического факультета. Возраст участников – 18-21 год.

Анализ материалов проведенного эксперимента показал следующее.

На первом месте по частотности среди слов-реакций находится лексема *шүкір (шүкіршілік, шүкір ету)*– 29 раз, которое находится с концептом *қанағат* в отношениях *часть-целое*, т.е. *шүкіршілік* в значении *быть благодарным богу* (аналогичное русск. *слава Богу*) входит в качестве составной части в общую понятийную базу концепта *қанағат*. Синонимом к *шүкіршілік* выступает реакция *рақмет* (42), различия между *шүкір* и *рақмет* лежат в плоскости стиля, *рақмет* используется в чисто бытовом общении, а лексема *шүкір (шүкіршілік)* имеет более широкую сферу использования: бытовая, книжная, религиозная сферы общения. Кроме того, *рақмет* означает направленность не столько по отношению к всевышнему, сколько по отношению к отдельному человеку.

В этом ряду находятся и реакции *қолда барға риза болу* (5), *өмірге қанағат* (3), *әр нәрседен қанағат етуіміз, берген нәрсеге қанағат тұту, ризашылық, Алланың бергеніне қанағат, барға қанағат ету* (2), *қанағатқа баулу, барға қанағат, барға қуану, қанағат ету* (5), *қанағат тұту* (5), *азды көптей көру, барын бағалау, барымен базар.*

Вторая группа реакций связана прежде всего с источниками информации по концепту *қанағат*. И здесь, конечно, особо выделяется реакция на имя поэта *Абай* и отрывки из его стихотворения, *қанағат, рақым ойлап қой, бес асыл көнсеңіз; Абай айтқан бес асылдың бірі – қанағат; қанағат, рақым ойлап қой.* В качестве источника студенты указывают билер, приводят часть либо полный вариант пословиц о *қанағат*:*қанағат аш қарынды тойғызар, қанағатсыздық жалғыз атын сойғызар; қанағат қарын тойдырар; «Аз болса да көптей көр, Сабан болса да шөптей көр», –дейді қазақ; Бақыт табу –– қанағат.*

Примечательной показалась нам следующая реакция: *азға қанағат ету, жоққа сабырлық көрсетіп, молшылыққа шүкір ету* – где понятийная база концепта *қанағат* раскрыта полно в соот-

несении с разными жизненными ситуациями: в ситуации, ког материальных благ мало, следует ограничить потребности; ког материальные блага полностью отсутствуют, следует запастис терпением; если же материальных благ очень много – в этом сл чае следует возблагодарить Всевышнего.

Третья группа реакций объединена тем, что конкретизир ет содержание того, что включается информантами в миним потребностей, желаний: *отбасы: достық; оқу: тою; махабба денсаулық* (2); *ата-ана* (2); *тыныштық* (2) *бейбітшілік; үй* (2 *аз жеу: аз ұйықтау*: контр-страйк 1.6.:},*тамақ, интернет: біл махаббат, даму: оқу, махаббат. спорт: тамақ* (5); *өмір: жұмы жалақы: бақытты болу, сүйген адамның қасында болу; өмі туыс, махаббат: өмірім, сабағым, жақындарым: университе студенттер, мұғалімдер: тағамға қанағат, тоқ.*

Данная группа реакций крайне интересна в том плане, чт здесь представлена ценностная картина мира современной ст денческой молодежи (возраст 18-21 г.), т.е. то, что для них явл ется наиболее важным и нужным, без чего они не мыслят свое жизни.

Ценностная картина неоднородна. С одной стороны, инфо манты указали характерные для казахского менталитета тра ционные ценности: *отбасы, ата-ана* (2), *жақындарым, туы достық, денсаулық*. С другой стороны, информанты отметил физиологические потребности, без удовлетворения которых н возможно существование живого существа: *тамақ* (5), *ұйқы* (2 *тағамға қанағат, аз жеу, аз ұйықтау, тоқ, тою.*

Выделяются реакции, характеризующие доминантные дл современной студенческой молодежи потребности: *махабба оқу, даму, білім, университет, студенттер, мұғалімдер, инте нет, спорт,* контр-страйк 1.6, *сүйген адамның қасында бол 1. сабағым.*

Четвертая группа реакций основана на ассоциациях, раскрыв ющих отдельные составные части: *төзімділік, мұқтаждық бо мау; тойымдылық, шыдамдылық, кезкелген қиындыққа төт беру.*

Несколько информантов указали, что понятие *қанағат* акту ально лишь для тех, кто лишен материальных благ: кедей, кедей шілік, ақша жоқ. Иначе говоря, часть информантов полагает, ч

қанағат– это понятие характеризует лишь неудачников и бедняков.

И, наконец, укажем на значительную группу участников эксперимента, которые либо не смогли привести реакции в силу того, что лексема *қанағат* для них непонятна (число отказов – 10), либо весьма смутно, неопределенно представляют себе значение слова. Так, три информанта решили, что *қанағат* и *қағанат*– это одно и то же, тогда как между ними нет ничего общего: *қағанат* от *қаған* (ертедегі түркі қағанаттарының басшыларына берілетін ең үлкен атақ, хандардың ханы), *қағанат – қаған*). Непонимание лежит в основе таких реакций, как *құстың «қолы», қызғаныш, рақат, мақсатқа жету, нәтижеге қуану, аңсаған істен пайда алу, жақсы сезіну, жауапкершілік.* Именно эти реакции были даны информантами-выпускниками школ с русским языком обучения, что свидетельствует о несформированности понятия *қанағат* в их языковом сознании.

В самом начале данного параграфа мы указали на значимость понятия и концепта *қанағат*: если в сознании человека данный концепт не сформирован, то вся его жизнь постепенно превратится в нескончаемую погоню за материальным богатством, все силы будут направлены только на это.

Концепт *қанағат* непосредственно связан с такими концептами, как *адамгершілік, бауырмалдық, ағайын, намыс.*

2.5 Концепт *туыстық*. Национальный характер казахов

Одной из характерных примет современности является усилениеинтереса ко всему, что связано с национальным, этническим. В первую очередь, это касается вопросов, связанных с национальной языковой картиной мира, национальной языковой личностью, национальной концептологией и т.д. Эти вопросы находятся в центре внимания многих исследователей, проводятся научно-теоретические конференции, публикуются монографии, защищаются диссертации.

Актуализация проблем этнической идентичности исследователями оценивается как *этнический ренессанс*. Вот что пишет по поводу роли языка в этом процессе М.В.Пименова: «Этнический ренессанс» нового времени привел к тому, что самыми актуальнымии дискуссионными в науке стали вопросы этнической и со-

циальной идентичности, роль и место языка в процессе этноге за. В то же время определить роль языка без обращения к эт ческой культуре невозможно. Сложность ситуации заключает неоднозначном понимании роли языка в этносоциальных проц сах: некоторые исследователи рассматривают язык как *основ условие* этнокультурного развития, третьи в качестве носите *смыслов* этнической культуры, четвертые – *как способ само ражения биосоциальной природы человека* и т.д. Систематизиро вать все эти взгляды возможно с позиции культурологическог подхода, позволяющего рассматривать язык в качестве феноме культуры иважнейшего этногенерирующего фактора. Поэтом необходим всесторонний лингвистический анализ языка как ба зового элемента этнической культуры, его места и роли в систем всех признаков этноса» [93].

Но поскольку указанная проблематика крайне сложна, много спектна, а решение её весьма значимо как для отдельной личнос ти, так и для социума в целом, результаты любого исследовани – крупного/малого – будут полезны для познания самих себя этноса в целом.

Попытки раскрыть сущность понятия *национальный менталитет* предпринимались представителями разных наук: философами, культурологами, литературоведами, искусствоведами.

Так, Г.И. Исина определяет этнический характер как «исто рически сложивщуюся совокупность устойчивых психологичес ких черт представителей того или иного этноса, определяющих привычную манеру поведения и типичный образ действий. Он существует в форме стереотипов чувствования и поведения, пре обладающих в структуре личности большинства представителе этноса» [94]. Философы С.Болекбаев, Ж.Алтаев, обобщая резуль таты исследований ряда ученых, выделяют следующие компо ненты, в совокупности определяющие казахский национальный характер:

-индивидуальная открытость и непринужденность;
-восприятие иной культуры;
-этнико-конфессиональная толерантность;
-целостность и гибкость мышления;
-развитое искусство художественного ораторского слова;
-укорененное позитивное представление воинского долга;

-склонность к героическим поступкам;
- культ родословной;
-культ тенгрианства;
-соединение тенгрианста и ислама;
-родственные и социальные отношения.

Точную репрезентацию национального характера казахов через перечисление и описание конкретных особенностей поведения дает Д. Кишибеков в своей монографии «Қазақ менталитеті: кеше, бүгін, ертең».

Предваряя описание национального характера казахов мыслью о непостоянстве и изменчивости всего сущего в этом мире, в том числе и национального характера, автор приводит в качестве примера факты изменения антропологического вида кипчаков, которые, будучи тысячу лет назад рослыми и светлокожими, светловолосыми, постепенно приобрели иной внешний вид– коренастые, с короткой шеей и круглым лицом, монголоидные. За последние 50-70 лет из-за постоянной езды верхом искривившиеся ноги казахов постепенно выпрямились, а рост увеличился.

Д. Кишибеков отмечает следующие особенности национального характера казахов, обусловленные географическими условиями проживания (малонаселенная бескрайняя степь), скотоводческим типом хозяйствования, что предусматривает сезонные кочевки и т.д.:

1) Неспешность, определенная степенность в движениях, разговоре, что отразилось в пословице *Асыққан – шайтанның ісі.*

Особенно это было заметно в поведении казахских женщин, в их медлительности, некоторой нерасторопности.

2) В разговоре казахи стремятся дойти до сути, обстоятельно выясняют все детали, подробности. Главное для казаха не лаконичность, либо многословие, а суть *(тоқсан ауыз сөздің тобықтай түйіні болуы керек),* содержание разговора. К сожалению, некоторые иностранные исследователи данную особенность казахов оценивают как краснобайство, склонность к пустословию. Но именно пустословие в казахской среде осуждалось, порицалось.

3) Неспешность общения проявлялась и в том, что в большинстве случаев казахи на поставленный вопрос отвечали не сразу, иногда создавалось впечатление, что человек не услышал

вопроса. Дело в том, что человек, прежде чем отвечать, до
все обдумать, но зато ответ был всегда содержательным и об
нованным.

4) Путешественники, миссионеры в своих записках отмеч
склонность казахов к развлечениям, к лени, безделью, их люб
к веселью [95].

Но здесь нужно знать специфику скотоводческого образа ж
ни, когда в ауле основной вид трудовой деятельности – это у
за скотом, не требующий большого количества рабочих рук,
остальных не было постоянной работы. Именно поэтому бы
столь актуальны слова-предостережения Абая: *Тамағы тоқ
жұмысы жоқтықаздырар адам баласын.*

5) Любое расстояние между аулами казах предпочитал п
ехать верхом на коне. Отсутствие коня для верховой езды, д
поездок считалось унизительным для казаха. Еще Аммиан М
целлини, римский историк, живший в IV в.н.э., так описывал к
чевников Азии того времени: «Олар жаяу соғысты ұнатпайды.
үстінде өте күшті, аттары құйындай ұшады, ат үстінде барл
мәселелері шешіледі, өмірі жаяу жүрмейді, жаумен соғысу да
пен жүргізіледі, ат жалында ұйықтайды, ат үстінде түнейді, са
ды, сатып алады, тамақ ішеді».

6) Казахские женщины, по сравнению с женщинами друг
оседлых народов Средней Азии, были более свободны, акти
участвовали в жизни аула, в играх, развлечениях, их жестко
ограничивали в действиях. Среди женщин немало известных п
цов, музыкантов, женщины возглавляли род, аул.

По мнению Г.Д. Гачева, у кочевых народов женщина занима
достойное место в обществе... У казахов женщины не закрыва
лица паранджой, многие проблемы решали самостоятельно и т
самым они формировались как активная личность [96].

7) Казахов всегда отличала широта души, доброжелательное о
ношение к людям и к миру в целом, и особенно выделяло их стре
ление дотошно разобраться, дойти до сути всего. Видимо, с эт
связана детальная дифференциация видов наказания в зависимос
от характера проступков и преступлений, от степени нанесенно
ущерба. Но смертная казнь применялась крайне редко.

8) Еще одна особенность национального характера казах
– открытость, казахи никогда не сторонились других людей-н

знакомых, неместных, иной национальной принадлежности. Видимо, поэтому и раньше, и сейчас многие переселившиеся по разным причинам на казахскую землю пустили здесь корни.

Конечно, на бытовом уровне беззлобно подтрунивали казахи и над собой, и над другими, но это не означало порочить кого-то.

И в то же время казахи обидчивы к малейшему проявлению неуважения к себе, даже если бы это выражалось в щепотке насыбая, в которой ему кто-то отказал.

9) Особым отличительным признаком национального характера является милосердие (*қайырымдылық*). И у казахов были сироты, вдовы, одинокие старики. Но в традиции казахов было заботиться об оставшихся без кормильцев, обычно их брали под свою опеку дальние родственники, аульчане. На это же был направлен обычай амангерства.

10) Казахское общество имело территориально-административное деление по жузовому признаку (Ұлы, Орта, Кіші жүз). В состав каждого жуза входили определенные роды. До настоящего времени казахи, особенно сельчане, хорошо знают, к какому роду они относятся, к какому жузу они принадлежат. Представители одного рода считались ағайын-сородичами и обязаны были поддерживать близкие отношения, многие события: свадьба, рождение детей, этапы социализации маленького человека – тұсау кесер, сүндет тойы, тілашар, ас и т.д., – происходили с участием сородичей, что позволяло быть информированным обо всем, что происходит и семьях сородичей и в случае необходимости прийти на помощь. Неоказание помощи сородичам порицалось.

11) Д. Кишибеков выделяет незлобивость казахов, мстительность не характерна для казахов, только если это не ущемляло достоинства всего казахского народа (*ел намысы*). Казахи старались прощать мелкие обиды. Отсюда пословица: *Кең болсаң – кем болмайсың.*

Данное свойство характера прослеживается и в том, что почти все виды наказания по Жеті жарты (традиционное право казахов) сводились к выплате материального ущерба и к общественному порицанию. Смертная казнь применялась крайне редко и по ханскому указу.

Все эти черты, описанные Д. Кишибековым, характеризуют традиционный национальный характер казахов. Но вместе с из-

менениями образа жизни, условий жизни, развития социаль
экономических отношений в казахской степи, тесными контак
ми с другими народами меняется и национальный характер ка
хов, хотя наблюдается значительная преемственность констан
ных черт национального характера. Остановимся на этом бол
подробно.

Индивидуальная открытость и непринужденность, спосо
ность находить общий язык со всеми, толерантность присуща
современным казахам.

Однако воспринимается иностранцами данная черта нац
онального характера современных казахов не всегда адекватн
Иногда они оценивают это как своеобразную гиперболизирова
ную любовь к иностранцам. Видимо, на фоне семантической в
холощенности их коммуникативного поведения (искусственна
улыбка, чрезмерная насыщенность вежливыми клише, за кот
рыми стоит равнодушие и индивидуализм) проявление искренн
го дружелюбного отношения воспринимается как своеобразно
угодничество. Кстати, аналогичную реакцию мы наблюдали и
некоторых гостей из России.

Неспешность, определенная степенность в движениях, обст
ятельность в разговоре уже канули в лета и сейчас сохранили
лишь в некоторых ситуациях общения, а именно – неофициа
ное общение в гостях, за дастарханом и в основном характери
ет поколение казахов старшего – свыше 60-65 лет – поколения

Среднее и молодое поколения казахов под натиском темпов
ритмов современной жизни научились действовать оператив
говорить быстро и лаконично, принимать решения без длите
ных раздумий. Особенно это характерно для бизнес-элиты, пре
принимателей.

Особая ситуация наблюдается у женщин-казашек, незави
мость мышления, способность быстро воспринимать новую и
формацию и принимать необходимые решения, вместе с таки
унаследованными от предыдущих поколений чертами характе
как ответственность за семью и детей, и даже за мужа, пони
ние приоритета семейных ценностей, понимание необходимо
сохранения этнических ценностей, неагрессивность позволи
казахским женщинам вынести на своих плечах тяготы перест
ечного времени первого периода становления независимого К

захстана и стать чуть ли самой активной частью казахстанского общества.

Казахов среди других тюркских народов всегда отличало трепетное отношение к дочерям. Пока они находились в родительской семье, обучали всему тому, что может понадобиться в семейной жизни: умению вести домашнее хозяйство, принимать гостей, строить отношения с родственниками мужа, воспитывать детей. Позже, в период советской власти казахи стремились дать образование прежде всего дочерям, постоянно помня о том, что замужняя жизнь полна трудностей (*қыздың жолы жіңішке*) и дочь должна быть экономически независимой, чтобы с ее мнением считались, ее уважали родственники мужа. В современной жизни мы видим, как большинство казашек успешно сочетают семейную жизнь, материнство и работу, предпринимательскую деятельность. Можно привести тому массу примеров. Так, в Институте языкознания им. А.Байтурсынова в 2010 г. защитили докторские диссертации А.Жанабекова, мать четверых детей, Б.Суйеркул – мать пятерых детей. Целые сферы жизнедеятельности казахстанского общества заняты в основном женщинами: медицина, образование, музыка.

Женщина-министр, ректор, ученый, руководитель крупной компании, общественный деятель, кинорежиссер, музыкант и т.д. явления, типичные для современного Казахстана.

Изменение образа жизни привело к изменению отношения казахов к коню. Сейчас конь остается символом свободы, воли, источником эстетического наслаждения. Коневодство развивается в двух направлениях – спортивное коневодство и обычное – утилитарное коневодство.

Как вид транспорта конь используется редко. Но этнопсихологически обусловленное трепетное отношение к коню остается прежним.

Любовь к увеселениям, к развлечениям в современном казахском обществе характеризует, пожалуй, лишь определенную часть казахов-молодежь, хотя любовь к художественному слову, к музыкальному искусству, издавна присущая казахской культуре, остается очень высокой, а некоторые виды фольклорного творчества (айтыс) в годы независимости возродились и получили новое развитие.

К сожалению, претерпело нежелательные изменение так
свойство национального характера казахов, как милосер
(*қайырымдылық*). Появившиеся еще в годы советской влас
дома малюток и дома для престарелых – свидетельство тому
определенной мере мы связываем снижение социальной ответ
твенности как общества в целом, так и отдельных людей за дет
и престарелых с проникновением в казахское общество инди
дуализма и потребительского отношения к жизни через телев
дение и кинофильмы, через рок-музыку, эстраду и т.д. Эконом
чески тяжелые годы распада Советского Союза, перестройки
реформ среди прочих последствий привели и к внутренней ми
рации казахов из сельской местности в города, утере ряда соц
альных связей, что также сказалось на увеличении количест
обездоленных людей.

Традиционно развитая система родственных отношений у ка
захов расшатанная в период советской власти, сейчас получи
как бы второе рождение.

Интенсивно развития системы родственных отношений у ка
захов расшатанная в период советской власти, сейчас получи
как бы второе рождение.

Как родственные, так и иные социальные связи казахского со
циума подчинялись строгим нормам, что дает основание говорит
о веками отработанном этикете социальных связей. «Тщатель
регламентировались все нюансы: уровень притязаний на верх
венство, почет, подарки, границы почитания и дозволенност
недозволеннности, система табу и т.д., определялись взаимны
права и обязанности каждого субъекта» [96, 62]. Это проявлялос
чисто невербально: место за дастарханом, очередность в пода
блюд во время застолья, предназначение конкретных частей туш
животного, ритуал приветствия, характер подарков.

По теории коммуникации, чем больше социальных ролей вы
полняет человек, тем увереннее он чувствует себя в этой жиз
ни. Так, женщина-казашка в возрасте 65 лет является: дочерью
(есть мать в возрасте 85 лет), женой, матерью, бабушкой, құдаға
нагашы, апа, жиен апа, әпке, нағашы жеңге, қарындас, қайын ен
абысын, жеңге, құдағидың құдағиы, қайын апа и др. Каждая и
отмеченных ролей накладывает определенные обязательства, и
в то же время и наделяет человека определенными правами. Та

статус *әже* предполагает выполнение следующих, социальных функций:

-постоянная забота и уход за внуками;

-воспитание внуков;

-эмоционально теплое (любовь) отношение к внукам;

-коррекция образа жизни детей и внуков;

-оказание необходимой помощи по ведению домашнего хозяйства (если это необходимо).

В то же время в свою очередь другие члены семьи (дети, внуки, зятья, снохи и т.д.) обязаны заботиться и помогать *әже*.

Это подтверждается и языковыми данными. Так, во 2 томе пятнадцатитомного толкового словаря казахского литературного языка в словарной статье әже приведены следующие иллюстрации.

Өмір – сайыс, жүгі ауыр кеш екен,
Қадір білер бауырымды дос етем.
Бала күнде әжем маған көп айтқан
«Дүние кезек» дегендері осы екен.

(Қ.Салықов, «Жезкиік»)

Өрге шапшып өр өзен,
Елпең-селпең желе ме?
Бұрынғыдай кәрі әжем
Құрт-ірімшік бере ме?

(Т.Молдағалиев. «Шақырады көктем»)

– Әже, мынау ақшаға өзің көйлек ал,– деп бір бөлігін әжесіне берді [92]. Понятийная составляющая включает также сему *строго следящая за соблюдением национальных традиций и обычаев*. Именно эта сема актуализируется в особо важных ритуализованных коммуникативных ситуациях, таких, как создание новой семьи, уход из жизни, этапы социализации ребенка и т.д. Мы становимся свидетелями того, как казахские әже консультируют, руководят и контролируют родственников во время сватовства, свадьбы, тұсау кесу, бесікке салу и т.д. При этом всегда попутно обучают казахским фразеологизмам, пословицам, крылатым словам, объясняя на конкретных фактах значение и значимость этих языковых единиц. Так, в ходе подготовки и проведения свадьбы очередного внука әже (информант – Б.Сапаева, 80 лет) неоднократно использовала следующий набор языковых единиц:

Келіннің қадамы құтты болсын! Келін енесінің топырағы жаратылған! Үйлену жеңіл, үй болу қиын! Ақ босағадан аттың Күйеу жүзжылдық, құда мыңжылдық; Келін тастай батып дай сіңсін; Келесі жылы шілдехана тойы болсын! Келін ел ана на айналсын! и т.д. Без старших, особенно әже, не обходится одно крупное мероприятие у казахов.

Именно они вносят существенный вклад в сохранение преем твенности поколений в аспекте национальной культуры.

Ценностная составляющая концепта *әже* представлена асс циациями: добрая, все понимающая, умная, много знает, ласк вая, любовь, всегда пожалеет, которые выявлены в ассоциатив ном эксперименте.

Образная составляющая: в окружении внуков, в платке, за да тарханом, пахнущая баурсаками и т.д.

Әке. Лексема *әке* во II томе 15-томного словаря представле четырьмя лексико-семантическими вариантами, из которых дл нас интерес представляет только первый: *балалы болған ер адам* В данном определении эксплицированы две семы: 1) челове мужского пола; 2) имеющий ребенка/детей [97].

Указанное значение подкреплено иллюстративным матери лом: *Ол әкесіне тартып пысық, біртоға болып өсті де, әкеде калған шағын шаруаны дөңгелетіп айналдырып, шалқыта әкеткен* (О.Бөкеев, «Үркер»). В данном тексте реализованы дв потенциальные семы лексемы әке:

- дети рождаются похожими на отца (внешность, характер),
- отец оставляет детям наследство.

Вторая иллюстрация: *Сондағы айтары тар заман туы бүгінгінің адамдары әбден бұлылығы болды, әкені тыңдарлы ұл, шешеге иба көрсетерлік қызды таба алмайтын күн таяны қалды деп қапаланды* (Ы.Дүйсенбаев).

Данный пример высвечивает сему ‘дети должны слушать, сле довать советам отца’.

Третья иллюстрация: *Балалы әйел – ел анасы, Ұрпақты ә – ел панасы* («Қаз. әдебиеті») – интересна тем, что она отражае общинный характер взаимоотношений казахов: женщина-мат мужчина-отец распространяют свою родительскую любовь и за боту не только на своих детей, но и на всех детей своего рода.

Фразеологизмов, паремий, крылатых выражений с компонен том *әке* в 15-томном словаре свыше двадцати, однако реально

намного больше. Так, в словаре Ә.Қайдара приведено 20 паремий, не отмеченных в 15-томном словаре [92].

Первая группа языковых единиц основана на семе *самый близкий, главный человек для детей, которому они обязаны всем,* которая, в свою очередь, трансформируется в ситуации кончины как ни с чем не сравнимое горе – что легло в основу внутренней формы следующих единиц: *Әкеңді өлтіріп пе еді? Әкесінің басы қалды ма? Әкеңнің құны бар ма? Әкеңнің құны жоқ! Әкең тіріліп келді ме?Әкесінің құны кеткендей; Әкесінің құнын сұрады; Әкесі өлгенді де естіртеді.*

Сюда же примыкают крылатые выражения, в которых кончина отца подается с позиции поэтического восприятия детей: *Әкенің өлгені – асқар таудың құлағаны, Ананың өлгені – таудан аққан бұлағының суалғаны*, с позиции бытового восприятия: *Әкелі жетім жарым жетім, Шешелі жетім анық жетім; Әкемді алсаң, ал, Құдай, шешемді алма – шекпен тоқып берсе де өлмеймін ғой.*

Следующая группа языковых единиц основана на дифференциальной семе *отец* оставляет детям наследство: *әке мұрасы, әкенің дәулеті– балаға қырық жыл азық, әкенің еккен ағашы – ұрпаққа сая*. Интересное развитие получает эта сема в паремии: *Әкенің төріне сенбе, Маңдайыңның теріне сен,* т.е. нельзя полагаться только на отца, следует самому собственным трудом зарабатывать и материальные ценности, и уважение окружающих.

Сема *отец обязан должным образом воспитать детей (сына)* реализуется в паремиях, характеризующихся высокой частотностью употребления в речи казахов: *Әке көрген оқ жонар, Шеше көрген тон пішер; Әкеден ұл туса игі еді, Әке жолын қуса игі еді.*

И, наконец, нельзя обойти вниманием афоризм Абая: *Әкеңнің баласы болма, адамның баласы бол*! где актуализируется сема *отцовское воспитание должно быть направлено на формирование общечеловеческих ценностей у детей.*

Итак, понятийная составляющая концепта *әке* включает семы: архисема *мужчина, имеющий детей*, дифференциальные семы:

- дети генетически усваивают черты характера, внешние признаки отца;
- отец обязан дать должное воспитание;
- отец заботится о детях;

• отец оставляет наследство детям;

• дети должны следовать советам отца, уважать и подчин... сяему.

Потенциальные семы:

• отец проявляет заботу не только о своих детях, но и дет... родственников, аульчан;

• дети под крылом отца растут беззаботно и свободно.

Ценностная составляющая, ярче всего реализующаяся в па... миях, проявляется в оценке отца как самого дорогого и близко... человека, утрата которого невосполнима.

Образная составляющая – могучий утес, крепкая защита, сил... ная рука, широкая спина.

Благодаря четко определенным и отлаженным связям в сфе... родственных отношений человек до конца жизни чувствует се... востребованным, нужным, поддерживая полноценное межли... ностное общение с близкими людьми разных поколений, благо... даря чему сохраняется психическое и физическое здоровье.

А. Сейдимбек подчеркивает: Знание «семи колен» в жизн... социума не было простым катехизисно заученным уроком. Он... давало номаду возможность ориентироваться в истории, геогр... фии, социальных отношениях между родами этноса. Традиц... кочевать по беспредельным степям изобиловала встречами с ра... личными родами и людьми, попутными аулами, когда непремен... но завязывались новые или возобновлялись старые родственны... связи, при новых знакомствах выяснялась общность происхожде... ния. Эти контакты постоянно расширяли кругозор казаха по ис... тории рода или этноса, способствовали совершенствованию его... представлений о генеалогии всего казахского народа [15, 139].

Хочется привести наблюдение современного исследовател... русского по происхождению – В.Н. Евсеева: «Когда за чаем впер... вые встречаются два казаха, они, по нашим наблюдениям, посл... приветствия первым делом выясняют, в каких родственных отно... шениях они находятся. Этот *идентификатор*, результат действ... которого завершается в несколько минут, стремительно (быстр... и точно перебираются ветви разветвленного родового дерева) вы... страивает систему кровнородственных или отдаленно родстве... ных связей – *братственных* по своей сути» [98].

Это традиция сохранилась до настоящего времени.

2.6 Нормы поведения в сфере родственных отношений (на материале словаря Ә.Қайдара «Халық даналығы»)

К числу перспективных направлений современного языкозна... ния, характеризующихся ярко выраженным антропоцентризмом, исследователи относят когнитивную лингвистику и лингвокуль... турологию. Подход к языку как к средству познания и обработ... ки информации – результата познания, исследование языка как средства аккумуляции культурной информации позволили по-но... вому взглянуть на языковые единицы, в частности, на паремии.

Когнитивная наука исходит из идеи взаимодействия различ... ных видов знания: собственно лингвистические знания (знания о системе языка и его употреблении, знание принципов речевого общения), внеязыковые знания о контексте и ситуации, знания об адресате, о его целях и планах; фоновые знания о мире. Необхо... димость обращения к различным типам знания объясняется мно... гообразием функций языка и его ролью в развитии человечества [99]. Иначе говоря, для полного и точного понимания значения слов и выражений важен социологический, исторический и куль... турный контекст.

В лингвокультурологии акцент ставится на наличии в каждой языковой единице, в каждой коммуникативной единице нацио... нально-культурного компонента, который может занимать разное – от ядерного до периферийного – положение в содержательной структуре слова.

Как когнитивисты, так и культурологи едины в признании особой значимости для указанных наук фразеологических и па... ремиологических единиц языка, ибо в их семантике зафиксирова... на важная для познания культуры, менталитета, норм поведения конкретного народа информация.

В. Карасик, анализируя ценностный аспект языковой личнос... ти, пишет о том, что «Ценностный аспект языковой личности проявляется в нормах поведения. Нормы поведения обобщают и регулируют множество конкретных ситуаций общения и поэтому относятся к особо важным знаниям, фиксируемым в значениях слов и фразеологизмов. Эти нормы неоднородны, и их лингвис... тическое исследование представляет интерес как в практичес... ком плане (для понимания инокультурных ценностей и обучения адекватному поведению на соответствующем иностранном язы...

ке), так и в теоретическом плане (для выявления природы сохр
нения разных типов знания в языке)» [7].

Исходя из этноязыковой ситуации в Казахстане, мы хотели б
добавить, что в практическом плане выявление норм поведени
зафиксированных в паремиях, крайне важно в период глобализ
ции для подрастающего поколения, которое, к сожалению, сл
бо знакомо с традиционной культурой своего народа, в силу чег
многие явления традиционной культуры воспринимаются им
как избыточные, как пережитки прошлого, получают негативну
оценку.

В.И. Карасик отмечает, что нормы поведения имеют прототи
ный характер, т.е. мы храним в памяти знания о типичных уст
новках, действиях, ожиданиях ответных действий и оценочны
реакциях применительно к тем или иным ситуациям. Вместе с
тем мы допускаем возможные отклонения от поведенческой нор
мы, причем такие отклонения всегда содержат дополнительную
характеристику участников общения [7, 25]. Далее В. Карасик
раскрывает суть понятия нормы поведения: в социальном плане
нормы поведения представляют собой механизм оптимальной
регуляции межличностных и статусных отношений в обществе.
В интерактивном плане такие нормы позволяют индивиду вести
себя в соответствии с ожиданиями партнеров по общению, с при
нятыми (и положительно оцениваемыми в обществе) стереотипа
ми поведения [7, 25].

В.И. Карасик, пользуясь приемом перифразирования, вывел из
русских и английских пословиц около 200 поведенческих норм,
которые были сгруппированы в следующие классы:

• *нормы взаимодействия* («Нельзя причинять вред своим»,
«Люди должны помогать друг другу» (особенно в трудное вре
мя), «Нельзя бросать людей в беде», «Нельзя быть неблагодар
ным», «Нельзя быть трусом»);

• *нормы жизнеобеспечения* («Следует трудиться», «Следует
выполнять свое дело хорошо», «Нельзя терять время», «Следует
поддерживать чистоту», «Следует надеяться на лучшее»);

• *нормы контакта*(«Следует быть честным», «Следует думать
об интересах других людей», «Не следует слишком много гово
рить», «Не следует быть (чересчур) любопытным», «Не следует
быть высокомерным»);

• *нормы ответственности* («Нужно отвечать за свои действия», «Нужно признавать свои ошибки», «Нужно исправлять свои ошибки», «Не следует исправлять дурной поступок другим дурным поступком»);

• *нормы контроля* («Следует быть справедливым»; «Нельзя руководить, не имея на это права», «Следует контролировать подчиненных», «Не следует поручать одно дело (слишком) большому числу людей»);

• *нормы реализма* («Следует знать правду», «Следует полагаться на себя», «Следует предпочесть наиболее реальное благо (и наименьшее зло)», «Не следует (слишком) рано подводить итоги»);

• *нормы безопасности* («Следует быть осторожным», «Следует советоваться с людьми», «Следует быть экономным», «Не следует принимать необдуманное решение»);

• *нормы благоразумия* («Нужно следить за своим здоровьем», «Не следует постоянно тревожиться», «Не следует работать без отдыха», «Не следует суетиться»).

В.И. Карасик определяет первые пять групп как этические нормы, среди них наибольшую значимость для общества представляют нормы взаимодействия, их нарушение подрывает самые глубинные основания общественного устройства [7, 26-29].

Иллюстративный материал – русские и английские пословицы – в исследовании В.И.Карасика служит аргументом в пользу универсального характера данной классификации. Мы решили вывести нормы поведения казахского народа из корпуса казахских паремий, представленного в толковом словаре казахских пословиц и поговорок Абдуали Кайдара «Халық даналығы» [92]. Как указывает автор словаря, казахский язык насчитывает примерно 15 тысяч паремий, толковый словарь А.Кайдара охватывает свыше 2 тысяч паремиологических единиц, раскрыты их внутренняя форма, мотивация, переносное значение, указаны параметры, ситуации их использования (по отношению к кому, и с какой целью используют ту или иную пословицу).

Как показывают наши наблюдения и анализ корпуса паремий указанного словаря А. Кайдара, наиболее многочисленным в казахском языке является класс паремий, в которых отражены нормы взаимодействия, причем эти нормы взаимодействия типи-

зированы в зависимости от характеристик участников и отноше-
ний, наблюдаемых между ними.

Первый тип – нормы взаимодействия в сфере родственных от-
ношений.

а) Между старшими и младшими родственниками: норматив-
ное соотношение ролей – иерархическое, вследствие чего стар-
ший брат является примером для младшего, своего рода образц
поведения в жизни; в быту *(Ағаға қарап іні өсер; Атадан – ақы
анадан – өнеге);*

• старший брат опекает младшего, направляя его помыслы
поступки, помогая в решении крупных, жизненно важных пр
блем, младший брат, в свою очередь, избавляет старшего от ме
ких, бытовых проблем *(Ағасы бардың жағасы бар, Інісі бар
тынысы бар);*

• старший брат с пониманием относится и прощает мелки
проступки младшего брата, обусловленные его молодостью, не
опытностью *(Аға – бордан, іні – зордан; Аға айтса, асып айтад
іні айтса, тасып айтады);*

б) между родственниками (дальними и близкими) использует
ся термин *ағайын,* означающий людей, имеющих не только чист
родственные отношения, но и духовную близость, в этом вид
отношений нормативное соотнесение ролей – одноуровневое, ра
ностатусное, вследствие чего:

• нормативным является поведение, при котором отношени
между родственниками и близкими строятся на взаимоуважении
единстве, согласии, взаимопомощи: *Ағайын тату болса – ат кеп
Абысын тату болса – ас көп; Ағайын бір өлі, бір тіріде.*

• нормативным поведением в сфере родственных отношений
являются частые контакты, ибо длительные разлуки приводят к ох
лаждению, исчезает теплота отношений, нормативным поведением
среди сватов считаются не только частые контакты, но и одарива
ние друг друга небольшими подарками в знак внимания, уважения
*Ағайынға керегі – барыс-келіс, Құда-андаға керегі – алыс-беріс; А
көрмесе, ағайын жат, Жыл көрмесе, жекжат жат.*

При нормативном поведении в сфере семейных отношений
между мужем и женой наблюдаются разностатусные *(муж – гла
ва семьи, жена – его помощница)* разноуровневые отношения,
при котором:

• существует четкое разделение труда и интересов: все, что связано с домом (воспитание детей, приготовление пищи, прием и уход за гостями) – сфера деятельности жены; все, что связано с материальным обеспечением семьи, с контактами с внешним миром, с решением крупных принципиального характера проблем, лежит на плечах мужа *(Әйел – үйдің көркі, Еркек – түздің көркі; Әйелдің бір көркі – дастарқан).*

• нормативным является поведение в сфере воспитания детей, когда жена больше внимания уделяет воспитанию дочерей, а муж более ответственен за воспитание сыновей: *Әке көрген оқ жонар, Шеше көрген тон пішер; Аяғын көріп асын іш, Анасын көріп, қызын ал.*

• нормативным является поведение, когда жена может советовать мужу, или, в его отсутствие выполнять какие-то мужские дела. В казахской культуре это не возбраняется, особенно если жена славится умом, деловитостью, смекалкой. В подобных случаях главное – не уронить честь семьи: *Әйел де еркек жоқта қонақ күтеді; Әйелдің жақсысы – ақылшың.*

Ненормативным считается поведение, когда родственники ссорятся из-за жизненных мелочей, но паремии, с одной стороны, предостерегают, отмечая, что родственные отношения очень чувствительны к любому проявлению невнимания, неуважения *(Ағайынның көңілі бір атым насыбайдан қалады).* С другой стороны, предупреждают, что излишне близкие и частые контакты родственников обычно приводят к мелким обидам, раздорам, но это не подрывает глубинных чувств родства: *Ағайынның ұрысы – торқаның жыртысы; Ағайын өкпеге қиса да, өлімге қимайды; Ағайынның тары болса да, безері болмайды; Ағайын алыста жүрсе кісінескен, Жақын жүрсе тістескен; Ағайынға қадірім жоқ – бетімді көреді, Әйеліме қадірім жоқ – етімді көреді.*

И в то же время надо быть очень осторожным, поскольку при внешнем проявлении доброжелательности истинное отношение даже у родственников может быть иным: *Ағайынның сырты– бүтін, іші – түтін.*

Особняком располагаются нормы поведения между представителями разных поколений, предполагающие разностатусные, неравнозначные отношения, когда старший по возрасту (отец, старшее поколение) стоит выше и выступает как назидающее на-

чало *Аталар сөзі – ақылдың көзі; Атасыз үй – батасыз, Анасы* *үй – панасыз; Ата көрсеткен жолымыз бар, Апа тоқыған т* *нымыз бар; Ата тілін алмаған баладан без, Бала бағу білмег* *анадан без.*

Для казахской культуры нормой поведения является уваж тельное отношение младшего поколения к старшему поколени поскольку у старших по возрасту людей жизненный опыт побол ше, багаж знаний так же больше, чем у молодых: *Әке тұрға бала сөйлегеннен без, Шеше тұрғанда қыз сөйлегеннен без.*

Старшие обязаны заботиться о младших, отец о сыне. Сы пользу приносит не только материальное наследство, оставшее от отца, но и его авторитет, его имя, остающееся в памяти л дей после его смерти: *Әкенің дәулеті– балаға қырық жыл азы Әкенің еккен ағашы – ұрпаққа соя; Аталар сөзі – ақылдың көзі.*

С другой стороны, паремии предупреждают, что благопол чиеи авторитет не передаются по наследству, а зарабатываю собственным трудом: *Әкенің төріне сенбе, Маңдайыңның тері сен.*

В обобщенном виде связь между поколениями в паремия предстает как непрерывная связь, предполагающая преемстве ность: *Алдағыны көр де пікір ет, Арттағыны көр де шүкір ет; Арбаның алдыңғы дөңгелегі қайда жүрсе, соңғысы да сон жүреді.*

Если старшее поколение воспринимается младшими как назы дающее начало, источник мудрости, указывающий направлени жизни последующему поколению, то младшее поколение воспри нимается старшими как остающийся после них в жизни след, ка то, что обеспечивает их бессмертие: *Адам ұрпағымен мың жа сайды; Бала – артта қалған із, Бақыт – ұзатылған қыз; Әкеде ұл туса ігі еді, әке жолын қуса ігі еді.*

Еще одна сторона взаимоотношений старшего и младшего по колений получила отражение в казахских паремиях – это терпи мое отношение, понимание слабостей молодых и людей преклон ного возраста: *Алтыға дейін бала ерке, Алпыстан кейін шал ерке Адам – жасында бір бала, қартайғанда бір бала; Адам жасын тойшыл болады, Қартайғанда ойшыл болады.*

Нормы поведения могут быть зафиксированы в паремиях разной грамматической и коммуникативной структурой.

Как видно из приведенного выше иллюстративного материала, паремия может иметь форму директивного высказывания, предписывающего единственно верное поведение в рамках стереотипной коммуникативной ситуации:

Аяғына қарап, асын іш,
Анасына қарап, қызын ал.
Алдағыны көр де пікір ет
Арттағыны көр де шүкір ет.

Паремия подобного рода предписывает нормативное поведение в эксплицитном виде: сделай только так и не иначе!

Паремия может содержать констатацию коммуникативной ситуации, имеющей место в другой сфере, например, предметная ситуация с транспортом:

Арбаның алдыңғы дөңгелегі қайда/қалай жүрсе,
Соңғысы сонда/солай жүреді.

В данном случае для выявления нормы поведения, заложенной в паремии, носитель языка должен осуществить метафорический перенос со сферы транспорта в сферу родственных отношений: речь идет о старшем ребенке, либо старших родственниках *(алдыңғы дөңгелек)* и о младшем ребенке либо младших родственниках *(соңғы дөңгелек)*,отношения соотнесенности движения двух транспортных средств в метафорическом виде обозначают отношения подражания, которые часто существуют в семьях с несколькими детьми. Далее носитель языка должен обобщить: роль старшего ребенка либо старших родственников в формировании младшего ребенка либо младших родственников велика. И, наконец, выводится норма поведения: особое внимание должно быть уделено воспитанию, формированию характера, образованию старшего ребенка в семье, поскольку далее он будет помогать родителям в воспитании младших детей своим примером, служа образцом для подражания.

Паремия может содержать констатацию стереотипной коммуникативной ситуации в полной, либо усеченной форме, в таком случае процедура по выявлению поведенческой нормы осуществляется в два этапа: обобщение и выведение нормы поведения: *Ағайын бір өлі, бір тіріде.*

Данная паремия представляет в усеченном виде коммуникативную ситуацию в сфере родственных отношениий. Носитель

языка обобщает: помощь родственников в двух жизненных ситуациях – в крупном деле, или при крупных событиях, либо в ситуациях, связанных с крупными неприятностями, либо с утратой/гибелью человека – очень важна, необходима. Далее носитель языка делает вывод: частые контакты с родственниками не всегда возможны, но в двух случаях – либо в случае больших событий (свадьба, юбилей, новоселье и др.), либо в случае похорон, утраты близких людей – родственники обязаны помогать друг другу.

Паремия может строиться таким образом, что из нее выводится поведенческая норма желательного характера. Паремия констатирует определенную ситуацию, через анализ которой носитель языка обнаруживает желательную норму поведения: *Ағайынның көңілі бір атым насыбайдан қалады.*

Данная паремия отображает коммуникативную ситуацию, когда родственник может обидеться из-за мелочи, в паремии сочетание *бір атым насыбай* использовано метафорически, вся остальная часть выражает денотативноезначение. Носитель языка обобщает: родственные отношения чутко реагируют на любые даже незначительные проявления неуважения, неблагодарности. Вывод – норма поведения – желательно не обижать родственников, максимально выражая уважительное отношение к ним – не носит предписывающего характера.

Итак, общеизвестная истина: паремиологический и фразеологический фонд казахского языка – сокровищница народной мудрости конкретизируется, а паремии казахского языка выступают как свод норм поведения, в нашем случае, в сфере родственных отношений.

2.7 Концепт *ағайын*

В концептосфере казахского языка и культуры особое место занимают концепты, отражающие социальные связи и отношения между людьми. К таким концептам относятся *ағайын* и *бауырмалдық*.

Интроспективный анализ, подтвержденный данными, полученными во время беседы с информантами-носителями казахского языка и культуры, с элитарными языковыми личностями (филологи, журналисты, писатели), позволяют представить семантическую структуру лексемы *ағайын* в следующем виде:

-архисема – *человек,*

-дифференциальная сема – *имеющий родственные связи с исходным субъектом;*

- сема – *родство по отцовской линии,*

- сема – *родство в пределах семи колен;*

-сема – *должен /обязан оказывать помощь другим родственникам в трудных ситуациях;*

-сема – *вправе ожидать помощи со стороны других родственников в трудных ситуациях;*

-потенциальная сема – *необходимость иметь тесные контакты и достаточную информированность о состоянии здоровья и дел родственников;*

- потенциальная сема– *теплое эмоциональное отношение кродственнику (уважительно-доброжелательное сопереживание):*

- потенциальная сема– *невозможность отторжения и отказа от родственников.*

Приведенная семантическая структура концептонима *ағайын* отражает несколько идеализированное представление, сформированное общекультурологическим, историческим и философским взглядами на явление, именуемое данной лексемой. Далее семантическая структура концептонима будет конкретизироваться, дополняться, варьироваться по мере того, как в анализ будут вовлекаться все новые корпуса языковых данных.

В I томе пятнадцатитомного словаря казахского литературного языка в лексеме *ағайын* выделено пять значений. Проанализируем каждое словарное значение.

Первое значение – общее понятие, обозначающее социум людей, связанных родственными отношениями. Данное значение сопровождено несколькими иллюстрациями. Первая иллюстрация: *Ағайын өкпеге қиса да, өлімге қимайды* (мақал-мәтел) – эксплицирует тонкий семантический оттенок, который можно интерпретировать следующим образом: между родственниками могут быть в силу разных причин и обиды, и недоразумения, но когда речь идет о жизни и смерти, о крайне тяжелых ситуациях, то родственник первым придет на помощь.

Вторая иллюстрация: *Жолынан Мәтібұлақ ел көшеді, Ұрысса екі ағайын «сен» деседі* (Ақын жырлары) – традиционное об-

щение казахов характеризуется высоким уровнем вежливости
обычно используется местоимение *сіз,* но в моменты конфликта
общение начинает снижаться на грубую тональность и вместо
вежливого *сіз* используется более грубое *сен.* Переход с *сіз* на *сен*
является сигналом обиды, ссоры.

Третья иллюстрация: *Хатта қайғылы хабар келді, бірге туған ағайын майданда қаза тапты* – акцентируется внимание на том, что каждый родственник ценен и значим, поэтому гибель любого из них человек оплакивает как утрату очень близкого ему человека.

Четвертая иллюстрация: *Ата-ананың қадірін Балалы болғанда білерсің, Ағайынның қадірін Жалалы болғанда білерсің* (Шал ақын. Өлең.) – содержит в иносказательной форме конкретизацию отношений между родственниками. Цену родственнику можно познать, попав в тяжелую ситуацию, например, когда ты оклеветан, ложно обвинен, потому что в подобной ситуации именно родственник первым придет на помощь.

Второе значение – люди одного рода, имеющие общего прадеда, близкие родственники – требует некоторых комментариев, поскольку само понятие *близкий родственник* относительно и в разных культурах одна и та же степень родства квалифицируется по-разному. Так, в казахской культуре близкими считаются родственники до семи колен, то есть если на уровне семи предков можно выявить родственные связи, то вы являетесь близкими родственниками.

В русской культуре троюродные браты, сестры считаются уже дальними родственниками.

Интерес представляет первая иллюстрация: *Әділдің өзі жалғыз болғанымен, рулы елі бар, ағайыны бар, әншейінде біздің болғанмен, Әділдің басы шатаққа ілінсе, қаны қызбай тұра ма?* (Ш. Құдайбердиев, Шығ.) – в ней отражена достаточно полная трактовка концепта *ағайын:* не будучи единокровными родственниками (от одних отца-матери), не общаясь каждодневно и близко, вы тем не менее являетесь близкими родственниками, поскольку входите в тот же род, жуз. В силу этого вы обязаны помочь (заступиться) родственнику, попавшему в тяжелое положение.

Третье значение – родственные люди, находящиеся в дружеских связях. Здесь понятие *ағайын* еще более расширено, оно

включает представителей родственных этносов. В этом плане историческая информация, заключенная в двух иллюстративных микротекстах, весьма знаменательна: *Бас киімнің ішінен өзбек ағайынның ала тақиясын киіп алатын болды* (С.Алдабергенов, «Қанат қатаяды»). *Қасында өзіміздің ұйғыр ағайындардан хатшы алып жүрген дейді* (С.Бақбергенов. «Адам.»)

В третьем значении актуализируется сема дальнее родство. То есть, если сравнить с семантической структурой лексемы *ағайын,* сема родство в пределах семи колен нивелируется, трансформируясь в *дальнее родство*.

Четвертое значение – обращение к собравшимся людям, к публике, толпе. Используя слово *ағайын,* говорящий как бы пытается представить единым социумом людей, собравшихся в одном месте и на одном пространстве с конкретной целью.

Кроме того, использование лексемы *ағайын* преследует цель – задать теплую тональность общению, заранее предупреждая о нежелательности коммуникативных конфликтов. И здесь крайне удачным представляется отрывок из произведения М. Мақатаева: *Оу, ағайындар! Жәбірлемеңдер баланы, Жәбірлейтіндей қайсыңа тиді залалы?! Бұл да – бір асау, құрық көрмеген құлын ғой, Желісін үзіп сендерден қайда барады?*

Четвертое значение актуализирует сему «должен/обязан оказывать помощь другим родственникам в трудных ситуациях» и потенциальную сему «теплое эмоциональное отношение к родственникам».

Пятое значение – именование представителей определенной профессии как социальной группы – сопровождено примечанием разг. это значение является метафорическим переносом понимания системы родственных отношений, в которую входит концепт *ағайын*, как особого социального института, на любую профессиональную общность людей: *Мынау, әлгі ақын-жазушы деген ағайындар «ә» десе махаббат, сүю деп шыға келеді ғой* (Б.Соқпақбаев, «Алыс ауыл»).

Особенностью концептонима *ағайын* является активное участие в словосложении, так, в I томе пятнацатитомника приведены 12 парных слов с компонентом *ағайын: ағайын-анжы, ағайын-ажын, ағайын-ауқым, ағайынды-қарындас, ағайын-жекжат, ағайын-жұрағат, ағайын-жұрт, ағайын-туыс, ағайын-антты,*

которые объединены тем, что в них отражено обобщенно-соб
рательное представление родственников, как дальних и близки
так и людей, которых субъект воспринимает не столько как кро
ных родственников, сколько близких по менталитету, по взгля
на жизнь, по духу и т.д.

Условно можно выделить две группы слов: в первую груп
включаем парные слова, семантика которых отражает идею кро
ного родства: *ағайынды-қарындас, ағалы-інілі, ағайын-аж
ағайын-туған, ағайын-тума, ағайын-туыс, ағайын-ауқым* и д
Например: *Сембектің құдасы қызға құда түсуге келгенде, ағайы
ауқымынан бес адам болып келген болатын*. В данном микроте
сте семантика парного слова *ағайын-ауқым* поддерживается все
контекстом и фоновыми знаниями, поскольку речь идет об очен
важном для казахского социума событии-сватовстве, когда
первого знакомства сватов зависит очень многое – судьба жених
и невесты, взаимоотношения между сватами, когда взыскательн
оценивается все: кто приехал в качестве сватов, как они себя в
дут, как они настроены но отношению к будущим родственникам.
Поэтому такую ответственность возлагают на близких кровны
родственников.

Во вторую группу можно отнести парное слово *ағайын-
жұрағат*, которое обозначает не только дальних и близких родс
твенников, но и друзей, приятелей: *Той басталып та кетті
Ағайын-жұрағат, ауыл-аймақ түгел шақырылды* (М.Шаханов
Шығ.). Здесь расширенный семантический обьем поддерживает
ся контекстом и фоновыми знаниями, ведь такие важные события
в жизни отдельного человека и семьи в целом, как свадьба, от
мечаются очень широко, приглашаются все, кто связан не только
родственными, но и соседскими, дружескими, земляческими от
ношениями.

Паремий с концептонимом *ағайын* в толковом словаре казахс
ких пословиц и поговорок А.Т. Кайдара – 15 [92].

Паремии являются интерпретативным обозначением наиболее
типичных коммуникативных ситуаций, характерных для жизни
конкретного этноса, и содержат концентрированное суждение и
оценку социума относительно именуемых ситуаций. То есть, в
отличие от лексических и фразеологических единиц, пословицы
и поговорки в явном виде отражают концептоним. При этом на-

блюдаются определенные связи между лексической, фразеологи-
ческой и паремиологической семантикой.

Так, определяя семный состав семантики концептонима *ағайын*,
мы выделили потенциальную сему *поддерживать тесные контак-
ты, быть осведомленным о состоянии дел и проблемах родствен-
ников*. Именно эта сема актуализируется в пословице *Ағайынға
керегі – барыс-келіс, Құда-андаға керегі – алыс-беріс*, сопровож-
даемый следующим этнокультурным комментарием А. Кайда-
ра: «...Әртүрлі туыстық-жақындықтың да өз мақсат-мүддесі бар,
қалыптасқан халық дәстүріне сай өзіндік араласу, қарым-қатынас
жасау деңгейі бар. Осыған орай мақал ағайынды адамдардың
арасындағы ең басты міндет – ағайынгершілік, ол, әдетте, олардың
өзара барыс-келіс, жіті араласуымен жарамды болса, құдалар бол-
са, олар өзара ауыс-түйісімен, бір-біріне сыйлық-сыбаға жолдаған
қадір-құрметімен бағалы, ұнасымды» [92, 163].

Анализируемая паремия основана на сравнении предназна-
чений коммуникативных контактов при двух видах родственных
отношений: между кровными родственниками (*ағайын*) и меж-
ду сватами (*құда-аңда*). В первом случае контакты должны быть
частыми, близкими, цель контактов – быть информированным о
проблемах и состоянии дел родственников, чтобы в случае не-
обходимости оказать необходимую помощь, поддержку, т.е. со-
участвовать. Во втором случае контакты могут быть и не столь
частыми, но обязательными в ситуациях крупных событий, цель
контактов – поддержка близких отношений, основанных на ува-
жении, почете, поэтому контакты между сватами традиционно
сопровождаются подношением небольших подарков.

Для нас представляет большой интерес мысль А. Кайдара, оз-
вученная им в самом начале комментария, а именно: каждый вид
родственных отношений характеризуется определенным уровнем
контактов, и цель контактов в разных видах родственных отноше-
ний – особая.

Данное положение, на наш взгляд, можно экстраполировать
и на специфику этнических культур в целом, и тогда можно вы-
делить отдельный параметр сравнения языков и культур – дли-
тельность, частота, характер и предназначение коммуникативных
контактов как отражение специфики коммуникативной культуры
разных народов.

Паремия *ағайын бір өлі, бір тіріде* раскрывает сущность дифференциальной семы, выделенной нами в структуре семантики концептонима *ағайын:обязан оказывать помощь другим родственникам в решении крупных проблем либо в тяжелых жизненных ситуациях*. В жизни казаха и казахского социума в целом можно выделить две ситуации, требующие активной помощи других родственников: а) ситуация женитьбы и б) ситуация, связанная с ритуалом проводов умершего человека в иной мир, погребения, организации похорон, поминок и т.д. Каждая из этих ситуаций характеризуется высокой степенью ритуализованности. «Ритуал представляет собой исторически сложившуюся или специально учрежденную форму массового поведения, которая выражается в повторении стандартизированных действий» [11].

Ритуализованное общение обычно носит фреймовый характер. По Т.Б. Новиковой, фрейм – это некоторая структура, содержащая сведения об определенном объекте и выступающая как целостная и относительно автономная единица знания, обеспечивающая адекватную обработку стандартных ситуаций [100].

Фрейм – это знание общих условий совершения действия в различных типах речевого общения. Общение в рамках фрейма предстает в виде цепочки условий: кто – кому – когда – где – что – почему – зачем – как, а по своей сути является коммуникативным событием.

Степень сложности, количество слотов во фрейме однотипной коммуникативной ситуации в разных культурах различна. Г.М. Алимжанова отмечает, что фреймовая структура казахской свадьбы представлена 19-ю слотами, тогда как фрейм русской свадьбы включает 7 слотов, в японской культуре данный фрейм включает 4 слота [11].

Сложность фрейма казахской свадьбы требует обязательного участия максимально большого числа родственников в этом событии.

Столь же сложной структурой характеризуется ритуализованная коммуникативная ситуация проводов человека в иной мир. Поэтому необходимость участия *ағайын* в подобных ситуациях очевидна.

Несколько паремий *Ағайын алыста жүрсе кісінескен, Жақында жүрсе тістескен, Ағайынға қадірім жоқ – бетімді*

көреді, Әйеліме/қатыныма қадірім жоқ – етімді көреді, Ағайын жазаға қиса да, өлімге қимайды, Ағайынның тары болса да, бөлері болмайды, Ағайынның сырты – бүтін, іші – түтін объединены в содержательном плане мыслью о том, что между родственниками могут быть и ссоры, и обиды, особенно если родственники живут рядом и общаются очень часто, но по большому счету они не желают зла друг другу.

К родственникам следует относиться крайне бережно, вообще человеческие отношения очень хрупки и ранимы. Именно это предостережение звучит в паремии *Ағайынның көңілі бір атым насыбайдан қалады*.

И, наконец, часто используемая в современном быту паремия*Ағайын тату болса, ат көп, Абысын тату болса, ас көп* как бы подытоживает наблюдения народа за развитием родственных связей: а) при хорошо налаженных родственных отношениях никакие бытовые проблемы не страшны; б) свою лепту в формирование и сохранение родственных отношений вносят и родственники-мужчины, и их жены.

2.8 Концепт *дастарқан*

Одним из популярных, известных широкому кругу казахстанцев концептонимов, отражающих открытость казахского менталитета, выступает концептоним *дастарқан*, являющийся, в свою очередь, проявлением более широкого концепта гостеприимства.

Концепт *қонақжайлық* реализуется в ряде других концептов, главным из которых выступает концепт *дастарқан*.

Как этнографический термин, во 2-м томе 15-томного «Словаря казахского литературного языка» оно дефинировано следующим образом: *Қазақ ұғымындағы отбасының береке-бірлігін, құтты, киелі қонақжайлықты, үй иесінің абыройын, ризық-несібесін білдіретін, үнемі барынша мол жайылуы иесінің пейілін көрсетеді деп саналатын қастерлі ұлттық мүлік* (значимый для казахского менталитета предмет, символизирующий гостеприимство и семейное благополучие, уровень понимания основных принципов национальной культуры, отражающий авторитет главы семьи и материального достатка семьи в целом, постоянную готовность щедро угостить любого гостя) [97, 512]. Если исходить из этого определения, семантик у слова *дастарқан* можно

представить в виде следующего иерархически организованного набора сем, разных по статусу, по своей роли в формировании плана содержания.

Архисема: *предмет из ткани, предназначенный для того, чтобы во время приема гостей на нем ставили угощенья.*

Архисема: *символ.*

Дифференциальная сема: *несколько человек.*

Дифференциальная сема: *в рамках конкретной семьи.*

Дифференциальная сема: *гости.*

Дифференциальная сема: *уважение.*

Потенциальная сема: *обилие пищи.*

Потенциальная сема: *разнообразие блюд.*

Потенциальная сема: *соответствие национальным традициям.*

Потенциальная сема: *материальный достаток семьи.*

Потенциальная сема: *отражение отношения главы семьи к другим людям.*

Потенциальная сема: *общение.*

Как можно заметить, слово *дастарқан* имеет сложную семантическую структуру, которая входит в понятийную составляющую концепта *дастарқан*.

Понятийная составляющая концепта *дастарқан* первоначально базировалась на конкретно-предметном значении *скатерть, расстилаемая для размещения на ней блюд и угощений.* Далее произошло переосмысление скатерть → блюда и угощения. Вот на этом значении мы остановимся подробнее.

Центральным блюдом *дастарханая*вляется мясо, подаваемое на большом и относительно глубоком блюде *табақ.*

Как отмечает Ж. Манкеева, выделяют несколько видов: бас *табақ* – в котором обязательно должны быть следующие части голова (барана) либо лицевая часть головы (шеке) лошади, подвздошная кость барана с тазовой костью и прилежащим мясом (жамбас), средняя берцовая кость с прилежащим мясом (ортан жілік), поясничный позвонок с прилежащим мясом (белдеме) ребра с филейной частью (*сүбе қабырға*), кусок курдючного сала из конины (*қазы-қарта, жал-жая).*

Қос табақ предназначен для свата и сватьи, поэтому в состав его вводят дополнительно крупную трубчатую берцовую кость (*екінші тоқпан жілік*).

Күйеу табақ предназначен для зятя либо невестки, в его составе должны быть грудинка для зятя (*төс*), берцовая кость с коленной косточкой и мясом для дружки жениха (*асықты жілік*), кобчиковая кость с мясом для дочери, молодой снохи (*құйымшақ*) [101].

Уже на этом этапе символизм пронизывает все: каждый кусок мяса с определенной костью имеет свое символическое значение.

Вот как пишет об этом А.Т.Оналбаева [9, 227]: «Основным блюдом при каждом целевом дастаркане выступает *ет* (описательно его обозначают *үлкен тамақ*– главное блюдо), который является концентрированным выражением казахской имитативной магии, основанной на представлении о единой целостности человека и природы, особенно человека и домашних животных. Наблюдается перенесение системы стратификации человеческого общества на части туши животного. При подаче угощения обязательно соблюдение соотношения статуса человека (общественного статуса, статуса в системе родственных отношений, гендерной характеристики лица, является адресатом целевого дастархана или нет) и символической значимости частей туши животного.

Так, самому почетному гостю дастархана обязательно преподносят голову... В языковом сознании казахов лексема *бас* ассоциируется не только с понятием об определенной части тела, о начале чего-либо, но и с понятием главного, важного, значимого.

Почетный гость – это самый важный, главный гость дастархана. Проксемически его статус маркируется преподнесением на отдельном блюде приготовленной головы барана, при этом голова должна располагаться передней частью к гостю. Это выражает значение: «В знак нашего уважения к Вам мы специально зарезали барана». Данная семантика выражается только невербально, словесно она обычно не озвучивается.

Придание определенным частям туши животного символической семантики, в соответствии с которой они распределяются гостям, связано с имитативной магией. Так, голова барана наделяется особым сакральным смыслом, связанным с понятием начала мира, вселенной, с головой человека как вместилищем мозгов, функцией которого является мышление, сознание. Голова – главный орган живого существа. Иначе говоря, подача гостю головы

означает не только выражение почета и уважения к нему, но и п
желание быть началом (головой) многих благих дел [9, 227-22

Образно-ассоциативная составляющая этого концепта репр
зентируется следующим образом: *дастарқан* ассоциируется
представлении казахов с чем-то святым, через что переступ
нельзя (см. фразеологизм *дастарқаннан аттау),* совместны
прием пищи, установление дружеских, дружелюбных отношен
(см. *дастарқандас болу).* Приглашение на *дастарқан* выража
желание установить более близкие, теплые отношения с кем-
*(**дастарқаннан дәм тату**: Мен бұлардың отының басында бо
дым, жомарт дастарқанынан дәм таттым* (Ө.Қанахин. Бақы
богатый *дастарқан* ассоциируется как с понятием щедрости, т
и с понятием искреннего дружелюбия хозяина дома, главы с
мьи *(**ақ дастарқан:** Дұшпаның бар ма? – дейсің, қайдан білем?
Әйтеуір, жүрген жерім – сайран кілең. Қазақтың қай үйіне бо
сам-дағы, Алдымдаақ дастарқан, жайған кілем* (М.Мақатае
Шығармалары); ***дастарқаны мол:** Бірақ Мұса атама еш
қарсы сөйлемейді. Өйткені оның елге, досқа дегенде жүрегі а
дастарқаны кең (С.Танекеев. Қиын).

В семантике слова *дастарқан* всегда содержится положи
тельная оценка: *дастарқаны мол, берекелі дастарқан, қасиетт
дастарқан.* Однако во всех словарных дефинициях не эксплици
руется очень важный момент: *дастарқан*– это не только организ
ванное с определенными целями угощение, прием пищи, это еш
и очень обстоятельное, неспешно проходящее общение, всегд
подразумевается, что во время дастархана происходит интере
ное как для гостей, так и хозяина общение. Чтобы это общени
состоялось, хозяева обычно дополнительно приглашают други
людей, которые обладают талантом общения, умеют поддержа
разговор. В результате *дастарқан* – это общение и угощение до
вольно большого количества коммуникантов. Этот момент под
мечен не в научных работах известных ученых, а в газетной ст
тье А. Мауқараулы «Қонақ», где автор пишет, что казахский а
всегда радуется гостям, ибо с каждым новым человеком приход
издалека интересные рассказы, новости, песни, сведения о новы
землях, событиях.

Очень тонко подмечена специфика казахского дастархана В.Н.
Евсеевым: «В казахском застолье ценится неспешная (мудрая

беседа, в которой происходит поиск путей схождения, согласия нескольких точек зрения – разных точек зрения, но не абсолютно противоположных. В казахском чаепитии, как в священнодействии, царит уважение к присутствующим и соприсутствующим (к находящимся где-то далеко сейчас родственникам, к умершим родственникам). Здесь неспешно беседуют об общих делах, желают друг другу здоровья и достатка, подносят дары. Гостя надо угощать, оказав ему уважение, гость приходил с подарком: кочевой образ жизни воспитал убеждение, что угощение и подарок от чистого сердца вернутся десятикратно, таким образом генерировалась положительная энергия, доброе начало и в совместном бытии, и в судьбе каждого человека. Всё приближено к масштабу реального бытия, а не надуманного. Когда за чаем впервые встречаются два казаха, они, по нашим наблюдениям, после приветствия первым делом выясняют, в каких родственных отношениях они находятся. Этот *идентификатор*, результат действия которого завершается в несколько минут, стремительно (быстро и точно перебираются ветви развет вленного родового дерева) выстраивает систему кровнородственных или отдаленно родственных связей – *братственных* по своей сути [98].

Понятийная составляющая концепта *дастарқан*, помимо указания на общее функциональное предназначение, нуждается в болееглубоком анализе.

А.Т. Оналбаева, посвятившая отдельный раздел исследовательской работы гастике казахской культуры, выделяет понятия *целевой дастарқан* и *нецелевой дастарқан. Целевой дастарқан* выступает как средство маркировки особо важных событий в жизни человека и социума: этапы социализации человека, начало сезонных изменений и т.д. При целевом дастарқане обязательно наличие особых блюд с определенным символическим значением, наличие конкретного адресата. Так, при целевом дастарқане *құда дастарқан* адресатом выступают люди, прибывшие с целью сватовства дочери хозяина, ...особым блюдом является *құйрық - бауыр*, процесс угощения этим блюдом означает окончательную договоренность относительно сватовства, символика самого блюда заключалась в передаче значения: «и хорошее, и плохое далее будем делить вместе», нести общую ответственность за молодую семью «через цветовую гамму блюда» (светлое – курдючное сало,

темное – печень), значение «пусть жизнь молодой семьи будет сладкой!» – через вкусовые ощущения.

Приведем описание других видов целевых дастарқанов с опорой на работу А.Т.Оналбаевой [9].

Ерулік – целевой дастарқан, предназначенный для соседей, недавно переехавших на новое место жительства. Основной адресат – новые соседи, незнакомые или малознакомые люди.

Цель дастархана– 1) поближе познакомиться с новыми соседями, чтобы в дальнейшем установить близкие отношения, осуществлять общение; 2) помочь новым соседям адаптироваться к новой среде, обстановке; 3) практическая – помочь на новом месте решить ряд проблем.

Специфики в отношении блюд и угощений не наблюдается. *Ерулік* выполняет регулятивную функцию, поскольку после *ерулік*между соседями устанавливаются дружеские отношения, отношения взаимопомощи.

Данный тип *целевого дастархана* наблюдается и в настоящее время, особенно у среднего и старшего поколения казахов, среди сельского населения.

Как мы говорили ранее, специфика концептосферы казахской лингвокультуры в том, что приоритетными в ней являются концепты, отражающие социальные связи человека. Это, как мы выше отмечали, концепты *туыстық, ағайын, адам,* сюда же мы отнесли *дастарқан*. Так, если *целевойдастарқан – ерулік* направлен на установление дружеских отношений с новыми или малознакомыми людьми, то *целевой дастарқан – көңіл шай* направлен на укрепление уже существующих социальных связей человека.

Көңіл шай– целевой дастарқан, предназначенный для людей, недавно перенесших утрату близкого человека.

Цель *дастархана*– отвлечь от печальных мыслей, настроить людей на оптимистическое восприятие жизни. Во время *көңіл шай* невербальные и вербальные средства взаимодействуют друг с другом. Вербально еще раз произносится соболезнование, затем в редуцированной форме выражается мысль о предначертанности Всевышним срока жизни каждого живого существа, о том, что постоянные горькие переживания осуждаются религией. Невербальные средства общения – щедрое угощение, небольшие подарки, направленные на поднятие настроения. *Көңіл шай* основы-

вается на оппозиции *человек-социум*, которая в данной ситуации реализуется в виде моральной поддержки, которую социум оказывает людям, перенесшим утрату близких. *Көңіл шай* направлен на формирование у членов социума дуалистического понимания бытия как неразрывной связи жизни и смерти, горя и радости, хорошего и плохого, относительности всего земного.

Понятийная составляющая оппозиции концептов *человек-социум* выражается через представление о том, что человек является частью общества, и это накладывает на человека определенные права и обязанности. В свою очередь, и общество имеет свои права и обязанности по отношению к человеку. Консолидации общества способствовала общность интересов и целей. Как отмечает А.Сейдимбек, в казахском социуме личная жизнь человека в ее крайних проявлениях радости и горя не была явлением индивидуально замкнутым. Кочевой образ жизни, придавший деятельности человека общественный характер, делал общим достоянием идеалы, чаяния каждого отдельного человека [15].

Концепт *дастарқан* сохранил свою значимость в современной культуре казахов. Многие виды целевых дастарқанов, которые, казалось бы, в советский период, начинали под давлением советской идеологии восприниматься как пережитки прошлого и должны были уйти в небытие, в последние 20-25 лет возродились и получили второе дыхание.

В корне меняется отношение к прошлому, к истории. Актуализация вопросов *Кто я? Кем были мои предки? Где мои корни?* особенно характерная для молодого и среднего поколений, привела к возрождению такого мощного по своему воздействию, во многих случаях выступающего консолидирующим средством *целевого дастархана*, как *ас* в память об известных людях казахской степи, о предках и т.д. В свое время мы получали представление об этом виде *целевого дастархана* из романа М. Ауэзова «Абай жолы», где дано детальное и очень красочное описание аса Божея. А.Т.Оналбаева выделяет следующие особенности *аса:*

• устроителями *аса* выступает весь род умершего человека, что является своеобразной проверкой на единство, на умение организовывать, забыв мелкие распри между родичами;

• на *ас* приглашается максимально большой круг людей – представителей всех жузов и родов;

• с когнитивной точки *ас* представляет собой сложный фрей состоящий из нескольких слотов: совещание, на котором опр деляются обязанности организаторов; оповещение всех об *ас* подготовка к *асу* (установка рабочих юрт, установка казан подготовка самоваров, посуды и т.д.), установка гостевых юр и внутреннего их убранства, подготовка угощения (забой скот приготовление кумыса, баурсаков, сладостей), встреча гост процедура религиозного ритуала (чтение молитвы, бата и д угощение, байга, проводы гостей;

• *ас* выполнял регулятивную функцию, поскольку совместно участие в *асе* сглаживало острые угли имевшихся распрей, взаим ных обид и давало возможность прибегнуть к помощи аксакало которые могли вынести обоснованное и имевшее силу закона ре шение в конфликтных ситуациях;

• *ас* выполнял гонорифическую функцию (выражение уважи тельного, почтительного отношения) через средства невербально го общения. Так, во время встречи гостей используют тактильны кинемы приветствия (объятия, полупоклоны, проводы в юрту по локоток), проксемы (усаживание на определенное место в соот ветствии со статусом гостя), гастемы (во время подачи основного мясного блюда угощение частью баранины или конины, соответ ствующей статусу гостя), выражение уважения не только к самому гостю, но и к его сопровождающим (угощение, кров);

• *ас* выполняет функцию информативную, так как в течени всего *аса* происходило общение между представителями разны родов из разных регионов Казахской степи, выяснялись новы обстоятельства старых событий, узнавали о новых событиях;

• *ас* основывается на нескольких концептах: *уважение памят предков, намыс, қонақжайлық, старший-младший, личность-со циум.*

В настоящее время мы являемся свидетелями возрождения *аса.* Так, в своей работе А.Т. Оналбаева приводит описание дву асов, проведенных в 2005 и в 2010 г.г.

В соответствии с новыми социальными и экономическими условиями возникают новые виды *целевых дастарқанов.* Таков целевой дастарқан, сопровождающий относительно новый обря «тілашар», посвященный такому этапу социализации ребенка как поступление в школу.

Цель *тілашар* – 1. информировать малый социум о вступлении ребенка в новый этап социализации; 2. донести до ребенка и его родителей пожелания малого социума; 3. донести до ребенка любовь малого социума и в то же время сформировать у него определенную ответственность перед малым социумом за качество социализации на указанном этапе.

Особенность *дастарқан* – включение блюд, сладостей, предназначенных для детей.

Итак, понятийная составляющая концепта *дастарқан* намного шире и глубже того предметно-визуального образа, который обычно встает перед глазами как примитивная реакция на слово *дастарқан*: большой стол с обильным угощением. Концепт *дастарқан* максимально приближен по своей семиотике к символу.

Будучи концентрированным выражением гостеприимства, концепт *дастарқан* выступает в качестве знака-символа, реализующего социальную связь в триаде «природа – общество – человек».

Образно-ассоциативная составляющая и ценностная составляющая данного концепта тесно переплетены.

Концепт *дастарқан* в понятийном и ценностном отношениях в сознании носителей казахского языка и культуры выступает как параметр, определяющий меру открытости и гостеприимства человека, как способность/неспособность человека вступать в теплое, живое общение с другим человеком, разделить его горе и радость, облегчить трудности жизни другого человека.

2.9 Концепт *қонақжайлық*

Концепт гостеприимства хорошо описан в работе А.Т.Оналбаевой, на ряд положений которой мы будем в дальнейшем описании опираться [9, 204-208]. Гостеприимство имеет ряд обязательных составляющих: защиту и неприкосновенность гостя, а также его имущества (на определенное время, по истечении которого гость лишался такой привилегии), предоставление крова и пищи, сопровождение его на некоторое расстояние пути (находившееся под юрисдикцией хозяина или рода, племени, к которому принадлежит хозяин), обеспечение транспортом, в случае, если гость преследуется, и, наконец, церемониальный обмен дарами [102].

Хотя институт гостеприимства имел широкое распространение в истории разных этнических культур и признается в качестве культурной универсалии, наиболее продолжительное время и в более полном виде он функционировал у кочевников и горцев.

Можно выделить несколько причин живучести института гостеприимства у казахов:

- *освященность мифологической традицией.* Мифический предок казахов Алаш, кроме причитающейся доли каждому из трех своих наследников, разделил и четвертую часть своего состояния между ними поровну для того, чтобы они встречали каждого путника, оказавшегося под их кровом. У военного губернатора Торгайской области Л.Ф.Баллюзека приводится следующее толкование мифологического обоснования обычая гостеприимства казахов: «...Первый киргизский родоначальник Алач, исходя из условий кочевого быта, наказал своим сыновьям: «...Не берите при взаимном посещении вашем друг друга платы за съестные припасы, будьте друг другу постоянно как бы приглашенные гости, пользуйтесь таким образом друг у друга правом кунакасы или даровым бесплатным приютом и угощением, на что примите от меня еще оставшуюся у меня четвертую долю моего имущества и считайте ее уже не исключительною которого-либо из вас, а общим достоянием и как бы неразделенною между вами на веки вечные инчаю. Вот откуда и каким священным для потомства Алача заветом передано существующее между киргизами начало кунакасы» [103].

- *социально-бытовыми факторами.* По этому поводу С.Е.Толыбеков пишет следующее: «Институт гостеприимства был вызван острой необходимостью в условиях военно-походного образа жизни кочевника, подвергавшегося бесконечным приключениям, лишениям голода, холода и зноя, всегда помнить добро человека, который накормил его при голоде, согрел при холоде и напоил при жажде. Оказывать уважение, почет и помощь человеку, который дал пищу, считалось в кочевом обществе самым высоким достоинством» [104]. Иначе говоря, институт гостеприимства способствовал формированию таких черт казахского народа, как милосердие, доброжелательное и дружелюбное отношение к людям, уважительное отношение, умение быть благодарным за оказанную ему, пусть даже небольшую помощь, и в то

же время давал чувство определенной защищенности, поскольку любой казах вправе рассчитывать на помощь в трудной ситуации, особенно в пути.

Несколько иной взгляд на факторы, определившие живучесть казахского гостеприимства, мы находим у В.Н.Евсеева, это взгляд нашего современника, но все же взгляд со стороны: «Конечно, в современной жизни казахов многое изменилось, но продолжают сохраняться традиции гостеприимства. Кочевой образ жизни диктовал все же правила миролюбия. В степи ты открыт во все стороны, по всем кочевым маршрутам ты не можешь ставить укрепления и, следовательно, ты не защищен, единственным условием безопасности могли быть дружественные отношения с соседом, знание его родословной, уважение, гостеприимство» [98].

- *социально-психологическими факторами.*

С.З. Зиманов объяснял живучесть обычая гостеприимства тем, что, с одной стороны, это было общественным долгом каждого по отношению к другим, с другой стороны, «само общество было заинтересовано в сохранении этого традиционного обычая» [105].

По мысли З.К. Сурагановой, константность обычая гостеприимства в культуре казахского народа можно объяснить не только устойчивостью в его сознании мифологических представлений, связанных с великим первопредком, но и чисто социально-психологическими факторами: в традиционной культуре казахов отдельному человеку важно ощущать свою принадлежность к данномуэтносу, говоря языком современной социологии и социолингвистики, ощущать свою этническую идентичность, это предполагает, что индивид разделяет ценности этноса, основные мировоззренческие установки этноса, что является своеобразным стержнем, позволяющим человеку противостоять жизненным коллизиям [102].

Э.Фромм утверждает, что хотя отдельный индивид, являясь частью природного, социального единства, живет обособленно, независимо, он не может перенести одиночества, обособленности от окружающих. «Его счастье зависит от чувства солидарности с ближними, прошлыми и будущими поколениями» [106].

Применительно к казахской культуре З.К.Сураганова приведенное высказывание Э.Фромма интерпретирует следующим образом: счастье человека зависит от освященного традицией

отношения к прошлым поколениям (дух предков – *аруақ*), к настоящему старшему поколению (потомок – *ақсақал*) и будущему поколению (потомок – *ұрпақ*) [102].

Итак, гостеприимство в традиционном казахском обществе выполняет регулятивную, духовную, этическую и практическую функции.

В отличие от многих других концептов гостеприимство продолжает оставаться характерным признаком и современной казахской культуры. Приведем несколько фактов, которые могут служить доказательством в пользу этого утверждения.

Г.М. Алимжанова в рамках исследования по сопоставительной лингвокультурологии в 2009 году провела широкомасштабный ассоциативный эксперимент с реципиентами казахами и русскими- гражданами РК и иностранцами. Словом-стимулом было «Казахстан». Примечательно, что в группе участников-иностранцев среди доминантных трех реакций первым было слово *гостеприимство,* т.е. традиция гостеприимства казахов является живой реальностью, и на фоне повсеместно внедряемых в мире рыночных отношений и формируемой на их основе психологии индивидуалистически-расчетливых взаимоотношений между людьми бескорыстное *гостеприимство,*уважительное отношение к людям, стремление помочь, милосердие приятно удивляют иностранцев [11].

В «Словаре Евразийской лингвокультуры Казахстана», в который включены, по мнению составителей словаря, ключевые лингвокультурные концепты, помогающие выявить особенности Евразийской ментальности, характера, культуры, концепт *гостеприимство* занимает должное место [107], т.е. этот концепт вошел в культуры других этносов, проживающих на территории Казахстана. Здесь уместно привести несколько цитат из указанного словаря, подтверждающие нашу мысль: «...Общность территории, общая историческая судьба народов Казахстана обусловили их особую, Евразийскую ментальность, соединяющую западные и восточные черты.

...При общении в рамках Евразийской культуры коммуниканты имеют общий культурный код, общие морально-этические нормы, общую систему ценностей.

При наличии разных языков носители Евразийской культуры

считают казахстанскую культуру нормой, знаки этой культуры они считывают автоматически, так как она не является для них чужой, для понимания которой необходима постоянная работа сознания» [107].

Сравнивая традиционную и современную культуру казахов, можно заметить определенное нивелирование, опрощение многих лингвокультурных концептов, или, наоборот, расширение ассоциативного ореола, углубление понятийной составляющей, трансформацию ценностного компонента других концептов.

Так, изменились ассоциативные поля концептов *әйел, еркек,* поскольку изменились социально-бытовые и общественно-экономические условия жизни, социальные роли женщины и мужчины пересекаются, статус женщины изменился. Углубилось понятийное содержание концепта *домбыра,* в современной казахской культуре *домбыра* воспринимается как концентрированное выражение самобытной духовной культуры казахского этноса, передающее эмоциональный настрой, образно-ассоциативное восприятие жизни казахами.

Что касается концепта *қонақжайлық,* то для современной культуры казахов, особенно городских жителей, наблюдается опрощение понятийной составляющей, а именно: из всего круга действий, в совокупности составлявших понятийное ядро данного концепта, исчезли такие компоненты, как сопровождение гостя на некоторое расстояние пути, обеспечение транспортом, предоставление крова.

По-прежнему значимыми выступают предоставление пищи, оказание уважения, церемониальный обмен дарами. Это связано как с изменением социально-экономических условий жизни казахского этноса, так и с определенной трансформацией менталитета. Если ранее типичными являлись фигуры *құдайы қонақ,* т.е. гости, случайно оказавшиеся в вашем доме в силу разных обстоятельств, и *арнайы шақырылған қонақтар,* т.е. приглашенные гости, к приезду которых заранее готовятся хозяева дома, то теперь в основном речь идет только о гостях приглашенных. Однако и здесь, видимо, следует оговориться, что в сельской местности до настоящего времени сохраняется традиция уважительно и с накрытым дастарқаном встречать случайных гостей.

В этом плане интересен отрывок из романа Т. Асемкулова

«Талтүс», где хозяин дома встречает незнакомых путников, предоставляет им кров, еду:

– Балам, – деді қария коршаудың ар жағынан. – Бұл кімнің үйі?

– Сәбиттің үйі.

– Ә, қазақтың үйі екен ғой. Кіріп жылынуға болатын шығар.

– Үйге кіріңіз, ата, – Әжігерей есікті ашып қарияны өткізіп жіберді.

– Ал, бәйбіше, құдайы қонақпыз...

– Келіңіз, келіңіз. Төрлетіңіз.

Қария асықпай үстіндегі қабат-қабат киімін, кішігірім отаудай тымағын шешіп, ілгекке іліп төрге озған.

– Баршатастың ар жағындағы Арқарлыдан келе жатыр едік, – деді жайғасып болғаннан кейін, – Мынау бораны түскір алдымызды аштырмай қойды. Нансаңыз айтайын, шыққанымызға үш күн болды. Аяғөзге жете алатын түріміз жоқ...

– Күлбағила, шайыңды даярла... Қонақтың қарны ашып тоңып келіпті, – деді Сабыт.

– Ал, байеке, бүгін енді осында қонамыз, – деді қария алдына шай келгенде. – Баратын жеріміз жоқ.

– Үй өзіңіздікі, – деді Сабыт, – Қалағаныңызша жатыңыз [109].

Хотя в романе речь идет о периоде 60-70-х годов, однако информанты старшего поколения (свыше 60 лет) хорошо помнят эту традицию.

Неизменным остается ценностный компонент концепта *қонақжайлық*. Так, на свадьбе молодоженам всегда желают: *Мейманды болыңдар!* (Будьте гостеприимными!). Характеризуя человека, обычно отмечают как положительное качество гостеприимство*: қонақжай адам, дастарқаны ылғи да жаюлы.*

В паремиологическом корпусе казахского языка отражены, с одной стороны, разные аспекты концепта *қонақжайлық*, с другой стороны, изменение его ассоциативной составляющей, обусловленное новыми условиями жизни.

Так, в паремиях *құдайы қонақ – Құдайдың өкілі, қонақты Құдайыңдай сыйла* закреплено традиционное представление о гостеприимстве.

Паремия *Қонақ аз отырады – көп сынайды* основана на пони-

мании того, что любой гость (*құдайы қонақ* или приглашенный гость) не только является источником информации для хозяина, но и получателем и распространителем информации о самом хозяине по всей казахской степи: что за человек хозяин, насколько он осведомлен о традициях гостеприимства и соблюдает ли их, уровень его достатка и т.д. Именно гости, донося эту информацию до других, формируют общественное мнение о хозяине. Поэтому прием любого гостя – очень ответственное дело.

Қонаққа атының тоғы ілгі – данная паремия отражает уже отходящую денотатную ситуацию, когда основным видом транспорта в степи выступал конь и для гостя уровень гостеприимства хозяина определялся, помимо всего, еще и тем, накормлен ли, напоен ли его конь.

В настоящее время паремия используется несколько в ином значении: гостеприимство хозяина распространяется не только на конкретного гостя, но и на его спутников.

Еще три паремии *Қонақ келгенде бір, кеткенде бір қуантады, Қонақ, конақ, өз үйіңді де ойлай отыр, Бір қонған қонақ – құт, үш қонған қонақ – жұт* объединяет мысль о том, что нельзя злоупотреблять гостеприимством хозяина.

И, наконец, еще одна паремия *Қонақтың алдына ас қой, екі қолын бос кой* отражает такую черту казахского гостеприимства, как неназойливость.На дастарқан ставится угощение, звучит приглашение отведать угощение и раза два это приглашение повторяется. Излишне назойливое приглашение, по мнению казахов, является чрезмерным и граничит с насилием.

Итак, концепт *қонақжайлық*, являясь константным признаком казахского менталитета, сохранил в основном понятийную составляющую, однако с определенной трансформацией: понятие *қонақ* ассоциируется в настоящее время только с приглашенными гостями, набор угощений изменился, некоторые компоненты, ранее включавшиеся в понятие *гостеприимство* (предоставление крова, защита гостя), в силу изменения социальных условий утрачены. Однако по-прежнему *қонақжайлық* воспринимается как одна из национальных ценностей, которая формируется в сознании казаха и казахстанца национально-культурной средой, семейным воспитанием.

Как свидетельствует материал «Словаря Евразийской лингво-

культуры Казахстана», концепт *гостеприимство* в сознании казахстанцев ассоциируется с:

• Праздником *(той, стол, подарки, свадьба, дастарқан, веселье, радость, гости, день рождения);*

• Угощением *(блюда, бешбармак, вино, баурсаки, пироги, чай, еда,скатерть, посуда);*

• Достатком *(богатство, щедрость, много денег, полная чаша, траты);*

• общением *(друзья, открытые двери, родственники, хлебосольность, я, люди, общительность, доброта, большое сердце, гости, хозяйка, хозяева, дом, куча людей);*

• суетой *(дом, глупость, шум, переполох).*

Данное ассоциативное поле демонстрирует ассоциации, насколько можно судить по материалам словаря, определенных групп: русскоязычные казахи, представители иных этнических групп, представители молодого поколения.

Ассоциативный эксперимент с информантами нескольких демографических групп с доминантным казахским языком выявил несколько иные ассоциации, которые были сгруппированы следующим образом:

• одна из главных ценностей, определяющих казахский менталитет и доставшихся в наследство от предков:*дәстүр, құндылық, еліміздің ерекшелігі, ата-бабаларымыздан қалған, барша қазаққа тән, бұрыннан сақталған* и др.;

• качества, лежащие в основе гостеприимства и проявляющиеся в нем:*мейірімділік, ақ дастарқан, жомарттық, адамгершілік, жақсылық, кеңпейілдік, қолыашықтық, ақ ниет, ақжарқын;*

• коммуникативные ситуации, связанные с концептом *қонақжайлық:қонақ күтісу; қонақ атқару; Келгенше қонақ қысылады, Келгеннен кейін үй иесі қысылады; Құтты қонақ келгенде, қой егіз туады; Қонақ қойдан жуас, май берсеңдежей береді; үлкен дастарқан; бас беру* и др.

• люди, с чьим образом связан концепт *қонақжайлық:қазақ, қонақ, әке-шеше, әже, құда, туыс, омыртқалас* и др.

• блюда, предназначенные для угощения:*ет, жамбас, бас, бауырсақ, өрік-мейіз, қызылқоңыр шай, сорпа* и др.

• общая эмоциональная оценка:*дәмді, ырыс, береке, тойдық, керемет, молшылық, көзің тояды* и др.

Ценностная составляющая данного концепта определяется тем, что концепт *қонақжайлық* относится к числу базовых, без него немыслим образ среднестатистического казаха. Уровень гостеприимства может разниться в зависимости от материального достатка, но в любом случае казах немыслим без гостеприимства, без гостей, без накрытого и готового к приему дастархана.

2.10 Концепт *домбыра*

Концепт *домбыра* в своей понятийной основе имеет предметное содержание, и его можно отнести к предметным концептам.

В.Карасик, приводя мнение С.Г.Воркачева о том, что о концептах можно говорить только применительно к абстрактным сущностям, а предметы не являются знаками концептов, утверждает, что с некоторыми предметами, например, русское *матрешка,* связано множество переживаемых ассоциаций. «Каким бы противоречивым, на первый взгляд, ни было понятие *предметный концепт*, мы считаем, что оно имеет право на существование, если в языковом сознании некоторый предмет ассоциируется с культурно значимыми смысловыми рядами» [7].

Итак, *домбыра* – предметный концепт, предмет, который лежит в основе понятийного содержания концепта, имеет свои очертания, звучание, его можно потрогать, увидеть, услышать и, если есть способности – изготовить его. Однако понятийная составляющая концепта *домбыра* этим не исчерпывается. Сюда входит семантика *национально-культурная самобытность*, суть которой в том, что *домбыра* поднялась до уровня символа казахского народа, символа казахского национального искусства, что великолепно выразил К.Мырзалиев:

Одан асқан жоқ шежіре,
Одан асқан жоқ дана...
...Нағыз қазақ – қазақ емес,
Нағыз қазақ – домбыра [110].

Г.М.Алимжанова, рассматривая в своем исследовании лингвокультурный концепт *домбыра*, пишет: «Уже не одно столетие *домбыра* является самым любимым музыкальным инструментом казахов. Исполнение на домбыре музыкальных композиций является любимой формой художественного творчества казахов. Под звуки домбыры исполняют народные песни, домбыра также используется как сольный и ансамблевый инструмент» [11].

В руках мастера домбыра способна имитировать многие звуки: ветра, дождя, бури, урагана, звуки кочевья, шум воды, движение ручья, стук копыт, ржанье лошадей, плач верблюдицы, потерявшей верблюжонка, соловьиные трели, лебединые песни и т.д.

По мнению А. Райымбергенова, известного домбыриста и исследователя казахской народной музыки, домбыра способна передавать человеческую речь.

Видимо, поэтому сила воздействия звуков домбыры огромна и доходит до каждого сердца. Само понятие *қазақшылық* в сознании казахов, живущих за пределами своей исторической родины, связывается со звуками домбыры, ездой на лошади и национальными блюдами.

В чисто музыкальном отношении *домбыра,* будучи крайне простым по своему внешнему виду инструментом, имеет очень большой потенциал. По крайней мере, кюи, сольно исполняемые на домбыре, по своему ритмомелодическому наполнению не уступают, а порой и превосходят произведения, исполняемые симфоническим оркестром.

В свое время именно такую оценку кюям дал А.Жубанов: «Күйлер – халық музыкасында сирек ұшырайтын нәрсе. Бұл - осы күнгі Еуропаның симфониясы тәрізді. Мұндай дәрежеге жету үшін халық музыкасы жақсы дамыған болуы керек. Сондықтан күйлерді қазақ музыкасынын ең жоғары дамыған түрінің үлгілері деп білуіміз керек».

В понятийную составляющую концепта *домбыра* мы сочли необходимым включить и семантику *эмоциональная переживаемость,* т.е. *домбыра* помогает нам эмоционально пережить многие события человеческой жизни: рождение ребенка, разлуку, потерю близкого человека, победу и поражение и т.д. – эмоционально прочувствовать, звуки домбыры помогают вынести наружу, излить эмоции, переполняющие душу человека.

С другой стороны, в тяжелые минуты жизни *домбыра* выполняет функции помощника, своеобразного психотерапевта, направляя чувства и мысли человека в позитивное русло. В качестве иллюстрации данной мысли приведем отрывок из романа Т. Әсемқұлова «Талтүс», повествующего о периоде становления молодого домбыриста Әжігерея. В отрывке описывается восприятие Әжігереем кюя «Зар Қосбасар».

– «Зар Қосбасар» ғой, – деді Сабыт, сәл төніңкірей отырып. Әжігерей таңғалды. Бұрын атасынан талай естіген. Сәруәрдің қалай толғағанын да көрді. Арылмас, айықпас қайғы еді. Зардызар қуалайтын. Қыл бұрауға салғандай жанын ышқынатын. Қашан қозғасаң да от-тиектен өртеніп төгіле жөнелетін, астындағы қозы ешқашан суымайтын қасірет еді. Газиз шерткенде күй табиғатының осыншама өзгергеніне қайран қалған. Домбыраның үнінде ... қайғы жоқ. Еш қайғы... Бір көлеңке жоқ бұлтсыз аспандай... Бәрі де өшеді, бәрі де өтеді... Қайғы – ең ұлы өнеге... Қасірет – ең ұлы ғалым... Бірақ өмір бар емес пе?... Иә... Өмір... Иә, қуанышынан қайғысы көп. Бірақ қасірет пен азап... бел асырады емес пе?... Домбыраның үнінде еш қайғы жоқ... Бірақ осы мөп-мөлдір тазалықтан басқа өзің танып-білмеген жаңа торабына аяқ бастырғандай. Иманға тіл бітсе, осылай сөйлер еді. Әжігерей өзінің кемел тартқанын шамырқана, қуана сезінді [109].

Образно-ассоциативная составляющая концепта *домбыра* необычайно разнообразна и особенно ярко, выпукло отражена в поэтических произведениях. Так, у М.Макатаева *домбыра*– это коңыр қаз, аққу, арман, мұң, сыр, шаттық. У Абая *домбыра* поднимает настроение человека. У И.Джансугурова *домбыра* – это бег верблюда, это кюй, заставляющий плакать всю природу. У К.Мырзалиева *домбыра* сравнивается то с соловьем, то с плачущей верблюдицей.

Составители «Словаря Евразийской лингвокультуры Казахстана» (З.К.Сабитова и др.) приводят следующие ассоциации, связанные в сознании казахстанцев с *домбырой*; *домбыра*– инструмент *(музыкальный инструмент, инструмент, национальный инструмент), домбыра*– музыка *(кюй, саз, песня, музыка, музыка национальная, концерт, ансамбль), домбыра*– ақын, айтыс (*Курмангазы, Джамбул, Дина Нурпеисова, состязание, айтыс), домбыра* – Казахстан *(Казахстан, традиции, степь, простор, жайляу)* [107].

Г.М.Алимжанова приводит результаты свободного ассоциативного эксперимента со словом-стимулом *домбыра* с информантами-казахами, представляющими тип элитарный языковой личности. И ассоциативное поле, естественно, намного шире и эмоциональнее: *уникальное явление мировой культуры; королева*

казахских музыкальных инструментов; сердце и душа казаха; колыбель кочевых казахов; верная спутница казахского народа; любимый национальный инструмент: летопись истории кочевого народа-казахов; народная академия; жизнь и дыхание казахского народа; любовь к жизни; любовь к земле, небу, Солнцу, Вселенной, космосу; природное вдохновение; гармония внутреннего мира; звук народного инструмента; высокая духовность; источник знаний; красота; история казахского народа; культура казахского народа; мудрость веков и столетий; звонкая история кочевых племен; обязательный предмет в жизни казахов, который есть в каждой юрте, в каждом доме; чуткий инструмент, передающий все оттенки звуков природы и состояний человека; произведение национального искусства; всегда хранится на самом почетном месте в доме: национальная гордость; ялро, центр музыкального инструментального ансамбля; насколько национален Абай Кунанбаев, настолько же национальна и органична домбыра; богатство мысли и сочность языка, струна столетий; серебряный голос; золотой голос; мудрость казахского народа; легенда народа; золотое перо; пускай нам душу изольет домбыра; ... Одан асқан жоқ шежіре, одан асқан жоқ дана, ...Нағыз қазақ – қазақ емес, нағыз қазақ – домбыра [11, 184].

Подвергнем когнитивно-семантическому анализу данные ассоциации.

- Основные события в жизни народа и отдельных людей находили свое отражение в виде кюев, исполнение каждого кюя непременно сопровождалось историческим комментарием, вследствие чего в памяти людей сохранялся как кюй, так и первопричина, именно этим объясняются ассоциации *летопись истории кочевых племен, летопись истории казахского народа, история казахского народа, звонкая история, история кочевых племен* и др.

Возник специальный жанр казахского фольклора *күй аңызы*, когда историю, либо легенду, связанную с тем или иным кюем, рассказывают перед началом исполнения кюя, например, легенду, связанную с кюем «Ақсақ құлан».

- *Домбыра* выполняла особую функцию - формирование эмоциональной стороны жизни человека, причем кюи, будучи эмоциональными отдушинами, как бы демонстрировали человеку пример того, как должна переживаться та или иная эмоция.

Иначе говоря, *домбыра* и *кюй* выполняли и продолжают выполнять функцию воспитания человека в эмоциональном плане. И если до сего времени казахи сохранили паритет, гармонию рационального и эмоционального, что бросается в глаза иностранцам, то в этом немалая заслуга домбыры, кюев и народной музыки. Именно этим фактором мы объясняем ассоциации: *сердце и душа казахского народа, гармония внутреннего мира, жизнь и дыхание* и др.

- Домбыра удобна для игры в любых условиях, доступна, легка, звуки домбыры приятны для слуха. С древних времен по настоящее время во многих семьях казахов маленькие дети засыпают под звуки домбыры. Поэтому не случайны ассоциации типа: *любимый национальный инструмент, обязательный предмет в жизни казахов, который есть в каждом доме, всегда хранится на самом почетном месте в доме, колыбель казахов, верная спутница казахского народа* и др.

- Сложные музыкальные композиции – *кюи*– характеризуются огромной смысловой наполненностью, как создание, так и виртуозное исполнение их требует высокого профессионализма и вдохновения: *источник знаний, любовь к земле, небу, Солнцу, вселенной, красота, мудрость столетий, природное вдохновение* и др.

- И, конечно же, в ассоциативном поле присутствуют прецедентные тексты, это прежде всего прецедентное имя Абай как символ национальной поэзии, философии. Ассоциация *насколько национален Абай Кунанбаев, настолько же национальна и органична домбыра* крайне показательна и интересна в нескольких планах, поэтому остановимся на этом более подробно.

В настоящее время в лингвокультурологии утвердилось понимание, что культуру можно интерпретировать через ключевые слова, репрезентирующие культурнозначимые концепты. Изучение культуры через семантический анализ ключевых слов широко используется в современной лингвокультурологии. Так, А. Вежбицкая отмечает, что ключевые слова культуры могут анализироваться как центральные точки, вокруг которых организованы целые области культуры [111].

В роли ключевых слов могут выступать антропонимы, но только в том случае, если носители имен оставили определенный след в истории, являлись носителями определенной идеи, оказавшей-

влияние на развитие целого народа. Имена таких личностей ста
новятся символом нации, государства, олицетворением лучш
начал конкретного народа, мощным консолидирующим фактор
в периоды этнокультурного развития, стимулом для преодолени
кризисных моментов в истории этноса.

«Анализ ключевых имен культуры как особых типов языковы
знаков позволяет... реконструировать определенный фрагмент на
циональной картины мира, ...помогает понять, что явилось важ
ным с той или иной точки зрения для носителей данного обще
ства при символическом отборе, уходящем корнями, по-видимо
му, в глубины коллективного бессознательного»,– подчеркивае
Ю.А.Гурская [112, 31].

К числу ключевых имен казахской культуры, несомненно, от
носится Абай, с чъим именем связано несколько базовых для на
ционального самосознания казахского народа идей. Главная идея
красной нитью проходящая через все творчество великого поэ
та и нашедшая свое концентрированное выражение в его «Сегі
аяқ», где Абай, перечисляя и описывая отрицательные явления
наблюдавшиеся в народном быте того времени (лень, зависть
пустословие, угодничанье, ложь, предательство, бахвальство, не
вежество и др.), призывает к трудолюбию, честности, к знаниям
к упорству, изложена в следующих строках, которые являются ак
туальными во все времена:

Біріңді, қазақ, бірің дос
Көрмесең, істің бәрі бос.

Иными словами, мы не станем единым народом, единым ор
ганизмом, до тех пор, пока каждый из нас не станет относиться к
другому как к другу, не будет сочувствовать, сопереживать, помо
гать, не будет чувствовать себя частицей большого целого. Толь
ко так формируется единство народа, которое является залогом
большого будущего.

Вторая идея, ассоциирующаяся с образом Абая, это идея
осознанного отношения человека к самому себе, к своей жизни
к окружающим, идея выстраивания в его сознании ценностных
приоритетов, формирования в человеке понимания истинности и
ложности, вечного и преходящего, что очень четко выражается в
его следующих строках:

Бес нәрсеге асық бол.

Бес нәрседен қашық бол,
Адам болам десеңіз –
Тілеуің, өмірің алдында.
Оған қайғы жесеңіз –
Өсек, өтірік, мақтаншақ,
Еріншек, бекер мал шашпақ–
Бес дұшпаның, білсеңіз.
Талап, еңбек, терең ой,
Қанағат, рақым ойлап қой.
Бес асыл іс, көнсеңіз.

То есть если человек ищет смысл жизни, хочет достичь чего-то в жизни, он должен знать, что его врагами являются: злословие, ложь, бахвальство, лень и расточительство, а главными ценностями человека являются требовательное отношение к самому себе, трудолюбие, ум, умение быть благородным, готовым к оказанию помощи нуждающимся в ней. Ум не дается человеку как раз и навсегда данная реальность, он должен подпитываться знаниями, для умственного развития необходимы знания, поэтому стремление к знаниям, к науке являются лейтмотивом многих произведений Абая. Примечательно, что каждое из перечисленных в стихотворении Абая понятий является отдельным концептом и получает свою репрезентацию в крупных циклах его произведений.

Абай стал символом казахской культуры, казахского народа, вся его поэзия превратилась в крылатые слова, а отдельные строки функционируют как прецедентные тексты, зачастую выполняя функцию аргумента в коммуникативной тактике опоры на авторитет, при этом наблюдается явление насыщения антропонима *Абай* новыми коннотациями в зависимости от контекста употребления.

Все вышесказанное является аргументом в пользу утверждения, что и *Абай,* и *домбыра* являются символами национальной культуры казахов, однако каждый из этих символов выполняет свою особую функцию.

Так, если роль Абая бесценна в формировании и развитии рационального, разумного в сознании казахов, то функция *домбыры* настолько же значима (только не всегда это осознается) в формировании эмоциональности, душевного настроя человека.

И, конечно же, весьма закономерно приведение информантами

в качестве ассоциаций известных строк Қ. Мырзалиева. Информанты исходят из того, что их собственное отношение к домбыре нельзя лучше выразить, чем это сделал поэт.

Ценностная составляющая концепта *домбыра* очень тесно переплетена с образно-ассоциативной составляющей, ибо каждая из ассоциаций содержит в своей семантической структуре семы положительной оценки: *любовь, любимый, колыбель, уникальное, гармония, мудрость, гордость* и т.д.

Наиболее ярко ценностная составляющая проявляется в представлении о том, что полноценным и полнокровным казахом может считать себя лишь тот, кто умеет слушать и понимает домбыровую музыку, а еще лучше – играет на ней. И очень хорошо сказал об этом Бауржан Момышулы: «Домбыра – қазақтың қасиетті дүниесі. Оны тарта алмасаң да, қадірлей біл. Себебі баланың бойына халықтың рухани байлығын сіңіру домбырадан басталады. Домбыраның сырлы сазына ауызданбаған бала уызы жарымаған көтерем қозыдай болады. Домбыраны қастерлей білмеген қазақтың баласы туған халқының жанын білмейді. Ал халықтың жанын түсінбеу дегеніміз – мыры шабылған ағашпен тең. Ондай ағаш жапырақ жайып, сая да болмайды, жеміс те бермейді».

Итак, *домбыра* – это предметный концепт, в основе понятийного содержания которого лежит традиционный музыкальный инструмент, однако понятийная составляющая концепта обогатилась за счет значений:

- национально-культурная самобытность, возвысившаяся до уровня национально-кульурного символа;
- эмоциональная переживаемость.

Образно-ассоциативная составляющая данного концепта необычайно разнообразна и широка.

Домбыра ассоциируется с летописью истории народа, с душой и сердцем как ядром эмоционального начала человека, это самый любимый инструмент, это источник духовности, эго символ национальной культуры.

Ценностная составляющая реализована в бытующем в казахском обществе представлении *о домбыре* как источнике, формирующем национально-культурную идентичность казаха, без понимания и любви к домбыре и домбыровой музыке невозможно постичь национальный менталитет казахов.

2.11 Концепт *тіл/сөз*

С самого начала отметим, что концепт *тіл/сөз* относится к базовым культурным концептам и характеризуется сложной структурой понятийной составляющей.

Исследователи, занимающиеся проблемами языковой картины мира (Ю.Д.Апресян, С.Г.Воркачев, В.А.Маслова, М.В.Пименова, Е.В.Урысон) определяют ее как *наивную*, под которой понимается отражение наивных представлений о мире в рамках консервативной культуры. М.В.Пименова пишет: «В наивной картине мира отражается вся совокупность духовного и материального опыта людей, говорящих на определенном языке. Наивные представления о мире фиксируются языком и отражают знания и культуру носителей языка. Именно посредством изучения языка в виде исследования можно выявить то, что называется стихийной познавательной деятельностью носителей языка, образующейся в результате наивного, неспециализированного познания мира.

Известно, что язык эволюционирует медленно. В семантике языковых единиц можно отыскать следы тех знаний и представлений о мире, которые были свойственны данному этносу на ранних этапах его развития» [113].

«*Тіл* в наивной языковой картине мира казахов – это общение, говорение, именно в этом плане *тіл* и *сөз* выступают как синонимы, видимо, это является универсалией, поскольку в русском языке, как свидетельствуют исследования, концепт слово является семантическим дублетом концепта *язык*. В истории русского языка глобальное понятие *язык* могло обозначаться словами *глас, голос, язык, речь* и *слово* [2].

В казахском языке, отражающем прежде всего наивную языковую картину мира в рамках традиционной культуры казахов, *тіл* и *сөз* взаимосвязаны, оба слова основаны на понятии общения, поэтому мы сочли возможным выделить единый концепт *тіл/сөз*.

В современной лингвистике под общением понимается «осознанный, рационально оформленный, целенаправленный информационный обмен между людьми, сопровождающийся индивидуализацией собеседников, установлением эмоционального контакта между ними и обратной связью» [114, 43].

З.Д.Попова и И.А.Стернин, вслед за Б.Д.Парыгиным [115] выделяют следующие функции общения:

- *социальные*, связанные с потребностями общества в целом. Сюда входят функция обмена информацией для совместного труда, для координации деятельности членов общества, для управления совместной деятельностью; функция передачи знаний, опыта, способов действия. Эта функция формирования нормобщественного поведения: люди в процессе общения сообщают друг другу о принятых в том или ином социуме нормах поведения, фиксируют эти нормы и обсуждают наблюдающиеся отклонения от норм;

- *социально-психологические функции общения*, связанные с реализацией общественных потребностей отдельной личности. Сюда входят функция коммуникативного самовыражения личности; коммуникативной самореализации; функция оценки деятельности человека; функция подавления агрессии; функция отождествления себя с группой; функция познания людьми друг друга; функция формирования и развития межличностных отношений: функция заполнения времени;

- *индивидуально-психологические функции общения*, связанные с удовлетворением потребностей человека как социального и биологического индивида. В эту группу входят: функция формирования сознания: функция поддержания уровня сознания: функция поддержания работоспособности, эмоционального равновесия: функцияподдержания физического здоровья: функция усиления психических процессов. Казахстанские философы единодушны в признании особого положения *тіл/слова* как концептонимов общения в ряду ценностных ориентаций казахского этноса. Общение казахами воспринималось как начало человечности в человеке, вытекающее из стремления понять состояние другого человека. Только в процессе общения, через мнения других, определялась истинная сущность человека [2, 164].

Все указанные выше функции общения в традиционной культуре казахов четко осознавались и получили отражение в корпусе паремиологических и фразеологических единиц языка, на что в ходе анализа мы будем попутно указывать.

В четырнадцатом томе 15-томного словаря казахского литературного языка к слову *тіл*, помимо терминосочетаний, отражающих научные представления о языке типа *тіл құрылымы, тіл жүйесі* и т.д., приведены 111 фразеологизмов, передающих представления наших предков о *языке/слове*.

Подвергнем эти фразеологизмы лингвокогнитивному и семасиологическому анализу. Указанные фразеологизмы можно условно подразделить в зависимости от их семантико-прагматической нагрузки на несколько групп:

• фразеологизмы, в которых язык представлен в виде материальной субстанции вне отношения к человеку. Данная субстанция обладает такими параметрами, как форма (*өткір тіл, жалпақ тіл, тілі біздей*), поверхность (*қотыр тіл*), структура (*тілі буынсыз*), может быть воспринята на вкус (*тілі ашы, тілі зәрлі, тілі майдай, тілі удай*), она имеет вес (*тілі ауыр*);

• фразеологизмы, характеризующие человека:

а) в связи с его языком, по тому, как он пользуется языком в процессе общения;

б) в связи с тем, как он воспринимает речь другого человека.

В первой подгруппе объединены такие фразеологизмы, как *тіл жұмсады* (а) оскорбил; б) сказал), *тіл тиді* (сглазить), *тіл тигізді: тілдеп жіберді* (оскорбил резкими, неприятными словами), *тіл емізу* (обмануть, успокоить, пообещать, но не сделать), *тілін тіске жаныды* (угрожать, оскорблять). Здесь *тіл* воспринимается как физически материальный объект, который можно использовать как орудие против другого: им можно дотронуться, исхлестать.

Во вторую подгруппу вошли следующие фразеологизмы: *тілге көнді* (послушаться, внять словам), *тіл алды* (следовать совету), *тілге ерді* (следовать совету), *тілін алмады* (не послушался, не внял совету), *тіл кесті* (не дал сказать), *тілін шығарды* (вынудить говорить). Здесь представлены три варианта реакции на воздействие со стороны в процессе общения: 1) последовать совету; 2) не последовать совету; 3) противодействовать.

• Характеристика человека в связи с языком как его неразрывным компонентом, но дистанцируясь от процесса общения и от коммуниканта как партнера по общению: *тілге бай, тілге жүйрік, тілге ұста, тілге шешен, тілінен бал тамған, тілінен май тамған, тілі жетелі, тілі тәтті, тілі қысқа, тілі сала құлаш, тілінің қотыры бар, тілінің мүкісі бар, тілі орамды, тілі жоқ.* Сюда же можно отнести фразеосочетания *тілін бақты* (говорит обдуманно, осторожно, стараясь не сказать ничего лишнего) и *тілі құсты* (говорит много и не к месту). В данной группе фразе-

ологизмов *язык* представлен как нечто материальное, составляющее часть человека, но характеризующееся, как в первой группе фразеологизмов, рядом параметров, которые у разных людей могут различаться.

• Четвертая группа фразеологизмов интересна тем, что указывает на отсутствие у человека связи между словом и делом. Ж.Балмагамбетова отмечает, что в тюркской культуре, где на протяжении веков слово было основным средством передачи и хранения информации, способом познания и освоения мира, взаимосвязь между элементами триады **мысль – слово – дело** была особенно прочной, и все эти элементы воспринимались как тождественные ...Считалось, что если человек слабо владел словом, то у него не было развито мышление, о таком человеке говорили: *Екі сөздің басын қоса алмайды; Тілі жоқ; Сөзі түйеден түскендей.* Овладение новым представлялось прежде всего овладением мыслью, заключенной в слове [2, 163-164]. С другой стороны, в тюркской культуре *тіл/сөз* воспринималась как материальная субстанция, обладающая огромной и разрушительной, и созидательной силой, и приравнивалась к делу: *Жақсы сөз – жарым ырыс.* Поэтому, когда у человека связь между словом, мыслью, делом отсутствовала, это всегда оценивалось крайне отрицательно: *тілі айыр* (говорит одно, делает другое, а думает третье), *тілге бар да дінге жоқ* (на словах одно, а на деле другое), *тілімен бидай қуырды* (языком жарит пшеницу), *тілімен емізді* (покормил словами), *тілі мен жағына сүйенді* (с помощью трескучих фраз и пустых обещаний), *тілімен орақ орады* (языком косит сено), *тілімен тындырды* (сделал дело при помощи языка). Все эти фразеосочетания характеризуются отрицательной оценочностью. К данной группе примыкают несколько фразеологизмов, в которых актуализируется связь между словом и мыслью, при этом подчеркивается ведущая роль мысли: *тілге оралды, тілге тиек етті, тілі қышыды, тілімнің ұшында тұр.*

• В традиционной казахской культуре общение характеризовалось неспешностью, обстоятельностью. Как в невербальном общении каждый жест, мимика выражает определенное значение, так и в вербальном общении за каждым словом стоит и мысль, и дело. Поэтому обычно казахи стараются говорить обдуманно, мысленно подвергнув анализу всю информацию, которой он вла-

деет относительно той или иной ситуации, события, человека, именно поэтому стараются избегать поспешных категоричных оценок.

Следующие фразеологизмы объединены идеей о последствиях необдуманно сказанного: *тілден жазды, тіл жарасы, тілінен қағынды, тілінен тапты, тілінен таяқ жеді.*

• Представление о языке как средстве ведения борьбы с кем-то, лежит в основе фразеологизмов, объединенных семантикой противодействия: *тіл қайырды /тілін қайтарды, тіл қағысты, тіл тартты, тілін безеді, тілін қышытты, тілі шықты, тілін тартпады.*

В противовес этой группе фразеологизмов несколько фразеологизмов отражают представление о языке как средстве единения: *тіл тапты, тіл табысты, тіл қатысты.*

• Значение *язык – орган, с помощью которого осуществляется процесс говорения человека*, лежащее в основе понятийной составляющей концепта *тіл/сөз*, подвергается определенной трансформации в следующих фразеосочетаниях.

Тіл тартпай кетті– умереть скоропостижно, не сумев ничего сказать напоследок.

Тілі байланды– а) молчать, не смочь ответить; б) перед смертью потерять способность говорить.

Тіл сындырды– научить говорить на другом языке.

Тілі келмеді– не смог выразить словами.

Тілі қимылдады– а) пробормотать (нечто нечленораздельное) перед смертью; б) о человеке, который заранее информирует всех о своих действиях.

• И, наконец, несколько фразеологизмов с компонентом *тіл/сөз* в своем составе являются фразеологизмами жестовой семантики.

Тіліне шоқ түсті – нечаянно проговорившись, закрыть рот ладонью (словно в рот попал уголек).

Тілін тістеп алды – прикусить язык, раскаиваясь в сказанном.

Представленный выше анализ фразеосочетаний с компонентом *тіл* можно дополнить результатом анализа 112 фразеологизмов с лексемой *сөз* из работы Ж.Т. Балмагамбетовой.

Когнитивный анализ фразеологических сочетаний позволяет

представить образно-ассоциативную сеть лексемы *сөз* в следующем виде: 1. *сөз* предстает в виде некоего образа предмета, который можно узнать, заметить, за которым приходится следить, можно отдать или взять, поднять, сделать, видоизменить форму, сдвинуть, положить, найти, бросить, не упускать, проглотить: *сөз аңғарды, таныды, аңдыды, бақты, берді, бермеді, етті, көтерді, қозғады, салды, тапты, тастады, жұтты;* 2. *сөз* предстает как что-то закрытое: *сөз аша алмады;* 3. имеет телесные части: конечности, лицо, рот: *сөз аузы жерге тиді, сөз аяғы – құрдым, сөз әлпеті, сөз жүзінде, сөзі, аузы дуалы;* 4. в виде нити, плети: *сөз батпады, сөзі қамшы болды;* 5. в виде образа чего-то текучего, маслянистого, густого: *сөздің майын тамызды, ет-етінен өтіп, сүйегіне жетті, сөзі қою шықты;* 6. *сөз* как шерсть, шов: *сөзді жүндей сабады, сөздің тігісін жатқызды;* 7. *сөз* как узда– *сөз тізгінін берді;* 8. могут быть разного размера: *сөзі майда, сөзі түйеден түскендей, сөзі ірі;* 9. как специфическое уязвимое место: *сөзін тірілтті, сөзінің жаны бар* и др.

Как можно видеть, образно-ассоциативные сети *тіл* и *сөз*, за небольшими различиями, совпадают.

Таковы вкратце представления казахов о *тіл/сөз*, отраженные в корпусе фразеологических единиц казахского языка. Что касается паремиологических единиц, то здесь внимание акцентируется на несколько иных аспектах данного концепта.

При анализе корпуса паремий казахского языка, связанных с концептом *тіл/сөз*, мы сочли возможным использовать материалы исследования Ж. Балмагамбетовой и статью А.Т. Кайдарова [116], естественно, дополненные нашими наблюдениями, анализом и комментарием.

Паремии были сгруппированы на семантических основаниях следующим образом:

• *тіл/сөз* обладает огромной силой, которая в зависимости от того, с какой целью его использует человек, может быть разрушительной либо созидающей: *Тіл тас жарады, Тас жармаса – бас жарады; Атқан оқ бір кісіні өлтіреді, Айтқан сөз мың кісіні өлтіреді; Айтылған сөз – атылған оқ; Жақсы сөз – жарым ырыс; Жылы-жылы сөйлесе, жылан інінен шығады; Тәуір сөз көңілге шуақ береді, Ауыр сөз өмірге тозақ кереді; Тау мен тасты су бұзар, Адамзатты сөз бұзар.*

• *Тіл/сөз* – выразитель духовной и материальной ценности, передающий от поколения к поколению мудрость, накопленную народом. В силу этого концепт *тіл/сөз* характеризуется как вечное: *Жақсының өзі өлсе де, сөзі өлмейді; Адам жүз жыл жасаса, сөзі мың жыл жасайды; Тура сөздің шырағы өшпейді, Сусыз жердің құрағы өспейді; Шын сөз – мұра, өтірік сөз – күнә; Тіл – ақылдың көрінісі, бірліктің кілті.*

• Именно в силу отмеченных выше качеств концепта *тіл/сөз* человек должен очень осторожно, обдуманно и в то же время критически относиться как к восприятию чужих суждений, так и к использованию *тіл/сөз* в своей деятельности, стараясь, чтобы речь соответствовала критериям истинности, лаконичности и в то время образности, красоты:*Сөзің әділ болсын, ісің батыл болсын; Үлкен сөйлесе – тосыл, Ұлы сөйлесе – қосыл; Сөйлеген кісі ақымақ болса да, тыңдаған кісі ақылды болсын; Ата сөзі оқпен тең, Ана сөзі отпен тең; Сапасыз сөзде салмақ жоқ, Бере алмасаң – алмақ жоқ; Ақ сөзақиқат болады; Көне сөз – жаңа сөздің қазығы; Аз сөз – алтын, Көп сөз – күміс; Тіл астынан тіл іздегеннен без, Тырнақ астынан кір іздегеннен без.*

• Как и во фразеологизмах, в пословицах обращается внимание на наличие-отсутствие соотнесенности между словом и делом, подчеркивая главенство дела в связке **слово-дело**: *Сөз – сабан, іс– дән; Сөзі жылтыр, ісі бұлдыр.*

• Особо выделяют коммуникативные ситуации использования *тіл/сөз:Сөз асылы – дауда, Шөп асылы – тауда; Тілмен тікенді де алады; Сөз тапқанға қолқа жоқ.*

Итак, в корпусе паремиологических единиц казахского языка понятийная составляющая концепта *тіл/сөз* включает представления о силе (разрушительной либо созидательной) языка, о его содержательном наполнении (мудрость, передающаяся от поколения к поколению), о критериях, предъявляемых к речи. Как и во фразеологизмах, обращается внимание на наличие либо отсутствие соотнесенности между словом и делом, выделяют коммуникативные ситуации, где правильное использование *тіл/сөз* выступает в качестве решающего фактора.

В качестве дополнения к анализу фразеологического и паремиологического материала и для иллюстрации особой значимости концепта *тіл/сөз* в традиционной культуре казахов считаем необ-

ходимым отметить несколько моментов степной этики, в которых концепт *тіл/сөз* находит свое яркое выражение.

Первый момент– это наличие в казахской традиционной культуре особого права на слово, права на волеизъявление, с помощью которого человек мог объяснить мотивы своего поступка, защитить свое достоинство, а порой – и жизнь. Это получило отражение в пословице: *Бас кеспек болса да, тіл кеспек жоқ* (нельзя лишать человека возможности высказаться, даже если потом лишишь его жизни). В качестве примера приведем отрывок из «Кочевников» И. Есенберлина: *Оспан-Қожа ретін тауып, үлкен бәйбішесі Айбаһрам Сүнейден Әбілқайырға: «Бас кеспек болса да, тіл кеспек жоқ. Өзім де көп кешікпей зынданда шіріп өлермін. Бірақ өлер алдында хан ием бірер ауыз сөзімді тыңдасын», – деп өтініш еткен. Зынданға өзі салдырып қойса да, Әбілқайыр Оспан-Қожаның сөзін тыңдамаймын дей алмады.*

Второй момент– это почитание слова старших. Ж.Балмағамбетова так пишет об этом: «Почитание слова старших – непременный атрибут степной демократии, данный принцип социального этикета взаимоотношений был возведен до уровня морально-этического критерия: *Аталы сөзге тоқтаған*. Неподчинение данному регламентируемому порядку расценивалось как неподобающее и неприемлемое поведение, вступающее в противоречие с этическим кодексом: *Аталы сөзге арсыз тоқтамас* [2, 165].

И здесь также можно привести в качестве иллюстрации отрывок из «Кочевников» И.Есенберлина: *Қарапайым ел қамын ойлаған, Қызыл тілін қару еткен қазақ жыраулары әрқашанда өз ойларын ашық айтқан. Бірақ... аталы сөзге арсыз тоқтамас дәуірде ханға да шындықты тыңдау – бір ғанибет іс еді. Сол салттан шыға алмай Әбілқайыр да:*

–Ақын – ел еркесі, айта бер қорғанбай жырыңды, – дедісалғырт. Қазтуғанның айтар сөзінен күйік жерін күні бұрын сезсе де, кеңпейіл көрінбек боп. Қазтуған жырау әсем көсілген жорғадай толғауын емін-еркін бастап кетті.

Третий момент – особое положение людей, мастерски владеющих словом и использующих силу слова для консолидации народа, для защиты его интересов от произвола, для передачи накопленного духовного опыта последующим поколениям.

Именно акыны и жырау формировали общественное мнение и

доносили его до хана, они были защитниками моральных ценностей и проводниками нравственности.

Четвертый момент – высокая оценка искусства слова, культ слова сохраняется в современной культуре казахов. Виртуозное владение словом в его формосодержательной целостности, умение говорить открыто о пороках современности, и в то же время соблюдение морально-этических принципов типа *не унижай! не оскорбляй!* – все это мы находим в современном айтысе, пользующемся огромной популярностью среди всех социальных слоев казахского народа. Айтыс – песенно-поэтическое состязание акынов-импровизаторов, в котором каждый из акынов отвечает на вопросы и развивает мысли, затронутые его соперником.

К участникам айтыса предъявляются требования глубокого понимания проблемы, выдвинутой в качестве основной темы айтыса, умения донести свои мысли, связывая их с прошлым и настоящим Казахстана, проявить как красноречие, так и остроумие, высказывать мысли, актуальные для всех и т.д.

Умение пользоваться словом во всех ситуациях, особенно в публичном общении не только в официальной, но и в неофициальной средах общения характеризует представителей разных слоев общества.

Концепт *тіл/сөз*, как все базовые концепты казахской культуры, входит в качестве одного из компонентов во многие другие концепты. В качестве примера проанализируем взаимосвязь концептов *тіл/сөз* и *дастарқан, би.*

А.Т.Оналбаева, анализируя систему гастики казахской культуры (гастика – наука, изучающая коммуникативные и культурные функции пищи, угощений и напитков), выделяет в качестве основополагающего понятия казахской гастики *дастарқан*, составляющего основу института гостеприимства казахской культуры. Исследователь, останавливаясь на понятийной, образно-ассоциативной и ценностной составляющих концепта *дастарқан*, отмечает следующее: «...Во всех словарных дефинициях не эксплицируется очень важный момент: *дастарқан*– это не только организованное с определенными целями угощение, прием пищи, это еще и очень обстоятельное, неспешно проходящее общение, всегда подразумевается, что во время дастархана происходит интересное как для гостей, так и хозяина общение. Чтобы это обще-

ние состоялось, хозяева обычно дополнительно приглашают других людей, которые обладают даром общения, умеют поддержать разговор» [9, 204].

Поскольку два компонента *угощение* и *общение* в понятии *дастарқан* неразъединимы, *казахский дастарқан* с позиции представителя иной культуры может восприниматься как чрезмерно растянутый во времени и обильный прием пищи. В результате возникает эффект культурного шока, вербально эксплицирующегося фразами: *Как много вы едите!* (казах, всю жизнь проживший в русскоязычной среде в России), *Казахи много едят* (иностранец после двух дней пребывания в Алматы). И только глубокое постижение этномира позволяет человеку понять суть казахского *дастархана.* Именно такое глубокое понимание казахского гостеприимства мы нашли в статье тюменского ученого В.Н.Евсеева, посвященного анализу отражения казахского этномира в лирике Нины Ющенко. Автор пишет: «В казахском застолье ценится неспешная (мудрая) беседа, в которой происходит поиск путей схождения, согласия нескольких точек зрения – разных точек зрения, но не абсолютно противоположных. В казахском чаепитии, как в священнодействии, царит уважение к присутствующим и присутствующим (к находящимися где-то далеко сейчас родственникам, к умершим родственникам). Здесь неспешно беседуют об общих делах, желают друг другу здоровья и достатка, подносят дары. Гостя надо угощать, оказав ему уважение, гость приходит с подарком: кочевой образ жизни воспитал убеждение, что угощение и подарок *от чистого сердца вернутся десятикратно*, таким образом, генерировалась положительная энергия, доброе начало и в совместном бытии, и в судьбе каждого человека» [98].

Концепт *тіл/сөз* присутствует в концептах *старший-младший*, *потомство*, *мужчина-женщина* и т.д., поскольку именно через общение они формируются и реализуются, через использование определенных языковых единиц, клише выражают конкретные концепты.

Концепт *тіл/сөз* входит в качестве обязательной части понятийной составляющей индивидуального концепта *би.* В качестве доказательства приведем отрывок из статьи А. Жумагуловой и Ж.Каримовой относительно концепта *би,* выделяя те моменты, которые напрямую связаны с концептом *тіл/сөз:* «Би – сайлан-

балы қызмет, ел ақсақалдарының ұйғарымы, өзара келісімі мен шешімі бойынша, елдің салт-дәстүрін білетін, шежіреден хабары бар, аузы дуалы, шаруасы түзу, ата тегі белгілі және елге беделді, сыйлы адам болған. Би – жас ерекшелігіне бағынбайтын қызмет. Айтқанын ел қабылдаса, жас болса да, елге билік айтып, даудың шешімін шығарады: би – атадан балаға қалатын мұра емес, әркім өз жігерімен, білімімен, зердесімен жететін абыройлы атақ. Би табиғи қабілеті мен терең білімді ұштастырған адам болуы шарт. *Би – шешен. Тілші, тоқсан ауыз сөздің тобықтай түйінін табатын, айтқан сөздің салмағы қорғасындай болуы шарт: Би – ердің құны, нардың пұлы болса да, екі ауыз сөзбен шешетін адам.* Би – қазақ шежіресін, ру құрылымын, олардың арасындағы жолды, туысқандықты терең айыратын жан. Би – терең білімділігімен қатар турашыл адам (*қара қылды қақ жарған; Тура биде туған жоқ, туғанды биде иман жоқ*). Би өз өмірінде өз басына дау келтірмеуі шарт. Елге күмән, күмәнді сөзге себеп бермеуі шарт (*Би басына дау келсе, билігі кетер басынан*). Осындай аталған қасиеттер мен өзінді ерекшіліктері болғанда ғана ол адам *би* деп танылған» [117].

2.12 Образная основа и ассоциативные связи концепта *көңіл*

Как свидетельствуют данные анализа языковых единиц, носители казахского языка и культуры всегда понимали разницу между первичным восприятием окружающего мира человеком через органы чувств (слух, зрение) и процессом обработки данных чувственного восприятия в форме рационально- эмоционального анализа, когда человек пропускает через себя все, что он видит, слышит, воспринимает. В результате рационально-эмоциональной обработки результаты чувственного восприятия становятся содержанием внутреннего мира, обогащая и развивая его. Развитый интеллект, эмоциональное богатство, словом, все то, что составляет внутреннюю жизнь человека, в свою очередь, становятся особой силой, помогающей понять суть фактов, событий, процессов и подвигающих человека к активным действиям.

Внутренний духовный мир человека в казахском языке именуется словом *көңіл*.

Көңіл – один из самых популярных в казахской ментальности и в то же время один из самых абстрактных, трудно поддающихся

конкретному определению концептов. Понятие, лежащее в основе концепта, является сложным, многоаспектным и в то же время мало исследованным.

А. Кайдар в своем этнолингвистическом словаре «Қазақтар ана тілі әлемінде» подчеркивает уникальность *көңіл*: «*Көңіл*-адам болмысына тән табиғаты аса күрделі, мәні терең, мағынасы кең, мазмұны ауқымды, қолданыс шеңбері шексіз, қолмен ұстауға болмайтын, көзге көрінбейтін ғажайып зиялы қасиеттерінің бірі» [73, 59].

Далее ученый отмечает связь понятия *көңіл* с процессами познания окружающего мира, понимания, запоминания, с процессами оценки, анализа, формирования эмоционального отношения к окружающей действительности.

Көңіл отражает уровень рационального мышления, интеллектуального развития, социальных связей человека в обществе, но, пожалуй, доминантным во всем спектре содержания понятия является преломление через эмоции, эмоциональная переживаемость.

Именно *көңіл*, как по бытовым представлениям носителей казахского языка и культуры, так и по мнению исследователей, делает человека человеком.

Условно *көңіл* можно назвать внутренним духовным миром человека. Сложность, многоаспектность понятийной составляющей концепта *көңіл* позволяет нам считать его эндемичным концептом.

Как ранее мы отмечали, концепт *көңіл* очень популярен, о чем можно судить по его представленности в языке. Так, в «Абай тілі сөздігінде» в 2-х томах отмечены 228 фактов использования слова *көңіл*.

А. Кайдар приводит в своем этнолингвистическом словаре 137 фразеосочетаний и паремий с комментариями. Приведем ряд паремий и фразеологизмов из словаря с этнолингвистическим комментарием, при этом осуществленный нами перевод поможет прояснить некоторые аспекты как понятийной, так и образно-ассоциативной и ценностной составляющих данного концепта. Подчеркнем, что, по сути, это – не перевод, а объяснительный комментарий.

Адам құлақтан азады, көңілден семіреді [Человек очень чувствителен к чужому мнению. Если человек слышит о себе плохие

отзывы, то у него падает настроение, он испытывает мучения. Если же он слышит о себе хорошие отзывы, то у него устанавливается хорошее настроение, поднимается жизненный тонус. Общий смысл таков: *көңіл* – это очень нежное, чувствительное ощущение].

Алғаның жаман болса – көңілің жарым, атың жаман болса – толар қарын [Жизнь мужчины во многом зависит от того, какая у него жена, (заботливая, хозяйственная, гостеприимная или нет)].

Ананың көңілі – балада, баланың көңілі – далада [Все мысли и заботы матери направлены на ребенка, а мысли детей – о том, что находится вне дома].

Арымақ, семірмек – көңілден [Если у человека спокойно на душе, его ничто не беспокоит, не волнует, то он спокоен, если же он озабочен, ему тревожно, все это сказывается на его лице, фигуре].

Әркімнің көңілі – өзіне патша [Внутренний мир, настроение, эмоциональные переживания у каждого человека специфичны. В своих поступках человек руководствуется собственными эмоциями, собственными соображениями, что и стало основой для сравнения *көңіл* с царем].

Дос есебі – көңілден [Истинная дружба основана на бескорыстной взаимопомощи, взаимном уважении].

Достың көңілі бір атым насыбайдан қалады [Дружеские отношения очень уязвимы, иногда малейшее прявление неуважения, либо отказ в чем-либо несущественном может обидеть друга].

Көзден жырақ – көңілден жырақ [Теплые отношения между людьми предполагают частые контакты между ними. Если же эти контакты ослабевают, становятся в силу разных причин редкими, то постепенно и теплота отношений исчезает].

Көз – таразы, көңіл – қазы [Человек многое воспринимает зрением и оценивает, но главную роль при этом играет внутренний мир человека].

Көзі соқырмен жолдас болса да, көңілі соқырмен жолдас болма [Слепой не может воспринять многое из окружающей действительности, но еще большим недостатком является бедность внутреннего мира, неразвитость интеллекта, эмоциональная обделенность, в силу чего человек не способен воспринять и глубоко понять суть вещей и явлений].

Көңілдің кірі айтса кетеді, Көйлектің кірі жуса кетеді[Обиды, недовольства, недоразумения не должны накапливаться в душе человека, периодически требуется излить свою душу перед кем-либо, и тогда человек чувствует облегчение, подобно тому, как грязное платье в результате стирки становится чистым].

Көңіл көзін кім ашар, Сөйлемесе кір басар [Мелкие обиды, недоразумения, недовольства, накапливаясь, постепенно создают внутреннее душевное напряжение, что казахи образно именуют *көңіл кірі.* И тогда следует, подобно тому, как открывают родник (*көзін ашу*), найти способ разговорить человека, дать возможность в общении выплеснуть наружу все, что накопилось в душе].

Итак, *көңіл* в казахских пословицах предстает как нечто очень важное, при наличии которого человек способен понять суть вещей и явлений, *көңіл* способен подвигнуть человека на активные действия, определяет отношение человека к кому-либо, чему-либо и в то же время *көңіл*– очень чувствителен к малейшему невниманию, неправильной оценке со стороны. Многие социальные связи усиливаются, становятся прочными либо ослабевают и полностью исчезают в зависимости от того, насколько были учтены либо неучтены, проявили усилия, либо, напротив, не проявляли усилий по налаживанию гармонии между внутренними мирами, душевному настрою, эмоциональному и интеллектуальному уровню людей.

Видимо, поэтому большое количество фразеологизмов посвящены данной проблеме. По семантике фразеологизмы с компонентом *көңіл* подразделяются на несколько групп.

В первой, значительной по количеству группе фразеологизмов *көңіл* предстает как нечто, очень чувствительное к обидам, неуважению, грубому отношению, что в целом воспринимается как грязь, как нечто острое, ранящее, как нечто очень тяжелое: *көңілге ауыр алды, көңілге келді, көңілге қылау түсті, көңілге тік келді, көңіл кірі, көңіл өксігі, көңіл жарасы, көңілі сынық.*

Во вторую группу вошли фразеосочетания, в которых *көңіл* в сочетании с глаголами изменения состояния обозначает различные эмоции, в них *көңіл* ассоциируется с живыми существом: *көңілі аландады (беспокойство), көңілі жабырқады, көңілі босады (печаль), көңілі ашылды, көңілі алып-ұшты (радость), көңілі елжіреді, көңіл жасыды, көңілі жүдеді, көңілі жібіді.*



В третью группу объединены фразеологизмы, в которых актуализируется значение рационально-интеллектуальной деятельности, входящее в понятийную составляющую концепта *көңіл*; оно эксплицируется в форме решения (принять решение): *көңілге тоқыды; көңілде бәрі сайрап тұр; көңілі бекіді; көңілі дауаламады.*

К этой группе близко по семантике фразеосочетание *көңіл соқырлығы* (невежество, бесчувственность, тупость) и паремия *көзі соқырдан көңілі соқыр жаман*, подтверждающие значимость для казахского этноса концепта *көңіл*, при неразвитости внутреннего духовного мира субъект оценивается как неполноценный человек.

И, напротив, сочетания *көңілі ояу; көңілі ояу, көзі ашық; көңілі таза; көңілі түзу* выражали высокую оценку человека, характеризующегося духовным богатством, развитым интеллектом и чистотой помыслов по отношению к другим людям.

В четвертую группу можно объединить фразеологизмы, обозначающие относительно длительные состояния внутреннего мира человека, особенно связанные с эмоциями. В русском языке эти состояния называют настроением, в казахском – *көңіл күйі.*

Эмоции – переживание человеком своего отношения к себе, к другим людям, к окружающей действительности. Эмоции информируют о личностной значимости того или иного события и позволяют мобилизовать энергию организма [118].

көңіл жазды; көңіл көтерді; көңілі ашылды; көңілі басылды; көңілі елеуреді; көңілі енжар; көңілі жер болды; көңілі көтеріңкі.

Пятая группа включает фразеологизмы, в которых *көңіл* подан с позиции социальных и коммуникативных отношений, в контексте коммуникаций. Эмоциональная, понятийная составляющая концепта *көңіл* предполагает контакт субъекта (S_1) с другим субъектом (S_2), в результате которого происходит соотнесенность *көңіл* коммуникантов. При этом нормативной считается ситуация, когда субъекты стараются не обидеть друг друга, найти взаимопонимание, общий язык: *көңілге жақты; көңілдегі жерінен шықты; көңілге қарады; көңілдері бітісті.* Однако есть ситуации, когда человек зациклен на себе и не обращает внимания на то, как воспринимает его речь коммуникант: *көңіл салмады, көңіл аударады.*

Иногда в акте коммуникации важно внимание коммуниканта к тому, что говорит первый коммуникант: *көңіл аударды; көңіл берді; көңіл бөлу; көңіл бұрды; көңіл жіберу; көңіл қойды.*

В сфере фразеосочетаний небольшую группу составляют единицы, отражающие ситуацию каузации положительных эмоций, когда чьи-либо слова, действия, либо свои же мысли способствуют возникновению хорошего настроения, укрепляют уверенность человека в самом себе: *көңілге қуат қылу; көңілге медет болды; көңілге ұялады.*

Еще одним ярким аргументом в пользу актуальности и значимости концепта *көңіл* в сознании казахов может служить наличие традиций, означенных сочетаниями *көңіл айту* и *көңілін сұрау*. *Көңіл айту*– обычай выражать соболезнование родным и близким по поводу утраты родственника. Г.М.Алимжанова в своем исследовании «Речевой этикет казахского и русского языков в ритуализованных ситуациях» [119] ритуализованную ситуацию *көңіл айту* рассматривает как сложный фрейм, в котором центральным этапом выступает *жұбату*, цель которого – направитьмысли и чувства близких покойного к позитивному восприятию жизни. Как подчеркивает исследователь, в философском плане этап *жұбату* наиболее отчетливо отражает национальный менталитет носителей казахского языка, их отношение к жизни и смерти [119, 42].

Көңіл айту, особенно этап *жұбату*, интересен для нас в том плане, что здесь отчетливо реализуется установка носителей языка и культуры на коррекцию внутреннего духовного мира, психологического состояния человека в особо кризисные моменты. В силу этого мы приводим достаточно большую цитату из труда Г.М.Алимжановой.

Основная мысль, главное содержание жұбату – это *өлгеннің соңынан өлмек жоқ, өлген қайтып келмек жоқ,* т.е. жизнь человека в руках Аллаха, что предписано судьбой, того не изменить:

- бәрі де бір Алланың қолында;
- бәріміз де бір Құдайдың қолындамыз;
- қамшының сабындай қысқа ғұмыр;
- Алла өзі берді, өзі алды.

В текстах *жұбату* говорится о временности человеческого бытия. Жизнь – это движение по спирали, одни умирают, другие рождаются, т.е. смерть – это конец жизни, рождение – начало.

Начиная *жұбату* с этой мысли, казахи далее направляют мысли и чувства близких покойного по иному руслу, к иной идее: нельзя излишне сильно и долго предаваться горю, только оптимистическое восприятие жизни, направленность мыслей и дел на живое (*тіршілік*) имеет смысл. Даже в самой трагической ситуации человек должен думать о жизни, о будущем, о земном.

Казахи твердо верили, что нужно выполнить все необходимые процедуры, оказать полагающие почести умершему человеку и соблюсти весь ритуал, связанный с ситуацией кончины человека, что отразилось в пословице: *Өлі риза болмай, тірі байымайды*.

Но вместе с тем живой человек не должен излишне предаваться горю, печали: *Өлім жайлы көп айтса, тірінің берекесі кетеді*, поэтому жизнь живого человека – вот что имеет значение.

Г.М.Алимжанова пишет далее: «Структура *жұбату* предопределена внутренним содержанием, мы вычленяем в нем несколько частей:

1) констатация факта кончины человека как отправная точка *жұбату*;

2) характеристика человеческих качеств, перечисление заслуг покойного перед родственниками, родом и всем народом;

3) утешение родных, основанное на мысли о неизбежности смерти и бессилии человека перед этим явлением;

4) аргументация этой мысли ссылкой на некогда знаменитых людей, также не избежавших этой печальной участи;

5) настрой на живое – мысль о необходимости думать о жизни и земном.

В силу ярко выраженной направленности *жұбату* на коммуниканта (родных и близких покойного), в нем велика роль глагольных форм.

Так, в первой части *жұбату* при констатации кончины человека используются, формы прошедшего времени (*өтті, кетті, болды*). Форму на **-ды/-ді, -ты/-ті** традиционно называют «жедел өткен шақ», и как отмечает Н.Г.Шаймердинова, эта форма «означает не только недавно-прошедшее, но и прошедшее действие – быстрое, стремительное, т.е. в самом названии потенциально проявляются аспектуальные семы» [120].

Доминирующей аспектуальной семой формы на **-ды/-ді, -ты/-ті**является сема законченности.

Во второй части при характеристике личности покойного, его заслуг используется форма на **-қан/-ген, -ған/-ген**, которая... имеет различные названия: *давнопрошедшее, перфектное, очевидное.*

В связи с этим Н.Г. Шаймердинова пишет, что «претеритную семантику форм на **-қан/-кен, -ған/-ген** составляют темпоральные семы: претеритность неопределенная во времени, давнопрошедшее, недавнопрошедшее (переменные семы); перфектность; аспектуальные: результативность, статичность, процессность» [120, 89].

В третьей и четвертой частях используются формы на **-ыпты...**

В пятый части, непосредственно связанной с воздействием на человека, используются формы *бұйрық рай.*

В качестве иллюстративного материала приведем жұбату, созданный Байдалы для Айғаным по случаю смерти ее мужа Уәли (отца Ч. Валиханова).

Қайрат деген қыран бар,
Қайғыға тізгін бермейтін.
Қайғы деген жылан бар,
Өзекті шағып өртейтін.
Үміт деген тілеу бар,
Қуантып қуат алдырар,
Жылау деген азап бар,
Қуартып отқа жандырар.
Уа, ханым, басыңды көтер!
Мен сенің қайғыңды қозғағалы келген жоқ,
Қайратыңды қолдағалы келдім...
(Из материалов, собранных К.Нығмановым)

Жұбату построено на антитезе; противопоставляются мужество и печаль, надежда и плач. Мужество сравнивается с соколом, не дающим печали полностью завладеть человеком, ибо печаль подобна змее, укус которой способен сжечь человека. Надежда придает человеку силы, чтобы радоваться жизни, а бесконечные слезы иссушают человека, выматывают его.

Во фрейме *көңіл айту* императивная речь, формы бұйрық рай сознательно используются для создания и поддержания оптимистического отношения к неизбежным явлениям, положительного настроя мыслей и чувств [107].

Итак, как можно видеть из приведенного материала, в казахской лингвокультуре издавна большое внимание уделяли проблеме регуляции, настроя внутреннего духовного мира человека на позитивное восприятие жизни, причем этим качеством владели многие: акыны, представители старшего поколения. На это настраивал и сам язык.

Второй обычай – *көңілін сұрау* – заключается в том, что больного человека принято навещать, чтобы осведомиться о его состоянии, предложить в случае необходимости свою помощь. Но это чисто внешний повод. Истинная цель несколько иная. Обычно во время болезни человек эмоционально подавлен, морально он чувствует себя очень плохо, во время болезни он оторван от привычной среды, коммуникативно обделен. Обычай *көңілін сұрау* направлен, во-первых, на восполнение коммуникативного дефицита. Рассказывая больному о всех событиях, происшедших в большом и малом мире за время его болезни, мы как бы возвращаем человека в его привычную среду. Во-вторых, посетители стараются внушить больному человеку надежду, оптимистический взгляд на жизнь. В целом, происходит определенная регуляция внутреннего мира больного человека, у него ослабевает зацикленность на самом себе и своей болезни, ослабевает чувство одиночества. Подчеркнем, что в казахской культуре этого обычая твердо придерживаются и сейчас.

Несоблюдение обычая порицается и вызывает обиду: *Неше күндей ауырып жатқанымда, көңілімді сұрауға бір кісі жібермедіңіз, тым болмаса, жолдас ақын үшін, өзіңіз келіп халімді білмедіңіз, – деп өкпе айт, – деді* (Каз. ертегі)

В лексикографических трудах слово *көңіл* представлено как многозначное слово. Однако в лексикографическом толковании выделение нескольких значений носит условный характер, особенно это касается концептонимов. На наш взгляд, то, что мы называем полисемантом, на самом деле является единым целым со многими гранями и в зависимости от коммуникативной ситуации, от коммуникативной интенции речевого акта в полисеманте высвечивается определенная грань, которую однако нельзя вырвать, вычленить из единого целого.

В самом начале мы охарактеризовали концепт *көңіл* как эндемичный, то есть присущий только какой-то культуре и языку.

Здесь фоном для сравнения выступают русский, европейские языки, английский.

Одним из аргументов в пользу данного утверждения служит наличие целого ряда переводных эквивалентов. Так, слово *көңіл* в «Казахско-русском словаре» переведено как *настроение, душевное состояние, расположение;* как *сердце, душа;* как *желание, охота;* как *внимание;* как *симпатия, любовь; сомнение, надежда.* Иначе говоря, казахский концептоним *көңіл* включает в свою понятийную составляющую вышеперечисленные значения.Еще раз подчеркнем, что понятийная составляющая концепта *көңіл* многоаспектна и сложна.

Образно-ассоциативная составляющая концепта основана на метафорическом переносе по модели *көңіл* – живое существо, обитающее внутри человека, которое не всегда подконтрольно сознанию человека и определяет действия, отношения человека к окружающему миру, событиям: *көңілі ауды, көңілі алаңдады, көңілі дауаламады, көңілі желідей есті, көңілі сергіді.*

В ряде фразеосочетаний *көңіл* ассоциируется с физическим объектом, который может характеризоваться параметрами объема *(көңілі жүдеу, көңілі толды, көңілі жұқарды),* консистенции-твердости/мягкости, температуре, (*көңілі жібіді, көңілі жылыды, көңілі иіді, көңілі суыды, көңілі мұздады)*, параметрами цвета *(көңілі ақ, көңілі қара, көңілін аққа берді, көңілі қараңғы тартты, көңілі қарау)*, чистоты *(көңілі таза, көңіл кірі)*.

Көңіл с внутренней формой «физический объект» предстает как то, что можно найти *(көңілін табу)*, что можно разорвать, разъединить *(көңілін жыртпады)*, то, что можно поставить в ряд, строй *(көңілін сап қылды)*.

В ряде фразеосочетаний *көңіл* ассоциируется с некоторым хранилищем, емкостью, которые могут быть закрыты и их нужно открыть/закрыть *(көңілін ашты, көңілі ашық, көңілін бекітті, көңілі бітеу)*.

Көңіл может быть представлено и в виде жидкости *(көңілі судай тасыды, көңілі дариядай тасыды)*, в виде пламени, которое можно погасить водой (*көңілі су сепкендей басылды*), в виде изделия из ткани, которое может разойтись по швам *(көңілі сөгілді)*, в виде хрупкого изделия, которое может быть разбито *(көңілі сынды)*.

Көңіл с внутренней формой «живое существо» обладает способностью к перемещению *(көңілі қайтты, көңілі көтерілді, көңілі түсті, көңілі кетті, көңілі келді, көңілі құлады)*, испытывать чувства страха, радости (*көңілі селт етпеді, көңілі сергіді, көңілі түршікті)*, подобно любому живому существу, *көңіл* испытывает чувство голода *(көңілім тоймайды)*.

Көңіл может служить статической характеристикой человека: *адал көңіл, арам көңіл, ер көңіл, алғырт көңіл,* может характеризовать результат общения нескольких коммуникантов: *көңілінен шықпады, көңілін қалдырды, көңілін табу, көңілін алды.*

Концепт *көңіл* характеризуется высокой оценочностью. Поскольку внутренний мир человека может разниться, то и ценность его тоже градуируется. Но несомненным является одном: неразвитость духовного мира, отсутствие способности рационально и эмоционально понять и прочувствовать другого человека, любые происходящие в окружающей действительности изменения в казахской лингвокультуре оценивались отрицательно. Такой человек воспринимается как неполноценный, ущербный человек.

2.13 Концепт бесік

К числу концептов казахской культуры, основанных на предметном понятии, однако затем в ходе развития казахского общества и культуры углубивших и расширивших свое значение, обогатив его большим количеством коннотаций и поднявшихся в своем развитии до уровня знака – символа, относится *бесік* (колыбель, люлька).

Как отмечают исследователи-этнографы, культура кочевых народов внесла в общее развитие человеческой цивилизации огромное число достижений, к числу которых несомненно относится и *бесік,* при создании которого казахи максимально учли как специфику кочевого образа жизни, так и необходимость создания комфортных условий для маленького ребенка.

В конце XIX века И.С.Колбасенко в статье «Киргизская колыбель. Несколько слов об уходе за детьми у киргизов» указывает на следующие преимущества *бесік*:

«Қазақ бесігінің төмендегідей кәміл артықшылықтары бар.

1. Ықшамдылық, мысалы, қазақ әйелі атқа салт мініп, ерге отырғанда бесікті ер-тоқымның алдыңғы қасында жатқан бірне-

ше бүктелген көрпеге немесе көпшікке тіреп, алдында ұстайды; ондай бесіктегі бала тіпті анасын салт жүріп келе жатқанда да еме береді.

2. Зәрдің ағуы жақсы ойластырылған, соның арқасында қазақ балалары астына жібермейді, зәрге тән иіс шығармайды және, ең бастысы, отырықшы тұрғындардың емшектегі балаларында соншалық жиі зардап шектіретін қызарып бөрткен жара есекжемдері болмайды» [121].

Современные исследователи отмечают, что в *бесіке* младенец защищен от резких порывов ветра, от промозглого холода земли, от неистовой степной жары, т.е. в *бесіке* для младенца создается свой микроклимат, отдаленно похожий на тот, в котором плод находится в утробе матери: «Бесік – сәбиді желдің өтінен, жердің сызынан, салқынның қаһарынан, аптаптың жалынынан қорғаушы киелі ұя (Ж. Кейкін, Қазақы атау).

Первичное значение слова *бесік* характеризуется следующей семантической структурой:

архисема – деревянное, либо из прутьев ложе (кроватка, люлька).

Дифференциальная сема – предназначенное для ребенка от 7 дней рождения до 1 года.

Дифференциальная сема – легкая, удобная для перевозки или переноса с одного места на другое.

Дифференциальная сема – имеющая припособление для отвода мочи ребенка, не доставляя ему неудобства.

Дифференциальная сема – имеет ряд структурных частей: *арқалық* – верхняя перекладина, длиной 70-75 см; *бөген* – две дугообразные головки из прутьев; *жақтау, шабақ*– небольшие тонкие доски, из которых составляется основа; *жорғау* – полукруглые ножки *бесік*; *шүмек*– приспособление из трубчатой кости, в котором выдолблено отверстие для стока мочи, *түбек* – кожаный мешочек для сбора мочи, подвешиваемый к отверстию в *бесіке* [101].

Потенциальная сема – безопасное для младенца.

Потенциальная сема – вызывает теплые чувства.

Далее происходит переосмысление лексемы *бесік* по сходству ассоциаций: теплые чувства, защищает от внешних негативных воздействий, безопасное и полезное для человека, слово *бесік*

приобретает значение: земля, местность, где родился и вырос человек.

Далее это значение несколько трансформируется, в нем на первое место выходит значение локальности. Слово *бесік* начинает обозначать место, в котором впервые что-то возникло, пришло к жизни.

Во фразеологическим корпусе казахского языка есть ряд фразеологизмов, в которых актуализируется предметное значение слова *бесік*.

Ақ бесік: *Аталары келеді – асыл халық,*
Бал бөбекке бақытты ғасырды алып,
Ақ бесікке салуға немересін
Ақ әжелер келеді шашуды алып.
(Ғ.Мүсірепов, Раушан)

Бесікке салу, бесікке салар той. В казахской культуре процедура, когда младенца впервые кладут в *бесік,* знаменует первый этап социализации ребенка, и это большой праздник, куда приглашаются родственники, каждый из которых приносит подарки ребенку. Готовят большой дастарқан. Перед всеми собравшимися бабушка / бабушки готовят *бесік* (все принадлежности), сопровождая каждое действие пожеланиями: *үлкен боп өссін, ауырмай-сырқамай өссін, тез ширасын* и т.д. Затем гости одаривают ребенка. В свою очередь, после дастархана хозяева дарят гостям небольшие подарки *Бесік жыры*.

Мать, убаюкивая ребенка в *бесіке,* поет колыбельные песни – *бесік жыры,* оформившиеся в литературе как особый жанр – *бесік жыры.*

А.Айтпаева, исследовавшая казахские, русские и немецкие колыбельные песни, следующим образом определяет их место в этнокультуре: «Бесік жырлары – халықпен бағзы заманнан жасасып келе жатқан мәдениеттің бастамасы сонау мифопоэтикалық және фольклорлық қабаттарды құрайтын феномен. Қарапайым бесік жырлары – ежелгі халық психологиясының, мәдениетінің, тілдік байлығының куәсі. Әрі халық бесік жырларының мәтіндері этномәдени шындықтың абстрактілі үлгісі болып табылады» [122, 48].

Мысалы:

Ұлы топта күрескен,

Палуан болар ма екенсің?
Бал қайнатып, шай ішкен
Қазы кертіп, жал жеген,
Асты болар ма екесің?
Ұзақ жасап, көбірек
Басты болар ма екенсің?
Қуып ойдың жетігін,
Біліп ғылым тетігін,
Ғалым болар ма екенсің?
Еңбек етіп бар елге,
Өнеріңмен әлемге
Мәлім болар ма екенсің?
Көп қиыннан өтерсің,
Мақсатыңа жетерсің,
Ұйықтай қойшы, бөпешім!

Об актуальности понятия *бесік* в традиционной казахской культуре свидетельствует и фразеологизм *бесік құда,* отражавший обычай сватать детей еще с колыбели. Подобный обычай в настоящее уже умирает, однако сам фразеологизм еще сохранился и встречается в фольклорных и исторических, этнографических текстах. Данный фразеологизм интересен тем, что в нем слово *бесік* пополняется значением *с младенческого возраста.* Это же значение присутствует во фразеологизмах *бесік табы кетпеген*- т.е. совсем молодой, у которого сохранились на теле отпечатки *бесіка, бесіктен белі шықпаған* – т.е. маленький, еще не вышедший из колыбели.

Свой след оставила и традиция украшать *бесік* различными амулетами, талисманами в виде фразеологизма *бесікті тұмарлау,* кстати традиция украшать различного рода амулетами, оберегами не только *бесік*, но и машину, вывешивать их у входа в собственное жилье сохраняется по настоящее время.

Близко к этому значение с *раннего детства,* с *раннего возраста*, которое прослеживается во фразеологизмах *бесіктен танылды* – т.е. известен с раннего возраста. Данный фразеологизм представляет интересен еще и тем, что в нем отражается представление казахов о том, что отдельные черты характера человека прослеживаются еще в самом раннем возрасте.

Бойына бесікте жатып сіңірді– т.е. впитал в себя еще во мла-

денчестве. Данный фразеологизм, аналогичный русскому *с молоком матери (впитал)*, также вызван к жизни представлением о том, что самые главные понятия о жизненных ценностях этноса человек должен получить как можно раньше, когда все воспринимается ярче, сильнее и сохраняется надолго. Видимо, по этой же причине казахи придавали большое значение содержанию *бесік жыры*.

Интересен фразеологизм *бесігі төрге шықпаған*. Дело в том, что в казахской культуре в замкнутом пространстве жилища выделяют несколько частей, различающихся по своей культурной значимости. Среди них самым почетным местом в доме, расположенным напротив входа, является *төр*. В.У. Махпиров по этому поводу пишет следующее: «В каждой национальной культуре имеется целый ряд базовых понятий, которые оказали самое существенное воздействие на формирование данной культуры, восходят к самым ее истокам и составляют основу данной культуры во все времена ее существования...». К таким базовым понятиям В.У.Махпиров относит *тор* «почетное место»: «В социально-культурной организации общества в тюркском мире данный термин имеет чрезвычайно важное значение: в жилище – tör – самое почетное, даже сакральное место, занимать которое имеют право старейшины дома и наиболее почетные гости и доступ куда запрещен членам семьи, занимающим в социальной структуре более низкое положение» [123, 195].

А.Т.Оналбаева уточняет: «Возможность располагаться на указанном почетном месте представляласьна всем. Во-первых, это люди, пользующиеся уважением, имеющие определенные заслуги перед народом, во-вторых, люди старшего возраста, в-третьих, люди, занимающие высокое место в иерархии родственных отношений, в-четвертых, гости» [9].

Итак, исходя из приведенного комментария, с учетом того, что слово *бесік* в данном фразеологизме используется в значении *ұрпақ* – потомки, можно вывести значение фразеологизма: *бесігі төрге шықпаған* – семья либо род, чьи потомки никогда не удостаивались права занимать *төр,* иначе говоря, ничем не прославившиеся, ничего в жизни не добившиеся.

В ряде фразеологизмов слово *бесік* приобретает значение *малая родина, отчизна* в сочетании с прилагательным *алтын*: *алтын*

бесігім. Перенос происходит на основе сходства чувственно-эмоциональных ощущений: место, где человек родился, где прошли его детство, юность, всегда ассоциируется с комфортом, теплом, безопасностью, радостью, это схоже, видимо, с теми ощущениями, которые испытывает младенец в *бесіке*.

Итак, понятийная составляющая концепта *бесік* основана на предметном образе, пополненная семантикой *удобный для перевозки, безопасный, теплыймаксимально комфортный для развития ребенка.* Далее эта понятийная составляющая расширяется, включая значение *место, где человек родился, его малая родина*, затем значение расширяется вплоть до обозначения казахской степи. См. *Қазір қарасам, қазақ даласы бақыт бесігі сияқты.* (Қ.Баялиев, Жер тынысы) И, наконец, *бесік* приобретает значение *потомки*, отсюда выражение *бесігіңді түзе!,* т.е. обрати внимание на воспитание детей, подрастающего поколения. Этот фразеологизм стал особо актуальным в период перестройки, когда опасность смены языка, утери этнической идентичности молодым поколением стала ощутимой, писатели, ученые, журналисты, общественное объединение «Ана тілі», казахоязычные СМИ заострили внимание общественности, государственных структур на воспитании молодого поколения.

Образно-ассоциативная составляющая концепта и ценностная составляющая тесно переплетены: это смысл жизни, это счастье, радость, тепло, священный предмет, это будущее народа, это твой след в жизни.

2.14 Концепт *ұрпақ*

С концептом *бесік* тесно связан концепт *ұрпақ*.

Значимость *ұрпақ* для казахского этноса хорошо отмечена А.Кайдаром: «... Өмірге қазақ болып келіп, қазақ қауымында өсіп-өнген адам қашанда өз кіндігінен тараған ағайын-тумалары мен жекжат-жұрағатына ыждағатпен қарағанмен, өз ұрпағына өзгеше мән бергені белгілі. «Ұлымды ұяға, қызымды қияға қондырам» деп, шарқ ұрып, елін жаудан, есігін құрттан, малын жұттан сақтап, білек сыбана еңбек етіп келеді» [73].

В современном казахском языке слово *ұрпақ* определяется как многозначная лексема. Так, в 14 томе пятнадцатитомного словаря казахского литературного языка выделены 6 значений, первое

значение– потомство конкретного человека, конкретной семьи. Например: Ұрпағымын найза ұстаған атаның: *Қол мергенмін; Көздемей-ақ атамын* ... (Қ.Мырзалиев, «Мәңгі майдан»). Второе значение– последующее поколение. Здесь налицо обобщение и перенос по сходству: отец – его дети – поколение отцов – поколение детей (потомки).

Хотя в словарной статье это значение снабжено ссылкой әлеум., т.е. это социологический термин, однако, по нашим наблюдениям, это слово широко используется в разговорном, публицистическом, художественном дискурсах. Причина этого заключается в особенностях менталитета казахов, а именно – максимальное вовлечение в орбиту *своего* большого количества людей.

Так, в ходе анализа концепта *әке* мы выявили в понятийной составляющей потенциальную сему *отец проявляет заботу не только о своих детях, но и детях родственников, аульчан,* которая реализуется в следующем контексте *Балалы әйел – ел анасы, Ұрпақты әке – ел панасы* (Қаз. әдеб.) Отсюда: казах воспринимает потомками не только своих детей, но и всех детей этого возраста.

Третье значение– продолжение жизни, будущее. Для нас это значение является центральным не только в семантической структуре концепта *ұрпақ*, но во всем блоке концептов: *бесік, ұрпақ, бала, ұл, қыз,* объединенных понятием *потомство*. Потомство для казахов означает продолжение жизни, через потомство казахи обеспечивают себе бессмертие. Поэтому смысл жизни казахи усматривают в рождении и достойном воспитании детей. Ценностная составляющая концепта *ұрпақ* базируется именно на этом значении, оно входит составным компонентом в понятийную составляющую ряда других концептов. Так, концепт *туыстық* включает в свою понятийную часть значение *участие в воспитании младшего поколения, – в корректировке поведения и жизни родственников*.

Четвертое значение– народ. В качестве иллюстрации к данному значению приведены следующие строки Т.Молдагалиева:

Соққанда қуаныштың желі бұрқап,
Жарқырар ұлы Абайдың елі шырқап.
Үлкендер бір жиындарда ақыным деп
Еске алар шапағатпен мені де ұрпақ.

(Т.Молдагалиев. «Шақырады.»)

На наш взгляд, здесь *ұрпақ* обозначает не столько народ, сколько тех, кто будет после нас жить в счастливое время, ибо *халық* – это понятие более статичное, чем понятие *поколение, потомок.*

Пятое значение – дети. Это значение в сравнении с другими значениями является более конкретным, здесь слово ұрпақ означает первое поколение детей. Это подтверждает и иллюстративный материал словарной статьи.

Ұл-қыздарың – ұрпағың,
Еркелеп өссін қасыңнан.
Атағың артсын, қарағым,
Қол үзбей тату досыңнан.

(К.Әзірбаев)

Итак, если обобщить анализ всех значений концептонима *ұрпақ*, то можно его семантическую структуру представить в следующем виде:

архисема – человек;

архисема – младший по возрасту;

архисема – имеющий кровнородственную связь с представителем старшегопоколения (родители).

Дифференциальная сема – являющийся преемником в этнокультурном отношении.

Дифференциальная сема – собирательность.

Дифференциальная сема – смысл жизни, главная ценность этноса.

Во фразеологизмах с компонентам *ұрпақ* указанные семы актуализируются, тем самым подтверждая как реальность выделенных сем, так и значимость их для носителей казахского языка и культуры. Но помимо этих сем, во фразеологических единицах появляются и другие семантические компоненты.

Чисто номинативное значение характеризует фразеологизмы жаңа *ұрпақ, жас ұрпақ, сан ұрпақ,* однако и в них заметны новые семантические оттенки.

Мұның бәрі арман ғой қанат талар,
Алыс емес күнім де аяқталар.
Тар кезеңде тартыншақ болғаныма
Келетұғын жас ұрпақ аяп қарар.

(Т.Молдағалиев. «Шақырады»)

В данном контексте *жас ұрпақ* приобретает новое значение

«потомки – это те, кто дает объективную оценку жизни и поступкам предков».

В следующем примере фразеологизм *жас ұрпақ* реализует совершенно иную сему: *Ежелгі Оғыз елінің көне қонысына оңқангершілік қайта келді, күнге шағылған батыр кетпеннің жарқылы сол: бұл аудан бақ айналып, береке дарыған, салтын сақтаған ел атанды. Ең ғанибетті, өмірдің өзіне қарсы жүзетін жас ұрпақ өсіп жетілді* (Д.Досжанов. «Дария»)

В приведенном примере высвечивается следующая потенциальная сема *жас ұрпақ* – обязательно привносит в жизнь новые веяния, новые идеи, изменения, т.е. казахи, с одной стороны, ратовали за сохранение и преемственность традиций, обычаев, с другой стороны, понимали неизбежность инноваций, поскольку именно сочетание традиционного и нового является залогом поступательного развития народа.

Понимание *ұрпақ* как обязательного условия осуществления преемственности поколений четко выражено во фразеологизме *ұрпақтан ұрпаққа жалғасты*.

Ұрпақтан-ұрпақ алып жалықпастан,
Сондай бір дәстүр бар-ды қалыптасқан.
Заманнан заман өткен, жаңарған жұрт
Аққуын айдын көлдің налытпастан,
Дәстүрін аттамаған, анық басқан.
Сондай бір дәстүр бар-ды жарық шашқан,
Бір ұрпақ бір ұрпаққа алып қашқан.

(М. Мақатаев. Шығармалар)

Отсутствие *ұрпақ* воспринимается в традиционной культуре казахов как горе, бездетные люди лишены смысла жизни, радостей жизни. Это отчетливо выражено фразеологизмами *ұрпағы жоқ, ұрпақ қалдырмады*.

– Уа, мен Анамын,
Өмірге ұрпақ қалдырмай,
Өлімге қалай барамын...
Жанын қалдырыңдар баланың!

(М.Мақатаев. Шығармалар)

И, наоборот, фразеологизмы *ұрпақ өсірді, ұрпақ қамын ойлады, ұрпақ тарады* отражают представления казахов о жизненном предназначении человек. Это видно по следующему примеру из Ж.Жақыпбаева:

Торлама әжім түсірсе күндер ажарға,
Тосқауыл бар ма араны жаман ажалға?
Өсіріп ұрпақ, өткеріп барлық міндетін,
Өтеді ана, кетеді ана мазарға.

(Ж.Жақыпбаев. Ләйла)

И, наконец, мы выявили фразеологизм *ұрпақ жоғалту* в значении *потерять потомков для народа, для этноса*. Речь шла о детях известного политического и общественного деятеля, которые не знали казахского языка, менталитета, были воспитаны в лоне русской культуры и русского языка. Следовательно, в данном фразеологизме отражено представление казахов, что *ұрпақ* обязательно предполагает преемственность в аспекте языка, культуры, психологии, менталитета, традиций, обычаев. Отсутствие такой связи означает, что подобные потомки выпадают из этнической системы. Сам по себе фразеологизм именует явление, имеющее место в современном казахском обществе, и производит очень тяжелое впечатление, поскольку ассоцируется с утратой детей.

Анализ фразеологизмов помог выявить следующие потенциальные семы концептонима *ұрпақ:*

-объективно оценивающий жизнь и поступки предков;

-привносящий новые веяния, идеи, изменения;

-обязательно знающий язык, культуру, менталитет, традиции, обычаи, историю родного этноса.

-воспитание *ұрпақ* требует постоянного внимания и усилий.

Образно-ассоциативная составляющая концепте *ұрпақ* выступает в образах большого количество детей разного возраста, занятых учебой, спортом, компьютером и т.д. Ценностная составляющая очень высока.

Особое положение концепта *ұрпақ* в сочетании с *бесік, бала, ұл, қыз* концептосфере казахской лингвокультуры в определенной степени стимулировало высокую значимость проблем воспитания, в определенной степени подкрепленную установлениями исламской религии, согласно которым отец обязан дать должное воспитание и образование своим детям.

Макрознаками концепта *ұрпақ* в казахской лингвокультуре является огромное количество обрядов, посвященных этапам социализации ребенка: *шілдехана*, связанная с рождением ребенка, *бесікке салу*– обряд, обязанный с моментом первого пеленания

малыша в *бесіке*, *қырқынан шығару*– обряд празднования сорока дней жизни ребенка, *тұсау кесу*– перерезание пут у ребенка, самостоятельно делающего первые шаги и др.

В каждом из обрядов социализации есть свои символические компоненты, особые вербальные клише. Рассмотрим некоторые из них, при этом воспользуемся материалом исследования А.Т.Оналбаевой по невербальному общению.

Подчеркнем, что исследователь использовал метод экзегезы, т.е. правила и приемы толкования неясных мест, связанное с привлечением знаний из смежных сфер, либо далекого прошлого [124].

Қалжа– это вид целевого дастархана, предназначенный для благополучно родившей молодой матери. Основным **адресатом** является роженица. **Участниками** целевого дастархана выступают женщины – молодые родственницы, подруги роженицы, соседи.

Цель дастархана– помочь молодой роженице восстановить силы, морально ее ободрив, поднять настроение.

Особенность дастархана– основное блюдо – мясо и бульон специально зарезанного молодого барашка, при этом отваривается полностью правый окорок, печень, курдюк, хребет и шея. Неразделенная шейная часть пускается по кругу. Сначала несколько кусочков от шейного отдела позвоночника обкусывает мать младенца, затем по очереди все участницы дастархана, в самом конце кость попадает в руки крестной матери (*кіндік шеше*). Шейные позвонки должны быть обглоданы полностью без использования ножа, зубы не должны соприкасаться с костью. Считалось, чем чище будет обглодана кость, тем более красивым вырастет ребенок. Затем кость обматывали белой материей и вешали либо на стену, либо к потолку в хозяйственном помещении. Считалось, что это поможет ускорить процесс укрепления шейных позвонков ребенка. После того, как совершают обряд *қырқынан шығару*, убирают и кости шейных позвонков.

Итак, в данной ритуализованной коммуникативной ситуации невербальным средством выступает действие – *обгладывание шейного раздела позвоночника*, что выражало значение *пусть малыш будет красивым*и действие – *подвешивание косточек шейного позвонка к потолку или стене* хозяйственного помещения,

хранение в течение сорока дней, что выражало семантику *пусть быстрее окрепнет шея малыша*!.

Данный дастархан основывается на концепте *потомство*, поскольку суть его состоит в проявлении заботы о матери и ребенке, в выражении пожелания малышу быстрей окрепнуть. При этом четко отражена понятийная составляющая концепта – это молодое существо, с неокрепшим организмом, не способное держать головку, для которого очень важно здоровье и настроение матери. Ценностная составляющая концепта: ребенок – это основной смысл жизни молодой матери на данном этапе. Образно-ассоциативная составляющая: человек неотделим от природы, закономерности роста, развития потомства домашних животных и человеческого детеныша схожи. Все это и предопределило метафорический перенос путем проведения аналогии между шейным позвонком молодого барашка и ребенка, магическую направленность целевого дастарханақалжа.

Одним из обрядов социализации ребенка является обряд *қырқынан шығару*. По представлениям казахов, ребенок до сорока дней очень слаб, лишь после проведения обряда *қырқынан шығару* можно говорить о жизнеспособности ребенка.

Обряд *қырқынан шығару* проводится при значительном стечении народа, особенно женщин. С одной стороны, это объясняется необходимостью информирования малого социума (родственники, соседи) об изменениях в жизни ребенка, о переходе его от одного этапа жизни к другому. С другой стороны, казахи всегда верили в материализацию слова (*Жақсы сөз – жарым ырыс*), поэтому чем больше людей пожелают ребенку добра, здоровья, ума, долгой жизни и всяческих благ, тем больше вероятности, что эти пожелания сбудутся. Немаловажным фактором является то, что в этом обряде в качестве основных исполнителей обряда выступают женщины, имеющие много детей, внуков, имеющие высокой социальный статус и авторитет среди этого социума, в качестве пассивных участников, иногда просто зрителей присутствуют молодые женщины, еще не имеющие детей, либо по каким-либо причинам не могущие забеременеть. И, конечно же, в качестве зрителей выступают дети.

Разновозрастной состав участников и зрителей также имеет особое значение. То, что сам обряд *қырқынан шығару* проводится

уважаемыми, имеющими многочисленное потомство женщинами, связано с верой в то, что эти люди обладают положительной энергетикой, которая через тактильные контакты с ребенком (стрижка волос, ногтей, купание) и через вербальные клише (*Өмірің ұзақ болсын! Денсаулығың зор болсын! Үлкен азамат, ақылды бала болып өс!*), через использование множества ласкательных онимов, которыми сопровождают купание малыша (*жаным, алтыным, жарығым, балапаным* и т.д.), передается ребенку, положительно влияя на его дальнейшую жизнь.

Проведение обряда требует подготовки: во-первых, должны быть подготовлены: посуда, в которой происходит купание ребенка, ножницы, новая одежда для младенца, серебряные монеты либо ювелирные изделия из серебра; во-вторых, подготовлены подарки для участников обряда; в-третьих, готовится застолье, дастарқан для всех пришедших на этот обряд гостей.

Последовательность действий при обряде *қырқынан шығару:*

- в посуду, предназначенную для купания ребенка, собравшиеся женщины наливают 40 ложек воды, в эту воду опускают серебряные монеты, серьги, кольца;
- младенца купают, наливая сверху подготовленную воду, при этом приговаривают: *Отыз омыртқаң жылдам бекісін, қырық қабырғаң жылдам қатсын!* (букв. Пусть твои тридцать позвонков и сорок ребер побыстрее окрепнут!);
- серебряные монеты и украшения, а также посуду разбирают женщины, участвовавшие в купании ребенка, иногда и всем остальным дарят небольшие подарки;
- после младенцу ножницами стригут волосы и ногти. Эти волосы (қарын шаш) зашивают в тумар (оберег), который пришивают на одежду на правое плечо ребенка. Считается, что в волосах содержится жизненная сила, и если волосы лежат на земле и на них наступают, то тем самым можно нанести вред здоровью человека, поэтому в традиционной культуре казахов существует запрет на стрижку женских волос, подстриженные либо выпавшие волосы хранят в укромном месте, куда не ступает нога человека;
- снимают одежду, которую в течение первых сорока дней жизни неоднократно надевали на ребенка;
- в *ит көйлек* (старую, снятую с ребенка одежду) заворачивают сладости, полученный узелок завязывают на шее собаки и отпус-

кают ее. Дети, гоняясь за собакой, развязывают узелок и делят сладости между собой. *Ит көйлек* отдают бездетной женщине, что означает пожелание иметь много детей, которые прославили бы ее народ.

В данной ритуализованной коммуникативной ситуации осуществляется односторонний коммуникативный процесс: от участников обряда к основному объекту – ребенку, третьим участником коммуникации выступают высшие силы, от которых зависит дальнейшая жизнь ребенка, но при выражении интенции эти силы непосредственно не указываются. Вербальное клише оформляется в виде побудительных предложений: *Өмірің ұзақ болсын! Денсаулығың зор болсын! Қырық қабырғаң жылдам бекісін!*

Невербальными компонентами общения с ребенком выступают действия, каждое из которых несет символическое значение. Так, первая в жизни ребенка стрижка волос и обрезание ногтей символизирует завершение первого этапа жизни. Купание в воде с серебряными изделиями означает максимальное очищение детского тела, поскольку серебро обладает антибактериальными свойствами. Кроме того, в представлениях казахов серебро спасает не только от микробов, но и от сглаза. Замечено, что после совершения обряда *қырқынан шығару* ребенок начинает чувствовать себя гораздо лучше, сон у ребенка устанавливается спокойный, он начинает набирать вес, тело становится упругим. Тактильные контакты передают ребенку чувство любви, заботы. Обрезание ногтей, стрижка волос, купание означают полное очищение и переход на новый этап жизни.

Вербальные клише выражают также семантику любви, заботы, нежности. Но, помимо этого, вербальные клише как бы формулируют программу будущей жизни малыша «будь таким-то, таким-то».

2.15 Концепт бала (ұл, қыз)

По сравнению с концептонимом ұрпақ семантика слова бала более конкретна. Первое значение дети конкретных людей: Қанаштың балалары.

Второе значение – обобщенно абстрактное – ребенок.

Третье значение – не достигший взрослого состояния, молодой, неокрепший.

Семантическую структуру слова *бала* можно представить в следующем виде:

архисема – человек.

Дифференциальная сема – имеющий родителей.

Дифференциальная сема – не достигший взрослого состояния, молодой.

Указанная семантика во фразеологизмах дополняется множеством других значений.

В ряде фразеологизмов слово *бала*, сочетаясь с обобщенным названием множество людей, выражает значение принадлежности человека к данному сообществу: *адам баласы, Алаштың баласы, қазақ баласы, әйел баласы, мұсылман баласы.*

Тамағы тоқтық, жұмысы жоқтық (Абай).

Вторая группа фразеологизмов объединена ситуацией рождения ребенка: *бала көрді, бала сүйді, бала тапты;* либо различными отрицательными обстоятельствами, в результате которого либо ребенок, либо роженица умирают: *баладан садаға болды, бала болмады, баланың зарын тартты, бала тастады, бала үстінде қайтыс болды, бала шетінеді.*

К этой группе примыкают фразеологизмы этнографического характера, именующиеся обычаи, связанные с ребенком:

баланың алымы – обычай одаривать ребенка, еще не научившегося говорить, в первый его приход в чей-то дом. Этот обычай существует и в наше время;

қара домалақ бала – обычай иносказания, с целью сберечь от сглаза;

бала тышты– обычай, совершаемый в процессе укладывания ребенка в *бесік* в первый раз. Через отверстие в ложе *бесік* со словами *бала тышты*! высыпают сладости, которые затем раздают другим детям. Это своего рода имитативная магия, чтобы кишечник малыша работал исправно.

В следующую группу вошли фразеологизмы, в которых слово *бала* реализует значение *молодой, неокрепший, маленький* при этом слово *бала* сочетается с названиями животных, птиц, предметов: *бала бүркіт, бала шәкірт, бала қораз, бала қаз, бала нар, бала сұңқар, бала торсық.* И, наконец, слово *бала* приобретает значение *присущий ребенку (бала мінез)*, значение времени – *детский (бала шақ, бала кез, бала күні, бала жастан).*

Пословицы и поговорки, будучи отражением типичных для той или иной культуры жизненных ситуаций, предлагают решение многих проблем, связанных с концептом *бала*. Выделим в зависимости от направленности содержания несколько групп паремий.

Первая группа паремий объединена семантикой утверждения значимости концепта *бала* в казахской культуре: *Бала – артта қалған із, Бақыт – ұзатылған қыз.* В данной паремии слово *бала* означает «сын», что типично для казахского языка. Этнолингвистический комментарий к данной пословице осуществлен А. Кайдаром, мы сочли возможным привести в данной работе его перевод, выполненный нами: «Для каждого человека его сын, которого он вырастил, воспитал, поставил на ноги, это тоже его след, благодаря дочери он расширил круг родственников (сваты, зять, племянники), он окружен почетом, пользуется уважением [73, 232].

Балалы үй – базар,
Баласыз үй – қу мазар.
Там, где много детей, там шум, радость, смех,
Там, где нет детей, там тихо, как в могиле.

Самая большая группа паремий связана с проблемой воспитания ребенка.

Казахи считают, что воспитание ребенка начинается с малых лет: *Баланы – жастан, қатынды – бастан.*

Именно воспитание во многом определяет судьбу ребенка, формирует его будущее: *Баланың өскен бесігі – кең дүниенің есігі; Баланы есті қылып өсірмесең, нәсілің құриды; Баланың жақсысы – қызық, жаманы – күйік.*

Обратим внимание на созвучие значения паремии *(Баланы есті қылып өсірмесең, нәсілің құриды* – если не воспитаешь ребенка разумным, то тем самым ты ускоряешь уничтожение народа)и фразеологизма *ұрпақ жоғалту,* интерпретативный комментарий к которому был дан выше.

В воспитании ребенка огромную роль играет пример родителей *(Атасы бұлан атпағанның баласы қабылан ата алмас),* окружающая среда, сверстники *(Қарағайға қарап, тал өсер, Құрбысына (қатарына) қарап, бала өсер).*

Особо следует выделить паремии, в которых отразились осо-

бенности взаимодействия ребенка и социума в целом: *Алыстан алты жасар бала келсе, алпыстағы атасы келіп сәлем береді (алдынан шығады).* Здесь обозначена ситуация взаимоуважения старших и младших, что цементирует общество в единое целое.

И, наконец, эта же ситуация, но в еще более резкой, отчетливой форме обозначена в паремии, автором которой является Ахмет Байтұрсынұлы: *«Балам» деген жұрт болмаса, «Жұртым» дейтін бала қайдан шықсын?* Если в детстве ребенок не ощущал любви и заботы окружающих людей, общества в целом, то, будучи взрослым, он также будет равнодушен к другим людям, в нем не будет места для любви, уважения к родственникам, родичам, аульчанам, не будет желания помочь, заботиться о других. Поэтому ребенок должен чувствовать что его любят, знают, о нем заботятся, у него есть свое место в этой жизни.

Пословицы предупреждают, что воспитание не должно сводиться к чрезмерной опеке: *Бала жұруді жығылудан үйренеді. Тісі шыққан балаға шайнап берген ас болмайды.*

Последняя группа паремий основана на значении «характерные признаки детей»: *Баламен ойнасаң, басыңда бөркің тұрмайды* – о том, что у ребенка не сформировано чувство меры. *Бала күлкіге тоймас, жаман ұйқыға тоймас*– о беззаботности ребенка. *Бала, баланың ісі шала. Бала соққан пышақтың сабы жарық* – о том, что из-за отсутствия жизненного опыта, слабых практических навыков дети, молодые люди допускают различного рода ошибки в практической деятельности.

Подобные паремии используются с целью формирования терпимого отношения к ошибкам, которые допускают дети в своей практической деятельности.

Бала выступает гиперонимом по отношению к словам *ұл, қыз.*

Ұл

Поскольку в казахской культуре генеалогия возводится по отцовской линии, продолжателем рода считается сын, поэтому значимость сыновей очень высока, их воспитанию придается большое значение.

Семантическую структуру слова *ұл* по данным анализа словарной статьи [97] можно представить следующим образом:

архисема – человек;

архисема – мужского пола;

дифференциальная сема – имеет родителей;

дифференциальная сема – продолжатель рода, наследник;

дифференциальная сема – заботится о старых родителях;

потенциальная сема – защитник народа, думающий об интересах народа;

потенциальная сема – не достигший совершеннолетия.

Различие между сыном и дочерью казахи усматривают в том, что, повзрослев, дочь выйдет замуж, уйдет в другую семью и все ее помыслы будут связаны с новой семьей, а сын, создав семью, обязан жить вместе или рядом с родителями. Отсюда поговорки типа *қыз-қонақ*, т.е. дочь – это гостья, пребывание ее в родительском доме временно, пословица: *қыз – өріс, ұл – қоныс*, т.е. благодаря дочери расширяется за счет новых сватов и зятя круг родственников, а благодаря сыну будет комфортной твоя жизнь в старости.

Фразеологизм *ел ұлы* актуализирует указанную выше потенциальную сему: *думающий об интересах народа* и перекликается с фразеологизмом *халық баласы.*

В казахской культуре большое внимание уделяется воспитанию детей.

Атадан ұл туса игі,

Ата жолын қуса игі– т.е. благо, когда рождается сын и перенимает все лучшее от отца.

Кері кеткеннен кесірлі ұл туады– т.е. у плохих родителей и сын плохой, что связано и с генетической преемственностью, и с тем, что плохие родители не способны дать хорошее воспитание сыну.

Ұлың өссе, күндей болсын, қызың өссе, гүлдей болсын– здесь отразилось представление казахов о надеждах, возлагаемых на сына (чтобы сын стал сильным, могущественным, влиятельным) и на дочь (чтобы стала радостью и украшением семьи).

Ұлыңа қолыңды төменнен бер,

Қызыңа қолыңды жоғарыдан бер.

А.Кайдар следующим образом комментирует данную паремию: Отец должен быть опорой для детей, при этом он должен оказывать помощь сыну, и быть образцом для дочери, быть рядом с ней [73, 299].

Каноны воспитания в традиционной казахской культуре обязательно подчеркивают влияние семейного воспитания, общинного воспитания, и роль среды в формировании человека: *Ұлың өссе, ұлы жақсылармен ауылдас бол, Қызың өссе, қызы жақсылармен ауылдас бол.*

Итак, выделенная нами ранее семантическая структура слова *ұл* на основе анализа фразеологических и паремических единиц дополняется следующими семами, которые в соответствующем контексте актуализируются и выдвигаются на передний план:

- высокая оценка *ұл* связана с тем, насколько сын оправдает возлагаемые на него как родителями, так и социумом надежды;
- воспитание *ұл* осуществляется семьей, общиной и средой;
- забота родителей о детях, особенно о сыне постоянна, в течение всей жизни.

Здесь мы должны особо отметить, что особенностью концепта *ұл*, так же, как и *бала* – это наличие в семантической структуре данных микроконцептонимов сем, отражающих, во-первых, наличие общинного воспитания *(Қызға қырық үйден тыйым, Ұлға отыз үйден тыйым)*, во-вторых, обязательность для молодого поколения заботиться о родителях, чувствовать свою ответственность перед старшим поколением и всем социумом; в-третьих, забота о младшем поколении не прекращается с моментом достижения совершеннолетия и обзаведением собственной семьи, это процесс, продолжающийся всю жизнь.

Видимо, эти моменты отражают тесную связь поколений, характеризующую как традиционное, так и современное общество.

Қыз

Данный концепт был нами затронут косвенно при характеристике концепта туыстық [126]. Приведем отрывок из этой работы: «Казахов среди других тюркских народов всегда отличало трепетное отношение к дочерям. Пока они находились в родительской семье, обучали всему тому, что может понадобиться в семейной жизни: умению вести домашнее хозяйство, принимать гостей, строить отношения с родственниками мужа, воспитывать детей. Позже, в период советской власти казахи стремились дать образование прежде всего дочерям, постоянно помня о том, что

замужняя жизнь полна трудностей *(қыздың жолы жіңішке)* и дочь должна быть экономически независимой, интеллектуально развитой, чтобы с ее мнением считались, ее уважали родственники мужа» [126, 46-47].

В свое время побывавшие в казахской степи миссионеры, путешественники, ссыльные отмечали, что девушку в казахской семье всесторонне готовили к семейной жизни. Так, А.Е. Алекторов пишет: «Қазақ әйелдері қыздарын түрлі өнерге үйретеді: жіп иіруді, тоқуды, киім тігуді, тамақ пісіруді, жібек не алтынмен кестеленген түрлі өрнекті перделерді істеуді» [127].

У А.И. Левшина читаем: «Олар (қазақтар) қыздарын оқытуға, түрлі қолөнерін үйретуге, ою-өрнек, шілтер тоқуға, ас даярлауға жастайынан бейімдейді. Оны ауыз әдебиетінің асыл үлгісі «Қыз анасынан үйренбей өнген емес, ұл атадан үйренбей сапар шекпес» деген мақалдан байқауға болады» дейді» [128].

Понятийную составляющую концепта, семантическую структуру концептонима можно выявить, лишь углубившись в мифопоэтическую и религиозную формы познания.

Н.Уали считает, что понять специфику гендерных, социальных, правовых особенностей брачных, семейных отношений казахов можно лишь увязав их с древней и исламской культурами. Исследователь пишет: «Этномәдени ұжымныңдіни санасында Жаратушы ие алдымен адамға аманатқа беру үшін, адамдардың игеріп, игілігіне пайдалануы үшін жерді жаратады. Бұл – Адамата мен Хауананың діни санадағы бейнесі. Хауананың басқа бір бөтен заттан емес, Адаматаның қабырға сүйегінен жаратылуының діни санадағы түп мәні (протосемантикасы) «олардың бір-бірі-не бөтендігі жоқ, сондықтан жұптасып отбасын бірге құру бұйырған»деген мағынасы аңғартады. Дәстүрлі қазақ қоғамының діни санасында осы түсінік басым» [129, 71].

Именно от ислама идут представления об изначальной предназначенности мужчины и женщины друг для друга с целью познания и обустройства мира, с целью создания семьи, мифологическая основа о сотворении женщины из ребра Адамата объясняет причину, во-первых, эмоционально теплых отношений между мужем и женой внутри семьи, во-вторых, бережного и заботливого отношения к дочерям. Муж и жена, по традиционным представлениям казахов, это две половинки одного целого. Интересно,

что до сих пор сохранилось основанное на этих представлениях признание в любви: *Екі жарты бір бүтін болайық*. По нашим наблюдениям, а также по мнению ряда специалистов, в основе этого представления лежит понимание того, что познание мира возможно через разум и через любовь. Только в этом случае мы имеем всю полноту познания. В какой-то мере это перекликается с определением полноценного человека у Абая и Магжана.

Итак, и в традиционной, и в современной лингвокультуре концепт *қыз* основывается на двух понятиях:

1) қыз (девушка) – будущая мать, жена, хозяйка;

2) қыз (девушка) – олицетворение нежности, красоты.

В казахской лингвокультуре первое понятие доминантно.

В результате анализа словарной статьи *қыз* в 10-томе пятнадцатитомного словаря казахского литературного языка семантическую структуру слова *қыз* можно представить в следующем виде:

архисема – человек.

Дифференциальная сема – женского пола.

Дифференциальная сема – достигшая совершеннолетия.

Дифференциальная сема – имеющая родителей.

Дифференциальная сема – живущая в родительской семье.

Потенциальная сема – получающая воспитание.

Потенциальная сема – незамужем.

Потенциальная сема – вызывающая положительные чувства.

Потенциальная сема – имеющая красивую/приятную внешность, опрятно одетая.

Воспринимая дочь как гостью, которая должна будет в связи с замужеством уйти в другую семью, казахи старались, дать наилучшее воспитание дочери, ибо потом, в новой семье по их дочери будут судить и о ее родителях. С другой стороны, при выборе невесты для сыновей казахи всегда обращали внимание на то, в какой среде, в какой семье она воспитывалась: *Анасын көріп, қызын ал, аяғын көріп, асын іш.*

Көргенді жерден қыз алсаң,
Атыңды ерттер жүгендеп,
Далаға шығар уақытта,
Керектіңді түгендеп.

(Майлықожа)

Большое значение придавали поведению девушки: *Шешесі отырып, сөйлеген қыздан без* – ибо такая девушка не уважает старших, не знает обычаев, не умеет вести себя, следовательно, она недостаточно умна. *Ақылды қыз білімге жүгінер, Ақылсыз қыз сөзге ілігер*– тяга к знаниям характерна для умных людей, при отсутствии ума девушка склонна к глупым поступкам, поэтому она становится объектом пересудов и сплетен. *Қызым, саған айтамын, келін, сен тыңда*– в традиции казахов назидания доводить до конкретного коммуниканта не напрямую, а либо подтекстно, либо через третье лицо. В данном случае отдельные замечания свекровь вроде бы адресует дочери в форме наставлений, на самом деле это предназначено для снохи [130].

По теории коммуникативной лингвистики данная паремия описывает одну из коммуникативных тактик, активно используемых в речевом поведении казахов: тактика дистантного обращения, обусловленная желанием как можно тактичнее высказать пожелание, замечание, не задевая самолюбия основного адресата.

Вторая особенность, получившая отражение в данной паремии – это очень близкие отношения, которые традиционно складываются в семье между снохой и золовкой-девушкой на выданье, которые могут делиться секретами. *Жеңге* в курсе всех событий личной жизни золовки, она везде и всегда рядом, предостерегая от случайности и неблагоразумных поступков.

Второе понятие, легшее в основу концепта *қыз* – это олицетворение красоты, нежности, отражено в следующих фразеологизмах: *қыздың жиған жүгіндей* – т.е. тщательно выполненное, красиво сделанное.

Орнына келген аса бір керемет, үйлесімді істі көргенде қазақтың «қыздың жинаған жүгіндей екен» деп таңдайын соғатын тегеуі де, бәлкім, сол заманнан қалған (Ө. Жәнібеков, «Жолайырықта»).

Қыз мінезді – мягкий характер, как у девушки.

Қыздан туғандай (қыздың баласындай) – симпатичный, не имеющий никаких изьянов.

Макрознаками казахской лингвокультуры, основанными на концепте *қыз,* выступают обычаи, и обряды, связанные с девушкой. Часть этих обрядов сохранилась и является компонентом современной казахской культуры.

Қыз көрді (қарады) – поиски (по аулам) девушки, которую можно было засватать. В настоящее время этот обычай устарел.

Қыз айттыру – договориться о сватовстве.

Қыз алары – отдельное блюдо с бешбармаком, предназначенное для холостого парня. Подтекстовая семантика: пусть тоже женится! *Мырза ағаның қыз аларын беріңдер, – деп бір жеңгесі күле қарады* (Каз. әдеб.) В современной культуре казахов данный обычай не встречается, однако в художественных текстах, посвященных событиям жизни казахов в прошлом, этот фразеологизм встречается.

Қыз жиын – той, устраиваемый для сверстников и подруг невесты перед отъездом из родного аула.

Қыз көрімдік – подарок за смотрины девушки, которую преподносят родственникам девушкиприехавшие с целью сватовства родственники жениха. А настоящее время данный обычай сохранился.

Қыз көші – так называется небольшой караван из 2-3 транспортных средств, на которых перевозится приданое невесты. *Қыз көші* – это название дается до момента выезда из аула невесты. За границей аула невесты данный караван уже именуется *келін көші*.

Қыз алып қашу – обычай, когда без предварительного сватовства и без согласия родителей девушку увозят в аул/дом жениха.

Қыз табақ – мясное блюдо, предназначенное для девушек.

Қыз ұзату – той в доме родителей невесты, устраиваемый накануне свадьбы. Этот обычай очень широко распространен в настоящее время.

Ряд фразеологизмов номинативного характера указывают на отдельные качества девушек: *тараз қыз, сұңғыла қыз*.

Интересны фразеологизмы, отражающие социальный статус девушки: *Жетім қыздың құнын сұрады; Жетім қыздың тойындай.*

Девушка-сирота, лишенная родительской заботы, хоть и имеет дальних родственников, к сожалению, не может рассчитывать на полноценную помощь, поэтому, хотя и устраивают ей свадьбу, но скромную, да и оценивают ее намного ниже, чем других.

Қаралы қыз – девушка, соблюдающая траур по умершему отцу.

Итак, лексема *қыз* в паремической и фразеологической системах казахского языка репрезентирует следующие потенциальные семы:

- с помощью дочери родители имеют возможность расширить круг родственников;
- дочь излучает свет, нежность, красоту;
- дочь объединяет разные аулы, роды.

Образно-ассоциативная составляющая концепта *қыз* также представлена в двух разновидностях. Первая – это образ будущей матери, верной жены, рачительной хозяйки. Своего рода проекция на будущее. Вторая – это образ красавицы, нежной, причем ее красота оттеняется еще и ее воспитанностью, умом. Здесь уместно привести два поэтических отрывка, в полной мере дающие представление о национальном стандарте женской красоты.

Қымбаттың тұқымы едің ғауһар, алтын,
Қатардан қадірданым, артық қалпың.
Сенімен сыр сөйлесіп шешілгенше,
Артыққан басылмай тұр көңіл жарқын.
Қыпша бел, құралай көз, алма мойын,
Жанаттың хор қызындай бейне әлпің.
Қалам қас, оймақ ауыз, тісте мұрын,
Ақ төсің – айдын көлдей суы салқын.

(Ж.Ешниязов)

Қақтаған ақ күмісті кең маңдайлы,
Аласы аз қара көзі нұр жайнайды.
Жіңішке қара қасы сызып қойған,
Бір жаңа ұқсатамын туған айды.
Маңдайдан тура түскен қырлы мұрын,
Ақша жүз, алқызыл бет тіл байлайды.
Аузын ашса, көрінер кірсіз тісі,
Сықылдап қолмен тізген, іш қайнайды.

(Абай)

Ценностная составляющая концепта *қыз* очень высока. Одним из доказательств в пользу данного утверждения могут служить результаты исследования антропонимов казахского и русского языков, выполненного мной и У.А. Мусабековой. Исследователи видят специфику казахских женских имен в следующем.

В женских именах проявляется высокое стремление человека к прекрасному, его поэтическое мышление, его древние языческие верования: *Шолпан, Айжан, Айгүл, Айнұр, Айсұлу.*

В казахских женских именах отразилось пожелание красоты, гармонии, воспитанности: *Сұлухан, Жібек, Сымбат.*

Женские имена, восходящие к названиям растений, символизируют красоту, изящество, сладость, нежность: *Шынар, Ибагүл, Анар, Алма, Өрікгүл, Талшын.*

В женские имена восходящие к названиям драгоценных камней, казахи вложили пожелание видеть их красивыми, приятными: *Алтын, Күміс, Меруерт, Маржан, Гауһар* [16].

Итак, концепт *қыз* входит в качестве составного компонента в концепты *бала, ұрпақ* и занимает особое место, что проявляется в понятийной, образно-ассоциативной и ценностной составляющей частях компонента.

2.16 Концепт *толеранттылық*

Инакость представляет собой универсальную категорию, присущую человеческому обществу на каждом этапе его исторического развития, одна из острейших общечеловеческих проблем, имеющая специфические причины и формы своего существования. Еще мыслители древности, начиная с милетской школы, создавали концепции иного (например, все природное есть некоторое иное, умопостигаемое или атомарное, субстанциональное). В классических концепциях, особенно у Гераклита и Лао-Цзы, содержались утверждения общности одного и другого как их субстанционального единства. Однако как термин *инакость* вошла в современные философские словари сравнительно недавно, поскольку осмысление, концептуализация и категоризация данного понятия происходили в рамках философской концепции Другого [131].

Тема Другого – это линия демаркации между классической и современной философией. Если классическая парадигма стремится свести многообразие к единству, то в современной философии встреча с Другим имеет фундаментальное значение, поскольку возникающее между Я и Другим отношение служит основанием к исходным пунктам понимания бытия и не может быть сведено ни к какому иному первопринципу. Такое понимание объективной действительности вводит в сферу коммуникации пробле-

му множественности норм, ценностей, установок. Это является следствием различных представлений о сущности Другого. Так, в концепции М.Хайдегера *Другой* предстает как *каждый, усредненный Другой*, у М.М.Бахтина, М.Бубера, Х.-Г.Гадамера *Другой* понимается как *Ты*, Дж.Г.Мид говорит о *значимых Других*, играющих ведущую роль в самоидентификации индивида. Кроме этого, различно понимание *Другого* у П.Рикера (различие между *другим – ты и любым другим*), Ж.-П.Сартра (*Другой* как отрицание моего *Я*), Ж.Делеза (*Другой* как возможность), Э.Левинаса (*Другой* как источник моральности и социальности).

Термин *инакость* представляется широкозначным, репрезентирующим основные интерпретации *Другого:* 1) значимый *Другой* (*Другой* в структуре моего *Я*); 2) *Другой* как *Ты* (противоположность – любой *Другой*); 3) *Другой* как не *Я* (отклонение от нормы *Я*); *Другой* как носитель иной культуры (*чужой*).

Тема *своего* и *чужого* также может быть представлена через отношение *Я-Другой*. Категориальная оппозиция *свой-чужой* отражает специфику человеческого сознания во все эпохи и имеет фундаментальное значение как для раскрытия содержания культуры в целом, так и для познания внутреннего мира человека. Мир *своего* обретает специфику только в процессе осознания мира *чужого*, в диалоге с ним. Воплощение этой идеи мы можем найти в работах выдающегося русского литературоведа, представителя философии диалога М.М. Бахтина. М.М. Бахтин настаивал, что смысл культуры (как и личности) раскрывается, лишь соприкоснувшись с миром иной культуры. И границы между *своим* и *чужим* текучи и проницаемы. Выходя за пределы собственного *Я,* человек интерпретирующий приобретает возможность преодолеть собственные стереотипы, тогда, по словам М.М.Бахтина, рождается смысл. Процесс смыслообразования, по М.М.Бахтину, развертывается в среде между полюсами бинарной оппозиции *Я – Другой* [132].

Своё находится в области *Я*, это нечто собственное, личное, значимое, близкое, безопасное, освоенное (т.е. осознанное и осмысленное); оно не может представить угрозы для моей безопасности. (оно находится в сфере досягаемости, близкое место расположения). «Чужое сохраняет потенциал возможности опасности; чужой неразрывно связан с Другим» [132].

Представляется, что категориальная оппозиция *свой-чужой* является производной оппозиции *Я-Другой*, всё многообразие проявлений которой репрезентировано категорией инакости.

Далее оппозиция *свой-чужой* может реализоваться в двух альтернативах. *Первая* – противопоставление остается, *чужое* интерпретируется как враждебное, несущее потенциальную угрозу, и результаты восприятия осмысляются в парадигме *угроза→ опасность → осторожность → настороженность → антипатия → ксенофобия.*

Во втором случае оппозиция *свой-чужой* трансформируется в оппозицию *свой-другой*; здесь *чужое* воспринимается как иное, т.е. не несущее потенциальной опасности, и результаты познания мира трактуются в парадигме *любопытство →интерес →симпатия → восхищение → константное доброжелательное и уважительное отношение* (*әуестік → құмарлық → қызығушылық → ынта → ұнату → тәнті болу → тұрақты жақсы → сыйластықпен қарау*).

Следовательно, можно утверждать, что во втором случае личность характеризуется и когнитивной, и коммуникативной гибкостью, в силу чего эта личность может строить взаимодействие с другими коммуникантами более вариативно, а значит, более успешно [133].

Представленное выше понимание бинарной-оппозиции *свой-чужой* и трансформации её в неоппозитивное сочетание концептов *Свой-Другой* являетя ключом к пониманию сущности столь популярного в современном политическом дискурсе термина *толерантность* [134].

Как показывает логико-лингвистический анализ корпуса контекстов лексемы *толерантность* и эксперименты с билингвальными и мононолингвальными (казахоязычными) информантами, основу понятия *толерантность* составляют такие семы, как *знание, понимание, доброжелательность* и *уважительное отношение.*

Все выделенные четыре компонента, во-первых, передают логику формирования *понятийной* составляющей концепта *толерантность*: необходимым базовым фактором является фактор знания – человек должен *знать:* менталитет, историю, культуру другого этноса, второй фактор – *понимать,* чем обусловлено, с чем связано возникновение тех или иных обычаев,

черт характера; третий фактор – *доброжелательное отношение*, основанное на констатации факта различий между культурами, этносами и на признании множественности норм, ценностей, установок как основы бытия современного мира. Четвертый фактор – *уважение* к другому человеку, этносу, культуре – как необходимое условие комфортного сосуществования в современном многополярном, полиэтничном, поликультурном мире. В этой связи следует отметить не совсем корректные определения термина *толерантность*, которые мы находим в ряде как двуязычных и одноязычных словарей на материале казахского и русского языков, так и в исследовательских работах ученых. Причина подобного положения кроется, на наш взгляд, во-первых, в том, что само понятие и термин *толерантность* можно отнести к понятиям, не до конца сформировавшимся и вошедшим в широкий (по крайней мере в Казахстане) обиход лишь в последние 15-20 лет и в то же время, будучи «новомодным», это слово начинает использоваться в речи неспециалистов, туманно представляющих значение слова. Во-вторых, представленное в словарях толкование лексемы *толерантность* сводится лишь к перечислению слов, которые, по мнению составителей словаря, являются синонимами к словарному слову. При этом содержательная часть лексемы никак не раскрывается. Так, в «Русско-казахском словаре» [135] *толерантность* переведено как *төзімділік, шыдамдылық*. В статье Ж.М. Коныратбаевой [136] автор утверждает, что «в казахском языке значение концепта *толерантность* передают следующие слова, которые можно объединить в целую группу: *төзімділік, шыдамдылық, сабырлық, байсалдылық, байыптылық, ұстамдылық, тағаттылық, көнбістік, салмақтылық, ізгілік, имандылық, түсіністік, қанағатшылдық*. Приравнивая *толерантность* к *терпеливости*, далее исследователь пишет: «Все они имеют значение и оттенки значения лексемы *терпеливость – терпимость, терпение, сдержанность, выносливость, умеренность, воздержанность, праведность, взаимопонимание, способность довольствоваться тем, что есть*» [136, 116].

Чтобы разобраться в приведенном отрывке и оценить корректность – некорректность приведенного утверждения автора указанной статьи, подвергнем анализу семную структуру слова *толерантность* и семную структуру слова *терпеливость*.

Толерантность – архисемой выступает отношение S к кому/чему;

Дифференциальные семы:

- объектом отношения выступает представитель иной культуры, иного этноса;
- предмет отношения – различия, проявляющиеся в виде разных признаков: язык, внешность, поведение, обычаи и т.д.;
- суть отношения выражается следующим алгоритмом: **знать → понять → принять → уважать.**

Потенциальные семы:

- положительная оценочность. Здесь нет того оттенка враждебности, которое явно присутствует в семантической оппозиции *свой-чужой*. Основой *толерантности* является неоппозитивное сочетание концептов *свой-другой*.
- как следствие – неконфликтное, комфортное сосуществование *Своего* и *Другого*, совместно-партнерские усилия по решению общих проблем.

Лексема *терпеть* характеризуется в словаре С.И.Ожегова и Ю.И.Шведовой как включающая четыре лексико-семантических варианта: 1. безропотно и стойко переносить что-н. (*страдание, боль, неудобства*): *т. муку, т. неприятности;*

2. мириться с наличием, существованием кого-чего-н., поневоле допускать что-н.: *приходится терпеть беспокойных соседей*;

3. испытывать что-н. (*неприятное, тяжелое*): *крушение, поражение, бедствие;*

4. не требовать срочного использования: *время терпит* [137].

Как видно из простого сопоставления, лексемы *толерантность* и *терпеть, терпеливый, терпение* и *терпеливость* не эквивалентны, ибо *терпеть* и производные от этого глагола означают состояние субъекта.

Семантическая структура лексемы *терпеливость* выглядит следующим образом:

архисема – состояние S (физическое, моральное, душевное).

Дифференциальные семы:

- отрицательное;
- причина – негативное воздействие внешних факторов;
- S не имеет возможности противостоять им.

Потенциальные семы:

- внутренний конфликт приводит к нарастанию напряжения, что в итоге может завершиться внешним конфликтом;

- дискомфортное состояние S может привести к депрессии.

Простое соположение характеристик семных структур сравниваемых лексем свидетельствует об их несоотнесенности.

В приведенном Ж.М.Коныратбаевой списке лексем, по мнению автора, суммарно передающих значение концента *толерантность*, на наш взгляд, ряд лексем никак не связаны с толерантностью: *байсалдылық, салмақтылық, байыптылық* означают положительно оцениваемую в казахской лингвокультуре такую черту характера, как сдержанность в проявлении эмоций и оценки.

Қанағаттылық означает умение человека ограничивать свои желания и потребности разумными пределами; *имандылық* и *ізгілік* связаны с религиозно интерпретируемым понятием добра вообще.

Лексемы *төзімділік, шыдамдылық, сабырлылық* из списка Ж.М.Коныратбаевой соотносят с *толерантностью* и авторы переводных словарей. Однако *сабырлылық* именует скорее черту характера: спокойный, терпеливый, сдержанный; *шыдамдылық* означает умение стойко переносить отрицательное воздействие внешних факторов, в этом же ряду находится и слово *төзімділік*. Интересно, что авторы 15-томного словаря казахского литературного языка, с одной стороны, оставляют *толерантность* в форме *толеранттық* в составе казахского литературного языка, толкуя его следующим образом: «Қайсыбір жағымсыз түрткіжайттарға жауап әрекеттің болмауы не бәсеңсуі; оның әсерінен сезгіштіктің төмендеуінің нәтижесі» [125], т.е. здесь *толерантность* трактуется как биологический термин, хотя в иллюстративной части приведены примеры на использование слова *толеранттық* в его социальном значении: *Қазіргі заманда халықтар арасында интернационализм жоқ, толеранттық, яки сыйымдылық қана бар* («Жас Алаш»).

Как видно из приведенной иллюстрации, *толерантность* переводится как *сыйымдылық*. Лексема *сыйымдылық* в казахско-русском словаре переводится как *покладистость, уживчивость* [90,748].

В 13-томе 15-томного словаря казахского языка глагол *сыйыс*

= во 2 значении трактуется как *Тіл табысу, өзара келісу, шығысу*, а прилагательное *сыйымды* как *белгілі бір ортада я қызмет орнында жағымды, сыйлы, беделді.*

В словаре С.И. Ожегова и Ю.И.Шведовой глагол дефинируется как: *1. Налаживать согласную жизнь с кем-н. Уживаться с соседями*, а прилагательное *уживчивый* как *умеющий ужиться, ладить с другими* [137].

Во всех этих (русских и казахских) вариантах, которые предлагаются в качестве эквивалентов к иноязычному *толерантность*, суть понятия передается неполно и неточно, внимание акцентируется на семантическом компоненте «мирно», «без конфликта», который может передавать лишь формальную сторону отношения *свой-чужой,* не затрагивая глубоко содержательный аспект межличностных отношений.

Итак, содержание понятия *толерантность* не может быть эквивалентно передано группой лексем, предлагаемой Ж.Коныратбаевой. Мы считаем, что концепт *толерантность* относится в казахской лингвокультуре к концептам, не имеющим прямой языковой проекции, т.е. нет конкретной лексемы-концептонима, однако сущность концепта четко просвечивается в огромном количестве единиц фразеологического, паремиологического характера, в коммуникативных стратегиях, в невербальном общении, в функционально-семантических средствах общения.

Отсутствие концептонима не означает периферийности концепта *толерантность* в концептуальной системе казахского языка, напротив, наличие большого числа способов и средств передачи уважительно-дружелюбного отношения к представителям иной культуры, иных верований, языка, сопряженное как с пониманием сути и причин их инакости, так и с характерным для казахского этноса умением оценивать частное как проявление общего (*ол да – адам баласы*), абстрагируясь от конкретных, не столь существенных различий, дают основание для предположения о том, что *толерантность* выступает базовым концептом казахской лингвокультуры.

В качестве аргументов сошлемся, во-первых, на диссертационное исследование А.Сейдикеновой, посвященное бинарным концептам өзім-өзге (*свой-чужой*), выполненное под нашим руководством [69]. А.Сейдикенова, анализируя оппозицию ука-

занных концептов на материале оригинальных художественных текстов казахских (Мухтар Магауин, Дулат Исабеков, Азильхан Нуршаихов) и французских писателей (Жан Поль Сартр, Натали Саррот и др.), выявляет существенные различия между сопоставляемыми языками: в казахском языке концепт *өзім* имеет очень большой объем, и, самое главное, развитие этого концепта подчинено центростремительным силам, т.е. концепт *өзім* отличается динамичностью, вовлекая в свою структуру всё больше единиц. Присущая казахской культуре указанная тенденция выражена в пословице: *Бір көрген – біліс, екі көрген – таныс, үш көрген – туыс* (человек, которого ты видишь в первый раз, является знакомым, человек, которого ты видишь во второй раз, – это приятель, человек, которого ты видишь в третий раз, – это родственник). Во французском языке, как наглядно иллюстрирует фактический материал, развитие концепта подчинено центробежным силам, объем концепта *свой* иногда сужается до *я*. Указанные различия представляют значительный интерес, если интерпретировать их в рамках выявленной М.М.Бахтиным закономерности: никакой диалог невозможен, если культуры пытаются общаться или взаимодействовать между собой с позиций *я – для себя*, *другой – для себя*, в этом случае друг другу противостоят два монолога. Для того, чтобы возник диалог, этнические культуры должны повернуться лицом друг к другу, обратиться к интерсубъективноти, встать на позицию *другой – для меня, я – для другого* [70].

Толерантность, не имея однословного универсального названия в казахском языке, тем не менее пронизывала всю сущность мировоззрения казахов и определяла их бытие. Это прежде всего издавна оформировавшийся социальный институт тамырства.

Слово *тамыр* в третьем лексико-семантическом варианте означает *алыс-беріс жасап жүретін дос-жар адам, дос, жақсы жолдас, сыйлас адамдар* [138, 682]. Анализ иллюстративного материала позволяет выявить следующие семы: архисема – отношения между двумя лицами, не являющимися родственниками.

Дифференциальные семы:

- тесная дружба;
- взаимопомощь;
- взаимоуважение.

Потенциальные семы:

- общие взгляды;
- независимо от социального статуса;
- независимо от национальной принадлежности.

В иллюстративной части словарной статьи есть существенное примечание: *Егер басқа екі ұлт өкілдері (қазақ-орыс, қазақ-қырғыз т.б.) достасып алыс-беріс, қарым-қатынас жасасса, олар да бірін-бірі тамырлар деп атайды* [138, 682].

Известный лингвист Н.Уали в своей работе «Қазақтың «тамырластық институты мен толеранттылығы» [139] пишет о том, что сформированный ещё в ранний период становления народа институт тамырства имел правовую основу. Выделяют четыре вида *тамыра:* 1. *дос тамыр,* 2. *ауыз тамыр,* 3. *құда тамыр,* 4. *қарға тамыр*. По древнему обычаю люди, вступающие в отношения тамырства, соединяют свою кровь с водой в тостагане и пьют по очереди. Это своеобразный семиотический обряд, означавший «наша кровь смешалась, мы теперь братья, в случае необходимости мы не пожалеем друг для друга ни скота, ни собственной жизни». Прошедшие через такой обряд люди назывались *дос тамыр*. Позже, как отмечает Н.Уали, слово *дос* подверглось семантической девальвации и им стали именовать людей, поддерживающих теплые, близкие отношения. Ранее же только прошедшие вышеописанный обряд люди могли называть друг друга *досым* и это налагало на людей большую ответственность.

Исследователь подчеркивает, что обряд смешения крови и пития её был характерен прежде всего для периода войн, битв, а в мирное время этот обряд сменился на обряд *қалау айту*.

Люди, желающие стать дос тамырами, выражают свое желание получить от другого что-либо ценное (породистого скакуна, борзую собаку, хорошо обученного беркута, украшенное серебром седло, красивый ковёр и т.д.) И то, что получено, обратно не возвращается. Даже бии (народные судьи) в таких случаях говорят: *Тамыр болдың, айтыс жоқ, Қолдан бердің, қайтыс жоқ* (стали тамырами, нельзя препираться, ссориться, добровольно отдал – возврата нет).

Очень часто *дос тамыры* становятся сватами, женят детей, тогда возникают *құда тамыры*.

Со временем наряду с *дос тамырами* стали появляться *ауыз тамыры*, когда люди словесно выражают свое желание стать *та-*

мырами, не скрепляя это кровью или ценными подарками. Отношения тамырства предполагают взаимовыручку, взаимопощь. Сочетание *қарға тамыр* означают отношения между людьми, находящимися друг с другом в опосредованных связях: сват свата моего свата, друг друга моего друга и т.д.

Именно социальный институт тамырства сблизил простых людей-казахов (исконных хозяев Казахской степи) и русских (переселенцев), привел к возникновению дружеских отношений, характеризуюшихся взаимопомощью.

Именно социальный институт тамырства работал в полную мощь в период массового переселения огромного количества репрессированных народов в казахскую степь: чеченцев, ингушей, карачаев, турков, немцев, корейцев. Взаимопонимание, взаимовыручка и в то же время уважение друг к другу помогли сохранить этническую самобытность репрессированных народов, а казахскому языку – стать языком межэтнической коммуникации. Н.Уали подчеркивает: «Бұл кезеңде де қуғындалған мәдениет жергілікті мәдениетпен жұтылып кеткен жоқ. Жергілікті мәдениет те жұтылыпкалмай, өзінің тіл бірегейлігін сақтады» [139].

Развивая высказанную ранее мысль о том, что в казахской культуре концепт *свой* подчиняется в своей развитии центростремительным силам, постоянно увеличиваясь в объеме и вовлекая в свою орбиту новые субъекты, можно привести в качестве иллюстрации отрывок из монографии М.Б. Амалбековой, посвященной проблеме формирования билингвальной личности [140]. Автор описывает, как чужой для семилетнего Г. Бельгера казахский аул станет своим. Сам Г.Бельгер в эссе «Аул» напишет: «Аул – мой аул, моя опора, моя защита, мой дом, здесь я не пропаду, здесь обо мне позаботятся, в беде не оставят, я член этой общины, этого сообщества, аул в ответе передо мной, а я в ответе перед ним, и если я совершу что-нибудь постыдное, я опозорю не только своих родителей, а свой аул, мне будет стыдно смотреть в глаза дедушкам Абильмажину, Ергалию, Омару, Коспану, Жайлаубаю, Нуркану, Кали, Сейтходже и многим-многим другим».

В приведенном отрывке представлена трансформация: *чужой казахский аул* в восприятии Г.Бельгера становится *своим, моим.* В отрывке, описывающем ситуацию знакомства с Бауржаном Момышулы, отражено восприятие казахами Г.Бельгера как своего:

«Он переводчик. Наш бала. Казахскую школу закончил. В «Жулдызе» работает. Немыс».

Издавна присущие казахам миролюбие, гостеприимство, вместе с социальным институтом тамырства составляют основу *толерантности.* В.Н.Евсеев, развивая мысль Г.Гачева о том, что взгляд на иную этническую культуру иногда помогает найти выход из создавшегося тупикового положения, пишет: «Кочевой образ жизни диктовал правила миролюбия. В степи ты открыт во все стороны, по всем кочевым маршрутам ты не можешь ставить укрепления и, следовательно, ты не защищен, единственным условием безопасности могли быть дружественные отношения с соседом, знание его родословной, уважение, гостеприимство» [98].

Итак, *толерантность (толеранттылық)* представляет собой абстрактный базовый концепт, сущность которого репрезентируется через множество других концептов более конкретного и частного характера: это концепты *тамыр, қонақжайлылық, көрші*, бинарные концепты *свой-чужой, свой-другой.*

Данный концепт характеризуется положительной оценочностью, ценностная составляющая постоянна, допускаемы некоторые изменения в ценностной составляющей лишь в редкие периоды либо обострения межэтнических отношений, либо военных конфликтов.

Образная составляющая может быть представлена либо в виде температурных ощущений (тёплая, комфортная), либо в виде образов людей – представителей разных этносов, совместно выполняющих одно дело, находящихся в одном месте, либо в виде символических невербальных знаков (рукопожатия, объятия).

Понятийная составляющая концепта *толерантность* включает несколько основных сем: 1. знание различий культуры, поведения, деятельности представителей иной культуры; 2. понимание условий, обстоятельств, оообъективных и субъективных факторов, обусловивших формирование различий культуры, поведения, деятельности представителей иного этноса; 3. доброжелательное отношение, основанное на признании множественности норм, ценностей, установок как основы бытия современного мира; 4. уважение к другому, иному-человеку, этносу, культуре – как необходимое условие неконфликтного, комфортного сосуществования в современном многополярном, полиэтничном, поликультурном мире.

В то же время в понятийной составляющей *толерантность* находится сема ограничительного характера, т.е. доброжелательность и уважение допустимы только по отношению к тем различиям, которые не наносят вреда другим партнёрам, не ущемляют достоинства представителей других культур.

Культивируемые в Казахстане *межнациональное согласие* и *толерантность* привели к формированию общества особого типа, базирующегося на *толерантности*. Исследователи в области межкультурной и межэтнической коммуникации отмечают, что одна из главных ценностей современности – это *этническая толерантность* как отсутствие негативного отношения к иной этнической культуре, наличие положительного образа иной культуры при сохранении позитивного восприятия своей собственной [141].

С.Ж.Баяндина и М.В.Тавлуй отмечают: «Этническая толерантность характерна для общества, где происходит процесс межэтнической интеграции. Этническая толерантность постулирует «принятие» или позитивное отношение к своей этнической культуре и к этническим культурам групп, с которыми данная культура вступает в контакт. Такое понимание адекватности группового восприятия базируется на утверждении ценностного равенства одной культуры перед другой» [142].

2.17 Особенности концептосферы казахской лингвокультуры

Современная действительность, интенсифицировавшая процессы интеграции и сопутствовавшие им процессы глобализации, поставила нас перед дилеммой либо поглощения маломощных и малочисленных этносов более развитыми в экономическом отношении, политически сильными многочисленными суперэтносами, либо экономической интеграции с другими этносами при сохранении своей национальной самобытности.

Положение осложняется особым соотношением этноса и государства. Существующие в современном мире государства, за небольшим исключением, полиэтничны. Полиэтничность государств, различия между этносами в их положении и статусе в рамках государственного образования и в мировом сообществе, неодинаковость потенциальных возможностей их участия в развитии человечества – все это является причиной возникновения многих проблем, сложных конфликтных ситуаций, трагедий как

в жизни этнических сообществ и самих государств, так и в индивидуальной жизни миллионов людей.

В нашем исследовании мы, вслед за М.Б. Ешичем, используем следующее определение этноса: «Этнос – это компактная либо дисперсная, исторически сложившаяся и меняющаяся группа (множество) людей, живущих в определенных (также исторически меняющихся) сообществах, группа людей, обладающих сознанием своей исторически существующей общности, хранящих и использующих в своей актуальной жизнедеятельности определенный, общий для них естественный язык, те или иные комплексы культуры, а также традиции поведения и образа жизни, сформированные в их сообществах в прошлом» [143]. Исследователь подчеркивает, что понятие «этнос» – это не некий произвольный конструкт человеческого ума. Это понятие представляет собой определенный набор существенной информации о совокупности реалий, относящихся к жизни конкретных сообществ людей. Эти реалии доступны эмпирическому наблюдению. Среди реалий, определяющих сущность понятия «этнос», для нас особо важными представляются **язык этноса**– общий для членов этноса (в том числе литературные диалекты, говоры); **система этнической культуры** в первобытных моноэтнических коллективах и **этнические культурные комплексы,** обслуживающие любой конкретный этнос в те исторические периоды, когда этнос включен в полиэтнические сообщества; **традиции поведения и образа жизни,** сформированные в рамках данного этноса и передаваемые из поколения в поколение [143, 14-22].

Следующим базовым понятием исследования является **концепт**, который понимается нами как базовая единица культуры. Ю.С.Степанов определяет *концепт* как сгусток культуры в сознании человека; то, в виде чего культура входит в ментальный мир человека. И с другой стороны, *концепт* – это то, посредством чего человек – рядовой, обычный человек, «не творец культурных ценностей» – сам входит в культуру [144]. В основе *концепта* лежит понятие, но понятие особой значимости, вне которого немыслимо существование этноса, в концептах отражены ценностные доминанты, которые в совокупности формируют определенный тип культуры, поддерживаемый и сохраняемый в языке. В казахской лингвокультуре особое место занимают концепты *адам, ел, жүрек, ағайын, намыс, қанағат, көңіл, ұрпақ* и др. Для русской

лингвокультуры значимы концепты: *воля, душа, любовь, жизнь, покой, путь* и др.

Единого понимания *концепта* не существует, однако, суммируя мнения исследователей, можно выделить следующие признаки *концепта:*

• *комплексность бытования* (*концепт* формируется и существует на стыке языка, сознания и культуры);

• *ментальная природа* (*концепт* – единица сознания, в котором осуществляется взаимодействие языка и культуры);

• *неотъемлемый компонент концепта* – ценностность, т.е. значимость;

• *условность, размытость* (нет четких очертаний);

• *изменчивость, связанная с изменением актуальности в ходе жизни языкового коллектива*;

• *трехкомпонентность:* выделяются ценностный, образно-ассоциативный и понятийный компоненты;

• *полиапеллируемость:* существует много способов апелляции к лингвокультурному концепту.

Упорядоченную совокупность взаимосвязанных концептов этноса, являющуюся информационной базой мышления, мы вслед за Д.С.Лихачевым, называем *концептосферой* [145]. Мы исходим из того, что основные черты менталитета народа отражаются в концептосфере, следовательно, исследование ряда концептов казахской лингвокультуры даст возможность выявить специфику казахского менталитета.

Традиционно в качестве признаков нации указывают на язык, территорию, государственность – исследователи в настоящее время важнейшей чертой считают менталитет, сложившийся в ходе становления нации и отражающий уровень её духовного, нравственного и интеллектуального состояния: характер конкретной нации (как и характер конкретного человека) во многом определяет как его далекое, так и его близкое будущее, его путь и темпы развития. Кроме того, зная характер нации, всегда можно достоверно предположить и предопределить её действия в тех или иных (экономических, политических, социальных и иных) ситуациях и обстоятельствах. Мы полностью согласны с утверждением исследователей, что именно менталитет (мировосприятие и умонастроение) является главным условием успеха государства. Подчеркнём, не численность населения, не ресурсы страны, а именно

менталитет определяет место страны в мировом рейтинге. А для этого сначала надо выяснить, каков менталитет населения Казахстана и прежде всего – менталитет государствообразующей нации. В связи с этим в лаборатории «Язык. Культура. Коммуникация» университета имени Сулеймана Демиреля в настоящее время реализуется научно-исследовательский проект «Ұлттық лингвоконцептология» («Национальная лингвоконцептология»), где на базе большого корпуса языкового материала (словарный материал, фольклорные тексты, материал ассоциативных экспериментов, материал опроса элитарных языковых личностей, информантов разных социально-демографических групп) проводится детальный анализ 40-а концептов казахского языка и культуры. Среди них представлены общечеловеческие концепты (универсальные), концепты, характерные для группы родственных языков и культур, и эндемические, т.е. национально-самобытные концепты. Анализируются типы связей между концептами. Всё это предстаёт как основа национального менталитета.

Менталитет, мировоззрение и миропонимание этноса во многом определяются тем, какой из основных вопросов существенен для него: **Что? Кто? Почему? Зачем? Как?** В этом аспекте основными вопросами для казахов являются: **Кто? Кто ты?Каковы твои отношения, связи с обществом, миром? Каково твое место в обществе?**Основная часть языковых единиц казахского языка (а именно в языке аккумулируются и находят свое выражение ценности этноса) антропоцентрична. Так, из трёхтомного этнолингвистического словаря «Қазақтар ана тілі әлемінде», первый том целиком посвящен *Человеку-Адам.*

Проведенное нами исследование 20-ти концептов из 40-а (*адам, жүрек, туыстық, ағайын, намыс, ақыл, қанағат, толеранттық, дастарқан, қонақжайлық, домбыра, тіл, сөз, көңіл, ұрпақ, бесік, бала, ұл, қыз, қайрат*) даёт возможность указать на несколько моментов, специфически характеризующих казахскую национальную концептосферу.

Казахская концептосфера акцентирует внимание на Человеке и на социальных связях человека, т.е. она **антропоцентрична и социализирована**, поэтому мы можем сказать, что доминантными для казаха являются вопросы: **Кто ты? Каково твое место в этом обществе, в этом мире? Как ты связан с другими людьми, с обществом?**

Казахская лингвокультура, в которой *адам* выступает гиперконцептом, в понятийной части концепта акцентирует внимание на факторах, которые формируют человека: воспитание, труд и знания. При этом в рамках народной педагогики воспитание осуществляется, с одной стороны, в рамках семьи, где, начиная с определённого возраста, идёт своего рода раздельное воспитание, так, отец занимается в основном воспитанием сыновей, а мать – воспитанием дочерей (*Әке көрген оқ жанар, Ана көрген тон пішер*), с другой стороны, обязательно общинное воспитание, когда весь социум – родственники, соседи, земляки – принимает участие в воспитании (*Қызға қырық үйден тыйым, Ұлға отыз үйден тыйым*), становится соучастником всех этапов социализации человека (см. обряды инициации, начиная с младенческого возраста до самой смерти). Результатом подобного воспитания является формирование двойной ответственности: ответственность социума за человека, члена этого сообщества, и ответственность человека перед своим социумом. А самое главное, у человека формируется осознание того, что он в этом мире является представителем некоторого сообщества, перед которым у него есть обязанности.

Человек – часть социума, поэтому многие качества человека должны служить во благо не только самого человека, но и во благо всего социума. Социум предъявляет определенные требования к человеку, в силу чего человек в казахской лингвокультуре редко именуется нейтрально, чаще всего он оценивается по степени соответсвия/несоответствия нормативным требованиям социума. В результате в большинстве фразеологизмов и паремий, основанных на концепте *адам*, присутствует либо положительная, либо отрицательная оценка, т.е. концепт *адам* сопрягается с концептами *жамандық-жақсылық*.

В казахской лингвокультуре широко распространено понятие **толық адам**, т.е. полноценный человек, началом которому послужили религиозные каноны, а далее это понятие было поддержано и развито многими просветителями, философами казахской степи (Абай, Мағжан). Понятие полноценного человека включает три компонента: *ақыл* (рациональное) + *жүрек* (эмоциональное) + *қайрат* (отвага, внутренняя сила, помогающая человеку преодолевать трудности). Человек, в котором есть гармония разумно-рационального и эмоционально-чувственного, подкрепленная отвагой, внутренней силой, – таков этникокультурный идеал чело-

века в казахской лингвокультуре. Триединство указанных компонентов является обязательным условием полноценного человека. Этот идеал полноценного человека актуален и в настоящее время. Так, в газете «Қазақ әдебиеті»за 08.02.2013г. статья, посвященная Рымбале Омарбековой, так и называется *Ақыл, қайрат, жүректі бірдей ұстап*...

В казахской лингвокультуре укоренено представление о том, что человеком руководствует *ақыл* (ум, способность мыслить), причем актуализируется следующее:

- ум контролирует чувства, это позволяет человеку избежать искушений. Здесь уместна цитата из стихотворения Шал ақына: *Иман – қой, ақыл – қойшы, нәпсі - бөрі. Бөріге қой алдырмас ердің ері. Таяқты қатты ұстап қойшы тұрса, Жоламас ешбір бәле, шайтан пері;*

- ум в сочетании со знаниями являются основой успеха;

- человек, обладающий умом, имеет право давать советы другим людям, учить их принимать правильные решения, правильно воспринимать, адекватно реагировать. См. фразеологизмы : *ақыл айту, ақыл беру*.

Соотношение понятийной, образной и ценностной составляющих в разных концептах различно: концепты характеризуются разной степенью оформленности-различности понятийной составляющей, узостью-широтой образно-ассоциативной составляющей и т.д. В этом аспекте концепт *адам* характеризуется высокой степенью оформленности понятийной составляющей, узостью образно-ассоциативной составляющей.

Концепт *жүрек* характеризуется широтой образно-ассоциативной составляющей. Концепт *жүрек* и *қайрат*, их значимость в составе гиперконцепта *адам* в связке с концептом *ақыл* определяется тем, что познание человеком объективной реальности возможно лишь на основе рационально-разумного и эмоционально-чувственного анализа, решение же о тех или иных действиях, проистекающих из результата указанного анализа, человеку помогает принять *қайрат*, т.е. внутренняя отвага, решимость и готовность к преодолению трудностей.

Итак, *адам* является суперконцептом, непосредственно связанным со всеми концептами казахской концептосферы, обладает высокой номинативной плотностью и параметричностью. Параметричность концепта *адам* в определенной степени связана со второй

особенностью казахской концептосферы: **социализованностью**, когда внимание акцентируется на социальных связях человека.

Одним из наиболее ярких проявлений специфики менталитета казахов выступают концепты *туыстық* и *ағайын*, в которых сконцентрированы философские, экономические, поведенческие, ритуальные мотивы и нормы человеческого общения в сфере родственных отношений. В системе родственных связей каждый человек занимает конкретное место с подобающими правами и обязательствами, в целом эта система помогает человеку выжить, придает чувство защищенности. Благодаря четко определенным и отлаженным связям в сфере родственных отношений человек до конца жизни чувствует себя востребованным, нужным, поддерживая полноценное межличностное общение с близкими людьми разных поколений, поэтому сохраняется интерес к жизни, психическое и физическое здоровье. Механизм родственных связей обеспечивает казахам этнобиологическую и этнокультурную целостность. Социальный характер концептосферы казахской лингвокультуры проявляется и в том, что существовал и до настоящего времени функционирует четко отработанный этикет поведения, особенно это касается норм поведения в сфере родственных отношений, норм взаимодействия между старшими и младшими родственниками, между дальними и близкими родственниками, между мужем и женой, между родителями и детьми, между представителями разных поколений.

Третья особенность казахской концептосферы состоит в **особой значимости концептов** *бесік, ұрпақ, бала, ұл, қыз*, объединенных в большой блок *ұрпақ*. И в традиционной, и в современной культуре казахов смысл жизни напрямую связан с потомством, которое казахами воспринимается как остающийся после них след в жизни. Понятийная, образно-ассоциативные составляющие этих концептов достаточно конкретны. Особо примечательным является активное использование концептонимов во всех жанрах художественных текстов, в паремиях, фразеологизмах, в обрядах, выступающих макрознаками данных концептов. Из всех составляющих наибольшей широтой и глубиной выделяется понятийная составляющая, в которой особое внимание уделено проблеме воспитания *ұрпақ*.

Важную часть языковой картины мира составляют так называемые **ядерные концепты, обозначающие высшие ценности**

этноса, **либо ориентиры, определяющие поведение людей**– концепты *намыс, қанағат*. Эту четвертую особенность казахской концептосферы можно обозначить как **регулируемость жизни человека этическими концептами**, типа *намыс, қанағат*. Интерес представляет то, что эти концепты являются «переживаемыми», т.е. в сознании человека они формируются по мере накопления жизненного опыта и багажа знаний. Например, концепт *қанағат*в своей понятийной части формируется примерно к середине жизни человека, когда человек способен удовлетворить элементарные жизненные потребности и у него возникает желание и возможность остановиться и задуматься над духовными потребностями. *Намыс, қанағат* являются регулятивными концептами.

Пятую особенность казахской концептосферы можно определить как **открытость для контактов**, определенную **толерантность** по отношению к незнакомым, чужим, представителям иной веры, иного этноса. Эта особенность лежит в основе понятийной составляющей таких концептов, как *қонақжайлық, дастарқан, свой/чужой, ағайын*. Концепты *қонақжайлық, дастарқан*занимают более низкую ступень в национальной концептосфере в сравнении с *адам, намыс*и*қанағат*, однако они отражают отношение казахов к внешнему миру, но понятийная составляющая переросла этот образ и поднялась до уровня национального символа. Концепты *қонақжайлық, дастарқан* интересны тем, что сохранили свою понятийную часть неизменной.

Шестую особенность казахской национальной концептосферы мы хотели бы сформулировать как **гармонию рационально-разумного и эмоционально-чувственного начал.** Эта особенность выявилась в ходе анализа концептов, характеризующихся эмоциональным ореолом: *жүрек, домбыра, тіл/сөз, көңіл*. Казахи издавна ценили не только ум, но и эмоциональность, нежную душу, красоту. Так, домбыра выполняла особую функцию – формирование эмоциональной стороны жизни, функцию воспитания человека в эмоциональном плане, причем кюи, будучи эмоциональными отдушинами, демонстрировали человеку пример того, как должна переживаться та или иная эмоция. И если до сего времени казахи сохранили паритет, гармонию рационального и эмоционального, что бросается в глаза иностранцам, то в этом немалая заслуга домбыры, кюев, народной музыки и поэзии.

В этой связи следует отметить концепт *көңіл*, отличающийся

от *жүрек, домбыра* сложностью, многоаспектностью понятийной части: это и рационально-интеллектуальное, это и эмоционально-чувственное, это и решимость выполнять то или иное конкретное действие, это и предрасположенность, эмоциональный настрой, отношение к кому/чему – либо и т.д. На русский язык казахское *көңіл* примерно передается в зависимости от контекста как *внутренний мир человека,* как *настроение,* как *душа*. Однако от этих не вполне адекватных русских эквивалентов казахское *көңіл* заметно отличается направленностью на внешний мир, на коммуниканта. Точнее говоря, во многих случаях *көңіл* выступает как существенный параметр коммуникации, а именно: в менталитете казахов при общении максимально учитывается *көңіл* другого человека: *көңілінен шығу, көңілін қалдырмау*. Даже в тех случаях, когда один коммуникант не согласен с мнением другого, либо должен отказаться от его предложения, это выражается эвфемистично, в мягкой щадящей форме: *мүмкін, солай шығар; ойланатын нәрсе екен*; *бұл жағын еске алу керек сияқты* и т.д. Отношения между говорящим и слушающим имеют особую ценность для тюркского мировоззрения.

Итак, проведенное в рамках лаборатории исследование концептосферы казахской лингвокультуры позволяет сделать следующие выводы:

1. выделены особенности концептосферы, на основе которых можно определить специфику казахского менталитета: **антропоцентричность; социализованность; отчетливая центрированность макроконцепта *ұрпақ*; регулируемость жизни индивида этическими концептами; открытость для контакта**; **гармония рационально-разумного и эмоционально-чувственного начал; особая значимость общения и максимальный учет отношений между коммуникантами;**

2. концептосфера казахского языка представлена следующими типами концептов:

- параметрические концепты (*адам, ұрпақ, туыстық*);
- регулятивные концепты (*намыс, қанағат, толеранттық, ағайын, қайрат, ақыл*);
- эмотивные концепты *(жүрек, домбыра*);
- смешанного характера концепты (*қонақжайлық, көңіл*).

По объему выделены макроконцепты *(адам, ұрпақ*) объединяющие несколько концептов.

3 КОММУНИКАТИВНЫЕ ЛИНГВОКУЛЬТУРЕМЫ

Как нами было отмечено в самом начале, мы выделяем три группы лингвокультурем, последняя из которых речеповеденческие либо коммуникативные лингвокультуремы, отражающие национально-культурную самобытность коммуникативного поведения. Условно выделяем несколько компонентов коммуникативного поведения.

Первый компонент – это начальный этап общения, когда в полной мере реализуется фатическая функция общения – установление контакта с собеседником через вокативы-обращения.

Второй компонент коммуникативного поведения – коммуникативные тактики, используемые в процессе общения, выбор которых зависит от ряда факторов: от иллокутивной цели общения, от социально-демографических характеристик собеседника, от типа коммуникатвной ситуации, сферы общения.

Третий компонент – невербальные средства общения, к которым относятся:

- коммуникативная организация пространства;
- кинесика;
- тактильные контакты;
- мимемы (мимика лица)

По коммуникативным лингвокультуремам исследования проводились **З.А.Умирзаковой**, где автор рассматривает понятия: «коммуникативное поведение», «коммуникативное воздействие», «рефреймизация», «коммуникативная цель», «сложный коммуникативный акт» в казахской лингвокультуре. Использованные автором коммуникативные тактики в процессе коммуникативного акта способствуют достижению коммуникативной цели, поскольку в процессе коммуникативного акта лежит целевая установка говорящего. Автор рассматривает следующие вопросы:

1. изучение коммуникативного поведения в лингвистике;
2. концептуальные основания приветственного комплекса в традиционной культуре казахов;
3. изучение коммуникативного воздействия в казахстанской лингвистике;
4. речевое воздействие и вариативная интерпретация действительности;

5. коммуникативное воздействие в разговорно – бытовом дискурсе;

6. речевые тактики, используемые в речевой стратегии детективного дискурса;

7. коммуникативная тактика рефреймизации в юридическом дискурсе;

8. коммуникативная тактика в рамках сложного коммуникативного акта;

9. анализ коммуникативных тактик сложного коммуникативного акта.

А.Т.Оналбаева по коммуникативным лингвокультуремам рассматривает следующие вопросы:

1. невербальные средства общения;

2. из истории изучения невербального общения в казахстанском языкознании;

3. коммуникативно-функциональный анализ казахских кинем;

4. основные аспекты коммуникативной стратификации невербального обучения: характер коммуникативной ситуации, цель коммуникативного акта;

5. гендерные и возрастные характеристики коммуникантов и выбор кинем и проксем.

З.А. Умирзакова

3.1 Изучение коммуникативного поведения в лингвистике

Главным условием успешного развития межкультурной коммуникации является толерантность коммуникантов к иным языку и культуре. Как отмечает в своей работе «Категория инакости и концепт толерантности» З.К.Ахметжанова, «основу понятия толерантность составляют такие семы, как знание, понимание, доброжелательность и уважительное отношение» [146, 92]. Представляется, что доминанту *толерантности* составляет понимание.

Современная концептология, являясь логически естественным продолжением исследовательской парадигмы, объектом которой является взаимосвязь и взаимодействие языка и культуры, во многом повторяет установки этнолингвистики, лингвокультурологии

на выявление и исследование отдельных, вырванных из контекста ментальности этноса концептов как культурно значимых жизненных установок и понятий. В качестве аргумента к данному тезису приведем статью З.К. Ахметжановой «Лингвокультурная концептология в Казахстане», где автор выделяет несколько групп концептуальных исследований казахстанских ученых:

- исследования, посвященные анализу концептов на материале казахской лингвокультуры, где представлены как концепты, отражающие материальные объекты, наделенные в сознании казахов широким полем образно-ассоциативных связей и высоким уровнем оценочности, так и концепты, отражающие духовные сущности, в суммированном виде представляющие национальный менталитет;
- концептуальные исследования, выполненные на материале двух и более языков в сопоставительном плане;
- исследование проблем переводоведения и невербального общения с использованием концептологической методики [147].

Как мы видим, ученый не указывает работы, где концепты исследовались бы в деятельностном аспекте.

Вне всякого сомнения, глубокое и всестороннее описание отдельных концептов одной лингвокультуры интересно и необходимо, поскольку оно дает нам понимание специфики культуры в отдельных ее фрагментах. На наш взгляд, настала пора рассмотрения концептов по отдельности и концептосферы в целом в рамках социального взаимодействия людей, т.е. ввести в концептуальные исследования деятельностный подход. Иначе говоря, мы хотим акцентировать внимание на том, как в нормах общения эксплицируется концептосфера конкретной этнокультуры. Отметим, что подобный подход был предложен А.Вежбицкой в ряде ее публикаций, квинэссенцией ее теории является мысль о том, что нормы общения во многом регулируются концептуальными основаниями национальной культуры. Так, по ее словам: «При методе описания социального взаимодействия, использующем культурные сценарии, не предполагается, что культуры однородны или что нравы и обычаи общества обязательно описываются с помощью строгих правил, которым подчинены действия любого человека. Этот метод исходит из того, что культуры разнородны и что социальное поведение вообще и речевое поведение в част-

ности чрезвычайно вариативны. В то же время при таком подходе учитывается существование культурной парадигмы, в рамках которой мыслит и действует человек. Культурные нормы можно нарушать, игнорировать, но, несмотря на это, и те нормы, которые (сознательно или бессознательно) соблюдаются, и те, которые нарушаются, различны в разных культурных системах» [148, 124].

В своем исследовании мы в качестве базового используем термин *коммуникативное поведение*, основанное на понятии *общение*. По З.Д.Поповой и И.А.Стернину, общение – это «осознанный, национально оформленный, целенаправленный информационный обмен между людьми, сопровождающийся индивидуализацией собеседников, установлением эмоционального контакта между ними и обратной связью» [114, 43].

Понятие «коммуникативное поведение» – объект изучения нескольких направлений науки о языке: коммуникативной лингвистики, прагмалингвистики, дискурсивной лингвистики, различающихся главным образом акцентом на тех моментах, которые являются определяющими для этих направлений. Так, исследователи коммуникативной лингвистики интересуются принципами общения, условиями успешности коммуникации, характеристиками участников общения. Ученые, занимающиеся проблемами прагмалингвистики, основное внимание уделяют компонентам коммуникативной ситуации, соотношению явного и скрытого смыслов, коммуникативным интенциям, стратегии общения, структуре речевых актов. Специалисты по дискурсивной лингвистике рассматривают соотношение текста и дискурса, анализируют проявления интертекстуальности, изучают специфику дискурсивного поведения в обиходном общении и в рамках различных социальных институтов.

В.И.Карасик следующим образом определяет теоретические позиции / постулаты, касающиеся исследования коммуникативного поведения:

1. Коммуникативное поведение ситуативно….Для понимания смысла в любой коммуникативной ситуации необходим учет всех значимых параметров этой ситуации. Текстуальная сторона общения является лишь одним из аспектов общения, при этом в устной речи вербальное общение в информативном плане выступает

как дополнительное по отношению к невербальному. Словесный способ общения вторичен по отношению к указательному, и поэтому дейктики различного типа в явном и неявном видах пронизывают любой акт коммуникации.

2. Коммуникативное поведение детерминировано культурой... Культура задает стандарты поведения и определяет границы креативности индивидуума. Любой акт коммуникации есть подтверждение идентичности культурно-языкового сообщества.

3. Единицей коммуникативного поведения является транслируемый смысл, т.е. символически выраженное переживаемое отношение участников общения к миру, ситуации, партнеру и себе... Транслируемый смысл может передаваться вербально и невербально в соответствии с культурными сценариями, усвоенными представителями соответствующего коммуникативного сообщества.

4. Транслируемые смыслы допускают множественную интерпретацию. Знаковая природа языкового общения предполагает возможность обозначения разных сторон одного и того же объекта, коллективный опыт приводит к признанию некоторого стандартного значения, но в нестандартной ситуации человек начинает искать дополнительные смыслы в воспринимаемой информации... Естественное общение строится по правилам непрямой коммуникации, т.е. допускает некоторую свободу интерпретации, наличие переносных смыслов, намеки, шутки.

5. Естественное общение характеризуется синкретичностью рационального и эмоционального содержания.

6. Коммуникативное поведение многомерно и партитурно. Оно реализуется как совмещение нескольких планов общения – поддержания контакта, воздействия, информационного обмена, самопрезентация... Естественное общение представляет собой органическое сочетание разных коммуникативных планов, каждое из которых имеет свои доминантные средства выражения, при этом только информирование о ненаблюдаемых событиях или явлениях имеет принципиально текстовой характер, остальные коммуникативные линии выражаются преимущественно невербально, но могут получить и словесное воплощение.

7. Важной характеристикой общения является его функциональная подвижность (лабильность). Коммуниканты способны

моментально перестроиться в ходе естественного общения, эти переключения могут быть почти незаметны. В коммуникативной лингвистике разработаны три модели общения: кодовая, инференционная и интеракционная.

8. Коммуникативное поведение проявляется в определенном дискурсе – формате общения, обусловленном культурно-ситуативными нормами, и конкретизируется в виде определенных речевых жанров – исторически сложившихся ситуативных форм речевого поведения.

9. Коммуникативное поведение характеризуется как регулярными моделями передачи смыслов, так и отклонениями от этих моделей.

10. Интерпретация реального общения строится на основе экзегетики, т.е. развернутого ситуативно-культурного толкования, основанного на принципе целостного, гештальтного восприятия.

11. Исследовательские модели коммуникации основаны на учете трех параметров – личности, концептов и дискурса [55, 264-268].

В приведенных постулатах коммуникативной лингвистики из работы В.И.Карасика выделим несколько моментов, которые являются значимыми для нашего последующего изложения. Первое – это культурная обусловленность коммуникативного поведения; второе – в коммуникативном поведении выделяются вербальный и невербальный способы общения; третье – учет концептов, как одного из видов оснований коммуникативного поведения.

В казахстанской лингвистике проблематика специфики общения носителей разных языков и культур является новой, поскольку традиционно казахстанские лингвисты исследовали языки в сопоставительном плане без явного выхода на коммуникативное поведение, хотя отдельные аспекты этой проблематики частично затрагивались в ряде работ. Это кандидатская диссертация М.К.Кармысовой «Разговорные формулы русского и французского языков» (1989), кандидатская диссертация К.Ш.Кажгалиевой «Национально-культурная специфика фатической речевой коммуникации в казахском языке» (1991), кандидатская диссертация Г.М.Алимжановой «Структура речевого этикета казахского и русского языков» (1999), докторская диссертация Ш.И.Нургожиной «Вербальный интеракт: теоретические основы, функционирова-

ние, структура» (1999), кандидатская диссертация Г.С.Суюновой «Речевое поведение казахов-билингвов» (1995) и др.

Считаем необходимым особое внимание обратить на ряд исследований последних лет, непосредственно связанных с концептуальной лингвистикой и лингвокультурологией. Это труды Г.М.Алимжановой, посвященные обоснованию сопоставительной культурологии как отдельного направления лингвокультурологии, где особое внимание уделяется лингвокультурному концепту. Приводя различные интерпретации концепта, исследователь выделяет такой признак структур концепта, как неоднородность [11]. Обоснованию интегративно-концептологического подхода к художественному переводу посвящено исследование Ж.Т.Балмагамбетовой. Перевод понимается ученым как процесс транспонирования смыслов одной культуры в текст другой культуры, здесь получает теоретическое обоснование смысловая модель переводческого процесса как пространства, конструируемого путем интеграции смыслов исходного текста при их транспонировании в другую семиотическую сферу.

Ж.Т.Балмагамбетова выделяет следующие принципы интегративно-концептологического подхода к переводу: 1. Принцип определения характера и места культурного компонента в содержательной структуре лингвокультуреме; 2. Принцип выявления связи лингвокультурем с глубинными архитипическими представлениями этноса, отраженными в концептах; 3. Принцип резистивный (центрированной на оригинал) стратегии перевода, векторная направленность которой позволит максимально отразить культурологическое пространство текста оригинала [2].

Наиболее близка по своему подходу к нашим изысканиям работа А.Т.Оналбаевой, в которой анализируется невербальное общение. «Невербальное общение… является формой репрезентации национального менталитета и тех базовых концептов, которые формируют национальный менталитет. Концептуальные основания невербального общения эксплицируются в соответствии с типом коммуникативной ситуации: в ординарной коммуникативной ситуации ярче всего проявляются базовые концепты универсального характера типа «старший - младший», «мужчина - женщина». В ритуализованной коммуникативной ситуации, а также в проксемике, кинесике доминируют эндемические кон-

цепты: «дастарқан», «төр», «жол», «гостеприимство» и т.д.» [9, 237].

Как было отмечено В.И.Карасиком, коммуникативное поведение многомерно и партитурно и в силу этого ученые выбирают в соответствии с целью исследования разные модели описания национального коммуникативного поведения.

Так, представители Воронежской научной школы в течение ряда лет проводят исследование коммуникативного поведения на материале нескольких лингвокультур, акцентируя свое внимание при разработке вербального коммуникативного поведения на тематике и особенностях организации общения в определенных коммуникативных условиях. Укажем на некоторые результаты: русские склонны к скромности при самопрезентации и к коммуникативному пессимизму (на вопрос «Как дела?» обычно отвечают «Ничего», а не «Fine» (прекрасно), как обычно отвечают американцы), не склонны хвалиться своими успехами; американцы предпочитают активную самопрезентацию, для них характерен коммуникативный оптимизм и демонстрация своих успехов [55, 69].

При анализе невербального коммуникативного поведения – воронежцы акцентируют внимание на дистанции общения, на личном пространстве, физических контактах при общении, проксемику, кинесику и т.д., на социальную символику [149]. Так, выявлено, что американская дистанция общения гораздо больше, чем русская, американцы менее склонны к физическим контактам с собеседником, чем русские. Русская мимика и жестикуляция более интенсивна и разнообразна, чем у американцев. Насколько можно судить по опубликованным материалам, исследования воронежцев выполнены в чисто описательном аспекте, т.е. дается конкретное описание отдельных параметров коммуникативного поведения того или иного этноса на фоне другого.

Предпринятое нами исследование коммуникативного поведения казахов на фоне русского коммуникативного поведения характеризуется следующими параметрами:

- в своем исследовании мы исходим из того, что коммуникативное поведение как репрезентант коммуникативной культуры является неотъемлемым компонентом этнической культуры в целом;

- коммуникативное поведение как совокупность норм и традиций общения народа определяется концептосферой этнической лингвокультуры: все виды общения в тех или иных коммуникативных ситуациях, все этапы и компоненты общения в конечном счете обусловлены либо ядерными, либо базовыми, либо эндемическими концептами;

- наше исследование носит прежде всего объяснительный характер, т.е. мы не только описываем коммуникативное поведение казахов, акцентируя внимание на отличиях его от русского коммуникативного поведения (как?), но и объясняем (почему?), при этом объяснения поверхностного характера *так принято, традиционно, обычно* не используются;

- в ходе анализа и объяснения специфики коммуникативного поведения используем экзегетический прием, т.е. развернутое ситуативно-культурное толкование, основанное на целостном восприятии коммуникативного поведения.

В ходе исследования широко используются прием трансформации, экспериментальный метод, реализующийся в серии экспериментов разных типов, прием контекстуального анализа, прием концептуального анализа, метод семантического лингвокультурологического поля.

Главной формой реализации коммуникативного поведения выступает диалоговое общение в рамках конкретной коммуникативной ситуации с учетом предшествующего ему контекста и интенции коммуникантов. Кроме того, коммуникативная культура того или иного этноса, как материальная и духовная культуры, развивается, совершенствуется, изменяется, поэтому мы сочли необходимым подвергнуть анализу исследовательский материал двух видов: а) извлеченный из художественных текстов, посвященных описанию быта, событий прошлого; б) собранный путем записи спонтанной, неподготовленной речи современных носителей казахской лингвокультуры.

Результаты подобных исследований представляют несомненный интерес как для целей межкультурной коммуникации и формирования толерантности в РК, но и будут крайне полезны для самих носителей казахской лингвокультуры, особенно молодого поколения.

3.2 Концептуальные основания приветственного комплекса в традиционной культуре казахов

Традиционно при определении функций языка указывают в качестве главной на коммуникативную, затем на кумулятивную, далее на когнитивную, эмотивную и другие функции. И очень редко говорят о взаимодействии этих функций.

Коммуникативная функция языка реализуется в коммуникативном поведении людей, под которым понимаем принятые в конкретном этническом социуме нормы и правила общения. В свою очередь, нормы и правила общения обусловлены культурой социума и, что для нас является важным, – лингвокультурными концептами.

Нормы коммуникативного поведения принято подразделять на четыре типа: общекультурные нормы, групповые нормы, ситуативные нормы и индивидуальные нормы.

Общекультурные нормы коммуникативного поведения характеризуют лингвокультурную общность в целом и отражают принятые в этом социуме правила вежливого общения, они реализуются в ситуациях общего характера вне зависимости от сферы общения, возраста, статуса, сферы деятельности. Сюда исследователи относят привлечение внимания, обращение, знакомство, приветствие, прощание, извинение, комплимент, письменное сообщение, поздравление, благодарность, пожелание, утешение, сочувствие и т. д. Это стандартные, повторяющиеся коммуникативные ситуации [150, 20].

Иначе говоря, общекультурные нормы коммуникативного поведения наиболее отчетливо прослеживаются в ординарных коммуникативных ситуациях.

В нашем исследовании мы, используя деление Г.М.Алимжановой коммуникативных ситуаций на ординарные и ритуализованные коммуникативные ситуации, считаем, что деление норм поведения на общекультурные, ситуативные, групповые и индивидуальные является условным, ибо, как показывают факты казахской лингвокультуры, границы между общекультурными, ситуативными и групповыми нормами коммуникативного поведения весьма зыбки.

Так, приветствие знакомого человека является общекультурной нормой, но то, в какую форму облечено приветствие, опре-

деляется ситуативными и групповыми нормами, а именно: женщина первой приветствует коммуниканта – мужчину, младший по возрасту первым приветствует старшего коммуниканта. Если коммуниканты относятся к определенной социально-экономической группе, то вербальные виды приветствия сопровождаются невербальными единицами: тактильный контакт в форме объятий и похлопываний по спине (у мужчин), кинемой в форме полуприседания на правое колено с опорой правой руки на это же колено (у молодой женщины при приветствии старших родственников мужа), эта кинема характерна для казахов, переехавших в Казахстан из Узбекистана.

Иначе говоря, любое приветствие ситуативно, социально, культурно обусловлено. Поэтому анализ единиц коммуникативного поведения целесообразно вести комплексно, максимально учитывая не только вербальный и невербальный аспекты коммуникации, но и социально и коммуникативно значимое бытовое поведение – совокупность предметно-бытовых действий человека, получающих в данном обществе, в данной лингвокультурной общности смысловую интерпретацию и тем самым включающихся в общий коммуникативный процесс и влияющих на поведение и общение людей. Это социальный символизм [151, 123].

Социальный символизм – это отражение в сознании людей семиотической функции, которая в той или иной культуре приобретает определенное действие, факт, событие, поступок, тот или иной элемент предметного мира. Социальный символизм является компонентом национальной культуры. Для иллюстрации социального символизма приведем отрывок из романа Т.Асемкулова «Талтүс». Чтобы была понятна семантика коммуникативных действий персонажей, отметим, что речь идет о гостях, которые вынуждены были в зимний буран (конец зимы) попросить убежище и заночевать у пожилого казаха. Вначале гостей напоили чаем, после которого они, разморенные, быстро уснули.

«Әбден шаршаған қонақтар шөлдері қанып... ұйықтап кеткен. Жуанның жіңішкіреп, жіңішкенің үзілген шағы. Қыс болмай сойылған соғымның азғантай еті баяғыда таусылған. Күлбағила түктеліп жаншылған бидайды жақсылап пісіріп, қою сүт қатып бір тегене көжені үстелдің жанына қойды.

– Ана кісілерді оятып, қолдарына су құйып жібер.

Әжігірей ыңғына орамал асып, жез құман мен легенді алып қарияның жанына келді. Күректей күміс сақалы демінен желбіреп, қалыңүйқыда жатқан қария ояна қоймады.

– А... о не, балам? – деген біркөзін әзер ашып.

– Тамақ ішеміз, – деді Әжігерей.

Қария ыңқылдап-гүрсілдеп орнынан қинала тұрды. Содан соң малдас құра отырып, алдына тартылған легеннің үстіне қолын баппен шылады, қалтасынан алған бәкісінің шаппасын ашып жақсылап жуды.

Күлбағила сасып қалған. Сабыт қынжылып ернін тістеген. Қария алдына келген көже толы шараға қарап аңтарылып сал отырды да, бәкісін лып еткізіп қалтасына тыға салды... (с. 182-183).

Коммуникативное поведение персонажей приведенного текста основано на следующих общекультурных нормах и концептах.

Как известно, одним из наиболее ярких концептов, отражающих открытость национального характера казахов, их готовность к контактам, является концепт «қонақжайлық» - гостеприимство, достаточно хорошо описанное в работе А.Т.Оналбаевой [9].

По словам З.К. Сурагановой, «гостеприимство имеет ряд обязательных составляющих: защиту и неприкосновенность гостя и его имущества (на определенное время), предоставление крова и пищи, сопровождение его на некоторое расстояние пути (находившееся под юрисдикцией хозяина или рода, племени, к которому принадлежит хозяин), обеспечение транспортом, в случае, если гость преследуется, и, наконец, церемониальный обмен дарами» [102, 175-176].

Живучесть института гостеприимства у казахов предопределена рядом факторов:

- освященностью мифологической традицией, согласно которой мифический предок Алаш, кроме причитающейся доли каждому из трех своих наследников, разделил и четвертую часть своего состояния между ними поровну для того, чтобы они встречали каждого путника, оказавшегося под их кровом;

- социально-бытовыми факторами. С.Е.Толыбеков отмечает: «Институт гостеприимства был вызван острой необходимостью в условиях военно-походного образа жизни кочевника, подвергавшегося бесконечным приключениям, лишениям голода, холода и

зноя, всегда помнить добро человека, который накормил его при голоде и напоил его при жажде. Оказывать уважение, почет и помощь человеку, который дал пищу, считалось в кочевом обществе самым высоким достоинством» [104, 96].

Институт гостеприимства способствовал формированию таких черт казахского народа, как милосердие, доброжелательное, дружелюбное и уважительное отношение, умение быть благодарным за оказанную ему, пусть даже небольшую помощь, и в то же время давал чувство определенной защищенности, поскольку любой казах вправе рассчитывать на помощь в трудной ситуации, особенно в пути [126, 115];

- социально-психологическими факторами: в традиционной культуре казахов отдельному человеку важно ощущать свою принадлежность к данному этносу.

В соответствии с нормами гостеприимства для гостя должна быть приготовлена пища, в казахской культуре – это мясное блюдо. Люди старшего возраста обычно носили при себе складной ножик, с помощью которого они отрезали кусочки мяса от большого куска мяса с костью, которым хозяева их угощали. Поэтому то, что старик-гость вынул из кармана складной ножик, открыл его и вымыл, носило социально-символическое значение: тем самым он приготовился к мясной еде. Увидев затем, что перед ним поставили тарелку с кашей, он понял, что хозяева живут небогато, и что он своим ножиком поставил их в неловкое положение.

Засмущались и хозяева, поскольку не смогли оправдать ожидания гостя и принять его должным образом.

В тексте описано коммуникативное действие «қолға су құю», основанное на концепте «гостеприимство»: полить воду на руки гостю, чтобы он мог вымыть руки до или после еды. Данное действие обычно выполняет подросток.

Исследователи в области этнолингвистики, лингвокультурологии особое значение придают обращениям (вокативам). Так, З.К.Ахметжанова отмечает: «Неотъемлемым элементом любой ситуации речевого общения являются вокативы, в наибольшей степени отражающие специфику речевого поведения того или другого народа.

Прежде чем вступить в речевой контакт с кем-либо, мы, как правило, определяем статус собеседника. Необходимо, чтобы

наше речевое поведение соответствовало этому статусу: последнее небезразлично для достижения цели коммуникации. Речевой контакт начинается именно с вокатива, который задает тон всему последующему разговору» [10, 193].

Вокативы выполняют в речи несколько функций: 1) выделительную функцию, имеющую целью обратить внимание коммуниканта, на кого будет направлено дальнейшее общение; 2) функцию определения статуса коммуниканта, каким его представляет говорящий; 3) функцию выражения отношения говорящего к коммуниканту.

Исследователи, занимавшиеся проблемой вокативов, обычно акцентируют внимание на констатации различий в системе вокативов национальных языков. Так, З.К.Ахметжанова в разделе «Вокативы и онимы» коллективной монографии «Казахское слово в русском художественном тексте» выделяет несколько лексико-семантических групп, которые в казахской коммуникации могут выступать в функции вокативов:

- термины родства: *ана, ата, аға, жеңге, отағасы, көке, тәте, қайны, келін, шеше, әже, қарындас, ене, тамыр, жезде;*

- наименования лиц по различным признакам: по возрастным, по занимаемому положению, по основному занятию, например, *бала, мұғалім, қария и др.*

- эмоционально-оценочные субстантивы: *шырағым, қарағым, айналайын, қалқажан и др.;*

- вокативные формы имен собственных: *Жәке, Сәке, Әбеке и др.*

Обзор работ по проблеме вокативов имеется в монографии Г.М.Алимжановой.

Исследователь отмечает, что казахский язык отличается от русского, английского и китайского языков активным использованием в качестве вокативов терминов родства; и в казахском, и в русском языках имеется значительная группа вокативов эмоционально-оценочного характера [11, 207-230].

Как видно из приведенных высказываний, основная часть исследовательских работ по проблеме вокативов носит констатирующе-описательный, а не объяснительный характер.

Современный уровень развития лингвистической науки, характеризующейся антропоцентрической и когнитивной направ-

ленностью, дает возможность подойти к данной проблеме с позиции концептологии.

Наиболее важные, актуальные, значимые для менталитета, национального бытия народа смысловые образования в культурологии именуются концептами, в которых рядом исследователей выделяются ценностная, образная, понятийная составляющие, концепт получает отражение как в языковых единицах, так и в речевом поведении, они лежат в основе многих традиций и обычаев, определяют коммуникативное поведение носителей конкретных национальных языков и культур, являются базой для оценки и определения ценности той или иной личности, процесса, явления, факта [7].

Вокативы в коммуникативном поведении, особенно на начальном этапе коммуникации используются не по одиночке, а в составе так называемого комплекса приветствия. Например, в казахской традиционной лингвокультуре общепринятая приветственная формула включает само приветствие + вокатив + приветственные клише. Приветственная формула сопровождается невербальным приветствием. Так, например, в следующем отрывке приветственная формула представлена в полном виде.

– *Базыкең* (Базаралы – З.У.), *үй-ішін аман ба? – деді Қалима. -Жеңгемнің халі қалай?* [109, 14].

В приведенном примере использовано имя собственное в особо уважительной форме *Базыкең*, с помощью которой говорящий выражает свою любовь, ласку. Следующие за вокативом приветственные клише значимы в том плане, что здесь говорящий акцентирует свое внимание на ближайшем окружении объекта коммуникации: *семья, жена*. Использование приветственных клише *үй-ішін аман ба? Жеңгемнің халі қалай?* объясняется особым соотношением концептов *адам-халық* в менталитете казахов. Исследователь проблемы соотношения понятий *человек* и *множество* в казахском и русском языках Б.Аязбаева пишет о том, что понятие *человек* в казахском языке более насыщено социальным содержанием, чем аналогичное понятие в русском языке, т.е. *человек* в казахской культуре воспринимается прежде всего как представитель некоего социума, и лишь затем как отдельный индивидуум [75].

З.К.Ахметжанова, подвергнув интерпретативному анализу бо-

лее 20-и концептов казахской лингвокультуры, отмечает существующее в казахской лингвокультуре «представление о человеке как части социума, в силу чего многие качества человека должны служить не только во благо его, но и во благо всего социума. Человек, много знающий, понимающий ту или иную жизненную ситуацию, умеющий находить решение из многих тупиковых ситуаций, обязан помогать другим (родственникам, соседям, аульчанам)» [152, 24].

В этой связи особый интерес вызывает фразеологизм, используемый в форме *бас көтерер адамы жоқ* в ситуации, когда в среде родственников либо жителей целого аула нет умного, опытного организатора, лидера, вокруг которого объединились бы все остальные.

Соотношение концептов *адам-халық* (*ел, жұрт*) основывается на понимании тесной связи и взаимообусловленности этих понятий: человек может существовать только в обществе, самым страшным наказанием для человека, совершившего тяжкое преступление, в традиционной казахской культуре было изгнание его из социума, что обрекало не только на неминуемую смерть, но и на позор всех его потомков. С другой стороны, качество общества, его жизнеспособность, будущее общества напрямую зависело от ума, личных качеств каждого из его членов. Поэтому общество, социум непосредственно заинтересованы в воспитании, обучении, крепком здоровье, понимании младшим поколением основных ценностей этноса.

Именно этим объясняется использование в приветственной формуле указанных приветственных клише, потому что человек чувствует себя хорошо только тогда, когда в его окружении все хорошо.

В коммуникативной ситуации *встречи*, когда встречаются коммуниканты из разных аулов, приветственные клише изменяются, речь идет о более широком окружении.

В следующем отрывке описана встреча родственников из разных аулов.

– Ой, Ырымбек, айналайын, – деді Сабыт. – Есен-саусыңдар ма? Ел-жұрт аман ба?

– Құдайға шүкір, – Ырымбек төрді нұсқады. – Ал, төрлетіңіздер [109, 18].

В данном тексте использовано приветственное клише *Елжұрт аман ба?*, т.е. говорящего интересует благополучие не только семьи коммуниканта, но и всех родственников, соседей, аульчан. Причем это клише не является чисто формальной единицей коммуникации, подобной городскому «Как дела?», когда говорящий произносит эти слова и не ждет ответа. Казахское традиционное приветствие не столь семантически опустошено, как это наблюдается в современных приветственных формулах казахов молодого и среднего поколений.

В рамках традиционной казахской культуры данная коммуникативная ситуация является наиболее типичной. Хотя и прототип «встреча» с его дифференциальными признаками «локальная обусловленность», «подготовленность», «целенаправленность», «разной степени длительность» также имеет место, но гораздо реже. Коммуникативные ситуации, базирующиеся на прототипе «встреча», мы именуем ритуализованными коммуникативными ситуациями по традиции, принятой в казахстанской лингвокультурологии. Под *ритуализованными коммуникативными ситуациями* мы, вслед за Г.М.Алимжановой, понимаем общение в экстраординарных ситуациях. К экстраординарным ситуациям относим рождение и смерть, социализацию человека на переломных этапах его развития (*тұсау кесу, сүндетке отырғызу, үйлену* и т. п.), этапы карьерного роста, новоселье и т.д. Список экстраординарных ситуаций относительно невелик.

В ординарной ситуации общения набор языковых средств, речевые тактики разнообразны и определяются взаимодействием трех факторов: пол, возраст, социальный статус, выделенных М.Н.Серебряковой.

В экстраординарных ситуациях речевое общение является клишированным, употребление этикетных формул является обязательным для всех носителей языка независимо от его половозрастных и социальных параметров. Исключение составляют дети младшего возраста. Г.М.Алимжанова подчеркивает, что степень ритуализованности коммуникативных ситуаций у разных этносов различна [11, 142-145].

В нашей работе мы вначале остановимся на бытовом коммуникативном поведении.

Полная приветственная формула используется обычно в бы-

товой неофициальной сфере общения, в роли коммуникантов выступают знакомые люди, уважительно относящиеся друг к другу. Данная ситуация возникает после долгого перерыва, поэтому использование приветственных клише уместно.

Рассмотрим каждый компонент приветственного комплекса по отдельности. В казахской лингвокультуре существует парадигма приветствий: *Сәлеметсіз бе? Амансыз ба? Есен-саусыз ба? Ассалаумағалейкум? Сәлем!* Каждое из этих приветствий используется в зависимости от возраста, знакомства-незнакомства коммуникантов. Так, приветствие *Ассалаумағалейкум!* используется мужчиной по отношению к мужчинам старшего возраста; А*мансың ба? Амансыз ба?* – мужчиной по отношению и к мужчине, и к женщине; *Сәлеметсіз бе?* используется женщиной по отношению к коммуниканту независимо от его половой характеристики. Приветствие *Сәлем!* уместно в молодежной среде, причем как в русскоязычной, так и в казахскоязычной среде. Приветствия *Ассалаумағалейкум? Амансыз ба? Сәлеметсіз бе?* используются и в официальной, и в неофициальной ситуациях общения. *Сәлем!* используется только в неофициальной ситуации. Итак, в основе приветствия лежат концепты *старший-младший* и концепты *мужчина-женщина.*

Выбор вокатива обусловлен либо концептом *туыстық,* отсюда стремление казахов иногда даже незнакомого человека назвать термином родства, либо концептом *ұрпақ,* отсюда именование человека номинациями: *қызым, ұлым, балам*; либо концептом *свой,* отсюда использование ласкательно-эмоциональных имен, при этом наблюдается в последнем случае параллельное использование вокативов двух видов; имя собственное + ласкательный оним, термин родства + ласкательный оним. Особенно типично параллельное использование двух вокативов для коммуникативного поведения коммуникантов старшего возраста по отношению к младшим: *Шерім атасы киіз үйдің алдында келтекпен бір нәрсе езіп отыр. Бұларды көріп орнынан қалбалақтай көтерілген.*

– Ой, Қалимаш, амансың ба, қарағым?

– Амансыз ба, ата, – деді Қалима қарияны құшақтап [109, 27]

– Әнеукүні мына бала мені қоярда-қоймай кинога ертіп бар-ды, – деді.

Баймұқан иегімен Ырысқалиді меңзеп. – Кәдімгі соғыс туралы кино. Содан әлгі киносының ортасына жетпей кетіп қалдым.

– Неге, жездеке? – деді отырғандардың бірі [109, 78].

– Қария, домбыра шертетін өнеріңіз бар ма еді?

–Аз-маз [109, 185].

Разнообразие терминов родства, активно используемых в качестве вокативов в казахской коммуникативной культуре, обусловлено тем, что одной из особенностей казахской концептосферы является высокая социализованность. Наиболее отлаженный, отработанный жизненной практикой механизм социальных связей человека представлен системой родственных связей, которыми пронизан весь этнос. Человеку от рождения уже предназначено место в системе родственных отношений, от рождения он наделен определенными правами и обязанностями.

«Развитая система родственных связей казахов насчитывает сотни наименований субъектов. Казахи разделяют родственников на три социума (*жұрт*): свой социум (*өз жұрт*) – родственники по отцовской линии, социум по материнской линии – *нағашы жұрт*, родственники со стороны жены – *қайын жұрт*.

Кроме этих основных родственных социумов существуют другие, основанные на отдаленных родственных связях – по линии племянников, сватов и т.д.

И на каждую группу родственников имелась своя система терминов-наименований» [153, 50].

Помимо того, что человек, в зависимости от его места в системе родственных связей, наделялся определенными правами и обязанностями, к нему формировалось определенное эмоциональное отношение. Чтобы механизм социальных связей надежно функционировал, необходимо было постоянно актуализировать знания родственных связей как в сознании взрослых членов социума, так и у подрастающего поколения. Этим можно объяснить следующие особенности традиционного общения казахов:

- при представлении нового, незнакомого человека другим коммуникантам в неофициальной сфере общения обязательно указывают на его статус в системе родства: кому и кем он приходится;

- в соответствии с этим он занимает определенное место за столом, ему оказывают соответствующие почести;

- в процессе дальнейшего общения человек уже именуется тем или иным термином родства, с целью закрепления в сознании других членов социума его статуса и не ошибиться в выборе коммуникативных тактик, тем разговора и т.д.;

- поскольку каждый статус в системе родства окружен определенным эмоционально-модальным ореолом, говорящему для достижения своей цели в коммуникативном акте выгодно лишний раз подчеркнуть, что коммуникант – его родственник, что он не чужой, а свой;

- социальный институт родства занимает прочное место и в современной казахской культуре, наиболее ярко он проявляется он в западном, южном регионах и в сельской местности Казахстана, где ребенка с малых лет приучают именовать человека по его статусу в системе родства: *жезде, нағашы, жеңеше, жиен аға* и т. д.

Итак, использование терминов родства в качестве вокативов обусловлено концептами «туыстық», «ағайын» и социализованностью всей концептосферы казахской лингвокультуры.

Еще одной особенностью приветственного комплекса казахской лингвокультуры является максимальная реализация вербально и невербально концепта «уважение, почет к старшему».

Вербально это проявляется в использовании наименований человека в зависимости от его возраста, при этом термины родства используются не для именования человека по его статусу в системе родства, а для выражения уважительного отношения к нему: *ата, әже, жеңге, қария, апай.*

Невербально это проявляется, с одной стороны, тем, кто начинает акт коммуникации: младший начинает приветствие, обращенное к старшему. С другой стороны, невербально приветствие выражается в форме кинем, тактильных контактов. И здесь первым начинает младший по возрасту.

И, наконец, остановимся на ответном, как бы завершающем компоненте приветственного комплекса – реплик-реакции второго коммуниканта. Существует несколько типов реакции. Первый тип – ответное повторение приветственной реплики: *Амансыз ба? – Амансыз ба?* Второй тип – на приветственную реплику *Ассалаумағалейкум!* – ответная реплика *Уалейкумассалям!* Данный тип характеризует мужскую коммуникацию и является традиционно исламским приветствием. И третий тип ответной реп-

лики-реакции – *Құдайға шүкір! Аман-есенбіз.* Данный тип интересен тем, что он отражает религиозные представления казахов о том, что все блага человеку ниспосланы Всевышним, поэтому человек должен быть благодарен ему за все, что он имеет в этой жизни.

Анализируемый тип реакции основан на концепте «қанағат». З.К.Ахметжанова, анализируя подачу данного понятия в существующих словарях, указывает на три аспекта *қанағат*: умеренность как отсутствие лишнего в предметном проявлении (вещей, предметов обихода должно быть столько, сколько необходимо); умеренность в словах (излишняя болтливость граничит со сквернословием); умеренность в проявлении эмоций (излишняя эмоциональность расценивается как невоспитанность) [154, 82-83].

Исследователь семантический объем концептонима *қанағат* представляет в следующем виде:

АС – способность;

ДС – характеризует человека;

ДС – формируется сознательно усилиями самого человека, но под влиянием религии, среды, воспитания;

ДС – человек ограничивает свои желания, эмоции, действия чувством меры;

ПС – данная способность положительно оценивается социумом;

ПС – данная способность помогает определить истинные ценности человеческого бытия [154, 84].

В отличие от американцев, англичан, которые всегда стараются представить ситуацию в наилучшем виде, даже если реально дело обстоит не так, казахи позиционируют любую ситуацию сдержанно, в несколько усредненном виде: *Құдайға шүкір; жаман емес; ойдағыдай; тәубе* и др. Интересен в этом плане отрывок из романа Т.Асемкулова «Талтүс»:

Қуырдаққа тойып, шай ішіп мейірі қанған қария дастарқаннан ығысыңқырап отырды. Қолының майын асықпай сүртіп, риза кейіпте жан-жағына қараған. Терезенің тұсында ілулі тұрған домбыраға көзі түсті.

- Қарағым, анау домбыраны бере салшы, - деді Әжігерейге.

Әжігерей домбыраны алып бергенше, қария пенжегін шешіп, қызыл помази көйлегінің жеңін түріп те үлгерді.

Сабыт қонағына ықыластана қараған.

– Қария, домбыра шертетін өнеріңіз бар ма еді?

– Аз-маз.

Домбыра алғаш күмбір еткенде Әжігерейдің жүрегі лүпілдеп кеткен. Жартасқа толқын ұрғандай дыбыс. Шын домбырашы ғана осылай қаға алады [109, 185].

В описываемой коммуникативной ситуации домбрист на вопрос: *умеет ли он играть на домбре?* отвечает очень скромно.

– Немного.

В данном случае речь идет, видимо, не о скромности, а о традиции в оценке чего-либо придерживаться золотой середины: и в похвале, и в отрицании. К этому следует добавить и понимание относительности многих ситуаций и вещей. Поэтому казахи стремятся избегать безапеляционных, категоричных суждений.

Итак, анализ приветственного комплекса коммуникативного поведения казахской лингвокультуры свидетельствует об его концептуальных основаниях. Такие концепты, как *туыстық, үлкен-кіші, адам-қоғам, свой-чужой, қанағат* предопределили характер приветственного комплекса казахов, который сохранил свои основные признаки в современном семейно-бытовом общении казахов.

3.3 Изучение коммуникативного воздействия в казахстанской лингвистике

Проблематика коммуникативного воздействия в казахстанской лингвистике разрабатывается в нескольких направлениях.

Первое направление – это исследования, посвященные языку масс-медия. Здесь отметим ряд статей З.К.Ахметжановой [155], кандидатскую диссертацию Ф.З.Жаксыбаевой, посвященную анализу прагматического текста единиц казахского языка, используемых в газетном тексте [156], кандидатскую диссертацию Б.Ж.Раимбековой, в которой наряду с анализом инноваций в языке современной газеты большое внимание уделяется прагматике газетного текста, а именно диалогичности [157]. При определении диалогичности за основу берется дефиниция, данная М.Н.Кожиной: «Диалогичность письменной речи – это выражение в тексте взаимодействия общающихся, понимаемое как соотношение двух смысловых позиций, как учет адресата в широком

смысле (в том числе и второго «я»), отраженный в речи, а также эксплицированные в тексте признаки собственного диалога. Тем самым адресованность, обращенность, как и диалогизация, включаются в это более широкое понятие» [158, 31].

Кандидатская диссертация И.М.Филипповой посвящена языку газетной, теле- и радиорекламы [159]. Общеизвестно, что язык рекламы – это особый подстиль публицистического стиля, характеризующийся особой сферой общения, особой коммуникативной установкой, демократическим характером социальных отношений. Поскольку главной функцией рекламного текста является воздействие, а конечной целью – деятельностная реакция адресата, то все языковые единицы, используемые в рекламном тексте, ориентированы на функцию воздействия.

В общении в рамках системы СМИ адресат и адресант не связаны отношениями субординации, следовательно, деятельность адресата можно регулировать в том случае, а) если эта регуляция отвечает потребностям субъекта; б) если эта регуляция осуществляется в неявном виде.

Обобщающей частные исследования по прагматике медиадискурса и медиатекста представляется монография К.Есеновой [160], в которой автор основное внимание уделяет категории субъекта, в поле зрения остаются и жанрово-прагматические характеристики, используемые в медиа-тексте языковые единицы и приемы воздействия.

Интерес представляет совместная работа З.К.Ахметжановой и А.Таткеновой [161]. Исходной позицией авторов исследования служит положение о том, что «публицистический стиль, в котором наблюдается перекрещивание функции информирования и воздействия, предполагает использование особых средств из арсенала языка, чтобы сделать процесс влияния на мировоззрение читателя, его взгляды, социальные чувства и настроения успешным и результативным. Эффективность воздействия в немалой степени зависит от корректного и умелого использования выразительных средств, в том числе синтаксических» [161, 3].

Исследователи отмечают высокий прагматизм экспрессивных конструкций: «Как известно, экспрессивный синтаксис сложился на основе книжного (номинативные предложения, риторические вопросы) и, преимущественно, разговорного синтаксиса (вопрос-

но-ответные комплексы, сегментированные, парцеллированные, эллиптические и другие конструкции). Эти конструкции способны сокращать коммуникативную дистанцию между автором и читателем, создавая доверительную атмосферу беседы (вопросно-ответные комплексы); во-вторых, за счет имитации хода человеческих мыслей создавать у адресата ощущение его вовлеченности в обсуждение (парцелляция т.д.); в-третьих, будучи употребленными в зачине, задавать читателю тему дальнейшего текста, располагаясь в конце текста, содержать квинэссенцию всего предыдущего сообщения, создавая у человека ощущение того, что он сам приходит к определенным выводам; стимулировать размышление коммуниканта на будущее (риторические вопросы); в-четвертых, создавать у человека впечатление обращенности текста именно к нему (предложения с обращением) и многие другие свойства экспрессивно-синтаксических конструкций предопределяют их широкое использование в стиле газетной публицистики» [161, 60].

Второе направление – это работы, посвященные прагматике разговорно-бытового языка. На материале разговорного казахского языка синтаксические импликатуры подробно рассмотрены З.Ш. Ерназаровой в ее монографии [162].

Третье направление – это работы, в которых рассматривается прагматика различных по жанрово-стилистическим характеристикам текстов. Здесь обращаем внимание на кандидатскую диссертацию С.К.Ережеповой [163]. Исследователь отмечает: «Официально-деловой стиль характеризуется прагматической установкой и особыми экстралингвистическими параметрами. Например, речедеятельностная макросфера, которая характеризуется мотивацией, целенаправленностью и реализуется в административно-правовой общественной деятельности. Ведущими функциями официально-делового стиля являются информативная, предписывающая, волеизъявительная.

Текстам официально-делового стиля присущ долженствующе-предписывающий характер. Так, в русском языке предписывающий характер деловых текстов объясняет активное употребление кратких прилагательных со значением долженствования: *должен, необходим, обязан, ответственен.* Особенностью казахского языка является выражение модальности прилагательными,

образованными от существительных при помощи суффиксов ***-mi:*** *міндетті, жауапты, есепті.*

Употребление большого корпуса инфинитивов в текстах официально-делового стиля обоих языков связано с тем, что его функция сводится к обозначению социально-значимых действий, подлежащих административно-правовой регуляции и вносит в тексты этого стиля значение прямого приказа, требующего безукоснительного выполнения» [163, 25-26].

Кандидатская диссертация Е.В.Федосовой посвящена прагматике научного лингвистического текста [164].

Исследователь отмечает, что функция воздействия научного текста осуществляется системой аргументации, комплексом приемов, обеспечивающих адресованность и диалогичность научного текста, использованием универсальных и специфических метафорических моделей с помощью дискурсивных маркеров.

Проведенный Е.В.Федосовой анализ позволил выявить три вида аргументов, используемых в научном лингвистическом тексте: аргументы к авторитету, аргументы к логике и аргументы к факту. Как в русскоязычных, так и в англоязычных научных текстах в наибольшей степени представлены аргументы к авторитету, средней продуктивностью в обоих языках обладают аргументы к факту и относительно слабой активностью характеризуются аргументы к логике. Преобладание аргументов к авторитету объясняется тактикой опоры на авторитет, что реализуется в интертекстуальных связях (ссылки, выдержки и цитаты из работ известных лингвистов, филологов, философов), в то время как равное соотношение аргументов к фактам в англоязычных и русскоязычных научных текстах можно объяснить тем, что для подтверждения истинности выдвигаемых тезисов автором наглядно демонстрируются факты, в результате чего адресат сам убеждается в правоте и истинности выдвинутого тезиса. Меньшая частотность использования аргументов к логике вызвано тем, что воздействие на адресата осуществляется лишь при помощи ряда рассуждений самого автора текста, что не всегда положительно влияет на убежденность адресата в выдвинутом тезисе и довольно тяжело воспринимается читателями.

Кандидатская диссертация К.М.Жампейіс посвящена прагматике англоязычных научно-технических текстов. Автор пишет:

«Целью прагматической функции англоязычного научно-технического текста является формирование у реципиента убеждения в истинности, достоверности излагаемой информации. Прагматическая цель достигается через реализацию речевых актов, через влияние вводящего глагола на восприятие адресатом содержания чужой речи, через пресуппозицию и импликацию» [165].

З.К.Ахметжанова характеризует следующие группы языковых единиц, наиболее часто используемых в функции воздействия в языке СМИ:

1. Оценочные слова, которые подразделяются на имплицитно-оценочные и эксплицитно-оценочные. Имплицитно-оценочные слова М.П.Эпштейн назвал прагмемами, т.е. это оценочно-референтные слова, в семантической структуре которых на равных представлены предметное и оценочное значения, и эти значения тесно связаны.

Прагмемы представляют собой свернутые суждения, обладают особой силой воздействия. По мысли Б.Ж.Раимбековой, воздействие прагмем на слушающего/читающего, в сравнении с чисто оценочными словами, в которых значение содержит оценку, но безотносительно к какому предмету или явлению эта оценка дана, гораздо сильнее, поскольку в них оценочность, совмещенная с референтным значением, не бросается в глаза. И у рядового пользователя создается ощущение ее отсутствия. В результате слушающий/читающий питает иллюзию полной объективности изложения информации и независимости формирования у него определенного отношения к полученной информации. Приведем примеры прагмем: *матерый* – опытный, *примиренчество* – миролюбие, *самоуправство* – почин, *сговор* – союз, *сподвижник* – соучастник.

2. Воздействие через включение адресата в личную сферу говорящего, терминосочетание «личная сфера говорящего» принадлежит Ю.Д.Апресяну, который считает, что в эту сферу входят сам говорящий и все, что ему близко физически, морально, эмоционально или интеллектуально – некоторые люди, плоды труда человека, постоянно окружающие его предметы.

В связи с личной сферой говорящего З.К.Ахметжанова приводит пример из работы Б.Раимбековой [157], когда использование личных местоимений в форме того или иного лица содержит

важную информацию о коммуникантах и их коммуникативных намерениях.

Так, в языке газеты местоимение 1 лица множественного числа «мы» употребляется для выражения единства, солидарности с определенным кругом читателей, этим журналист показывает, что он разделяет их мнения, взгляды, убеждения. Для примера Б.Раимбекова приводит небольшой текст из газеты «Деловая неделя» (июнь 1999): «Правительство страны всегда знало, на что идет, вполне сознательно делая из сельского хозяйства изгоя экономики, засекреченной к тому же не хуже обороны. Ведь сегодня мы не знаем, что, сколько и по какой цене продаем за рубеж.... Мы не знаем даже, что едим и насколько продукты в наших странах отвечают современному понятию еды (Мы – это адресат и автор текста)».

Прагматический эффект, когда на фоне 3 лица вдруг используется 2 лицо, очень ощутим. Подобное использование личных местоимений характеризует коммуникативную тактику *крупный план*. Такая тактика, например, была использована авторами статьи «Красный петух поет соло» [Караван, 1998], где после подробной информации об участившихся пожарах в Алматы, о беспечности граждан и неподготовленности пожарных служб, на фоне текста с местоимениями 3 лица звучит вопрос: *Кого же завтра клюнет красный петух?* – вдруг звучит ответ с местоимением 2 лица: *Я не ошибусь, если скажу, что тебя, мой дорогой читатель!*

3.Воздействие осуществляется через экспрессивно-синтаксические конструкции, такие, как вопросительные конструкции, неполные предложения, парцелляции, парентезы, инвертированные конструкции и т.д.

Каждая из этих конструкций по-своему воздействует на адресата, либо направляя восприятие адресата на наиболее значимые, по мнению автора материала, части текста, либо воздействуя через приведение собственного суждения относительно двусторонности, возможности той или иной информации, либо через оценку содержания и т.д.

4. Одним из средств воздействия являются эвфемизмы, среди которых интерес представляют политические эвфемизмы, дифференцирующиеся в зависимости от целей использования на

две группы: искажающие эвфемизмы и смягчающие эвфемизмы. Искажающие эвфемизмы направлены на создание языковой картины мира, не соответствующей объективной действительности, поэтому между табуированным словом и эвфемистичной номинацией устанавливаются не синонимические, а антонимистические отношения. Например: *В ходе так называемой «оптимизации» школьной сети...с 1993 г. стране начался санкционированный погром народного образования* [Аргументы и факты – Казахстан, 2000].

Смягчающие эвфемизмы направлены на смягчение отрицательного восприятия негативной информации путем использования наречий: *не совсем, не вполне, не очень* и др. Например: *Постановка вопросов подобным образом не совсем правильна* [Аргументы и факты – Казахстан, 2000].

5. И, наконец, особым средством воздействия на коммуниканта, позволяющим добиться коммуникативной цели, являются коммуникативные тактики.

В работе используются понятия и термины *коммуникативная стратегия* и *коммуникативная тактика* в трактовке стратегии как совокупности речевых действий, направленной на решение общей коммуникативной задачи говорящего, а под речевой тактикой подразумевается одно или несколько речевых действий, которые способствуют реализации стратегии [166; 109-110].

Исследователи подчеркивают, что выбор и использование тактик зависят от множества факторов – от цели общения, от базы знаний, от принадлежности к определенной национальной культуре, от ситуации и сферы общения, от жанра текста и т.д. [155].

В работах казахстанских исследователей выделены и схематически описаны несколько коммуникативных тактик:

- коммуникативная тактика опоры на авторитет. У О.С.Иссерс она обозначена как апелляция к авторитету. Данную тактику исследователи СМИ отмечают как самую популярную, что обусловлено несколькими факторами. Психологический фактор заключается в том, что мнение большинства людей формируется под влиянием той социальной группы людей, членом которой человек себя осознает. Если в тексте есть ссылка на мнение лидера, либо типичного представителя большинства, это усиливает воздействие. Социальный фактор, объясняющий частотность ис-

пользования тактики опоры на авторитет, заключается в особенностях менталитета большинства казахов, для которых традиционно характерно почтительное отношение к старшим по возрасту, к уважаемым людям, деятелям искусства, науки и т.д. Языковой фактор – это наличие нескольких вариантов реализации и полифункциональность тактики опоры на авторитет;

- второй по частотности использования является тактика сравнения, часто совмещающаяся либо с тактикой контраста, либо с тактикой прогнозирования [155, 107];

- для целей усиления прагматичности газетного текста используется тактика скрытого оппонирования, когда автор излагает точку зрения противоположной стороны, затем опровергает ее доводами, аргументами или же представляет мнение третьей стороны. Например: *Подождем, дорогие мои старики! Только не возмущайтесь, пожалуйста, что вы не вечны, так долго ждать нет сил никаких – обливайтесь холодной водой, исключите мясо из рациона (это сегодня очень популярно у элиты) – вот и полегчает в переходный период*... [Караван, апрель 1998].

Текст начинается с обращения к пенсионерам, в котором автор текста предлагает один из вариантов реакции (подождем), которая, по его же мнению, не является лучшим вариантом. На это указывает использование в функции обращения прецедентного текста – отрывка из известной песни «Дорогие мои старики», содержание этой песни (щемящая боль за старое поколение, прожившее тяжелую жизнь, сделавшее много для восстановления страны в послевоенное время и оставшееся в старости без финансовой поддержки, уважения со стороны государства) определяет отношение автора к своим адресатам. Далее в тексте кратко излагается истинная реакция адресатов (возмущение), сопровождаемая точной вербальной передачей с сохранением особенностей устной разговорной речи (*не вечны, так долго ждать нет сил никаких*). Следующий отрывок (*обливайтесь холодной водой, исключите мясо из рациона*) содержит предлагаемый противоположной стороной вариант реакции, который на фоне состояния пенсионеров звучит насмешкой.

Из всех отмеченных выше прагматически нагруженных единиц наименее разработанной является группа коммуникативных тактик. В исследовании О.С.Иссерс, посвященном коммуникатив-

ным стратегиям и тактикам русской речи, обозначены основные ключевые участки проблематики коммуникативных стратегий и тактик. Однако, как отмечает автор, на данном этапе не выявлено большинство имеющихся в распоряжении пользователя языка коммуникативных тактик, не описана соотнесенность коммуникативных тактик и дискурсных рамок их использования.

И, наконец, крайне интересен анализ коммуникативных тактик в рамках сложного коммуникативного акта.

На наш взгляд, сложный коммуникативный акт характеризуется: 1) наличием одной коммуникативной глубинной цели, которая обычно осознается говорящим, но скрыта от собеседника/собеседников, и несколькими второстепенными целями, достижение которых является необходимым условием для достижения главной цели; 2) коммуникативная ситуация, которая включает такие компоненты, как:

- участники общения;
- время и место общения;
- предмет общения;
- цели общения;
- обратная связь между участниками общения.

Все эти компоненты крайне важны в сложном коммуникативном акте и в большинстве случаев заранее обдумываются, обосновываются инициатором коммуникации.

Рассмотрим некоторые компоненты коммуникативной ситуации. Так, характеристики собеседника/собеседников определяют выбор коммуникативных тактик: если коммуникант имеет невысокий уровень образования, средний социальный статус, то обычно используется тактика вовлечения в процесс рассуждения (вопросно-ответная форма), тактика аргументации, тактика опоры на авторитет, тактика повтора. Если же перед нами собеседник с высоким интеллектуальным уровнем и компетентный в проблематике общения, то возможно использование тактики оппонирования, тактики аргументации к логике, тактики рефреймирования.

Выбор места и времени общения в определенной степени сигнализирует о цели и планируемом характере общения: официально-статусном либо неофициально-личностном.

Предмет общения в зависимости от совпадения или несовпадения взглядов коммуникантов может стимулировать общение, либо тормозить его;

3) наличием нескольких ходов и в связи с этим использованием нескольких коммуникативных тактик;

4) большим объемом текста, эксплицирующего сложный речевой акт;

5) использованием дополнительных компонентов когнитивного и национально-культурного характера;

6) посылом нашего исследования служит также гипотеза о том, что в сложном коммуникативном акте используется сложная коммуникативная тактика, направленная на изменение глубинной когнитивной базы представлений собеседника/собеседников, которая может включать несколько простых коммуникативных тактик. Иначе говоря, в сложном коммуникативном взаимодействии коммуникативная цель связана с изменением модели мира адресата, с изменением фреймовых структур, внесением дополнительной информации, замене одних слотов другими и т.д.

Принципиальная возможность подобного воздействия заложена в концепции фреймов М.Минского, суть которой можно представить следующим образом: «Фрейм – это структура данных, предназначенная для представления стереотипной ситуации (пребывание в комнате, день рождения и т.д.). При столкновении с новой ситуацией человек извлекает из памяти определенную структуру (фрейм), которую следует при необходимости привести в соответствие с реальностью путем изменения ее деталей» [167, 249].

Фрейм М.Минского – это сеть узлов и отношений разных уровней. «Верхние уровни» фрейма фиксированы и содержат вещи, всегда истинные в предполагаемой ситуации. Нижние уровни содержат много терминалов – «ячейки» (или слоты), которые надо заполнить конкретными данными. Хотя терминалы фрейма обычно заполнены заранее заготовленными значениями, их легко можно заменить на новые, лучше соответствующие ситуации» [167, 250-251]. Иначе говоря, в теории фреймов заложена возможность совершенствования, обогащения, развития структуры фреймов.

Фреймовые структуры знаний индивидуальны, их различия во многом определяют использование тех или иных тактик.

Анализ сложных коммуникативных актов, представленный в следующих разделах, как раз иллюстрирует связь коммуникативных тактик и фреймовых структур знаний.

Маркерами той или иной тактики выступают семантические показатели, референциальные особенности коммуникативного акта, знания о мире, имплицитные компоненты высказывания [166, 130-132].

О.С.Иссерс отмечает, что опознание коммуникативной задачи происходит на основе всех уровней – поверхностных и когнитивных структур, с учетом прагматических особенностей высказывания – и все это должно быть учтено в комплексе [166, 132].

Представляется, что примерная схема выбора коммуникативной тактики происходит с учетом следующих факторов и в указанной последовательности:

1) пресуппозиция (знания того, что предшествовало данному коммуникативному акту);

2) осознание цели коммуникативного акта;

3) знание статусных и ролевых характеристик собеседников;

4) знание психоэмоционального состояния собеседников;

5) отношения коммуникантов друг к другу;

6) знание типичного для подобных коммуникативных актов фрейма, в том числе и типичные действия в рамках этого фрейма;

7) соотнесение данной конкретной коммуникативной ситуации с набором коммуникативных тактик, которыми владеет говорящий;

8) прогнозирование последствий реализации этих тактик и соотнесение их с коммуникативными целями;

9) выбор оптимальной коммуникативной тактики с ассортиментом лексических, языковых единиц, соответствующих по характеру воздействия психоэмоциональным характеристикам собеседников.

Однако не всегда и не все факторы в равной степени могут быть учтены. Так, пресуппозиция (в нашем случае, знания о предшествующих коммуникативному акту событиях и действиях) может быть более полной, а может и полностью отсутствовать, если собеседник неожиданно для себя оказывается в какой-либо коммуникативной ситуации. Коммуникативная цель может осознаваться, а может и не осознаваться коммуникантами.

Знание статусных и ролевых характеристик собеседников, в случае, если коммуникант общается со знакомым собеседником,

может выполнять роль значимого компонента. В случае, если коммуниканты не знакомы, то говорящий, обладающий навыками лингвопрагматического анализа, может определить роль и статус собеседников. Если же подобных навыков нет, то коммуникант будет действовать методом проб и ошибок.

Знание психоэмоционального состояния собеседников является необходимым условием выбора наиболее результативной коммуникативной тактики, а это требует либо предварительной информированности говорящего о психологических особенностях собеседника, либо навыков определения по вербальным и невербальным средствам состояния собеседников.

Значимость фактора отношения коммуникантов друг к другу варьируется в течение всего коммуникативного акта и регулируется инициатором коммуникации использованием ряда коммуникативных ходов: «сближение» либо «отдаление», «повышение статуса» собеседника либо «понижение собственного статуса», «включение собеседника в личную сферу говорящего», «комплимент» и т.д.

Фактор знания типичного для подобных коммуникативных ситуаций фрейма и типичных действий в рамках этого фрейма является одним из основополагающих когнитивных параметров, исходя из которого коммуникант делает выбор: его коммуникативная тактика должна быть реализована в пределах типично-традиционного фрейма, либо должна быть направлена на изменение, дополнение, расширение этого фрейма. Знание типичного фрейма есть результат становления личности коммуниканта в конкретном национально-культурном сообществе.

Следующие два фактора мы оцениваем как умение говорящего осознанно оценить адекватность ситуации, цели и коммуникативной тактики. Для этого говорящий должен не только владеть теми или иными тактиками, но и знать положительные и отрицательные последствия использования конкретных тактик.

И, наконец, последний фактор связан с языковой и прагматической компетенциями говорящего.

Однако это лишь предварительные соображения, которые должны быть дополнены, уточнены и подкорректированы анализом конкретного материала.

3.4 Речевое воздействие и вариативная интерпретация действительности

Одной из аксиом общей теории коммуникации является положение о том, что в основе любого коммуникативного акта лежит целевая установка говорящего, который преследует определенную неречевую цель (либо цели) и, в конечном счете, регулируя деятельность собеседника, пытается достичь этой цели. И в этой связи важен вопрос: как говорящий воздействует на собеседника?

Мы согласны с мнением О.С.Иссерс о том, что воздействие на коммуниканта не может осуществляться преимущественно лексическими средствами языка. И здесь необходимо остановиться на проблематике вариативной интерпретации действительности.

О.С.Иссерс указывает в своей работе на несколько подходов к вопросу о способах осуществления контроля структуры сознания коммуниканта, на ее исследование мы будем опираться в дальнейшем изложении [166, 32-40].

Сторонники первого подхода, в частности Р. Блакар, рассматривают лингвистические (выбор слов и выражений, выражающих отношение к субъекту изложения; создание новых слов и выражений, т.е.переименование, обусловленное новыми ценностями, новой идеологией, новыми нормами; грамматические формы, композиционные и суперсегментные характеристики высказывания) и семантические инструменты речевого воздействия [166, 32].

Иной подход предложен Р.Фоулером, который рассматривает язык как «медиатор», влияющий на наше мировосприятие. Подобная концепция перекликается с теорией Сепира-Уорфа о влиянии языка на мышление, мировидение. Р.Фоулер полагает, что любая языковая единица, любая форма в тексте не случайна, а мотивирована.

Анализируя семиотическую структуру медиадискурса, Р.Фоулер исходит из того, что дискурс есть продукт социальных отношений, поэтому очень важны языковые средства, используемые в конечном итоге для построения модели мира в сознании человека. Рядовой читатель не обращает внимания на вариативность языковых выражений, считая, что повествование о каком-либо факте адекватно отражает реальную ситуацию. В рамках своего метода, который Р.Фоулер обозначил как «критическая лингвистика», он анализиру-

ет лексическую структуру, транзитивность, синтаксические трансформации, а также прагматические составляющие межличностной коммуникации – речевые акты и модальность [166, 33].

Механизм вариативной интерпретации является объектом исследования и российских лингвистов. В этом плане представляет интерес предложенная Ю.И.Левиным типология регулярных средств, направленных на модификацию модели мира собеседника. Причем эти средства можно использовать в любом языке. Это аннулирующее преобразование, когда из образа ситуации, имеющейся в сознании говорящего, исключаются некоторые события или объекты. Предельным случаем аннулирующего преобразования является умолчание, наиболее распространенным – полуправда. Другой тип – фингирующее преобразование – заключается во введении в образ ситуации некоторых не содержащихся там изначально событий или предметов. Этот тип преобразований скрывается за приемом «заговаривания зубов», за высказываниями не по существу дела.

Ю.И.Левин выделяет также индефинитизирующее и модальное преобразования. При индефинизирующем преобразовании происходит замена некоторых предметов или событий из образа ситуации более обобщенными (типа: агрессия во Вьетнаме – события во Вьетнаме), вследствие чего ситуация предстает размытой, недоопределенной. В модальном типе преобразований может быть использован такой прием, как некорректное указание на источник информации, либо указание на него без необходимости, что является своего рода уходом от ответственности за свои слова. Ссылка на самого себя также может оказать воздействие. Например, в предложении *Насколько мне известно, директором назначен Иванов* имеется имплицитный смысловой компонент «мои сведения могут быть неверны» [166, 34-35].

О.С.Иссерс дополняет:«Описанный Ю.И.Левиным прием находит применение в речевой стратегии вежливости – когда говорящий стремится создать речевой имидж человека, допускающего наличие у собеседника другого мнения, другой информации. Этот прием используется и в качестве тактической уловки в стратегии спора – с целью избежать защитной реакции партнера, убедить его в своей объективности и готовности выслушать другую информацию, если она имеется» [166, 35].

Крайне интересным и значимым для целей нашего исследования представляется обзор А.Н.Баранова и С.Б. Паршина, в котором анализ механизмов «искажения истины» осуществлен на фоне общих проблем речевого воздействия [166]. Здесь особо следует отметить анализ основных предпосылок вариативной интерпретации действительности. Авторы выделяют два основных типа предпосылок: лингвистические и экстралингвистические. Как указывают авторы, лингвистические предпосылки вариативной интерпретации достаточно глубоко исследованы и описаны. Это касается прежде всего лексической системы языка: квазисинонимия, намеренная двусмысленность, «идеологическая связанность», коннотативные оттенки значения.

Вариативное отражение мира может быть результатом наличия в плане содержания высказывания эксплицитного и имплицитного компонентов. Именно имплицитный пласт высказываний обладает наибольшей силой воздействия, о чем свидетельствуют исследования политического, рекламного дискурсов.

К экстралингвистическим предпосылкам вариативной интерпретации действительности А.Н.Баранов и С.Б.Паршин относят семиотические предпосылки, т.е. представление о значимом варьировании языковых значений. При этом наблюдаются следующие ситуации:

А. одинаковое понимание говорящим и слушающим вариативных форм как тождественных, в таком случае варьирование не является идеологически значимым;

Б. если говорящий осознает возможность выбора, а слушающий этого не осознает, перед нами классическая ситуация речевого воздействия;

В. если выбор языковых выражений происходит непреднамеренно, а слушающий обладает навыками лингвоидеологического анализа, то возникает ситуация, когда слушающий варианты языковых выражений может исследовать для выявления коммуникативных установок, притязаний, целей;

Г. если же оба коммуниканта корректируют свой выбор вариантов в соответствии с коммуникативными целями, то подобная ситуация дает возможность анализа речевых стратегий в диалогическом взаимодействии [166, 35-37].

Помимо семиотических предпосылок, существуют основания

для вариативной интерпретации. Это прежде всего фактор осознания слушающим непреднамеренности выбора тех или иных вариантов языковых выражений. В свою очередь, говорящий должен скрыть наличие вариантов, чтобы адресат воспринял данный вариант языковых выражений как единственно возможный, и в силу этого адекватно отображающий внеязыковую действительность. Этого можно достичь определенными приемами: подбор и «дозировка» информации, соотношение негативных и позитивных деталей (похвала правдоподобна с «приправой» критики, критика – с позитивной «приправой»), знание и учет стереотипов и мифов массового сознания, ориентация на «Мы-группу» и т.д. [166, 37].

Психологическим основанием вариативной интерпретации действительности является эмоциональное воздействие на партнера в процессе коммуникации. Еще со времен Аристотеля, с его концепции риторики различают два вида речевого воздействия – внушения и убеждения. Убеждение осуществляется преимущественно с опорой на сознание, разум коммуниканта, внушение – с опорой на эмоции. При этом речевое воздействие начинается прежде всего с аппеляции к эмоциям коммуниканта, чтобы привести его в нужное для говорящего психологическое состояние. Психологическое состояние, необходимое говорящему, во многом создается на основе установок коммуниканта, психологическая установка – это, по мнению Д.Н.Узнадзе, готовность субъекта к определенной форме реагирования, его модус, целостное состояние [166, 38].

Эмоциональное воздействие не только зависит от имеющейся у коммуниканта психологической установки, но, в свою очередь, само влияет на создание новых установок и стереотипов.

Под стереотипами мы, вслед за З.К.Ахметжановой, понимаем утвердившиеся психологические структуры общественного сознания, которые обязательно находят отражение в языке (в лексике, фразеологии, паремиологии, коммуникативном поведении) [168, 510].

Являясь одним из базовых компонентов языковой картины мира, стереотипы отражают прочно укоренившееся отношение к однородным, либо похожим друг на друга явлениям, фактам.

3.5 Коммуникативное воздействие в разговорно-бытовом дискурсе

В любом акте общения коммуникант преследует определенные неречевые цели, направленные на изменение деятельности слушающего: побудить начать, продолжить или завершить какую-либо деятельность, повлиять на его решения, изменить представления коммуниканта о мире и т.д.

Наиболее интересным в плане коммуникативного поведения представляется разговорно-бытовой дискурс, в который могут быть включены в зависимости от тематики общения элементы разных дискурсов, использованы коммуникативные тактики разных видов, кроме того, для разговорно-бытового дискурса характерен высокий уровень спонтанных тематических переключений, изменений коммуникативной цели. Следует также отметить, что большую роль в коммуникативном поведении в разговорно-бытовом дискурсе играют невербативы и предметы, имеющие социально-символическое значение.

Для анализа нами был выбран отрывок из романа М.О. Ауезова «Абай жолы», в котором описана ситуация, когда к Абаю обращаются представители двух крупных родов (Керей и Сыбан) для разрешения затянувшегося конфликта по поводу девушки Салихи из рода Керей.

Уай, жағалай жұртым! Керей – Найман елім! (1)

Ортаңа мені қойыпсың. «Тетігімді тап, танымымды бер» деп қойыпсың. «Сыңға салдым, жарықшағыма жамау бол, сына бол» деп сеніпсің. Арылып өтер жөнім бар. (2) Бір айтарым: Тобықтыдан туғаныммен, екі бауыр, екеуіңнің ісіңе Тобықтының тұрғысынан қарар деме. (3) Тағы бір айтарым бар: қазақта жесір дауы – жеті ықылымнан келе жатқан дау. Заман азып-тозатыны рас па? Содан ба? Болмаса дау біреу болғанмен, дауа көп болғандықтан ба! Әйтеуір, біздің тұсымызда, дәл осы заманымызда бұл дау халыққа сын болғандай. Келеге сын, нәсілге сын болғандай деп түсінемін. Міне, ағайын, сенің алдында өзіме осында асу қып атаған екі тұрғым бар. (4) Айтар билігімнің қыбыласын осыдан ұқ дер ем. Бұдан басқа баспалап бағар өзге есебім жоқ. (5) Әуелгі түйін – Салиқа қыз басы. (6) Жақсы жол – елге жора. Мен баяғың нені желеу, нені жамау тапқанын білемін. Жаңа ұрпақ жаңа тілекпен келеді. Жас боп туып, жетпестен күңіреніп өтем деп келмейді. Жаңа күн өзінің жаңа жо-

расын, жаңа тілегін жас көңілімен айтады. Оған құлақ ілмеген елдіктің дауасын таппай, аласын табады. (7) Бұл қыз болса, тағдыры бір жазалаған қыз. Теңінен айрылып, тілегінен кесілген қыз. Ата-анасы, қайын жұрты бір атаған орнынан жас көңілін тапжылтпай табылған-ды. Бірақ бір өмірге екі өлім бұйырған Тәңір тағдыры да жоқ. Сабатар тілегі сол қыз басына екінші өлімді қанды нокта қып ұсынып отыр. Бұл ақ ноқта емес, қайта айтамын, қан ноқта. Қыз өлімге бар, бұл өмірге жоқ. (8) Жиын отырған жұрт, бәрінде апа-қарындас, қыз-қыршын бар. Төрт арыстың жиыны жора болсын деймін кейінгіге. (9) Бір жанға екі күймек – әділет емес. Бір қыздың екі сатылмағы - жол емес. Алғашқыда саған берген еркін, халық, енді қыздың өзіне беремін. Қыз басы Сыбаннан азат. Бұл – менің бірінші байлауым! – деп, (10) Абай соңғы сөздер тұсында үнін қатайтып, зілмен құлшына түйді. Тоқталмастан екінші сөзіне ауысты. - Сыбанда да жазық жоқ. Өлім – ел жазасы емес, ер қазасы, дауа жоқ. Мал бергені, ақ тілекпен қызығын күткен анық еді. Бірақ өлім орнын өз олқысымен толтыру керек. Салиқа қыздың қалыңмалы жеткен, ақы адал мал болатын. Керей, оны алдың. Бір алмадың, екі алдың. Басында алғаш алған қалыңмалың да аз емес еді. Елу түйенің пұлы. Кейін қызыңды ықтиярына қарамай, «қартаң кісіге барады, қатын үстіне барады» деп сылтауратып тағы алдың, тағы да көп алдың. Бұл тұста Сыбан жазықты емес, араныңды ашқан, Керей, сен жазықтысың. (11) Ендеше, адал бата, ақ малдың орайына, қыз иесі Керей Сабатарға екі қыздың қалыңмалын берсін. Алғаш алғаны екі түйе, кейін еселеп алғаны жиырма бес түйе екен. Мен әрі Сыбан алдындағы, әрі өзінің қызының алдындағы жазығы үшін Керейге тағы жиырма бес түйе айып кестім. Сүйтіп, Керей екі қыз қалыңмалын жүз түйе қып қайырады. (12) Қожағелді мен Шақантай, Сыбан алдында айыпта екі ата тең тартады. Бұл – екінші түйін. Мен бес күн бойында, осы қыз дауынан туған шығын-шабуылдың екі жағын да шолып танып, қолыма жиып отырмын. Барымта, құғын үстінде Керейден екі жүз жылқының ақысы Сыбанға ауысқан. Жүз жетпіс жылқының тобы Керейге ауысқан. Сол барымта малы, көзі барының көзі боп, көзі жоғы әр жылқының тұяғы бір бесті боп, екі жаққа ерсілі-қарсылы қайта ауыссын. (13). Міне, ағайын, ел бірлігінің тілегінен туған менің талабым, тоқтау сөзім де осы! Мен болдым! – деді. (14)

Речь Абая начинается с обращения *жұртым,* эта лексема примерно соотносима с русским словосочетанием «*мой народ*».

Использование *жұрт* в притяжательной форме 1 л. ед.ч. показывает, что говорящий считает себя частью сообщества *жұрт*, следовательно, он разделяет все проблемы этого сообщества. Далее следует второе обращение, в котором название сообщества конкретизируется: это названия родов Керей, Найман, причем с определением *елім*, которое вносит в обращение семантику родственно-теплых отношений, поскольку *ел* – это родина, это родственники, это земля предков, которая тебя взрастила, воспитала душу, ум, придала силы для жизни в большом мире. Использованные обращения определяют характер личности говорящего как человека неравнодушного, который подходит к решению конфликта глубоко, неформально.

Использование лексем *ел, жұрт* в притяжательной форме 1 л. ед. ч. является показателем коммуникативной тактики – сокращение коммуникативной дистанции между Абаем и истцами – представителями родов Керей и Сыбан.

Далее Абай открыто формулирует цель коммуникации, которая была поставлена не самим Абаем, а обратившимися к нему представителями конфликтующих родов как «найти разумное и справедливое решение конфликта». В данном случае дискурс приобретает характер публичного обсуждения в духе юридического дискурса, но с элементами разговорного общения. Далее автор обещает выполнить возложенное на него поручение.

В следующей части текста говорящий, используя тактику прогнозирования, предостерегает слушающих, во-первых, о недопустимости трактовки его решения в пользу рода Тобықты, к которому принадлежит сам Абай. Глубинный смысл слов «*Тобықтыдан туғаныммен, екі бауыр, екеуіңнің ісіне Тобықтының тұрғысынан қарар деме*» слушающие воспринимают с позиции единства и общности казахского народа, к которому неоднократно призывал Абай, как в своих поэтических произведениях, так и в каждодневной жизни. «Әкеңнің баласы болма, халықтың баласы бол!» - это кредо Абая реализовано и в данном публичном выступлении.

Вторая тактика – использованная на этом этапе выступления – это тактика подчеркивания значимости конфликта вдов (жесір дауы), которая относится к числу наиболее сложных и не имев-

щая до сего времени общепринятых и удовлетворяющих всех решений. Конфликты подобного рода, в конечном счете ведут к ослаблению единства народа.

Далее автор использует тактику прогнозирования, утверждая, что именно сейчас настало время формирования общего однозначного отношения к этим конфликтам. Именно от этого зависит будущее народа.

Пятая часть текста представляет собой подведение итогов предыдущего изложения, здесь использована тактика структурирования информации: Абай подчеркивает, что предлагаемое им в дальнейшем решение учитывает указанные два момента.

Шестой отрывок основан на тактике подчеркивания искренности и бескорыстности Абая, которыми тот руководствовался при принятии решения по конфликту.

Следующий седьмой отрывок начинается с аксиоматического утверждения, что хорошее решение – это путь, указывающий народу, в каком направлении следует идти, развиваться

Жақсы жол – елге жора. И вся последующая часть этого микротекста служит аргументом к данному утверждению. Здесь использована тактика противопоставления: восприятия одной и той же ситуации старшим и младшим поколениями. При этом наблюдается асимметрия: позиция старшего поколения общеизвестна, поэтому Абай ограничивается общей констатацией факта: «*Мен баяғың нені желеу, нені жамау тапқанын білемін*». Основное внимание говорящий уделяет позиции молодого поколения, поскольку в традиционной культуре казахов интересы молодого поколения не учитывались. Абай же здесь метафорически обозначает будущее в виде молодого поколения: «*Жаңа күн өзінің жаңа жарасын, жаңа тілегін жас көңілімен айтады*».

Интерес представляют активное использование прилагательных *жаңа күн, жаңа ұрпақ, жаңа тілек, жаңа жора, жас көңіл, жас ұрпақ.* Все предложения построены по единой схеме, в основе которой лежит утверждение бытия определенной ситуации, состояния.

Следующая седьмая часть основана на тактике предостережения: народ, который не прислушивается к мнению молодых, не вникает в их проблемы, ожидают серьезные конфликты.

Далее следует поворот темы коммуникации ближе к конкрет-

ному лицу: «*Бұл қыз болса, тағдыры бір жазалаған қыз*» и затем кратко характеризуется суть конфликта: судьба девушки сломана, поскольку она лишилась жениха и, не выйдя замуж, уже стала вдовой, ее родственники и родственники жениха хотят заставить выйти замуж за родственника со стороны жениха, намного старше ее по возрасту и уже имеющего нескольких жен.

Десятая часть содержит обоснование решения Абая, приводятся аргументы к логике: *бір өлімге екі өлім болмайды, бір қыздың екі сатылмағы – жол емес*; аргументы к факту: «*қыз өлімге бар, бұл өмірге жоқ*»; использована тактика апелляции к авторитету: «*Бірақ бір өмірге екі өлім бұйырған Тәңір тағдыры да жоқ*», сопряженная с тактикой противопоставления, а именно; следующее предложение: «*Сабатар тілегі сол қыз басына екінші өлімді қанды ноқта қып ұсынып отыр*» противостоит по содержанию предыдущему. Говорящий подчеркивает семантику лексемы *ноқта*, связав его с прилагательным *қан*. Абай далее повторяет мысль о том, что нельзя дважды наказывать одного человека, дважды обрекать одного человека на смерть, но уже используя тактику смены кадров, максимально приблизив обсуждаемую ситуацию к другим коммуникантам, чтобы каждый из слушающих на себе прочувствовал и пережил все то, что чувствовала и переживала Салиха: «*Жиын отырған жұрт, бәрінде де апа-қарындас, қыз-қыршын бар*». Завершая обсуждение судьбы девушки Салихи, Абай дважды повторяет свой аргумент к логике в разных языковых вариациях: «*Бір жанға екі күймек – әділет емес. Бір қыздың екі сатылмағы – жол емес*». И, обращаясь ко всем собравшимся, Абай, наконец, оглашает вердикт: девушка свободна, она вольна сделать свой выбор.

Следующую свою часть своего решения, касающегося взаимоотношений и взаиморасчетов между родом невесты и родом жениха, Абай начинает с оправдания рода жениха, приводя аргументы к фактам: «род Сыбан не виноват в том, что жених скончался. Он в свое время полностью выплатил калым. Род Керей получил этот калым, да еще не единожды, а дважды. Первоначальный калым был не маленьким – стоимостью пятидесяти верблюдов. Под предлогом, что девушка выходит за пожилого, да еще имеющего нескольких жен», род Керей получил дополнительный калым, и снова немалый. В этот раз не род Сыбан виноват, а виновен род Керей, виновен своей ненасытностью.

Использованная тактика опоры на факты позволяют Абаю прийти к обоснованному решению: род Керей должен вернуть роду Сыбан двойной калым.

Далее Абай прибегает к тактике объяснения от общего к частному. Поскольку имущественные, финансовые взаиморасчеты должны быть понятны всем истцам, Абай еще раз доходчиво разъясняет, из чего складывается сумма двойного калыма в размере ста верблюдов, в которую входит еще возмещение за моральный ущерб, причиненный родом Керей, как роду Сыбан, так непосредственно самой девушке Салихе.

Далее, опираясь на тактику структурирования информации, Абай произносит: «*Бұл екінші түйін*».

И, наконец, Абай выносит решение по поводу взаимных претензий, связанных с угоном скота между двумя родами.

Завершает свою речь Абай подытоживанием, еще раз подчеркивая целеустановку своих решений: «*Міне, ағайын, ел бірлігінің тілегінен туған менің талабым, тоқтау сөзім де осы! Мен болдым!*».

Проведенный анализ показывает, что сложный по своей структуре и содержанию коммуникативный акт направлен на решение нескольких задач. Главная цель – найти правильное и оптимальное решение конфликтной ситуации. Для достижения этой цели были выбраны несколько стратегий коммуникативного воздействия, а именно, стратегия информирования, стратегия внушения, стратегия убеждения.

Каждая из упомянутых стратегий реализовалась через конкретные коммуникативные тактики и определенный набор языковых единиц.

Стратегия информирования была воплощена в восьмой части коммуникации, где вроде бы известная собравшимся информация об истоках конфликта была структурирована и подана с изменением акцентов, поскольку в предшествующих частях Абай неоднократно озвучивал мысль, что обществу необходимо прислушиваться к новым веяниям, проблемам, идеям, исходящим от молодого поколения. Именно указанный фон вносит в восприятие старой информации оттенок сомнения в правильности традиционных решений. Стратегия информирования в данном случае результатом имеет изменение когнитивной картины мира.

Стратегия информирования реализована в одиннадцатой части, где также уже известная информация подана с акцентированием внимания на отдельных моментах. Абай обращает внимание на том, что калым выплачен дважды и оба раза в большом размере. Здесь использована синтаксическая конструкция, основанная на повторе лексической единицы с добавлением наречий, служебных слов, и выражающая значение интенсивности с оттенком усиления: *Бір алмадың, екі алдың. ...тағы алдың, тағы да көп алдың.* И как бы, ставя точку над *і*, Абай открыто оценивает это качество, как ненасытность, алчность и прямо говорит о том, что именно алчность рода Керея стала причиной конфликта: «*Бұл тыста Сыбан жазықты емес, араныңды ашқан, Керей, сен жазықсын*».

Стратегия информирования реализуется через коммуникативные тактики подчеркивания отдельных компонентов информации через структурирование информации, поскольку это позволяет обратить внимание на связь между отдельными компонентами. Эти тактики могут быть совмещены с тактикой оценки.

Стратегия внушения реализуется через коммуникативные тактики противопоставления, повтора, тактику смены кадров. Главным средством воздействия выступают эмоционально-экспрессивные языковые единицы.

Стратегия убеждения воплощается через коммуникативные тактики аргументации к логике, к факту, к авторитету, через коммуникативную тактику персонификации.

3.6 Речевые тактики, используемые в речевой стратегии детективного дискурса

Выбор коммуникативной тактики во многом зависит от индивидуально-психологических характеристик коммуникантов. Так, человек, привыкший действовать в соответствии со стандартами общения в рамках определенных социальных сообществ, редко использует тактику рефреймирования, тактику противостояния, тактику открытого несогласия, тактику отрицательной оценки, тактику понижения статуса коммуниканта. Он скорее, даже в ущерб собственным коммуникативным целям, выберет стратегию гармоничного социального взаимодействия. И, наоборот, человек независимый, самодостаточный, высокоинтеллектуальный, характеризующийся творческим подходом к решению проблем,

будет стараться действовать не в жестких рамках традиционных фреймов, а будет максимально расширять границы фреймов, вводя новые слоты, изменяя содержание слотов. Именно такой коммуникант будет использовать тактику рефреймирования, тактику несогласия, тактику логического аргументирования.

В этом аспекте интересен детективный дискурс, где обычно действует такой коммуникант.

Анализ сложного речевого акта в рамках детективного дискурса мы предлагаем на материале романа Б. Акунина «Коронация» [169] нами анализируется отрывок, где главный герой Э.П.Фандорин, человек независимый, был приглашен на совет членов царской династии после похищения сына одного из братьев царя. Приведем этот довольно обширный отрывок полностью, поскольку в лингво-когнитивно-коммуникативном анализе важны все единицы этой коммуникации и текста в целом:

Удивительно, но, оказавшись перед лицом такого количества августейших особ, Эраст Петрович Фандорин не выказал ни малейшей растерянности. Легкий, но в то же время почтительный поклон, обращенный вроде бы ко всем присутствующим, но в то же время главным образом к его величеству, сделал бы честь чрезвычайному и полномочному посланнику какой-нибудь великой державы.

Кирилл Александрович, только что превозносивший достоинства Фандорина, без каких-либо приветственных слов, резко и, как мне показалось, неприязненно потребовал:

– Расскажите, что вам известно про доктора Линда и вообще про всю эту историю.

Вошедший наклонил голову, как бы давая понять, что вопрос ему понятен, но сказал совсем не то, чего от него ждали. Взгляд его холодных голубых глаз, скользнув по лицам сидящих, остановился на листке бумаги, лежавшем посреди стола.

– Я вижу, письмо п-получено. Могу ли я ознакомиться с его содержанием?

– Я предупреждал, это наглец, каких мало! – возмущенно воскликнул Симеон Александрович, но Фандорин даже не взглянул в его сторону.

Не обратил внимания на слова брата и Кирилл Александрович.

– Да, Джорджи, прочти письмо вслух. Здесь важно каждое слово.

– Да-да, – подхватил его величество. – Я бы тоже послушал еще раз.

Георгий Александрович брезгливо взял со стола листок и стал читать послание, написанное на французском:

Господа Романовы.

Предлагаю выгодную сделку: маленького принца Романова весом в 10 килограммов на маленького графа «Орлова» весом в 190 карат. Обмен состоится завтра, и не вздумайте подсунуть подделку – у меня свой ювелир. Если согласны, ровно в полдень дайте ответ с семафора Александрийского дворца. Если нет, принц будет вам немедленно возвращен. Частями.

Искренне ваш,

Доктор Линд.

P.S. Прилагаю шифр для светового сигнала.

Я как раз собирался подлить его величеству кофе, так и застыл с кофейником в руках, причем от потрясения даже пролил на пол несколько капель, чего со мной никогда в жизни не случалось. Чудовищность письма превзошла самые мои худшие опасения. Его высочество – частями? Боже, Боже...

– Что за семафор? – вот единственное, что заинтересовало в этом кошмарном послании Фандорина.

Задавать вопросы в присутствии его величества непозволительно, однако государь не только снисходительно отнесся к такому вопиющему нарушению этикета, но и с всегдашней своей любезностью ответил сам:

– Старинный, световой. Установлен на крыше дворца еще при моем прадеде, а в царствование деда оборудован электрическими огнями для темного времени и пасмурной погоды. С семафора можно посылать световые сигналы, которые видно почти из любой точки города.

Вместо того чтобы верноподданнейше поблагодарить его величество за милостивое разъяснение, Фандорин лишь задумчиво кивал и уточнил:

– «Орлов» – этот, надо полагать, т-тот самый алмаз, которым украшен императорский скипетр?

– Да, – кротко подтвердил государь. – Тот самый, купленный графом Орловым в Амстердаме в 1773 году по поручению Екатерины Великой.

– Невозможно, совершенно немыслимо, - отрезал Симеон Александрович. – Ни о каком обмене не может быть и речи. Это же реликвия!

– Невозможно, – согласился Кирилл Александрович. – Через пять дней торжественный вынос государственных регалий, еще через два дня – коронация. Без скипетра церемония не состоится. Любые деньги – пускай, но «Орлова» ни в коем случае.

Все, словно сговорившись, обернулись к Георгию Александровичу, чье мнение, мнение отца, имело здесь особенную важность.

И великий князь оказался достоин своего положения и звания. На его глаза навернулись слезы, рука непроизвольно оттянула тугой воротник, но голос его высочества был тверд:

– Невозможно. Жизнь одного из великих князей, пусть даже... моего сына (здесь голос Георгия Александровича все-таки дрогнул) не может быть выше интересов монархии и государства.

Вот что я называю августейшим величием – это вершина, достичь которой способны лишь те, кто отмечен и избран Богом. Социалисты и либералы пишут в своих газетенках и листовках, что императорский дом купается в роскоши. Это не роскошь, это сияющий ореол российской государственности, и каждый из членов императорской фамилии во имя России готов пожертвовать собственной жизнью и жизнью тех, кого любит.

Комната заколыхалась у меня перед глазами, радужно переливаясь, и я заморгал, стряхивая с ресниц слезы.

– А что если заменить алмаз стразом? – раздался из угла голос полковника Карновича. – Можно изготовить такую копию, что не отличишь.

– За столь короткий срок изготовить п-подделку такого уровня невозможно, – ответил ему Фандорин. К тому же Линд пишет, что у него имеется собственный ювелир.

Кирилл Александрович пожал плечами:

– Я одного не понимаю, зачем ему непременно понадобился «Орлов»? Ведь этот камень бесценен, а стало быть, не имеет рыночной цены. Он известен во всем мире, его даже не продашь.

– Отчего же, ваше высочество, – возразил полковник. – Мож-

но распилить его на три-четыре больших алмаза и несколько десятков средних и мелких.

– И за сколько все это можно продать?

Карнович покачал головой, не зная, что ответить.

– Я в этом немного разбираюсь, - сказал Фандорин. – Три больших алмаза, каратов по пятьдесят, могут стоить примерно по полмиллиона рублей золотом каждый. Мелкие – ну, п-предположим, еще полмиллиона.

– Два миллиона? – просветлел лицом император. – Но мы не пожалеем за нашего дорогого Мики этой суммы!

Фандорин вздохнул:

– Ваше величество, дело здесь вовсе не в двух миллионах. Я манеру Линда знаю. Это шантаж, причем г-гораздо большего масштаба, чем кажется на первый взгляд. Речь идет не просто о жизни одного из одиннадцати кузенов вашего величества. Линд покушается именно на коронацию, отлично понимая, что без «Орлова» церемония невозможна. А жизнь мальчика – лишь средство д-давления. Смысл угрозы даже не в убийстве великого князя, а в том, что Линд сорвет коронацию и опозорит Россию и династию Романовых на весь мир, подбросив части тела мальчика в самые людные места.

У всех присутствующих, включая и меня, вырвался стон ужаса, а Фандорин неумолимо продолжал:

– Вы говорили, ваше величество, что во всем мире не сыщешь п-покупателя на «Орлова». Но покупатель уже есть, причем такой, который не может отказаться от покупки. Этот покупатель – дом Романовых. По сути дела, вам придется выкупить у Линда не великого князя, а алмаз «Орлов», причем по той цене, которую назначит похититель, ведь заодно с камнем на кон поставлены к-коронация и престиж монархии. Боюсь, это обойдется не в два миллиона. Много, много дороже. И это еще не самое худшее. – Фандорин мрачно опустил голову, и я увидел, что его руки сжались в кулаки. – Вы заплатите за сохранение камня и возвращение великого князя, но Линд не отдаст ребенка живым. Это не в правилах доктора...

Наступила зловещая тишина, но всего на несколько мгновений, потому что Павел Георгиевич, до сей минуты тихо сидевший в самом конце стола, вдруг закрыл лицо ладонями и зарыдал.

Предыстория такова: украли племянника русского императора. По этому поводу срочно собрались члены императорской династии. Повествование идет от имени дворецкого – Афанасия, служившего свыше сорока лет при дворе одного из дядей императора и безмерно преданного своим господам. Естественно, что описание событий идет сквозь призму мировосприятия указанного дворецкого.

Коммуникативный акт начинается с приветствия. По мнению дворецкого, Эраст Петрович Фандорин, известный сыщик, должен был в присутствии членов императорской династии чувствовать себя крайне неловко, вести себя робко и подобострастно, поскольку дистанция между ним и августейшими особами (выражение дворецкого) огромна. Однако в реальности дело обстояло совсем иначе: *Легкий, но в то же время почтительный поклон, обращенный вроде бы ко всем присутствующим, но в то же время главным образом к его величеству, сделал бы честь чрезвычайному и полномочному посланнику какой-нибудь великой державы.* Приветствие Фандорина в форме легкого, в то же время почтительного поклона является маркером того, что данный коммуникант настроен не на институционально-статусное общение, а на личностное общение, т.е как равный с равными, хотя последние по статусу находились на вершине социально-иерархической лестницы.

Один из членов императорской семьи понимает семиотический подтекст этой кинемы и использует тактику изменения коммуникативной установки Фандорина на институционально-статусное общение, где каждый из коммуникантов должен вести себя соответственно своему месту в обществе: «*Кирилл Александрович, только что* (до прихода Фандорина – З.У.) *превозносивший достоинства Фандорина, без каких-либо приветственных слов, резко и, как мне показалось, неприязненно потребовал:*

– Расскажите, что вам известно про доктора Линда и вообще про всю эту историю».

В данном случае тактика принуждения Фандорина к изменению коммуникативной установки выразилась эмоционально через лексему *неприязненно*, формой демонстрации характера институционально-статусного общения через лексемы *резко*, *потребовал* и формой вопроса, как бы давая понять, что весь дальнейший разговор должен проходить в вопросно-ответной форме.

Однако данная тактика не срабатывает: *Вошедший наклонил голову, как бы давая понять, что вопрос ему понятен, но сказал совсем не то, чего от него ждали. Взгляд его холодных голубых глаз, скользнув по лицам сидящих, остановился на листке бумаги, лежавшем посреди стола.*

– Я вижу, письмо п-получено. Могу ли я ознакомиться с его содержанием?

То есть Фандорин прекрасно понял не только содержание вопроса, но и желание присутствующих, реализованное через тактику изменения коммуникативной установки вести коммуникацию в привычной для них иерархической форме как высший с низшим, а его использовать лишь в качестве источника информации.

Однако стратегия подчинения и тактика изменения характера коммуникации не срабатывает. Фандорин же иначе понимает коммуникативную цель – как всестороннее рассмотрение ситуации и максимально полная достоверная информация о всех фигурантах, причинах и последствиях события, с тем чтобы можно было принять адекватное ситуации решение. Однако его поведение вызывает эмоциональное неприятие у одного из присутствующих:

– Я предупреждал, это наглец, каких мало! – возмущенно воскликнул Симеон Александрович, но Фандорин даже не взглянул в его сторону.

Не обратил внимания на слова брата и Кирилл Александрович.

Тактика игнорирования мнения либо аргумента одного из коммуникантов, использованная в этой части коммуникативного акта Фандориным, преследовала цель – показать, что достижение коммуникативной цели возможно лишь в условиях общения на равных. Это поняли присутствующие и весь дальнейший разговор проходит именно в таком ключе.

По просьбе Фандорина послание похитителя ребенка зачитывается. То есть в коммуникативный акт вторгается третий субъект, цель которого – заставить императорскую семью выполнить его условия под угрозой жизни маленького ребенка. Это коммуникативное намерение лежит на поверхности и оно изложено в послании. Однако помимо явной цели, у похитителя имелась и неявная цель.

Итак, рассмотрим текст письма.

Данный текст интересен как в плане использованных коммуникантом тактик, так и с позиций отражения в этих тактиках личности автора послания.

Начало послания – обращение «*Господа Романовы*», в котором отсутствуют традиционно-формальные компоненты, к которым обязывает этикет того времени, свидетельствует о том, что адресант считает себя вне традиционного фрейма «августейшие особы – подчиненные, народ». Реальный контекст ситуации, в рамках которой действует автор послания, формирует совершенно иной фрейм, в котором он выступает как главный субъект, диктующий условия, а царский дом – как зависимое от него лицо.

Следующий микротекст *Предлагаю выгодную сделку: маленького принца Романова весом в 10 килограммов на маленького графа «Орлова» весом в 190 карат* иллюстрирует тот факт, что автор послания руководствуется в своих действиях совершенно иной системой ценностей, чем обычные люди, чем основной мир: материальные ценности стоят выше, чем жизнь ребенка. Это тактика подачи себя как носителя определенных качеств, т.е. имплицитная самопрезентация. С другой стороны, формулирование сделки в терминах торговых сделок (вес, килограмм) не только отражает откровенное вызывающе-презрительное отношение к общепринятым нормам нравственности и морали, но и желание унизить членов императорской семьи, то есть здесь использована тактика принижения коммуниканта.

Следующая фраза *Обмен состоится завтра, и не вздумайте подсунуть подделку – у меня свой ювелир* основана на тактике понуждения, реализуется через использование формы настоящее-будущего времени с семантикой обязательности совершения действия в ближайшем будущем, на тактике предостережения от нежелательных действий адресатов и на тактике предупреждения нежелательных последствий (у меня свой ювелир, следовательно, я могу выявить подделку, что может отрицательно сказаться на ситуации в целом).

Далее идут фразы: *Если согласны, ровно в полдень дайте ответ с семафора Александрийского дворца. Если нет, принц будет вам немедленно возвращен. Частями.*Здесь также использованы несколько тактик. Первая тактика – тактика выбора, выраженная условными предложениями *если...то*, но это чисто формальный

выбор, поскольку содержательный аспект предложений свидетельствует о тактике понуждения (*принц будет возвращен частями*). Вторая тактика – тактика подсказки последовательности действий, которая обычно используется в ситуациях: *главный – зависимый, начальник – подчиненный.* И, наконец, последняя фраза *Искренне ваш, Доктор Линд* имеет особый подтекст.

Как было отмечено в самом начале анализа послания, автор действует в рамках особого фрейма «киднепинга» и диктует коммуникантам особый цинично-деловой характер общения. Поэтому использование фразы, заканчивающей в соответствии с обычным этикетом общения, выражает своеобразную издевку, выполняя функцию пощечины.

Далее идет описание эмоциональной реакции дворецкого на этот текст, в котором акцент ставится на судьбе ребенка.

Интересна реакция Фандорина:

– Что за семафор? – вот единственное, что заинтересовало в этом кошмарном послании Фандорина. Поскольку повествование ведется от имени дворецкого, то, по его мнению, после ознакомления с письмом должна последовать всеобщая эмоциональная реакция в форме гнева, ужаса, проклятий и т.д. Фандорин же, как представитель образованного, интеллектуального слоя общества и профессиональный сыщик, немало преуспевший в этом деле, не отвлекается от основной цели – сбор максимально полной информации по всем деталям похищения ребенка, и использует тактику получения информации через прямые вопросы, на которые получает полные ответы от самого императора.

Далее идет обсуждение предложения доктора. Члены императорской семьи единодушны в использовании тактики прямого отказа, однако аргументация отказа у каждого из них разная:

– Невозможно, совершенно немыслимо, – отрезал Симеон Александрович. – Ни о каком обмене не может быть и речи. Это же реликвия! Здесь использована тактика прямого отказа, выраженного наречиями *совершенно немыслимо, невозможно*, усиленного глаголом *отрезал*. Тактика прямого отказа подкреплена тактикой аргументации к логике (*Это же реликвия!*). Согласно логике, реликвия является принадлежностью государства и никак не может быть предметом купли-продажи, обмена, тем более что алмаз украшает императорский скипетр, являющийся символом государственности.

Тактика прямого отказа использована и следующим представителем императорской семьи, аргументированная несколько иначе: *Через пять дней торжественный вынос государственных регалий, еще через два дня – коронация. Без скипетра церемония не состоится. Любые деньги – пускай, но «Орлова» ни в коем случае* (*Кирилл Александрович*). Т.е. здесь аргументация к факту.

Третий представитель династии, отец похищенного ребенка, также поддержал решение отказаться от предложения похитителя, но его аргументация была иной: *Невозможно. Жизнь одного из великих князей, пусть даже... моего сына (здесь голос Георгия Александровича все-таки дрогнул) не может быть выше интересов монархии и государства*. Здесь была использована тактика сравнения: на одних весах – жизнь ребенка, на других – интересы монархии, и, как представитель царствующей династии, Георгий Александрович счел интересы государства превыше всего.

После того, как решение было принято, беседа перешла в свою другую фазу – как сделать так, чтобы при таком решении не пострадал ребенок. И первое предложение, которое вносит еще один коммуникант – полковник Карнович – это сделать подделку бриллианта. Здесь использована тактика предложения варианта, которая реализуется условной синтаксической конструкцией *а что если....*

Предложение было квалифицировано как неприемлемое. Фандорин использовал тактику аргументации к фактам (*невозможно изготовить подделку за короткий срок, наличие у Линда ювелира-эксперта*).

Далее обсуждение переходит в иную плоскость: старший из братьев Романовых пытается понять истинный мотив требования похитителя: *Я одного не понимаю, зачем ему непременно понадобился «Орлов»? Ведь этот камень бесценен, а стало быть, не имеет рыночной цены. Он известен во всем мире, его даже не продашь*. Здесь коммуникант использует две тактики: тактику постановки темы обсуждения, за которой сразу следует тактика опровержения наиболее типичного в таких случаях ответа (*его даже не продашь*).

После этого идет обсуждение такого варианта, как распилка алмаза и продажа его частями. Однако и этот мотив оказывается маловероятным.

Фандорин, будучи профессионалом в исследовании криминальных ситуаций, понимает истинную подоплеку кражи ребенка и предлагаемой сделки, применяет тактику контроля над темой, тем самым поворачивая обсуждение в нужное русло. Тактика контроля над темой здесь совмещена с тактикой прямой квалификации оценочного характера, целью которой является открыто обозначить ситуацию, тем самым поставить коммуникантов перед лицом этой ситуации, не оставляя поводов для иллюзий: *Ваше величество, дело здесь вовсе не в двух миллионах. Я манеру Линда знаю. Это шантаж, причем г-гораздо большего масштаба, чем кажется на первый взгляд.*

Символично употребление прагмемы *шантаж*, которая поясняется в «Словаре иностранных слов и выражений» (авт.-сост. Е.С.Зенович) как «преступление, которое заключается в угрозе разоблачения, расправы с близкими, разглашения позорящих, часто сфабрикованных сведений с какими-л. определенными сведениями».

Далее Фандорин вводит тактику разъяснения, раскрывая суть шантажа в данной конкретной ситуации: *Линд покушается именно на коронацию... Смысл угрозы даже не в убийстве великого князя, а в том, что Линд сорвет коронацию и опозорит Россию и династию Романовых на весь мир, подбросив части тела мальчика в самые людные места.* Данная тактика совмещена с тактикой крупного плана, когда общее понятие шантажа поясняется на примере судьбы династии Романовых и гибели маленького сына одного из Романовых. Тактика крупного плана – одна из самых результативных, поскольку ситуация максимально приближена к жизни коммуникантов. И о результативности тактики свидетельствует реакция: *У всех присутствующих вырвался стон ужаса...*

Фандорин далее основывается на тактике пояснения, вводя все новые детали, дополняющие фрейм «шантаж» и раскрывающие полностью замысел Линда: *камень царская династия вынуждена будет купить на условиях похитителя, но ребенка Линд в живых не оставит.* И завершает Фандорин свое суждение тактикой аргументации типичности: *Оставлять ребенка в живых не в правилах Линда.* Тактику аргументации типичности обычно использует коммуникант, хорошо знакомый с аналогичными ситуациями и лицами. Фандорин к тому же не просто знает, как развиваются подобные ситуации, а знает характер Линда.

Итак, основная коммуникативная цель данного сложного коммуникативного акта – максимально полный сбор информации по криминальной ситуации, связанной с похищением маленького князя и требованием в качестве выкупа алмаза «Орлов» из императорского скипетра, - достигнута. Использованы ряд тактик, каждая из которых, будучи привязанной к определенному этапу развития коммуникативного акта, преследовала конкретную цель.

Ранее мы, вслед за другими исследователями, указывали в качестве одного из параметров, необходимых для того, чтобы коммуникация состоялась, наличие определенной информации о предстоящем коммуникативном событии. Как отмечает О.С.Иссерс, в рамках этого параметра предполагается наличие информации трех типов: знание о типе речевых действий (речевых актов), знание когнитивных пресуппозиций (своих и партнера), представление (свои и – гипотетически – партнера) о будущей ситуации общения [166, 94, 128-130]. С этих позиций и Фандорин, и члены императорской династии понимали, что общение должно носить характер обсуждения с целью собрать максимально полную информацию. Однако знания Фандорина и знания его коммуникантов относительно типа речевых действий не совпадают. Первый считает, что общение должно носить характер двустороннего обсуждения на равных, где каждый участник может стать инициатором коммуникации, члены императорской династии предполагали, что обсуждение – это допрос Фандорина с целью получить имеющуюся у него информацию.

Знание когнитивных пресуппозиций (своих и партнера) также неполны. Фандорин предполагал, что его коммуниканты слабо представляют, во-первых, его профессиональный и интеллектуальный потенциал; во-вторых, истинный характер, масштаб и глубинные мотивы обсуждаемой ситуации. В связи с этим были использованы тактики прямого и косвенного запроса информации, тактика предложения варианта решения, тактики аргументации нескольких видов, тактика постановки темы, тактика отказа от типичного варианта решения, тактика контроля над темой, тактика прямой квалификации оценочного характера, за которой следует тактика разъяснения, совмещенная с тактикой крупного плана.

Второй параметр, который выделен О.С.Иссерс, это позиции коммуникантов в предстоящем диалоге. Позиции оцениваются по критерию *симметричная-несимметричная,* несимметричную позицию далее определяют как сильную и слабую.

В анализируемом сложном коммуникативном акте позиции коммуникантов несимметричные: с одной стороны – занимающие самую высокую ступень социальной иерархической лестницы члены императорской династии, с другой стороны – Фандорин, социальный статус которого намного ниже. Если же позиции коммуникантов оценивать с точки зрения компетентности в интересующей нас сфере и объема информации, которой коммуниканты располагают, то в этом случае асимметричные позиции располагаются следующим образом: у Фандорина сильная позиция, у его партнеров – слабая позиция. Желанием Фандорина уравновесить позиции коммуникантов вызвана тактика игнорирования требования, высказанная старшим из членов династии в резкой, неприязненной форме, без ответного приветствия в самом начале общения и неоднократным использованием тактики прямого запроса информации, никак не сопровождающихся выражением почтительно-уважительного отношения к высочествам.

Третий параметр, включаемый О.С.Иссерс в схему описания коммуникативных тактик, – это установки коммуникантов на тип общения (*кооперативное/конфронтационное*).

По этому параметру установки коммуникантов также не совпадают. Типичным для общения членов династии с нижестоящим является иерархическое общение. Фандорин же предпочитает личностно-демократическое общение. В конечном итоге, после ряда тактик (тактика прямой квалификации оценочного характера, тактика разъяснения) устанавливается именно личностно-демократическое общение.

Параметр успешности использованных тактик здесь определяется тем, что в результате обсуждения необходимая информация собрана и в сознании членов императорской семьи сформировался фрейм «похищение ребенка и алмаз «Орлов»», в котором на основные вопросы: *кто, кого, с какой целью, когда, как, каковы последствия* – есть основная информация. Основное решение – *как?* – будет принято именно с учетом этого фрейма.

3.7 Коммуникативная тактика рефреймизации в юридическом дискурсе

Выбор и использование конкретных коммуникативных тактик обусловлены наличием общей когнитивной базы у участников коммуникативного акта, т.е. говорящий исходит из того, что слушающий / читающий имеет общую с ним когнитивную картину мира, в частности, когда речь идет о конкретной коммуникативной ситуации, оба участника владеют информацией о фрейме, стереотипном и характерном для данного национально-культурного социума.

Здесь уместно сделать небольшое примечание относительно стереотипов. В своей работе мы используем термин «стереотип» в его сложившемся в социолингвистике и психолингвистике понимании как суперфиксированное и суперустойчивое представление об объекте или категории объектов (явлений, процессов) действительности, содержащееся в общественном сознании [170, 73].

Различают социальные, ментальные, этнические стереотипы, стереотипы общения и стереотипы поведения [168, 503]. Из указанных видов стереотипов наибольшим вниманием исследователей удостоились этнические стереотипы (автостереотипы, гетеростереотипы) и социальные стереотипы.

Автостереотипы – это мнения, суждения, оценки, высказываемые людьми по поводу своей этнической общности.

Исследователи отмечают в автостереотипах доминирование положительных представлений. В автостереотипах прослеживается «стремление этнической общности внести черты идеала собственного этноса, подчеркнуть наиболее самобытные качества национального характера» [171, 195].

Гетеростереотипы – это совокупность оценочных суждений, высказываемых по поводу другой этнической общности. Особенностью гетеростереотипов является то, что они бывают и положительными, и отрицательными и даже нейтральными.

В.Г.Крысько определяет социальные стереотипы как стандартизованные, устойчивые, ценностно окрашенные и эмоционально заряженные представления об окружающей действительности и других людях, которые формируются под влиянием определенных условий общественной жизни или под воздействием других

людей и которые распространяются посредством культуры и языка в конкретных социальных группах [172, 134].

В рамках сложного коммуникативного акта основное внимание может быть направлено на углубление и дополнение одного слота сложноструктурного фрейма, либо на усиление связи между несколькими слотами, либо на коренном изменении одного из слотов, в конечном счете ведущих к изменению всего фрейма.

В этом плане интерес представляет анализ нескольких сложных коммуникативных актов в рамках юридического дискурса.

Первый пример – выступление известного адвоката Федора Никифоровича Плевако (1812-1908), занимавшего особое место в истории судебного дела России второй половины XIX века. Г.Г.Гиздатов, характеризуя судебный дискурс Плевако, пишет: «Стиль речей Плевако очень индивидуален и в своей простоте необыкновенно напряжен и доказателен. Способность мгновенно реагировать на реплику противника, ошеломить присяжных и судей шквалом образов и оригинальных сравнений, находчивость и остроумие – все это присутствует в речах Плевако» [173, 126].

Мы бы хотели рассмотреть одно из выступлений Плевако в аспекте коммуникативных тактик, использованных в нем. Описание данного выступления и повод судебного разбирательства даны по работе Г.Г.Гиздатова.

Старушка украла жестяной чайник стоимостью дешевле пятидесяти копеек. Прокурор решил заранее нейтрализовать влияние защитительной речи адвоката и сам высказал то, что можно было бы сказать в защиту подсудимой: бедная старушка, горькая нужда, кража незначительная, подсудимая вызывает не негодование, а чувство жалости. Но собственность священна, все гражданское благоустройство держится на собственности, если же позволить людям сотрясать ее, то страна погибнет, язвительный ответ адвоката содержал в себе правовую полемику с обвинителем, так как общественной опасности в этом случае не было: *Много бед, много испытаний пришлось испытать России за ее больше чем тысячелетнее существование. Печенеги терзали ее, половцы, татары, поляки. Двунадесять языков обрушились на нее, взяли Москву. Все вытерпела, все преодолела Россия, только крепла и росла от испытаний. Но теперь, теперь старушка украла старый чайник ценою в тридцать копеек. Этого Россия уж, конечно,*

не выдержит, от этого она погибнет безвозвратно [173, 127]. *Старушку оправдали.*

Фрейм, из которого исходит обвинитель и адвокат при разбирательстве данного дела, обоим участникам коммуникативного акта хорошо знаком. В самом приведенном тексте фрейм обозначен схематически, указаны основные слоты: 1) собственность священна, т.е. неприкосновенна; 2) все гражданское благоустройство держится на собственности, т.е. положение о неприкосновенности собственности является основой главного закона государства; 3) нарушение закона о неприкосновенности собственности наказывается государством. Обвинитель акцентировал внимание на том, что никому нельзя позволить нарушать закон о неприкосновенности собственности, ибо это может привести в конечном счете к расшатыванию правовых устоев государства и как крайний негативный результат – к ослаблению и гибели государства. Ф.Н.Плевако здесь в своей защитительной речи как адвоката обращает внимание на понятие «общественная опасность» как базу отдельного слота сложно-структурного юридического фрейма «неприкосновенность собственности», а именно: наказание за нарушение неприкосновенности должно соотноситься с понятием «степень общественной опасности» конкретного рассматриваемого деяния. Для обоснования своей мысли Ф.Н.Плевако использует сравнение действительно значимых и представлявших реальную угрозу для существования России как государства исторических событий, таких, как нашествие татаров, половцев, печенегов, которые Россия преодолела, становясь крепче от испытаний, и кражу тридцатикопеечного старого чайника нищей старухой, которую обвинитель квалифицировал как представляющее общественную опасность деяние.

Чтобы понять, насколько эффективно было использование приема сравнения, приведем высказывание В.М.Огольцева о сравнении: «Сравнение является одним из важнейших приемов познания объективной действительности. К тому же в ряду других логических приемов сравнение занимает особое место, так как для каждого из них оно оказывается первичным и неотъемлемым» элементом. Ни анализ, ни синтез, ни абстрагирование и обобщение невозможны без сравнения. Подобно тому, как сравнение пронизывает формы мышления, начиная с элементарных и

кончая высшими, оно пронизывает многообразные и многочисленные единицы языка на его различных уровнях» [174, 16].

В логическом плане в сравнении выделяют три компонента: то, что сравнивают; то, с чем сравнивают; основание сравнения. З.К.Ахметжанова пишет: «...При традиционном сравнении ... сравниваются два предмета, обладающие общим количеством или свойством, которое в одном из них проявляется в большей или меньшей степени по сравнению с другим. *Дерево выше дома. Қонақ қойдан жуас* (Гость смирнее овцы)» [175, 162].

Здесь крайне значимым выступает третий компонент – основание сравнения. Иначе говоря, сравнивать можно только те понятия, у которых есть общее основание. Когда же Ф.Н.Плевако приводит, в соответствии с логикой прокурора, в одном сравнительном ряду события, представлявшие реальную угрозу для государства, и кражу старого тридцатикопеечного жестяного чайника, становится явной абсурдность подобного сравнения, поскольку отсутствует общее семантическое основание сравнения, каковым должна была выступать, по мысли обвинителя, общественная опасность деяния старухи.

В сложно-структурном коммуникативном акте обычно используется не одна коммуникативная тактика, а несколько тактик, каждая из которых преследует свою конкретную коммуникативную цель. В анализируемом сложном коммуникативном акте использована тактика сравнения, целью которой является выявление истинного характера сравниваемых событий: представляет общественную опасность или нет. При этом в качестве первого компонента указаны события, относительно которых в обществе и исторической науке сложились устоявшееся мнение и оценка: эти события действительно представляли угрозу для России как государства. Вторым компонентом представлен факт кражи старого жестяного чайника, относительно которого есть только мнение и оценка прокурора.

Тактика сравнения подкрепляется тактикой гиперболизации, т.е. доведением до крайностей тактики сравнения, когда Ф.Н.Плевако вводит в орбиту сравнения несопоставимые по своим масштабам факты и события.

Тактика сравнения и тактика гиперболизации сравнения помогают достичь как прямой, непосредственной коммуникатив-

ной цели – оправдание обвиняемой, так и более глубинной цели – показать, что стереотипный фрейм, из которого исходят при рассмотрении дел, связанных с посягательством на чужую собственность, должен быть дополнен слотом – степень общественной опасности деяния, который можно выявить путем сравнения и учета всех обстоятельств дела.

Тактика сравнения подкрепляется тактикой противопоставления: *Все выдержала и перенесла Россия...но старушка украла чайник. Этого Россия, уж,конечно, не выдержит, от этого она погибнет безвозвратно.*

Как тактика сравнения, так и тактика гиперболизации вместе с тактикой противопоставления в данном коммуникативном акте служат для реализации тактики рефреймирования, являющейся когнитивно и коммуникативно более сложной тактикой и проявляющейся в сложных коммуникативных ситуациях с многоходовыми коммуникативными этапами развития коммуникативного акта.

Понятие фреймирование и рефреймирование О.С.Иссерс характеризует следующим образом: «Понятие интерактивного фрейма включает коммуникативные ожидания участников ситуации общения: коммуникативное событие помещается в «рамку» со стереотипным набором действующих лиц и известной последовательностью действий» [166, 240].

Коммуникативные тактики фреймирования и рефреймирования обязаны своим возникновением онтологической связи между коммуникацией и когницией. Хотя О.С.Иссерс сходство между фреймами и речевыми тактиками объясняет «гипотетическим» характером тех и других структур, в моделях речевых тактик, как и в терминах фреймов, закрепляется стандартный набор коммуникативных ходов, мы полагаем, что связь здесь онтологического плана. Выбор и использование конкретных коммуникативных тактик зависит от того, как говорящий и слушающий идентифицировали коммуникативную ситуацию и определил соответствующий этой ситуации тип фрейма. В свою очередь, это напрямую обусловлено такими факторами, как фоновые знания, способность коммуниканта устанавливать причинно-следственные связи, т.е. когнитивное развитие коммуниканта. Данная связь между когницией и коммуникацией на бытовом уровне давно подмечена

и отражена носителями языков и культур. Так, казахи фразой «екі сөздің басын қоса алмайды» отрицательно оценивают не только косноязычие человека, но и низкий уровень мышления, интеллектуального развития человека, внешним проявлением которого и выступает неумение человека выразить свою мысль. С этим же связана популярность в среде носителей казахской лингвокультуры паремии «өнер алды - қызыл тіл», поскольку человек, в совершенстве владеющий языком, умеющий точно, образно донести свою мысль до слушающего/читающего, тем самым показывает достаточно высокий уровень интеллектуального развития, когнитивной компетенции, отсюда мысль, что когнитивная компетенция человека является залогом его успехов в любом виде деятельности.

Поскольку когнитивная компетенция, фоновые знания о фреймовых структурах, на которых строится любая коммуникация, у разных людей различна, глубинная коммуникативная цель сложного коммуникативного акта может быть определена как изменение стереотипного фрейма, из которого исходит слушающий в оценке коммуникативного события и планируемых вербальных и невербальных действиях. Это мы и квалифицируем как коммуникативную тактику рефреймирования и попытались проиллюстрировать анализом выступления Ф.Н.Плевако в рамках судебного дискурса.

Коммуникативная тактика рефреймирования наиболее открыто и результативно используется в дискурсах, связанных с необходимостью изменения общественного мнения по поводу актуальных проблем и событий: судебном, публицистическом, научном.

В качестве примера по коммуникативной тактике рефреймирования в судебном дискурсе можно привести отдельный эпизод из выступления известного российского адвоката С.А.Андреевского в судебном процессе по делу убийства Андреевым своей жены (материал дела также излагается по вышеназванной работе Г.Г.Гиздатова): *Андреев имел полное право считать себя счастливым мужем. Спросят: «Как мужем? Да ведь Левина почти 10 лет была у него на содержании...». Стоит ли против этого возражать? В общежитии, из лицемерия, люди придумали множество фальшиво-возвышенных и фальшиво-презрительных слов. Если мужчина повенчан с женщиной, о ней говорят: «супруга,*

жена». А если нет, ее называют «наложница, содержанка». Но разве законная жена не знает, что такое «ложе»? Разве муж почти всегда не «содержит» свою жену? Истинным браком я называю такой любовный союз между мужчиной и женщиной, когда ни ей, ни ему никого другого не нужно, когда он для нее заменяет всех мужчин, а она для него – всех женщин. И в этом смысле для Андреева избранная им подруга была истинною женою (из речи по делу Андреева, обвинявшегося в убийстве жены) [173, 117].

В приведенном отрывке мы наблюдаем, как инициатор коммуникации – адвокат Андреевский – изменяет стереотипное представление о браке, из которого исходит прокурор и слушающие в суде, через собственную интепретацию брака как любовного союза, когда для нее не существует других мужчин, а для него не существует других женщин. Иное семантическое наполнение слота «основа брака» такого сложного фрейма как «брак», дает возможность коммуниканту для использования имплицитных смыслов, возникающих при данной интерпретации, а именно: между Андреевым и его невенчаной женой была глубокая связь, глубокие отношения, и убийство жены было вызвано состоянием аффекта, «умоисступлением», когда «его ноги и руки работали без его участия, потому что душа отсутствовала» [173, 118].

Приведенные нами два сложных коммуникативных акта иллюстрируют два варианта коммуникативной тактики рефреймирования. Первый вариант, когда ведущий коммуникант изменяет структуру фрейма, вводя новый слот. Второй вариант, когда коммуникант оговаривает, уточняет, конкретизирует понимание слотов или фрейма в целом, с тем, чтобы в дальнейшей коммуникации не возникало недопонимания и двусмысленности. При втором варианте рефреймирования происходит метакоммуникация, т.е. коммуникация о коммуникации. Как отмечает О.С.Иссерс, необходимость подобного обсуждения диктуется самой сущностью языка – неоднозначностью некоторых высказываний в определенном контексте, имплицитными смыслами, как следствие, неверной интерпретацией [166, 244]. Данный вариант рефреймирования характерен для дискурсов, требующих точной, конкретной коммуникации с высокой степенью определенности: юридического, научного, делового. Формально это проявляется в слотах,

в которых дается определение основных понятий и терминов, используемых в дальнейшей коммуникации и составляющих в совокупности более или менее детализованный каркас фрейма. В научном дискурсе, представленном в виде диссертационных работ, обязательным компонентом выступает тщательное дефинирование базовых понятий и терминов, чему уделяется место во вводной, либо теоретической части труда.

Близка к коммуникативной тактике рефреймирования тактика смены или сдвига фрейма. О.С.Иссерс рассматривает их в одной группе коммуникативных тактик. Данная тактика популярна прежде всего в бытовом дискурсе и, в отличие от тактик рефреймирования, используется неосознанно и спонтанно, здесь можно привести пример из монографии О.С.Иссерс.

Двое приятелей обсуждают покупку автомашины его общим знакомым:

А. – *Он долго не мог решить: взять отечественную модель или иномарку.*

Б. – *Что тут думать? Я вот после иномарки ни за что на нашу не сяду – пусть хоть с конвейера. Разве это машина?*

А. – *Да я, в общем, езжу – и ничего* [166, 253].

О.С.Иссерс отмечает, что в разговоре произошел сдвиг фрейма: с обсуждения выбора автомашины, сделанного третьим лицом, фокус сместился на предпочтения одного из коммуникантов, из чего другой «вывел» негативную оценку собственного выбора.

Таким образом, тактика рефреймирования выступает сложной тактикой и проявляется чаще всего в сложных коммуникативных ситуациях. Данная тактика наиболее полно используется в дискурсах, связанных с необходимостью изменения общественного мнения, доказательства точности своего мнения по поводу актуальных проблем и событий.

3.8 Коммуникативные тактики в рамках сложного коммуникативного акта

Поскольку в казахстанской лингвистике не проводились исследования по коммуникативным тактикам на материале сложных по структуре и содержанию, объемных речевых актов, мы сочли возможным подвергнуть лингвокогнитивному и лингвокультурному

анализу ряд коммуникативных актов из художественных текстов разных авторов.

Преследовалась цель – выявить по возможности полный корпус коммуникативных тактик, используемых в казахской лингвокультуре, кроме того подобное исследование дает возможность описать варианты тактик и эксплицирующие эту тактики вербальные и невербальные средства.

Для анализа нами выбран отрывок из романа С.Бакбергенова «Қайран шешем», главной героиней которого является выдающаяся казахская домбристка и композитор Дина Нурпеисова.

Нұралының жылдығын берген соң бір жетіден кейін Нұрпейістің жамағайын інісі Жәпек Динаға кісі салды. Дина мұны күтпеген. Арада біраз күндер өтті. Қасына елдің бір ақсақалын ертken Жәпек келді. Дина оларды кәдімгі үйреншікті қонақша, асып саспай, сабырмен қабылдады. Ас алдында ауыл ақсақалы, қазанбас Мендіқара суыртпақтап, жайымен ғана сөз бастады:

–Дина қалқам, әрі келін, әрі баламсың. Келін дейтінім мен осы елдің баласымын. Балам дейтінім әкеңнің көзін көрдім. Мұның үстіне өнеріңе, ақылыңа туған әкеңдей көп сүйсінген жанмын (1). *Әке баласына ақылын айтады. Сонда оны жаман болсын, қатар-құрбыдан кем болсын деп айтпайды. Қайта, солардан артық болсын, бағы ассын, өнері ассын, мәртебесі жоғары болсын деп айтады. Мен әкең болсам, нақ сол ниеттемін* (2). *Осы келісімді жақсы тілекпен, ұғысармыз деген үмітпен келген жайым бар...* (3).

Дина тағдырына мойын ұсынып, не етсең де қолыңдамын деп отырған адамша, басын төмен салып, жерге қараған бойы шал сөзін үнсіз тыңдады.

- Сақаламды қырау басқан, көз алдымды сағым шалған, төрімнен көрім жақын боп отырған шағымда сені, анау жүрген қанатсыз балапандар, сенің бес балаңды, жамандыққа қиып, азапқа қарай айдайын деген ниетім жоқ (4). *Қайта, кешегі Нұрпейістің орынына қайын ата болып, Кенженің орынына туған әке болып, бұған қоса өнеріңе сүйсінген жақсы көрер қалыс, жамағайын болып, жаным аши келген жайым тағы бар* (5).

Шалдың көмейін Дина ұғып отыр. Содан да болар кестелеп айтқан Мендіқара сөздерін салғырт тыңдады. Өткені ол бұл кезде іштей толғана отырып, өз жауабын жұбатпаған еді (6).

Бұл бір жағынан Мендіқара мен Жәпекке жаттау көрінді. Сөзімізді құп алмас па екен деген күдік салды. Жайды осылай болар деп өзінше ұққан ақсақал күн қақты, тарамыс саусақтарымен әжімді жүзін қайта-қайта сипап, аз-кем ойлы отырды да, сөзді қайтадан алыстан орағыта бастады (7).

- Дина келін, баламсың дедім. Әке сөзін зейін қойып, мәнжайын шағa отырып тыңдаған абзал, - деп шал Динаға шұқшиып қадала қарады (8).

- Ата, айта беріңіз, сөзіңізді тыңдап отырмын. Сіз мені жесір еді деп, есіркеп отырсыз, жұбату айтып отырсыз (9).

- Ие, айнашым Дина, жұбату – жұбату ғой. Оның да дұрыс. Бұл да жұбату. Ал, оның бер жағында жақында, Нұралының жылдығын бердің, ең соңғы жұбату сонда айтылды. Ендігі сөз басқа сөз... (10).

- Сонда қалай, ата-ау, бұл сөзіңіз жұбату болмаса, жылату ма еді? Менің осы күнге дейін түсінігім жесір әйелді не жұбатады, не жылатады. Бұл екеуінен басқа жол жоқ (11).

Мендіқара шал Динаның суырыла сөйлегенін ұнатпағандай иығын бір рет қиқаң еткізіп, жанындағы Жәпекке қарады. Бірақ ол жайын ұққан жоқ (12). *Одан гөрі Дина тез түсінді де, сөзін іле жалғады.*

– Басына ақ орынына қара салған жесір әйелге де керегі – сол. Ол не жылауға, не жұбануға лайық. Жаны ашыған, әке орынына әке болдым деген адам жұбатады, қаралы жесірдің жарасын аямай тырнағысы келген қанынезер жылатады (13). *Қатты айтсам кешіре көр, ата, жесір адам кейде осылай оқыс та, шалыс та сөйлей береді* (14). *Бірақ жесірлігімді жамылып, бет тырнасқалы, жер жыртысқалы отырғаным жоқ* (15). *Сөзіңізді іркелмей айта беріңіз. Жесірдің бәрі ессіз, қорғансыз қалады деген бекер. Қайта жесір көңілі бүтін, төрт жағы түгел, құбыласы сай әйелден есті де, ойлы да, сақ та келеді* (16). *Қанаты бүтін сұңқардан, тұяғы бүтін тұлпардан асқақ аңның айла асырар шағы көп болады деп Құрман ақа айтушы еді...* (17).

Өзін бір тайпаның биі, ақылшысы, шешені, білгірі, санайтын Мендіқара мүдіріп қалды. Біріншіден, ол Динаны өнерпаз, әнші, күйші, ақ жарқын, сымбатты сұлу әйел санағанмен, сөзге дәлмар, ойлы адам деп ұқпайтын. Екіншіден, алдап-арбау емес, сөз таластырып, ұландыра алғанда ғана жеңуге боларын сезді (18).

Іркелмеңіз, ата, іркелмеңіз! Сөз сіздікі. Мен тыңдаушымын, ұғушымын, – деп Дина Жәпекке қарады. Оның осы жерде баржоғыда белгісіз еді, бүк түсіп, жер шұқып отыр екен, бет әлпетін көре алмады. – Тыңдаушы көнімпаз, ұғымпаз болса, сөйлеуші шешен болар. Мен көнімпаз болмағанмен, ұғымпазбын (19).

Дина жүзін жылытып, шалға қарады. Сөзден мүдіріп, неден бастарын білмей отырған кәрі тарлан нақ осы жерден шап ете түсті (20).

– Сөзің суық болғанмен, өңің жылы. Алыс кетпесіңді содан ұғам, Дина! (21) *Менің бір білместігім боптьі, кешіре гөр! Жесірмен емес, терезесі тең, сөз жарыстырар ақыл адамымен сөйлесіп отыр екенмін. Қате менікі. Кешір, қалқам!* (22) *Жұбату мен жылату туралы айттың! Өте дұрыс айттың, жесірді не жұбатады, не жылатады. Мен сені бұл жолы да жұбатқалы келдім. Екі деп айтарым мынау,* (23) *– деп шал алдында жатқан дастарханның шетін сұқ қолымен нұқып қойды. – Шайнап берген балаға ас болмайды. Сондай-ақ сөз ұғар пендеге езбелеп көп айтқаннан жаман нәрсе жоқ* (24). *Ендігі сөзім қысқа. Ол мынау: «дүниенің көп азабының бірі, ең ауыры – жесірлік азабы, жалғыздық азабы, әкесіз бала өсіру азабы». Мұнымды құптармысың, Дина?* (25)

– Көрер азабы көптіктен де жесір-жетім деп атаған ғой, ата! – деді Дина (26).

– Дұрыс айтасың, Дина, солай, нақ солай. Атамын деп, әкемін депкелгенде сол азабыңды құлан-таза құртпағанмен, аздап та болса жеңілдетуге жарасам, бір парыздан құтылғандай болар ем (27). *Міне, мына отырған Жәпек, әрі құрбың, әрі қайының, әрі нағыз әменгерің. Осының тілегімен келген жайым бар. Хабарсыз, тосын сөз емес, бұрын да шет жағалап айтылса керек* (28). *Осыған ойлаған жауабынды бер! Сөз сенікі, Динажан!* (29)

– Ата-ау, айтылған сөзде айып жоқ. Айтқаныңыз дұрыс. Бірақ о заманда, бұ заман, жесір қатын тоқал боп, әйел үстіне барса, оның жұбанғаны қайсы? (30) *Қайта мұныңыз жұбату емес, «жығылған үстіне жұдырық» деп, жылатқан үстіне жылату болмай ма? Қаралы басымды дауға, далбайға салып, қайта саудаға салудың жөні болар ма екен?* (31)

Ауызына су толтырып алғандай ділмар қарт тағы да үнсіз қалды. Дегенмен, тағы да жеңілдім деуден бұл жолы аулақ еді

(32). *Содан да болар, өзінің ішкі толқының қымтағандай, қымын етіп, бетіне күлкі үйіріп келді де, сөзін бастады.*

– Бұл сөздің жаны бар. Бірақ, Дина аты тоқал дегенмен, әділіне келсек, тоқалдың тоқалы бар емес пе? «Ұлы сөзде ұят жоқ» деген, өзіміз осы жасымызда бәйбішемен терезесі тең, немесе абыройы мен ақылы асқан кіші әйелді көп көрдік. Бәйбіше болсын, тоқал болсын, ол әйелдің ес ақылымен сабақтас жатқан жай ғой...(33).

- Өзіңіз айтқандай, ұлы сөз ғой, ұяты болмас. Ата, әділ айтсаңыз тоқалдың аты –тоқал ғой. Нақ осы жерде күштен де, ақылдан да, аты артықтың заты артық боп кете береді емес пе? Бұлғақтамай мойының тос деп неге айтпайсыз (34).

- Жоқ, олай емес, Дина, мен сені ондайға қия алмаймын (35). *Ертеден, ескіден келе жатқан жол бар, жобабар* (36). *Оны үлкен де, кіші де сыйлауға тиіс, сыйынуға қажет* (37). *Оның бер жағында ойлап қарасаң, Жәпектің әйел алғанына алты-жеті жыл болса да, келін жас көтермей жүр* (38). *Мүмкін, мұным артық, немесе асылық болар* (39).

- Жоқ, артығы жоқ, ақсақал! – деп Жәпек басын көтеріп, осы бір жерді өзінше ұрымтал көріп, сөзге бір араласып қалды. – Артығы жоқ. Келініңіз бала көтермейді. Мен де адаммын, бала, жас иіс көргім келеді (40). *Әңгіме, әңгіме мұнда да емес, мен, өзім Динаны қашаннан ұнатушы едім. Шыным, адал, ақ сөзім* (41).

Жәпек құлағына дейін қызарып, сөзін асығып, әрең айтты. Бұл сөзді Мендіқара көтермелеп, бірден іліп әкетті (42).

– Ие, дұрыс сөз, Жәпектің өзі айтып отыр. Ұнатушы едім дейді. Бір өңірдің тәуір жігіті, дәулетті адамы, өз қатарынан беделді адамы ұнатқан болса, бұған да мән берген жөн (43).

Осындай бірде жылы, бірде оспақ, бірде арбау сөздер бүгін көп айтылды. Ең соңғы сөз тағы да Динаның өзіне келіп тіреледі.

- Ата, бір сөзіңізде осы тілек – зор тілек, жалғыз тілек дедіңіз. Ал егер осы әрі зор, әрі жалғыз тілекті мен құптап қалған күнде, менің жалғыз, бір ғана тілегімді Жәпек мырза құптар ма еді? Мен де адаммын, тірі жанмын. Шынымды айтсам, осыдан бөтен жол жоқ болса, тілекке тілек беріп табыссақ қайтер еді? (44)

Айт тілегіңді, Дина! – деді шал ықыласпен (45).

Жәпек мені бәйбішесіне қоңсы қондырмай, нақ бүгінгі, осы

отырған күйімше бөлек ұстасын. Жас өсіп келе жатқан балаларым бар, күнде қаңқу сөз естіп, ауыл шетіне қонып отыра алмаймын (46).

Жәпек, ендігі сөз сенікі, сөйле, айт ойыңды. Меніңше, Дина ойлы, ақылды сөз айтып отыр. Жанжал, ұрыс, кейіс күндестер арасында болмай тұрмайды. Содан Динаның да, кейде сенің де аулақ болғанын артық (47).

Көндім, дұрыс ақыл! – деді Жәпек бірден (48).

Жәпек пен Мендіқара астан соң, ауылына қайтты.

В предлагаемом для анализа отрывке описывается сцена, когда к овдовевшей Дине сватается ее ровесник, житель того же аула Жапек.

В казахской лингвокультуре подобная ситуация типична, существует стереотипный фрейм, согласно которому актантами выступают три лица: муж, первая жена (бәйбіше), вторая жена (*тоқал*). Каждый из этих субъектов составляет отдельный слот. Пролить свет на данный фрейм поможет исследование З.К.Ахметжановой: «…Первая жена обозначается лексемой *байбише*, … узуальные семы, образующие семему *байбише* – «женщина», «жена мужа», «первая жена». В разных коммуникативных ситуациях актуализируется одна из этих сем: *Байбише внесла на подносе дымящуюся грудку свежего бараньего мяса* (Санбаев, «Времена года нашей жизни») – сема «*жена хозяина*», «*хозяйка*». *Сам Сарыбай на летовке появлялся редко. Жил в своем большом ауле. Иной раз приезжала его старшая жена – байбише* (Сеоргиев, «Сыновья возвращаются») – сема «первая жена». Но чаще всего актуализируются окказиональные семы, такие, как «влиятельная», «старая», «руководящая всем домашним хозяйством», «требующая почитания, уважения».

Лексема *тоқал* имеет более простую семантическую структуру: вторая младшая жена. Актуализируются и такие окказиональные семы, как «намного моложе своего мужа», «любимая жена», сема «бесправная»: *Улпан никогда не сможет стать обычной тоқал, не захочет смириться с положением рабыни* (Мусрепов Г.)» [176, 185].

Для анализа выбранного коммуникативного акта крайне важен слот «*тоқал*», поскольку в случае принятия Диной предложения Жапека, она меняет свой социальный статус и становится его вто-

рой женой – *тоқал*. В стереотипном, традиционном для казахской лингвокультуры фрейме слот *тоқал* в своем содержательном наполнении имеет ярко выраженную сему «подчиняющаяся байбише, в правовом отношении находящаяся на низком уровне», это нашло отражение во фразеологизме *тоқалдың балалары*, т.е. неравный, малозначимый.

Основными коммуникантами речевого акта выступает старейшина аула Мендіқара и Дина. Коммуникативный акт в общих контурах подготовленный, поскольку пришедший в роли главного свата Мендіқара пришел уже с подготовленными аргументами в пользу своего предложения. В свою очередь, Дина предварительно обдумала свое коммуникативное поведение. Коммуникативные цели обоих коммуникантов осознанные: цель Мендикары – получить согласие Дины стать женой Жапека, цель Дины – четко определить свой статус в случае согласия на предложение Жапека.

По характеру общения данный коммуникативный акт является равноправным, однако, поскольку один из коммуникантов является старейшиной аула, а второй коммуникант – женщина, полного равноправия быть не может, поэтому мы условно определили коммуникативный акт как относительно равноправный.

Говоря об относительной равноправности, мы берем во внимание два важных социальных фактора, определяющих в казахской лингвокультуре коммуникативный процесс: гендерный фактор и фактор возраста. Поскольку по проблемам гендерологии существует значительное число исследований, ограничимся цитатой из работы Т.Ж.Тохтаровой, касающейся гендерных стереотипов казахов: «В традиционно-бытовой культуре казахов существуют ярко выраженные стереотипы. Так, например, мужчина-казах наделяется ролью «главы семьи», «добытчика», «кормильца», «защитника», «советчика». Следует отметить, что авторитет мужа/отца среди казахов очень высок. Традиционная система гендерных стереотипов казахов построена на жесткой нормативности. ... Особенно ярко гендерные стереотипы проявляются в ритуализированном этикете, где мужчина и женщина должны строго следовать предписанному сценарию» [177, 88].

Уважительное отношение к людям старшего поколения является константой казахского менталитета и находит проявление во

всех аспектах жизнедеятельности казахского народа, в том числе и в коммуникации.

С другой стороны, данный коммуникативный акт является равноправным, поскольку цель первого коммуниканта – не заставить, а убедить второго коммуниканта принять его предложение, второй коммуникант может или согласиться, или же отвергнуть предложение Жапека стать его женой. Поэтому здесь явная цель коммуникации формулируется в форме предложения, подкрепленного рядом аргументов, а не приказа.

Диалог начинается тактикой интимизации, направленной на максимальное сокращение дистанции между говорящим и слушающим. Указанная тактика реализуется через использование ласкательного слова *қалқам,* терминов родства *келін, балам*. Цель тактики – установление доверительно-теплой тональности общения, что, по мысли говорящего, должно содействовать максимально положительному восприятию Диной речи Мендіқара.

Как отмечают исследователи, тональность общения в разных национальных культурах различна. Если в общении носителей русского языка возможны разные виды тональности: от холодно-официальной, сдержанной, эмоционально-нейтральной и даже агрессивно-враждебной до родственно теплой, то в коммуникации казахов при наличии указанных тональностей общения всегда прослеживается тенденция перевести любое общение в родственно-теплую тональность, именно этим объясняется употребительность терминов родства в функции вокатива даже по отношению к незнакомым людям, причем количество используемых в подобной функции терминов родства довольно велико [176, 344]. Психологически данная тактика интимизации оправданна, поскольку при близкой дистанции общения, достигаемой указанной тактикой, воздействие коммуниканта наиболее результативно.

Говоря о зависимости между отношениями коммуникантов и выбором коммуникативной тактики, исследователи вывели следующую зависимость: чем ближе отношения между коммуникантами, тем вероятнее выбор позитивной тактики. При близких отношениях апелляция к дружеским чувствам, выражение симпатии, признательности и лесть эффективны, чего нельзя сказать о стратегиях угрозы и наказания [178, 133].

Далее тактика интимизации получает поддержку в виде так-

тики аргументации к логике, когда Мендіқара объясняет причину использования слов *келін, балам* по отношению к Дине. Интерес представляет то, что в данном случае речь идет о национальной логике казахского менталитета. Так, в казахской культуре девушка, вышедшая замуж за парня определенного рода, автоматически считалась келін для всех членов этого рода и для жителей этого аула. Кроме того, с существовавшей в казахской культуре традицией общинного воспитания (*Қызға қырық үйден тыйым, Ұлға отыз үйден тыйым*) все друзья, приятели отца воспринимаются младшими как поколение отца (*Әкең өлсе де, әкеңді көрген өлмесін*), и в случае смерти родителей с их друзьями, приятелями у детей связаны теплые чувства, воспоминания об ушедших родных.

Далее Мендіқара использует интересную тактику, обычно характерную для поэтической речи – тактику подмены статуса коммуниканта на основе ассоциативно-метафорической связи, а именно: Дина должна воспринимать его как отца, а отец желает своему ребенку только хорошее, поэтому Дина должна именно так отнестись к словам Мендіқара: *Дина қалқам, әрі келін, әрі баламсың. Келін дейтінім, мен де осы елдің баласымын. Балам дейтінім әкеңнің көзін көрдім. Мұның үстіне өнеріңе, ақылыңа туған әкеңдей көп сүйсінген жанмын. Әке баласына ақылын айтады. Сонда оны жаман болсын, қатар-құрбыдан кем болсын деп айтпайды. Қайта, солардан артық болсын, бағы ассын, өнері ассын, мәртебесі жоғары болсын деп айтады. Мен әкең болсам, нақ сол ниеттемін. Осы келісімде жақсы тілекпен, ұғысармыз деген үмітпен келген жайым бар.*

В следующем отрывке Диной использована тактика несогласия, которая реализуется невербальными средствами: позой (опущенная голова, глаза уставлены в землю) и молчанием.

Мендіқара последующую речь строит на основе тактики самопрезентации, тем самым повторяя мысль о том, что он искренне желает Дине и ее детям благополучия. Тактика самопрезентации реализуется через национально-культурные образы: *сақалымды қырау басқан, төрімнен көрім жақын.*

Далее Мендіқара повторяет тактику аргументации к логике, причем наблюдается повторение одних и тех же аргументов. Как известно, целью воздействия на коммуниканта может быть вну-

шение или убеждение. И внушение достигается использованием эмоционально-экспрессивных средств.

Использованные Мендіқара тактики не достигли цели, что было понятно из позы, взгляда Дины. Кроме того, это было подчеркнуто словом *салғырт*. Перед нами тактика игнорирования в его мягком варианте, когда нет ожидаемой адекватной реакции на предыдущую реплику коммуниканта.

Не встретив ожидаемой реакции Дины, Мендіқара применяет тактику подчеркивания собственной значимости, что должно подтолкнуть второго коммуниканта к адекватному восприятию его высказывания. Отметим, что данная коммуникативная тактика обычно свидетельствует об ослаблении позиции первого коммуниканта.

Дина реагирует на тактику Мендіқара тактикой смены фрейма «сватовство» на фрейм «вдова», и когда Мендіқара пытается вернуться к фрейму «сватовство», Дина останавливается на слоте «отношение окружающих к вдове»: *Менің осы күнге дейін түсінігім жесір әйелді не жұбатады, не жылатады. Бұл екеуінен басқа жол жоқ.*

И далее, несмотря на неприятие первого коммуниканта слов Дины, что выражается невербально *иығын бір рет қиқан еткізіп, Жәпекке қарады*, Дина озвучивает традиционно сложившееся представление казахов о вдове, как женщине обездоленной, оставшейся без мужа-опоры, кормильца, и поэтому ей ничего не остается, как терпеть обиды от окружающих и самое большее, что она может ожидать – утешения и жалости от близких.

Оттолкнувшись от стереотипного слота, Дина далее говорит о том, что реальная жизнь не вмещается в этот стереотипный фрейм и что вдовая женщина может быть умной, самостоятельной и независимой. Сам статус вдовы вынуждает женщину быть деятельной, осторожной и приучает ее анализировать свои действия и отношение к ней окружающих людей: *Жесірдің бәрі ессіз, қорғансыз қалады деген бекер. Қайта жесір көңілі бүтін, төрт жағы түгел, құбыласы сай әйелден есті де, ойлы да, сақ та келеді.* И далее Дина приводит в качестве одного из аргументов слова Құрмана ақа (охотника): *Қанаты бүтін сұңқардан, тұяғы бүтін тұлпардан асқақ аңның айла асырар шағы көп болады.* В данном случае использована коммуникативная тактика аргументации к

логике космоцентрического характера: в мире людей действуют те же закономерности, что и в мире животных. И если раненый зверь может своими уловками, умом превзойти здоровых животных, то человек и подавно может выжить и победить в тяжелых обстоятельствах.

Обе тактики: тактика смены фрейма и наполнение новым содержанием слота «состояние вдовы», а также использованная в качестве усиления этой тактики коммуникативная тактика аргументации к логике космоцентрического характера – позволиле Дине достичь коммуникативной цели – Мендіқара оценил Дину совсем иначе: *Өзін бір тайпаның биі, ақылшысы, шешені, білгірі, санайтын Мендіқара мүдіріп қалды. Біріншіден, ол Динаны өнерпаз, әнші, күйші, ақ жарқын, сымбатты сұлу әйел санағанмен, сөзге ділмар, ойлы адам деп ұқпайтын. Екіншіден, алдап-арбау емес, сөз таластырып, иландыра алғанда ғана жеңуге боларын сезді.*

Если до этого времени Дина вела разговор в общем ключе – о вдовах вообще, то после того, как определила свою позицию и свое отношение к стереотипному фрейму «вдова», она использует тактику самопрезентации, тем самым окончательно укрепляет коммуниканта во мнении, что с ней следует разговаривать на равных, как с умным и самостоятельным человеком, и в то же время это своего рода тактика смены тональности общения, подсказывающая коммуниканту, как вести дальнейшее общение: *Іркелмеңіз, ата, іркелмеңіз! Сөз сіздікі. Мен тыңдаушымын, ұғушымын... Тыңдаушы көнімпаз, ұғымпаз болса, сөйлеуші шешен болар. Мен көнімпаз болмағанмен, ұғымпазбын.*

Эти тактики привели к открытому признанию Мендыкарой своей коммуникативной ошибки: *Менің бір білместігім бопты, кешіре гөр! Жесірмен емес, терезесі тең, сөз жарыстырар ақыл адамымен сөйлесіп отыр екенмін. Қате менікі. Кешір, қалқам!*

После этого Мендіқара переходит к тактике открытого изложения своей цели, однако, в соответствии с правилами общения, принятыми в казахской лингвокультуре, начинает разговор тактикой выяснения общих позиций, предваряя ее сравнением: *Шайнап берген балаға ас болмайды* и сентенцией *...Сөз ұғар пендеге езбелеп көп айтқаннан жаман нәрсе жоқ* и далее открыто излагает предложение Жапека.

Последующий разговор представляет собой обсуждение поло-

жительных и отрицательных сторон предложения Жапека, каждый из коммуникантов использует тактику апелляции к логике, к традиции, к реальной жизни.

Так, Дина приводит аргумент в доказательство своей мысли, что положение, статус тоқал в еще большей степени осложнит ее жизнь: *Тоқалдың аты тоқал.... Одан да құрықты мықтап салуға келдім. Бұлғақтамай мойының тос деп неге айтпайсыз.* В свою очередь, Мендіқара использует тактику апелляции к фактам реальной жизни:...*Аты тоқал дегенмен, әділіне келсек, тоқалдың – тоқалы бар емес пе? «Ұлы сөзде ұят жоқ» деген, өзіміз осы жасымызда бәйбішемен терезесі тең, немесе абыройы мен ақылы асқан кіші әйелді көп көрдік. Бәйбіше болсын, тоқал болсын, ол әйелдің ес ақылымен сабақтас жатқан жай ғой...* При этом общение ведется на равных, Мендіқара с уважением относится к аргументам Дины, в конечном итоге цель коммуникации достигнута – Дина принимает предложение Жапека, но и ее условие - отдельное проживание в собственном ауле с целью избежать неминуемых при близком проживании байбише и тоқал трений, ссор, склоков – безоговорочно принимается.

Итак, перед нами сложный и по структуре, и по содержанию акт коммуникации, главная цель которой – убедить Дину принять предложение Жапека стать его младшей женой. Помимо указанной главной цели, которая была осознанна обоими коммуникантами и к которой они были подготовлены, в этом сложном коммуникативном акте преследовались еще субцели со стороны обоих коммуникантов. Первая субцель со стороны Мендіқара – основываясь на стандартном слоте «вдова», дать понять Дине, что предложение Жапека является для нее подарком судьбы и сулит ей и ее детям только хорошее. Эта субцель не была достигнута, и общение зашло в коммуникативный тупик, а сам Мендіқара вынужден был признать свою ошибку. Вторая субцель – разговор перевести в тональность иерархической коммуникации, основываясь на гендерном и возрастном факторах, что соответствовало бы традиционно стереотипным нормам поведения, также не была достигнута, и Мендіқара вынужден был во второй части диалога вести общение с Диной в демократическом ключе.

Со стороны Дины как второго коммуниканта были обозначены субцели:

- показать коммуниканту себя как состоявшуюся, самостоятельно мыслящую личность, оценка и отношение к которой не могут быть определены только в рамках традиционно стереотипного фрейма *вдова;*

- заставить понять коммуниканта, что общение с ней может состояться только в рамках демократической коммуникации;

- убедить Мендіқару и Жапека принять ее условия в случае согласия на предложение Жапека.

Все три субцели Дины были достигнуты.

В данном сложном коммуникативном акте был использован целый комплекс коммуникативных тактик, при этом некоторые тактики были запланированы коммуникантами заранее, поскольку акт коммуникации был в общих контурах подготовлен: главная цель была определена заранее; фрейм, на котором должен был основываться акт коммуникации, знаком обоим коммуникантам; характеристики коммуникантов известны. Другие же коммуникативные тактики возникают в процессе коммуникации, поскольку изменяются условия общения, по ходу коммуникативного акта формируются новые субцели (косвенные цели).

Итак, охарактеризуем использованные коммуникативные тактики.

Тактика интимизации преследует цель – усилить воздействие говорящего на адресата путем сокращения дистанции общения между коммуникантами. Языковые средства, используемые в тактике интимизации – употребление терминов родства и ласкательных слов, слов с положительным эмоциональным компонентом в своей семантической структуре, личных местоимений первого лица множественного числа. Все эти языковые единицы включают собеседника в личный круг говорящего.

Тактика интимизации часто используется в коммуникативном акте для достижения скрытых коммуникативных целей, когда коммуникант не вполне уверен в своих возможностях.

Тактика аргументации к логике используется для акцентирования внимания адресата на положениях или фактах, входящих в общий фонд знаний и служащих отправной точкой дальнейших рассуждений коммуниканта. Данной тактикой обычно начинают коммуникативный акт либо предваряют смену фрейма.

Тактика опоры на авторитет очень популярна в казахской

лингвокультуре, когда в качестве аргумента используют либо паремии, либо ссылки на мнение авторитетных лиц, либо ссылки на сакральные тексты.

Тактика подмены статуса коммуникантов обычно используется в случаях коммуникативного тупика, когда общение при первоначально заданных статусах коммуникантов не приводит к желаемым результатам.

Тактика несогласия имеет широкий спектр средств вербального и невербального выражения.

Тактика самопрезентации преследует цель изменение имиджа коммуниканта в сторону повышения либо понижения. Реализуется данная тактика эксплицитно через использование определений либо предложений с семантикой идентификации (*Мен көңілпаз болмағанмен, ұғымпазбын* – Дина. *Сақалымды қырау басқан, көз алдымда сағым шалған, төрімнен көрім жақын...* – Мендіқара). Указанная тактика помогает адресату уяснить характеристики говорящего, что в конечном итоге способствует адекватному восприятию речи говорящего.

Тактика опоры на стереотипный фрейм крайне важна для развития коммуникативного сюжета и в анализируемом коммуникативном акте она является базовой, доминантной. Фрейм в целом и его отдельные слоты либо служат отправной точкой для рассуждения, либо его обыгрывают.

Тактика рефреймизации представляется нам наиболее сложной по своей когнитивной направленности, когда коммуникант в процессе речевого общения пытается изменить представление адресата о том или ином событии, ситуации. Тактика рефреймизации в анализируемом речевом акте используется неоднократно Диной.

Тактика смены тональности общения чаще всего наблюдается, как и тактика смены статусов коммуникантов, в случае, когда изначально заданная тональность общения оказывается несоотнесенной с реальными социальными, психологическими, личностными характеристиками адресата, что приводит к коммуникативному сбою.

3.9 К вопросу об анализе коммуникативных тактик сложного коммуникативного акта

Сторонники функциональной теории культур исходят из положения об отражении самобытности этнических культур в поведении людей, в том числе в коммуникативном поведении.

Национально-культурная самобытность коммуникативного поведения прослеживается во всех его компонентах, в том числе и в коммуникативных тактиках, используемых в процессе общения. Выбор коммуникативных тактик зависит от ряда факторов: от иллокутивной цели общения, от социально-демографических характеристик собеседника (социальный статус, пол, возраст, уровень образования, эмоциональное состояние на момент общения и др.), от типа коммуникативной ситуации, сферы общения.

В существующей литературе по коммуникативным тактикам обычно описываются отдельные тактики на материале простейших речевых актов из двух-трех реплик. Однако реальное общение намного сложнее. В данной работе мы попытались провести анализ крупного по объему, сложного по своему содержанию акта коммуникации, в котором нас будут интересовать использованные коммуникантами тактики. В ходе анализа мы будем обращать внимание не только на вербальные, но и невербальные средства, выступающие знаками с определенным значением. Мы исходим также из того, что отдельные тактики являются отражением концептуальной системы лингвокультуры.

Рассмотрим следующий сложный по содержанию, по использованию коммуникативных тактик коммуникативный акт, представленный в романе Т.Асемкулова «Талтүс». В отрывке излагается диалог между тестем (*Сабыт ата*) и зятем (*Баймұқан*). Пресуппозиция такова: Баймукан регулярно избивал жену и детей, после очередного избиения Сабыт жестоко наказал Баймукана и перевез дочь с детьми к себе. После двух недель Баймукан приходит к тестю, прося прощение. Приводим отрывок целиком.

Бірнеше күннен кейін Баймұқан келді. Түстің кезі еді. Жұрт жапырлай шай ішіп жатқан. Есікке таман отырған Күлбағила сыртқа көз салды да түрі құбылып кетті.

– Баймұқан келе жатыр, – деген сыбырлап.

Әкесімен көңілдене әңгімелесіп отырған Қалима жүзі сәл бозарып үнсіз қалды. Қынабек үрпиіп Сабыттың бауырына тығылды

(1). Сол екі ортада есіктен әуелі ауылкеңес Тілеубек, содан кейін табалдырықтан аяғы сәл шалынып барып Баймұқан да кірді.

– Ассалаумағаләйкоом, –деген Баймұқан даусын әндете созып.

Төрде отырған Сабыт лəм-мим демеді (2). Баймұқан Сабыттың алдына тізірлей жығылды.

– Кеш мені, әке.

– Елдің бәрі төмен қарады. Бір сәт ыңғайсыз үнсіздік орнаған (3).

– Мен жоқ жердегі бар тіршілігің осы ма? – деді ақыры Сабыт.

– Кеш, мені әке, - деді Баймұқан басын жерден алмаған күйі. - Кеш (4).

– Сен менің сақалымның ағына да қарамадың. Маған осылай істедің. Оңашада Қалима мен балаларға не істемейсің сен (5).

– Жезде, бір жолға... – деді кіргеннен тікесінен тік тұрған Тілеубек, – Бір білместік болған шығар.

– Бір ғана білместік пе? – Сабыт Тілеубекке сынай қарады.

– Мен көргенде өмір бойы осылай істеп келеді. Алыста жатсам да қызымның құсасын, немерелерімнің жылағанын естіп жаттым. Келінің қыздай сыйлаған ел емес пе едік? Ұлын тыймаған, келінін жүн қылған, қандай ел сенің елің? (6)

– Тағы да тыныштық орнады. Әжігерей атасының алдында тізерлеп тұрған Баймұқанның кенеттен пора-пора терлегенін көрді. Иегінен баданадай тамшы шағы көрнеге тырс етіп тамған (7).

– Айтшы, кәне, өз қызынды жамандыққа қиясын ба? – Сабыт Баймұқанның желкесінен төне қараған. – Құдай бетін ары қылсын, бірақ құдайлығынды айтшы, анау оқуда жүрген өз нәрестеңнің біреудің қолында ит орнында байлаулы тұрғанын қалар ма едің?

– Жоқ, – деді Баймұқан естілер-естімес (8).

– А! – деді Сабыт, - Солай ма, батыр! Олай болса қолындағы әйелін, ол да біреудің әлпештеген ардақтысы. Ол да біреудің жалғызы. Оның үстіне ұрқынды жалғастырған балаларыңның анасы емес пе?

– Кеш мені, әке, – Баймұқан еңіреп жылап жіберген (9).

– Кештім. Не айтайын. Өз қолымды кесе алмаймын, – Сабыт

кеудесін кере дем алды, – Бірақ бүгін бармайды. Бүгін осында болады. Үйіне қайта бер. Ертең өзім апарып тастаймын (10).

Коммуникативный акт неравноправный, поскольку статус коммуникантов неравнозначен по нескольким основаниям, а именно, по возрастному параметру (Сабыту – за семьдесят, Баймукану – за сорок), по социальному статусу (Сабыт – тесть, Баймукан – зять), по роли в анализируемом событии (Баймукан виновен в происшедшем), по коммуникативному статусу (Сабыт определяет наказание, Баймукан подвергается наказанию).

Цель коммуникативного акта осознанна со стороны обоих коммуникантов: Баймукан должен достичь цели – выпросить прощение, Сабыт должен заставить Баймукана прочувствовать то зло, что он причинил семье своими драками, побоищем, раскаяться. Каждый из коммуникантов пользуется своими коммуникативными тактиками. Наиболее простой тактикой «вербальное и невербальное выражение побуждения в форме просьбы» пользуется Баймұқан: это использование лексемы *кеш* в форме побудительного залога, сопровожденное кинемой *тізерлеу*. Эта тактика повторяется несколько раз, но каждый раз она усиливает свое воздействие, поскольку сопровождается новыми невербальными средствами, что указывает на то, что Баймуканв течение всего диалога все в большей степени испытывает раскаяние и это сопровождается эмоциями: сначала он опускается на колени и произносит еле слышно *Кеш мені, әке*, затем в отрывке 7 свидетель этого диалога – подросток Әжігерей – видит, как внезапно Баймукан начинает сильно потеть и крупные капли пота стекают на кошму, в конце диалога Баймукан снова произносит *Кеш мені, әке* и начинает рыдать.

Тактики, используемые Сабытом, более разнообразны.

Первая тактика – это тактика игнорирования, когда в ответ на приветствие Баймукана Сабыт молчит.

З.К.Ахметжанова, полемизируя с утверждением З.Д.Поповой и И.А.Стернина о том, что «нельзя считать естественным, полноценным общением такие ситуации: один «выговаривается», а другой выступает как слушатель; один кричит на другого, а другой молчит» [114, 44] замечает, что молчание в коммуникативной ситуации всегда значимо, оно несет определенную информацию.

Тактика игнорирования через молчание используется дважды:

когда Сабыт не отвечает на приветствие и когда он не отвечает на первую просьбу Баймукана о прощении.

В первом случае молчание является знаком отрицательного отношения к Баймукану и знаком нежелания общаться с ним. Своим молчанием Сабыт как бы исключает его из своего круга, молчание в данном эпизоде – это знак открытой конфронтации. Во втором случае молчание Сабыта в ответ на просьбу Баймукана о прощении означает отказ, причем этот отказ мотивирован эмоцией гнева, которую Сабыт должен был пересилить. В соответствии с концептом *ақыл* в казахской культуре все, что делается в гневе, не совместимо с умом: *Ашу бар да, ақыл жоқ.*

Силу коммуникативного воздействия молчания ощутил не только Баймукан, но и все сидевшие в комнате, что передано следующим образом: *Елдің бәрі төмен қарады. Бір сәт ыңғайсыз үнсіздік орнаған.* То есть семантику молчания хорошо поняли и все сидевшие вокруг.

Далее Сабыт использует тактику уточнения с целью подчеркивания типичности осуждаемых действий Баймукана: *Мен жоқ жердегі бар тіршілігінің осы ма?*

И далее следует интересная по своей значимости реплика *Сен менің сақалымның ағына да қарамадың*, которая содержит обвинение Баймукана в несоблюдении основополагающей традиции казахского общества – уважения к старшим. Когда Сабыт застал Баймукана за избиением семьи и попытался утихомирить его, пьяный зять толкнул тестя, это было последней каплей, после чего Сабыт избил Баймукана, который потом вынужден был две недели лечиться в больнице. В результате этой реплики образ зятя дополняется существенным негативным качеством.

Семантическая оппозиция *старший-младший* является основополагающей, определяющей специфику национального менталитета казахов. З.К.Ахметжанова, анализируя концептосферу казахской лингвокультуры, отмечает, что ценностный аспект концептов проявляется через нормы поведения, которые наиболее четко фиксируются в паремиях. Исследователь пишет: «Для казахской культуры нормой поведения является уважительное отношение младшего поколения к старшему, поскольку у старших по возрасту людей жизненный опыт побольше, чем у молодых *Әке тұрғанда сөйлеген баладан без, шеше тұрғанда сөйлеген қыздан без*» [126, 62].

Далее Сабыт усиливает семантику типичности действий Баймукана через тактику сравнения: *Маған осылай істедің. Оңашада Қалима мен балаларға не істемейсің сен?*

В это время в диалог вклинивается третий коммуникант, который тактикой ослабления пытается перевести действия Баймукана из разряда типичного в разряд случайного: *Жезде, бір жолға... Бір білместік болған шығар.* В данном отрывке языковым средством реализации тактики ослабления выступает сочетание *бір білместік*, направленное на выражение семантики однократности действия, что можно квалифицировать как случайное, нетипичное и ненамеренное, здесь акцентируется внимание на ненамеренности, якобы действие Баймукана могло произойти по ошибке, по незнанию. Эта семантика заложена в слове *білместік*. В соответствии с канонами ислама наказания за прегрешения, совершенные по незнанию, недомыслию, было не столь суровым, как наказание за деяния, совершенные намеренно. Кроме того, семантика однократности выражается сочетанием *бір жолға.* Тактика умаления в данном отрывке сопрягается с тактикой интимизации, реализуемой обращением *жезде*, целью которой является установление теплой тональности общения, с которой категоричность суждения обычно несовместима. Но, как показывает дальнейший отрывок, обе эти тактики оказались несовместимыми. Вербальная реакция Сабыта начинается с переспроса: *Бір ғана білместік пе?* Если в устах третьего коммуниканта в предыдущем отрывке это сочетание использовалось для выражения модальности предположения, то в форме переспроса это предложение используется для отрицания. В данном случае мы видим так называемый косвенный речевой акт, когда между формой высказывания (вопросительное предложение) и смыслом высказывания (отрицание) существует большая дистанция. Отметим, что в диалогах разговорно-бытового характера и в художественном тексте, отражающем специфику разговорной речи, подобные косвенные речевые акты довольно часты. Тактика отрицания через переспрос в данном отрывке выражена и невербально: *Сабыт Тілеубекке сынай қарады*, здесь слово *сынай* используется для выражения целого комплекса чувств, охвативших Сабыта:

- Неужели ты всерьез полагаешь, что действия Баймукана случайны?

- Какой ты человек, если думаешь, что издевательства над женой и детьми можно оценить как незначительную ошибку?

Далее Сабыт использует тактику аргументации к фактам, обосновывая свою позицию: *Мен көргенде өмір бойы осылай істеп келеді. Алыста жатсам да қызымның құсасын, немерелерімнің жылағанын естіп жаттым*. Цель тактики аргументации к фактам – утвердить типичность действий Баймукана.

Следующий отрывок интересен тем, что Сабыт здесь применяет тактику апелляции к высшему авторитету, каким для казаха является народ. Обычно тактика апелляции к авторитету (иногда ее называют тактикой опоры на авторитет) реализуется через использование паремических единиц языка. В данном отрывке традиционное отношение казахов к дочерям, снохам передается описательно. Опять-таки используется форма вопросительного предложения, уже для выражения утверждения: *Келінін қыздай сыйлаған ел емес пе едік?* И далее это отношение переносится на личность самого Баймукана: *Ұлын тыймаған, келінін жүн қылған, қандай ел сенің елің?* В данном случае эту тактику можно назвать тактикой смены кадров: если до этого речь шла о сформировавшемся в народе отношении к снохам, аналогичном отношению к дочерям, то здесь Сабыт это положение применяет крупным планом к Баймукану и констатирует противоположное отношение: *Ұлын тыймаған, келінін жүн қылған...* выражает сомнение в принадлежности Баймукана этому народу: *...Қандай ел – сенің елің?*

После этой тяжелой в смысловом отношении реплики опять устанавливается общее молчание. В этот раз молчание означает осмысливание слов Сабыта не только Баймуканом, но и всеми сидевшими в комнате.

Далее Сабыт опять-таки использует тактику смены кадров, применив ситуацию с избиением жены к дочери Баймукана: *Айтшы, кәне, өз қызыңды жамандыққа қиясын ба?.. Құдай бетін ары қылсын, бірақ құдайлығынды айтшы, анау оқуда жүрген өз нәрестеңнің біреудің қолында ит орнында байлаулы тұрғанын қалар ма едің?* Здесь тактика смены кадров совмещается с тактикой прогнозирования.

Цель использованной тактики – максимально приблизить анализируемую ситуацию к коммуниканту, чтобы он пережил ситуацию не как субъект, а как объект, почувствовав на себе то унижение, страх, что пережила его жена.

И когда Баймукан отвечает отрицательно, Сабыт использует тактику переноса с одного субъекта на другой, тем самым утверждая единые закономерности, на основе которых должно строиться отношение как к своей жене, так и к своей дочери: *А! – деді Сабыт, - Солай ма, батыр! Олай болса қолындағы әйелің, ол да біреудің әлпештеген ардақтысы. Ол да біреудің жалғызы...*

Тактика переноса, когда одна и та же жизненная ситуация рассматривается с разных сторон, с разных точек зрения, является очень полезной в психологическом аспекте, поскольку вырабатывает навыки всестороннего анализа той или иной ситуации, умение понять состояние, чувства коммуниканта, способность поставить себя на его место, иначе говоря, *эмпатию*.

Специалисты по межкультурной коммуникации понятие и термин *эмпатия* используют по отношению к общению представителей разных культур, но, на наш взгляд, эмпатия вполне приложима и к общению представителей разных субкультур. В анализируемом отрывке Сабыт (тесть) выступает как яркий представитель традиционной казахской культуры, в которой с образом женщины связаны образ матери, все красивое. Баймукан же прошел горнило войны, был участником многих кровопролитных битв, видел смерть, сам убивал, находился несколько лет в смешанной разнокультурной среде, поэтому у него несколько смещены понятия и представления о насилии, зле, взаимоотношениях в семье. Тактика переноса усилена тактикой апелляции к факту. Сабыт напоминает Баймукану о том, что жена является матерью его детей: *Оның үстіне ұрқынды жалғастырған балаларыңның анасы емес пе?* Для казахской лингвокультуры это очень значимый аргумент, поскольку «если старшее поколение воспринимается младшими как назидающее начало, источник мудрости, указывающий направление последующему поколению, то младшие воспринимаются старшими как остающийся после них в жизни след, как то, что обеспечивает их бессмертие (*Адам ұрпағымен мың жасайды*)» [126, 63].

Использованные коммуникативные тактики позволили Сабыту достичь коммуникативной цели – заставить Баймукана раскаяться в содеянном. Завершается диалог двумя тактиками: тактика прощения и тактика отсрочки. В тактике прощения используется перформативный глагол: *кеш-*, однако следующие за этим глаго-

лом предложения: *Не айтайын? Өз қолымды өзім кесе алмаймын* обогащают эту тактику такими семантическими нюансами, как вынужденность данного решения, поскольку нельзя оставлять детей без отца, и надежда, что подобные действия со стороны Баймукана не повторятся. Использование тактики прощения, на наш взгляд, следует рассмотреть в историко-культурном контексте, а именно: речь идет о послевоенном времени, когда многие, отправившиеся на войну, не вернулись, и в семьях дети росли без отцов, кроме того, в казахской лингвокультуре в отношениях между людьми старались, по возможности, прощать человеческие слабости, не доводя дело до крупного открытого конфликта. Это нашло отражение в паремии *Кең болсаң, кем болмайсың.* Но поскольку речь идет не о мелких прегрешениях, а о насилии в отношении семьи, Сабыт прибегает к тактике отсрочки: *Бірақ бүгін бармайды. Бүгін осында болады. Үйіне қайта бер. Ертең өзім апарып тастаймын*. Тактика отсрочки какого-либо действия в данном случае используется Сабытом для демонстрации того, что прощение далось ему нелегко, он не вполне уверен в этом решении. Отсрочка должна заставить Баймукана еще раз пережить все случившееся. Последнее предложение выступает как непрямая коммуникация, когда формально-поверхностный уровень и глубинно-содержательный уровень предложения не совпадают. Подтекстовый смысл таков: Я буду постоянно следить за дальнейшими событиями, поскольку я ответственен за дочь и внуков.

Итак, в ходе анализа бытового диалога, представляющего сложный коммуникативный акт неравноправного характера, коммуникантами для достижения своей коммуникативной цели были использованы разнообразные тактики:

- тактика прямого выражения побуждения;
- тактика уточнения;
- тактика типизации;
- тактика ослабления;
- тактика интимизации;
- тактика несогласия;
- тактика аргументации к фактам;
- тактика апелляции к авторитету;
- тактика смены кадров;
- тактика прогнозирования;

- тактика переноса;
- тактика прямого выражения прощения;
- тактика отсрочки.

Использование каждой из перечисленных коммуникативных тактик было обусловлено изменениями в коммуникативно-психологическом контексте общения, поскольку с каждой репликой содержательно-психологическая составляющая общения изменяется и коммуникант, чтобы достичь своей цели, должен соответственно реагировать на эти изменения использованием необходимой в новых условиях тактикой. Каждая коммуникативная тактика для своей реализации применяет широкий спектр вербальных и невербальных средств. В свою очередь, одна и та же языковая единица может быть использована в разных коммуникативных тактиках. Для казахской лингвокультуры характерно гибкое коммуникативное поведение, о чем свидетельствует проведенный анализ.

3.10 Когнитивный анализ коммуникативного акта «разъяснение»

Понятие *сложный коммуникативный акт* ранее определялся нами как многоходовое общение, не ограниченное одним-двумя минимальными диалогами, в рамках которого для достижения коммуникативной цели используется ряд коммуникативных тактик.

Как отмечают исследователи, для успешного общения актуально знание когнитивных пресуппозиций своих и партнера. Характер партнеров, их статус в коммуникативном акте, цели, которые они преследуют в данном акте общения, характер дискурса, в рамках которого проходит коммуникация – все это определяет выбор коммуникативных тактик и их реализацию. Особое место занимает тип коммуникативного акта.

В данной работе мы хотим подвергнуть анализу коммуникативный акт «разъяснение», осуществляющийся на стыке неформально-бытового общения, однако связанный с криминальным преступлением - отравлением 65-летней женщины - из отрывка романа Ч. Абдуллаева «Семейные тайны» (2013).

О.С.Иссерс в своей монографии предлагает схему описания речевой тактики, которую мы трансформируем для описания коммуникативного акта.

1. Что известно о предстоящем коммуникативном событии?

Исследователь пишет о том, что для того, чтобы общение состоялось, необходимо наличие информации трех видов: знание о типе речевого акта; знание о когнитивных пресуппозициях (своих и партнера); представление (свои и партнера) о будущей ситуации общения [166, 94].

Взятый для анализа речевой акт на основании этих пунктов можно охарактеризовать следующим образом.

Тип коммуникативного акта – разъяснение.

Характер коммуникативной ситуации, в рамках которой протекает коммуникативный акт – неформально-бытовое общение, связанное с криминальным преступлением.

Статус коммуникантов неравный: коммуникант №1 (Дронго) – профессионал-аналитик по криминальным преступлениям; коммуникант №2 (Эмма) – рядовой свидетель, однако хорошо знающий нюансы родственных отношений убитой и ее близких.

Знание о типе речевого акта у коммуниканта №1 достаточное, у коммуниканта №2 недостаточное, в силу этого возможны со стороны коммуниканта №2 прямой или косвенный запросы информации, извинения.

Когнитивные пресуппозиции коммуникантов не совпадают, поскольку фрейм «криминальное преступление» у Дронго сформирован детально и глубоко, у Эммы же представление об этом событии смутные и приблизительные. В силу этого возможно использование коммуникативной тактики коррекции картины мира и коммуникативной тактики контроля за пониманием.

Позиции коммуникантов в данном акте общения несимметричные: коммуникант №1 занимает сильную позицию в силу хорошо сформированного когнитивного фрейма «криминальное преступление» и большого жизненного и профессионального общения с людьми разных социально-демографических групп, разной национально-культурной принадлежности, высокого интеллектуального уровня. Коммуникант №2 занимает слабую позицию в силу несформированности в его сознании фрейма «криминальное преступление», среднего интеллектуального уровня, наличия ряда предубеждений и т.д. Как отмечают последователи, коммуниканты со слабой позицией очень часто способны оказывать сопротивление коммуникативному диалогу, воздействию со

стороны партнера, что выражается в недоверии к информации, идущей со стороны другого коммуниканта, в желании переквалифицировать обсуждаемую проблему в соответствии с имеющимся в его сознании фреймом. Отсюда возможно использование коммуникативной тактики обвинения, тактики оправдания.

Партнеры-коммуниканты имеют в данном речевом акте установку на разный тип общения: коммуникант Дронго нацелен на кооперативный тип общения, коммуникант Эмма скорее на конфронтационный тип общения.

Такова общая характеристика избранного для когнитивно-концептуального анализа сложного коммуникативного акта.

Далее перейдем к анализу текста. Дронго (коммуникант №1) является инициатором общения и нить инициативы находится постоянно, в течение всего коммуникативного процесса у него на руках. Даже в тех случаях, когда Эмма задает вопрос, Дронго свой ответ строит таким образом, чтобы либо получить интересующую его информацию, либо дать Эмме информацию, которая могла бы изменить ее представления об обсуждаемой ситуации.

Дронго в своем речевом поведении исходит из тех слотов фрейма, которые у него сформированы:

- произошло преднамеренное убийство путем отравления;
- убийца – один из присутствовавших на дне рождения Марты;
- все усилия Дронго будут направлены на выявление преступника;
- в случае выявления преступника Дронго обязательно сдаст его полиции;
- для выявления преступника необходимо определение мотива преступления.

Первый слот в сознании Дронго конкретизирован, аналитик указывает на способ отравления:

– Вы думаете, что ее убили? (спрашивает Эмма)

– Почти наверняка отравили, – задумчиво произнес Дронго. (И далее он эксплицирует ход своих рассуждений). – Симптомы были более чем очевидные. Учитывая, что вино и шампанское, которое она (Марта – отравленная хозяйка коттеджа) пила, были из общей бутылки и, кроме нее, их пили все остальные, то можно предположить, что яд кто-то положил в бокал. При

этом убийца не решился бросить яд в бокал с белым вином и подождал, пока разольют шампанское, чтобы пузырьки газа могли скрыть наличие в бокале возможной отравы (с. 121-122).

Далее, в процессе развития коммуникативной ситуации это предположение подтверждается результатами вскрытия.

Второй слот – один из присутствующих – убийца – отравитель – формируется частично из наблюдений Дронго над тем, что никого из посторонних не было и что яд подложили в бокал конкретного лица, частично из многолетнего опыта людей, занимавшихся раскрытием преступлений, что сконцентрировано во французской пословице «предают только свои». Этот слот активизируется несколько раз, поскольку Анна исходит из фрейма «родственники», согласно которому родственники, даже если они и не питают друг к другу теплых чувств, не могут совершить предательства и не могут желать смерти другому родственнику.

В процессе коммуникации Эмма неоднократно говорит об этом:

– …Конечно, она была страшным человеком, мучила всех, кто был с ней рядом. Но такая смерть…. Значит, кто-то ее так сильно ненавидел. Интересно, кто это мог быть? Рядом с ней сидели ее младшая сестра и дочь. А с другой стороны – сын… (с.122).

–… А убийца находился среди тех, кто был с нами в гостиной. (Дронго)

– Но так не было чужих! – чуть не сорвалась на крик Эмма (с. 125).

Тактика сопротивления выражена здесь синтаксическими конструкциями противительного характера.

Слоты, связанные с профессиональными обязанностями Дронго как эксперта-аналитика по криминальным преступлениям, сводящимся к выявлению преступника и передаче его полиции для наказания по закону, в коммуникативном акте вербализуются достаточно подробно.

– Тогда кто это сделал? (Эмма)

– Если бы я знал, то прямо сейчас поехал бы в полицию. (Дронго)

– И сдали бы этого человека? – мрачно поинтересовалась Эмма.

– Это моя профессия.

– А если бы убийцей оказалась я или моя сестра, вы бы все равно отправились выполнять свой долг?

– Думаю, что да.

И далее идет конкретизация слота с указанием причин.

– Неужели вы можете так спокойно предавать своих знакомых? И вам совсем не стыдно?

– Если моим знакомым не стыдно убивать, то почему мне должно быть стыдно их разоблачать? – поинтересовался Дронго.

– А если я вас позвала, чтобы вы нам помогли и защитили? А вы, наоборот, готовы нас сдать. И еще гордитесь этим.

– Я не сказал, что горжусь. Но если бы убийцей были бы вы или ваша сестра, то мне было очень неприятно. Хотя поиски убийцы в данном случае не мое дело. Но я все равно бы разоблачил человека, который решился на такой скверный поступок (с. 126).

В данном случае ключевым словом для слота Эммы выступает *предать*, смысл которого в данном контексте сводится к следующему: выдать полиции своего (родственника, знакомого), даже если он виновен, оценивается бытовой моралью отрицательно. Ключевым для слота Дронга является слово *разоблачить*, т.е. сделать явным скрытые, общественно опасные действия человека, который должен в соответствии с законом понести наказание. Слот Дронго реализует общественную мораль: действия человека не должны приносить вред другим членам общества, общество в лице государства и его установлений обязано защитить членов общества, независимо от личных качеств потерпевшего.

Каждый из двух участников коммуникативного акта исходит в своих оценках и действиях из определенного фрейма. Но эти фреймы не адекватны, в них мало общего. Так, Дронго руководствуется профессиональным фреймом *криминальное преступление*, в котором слоты *преступник*, *наказание преступника в соответствии с законом* четко очерчены, основаны на своде законов уголовного кодекса и не могут быть варьированы под влиянием эмоционально-субъективных факторов. Эмма же оценивает происходящее в рамках фрейма *родственные отношения*, в котором семантическая оппозиция *свой-чужой* играет большую роль, а понятие *преступник* неприложимо по отношению к своему, к

родственнику. Поэтому Эмма долгое время не хочет понять, что произошло преднамеренное убийство, пытаясь переквалифицировать их в случайное пищевое отравление или смерть от аллергического шока.

– Но ее убили. Теперь нужно понять, кто и зачем это сделал. У вас есть конкретные подозреваемые (Дронго).

– Вы издеваетесь? Я до сих пор не верю, что ее могли отравить. Может, она съела какую-нибудь гадость или ей нельзя было пить шампанское (Эмма).

– Не говорите глупости. Мы тоже с вами пробовали это шампанское. И она почти ничего не ела. Даже не прикоснулась к торту, который заказала ваша сестра. Ее убили, и сделали это намеренно. А убийца находился среди тех, кто был с нами в гостиной (с. 125).

Дронго также оперирует оппозицией *свой-чужой* и понятием *предательство*, однако их смысл в представлении Дронго несколько иной: *предательство* – это преступление одного человека по отношению к другому человеку. *Свой-чужой* – отношения языковой оппозитивности, характерные для этой пары понятий, но в данном речевом контексте рассматриваются иначе, оппозитивность нейтрализуется при наложении понятия предательство на оппозицию *свой-чужой:*

– Предают только свои, – напомнил Дронго. Необязательно, чтобы убивали чужие. Иногда убивают и свои.

– Опять намекаете на Анну?

– Нет. Это известная французская пословица: «Предают только свои». Чужой человек не может вас предать (с.125).

В анализируемом коммуникативном акте *разъяснение* использован ряд тактик: тактика контроля за пониманием, тактика коррекции моделя мира, тактика апелляции к фактам, тактика апелляции к логике, тактика апелляции к авторитету, тактика оправдания, тактика обвинения.

Каждая из указанных тактик маркируется языковыми показателями.

Рассмотрим эти тактики и их языковые маркеры.

Коммуникативная тактика контроля за пониманием в анализируемом коммуникативном акте неоднократно используется Дронго как наиболее сильного коммуниканта.

Будучи профессиональным аналитиком, Дронго изначально оценивает ситуацию, основываясь на фрейме «криминальное преступление» и старается убедить Эмму в а) преднамеренности убийства; б) в том, что убийца из числа присутствовавших, т.е. *своих*.

Сформированность данного понимания у Эммы Дронго контролирует несколькими приемами: неоднократностью высказывания мысли о том, что убийство преднамеренное, а не случайное. В свою очередь, это достигается использованием тактики апелляции к фактам:

– Вы думаете, что ее убили? (Эмма)

– Почти наверняка отравили, – задумчиво произнес Дронго. – Симптомы были более чем очевидные. Учитывая, что вино и шампанское, которое она пила, были из общей бутылки и, кроме нее, их пили все остальные, то можно предположить, что яд кто-то положил в ее бокал. При этом убийца не решился бросить яд в бокал с белым вином и подождал, пока разольют шампанское, чтобы пузырьки газа могли скрыть наличие в бокале возможной отравы.

– Неужели кто-то мог решиться?- поежилась Эмма. – Нет, поймите меня правильно. Конечно, она была страшным человеком, мучила всех, кто был с ней рядом. Но такая смерть... (с.122).

–…Но в том, что убийца был среди нас, нет никакого сомнения.

– ... Но ее убили. Теперь нужно понять, кто и зачем это сделал? (с. 124).

Тактика контроля над пониманием ситуации подкрепляется не только тактикой апелляции к фактам, но и тактикой изменения модальности. Вначале Дронго высказывает мысль о преднамеренном убийстве в модальности предположения (*почти наверняка отравили*), затем мысль об убийстве конкретизируется опять в модальности предположения (*можно предположить, что яд кто-то положил в ее бокал*), затем эта мысль высказывается уже в модальности констатации (*ее убили*) как реально свершившийся факт.

Тактику коррекции мира использует Дронго, пытаясь сформировать у Эммы правильное понимание ситуации, данная тактика

реализуется, в свою очередь, внедрением в сознание Эммы нескольких мыслей: о преднамеренном убийстве, о наличии убийцы среди родственников, а также о том, что мотивы убийства не могут быть сведены к чисто субъективной неприязни, а лежат в более глубинной плоскости: материально-финансовые мотивы (наследство), сокрытие опасных тайн (предыдущие преступления).

Тактика оправдания, используемая Дронго в ответ на обвинение Эммы, реализуется чисто синтаксически – использованием встречного вопроса с семантикой возражения:

– Если моим знакомым не стыдно убивать, то почему мне должно быть стыдно их разоблачать? – поинтересовался Дронго (с. 126); использованием простого предложения с общим отрицанием и последующим пространным объяснением:

– Я не сказал, что горжусь. Но если бы убийцей были вы или ваша сестра, то мне было бы очень неприятно....Но я все равно бы разоблачил человека, который решился на такой скверный поступок... (с.126).

Итак, анализ коммуникативной ситуации *разъяснение* показывает следующее. Обычно в подобной ситуации коммуниканты находятся в неравном статусе: один из коммуникантов владеет ситуацией лучше, у него хорошо, на профессиональном уровне сформирован фрейм с соответствующими слотами, который отражает данную ситуацию. В данном коммуникативном акте в роли этого коммуниканта выступает Дронго. Второй коммуникант с криминальным преступлением сталкивается впервые, фрейм не сформирован, представления о действующих субъектах, последовательности действий субъектов, возможных мотивах преступлений весьма туманны. В силу этого второй коммуникант – в нашем случае Эмма – руководствуется в оценке криминальной ситуации имеющимся в ее сознании хорошо сформированным фреймом *родственники*, поскольку объектом преступления явилась ее родственница, а убийство происходило в среде родственников, без участия посторонних лиц.

Цель рассматриваемого коммуникативного акта – разъяснение ситуации Эмме, доведение до ее сознания основ некоторых слотов фрейма *преступление:*

- произошло преднамеренное убийство путем отравления;

- убийца – один из тех, кто находился на дне рождения Марты;

- все усилия Дронго как профессионала будут направлены на выявление преступника;

- в случае если преступник будет определен, Дронго обязан сдать его полиции.

Достижение указанной цели осложняется тем, что она идет вразрез с фреймом *родство.*

В основе фрейма *родство* лежит понятие о связи между людьми, которая основана на происхождении одного лица от другого или разных лиц от общего предка, а также на брачных семейных отношениях. В рамках этого фрейма можно выделить слоты: а) родство по прямой линии: прадед, дед, отец, сын, внук, прабабка, мать и т.п.; б) родство по боковой линии: брат, дядя, племянник, сестра и т.п.; в) права и обязанности, обусловленные родством; г) эмоциональные отношения между родственниками. В сознании Эммы слот – права и обязанности, обусловленные родством – а именно: родственники обязаны защищать и всячески поддерживать друг друга – противодействует принятию информации, которую пытается внедрить в ее сознание Дронго. Она не хочет понять мысль, озвученную Дронго: *Предают только свои...Необязательно, чтобы убивали чужие. Иногда убивают свои* (с. 125). Поэтому для достижения коммуникативной цели Дронго использует неоднократно тактику апелляции к фактам, при этом каждый раз апеллирует к разным фактам: в одном случае это характер и последовательность распития алкогольных напитков, во втором случае – это расположение гостей за столом, в третьем случае – кто что ел, пил во время застолья. Дронго также использует тактику апелляции к логике: он делает логический вывод из сопоставления информации патологоанатомов о наличии яда в трупе и собственных наблюдений.

Тактика апелляции к авторитету, которую использует Дронго в качестве аргумента положения, что *предают только свои,* лишь частично достигла цели. Это доказывается тем, что после этой пословицы Эмма задает вопрос: *Тогда кто это сделал?,* где смысл наречия *тогда* в контексте всего коммуникативного акта предстает как вторая часть предложения *Если предали свои, тогда кто это сделал?,* то есть Эмма начинает исходить из того, что убийца – свой из числа присутствовавших родственников.

Тактика коррекции модели мира является достаточно сложной, реализуется в течение всего коммуникативного акта путем использования ряда простых по структуре тактик, упомянутых выше.

Тактика обвинения, используемая Эммой по отношению к Дронго, реализуется через простое предложение с отрицательным атрибутивом и последующим объяснением обвинения. Данная тактика не достигла цели, поскольку Дронго руководствуется фреймом государственно-общественного характера, в котором действия мотивируются законом. Эмма же, обвиняя Дронго, руководствуется эмоциями.

Эмма использовала в начале коммуникативного акта тактику оправдания отношений своих родственников перед Дронго. Языковым маркером послужила речевая формула *Вы извините, что...*, которая сопровождалась психологическим объяснением эмоционального состояния своей сестры. Данная тактика достигла своей цели, извинение было принято, но Дронго и сам был готов простить несколько бестактное поведение старшей сестры Эммы, поскольку понимал ее состояние.

Хотя коммуникативный акт *разъяснение* в рамках коммуникативной ситуации *криминальное преступление* не является сложным, многослойным, но и в нем достаточно четко определяется коммуникативная цель, коммуникативные тактики и их речевые маркеры.

Таким образом, предпринятые нами исследования в области коммуникативных лингвокультурем позволяют сделать следующие выводы:

Одной из самых сложных проблем коммуникативной лингвистики – это построение коммуникативной стратегии, отбор и использование коммуникативных тактик для наиболее оптимального достижения коммуникативных целей.

Данная проблематика связана со многими аспектами коммуникативного поведения:

- прежде всего наличием языковой компетенции, когда коммуникант обладает знаниями о языке и правилами его использования. Особенно это касается семантической стороны языковых единиц. Например, какие языковые единицы имеются для вы-

ражения согласия, отказа; четкое различие побуждения в форме приказа, просьбы и т.д.;

- наличием лингвокультурологической компетенции, когда коммуникант достаточно хорошо владеет системой коммуникативной культуры определенного этноса и о концептах, лежащих в основании данного этноса. Например, как здороваться в другой стране, что можно, чего нельзя в рамках данной нации, данной культуры, поскольку неправильное их понимание способствует нарушению правил этикета, свойственных представителям той или иной культуры;

- наличием когнитивной компетенции, которая наименее изучена в лингвистике, включающей различные виды знания: лингвистические, внеязыковые, знания о мире, фреймовой структуре и т.д.;

- наличием психологической компетенции, когда коммуникант должен знать характер, привычки, психологические особенности партнера по коммуникации, т.е. знать, как можно, как нужно и как нельзя с ним разговаривать, какие у него домирующие черты характера, как предрасположить его к себе;

- с эмпатией – способностью человека поставить себя на место коммуниканта;

- умением анализировать ход коммуникативного процесса с тем, чтобы при изменении коммуникативной ситуации перестраивать тактику коммуникации, ход действия.

Особенностью нашего исследования является сложный коммуникативный акт, под которым мы понимаем коммуникацию, характеризующуюся в плане содержания решению достачно значимой проблемы и достижению сложной коммуникативной цели. В сложном коммуникативном акте глубокая коммуникативная цель может способствовать изменению стереотипного фрейма или конкретизировать, уточнять понимание фрейма в целом. Содержательно сложный коммуникативный акт характеризуется наличием дополнительных субцелей, которые в процессе живого общения могут изменяться, дополняться, уточняться. В когнитивном аспекте сложный коммуникативный акт всегда базируется на сложном фрейме. С точки зрения формы и структуры сложный коммуникативный акт – это объемная коммуникация, которая включает в себя ряд этапов реализации коммуникативных страте-

гий. В сложном коммуникативном акте реализуется целый комплекс коммуникативных тактик, каждая из которых решает конкретную коммуникативную задачу. При этом некоторые коммуникативные тактики могут быть запланированы коммуникантами заранее, а другие могут возникнуть в процессе коммуникации.

В нашем исследовании нами рассмотрены следующие тактики: *тактика рефреймирования, тактика подмены статуса коммуникантов, тактика несогласия, тактика опоры на авторитет, тактика противопоставления, тактика самопрезентации, тактика интимизации, тактика смены тональности общения, тактика прямого выражения прощения и др.*

Однако это лишь предварительные исследования по данной проблеме, которые в дальнейшем будут дополнены, уточнены и подкорректированы новыми исследованиями и анализами конкретных фактических материалов.

А. Т. Оналбаева

4 НЕВЕРБАЛЬНЫЙ КОМПОНЕНТ КОММУНИКАТИВНОГО ПОВЕДЕНИЯ

4.1 Невербальные средства общения

Существует ряд смежных понятий: *невербальная коммуникация, невербальное поведение, невербальное общение, паралингвистика, кинесика*, которые различными исследователями трактуются по-разному, что зачастую приводит к их смешению.

В.А.Лабунская с позиции психологии следующим образом определяет невербальное общение – это такой вид общения, для которого является характерным использование в качестве главного средства передачи информации, организации взаимодействия, формирования образа, понятия о партнере, осуществление влияния на другого человека невербальных средств [179].

Наиболее древнее направление изучения невербального общения – это изучение его в связи с речевым поведением человека. Оно берет начало в трактатах по ораторскому мастерству и представлено в таких областях, как паралингвистика, экстралингвистика, психосемиотика, социолингвистика и т.д. Современная психология невербального общения формируется как междисциплинарная наука.

Как указывает В.А.Лабунская, понятие невербальное общение сопряжено с понятием невербальный (несловесный) язык, которое объединяет большой круг явлений и включает не только движения тела человека, но и самые различные предметы труда, быта, одежду, косметику, окружающую среду, архитектуру, балет, музыку, живопись, то есть все то, что не является словом. Невербальный язык отличается от вербального тем, что является континуальным, непроизвольным, вероятностным, конкретным, природным, первичным, правополушарным, в большей степени аффективным, интуитивным, неосознанно используемым, нецеленаправленным, непреднамеренным, представляющим пространственно-временную целостность. Невербальный язык трудно кодируется и декодируется, чаще является визуальным, а вербальный – это вокально-звуковое явление [179].

Насколько можно судить, указанное выше соотношение интересующих нас понятий отражает скорее психологическое и

психолингвистическое понимание, нежели лингвистическое. В нашем исследовании мы исходим из несколько иной трактовки понятий невербальная коммуникация, невербальное общение, невербальное поведение. Базовым понятием в нашем исследовании выступает *общение* как непосредственный двусторонний контакт (в форме визуального устного контакта, в форме письменного контакта, в форме контакта с помощью технических средств) между двумя и более коммуникантами с целью обмена информацией, установления различного рода связей.

Основными признаками общения являются:

1) наличие двух и более партнеров по общению;

2) непосредственный контакт;

3) взаимодействие между партнерами, т.е. предполагается двусторонний контакт;

4) цель – обмен информацией; информирование о своем состоянии, реакции, отношении; каузирование действий со стороны партнера по общению;

5) использование кода общения: вербального, невербального.

Термин *коммуникация* трактуется как связь между людьми и огромным количеством объектов, в результате которой человек извлекает необходимую, нужную для себя информацию. Однако следует отметить, что во многих трудах термины *коммуникация* и *общение* выступают как синонимы. В «Словаре по языкознанию» под ред. Э.Д. Сулейменовой термин «коммуникация» определяется следующим образом: «Общение, опосредованное языковыми выражениями; передача сообщения, информации» [180, 184]. Авторы словаря указывают на следующие признаки коммуникации: а) является формой социального общения; б) осуществляется с помощью коммуникативно-речевых актов, являющихся ее содержательными, прагматическими единицами; в) всегда целенаправлена, а ее цель – результативна; г) всегда контекстуальна в экстралингвистическом и лингвистическом смыслах; д) может подвергаться различным «шумам» и ограничениям.

Речевое поведение понимается как осознанная и неосознанная система коммуникативных поступков, раскрывающих характер и образ жизни человека.

Достаточно полный обзор российских и зарубежных исследований по средствам невербального общения содержится в доктор-

ской диссертации В.А.Лабунской, основанием для классификации трудов по невербальному общению послужили функциональные характеристики основных компонентов невербального общения. В.А.Лабунская отмечает, что каждая структура и подструктура невербального поведения выполняет информационную, регулятивную, аффективную функции. В этом плане нет приоритета у тех или иных компонентов невербального поведения. Они полифункциональны:

1) являются одним из показателей общей психомоторной активности субъекта (темп, амплитуда, интенсивность, гармоничность движений);

2) свидетельствуют об актуальных психических состояниях личности (А.А. Бодалев, А. Аргайл, Д. Арчер, Р. Акерт, П. Балл, С.Г. Геллерштейн, Н.В. Крогиус, Дж. Ренбайн, Н. Фрийда, К. Энлих, П. Экман, П.М. Якобсон);

3) несут информацию о свойствах и качествах личности (П.Балл, К.Леонхард, Р.Кирхофф, Л.М.Сухаребский);

4) выражают отношения одного человека у другому;

5) свидетельствуют о развитии личности как субъекта общения: программы вступления в контакт, поддержания и выхода из него (А. Аргайл, П.Ноллер, А. Шефлен, П. Экман);

6) выступают в качестве показателя социального статуса личности;

7) говорят о его принадлежности к той или иной группе, общности, культуре (Б.Х. Бгажноков, А.И. Галичев, В.Д. Осипов, Ю.С. Степанов, А.Шефлен);

8) поддерживают оптимальный уровень близости между общающимися;

9) выполняют функцию социальной стратификации;

10) выражают качество и изменение взаимоотношений партнеров по общению, формируют эти отношения (А. Аргайл, К. Изард, Р. Краусс, Н.В. Крогиус, А.А.Леонтьев, Х. Миккин, Е.В. Фетисова, А. Шефлен, Т.Шибутани, М.Х. Хейдемтес);

11) свидетельствуют о форме взаимодействия между людьми (Б.Х.Бгажноков, Л.А.Китаев-Смык, Е.Холл);

12) выполняют функцию опережающей манифестации психологического содержания общения (относительно речи) (Н.И. Горелов, А.А.Леоньтев, Н.Фрийда);

13) выступают в роли уточнения, изменения понимания вербального сообщения, усиливают эмоциональную насыщенность сказанного (И.А. Зимняя, Г.В. Колшанский, Г.Г. Почепцов, Д.И. Рамишвили);

14) выполняют функцию экономии речевого сообщения (Н.Н. Горелов, Х. Миккин, Н. Фрийда);

15) выступают в качестве маркировки «Я» личности (Н.В. Крогиус);

16) контролируют аффект, создают условия его реализации или социально-значимого аффективного отношения;

17) выполняют функцию разрядки, облегчения, регулируют процесс возбуждения (Г. Гибш, Ч. Дарвин, К. Леонхард, М. Форверг, Н. Фрийда [179, 16-17].

Мы пытаемся разграничивать понятия *невербальное поведение* и *невербальное общение*. Под *невербальным поведением* мы понимаем совокупность и характер невербальных средств, сформированных и усвоенных индивидом в процессе его онтогенеза, под влиянием ряда факторов: культурная среда, гендерный характер, возрастной параметр и др.

Под *невербальным общением* мы понимаем использование невербальных средств в ходе межличностного взаимодействия. В этом плане нам близка позиция В.А.Лабунской, в частности, ее вывод о том, что невербальное поведение и общение – две взаимосвязанные и взаимообусловленные переменные.

Кинесическая структура невербального поведения выступает своеобразным «организатором» общения. Поза, поворот головы, интенсивность жестов, выразительность мимики, контакт глаз определяют дистанцию общения, ориентировку, направленность партнеров по отношению друг другу. Проксемические характеристики общения, в свою очередь, влияют на программы невербального поведения партнеров. Структура невербальной интеракции, как объекта восприятия, представляет взаимодействие различных элементов кинесики партнеров (жест, мимика, взгляд, поза, прикосновение, походка) и пространства общения: дистанция, ориентация, персональное пространство, место расположения партнеров [179, 15].

Невербальная семиотика была определена Г.Е. Крейдлиным как наука междисциплинарная: «Она возникла на границах раз-

ных научных областей и перекрестках разных научных традиций, причем как веками устоявшихся, имеющих свои объекты, теоретический и методологический аппарат, свои языки и исследовательские приемы, собственные интересы и внутренние проблемы, – я имею в виду, в частности, биологию, этологию (науку о поведении), лингвистику, логику, социологию и психологию, – так и сравнительно новых. Среди последних следует, в первую очередь, назвать общую семиотику, теорию этноса и этнических систем, культурную антропологию, когнитологию (науку о знании и познании) и теорию когнитивных систем » [181, 6].

Междисциплинарный характер невербальной семиотики требует комплексного научного подхода к решению многих проблем, которые являются актуальными и для лингвистики. Г.Е. Крейдлин, выделяя пять наиболее крупных проблем невербальной семиотики и лингвистики, попутно отмечает труды ученых, в которых эти проблемы разрабатывались.

Мы сочли необходимым привести этот краткий обзор, поскольку в нем содержится своеобразная исследовательская программа для ученых, желающих попробовать свои силы на поприще невербальной семиотики, кроме того, этот обзор показывает, как мало уделяется в казахстанской лингвистике проблемам невербальной семиотики.

Итак, Г.Е. Крейдлин выделяет следующие центральные проблемы невербальной семиотики и лингвистики, решение которых возможно лишь в рамках комплексного подхода:

1) осмысление общих программ и способов человеческого поведения (см., например, работы Винкин 1995; Джонсон 1987; Косниер и др. 1982; Косниер, Броссард 1984; Пайк 1967; Розенталь 1979; Сегештрале, Молнар 1997; Мак Нил 1979; Хинда 1974; Шерер, Экман 1982);

2) теоретические и практические описания различных особенностей конкретных моделей поведения, выявление вербальных и невербальных коррелятов передаваемых в процессе коммуникации значений и установление правил взаимодействия людей в диалоге (Армстронг и др. 1995; Бентал, Полхеххемас 1975, Биркенбил 1979 / 1997, Блинутова 1995, Балинжер 1983, Жинкин 1998, Мак Нил 1992, Николаева 1972, Николаева 1973, Шаронов 1996);

3) формальный и семантический анализ невербальных знаков в их сопоставлении с языковыми знаками, в частности, определение явных и обнаружение скрытых смыслов невербальных семиотических единиц различной природы, которые замещают или сопровождают естественно-языковые знаки в процессе коммуникации (Биркенбил 1979/1997, Болинджер 1986, Винклер 1981, Голшмидт 1993, Поджи 1998, Экман, Фризен 1972, Экман, Фризен 1982);

4) собственно лингвистические, социолингвистические и психо-лингвистические аналитические разработки, направленные на распознавание по невербальным и вербальным ключам психических состояний и эмоций людей, отношения человека к другим людям и к окружающему миру (среди огромного количества публикаций см., например, работы Вайн, Кранах 1975, Вежбицкая 1992, Вежбицкая 1995, Данкэн 1969, Добрунова 1990, Изард и др. 1984, 1992);

5) анализ способов отражения невербального поведения человека и элементов невербального языка в письменных текстах, в частности, в художественной литературе (Бевингтон 1984, Бенсон 1980, Данов 1980, Кэшер, Фейн 1996, Латейнер 1995, Пойатос 1992, Филипов 1975, Шелгунова 1979).

Г.Е. Крейдлин выделяет 10 частных наук, из которых складывается невербальная семиотика.

- Паралингвистика – наука о звуковых кодах невербальной коммуникации.
- Кинесика – наука о жестах и жестовых движениях, о жестовых процессах.
- Окулесика – наука о языке глаз и визуальном поведении людей во время общения.
- Аускультация – наука о слуховом восприятии звуков при аудиальном поведении людей в процессе коммуникации.
- Гаптика – наука о языке касаний и тактильной коммуникации.
- Гастика – наука о знаковых и коммуникативных функциях пищи и напитков, о приеме пищи, о культурных и коммуникативных функциях снадобий и угощений.
- Ольфакция – наука о языке запахов, смыслах, передаваемых с помощью запахов, и роли запахов в коммуникации.

• Проксемика – наука о пространстве коммуникации, его структуре и функциях.

• Хронемика – наука о времени коммуникации, о его структурных, семиотических и культурных функциях.

• Системология – наука о системах объектов, каковыми люди окружают свой мир, о функциях и смыслах, которые эти объекты выражают в процессе коммуникации.

Кинесика многими исследователями считается центральной областью невербальной семиотики, она включает жесты рук, ног, головы, мимические жесты, позы, знаковые телодвижения.

Базовым понятием выступает *невербальное общение,* которое трактуется нами как межличностное взаимодействие двух и более коммуникантов, осуществляемое в форме непосредственного визуального контакта.

4.2 Из истории изучения невербальных средств общения в казахстанском языкознании

Как отмечает С. Татубаев [182], начало научного изучения невербальных средств общения казахской речи восходит к статье психолога М.М. Муканова, посвященной анализу специфических, присущих казахам невербальных знаков, которые были когда-то вплетены в национальные обычаи и быт, т.е. по терминологии автора, этнически-бытовым знакам [183].

В этой небольшой по объему, но крайне важной по объекту изучения и значимости по лингвокультурологическому подходу статье М.М. Муканов описал и расклассифицировал 28 знаков, 22 знака из которых, по мнению ученого, имеют непосредственные генетические связи с национальными обычаями и кочевым образом жизни казахов, а остальные 6 знаков носят заимствованный характер и частично связаны с религией.

Как можно заметить из статьи, М.М. Муканов невербальные знаки трактует широко, понимая под ними не только жесты, но и знаки, вплетенные в национальные обряды, ритуалы. Главное, чтобы за этими знаками стояло содержание. Так, М.М. Муканов рассматривает в качестве невербального знака *бас беру* – подношение головы барана почетному гостью за дастарханом, *кормить грудинкой* – знак внимания зятю и т.д. Обосновывая актуальность таких исследований, М.М. Муканов отмечает: «Конечно, изуче-

ние этих знаков не преследует утилитарных целей, мы изучаем их не для того, чтобы пользоваться ими. Однако знаки, которые здесь приведены, насколько нам известно, до сих пор никем не описаны. Между тем они сейчас повсеместно исчезают. Поэтому представляется небезынтересным запечатлеть такие штрихи истории развития средств коммуникации между людьми (это, в свою очередь, поможет в создании более адекватной теории коммуникации). Кроме того, поиск в этом направлении должен содействовать уяснению того, как меняются прежние жесты-знаки и появляются новые» [183, 117]. В качестве комментария к приведенной цитате хотим сказать, что в настоящее время актуализируется проблема возрождения национально-культурных особенностей коммуникативного поведения казахов, в том числе и таких, которые отмечены М.М. Мукановым как архаичные. В современной культуре казахов указанные особенности коммуникативного поведения поведения активно возрождаются.

На наш взгляд, если исходить из того, что знаки невербального общения, характеризуясь наличием означаемого (например, определенное отношение к коммуниканту) и означающего (проксемическое действие), используются в коммуникации, то нет принципиального различия между жестами и невербальными знаками. Невербальные знаки в понимании М.М. Муканова близки к знакам-символам (по классификации Ч. Пирса), но, в отличие от них, они характеризуются более сложной формальной структурой, близкой к перформансности, и требуют более глубоких знаний для их декодирования. Сам М.М. Муканов отличие невербального знака от жеста усматривает в том, что «жесты несут в себе некоторую коммуникативную функцию постольку, поскольку сопровождают речь на том или ином языке. Однако самостоятельной функцией не обладают. В отличие от жестов невербальные жесты употребляются специально, часто с сознательным намерением для определенных целей, тогда как жесты протекают непроизвольно» [183, 110].

В этом мы солидарны с мнением М.М. Муканова, хотя, конечно, тезис о непроизвольности всех жестов имеет отношение прежде всего к эмоциональным жестам. Изначальная сознательная намеренность невербальных знаков как части ритуально-обрядового поведения носителей конкретной национальной культу-

ры подтверждается нашими наблюдениями. Более того, существует целая система передачи от поколения к поколению знания невербальных знаков – символов, существующая прежде всего в рамках семьи. Так, мать обучает детей порядку рассаживания гостей за дастарханом в зависимости от их статуса (места в системе родственных отношений, возраста, социального статуса и др.), распределения наиболее «престижных» частей специально зарезанного в честь гостей барана, умению вести себя в обществе старших по возрасту, умению ухаживать за гостями и т.п. В настоящее время с подобной информацией знакомятся и через курсы, занятия по культурологии. Каждым знаком подобного рода выражается глубокое содержание.

Мы согласны с М.М. Мукановым в том, что жесты в современном понимании паралингвистов не являются функционально самостоятельными. С. Татубаев, полемизируя с М.М. Мукановым, в качестве аргумента в пользу функциональной самостоятельности жестов приводит следующий пример из С. Муканова «Өмір мектебі»:

– Ал, кім баласысың, шырағым? – деді манағы мосқал әйел, мен тойынып ап, қолымдағы аяқты қайтарып берген соң.

– Мұқанның баласымын, – дедім мен.

– Кәдімгі Шукейдің Мұқаны ма, Нұртазаның ауылындағы?

Мен ***басымды изедім*** (14 б.)

– А ты чей сын, дорогой? – спросила пожилая женщина, когда я, насытившись, вернул чашку.

– Сын Мукана – сказал я.

– Того самого Мукана, сына Шукея из аула Нуртаза?

Я кивнул головой.

С.Татубаев пишет, что в данном примере *бас изеу* – кивок головы означает согласие да. Автор не употребляет слова да, а ограничивается утвердительным жестом [182, 16].

На наш взгляд, пример иллюстрирует как раз обратное : максимальную связь жестов с вербальной коммуникацией. Значение утвердительного кивка головы как согласие вытекает из общего контекста приведенного вербального диалога. Вырванный из этого контекста кивок головы лишен значения, следовательно, он не является знаком.

Такой же невербальный знак, как пропуск вперед старшего по

возрасту, независимо от того, осуществляется между ними вербальное общение или нет, имеет всегда означаемое – выражение почтения к старшему. Данный невербальный знак связан не с вербальной коммуникацией, а с культурным контекстом казахского народа, который базируется на такой константе, как уважение к старшим по возрасту. Указанная культурная константа проявляется во всем и повсеместно: в первоочередности, в невозможности не соглашаться, следовании советам старших и т.п.

Итак, работа М.М. Муканова, опубликованная еще в 1972 году, четко определила два основных подхода к невербальному общению:

- широкий подход к объекту паралингвистики, в который, по идее М.М. Муканова, включаются не только жесты как компонент вербальной коммуникации, но и невербальные знаки, характеризующиеся функциональной самостоятельностью и являющиеся частью ритуально-этикетного поведения представителей конкретных культур;
- лингвокультурологический подход к исследованию жестов и невербальных знаков.

К сожалению, в силу небольшого объема работы М.М. Муканова, в ней дано лишь описание национально-самобытных знаков без глубокого культурологического анализа, что, видимо, и не было возможно в силу других приоритетов лингвистики того времени.

Следующим исследованием, посвященным проблемам невербального общения, является опубликованная в 1979 году работа С. Татубаева [182], в которой рассматриваются жесты, используемые в общении, дается их классификация: жесты-знаки; жесты приветствия и прощания; ритмические; эмоциональные; изобразительные; указательные.

Исследование С.Татубаева представляет интерес тем, что в нем реализован функционально-семантический подход, т.е. основанием классификации жестов послужила функция и семантика. Автор дал подробный анализ более 60 жестов, определив такие параметры, как:

1) точное описание жеста;
2) семантика жеста;
3) наличие вариантов;

4) иллюстрация из художественного текста;

5) наличие-отсутствие фразеологизмов, основанных на данном жесте;

6) наличие - отсутствие гендерной характеристики;

7) не всегда – привязка к конкретной коммуникативной ситуации.

Приведем в качестве примера из работы С.Татубаева анализ эмоционального жеста *жағасын ұстау.*

Жағасын ұстау (схватиться за свой воротник). Жест-реалия. Выражает: удивляться, поражаться, ужасаться от какой -либо вести. То есть модальность + эмоциональность. Жест может выступать в качестве реплики диалога в сопровождении соответствующего текста либо без него, но в этом случае с мимикой удивления, ужаса.

Кейінгі жақтан Мырзатай келді. Рәзия оны қарсы алды.

– Саған қанша астық түсті?

– Бір жүз жиырма пұт.

Кемпір тағы ***жағасын ұстады*** (Б. Майлин. Шығармалар. 407 б.)

Подошел Мырзатай. Разия встретила его.

– Ты сколько хлеба намолотил ?

– Сто двадцать пудов.

Старуха в удивлении *схватила себя за воротник.*

Оны да күтуге болады. Мына баланың аяқ алысы жаман екен, қорқайын дедім, – деді Нысан ***жағасын ұстап*** (Ә. Қалмұрзаев. Қарлығаштар. 30 б.)

– Все от него можно ожидать, я начинаю опасаться его поступков, – сказал Нысан, держась за воротник.

Жағасын ұстау – эмоциональный жест, в то же время самостоятельный знак, обладающий планом содержания. Может выступать как реплика в диалоге, выражая отношение к сообщению, обращенному как к одному слушающему, так и ко множеству людей. Жест конвенционален.

Үй ішіндегілердің бәрі «астапырылла» деп ***жағаларын ұстады*** (С.Муканов. Өмір мектебі. 33 б.).

Все, кто сидел дома, со словами «О, боже» схватились за воротники.

Анализируя жесты, С. Татубаев подчеркивает их конситуа-

тивную обусловленность. Так, он указывает, что жесты *кеуде қағу/көкірек қағу* (бить себя в грудь) имеют в основном эмоциональный план содержания, производятся кулаком либо пальцами – большим, указательным или средним, могут быть истолкованы двояко, в зависимости от сопровождаемого текста и мимики – как показатель самонадеянности, зазнайства, либо раскаяния, недовольства самим собой.

– *Құттықтап қой, ертеңнен бастап өз бетіммен жұмыс істеймін. Мына дәдеңнің кім екеніне көздерін жеткіздім. – Ол қайқиған бес бармағымен кеудесін қақты* (Ә.Сараев. Бозқырау. 30 б.)

– Можете поздравить, с завтрашнего дня работаю самостоятельно. Убедились теперь, на что я способен, – он большим пальцем бил себя в грудь.

С другой стороны, исследователь подчеркивает и такие признаки жестов, как семантическую синонимию, когда одна и та же эмоция может выражаться несколькими жестами. Например, сожаление, досада могут выражаться жестом *санын соғу* (ударить ладонью по бедру) и жестом *алақанын соғу* (ладонью одной руки ударить по ладони другой руки) [182, 43-44]. При этом первый жест является более употребительным, и он зафиксирован в языке как внутренняя форма фразеологизма *санын соғу.*

Как можно судить по анализу материала, С.Татубаев последовательно проводит разграничение жестов по гендерному признаку. Это деление (мужской или женский жест) релевантно и для эмоциональных жестов, и особенно для жестов приветствия и прощания. Так, чисто женским являются такие жесты приветствия и прощания, как *сәлем ету* (женщина левым коленом припадает к земле, руки ладонями вниз одна на другую прикладываются на правое колено), *тәжім ету* [182, 71-72].

Автор квалифицировал эти жесты как архаичные, уходящие в прошлое. Мы же должны отметить, что такой жест приветствия сохранился в западном регионе Казахстана, а с увеличением количества оралманов из Каракалпакии, Узбекистана начал возрождаться как жест приветствия снохи родственников мужа и на юге страны, это отмечено рядом информантов, к услугам которых мы прибегали для определения функции, семантики, региона распространения казахских кинем.

К чисто мужским жестам приветствия С. Татубаев относит *қол алысып амандасу* (брать друг друга за руки), *оң қолын кеудесіне баса сәлем беру* (младший по возрасту прикладывает правую руку ладонью с разомкнутыми пальцами к груди или к области сердца, голова несколько наклонена вниз), *құшақтасып амандасу* (здороваться, заключая друг друга в объятия), вариантом этого жеста является *қол алысып, төс қағысып амандасу* (здороваться за руки и обняться, буквально коснувшись друг друга грудью). Следует сказать, что все эти жесты приветствия активно используются в настоящее время в общении не только казахов, но и представителей других этносов, проживающих в Казахстане, как горожан, так и сельских жителей.

Среди эмоциональных жестов к чисто женским С.Татубаев относит такие, как *екі бүйірін таяну* (поза женщины во время оплакивания смерти близкого человека), *бетім-ай* (женщина проводит указательным пальцем по щеке – жест порицания, неодобрения), *бетін шымшу* (женщина щиплет себе щеку большим и указательным пальцами – жест неодобрения, ужаса, стыда).

Попутно отметим, что данные эмоциальные жесты в настоящее время используются ограниченно – в общении коммуникантов старшего возраста, проживающих в сельской местности.

К чисто мужским исследователь относит такие эмоциональные жесты, как *санын соғу, санын шапалақтау, қамшы тастау* (бросить плетку – знак «прошу слова»), *жұдырықты жұдырықпен ұру* (бить кулак кулаком – знак угрозы).

Как мы отмечали выше, исследование С. Татубаева отмечено вниманием к тонким нюансам функционального характера, касающимся жестов. Так, анализируя жест *арқаға қағу* (похлопывать по спине как знак одобрения, дружеского расположения), ученый отмечает, что этот жест используется «при условии близких отношений и равенства социального положения коммуникантов. Обычно это жест старшего по отношению к младшему, обратное будет восприниматься как нарушение этикета» [182, 71-72]. И, наконец, следует отметить, что С. Татубаев не обошел стороной и проблему трансляции жестов из устной речи в письменный язык, указывая на наличие ряда фразеологизмов, основанных на жестовой семантике.

Итак, в работе С. Татубаева обозначены такие аспекты изуче-

ния жестов, как асимметрия плана выражения и плана содержания жестов как знака, конситуативная обусловленность жестов, гендерный характер жестов, обусловленность жестов возрастным параметром коммуникантов, исконность/заимствованность жестов. Хотя, в отличие от М.М.Муканова, С. Татубаев теоретически ограничивает объект теории невербального общения жестами, связанными с вербальной коммуникацией, характер фактического материала, подвергнутого анализу, свидетельствует о том, что ученый выходит за рамки сугубо жестовых знаков. Так, жесты – приветствия, жесты - прощания, такой эмоциональный жест, как *екі бүйірін таяну* можно скорее квалифицировать как этикетно-ритуальные, а не как компонент собственно общения.

К сожалению, подходы к изучению невербальных знаков и знаков -жестов, намеченные в работах М.М. Муканова и С. Татубаева, остались незамеченными, а интерес к невербальным средствам общения возродился лишь тридцать лет спустя.

В 2002 году была защищена кандидатская диссертация С.Б.Бейсембаевой «Невербальные компоненты коммуникации в казахском языке», которая положила начало новому этапу развития казахстанской паралингвистики [184].

К числу несомненных достоинств этой исследовательской работы следует отнести, во-первых, то, что впервые в казахстанском языкознании, помимо кинем, рассматриваются и проксемы, во-вторых, автор, опираясь на теоретические положения Т.М. Николаевой о том, что этикет, накладываясь определенным образом на речь, членит совокупность неречевых элементов по новому основанию – допустимости / недопустимости употребления, выделяет жесты, предписанные этикетом, этикетно – нейтральные и этикетно недопустимые (жесты табу) [184, 10].

С.Б.Бейсембаева подчеркивает, что выбор кинесических знаков, во-первых, свидетельствует об отношении говорящего к тем лицам, которым они адресованы, и, во-вторых, подтверждает знание говорящим структуры общества и учет его обычаев в своем общении [184, 10]. Приведенная в диссертации классификация кинем казахского языка построена на внешнеформальных признаках, причем основания классификации представляются нам разнородными, что делает классификацию неудобной для использования как в теоретических целях, так и для практики обучения.

В работе представлена попытка провести параллели между жестами и языковыми единицами разных уровней, так, например, автор считает жесты аналогами слов, находит кинетические предложения и выделяет в них сказуемые, подлежащие, дополнения. Все это представляется нам несколько натянутым и вызывает определенные сомнения.

Мы исходим из того, что языковая система и система невербального общения являются разными знаковыми системами, поэтому однозначного соответствия между ними быть не может. Объединяет их то, что основной функцией обеих систем является коммуникативная функция, но языковая знаковая система является основной, а невербальная система – вторичной, дополняющей языковую систему, хотя в онтогенезе жесты появились раньше языковых средств. Наличие определенных отношений между жестами, вызванные действующим принципом асимметрии между означаемым и означающим, является аргументом в пользу того, что жесты представляют не простую совокупность знаков, а определенную систему.

Как и в работе С. Татубаева, в диссертации С.Б. Бейсембаевой внимание акцентируется на национально-культурной специфике невербальных компонентов коммуникации. Однако, если С. Татубаев соотносит каждый жест с определенной конситуацией, с параметрами коммуникантов и детально анализирует план содержания каждого жеста, в исследовании С.Б. Бейсембаевой это не прослеживается. И тем не менее, диссертационное исследование С.Б. Бейсембаевой ценно в следующих отношениях: а) введены в качестве объекта исследования не только традиционные жесты – кинемы, но и проксемы; б) введены этикетно обусловленные жесты и понятие жеста – табу; в) сделана попытка изучения процесса передачи казахской кинемы на русский язык; г) проведена формально-структурная классификация казахских кинем.

В 2006 году была защищена кандидатская диссертация Ж. Нурсултанкызы «О. Бөкеев шығармаларындағы бейвербалды амалдар». Соискатель выявляет национально-культурную специфику бивербальных средств общения, использованную писателем для создания художественных образов, для передачи эмоционального настроя, внутреннего мира персонажей, определяет системные (синонимические, антонимические) отношения между кинема-

ми, исследует функционально-стилистические особенности невербальных средств в рамках художественного дискурса.

Ж. Нурсултанкызы выделяет три способа передачи в письменном тексте невербальных средств общения:

• универбальный (одной лексемой): *ыржию, тыржию, ажыраю, қыржию* и т.д.;

• фразеологический. Этот способ чаще всего включает соматизмы. Г. Смагулова называет их кинетическими фразеологизмами. Это такие фразеологизмы, как *табанынан тік тұру, қол қусыру, елбек қағу* и др. [3, 62-63]. Сюда же относятся *теріс қарау, бармағын тістеу, қабағынан қар жауу, екі көзі шарасынан шығу, мұрнын көкке көтеру, мұрнын тыржиту, санын сабалау, желкесін қасу, білегін сыбану, тісін қайрау;*

• описательный, с помощью свободного словосочетания: *қолын ұсынды, басын сипады, орамалын бұлғады* и др. [185, 8-9].

Попутно отметим, что в изложении Ж. Нурсултанкызы недостаточно четко определены различия между вторым и третьим способами передачи невербальных средств общения в художественном тексте, поскольку без контекста остается неясным, имела ли место кинема, либо использовано только фразеосочетание, которое первоначально восходило к реальному жесту, а позже стало функционировать как самостоятельная языковая единица.

Исследователь классифицирует мимемы в зависимости от того, какой соматизм выступает в качестве основного компонента:

а) связанные с соматизмом ***қабақ-бровь*** (*қабағын түю, қабағы дірілдеу*), выражающие семантику обиды;

б) связанные с соматизмом ***қас-бровь*** (*қасын көтеру, қасы дірілдеу*), выражающие удивление, обиду;

в) связанные с соматизмом ***көз-глаза*** (*көзі бақыраю, көзі алаю, көзін төмен түсіру, көзін қысу*), выражающие гнев, злость, смущение, владение определенной, недоступной большинству информацией;

г) связанные с соматизмами ***ерін-губа, ауыз-рот*** (*ернін шығару, ернін тістелеу, ернін бұртиту, аузын ашу*), выражающие досаду, сожаление, издевку, насмешку, обиду;

д) связанные с соматизмом ***тіс—зубы*** (тісін шықырлату), выражающие злость;

г) связанные с соматизмом ***тіл-язык*** (тілін шығару), выражающие насмешку;

ж) связанные с соматизмом ***бет-лицо*** (бетін тыржиту), выражающие недовольство.

В свое время известный казахстанский ученый М.М. Копыленко, рассуждая о перспективах этнолингвистики, предтечи современной лингвокультурологии, писал о двух возможных путях развития исследований в этом направлении: о сужении объекта этнолингвистики до лексических и фразеологических единиц, и о расширении объекта этнолингвистики до чрезмерных границ [186].

Нам представляется, что и при изучении невербального общения мы наблюдаем те же тенденции. В частности, тенденция к непомерному расширению объекта паралингвистики, стремление любое изменение в позе, в мимике квалифицировать как кинему, проксему прослеживается и в работе Ж. Нурсултанкызы, когда исследователь пытается классифицировать виды расположения человеческого тела в позиции лежа, сидя, стоя (*бүк түсіп жату, шынтағына жастық таяна жату, екпетінен жату и т.д.).*

На наш взгляд, здесь размывается, не берется во внимание главный критерий, на основании которого мы выделяем кинемы, проксемы, мимемы: это активное участие в общении, передача невербальным средством конкретной семантики, актуальной для данного коммуникативного акта. Если же жест, мимика не принимают участия в акте общения, не дополняют, не конкретизируют, не усиливают информацию вербального средства, либо не выступают вместо языковых единиц, не замещают их, то они не могут обладать статусом кинемы.

Ж. Нурсултанкызы подробно останавливается на нескольких ситуациях, в которых кинемы играют важную роль. Это ситуация *бата беру* – ситуация благословения, выражения благодарности Аллаху за его милосердие, обращение ко Всевышнему с просьбой оказать ему милость и т.д. Во всех этих ситуациях используется одна и та же кинема: человек держит обе руки перед собой на уровне груди раскрытой ладонью к небу. После окончания вербальной части ритуала человек обеими ладонями проводит по лицу в направлении сверху вниз. Талантливый писатель О.Бокеев тонко передает атмосферу жизни казахского аула 40-50-х годов прошлого столетия, с особой любовью выписывая этнические кинемы, характерные как для повседневного быта, так и для особых ритуализованных ситуаций жизни казахов.

Попутно отметим, что в исследовании Ж. Нурсултанкызы дается неплохое описание мимем, кинем, сопровождаемое иллюстрациями-отрывками из произведений О. Бокеева, доказывающими реальность использования этих кинем. Отмечается общая семантика кинемы. Однако глубокого толкования семантики, как это мы наблюдаем в «Словаре языка русских жестов» С.А. Григорьевой, Н.В. Григорьева, Г.Е. Крейдлина, не находим. В частности, вышеприведенная сложная кинема просто описывается, однако нет анализа – обоснования, почему ладони обращены вверх, почему в конце ритуала человек проводит руками по лицу. На наш взгляд, здесь необходимо обращение к архетипическим представлениям казахов о всевышнем и отношениях человека к ним. Так, обращаясь к Всевышнему с просьбой оказать милость, мусульманин протягивает ему обе ладони, а поскольку Всевышний находится, по его представлению, в верхней сфере мира, то ладони направлены к небу. В одном из хадисов отмечается, что аллах, видя протянутые руки, не может отказать и посылает человеку свою милость, которая проливается в виде незримого потока. Человек омывает лицо ладонями, которыми он удерживает божью милость: «Пайғамбарымыздың бір хадисінде дұға үшін жайылған қолдың Алла Тағаланың рақымы мен шарапатысыз кері қайтарылмайтындығы айтылған *Сендердің Раббыларың ұлы ұят иесі әрі жомарт. Сондықтан қолдарын дұға үшін жайған уақытта оны бос (рақымы мен шарапатынсыз) қайтаруға құлынан ұялады*. Міне, сондықтан дұға жасаған адам бетін сипаған уақытта алақанындағы Ұлы Жаратушыдан келген береке мен шарапатты өзінің ең қасиетті ағзасы – бетіне тәбәрік етіп жатқандай болады» [187, 77].

Интерес представляет наблюдение исследователя о синтаксическом ряде *қабағын шыту, ернін жымқыра тістеу, тісін шақұршұқыр қайрау, көзі қанталау, жер тепкілеу, асасымен жер сабалау, отының басын сабалау.*

Приведенные синонимы, по Ж. Нурсултанкызы, объединены семантикой гнева, однако они дифференцируются тем, что обозначают разную степень эмоции гнева. Для нас интерес представляют два последних члена синонимического ряда. Если предыдущие кинемы имеют соответствия в других культурах (*қабағын шыту* – русск. нахмурить брови, *ернін жымқыра тістеу* – русск. прику-

сить губу, *тісін шақұр-шұқыр қайрау* – русск. стиснуть зубы, *көзі қанталау* – русск. глаза кровью налились), то кинемы *асасымен жер сабалау, отының басын сабалау* не имеют аналогов в других культурах, они национально самобытны. На наш взгляд, кинема *асасымен жер сабалау* восходит к ритуалу шаманов (диуана), когда они, изгоняя шайтана, своим посохом ударяли по земле. Далее произошло переосмысление, когда ударами палки об землю человек выражал свой гнев, свою ярость. Кинема *отының басын сабалау* восходит к иной ситуации. По свидетельству С.Кенжеахметулы, «всегда были случаи, когда более сильные, богатые допускали в отношении слабых, сирот, вдов несправедливость, отнимали скот, имущество. В таких случаях, не имея возможности отплатить тем же, обиженные отправлялись в аул обидчика, плетью либо палкой избивали дом, очаг, развеивали по ветру золу от очага. Таким образом обиженные получали удовлетворение» [188, 67]. То есть кинема изначально имела символическое значение, поскольку очаг олицетворял тепло, уют семьи. Избивая очаг, человек выражал семантику «Пусть твой очаг будет разрушен!», то есть как бы выпускал вовне свой гнев. Что касается кинемы *жер тепкілеу,* то в русской культуре схожая по исполнению кинема имеет несколько иную семантику. Так, в «Словаре языка жестов русского языка» С.А. Григорьевой, Н.В Григорьева, Г.Е Крейдлина дается описание кинемы «топнуть ногой»: «Жестикулирующий однократно резко топает ногой. Корпус жестикулирующего резко выпрямляется. Факультативно возможно резкое, но несильное движение головой вверх (ср. вскинуть голову) или выдвижение вперед подбородка, на адресата устремляется злой или вызывающий взгляд» [189]. В качестве семантики данной кинемы авторы словаря русских жестов указывают ***злость / упрямство / каприз.***

Сравним дефиниции номинаций эмоций *гнев* и *злость* в 4-х томном Словаре русского языка.

Гнев – чувство сильного негодования, возмущения; состояния раздражения, озлобления. *Не помнить себя от гнева. Вспышка гнева. Навлечь на себя гнев* [190, 320].

Злость – злое, раздраженно-враждебное чувство, злоба. *Побледнеть от злости. Злость меня взяла. Злость кипит* [190, 614].

То есть различие в семантике казахской кинемы *жер тепкілеу* (букв. пинать землю) и русской *топнуть/топать ногами* усмат-

ривается нами, во-первых, в степени эмоции: гнев представляется более сильной эмоцией, чем ***злость/каприз/упрямство***. Во-вторых, коммуникативные ситуации, породившие указанные эмоции и послужившие причиной использования казахской и русской кинем, различны: в первом случае – социальное унижение, притеснение, во втором случае ситуация субъективного характера: «X очень хочет, чтобы имела место некоторая ситуация P; P не имеет места, поскольку некоторые обстоятельства, неблагоприятные с точки зрения X-а, препятствуют ее осуществлению, X понимает, что у него нет действенных способов сделать так, чтобы было P, и поэтому X злится; X показывает адресату, что он считает, что ситуация P должна обязательно осуществиться, потому что само желание X-а важнее, чем любые обстоятельства, противоречащие ее осуществлению» [189]. Исходя из предположения о том, что кинемы, проксемы, мимемы представляют особую семиотическую систему, исследователи в своем желании выявить системные отношения между единицами кинесической системы, аналогичные языковым, иногда приблизительно определяют характер этих отношений. Этот недостаток характерен и для исследования Ж. Нурсултанкызы. Обратимся к подразделу 2.11, где исследователь анализирует бивербальные омонимы, в частности, омонимический ряды *түкіру* (букв. плевать).

Түкіру *I* құлшыну

*Қара жұмыс адамды адам атып жатқан соғыс емес қой, жігіттер ал дегенде-ақ қолдарына **түкіріп**, үлкен жігермен кірісті.*

Түкіру *II* күреске дайындық

*Шыдай алмадым. «Жығылсам жер көтерер»,-деген тәуекелмен ортаға атып шығып, **алақаныма түкіріп** ұстаса кеттім.*

Түкіру *III* ыза болу

*Бірақ тұлан тұтып, шарқая қатындарша бетін тырнап шаптықпай, сол міз бақпаған қалпында тісінің арасынан темір пешке шырт еткізіп түкірді; **түкіріп алды да**, тістене зілмен сөйледі.*

Түкіру *IV* көз тимес үшін жасалатын ырым

Шешемнің «елден аулақ қара тасқа көрінсін» деп, күніне үш уақыт тәубасын айтып, тфәлайтыны осыдан да.

Түкіру *V* қорлау, масқаралау

Өзім тауып алсам деп қызғанып тұрсың-ау.

– Тфу!

– Тфу!

– Тфу!

*Кім-кімнің **түкіргенін** білмеймін, есімде жоқ, әйтеуір, апай төс Мұхтар ағам көз алдымда өз-өзінен кішірейіп бара жатты* [185, 17].

Исследователь отмечает и гендерные 1азличия в использовании данных кинем-омонимов, в частности, I и II кинемы используются мужчинами, IV и V – в основном характерны для женщин.

Принимая в целом интерпретации кинем-омонимов, мы хотели бы возразить против трактовки ***Түкір I (*** құлшыну) и ***Түкіру II*** (күреске дайындық) как омонимов. На наш взгляд, здесь наблюдаются синонимичные отношения. Глагол *құлшыну* в однотомном толковом словаре казахского языка под редакцией Т. Жанузакова [91, 421] дефинируется следующим образом: *Ықыласпен жігерлене кірісу, жанын сала ұмтылу* (букв. активно, азартно приступить к чему-либо – обычно к физической работе). В ***Түкіру II*** (ыза болу) семантика приблизительно такова же, обе кинемы различаются лишь коммуникативными ситуациями, в рамках которых они используются: в первом случае это касается тяжелой физической работы, во втором случае –такого вида спорта, как борьба. Обе кинемы полностью совпадают по исполнению: *поплевать себе на ладони.*

Что касается кинем III, IV, V, то здесь налицо действительно омонимические отношения, ибо в семантическом плане они не имеют ничего общего, к тому же и направление кинем различно.

Попутно отметим, что в русской культуре есть кинема *плевать* как выразитель эмоции злости, что совпадает с ***Түкіру III.*** Так, в I томе 4-х томного словаря русского языка в словарной статье глагола *плевать* приведен в качестве иллюстративного материала весьма яркий пример, который может служить доказательством наличия у кинемы *плевать* семантики злости: *По дороге его разбирала такая злоба, что он раз десять останавливался и плевал с яростью куда попало* (В. Катаев. Белеет парус одинокий.).

В данном предложении семантика злости выражена лексемой

злоба как обозначения причины осуществления кинемы (чувство злобы есть причина действия *плевать*), с другой стороны, с помощью действия плевать субъект изливает свою **ярость** (**злоба** в сильной степени).

Түкіру IV и V являются этнографичными, но если ***Түкіру V*** как способ наказания, выражающий общественное порицание, презрение к человеку, совершившему позорный поступок, является архаизмом (см. сцену из кинофильма «Қыз Жібек», где этому наказанию подвергается Бекежан, вероломно убивший Толегена), то ***Түкіру IV*** как выражение семантики оберега от сглаза, порчи сохранился до настоящего времени и используется многими представителями казахского этноса независимо от уровня образования, половозрастных характеристик, региона проживания.

Итак, исследование Ж. Нурсултанкызы является еще одним этапом развития науки о невербальном общении в Казахстане.

Краткий обзор исследовательских работ по паралингвистике свидетельствует о формировании в казахстанской лингвистике научной паралингвистической школы профессора Б.Момыновой, представители которой разрабатывают не только общие, но и более конкретные проблемы невербальной коммуникации.

В 2007 году была защищена диссертация С.Мағжан, посвященная проблеме многозначности невербальных средств общения. Говоря о многозначности языковых знаков, С.Мағжан приводит ставшее аксиоматичным утверждение, что многозначность характерна для единиц многих уровней системы языка: морфем, производных слов, словосочетаний, что многозначность языковых единиц снимается контекстом, предложением. И далее исследователь проводит параллель между многозначностью языковых единиц и многозначностью невербальных средств общения: многозначность невербальных элементов также снимается в рамках предложения [191, 13].

На наш взгляд, многозначность невербальных элементов общения снимается в акте коммуникации и потом, когда акт коммуникации в письменном тексте обозначается высказыванием, конкретизация семантики невербальной единицы получает отражение в письменном виде. Иначе говоря, когда речь идет о невербальном средстве, мы должны четко представлять, что первичным выступает акт коммуникации (устное общение, при котором есть

визуальный контакт), вторичным предстает письменный текст. С. Магжан в характеристике многозначности как языкового явления опирается на позицию Г. Резуановой, которая выделяет следующие признаки многозначности: несколько значений выражаются материальной оболочкой; между значениями многозначного слова существуют семантические связи, анализируя которые можно выявить общий семантический компонент и определить факторы, повлиявшие на формирование производного значения; количество значений (лексико-семантических вариантов слова – по традиции русской грамматики) не ограничено; лексико-семантические варианты слова относятся к одной и той же части речи; семантика многозначного слова конкретизируется в контексте.

Далее С.Магжан указывает на следующие признаки многозначных невербальных средств: невербальные средства могут выражать два и более значений; количество семантических вариантов невербальных средств общения не ограничено; многозначность присуща кинемам, мимемам, тактильными средствам; многозначность бивербальных средств связана с жестами, поэтому они выражаются глаголами. Здесь следует, видимо, привести цитату из работы С.Мағжан на казахском языке: «Бейвербалды амалдар көп мағананы білдіргенде көбінесе қимыл, іс-әрекетті білдіреді, сөз таптарының ішінде етістік болады» [191, 19].

Как мы видим, говоря о многозначности невербальных средств общения автор опять-таки смешивает семантику кинем и отражение ее в письменном тексте.

Достоинством работы С.Магжан следует считать то, что объектом исследования выступает многозначность невербальных средств общения. Однако здесь, на наш взгляд, следует более подробно остановиться на трактовке значения явления многозначности в современной лингвистике и на объективных критериях и процедуре размежевания полисемии и омонимии языковых единиц.

Существует несколько классификаций значений слова, среди которых наиболее известной является классификация В.В. Виноградова: прямые номинативные, производно-номинативные, фразеологически связанные и конструктивно обусловленные значения слова [192, 171].

М.М. Копыленко и З.Д. Попова разработали семантическую

типологию, получившую название типология Д/К, в которой сема Д 1 – первичное денотативное значение, которое, благодаря опоре на экстралингвистические реалии, легко выявляется в каждом полисеманте [193, 51].

В зависимости от характера представляемой информации Б.Ю.Городецкий выделяет четыре семантических слоя в значении каждого выражения: денотативный, сигнификативный, прагматический и синтаксический слои. Сигнификативное значение содержит «информацию о способе, каким объект или ситуация мира дискурса отражаются в сознании говорящего» [194, 59].

Прагматическое значение включает экспрессивно-эмоциональную оценку и коннотации разного характера. Мы понимаем под коннотацией «те элементы прагматики, которые отражают связанные с данным словом культурные представления и традиции, господствующую в данном обществе практику использования соответствующей вещи и многие другие языковые факторы» [194, 67-68].

Ю.Д.Апресян считает, что коннотации представляют первостепенный интерес для семантики слова, поскольку именно коннотация «провоцирует» метафорическое развитие семантики слова. Синтаксический аспект значения слова определяется его синтагматическими связями.

Семантика слова определяется всей совокупностью его парадигматических и синтагматических связей. Многозначность снимается в конкретных речевых условиях и создается в семантике самого слова как единицы языка благодаря особенностям лексической и семантической сочетаемости слов [195, 67-68].

В современных семасиологических исследованиях исходят из представления о значении слова как иерархической структуры, в которой выделяются архисемы: дифференциальные семы и потенциальные семы, то есть каждый из лексико-семантических вариантов полисеманта представляют собой отдельную иерархическую структуру. Это представление восходит к трудам В.Г. Гака [196], С.Д. Кацнельсона [197] далее оно было развито в работах И.А. Стернина [198].

И.Г.Оразбекова, посвятившая свою работу типологии полисемантов в сфере общественно-политической лексики английского языка [199], основываясь на положении о том, что семантическая

структура многозначного слова представляет систему лексико-семантических вариантов, связанных единой звуковой оболочкой и отношениями семантической деривации (См. работы В.В. Виноградова [200], Е. Куриловича [201], Д.Н. Шмелева [202], Л.М. Васильева [203], А.Н. Шрамм [204], исследовала связь между лексико-семантическими вариантами слова путем выявления и затем сравнения их семного состава.

Мнения большинства семасиологов сводятся к тому, что критерием признания разных значений принадлежащими одному и тому же слову следует считать наличие связывающего их элемента смысла. И.Г.Оразбекова следующим образом обосновывает необходимость использования семного анализа: «Анализ семного состава ЛСВ многозначного слова позволяет на более объективных, логических основаниях выявить структурацию смыслового содержания полисеманта в целом, так как такая процедура помогает установить ведущий, основной стержень – отождествляющую сему или интегральный семантический признак, обеспечивающий смысловые тождества слова» [199, 24]. Использование семного анализа эффективно для выявления общего семантического стержня всех ЛСВ полисеманта, и для определения общей части двух значений полисеманта, ибо, по Ю.Д.Апресяну, для признания многозначности «достаточно, чтобы каждое значение было связано хотя бы с одним другим значением» [195, 186].

Содержательные связи между значениями полисеманта характеризуются регулярными семантическими отношениями, среди которых наибольшей продуктивностью характеризуются метафорический и метонимический переносы. Кроме указанных двух типов переносов И.Г. Оразбекова указывает на расширение и сужение значения слова [199, 24].

Итак, при разграничении полисемии и омонимии языковых единиц мы можем использовать семный анализ. Если в результате семного анализа двух и более значений выявится общая сема, то перед нами ЛСВ одного полисеманта, если же нет, то перед нами омонимы. Ситуация осложняется, когда речь идет о дифференциации многозначности и омонимии невербальных единиц общения. С. Магжан приводит в своей работе как многозначную кинему *бас шайқау,* в семантике которой автор выделяет три значения:

1) выражение несогласия;
2) выражение удивления;
3) выражение категоричного отказа.

Здесь следует дополнить, что в казахской культуре *бас шайқау* ыражает не просто удивление, а удивление как результат восриятия неприятной информации, своеобразная смесь удивления ужаса, удивления и брезгливости.

Если попытаться провести своеобразный семный анализ, то в ервом значении можно выделить следующие семы:

НЕСОГЛАСИЕ
АС – ментальное действие
ДС – отрицательная оценка
ДС объект – действие, мнение S2
ДС – несоответствие ожиданиям S1
ПС – отрицание общности
ПС – невозможность дальнейших совместных действий.

УДИВЛЕНИЕ + УЖАС
АС – эмоция
ДС – результат восприятия неожиданного события, действия, информации
ДС – отрицательная оценка.

ОТКАЗ
АС – ментальное действие
ДС – несоответствие ожиданиям, принципам, привычному образу жизни и др.
ДС – отрицательная оценка
ПС – невозможность дальнейших действий в этом направлении.

Как видно из этого анализа, у указанных значений есть общая сема «отрицательная оценка», именно она инициирует несогласие и отказ, вызывает эмоцию удивления с примесью ужаса. Перед нами действительно кинема – полисемант.

Обратимся к другим кинемам, указанным С. Магжан как многозначные.

Қырын қарау. Исследователь выделяет следующие его значе-

ния: 1) *жаратпау, жақтыртпау, ұнатпау* (букв. относиться без симпатии, выказывать свое отрицательное отношение); 2) *тура қарауға болмайтындықтан әдеп сақтау* (сохраняя благопристойный вид, стоять чуть боком и искоса поглядывать); 3) *ұялу* (стыдливо, застенчиво вести себя).

В данном случае между первым и двумя остальными значениями отсутствует какая-либо общая семантика. Между вторым и третьим значениями есть общая сема «вести себя скромно, выказывая стыдливость, застенчивость». Кроме того, кинема *қырын қарау* во втором и третьем значениях характеризует поведение женщин, тогда как в первом значении кинема характеризует поведение мужчин.

Следовательно, перед нами два омонима: кинема *қырын қарау* с семантикой высказывать антипатию, отрицательное отношение и полисемант *қырын қарау* с двумя значениями: 1) искоса поглядывать, стоя боком к коммуниканту (женская кинема), в соответствии с этикетом; 2) стыдливо, застенчиво вести себя (женская кинема).

Аналогичная ситуация складывается и с кинемой *оң қолын жоғары көтеріп, жұдырығын сермеу* (букв. подняв правую руку вверх, потрясать кулаком), в которой С. Магжан выделяет три значения: 1) *ашулану, қатты ашулану* (букв. злиться); 2) *ренжу* (букв.обидеться); 3*) ұрандау, әлденендей іс-қимылға шақыру* (букв. призыв к действию) [191, 18].

На наш взгляд, здесь 1 и 2 значения связаны общей семой «Чувствовать к кому-то обиду, злость, вызванную его несправедливым отношением, делом». Различие лишь в степени интенсивности: злость – более сильное чувство, которое обычно требует выхода в форме физических действий, тогда как обида может и не эксплицироваться, проявившись лишь в дистанцировании, отчуждении и в данной кинеме. Третье значение не имеет ничего общего с первыми двумя значениями, поскольку содержание его состоит в каузации какого-либо активного действия и обычно кинема в этом значении обращена к группе, к толпе (например на стадионе), тогда как в первом и во втором значении кинема направлена на конкретного обидчика. В 1 и 2 значениях кинема выполняет эмотивную функцию, в 3-м значении кинема выступает как регулятивная.

Итак, проведенный нами небольшой экскурс в теорию регулярной многозначности и анализ конкретных кинем, обозначенных С.Магжан как кинемы-полисеманты, позволяет нам сделать следующие выводы:

– явление полисемии характеризует не только языковые единицы, но и кинемы как единицы невербальной системы общения. Однако проводить полную параллель между многозначностью вербальных и невербальных средств общения нельзя, поскольку, несмотря на общность функционального характера (быть средством общения), это разные семиотические системы;

– в качестве критериев дифференциации полисемии от омонимии в системе невербальных средств общения мы предлагаем следующие параметры: а) наличие общих сем (как ядерных так и общих сем между двумя значениями кинем), что можно выявить либо с помощью семного анализа (В.Г.Гак, С.Д.Кацнельсон, И.А.Стернин), либо с помощью семантического толкования (Ю.Д.Апресян), использованного в «Словаре русских жестов»; б) полная идентичность физического исполнения кинем (описание, направленность); в) функциональная идентичность, т.е. полисемия возможна лишь в том случае, когда кинема во всех своих значениях выполняет одну и ту же функцию: либо регулятивную, либо эмотивную, либо этикетно-ритуальную и т.д.; г) должна быть идентичность гендерного характера кинемы, т.е. либо все значения кинемы гендерно нейтральны, либо все значения гендерно маркированы (либо женская, либо мужская кинема).

Учет всех вышеуказанных параметров позволит с достаточной степенью достоверности и объективности определить границы полисемии кинем и дифференцировать ее от омонимии. Отсутствие четких критериев определения многозначности невербальных средств общения влечет за собой субъективную трактовку полисемии.

В 2004 году была защищена кандидатская диссертация М.П. Ешимовым «Ым семантикасы: универсалды және ұлттық табиғаты» [205], целью которой является выявление и описание универсальной и национально-культурной природы невербальных средств общения. К числу достоинств данной работы следует отнести опору на широкий фактологический материал разных культур (казахской, узбекской, немецкой, русской, английской,

китайской), на вовлечение в научный оборот профессиональных кинем, используемых в сфере спорта. В работе основное внимание акцентируется на эмотивных невербальных средствах, представлена классификация эмоций, дифференцированы кинесические и просодические проявления эмоции.

М.П.Ешимовым с целью определения универсальных и национально культурных кинем был проведен эксперимент, в ходе которого носителям разных языков и культур были предъявлены рисунки с изображением жестикулирующих людей. Информанты должны были определить значения кинем.

Полиэтничность населения Казахстана, в котором в силу различных обстоятельств бок о бок вместе с коренным населением – казахами проживают представители многих этносов (разные исследователи называют разное количество: от 129 до 140), вносит свои коррективы в национальную и языковую государственную политику, в языковую ситуацию. Культурную и языковую мозаику республики с позиции лингвокультурологии, этнопсихолингвистики следует расценивать как богатый материал для изучения процессов взаимодействия и развития языков и культур, для исследования межэтнической и межкультурной коммуникации, поскольку эти процессы в Казахстане являются постоянными, длительными и результативными.

Ученые, занимающиеся проблемами межэтнической коммуникации, проблемами выявления аксиологической картины мира в языковом сознании казахстанцев, отмечают, что сформированность общего аксиологического ядра языкового сознания, когда базовые концепты духовного характера воспринимаются и оцениваются адекватно, и это является фундаментом для толерантного отношения к представителям другой культуры, основой для замены семантической оппозиции *свой-чужой* неоппозиционным отношением *свой-иной* [62].

Вполне естественно в этой связи обращение лингвистов к проблеме функционирования средств невербального общения в негомогенной языковой среде. Серия статей казахстанского ученого В.Д. Нарожной посвящена разработке проблем невербальной коммуникации в полиэтничной среде [206], выявлению общего и различного в жестовом общении представителей разных культур [207], анализу специфики невербального общения в рамках меж-

культурной коммуникации [208], визуальным знакам внешнего облика (подмножества «костюм») [209] и т. д.

Интересны приводимые исследователем факты использования под влиянием инокультурной среды не своих кинем, в то время как в рамках своего национального социума человек продолжает общаться с помощью традиционных невербальных средств. Так, исследователь пишет: «В ходе эксперимента мы наблюдали, как представители корейской диаспоры, недавно приехавшие в Казахстан, в качестве приветствия (как к мужчинам, так и женщинам) использовали глубокий поклон. В течение месяца этот национальный жест стал употребляться все реже и реже, и мужчины-корейцы заимствовали общеупотребительный и распространенный в Южном Казахстане жест приветствия – пожатие руки собеседника двумя руками, а также объятие и легкое похлопывание по плечу собеседника. Если же общение происходит между корейцами – гражданами Южной Кореи, то в качестве жеста приветствия они используют глубокий поклон, являющийся бытовым на их родине. Таким же поклоном они провожают гостя, покидающего их дом, и кланяются при прощании, если сами уходят из дома уважаемого человека» [209, 240].

Приведенный факт, как нам кажется, представляет интерес в двух отношениях. Ситуация вхождения в инокультурную среду и осознание необходимости адаптации к ней подводят человека к принятию невербальных средств общения. Кроме того, использование фатических кинем казахской культуры представителями иной культуры несет особый смысл: *Я уважаю вашу культуру, ваши традиции, ваш коммуникативный этикет.*

Использование национальных кинем в общении с представителями своего этноса несет, помимо обычного выражения почтения и уважения, функцию сохранения этнической культуры, поскольку в иноэтническом окружении велика опасность потерять национально-культурную самобытность. В данном случае корейцы, прибывшие в Южный Казахстан, начинают дифференцировать средства невербального общения на две группы: для общения с внешним миром (с иноэтнической средой) и для общения с внутренним миром (внутриэтническая среда). Данная тактика, по нашему мнению, целесообразна и рациональна.

«Дом, семья и круг родных по-прежнему остаются центром

жизни отдельного человека. Связи, приобретенные в результате женитьбы, и свободные дружеские отношения редко вторгаются в эту замкнутую систему. Повседневная жизнь неизбежно сталкивает человека с посторонними, но его поведение в обществе строго ограничено от тех близких отношений, в которых он находится со своими домашними и, шире, со своим кланом. Человек может свободно общаться с людьми совершенно иного круга и даже подражать им на работе, в школе или обществе. Но дома его ждет своя среда, требующая от него возвращения к принятым в ней нормам поведения. Таким образом, разделение общественной и частной систем поведения ведет к определенной изоляции группы и препятствует просачиванию нововведений извне», – отмечает Д. Гамперц в своей работе, посвященной переключению кодов хинди-пенджаби. Эта же закономерность прослеживается и в отношении невербальных компонентов общения, т.е. национально-культурные невербальные знаки общения наиболее активно используются в малом социуме (семья, круг близких родственников), следовательно, проблема сохранности данных средств общения в очень большой степени зависит от того, насколько ревностно в малом социуме следят за точным соблюдением норм невербального общения, всячески пресекая попытки изменить их под влиянием иного языка и культуры [210, 240].

Знакомство с инокультурной реальностью может породить противоречия с собственной культурной идентичностью: возникает страх потерять ориентацию в привычном социокультурном пространстве, утратить идентичность и потерять поддержку своей группы. Именно поэтому мы считаем, что использованная приезжими корейцами в условиях Южного Казахстана тактика применения двух видов – для внутреннего и внешнего общения – средств невербального общения является разумной и целесообразной.

Первая в казахстанском языкознании по невербальному общению докторская диссертация В.Д. Нарожной «Невербальная коммуникация как этнокультурный феномен (теоретико-экспериментальное исследование)» представляет значительный интерес в нескольких отношениях. Во-первых, это работа, в которой невербальное общение рассматривается в рамках межкультурной коммуникации; во-вторых, невербальное общение анализируется

на материале диалога культур конкретного региона – Южно-Казахстанской области, издавна населяемой представителями многих этносов; в-третьих, в научной оборот теории невербального общения вводятся танцевальные движения, костюм, женские украшения как знак межкультурной невербальной коммуникации; в-четвертых, с целью выявления и описания национально-культурной специфики жестовой коммуникации, бытующей на территории Южного Казахстана, проведены эксперименты, в ходе анализа результатов которых автор делает вывод о том, что в результате длительных языковых и культурных контактов возникают языковые и культурные сращения различной глубины и уровня.

Что же касается источников информации, то те или иные сведения человек может получить и вне общения, на основе анализа того, что он видит, слышит, знает. Например, путник, проезжая мимо населенного пункта, в котором дома аккуратно побелены, в каждом палисаднике цветы, видны ухоженные улицы, делает вывод, что здесь живут трудолюбивые и аккуратные люди, любящие свое село. Этот вывод сделан вне общения как такового.

И, наконец, отметим еще одну кандидатскую диссертацию по невербальному общению, посвященную национально-культурной специфике невербальной модели общения (на материале художественных текстов казахских писателей), выполненную Р.Ш. Бердалиевой. Целью исследования является определение национально-культурной специфики невербальной модели общения. Насколько можно понять из автореферата, материалом для решения этой проблемы послужили художественные оригинальные и переводные тексты.

В целом высоко оценивая данное исследование, хотим остановиться на одном положении, которое, на наш взгляд, требует определенной коррекции. На с. 11 автореферата Р.Ш. Бердалиева, как бы обобщая мнения И. Каспаровой, Г.М. Николаевой, В.А.Лабунской, Г.Е.Крейдлина, И.А. Стернина, пишет следующее: «Сопоставляя функции невербальных средств общения с функциями средств естественного языка, утверждается, что двигательные коммуникативные единицы языка способны выполнять и выполняют в общении все функции языка: коммуникативную, эмотивную, валюнтативную, апеллятивную и др., что позволяет говорить о высокой степени функциональности невербальных

средств. Однако, несмотря на полифункциональность невербальных средств они представляют собой лишь частные проявления одного общего назначения невербальных знаков – служить вспомогательными маркерами при подаче информации в условиях вербальной коммуникации». Прежде всего, следует указать, что в функциональном отношении нельзя проводить полную параллель между невербальной и вербальной знаковыми системами. Так, язык жестов не способен передавать прошлый опыт, он не выполняет кумулятивную функцию, не участвует в продуцировании нового знания, не выполняет метаязыковую функцию, не способен участвовать в процессах мышления и отражать его результаты. Поэтому мы говорим о функциональной ограниченности системы невербального общения по сравнению с языковой системой. Не совсем удачно в качестве термина сочетание *двигательные коммуникативные единицы*, хотя мы согласны с автором, что назрела необходимость в создании семантически емкого термина типа *невербатив,* который бы означал любую единицу: кинему, проксему, таксему, гастему и т.д. [210, 11].

Как показывает осуществленный нами обзор работ казахстанских ученых по невербальным средствам общения, в Казахстане сформировалось свое научное направление исследования невербального общения, которое разрабатывает в основном четыре аспекта:

1) функционально-семантический аспект национально-культурно маркированных средств невербального общения;

2) отражение невербальных знаков общения в художественном тексте;

3) невербальное общение в поликультурной среде;

4) объекты окружающей среды как источик культурной и социальной информации.

Поскольку активная научная разработка проблем невербального общения в Казахстане насчитывает всего около десяти лет, если не считать работ М.М.Муканова и С. Татубаева, естественно, что ряд вопросов, связанных с данной проблематикой, нуждается в теоретическом осмыслении, комплексном анализе: пополнение и конкретизация научно-понятийного аппарата теории невербального обобщения; введение в научный оборот фактического материала по невербальному общению как казахов, так и пред-

ставителей этнических групп-жителей Казахстана; необходима систематизация и комплексный анализ невербальных единиц, входящих в разные частные науки общей невербальной семиотики. Так, за пределами внимания исследователей осталась окулесика, ольфакция, гастика и т.д.

И, самое главное, следует отказаться от аналогового принципа при изучении невербального общения, поскольку знаки невербального общения являются единицами особой семиотической системы.

4.3 Коммуникативно-функциональный анализ казахских кинем

В 2003 году вышел в свет первый в истории казахского языкознания объяснительный словарь казахских жестов и мимики с переводом на русский язык, авторами которого являются Б. Момынова и С. Бейсембаева [211]. Хотя сами авторы скромно назвали свой словарь первым опытом в сфере словарного описания казахских жестов и мимики, его значимость невозможно переоценить. Система невербального общения как особая знаковая система, выступающая в качестве дополняющей языковую систему, имеет такие же свойства, хоть и с меньшей степенью динамичности, изменяться с течением времени, подвергаться влиянию экстралингвистических факторов, испытывать воздействие со стороны невербальной системы общения других культур, как и языковая система. Поэтому, как справедливо отмечал первый исследователь казахских кинем М.М. Муканов, надо успеть зафиксировать, описать и исследовать наиболее архаичные, уже исчезающие из употребления жесты. С другой стороны, полноценное владение казахским языком немыслимо без знания и использования казахских кинем. И, наконец, система невербального общения является, как и язык, неотъемлемой частью национальной культуры. В кинесике любого этноса находят отражение глубинные архетипические оппозиции, древние верования.

В словарь включены 160 кинем.

- 22 кинемы выполняют фатическую функцию: это кинемы, сопровождающие речевые формулы приветствия, прощания.
- Дейктическую функцию выполняют 12 кинем.
- Эмотивную функцию выполняют 55 кинем.

• В регулятивной функции используется 41 кинема.
• Семантику оценки выражают 8 кинем.
• В ритуальной функции используются 10.

Самая большая группа кинем – это кинемы, дающие информацию об эмоциональной реакции человека, спектр эмоций очень широкий: радость, восхищение, сожаление, досада, обида, злость, ярость и т.д.

Если эмоции универсальны, то жестово-мимическое выражение эмоций уникально. Так, чувство удивления в казахской культуре выражается кинемой *аузын тамсану,* данная кинема физиологически похожа на русское *причмокнуть*. Но в русской культуре кинема *причмокнуть* выражает удовольствие [212, 438].

Чувства раздражения, недовольства могут выражаться и *ударами камчи* по земле, либо по напольному ковру. Так, в фильме «Біржан сал» во время диалога между братьями Ляйли старший брат Жамбай, высказывая свое недовольство тем, что Ляйля и Биржан встречаются, несколько раз в раздражении *бьет камчой по полу.*

Чувство досады, сожаления выражается кинемой *бармағын тістеу* (букв. кусать свой палец). По внутренней образной форме можно провести параллель с русским фразосочетанием *кусать локоть,* которое также выражает чувство досады, сожаления. Однако, казахская кинема – это реальный жест, тогда как фразеологизм *кусать локоть* основан на ирреальной кинеме, поэтому в его семантике существует сема «о безвозвратно утерянном, нереализованном».

Чувство недовольства выражается кинемой *аузын сылп еткізу*, которое условно можно перевести как *шлепнуть губами.* Женская кинема, причем обычно она используется самостоятельно, как реакция на действия кого-либо:

Шатақ «балама берейінші» деп екі бүйректі алғанда, ішек-қарын аршып отырған әйел алара қарап, ***аузын бір сылп еткізді*** (Когда Шатак со словами «дам-ка это сыну» взяла две почки, женщина, чистившая внутренности, искоса посмотрев, недовольно шлепнула губами) [109, 15].

Чувство любви может выражаться кинемой *басынан сипау* (букв. гладить по голове), обычно это кинема используется по отношению к детям.

– Ой, Ырекe ...қой, жылама, – деді Ырымбек Ырысқалиды бауырына басып, ***басынан сипады*** (Ой, Ыреке, не надо, не плачь, – Ырымбек обнял Ырыскали, погладил его по голове) [109, 45].

В группе эмотивных кинем выделяются кинемы, которые в настоящее время используются в общении в основном сельских жителей западного и южного регионов Казахстана. Это кинемы *санын соғу* как выражение чувства досады, злости, гнева, *санын шапалақтау* как выражение чувства радости, *бетін шымшу* как выражение чувства стыда, *бетім-ай* как выражение смеси чувства удивления и чувства ужаса.

Вторая по численности группа кинем выполняет регулятивную функцию. Эти кинемы направлены на формирование определенных взаимоотношений, регулирование поведения людей в конкретных коммуникативных ситуациях, каузирование либо прекращение каких-либо действий. В отличие от эмотивных кинем, значение которых несколько расплывчато и не всегда поддается четкому определению, поскольку иногда кинема передает смесь эмоций (*бетім-ай* – одновременно ужас и удивление, *санын шапалақтау* – удовлетворение от того, что получилось так, как предполагалось, планировалось, радость и т.д.), регулятивные кинемы в содержательном аспекте более конкретны и однозначны. Так, кинема *қолын шығару* означает категорический отказ, *қол көтеру* – прекращение действий, *басын изеу* – согласие, *шынашағын басу* – солидарность, *сұқ саусағын ерніне апару* – призыв к тишине, *арқасын қағу* – поддержку, *қамшысын білемдеу* – угрозу, *қамшыны алдына тастау – 1.* просить слова, *қамшыны алдына тастау – 2.* бросить вызов, *кесені қисайту* как знак утоления жажды и др.

Третья по численности группа казахских кинем – это фатические кинемы, сопровождающие речевые формулы приветствия, прощания, они характеризуются, с одной стороны, сохранением архаичного облика и гендерной окраски, региональных особенностей, с другой стороны – заимствованием из других культур фатических кинем, что явно ощущается в молодежной среде. Большая часть фатических кинем является компонентом этапа начала общения – приветствия. Казахи особое внимание уделяли первым минутам коммуникативного контакта, когда сразу определяли степень знания и владения навыками традиционной культуры общения

казахов, степень готовности человека к общению и достижению коммуникативного согласия. Первый этап – приветствие – определяет тональность всего дальнейшего общения. З.К. Ахметжанова, характеризуя значимость вокатива в акте коммуникации, указывает, что «речевой контакт начинается именно с вокатива, он задает тон всему последующему разговору» [10, 213]. Это утверждение сохраняет силу и для кинемы, если не больше, поскольку использованию уместного в конкретной коммуникативной ситуации вокатива научиться легко, а использование необходимой фатической кинемы требует, с одной стороны, понимания семантики кинемы, с другой – определенных навыков.

Так, в фильме «Біржан сал» Жамбай, встречая Мангыл бия, *помогает ему слезть* с коня, *поддерживая под локоток* вводит его в юрту и *усаживает на почетное место.* Прощаясь, он *на коне провожает* своего гостя *на* довольно *большое расстояние.* Во всех этих случаях кинемы выражают почет и уважение к гостю, что является основой института гостеприимства, о котором более подробно будет идти речь в 4-разделе.

В отличие от современной европеизированной культуры невербального общения, в традиционной казахской культуре фатические кинемы являются гендерно обусловленными, т.е. существует четкое деление на женские и мужские фатические кинемы. Так, *қол алысу* – фатическая кинема, при которой мужчины здороваются либо прощаются двумя руками, держа друг друга:

Атаман, Сырым, Торғын үшеуі келеді. Торғын – губернаторға тізе бүгіп сәлем етеді. Губернатор тез тұрып келіп, Торғынды тұрғызып, Сырым екеуімен ***қол алысады*** (Ғ. Мүсірепов).

(Пришли трое – атаман, Сырым, Торгын. Торгын приветствует губернатора, *встав на правое колено.* Губернатор быстро подошел к Торгыну, поднял его, и поздоровался с ним и Сырымом за руку).

Данная кинема отражает и относительное социальное равенство коммуникантов и желание одного из коммуникантов нивелировать существующую между ним и его партнером социальную дистанцию. В случае, когда коммуникант, от которого исходит приветствие, хочет подчеркнуть свое особое почтение второму коммуниканту, вызванное его возрастом, особыми заслугами перед народом, либо его высоким статусом, то используются дру-

гие фатические кинемы: *қос қолды кеудеге қою; оң қолын төсіне қою; оң қолын кеудесіне қойып, бас ию; қол қусырып иілу; тізе бүгіп сәлем ету; тізерлеп, қол қусырып,тағзым ету; қамшыны кеудеге ұстау; екпетімен түсіп жата қалу; құшақтасу.*

В приведенном выше отрывке из произведения Г. Мусрепова эксплицируются функциональные различия между фатическими кинемами: пришедший к губернатору на прием Торгын выражает свое особое почтение кинемой *тізе бүгіп сәлем ету*, т.е. приветствует его, преклонив колено, губернатор, в свою очередь, подняв его с колен, здоровается с ним и с другими двумя руками, показав тем самым знание коммуникативной культуры казахов, а также желание сократить дистанцию между собой и пришедшими к нему на прием людьми.

В современной коммуникативной культуре казахов мужские фатические кинемы представлены в несколько редуцированном варианте, такие кинемы, как *тізе бүгіп сәлем ету, тізерлеп қол қусырып, тағзым ету; қамшыны кеудеге ұстау; екпетімен түсіп жата қалу; құшақтасу* исчезли из обихода, оставшись лишь в художественных текстах, в театральных постановках и кино на историческую проблематику.

Русское *преклонить колени* является омонимом к казахскому *тізе бүгіп сәлем ету*, поскольку его семантика – «выразить свое восхищение, благоговение посредством коленопреклонения» [10, 377], русская кинема используется как компонент ряда ритуализованных коммуникативных ситуаций типа принятие присяги, объяснение в любви, следовательно, ее можно квалифицировать как ритуально-эмотивную кинему.

Женскими фатическими кинемами являются: *қол қусырып иілу; иілу.*

Сочетание *қол қусырып,* используемое в обозначениях как женских, так и мужских кинем, создает иллюзию одинаковости жестов. На самом деле мужские и женские жесты (перекрещивание рук) различаются тем, что мужчины в знак приветствия с оттенком почтения скрещенные руки держат на груди либо чуть ниже, тогда как при женском приветствии скрещенные руки расположены на уровне нижней части живота, либо если при этом женщина припадает на левое колено, выдвигая вперед правую ногу, скрещенные руки располагаются на правом колене.

Интерес представляет фатическая кинема *құшақтасу* (букв. обниматься), которая используется в современной коммуникативной культуре казахов как мужчинами, так и женщинами. Имеют место скорее всего региональные различия. Так, в северном и восточном регионах Казахстана кинема *құшақтасу* используется как жест приветствия между близкими людьми после долгой разлуки. В центральном, западном и южном регионах данная кинема используется в общении людей, встречающихся каждый день. В настоящее время данная кинема становится весьма популярной среди молодежи, причем наблюдается ее использование и в интернациональной среде.

В следующую группу нами объединены кинемы, выступающие как компонент определенного ритуала. Их немного, но они выделяются своей самобытностью. Это такие кинемы, как *құшақтасу* (двойное) как тактильный знак выражения соболезнования, *екі бүйірін таяну* как знак траура по поводу утраты близкого человека (женская кинема), *қол жаю* как жест, обязательно предваряющий произнесение благословения, *шашын жаю, шашын жұлу* – женские кинемы, выступающие знаками выражения горя в ситуации утраты близкого человека, *тілден қан шығару* как знак клятвоприношения, *Құранды кеудесіне басу* как знак клятвоприношения, *нан ұстау* как компонент ситуации клятвоприношения, *қолды теріс жаю* – знак проклятия. Многие ритуальные кинемы в настоящее время являются архаизмами, это прежде всего ряд кинем, связанных с ритуалом выражения эмоций родственниками по поводу утраты близкого человека, и кинемы, связанные с ситуацией клятвоприношения.

Дейктические кинемы казахского языка немногочисленны, характеризуются конкретной семантикой, обычно указывая на направление действия, либо на конкретное лицо, предмет. Как во многих культурах, в казахской культуре дейктические кинемы выполняются с помощью указательного пальца (*саусағын нұсқау* – знак указания на направление движения, либо на лицо, предмет; *саусағымен шақыру* – знак, указывающий на направление к говорящему, подзывающий; в таком же значении кинема *саусақтарын қозғап қол бұлғау),* с помощью всей руки (*қолымен нұсқау* – жест, указывающий на направление движения к говорящему, *қол бұлғау* – аналогичная семантика), с помощью камчи (*қамшыны сілтеу*

– знак, указывающий на направление движения, мужская кинема). Последний знак в настоящее время используется редко.

Интерес в группе дейктических кинем вызывают жесты, производимые движением бровей либо подбородка: *қас-қабағымен нұсқау, иегімен нұсқау,* являющиеся ярким показателем характера культуры общения казахов, в которой имплицитность дейктического смысла, регулятивного смысла ценилась намного выше их эксплицитного выражения. То есть человек должен сам, оценив сложившуюся коммуникативную ситуацию, понять, какие действия ему следует предпринять, что ему следует сказать, поэтому достаточно небольшого движения бровей или подбородка. Это отразилось и в паремии *сұрап бергенше, ұрып бер* (букв. чем давать, предварительно спросив, нуждается ли человек в этом, лучше дать, предварительно его избив).

Кинемы *қас-қабағымен нұсқау, иегімен нұсқау* используются в иерархически организованной среде, например, в отношениях «начальник–подчиненный», «старший–младший», «свекровь–сноха», «муж–жена».

– Ал, бай-еке, – деді Сәруәр, – Рұқсат болса, біз енді жатсақ. Әрине, әрине – Сабыт Күлбағилаға ***иек қаққан*** [109, 197].

Попутно отметим, что дейктические кинемы, указывающие на лицо и выполняемые указательным пальцем, в казахской культуре как и в корейской воспринимаются отрицательно, как унижающие достоинство человека, как оскорбительные, поэтому эти кинемы обычно табуированы. Мать, воспитывая детей, поучает: не показывай пальцем на человека, это нехорошо.

Небольшое количество кинем предназначено для выражения оценки. В чистом виде оценка редко встречается, она обычно сопутствует тем или иным эмоциям: *теріс қарау* – знак отрицательной оценки предыдущих действий коммуниканта; *ұртын томпайту* – знак положительной оценки; *таңдайын қағу* – знак отрицательной оценки; *ала көзімен қарау* – знак отрицательной оценки; *басын шайқау* – знак отрицательной оценки; *бас бармағын көрсету* – знак положительной оценки. Последняя кинема заимствована из русской коммуникативной культуры, используется в основном городскими жителями среднего и младшего возраста.

– Әкей, амансыз ба? – деді ыңқылдап.

– Әй, қарағым-ай, – деді Сабыт, ***басын өкіне шайқап****, – Сенің бұндайыңды ұмытып кетіппін ғой* [109, 29].

...Әжігерей атасына қарады. Түнеріп отырған шал құптағандай ***бас изеді.***

– Же, же, тойып ал [109, 12].

– Қап, – Сабыт ***басын шайқады****, – Белі емес қой. Бүйрегі ісіп кететіні бар еді ғой. Соғыстан тапқаны...* [109, 29].

– Жұмысы өте қатты болған ғой», – деді Сабыт Шерімге ***көзін қысып*** [109, 37]

Хотя по количественному соотношению преобладают эмотивные кинемы, далее по убывающей располагаются регулятивные, фатические, дейктические, ритуальные, на последнем месте оценочные кинемы, значимость определяется не только количественным параметром, но и частотностью использования их носителями казахского языка и культуры. С этих позиций мы бы определили как особо значимые фатические кинемы, поскольку в течение всей жизни человек использует их ежедневно по нескольку раз. Именно в фатических кинемах наиболее ярко отразились такие глубинные семантические оппозиции, являющиеся константами казахской культуры, как «старший-младший», «мужчина-женщина». Старший по возрасту в культуре казахов воспринимается как имеющий большой жизненный опыт, значительный багаж знаний, хорошо знающий тонкости национальной культуры, историю этноса и в силу этого умеющий принимать правильные решения в непростых обстоятельствах, касающихся судьбы как отдельного человека, так и целого аула, рода, общества в целом. В силу этих причин старшие по возрасту пользуются уважением, почетом, что проявляется в том числе и в проксемике: старший по возрасту располагается на самом почетном месте в помещении, за столом. Инициатива в коммуникации должна исходить от старшего по возрасту, а фатические кинемы направлены от младшего к старшему.

Оппозиция «старший-младший» предопределяет нормы поведения казахского народа. З.К. Ахметжанова, характеризуя когнитивную науку как исходящую из идеи взаимодействия различных видов знания: собственно-лингвистические знания (знания о системе языка и его употреблении, знание принципов речевого общения); внеязыковые знания о контексте и ситуации, знания о мире, – отмечает, что для полного и точного понимания значения языковых единиц важен социологический, исторический и

культурный контекст [16, 19]. Мы бы добавили, что это является непременным условием понимания и кинем. К сожалению, младшее поколение казахов воспринимает кинемы с позиции «так принято», не обладая информацией о глубинных мотивах казахских жестов. Поверхностное понимание семантики кинем приводит к их оценке как чисто формального компонента коммуникативной культуры, своего рода атавизма, которым можно пренебречь.

В. Карасик, анализируя ценностный аспект языковой личности, пишет: «Ценностный аспект языковой личности проявляется в нормах поведения. Нормы поведения обобщают и регулируют множество конкретных ситуаций общения и поэтому относятся к особо важным знаниям, фиксируемым в значениях слов и фразеологизмов. Эти нормы неоднородны, и их лингвистическое исследование представляет интерес как в практическом плане (для понимания инокультурных ценностей и обучения адекватному поведению на соответствующем иностранном языке), так и в теоретическом (для выявления природы сохранения разных типов знания в языке)» [7, 25].

На материале казахских паремий, извлеченных из паремиологического словаря А.Кайдара «Халық даналығы» [92], З.К.Ахметжанова выявила следующие нормы поведения между представителями разных поколений, предполагающие разностатусные, неравнозначные отношения:

– старший по возрасту стоит выше и выступает как субъект назидания (*Аталар сөзі – ақылдың көзі; Атасыз үй – батасыз, Анасыз үй – панасыз; Ата көрсеткен жолымыз бар, Ана тоқыған тонымыз бар; Ана тілін алмаған баладан без, Бала бағу білмеген анадан без);*

– для казахской культуры нормой поведения является уважительное отношение младшего поколения к старшему (*Әке тұрғанда сөйлеген баладан без, Шеше тұрғанда сөйлеген қыздан без*);

– старшие обязаны заботиться о младших, отец о сыне. Сыну пользу приносит не только материальное наследство, оставшееся от отца, но и его авторитет, его имя, оставшееся в памяти людей после его смерти (*Әкенің дәулеті – балаға қырық жыл азық; Әкенің еккен ағашы – ұрпаққа сая*);

– если старшее поколение воспринимается младшими как на-

зидающее начало, как источник мудрости, указывающий направление жизни последующему поколению, то младшее поколение воспринимается старшими как остающийся после них в жизни след, как то, что обеспечивает им бессмертие (*Адам ұрпағымен мың жасайды; Бала – артта қалған із. Бақыт – ұзатылған қыз)*;

– терпимое отношение к слабостям молодого и старшего поколения, особенно преклонного возраста (*Алтыға дейін бала ерке, Алпыстан кейін шал ерке; Адам жасында бір бала, қартайғанда бір бала; Адам жасында тойшыл болады, қартайғанда ойшыл болады*) [92].

Оппозиция *старший-младший* отражена и в кинесической культуре казахского народа, при этом прослеживается определенная закономерность. Фатические кинемы начинают младшие по возрасту, направление фатических кинем – от младшего к старшему.

Регулятивные кинемы, наоборот, в ситуации разновозрастных коммуникантов чаще выполняет старший по возрасту коммуникант, направление регулятивных кинем – от старшего к младшему.

В ритуальных кинемах возрастной параметр проявляется несколько иначе. Поскольку в ритуализованных коммуникативных ситуациях участвуют не два коммуниканта, а несколько, то ритуальные кинемы начинают старшие в группе.

Эмотивные кинемы в коммуникативной ситуации разновозрастных партнеров по общению используются в более содержательном регистре, чем в ситуации одновозрастных коммуникантов.

Оценочные кинемы имеют направление от старшего к младшему. Обратное, как указывает С.Татубаев, воспринимается как нарушение этикета [182].

Анализ фактов невербального общения, выборка которых осуществлена также из корейских, турецких фильмов, свидетельствует о том, что вышеуказанная закономерность, а именно влияние возрастного параметра коммуникантов на невербальное общение, отражение оппозиции *старший-младший* в кинесической коммуникативной культуре является универсалией.

Так, фатические кинемы *целование руки старшего и прикладывание ее ко лбу младшего коммуниканта* в турецкой культуре, *поклон* в корейской культуре, означающие приветствие с оттен-

ком выражения почтительного отношения к старшему по возрасту, всегда совершают младшие по возрасту.

Оппозиция двух концептов *мужчина-женщина* в казахской культуре достаточно сложна и неоднозначна.

Если судить по паремиям и фразосочетаниям казахского языка, в сознании казахского народа четко сформировано представление о качествах, которыми характеризуются или, по крайней мере, которые должны быть присущи мужчине и женщине, т.е. есть стереотипное представление о мужчине и женщине. Прежде всего это касается предназначения: мужчина – опора народа в мирное время, он заботится о благе родных, аула, рода, во время войны он защищает свою землю, родину: *Ер – елдің ық жағының қаласы, жел жағының панасы; Ер жігіт үйде туып, түзде өледі.*

Женщина – основа семьи, на нее возложены домашние заботы, воспитание детей, взаимоотношения с родственниками, уют и тепло дома: *Жақсы елдің ішінде алтын ерлі ат жатады, Жақсы әйелдің ішінде алтын бесікті ұл жатады; Әйелдің бір көркі – дастарқан; Алғаның жақсы болса, ат үстінен дүбір ет, Алғаның жаман болса, үйге кіріп, сыбыр ет; Әйел – үйдің көркі, еркек – түздің көркі.*

Различия между мужчиной и женщиной прослеживаются и в качествах. Женщина эмоциональна: *Әйел көз жасымен қуанып, көз жасымен жуанады.*

Для мужчины характерны верность слову (*Ердің екі сөйлегені – өлгені*), мужчина своими действиями и поступками всегда стремится соответствовать высокой планке представителя своего народа, честь и достоинство мужчина ценит прежде всего (*Қоянды қамыс, ерді намыс өлтіреді; Ердің құны – жүз жылқы, ары – мың жылқы; Ер жігітке өлім бар да, қорлық жоқ*).

В казахской культуре в коммуникации инициатива принадлежит мужчине, это особенно четко прослеживается в ритуализованных коммуникативных ситуациях. Обнаруживается определенная закономерность в делении жестов на мужские и женские. Поскольку в казахской культуре стереотипное представление о мужчине предполагает значительную сдержанность в проявлении эмоций и в большей мере, чем от женщины, конкретных действий, то среди эмотивных жестов преобладают женские кинемы, а среди регулятивных – мужские кинемы.

Гендерные характеристики кинем отмечались многими исследователями. Так, К. Жубанов, говоря о наличии особого – женского – языка у некоторых народов Кавказа, указывает, что отдельные элементы (женские жесты) имеются и в культуре казахов. К. Жубанов относит к ним кинемы *ернін шығару, бетін шымшу, аузын сылп еткізу, аузын быртылдату* [214, 41].

На гендерные характеристики кинем указывают предметы, используемые в дейктических, ритуальных, регулятивных и эмотивных кинемах: *қамшымен нұсқау, қамшыны тастау, қамшыны алдына тастау, қамшыны сілтеу; орамал: орамалмен бұлғау,* либо относительно отчуждаемые части человеческого тела (*сақал: сақалымен шошайту, сақалымен саумалау; мұрт: мұртынан күлу; шаш: шашын жұлу, шашын жаю*). В кинемах *шашын жаю* отражена пресуппозиция: мужчины-казахи не отращивали длинные волосы, поэтому данная кинема могла быть осуществлена только женщинами.

Выше нами был произведен функциональный анализ казахских кинем, вошедших в словарь Б. Момыновой, С. Бейсембаевой [211]. Однако, как указывают сами составители словаря, в него вошли не все кинемы.

Следами ушедших из употребления кинем являются фразеологизмы *туырлығын кескілеу, ат құйрығын кесісу, артынан топырақ шашу, бетіне түкіру, бетіне күйе жағу.* Ж. Нурсултанкызы подчеркивает, что в силу ухода из употребления кинем, первичным описанием которых являются эти сочетания, их семантика начинает выветриваться, а сами единицы переходят в разряд фразеосочетаний с идиоматическим значением [185]. Приведенные фразеосочетания отражают кинемы регулятивного характера: *ат құйрығын (кекілін) кесу* – кинема используется в ситуации, когда в случае гибели человека виновная и предъявляющая иск стороны не могут прийти к единому решению. Тогда родственники убитого подрезают челку, либо хвост коня убитого, тем самым давая знать, что они будут мстить.

Бетіне күйе (қара) жағу – в настоящее время выражает семантику «опозорить» и «осрамить», однако первично оно представляло описание кинемы, когда женщину, уличенную в прелюбодеянии, решением старейшин рода приговаривали к наказанию: мазали лицо сажей, сажали задом наперед на осла и провозили

через весь аул. Такого рода наказание существовало еще в довоенное время (30-40 г.г. XX в.).

Бетіне түкіру – плевать в лицо, данная кинема использовалась как средство выражения крайней степени презрения. Эта кинема получила отражение в фильме «Қыз Жібек», когда все женщины, проходя мимо Бекежана, убившего Толегена, плюют ему в лицо. Данное наказание считалось позорным. В современной культуре эта кинема используется очень редко.

Артынан топырақ – данная кинема используется в тех случаях, когда ссора достигает своего апогея, обе стороны считают, что примирение невозможно. Кинема *бросить вслед недругу горсть земли* означает «чтобы я больше не видела тебя». Кинема по преимуществу женская.

К числу выходящих из употребления и ныне характеризующихся как архаизмы относим кинему *қамшы іліп кету* – повесить камчу у кого-либо дома, эта кинема используется как знак, выражающий намерение посвататься к дочери хозяина данного дома.

Қамшы қайтару – вернуть камчу – означает нежелание отца девушки выдать замуж дочь за данного молодого человека.

Данное толкование было уяснено нами в беседе с доктором филологических наук Р. Шойбековым, знатоком этнокультуры казахов. В статье Н. Уали «Қамшы» концептісі» мы встречаем описание использования данной кинемы с несколько иным значением. Исследователь пишет, что в тех случаях, когда путник остановился в доме, хозяин которого отсутствует (уехал куда-то), то путник на ночевку уходит в другой дом, но в качестве знака того, что он вернется, оставляет свою камчу. Вернувшийся хозяин по камче определяет своего гостя и, позвав его, оказывает ему должные почести.

Сломанная ручка камчи, сидеть, оперевшись на камчу в традиционной культуре казахов служило знаком того, что человек переживает горе, он в печали. Поэтому данные кинемы табуированы, взрослые запрещают детям эти действия.

Отметим, что камча – один из древних видов подручных средств, используемых в хозяйстве скотовода, обычно для приручения управления скотом, особенно лошадьми. Однако значение и значимость данного орудия вышли далеко за рамки чисто хозяйственного средства, что позволило известному исследовате-

лю Н. Уали квалифицировать *қамшы* как концепт [58]. Камшы использовался и в схватках, драках, а также и во время охоты. Опытные охотники камчой могли перебить позвоночник волку: *Қасқырға қырық сегіз таспа қамшыдан артық қарудың керегі жоқ* (Ғ.Мүсірепов).

Скотоводы использовали камчу во время обряда приручения норовистых коней.

Камчу использовали во время обряда *беташар*. Считалось, что невестка, белое покрывало с лица которой открывали камчой, будет справедливой, честной по отношению к родственникам мужа, а сын, которого она родит, будет править народом, будет честным и справедливым правителем. Отсюда выражение *келіннің бетін үкілі қамшымен ашу*. Существовало также мифологическое представление казахов о том, что *камча,* украшенная перьями филина, оберегает от злых сил, кроме того, это знак, выражающий пожелание молодой снохе достичь высокого социального статуса. Камча выполняет также регулятивную функцию. Например, в прежние времена полагалось, по этикету, входить в дом со сложенной вдвое камчой. По сути по своим функциям это соотносится с русской кинемой «*входить в дом, сняв головной убор*», семантика одна и та же – выражение уважения к дому и живущим в нем людям, иллюстрация того, что входящий человек желает добра дому.

Если же человек входит в дом, подняв камчу либо волоча ее, это, с одной стороны, знак невоспитанности, невежливости, либо демонстрация агрессивно-конфликтного отношения входящего человека к хозяину дома.

В словарь Б. Момыновой и С. Бейсембаевой не включена и кинема *сырға салу*, активно используемая в современной культуре казахов. Данная кинема является знаком того, что девушка засватана. Во время официального сватовства, когда родители дают согласие, мать жениха надевает будущей снохе серьги (обычно золотые). С этого момента девушка считается невестой. Кинема женская и по субъекту, и по объекту действия, используется в ритуализованной коммуникативной ситуацации как главный компонент фрейма «сватовство».

Указанные кинемы подвергались анализу в работе Ж. Нурсултанкызы, исследовавшей невербальные средства в произведениях О. Бокеева [185].

Бытовавшая в традиционной культуре и полностью утраченная в современной коммуникации казахов кинема *біз шаншу* интересна своей автономностью от вербального общения. Для современных носителей казахского языка данная кинема непонятна. Суть этой кинемы в энциклопедии этнографа С. Кенжахметулы объясняется следующим образом: *«Биз шаншар* (букв. *біз* – шило, *шаншар* – проткнуть) – выражение желания стать сватами. Несколько мужчин прибывают в дом, где есть девушка на выданье. Вслух не говорят о своих намерениях, но тайком в кошму или одеяло втыкают шило, а после угощения молча уезжают. Хозяин дома, обнаружив на месте, где сидели гости, воткнутое в кошму шило, понимает, зачем приезжали гости» [215, 182].

Еще одна кинема связана с фреймом *сватовство*, она, в отличие от предыдущей кинемы, не автономна и не забыта. Это *құйрық-бауыр жегізу / асату* – кинема, используемая на завершающем этапе сватовства и официально утверждающая согласие двух сторон о сватовстве. В знак этого обе стороны ели блюдо, сделанное из печени и курдючного сала, что символизировало желание обеих сторон, чтобы сватовство было плодотворным. Данная кинема используется в контексте всего ритуала.

Оппозиция «мужчина-женщина» в кинесике проявляется в наличии чисто женских и чисто мужских кинем, среди фатических и эмотивных жестов. Так, в казахской культуре к женским относят *сәлем ету* (женщина левым коленом припадает к земле, руки ладонями вниз одна на другую прикладываются к правому колену) *иіліп сәлем ету, тәжім ету.* Этими жестами в современной казахской культуре женщина приветствует родственников мужа. Данная форма приветствия в настоящее время распространена в южном и западном регионах Казахстана. Эти кинемы обычно используются в рамках семейно-бытового общения в сельской местности. Казахи-горожане данные фатические кинемы не используют.

К чисто мужским жестам приветствия относятся *қол алысу* (пожатие двумя руками), *құшақтасып амандасу* (здороваться, заключая друг друга в объятия), *төс қағысып амандасу* (приветствовать, заключив друг друга в тесные объятия, коснувшись друг друга грудью), *оң қолды кеуденің сол жағына қойып амандасу* (здороваться, приложив правую руку к левой груди). Все эти ука-

занные фатические кинемы в настоящее время активно используются казахами всех возрастных групп, за исключением сферы официально-делового общения, в которой предпочтение отдается обычному рукопожатию.

В группе эмотивных кинем мужскими жестами являются *санын соғу* (ударить себя по бедру) как выразитель семантики сожаления, досады в ситуации, когда не использована предоставившаяся возможность, в случае провала, промаха, *санын шапалақтау* (неоднократно хлопать себя по бедру) как выразитель семантики удовлетворения с оттенком радости, *жұдырықты жұдырықпен ұру* (бить кулаком об кулак) как выразитель семантики угрозы, *кеуде қағу /көкірек қағу 1.* (бить себя в грудь кулаком) как выразитель семантики раскаяния, *кеуде қағу / көкірек қағу 2.* (бить себя в грудь пальцем) как выразитель семантики бахвальства, *алақанын соғу* (ладонью одной руки ударить по ладони другой руки) выразитель эмоции сожаления, досады.

В группе эмотивных кинем женскими являются следующие жесты: *бетін шымшу* (щипать щеку большим и указательным пальцами) как выразитель семантики порицания, неодобрения, стыда за чье-либо поведение либо поступок, *бетім-ай* (провести указательным пальцем по щеке) как выразитель неодобрения, порицания.

В группу регулятивных кинем мужскими жестами являются *қамшы тастау 1.* (бросить плеть перед собой) как выразитель желания сказать («прошу слова!»), *қамшы тастау 2.* (бросить плеть перед коммуникантами) как угроза объявления войны (в ситуации крупного конфликта между родами).

Среди тактильных жестов очень активно используется кинема *арқа қағу* (легонько похлопывать по спине) и кинема *басынан сипау* (гладить по голове).

Кинема *басынан сипау* в казахской культуре используется между разновозрастными коммуникантами, инициируется кинема старшим и направлена на младшего (ребенок, младший родственник). «В психологии общения такесику принято определять как научную область, исследующую проявления человеческой психики в прикосновениях партнера. При этом считается, что прикосновение более всего отражает не только статусно-ролевые позиции, но и степень эмоциональной близости общающихся. На

актильное поведение оказывают влияние пол, возраст, социальный статус, дистанция в отношениях» [215, 182].

Кинема *басынан сипау* используется для выражения эмоциональной поддержки, ласкового и бережного отношения, любви, жалости.

– Барғым келмейді, – деді Қынабек өксіп, – қорқам. Жүр, қашып кетейік...

Әжігерейдің жүрегі шымыр ете қалды.

– Қайда қашамыз? – деді ***Қынабектің басынан сипап.***

(– Не хочу туда идти, – сказал Кынабек, рыдая, – боюсь. Давай сбежим ...

Сердце у Ажигерея защемило.

– Куда сбежим? – сказал он, *гладя* Кынабека *по голове*) (Т.Әсемқұлов, «Талтүс». 65-б.)

В данном речевом акте кинемой юноша 16-17 лет выражает свою любовь к младшему брату 7 лет.

– Кел, дастарханға отыр. Ет жейміз.

Атасының жанына әкеліп отырғызған Сабыт Әжігерейдің жүзіне сынай қарап сәл отырды да ***басынан сипады.***

– Жарығым. Бұл сенің өз үйің ғой...

– Иди, садись за стол. Мясо поедим.

После того, как Ажигерея усадили рядом с дедом, Сабыт внимательно посмотрел на него и немного погодя *погладил его по голове*.

– Дорогой. Это ведь тоже твой дом) (Т. Әсемқұлов, «Талтүс». 66-б.)

Түннің бір уағында атасы екеуі жаяу қайтты. ... [Атасы] етігі көрпілдеп орта жолға дейін үнсіз келді. Содан соң Әжігерейді ***басынан сипап*** *күрсінді.*

– Бәрін де түсінем, жарығым.

(Далеко за полночь они вдвоем с дедом возвращались домой. Дед, шлепая сапогами, до половины пути шел молча. Потом погладил Ажигерея по голове, вздохнул.

– Все понимаю, дорогой) (Т. Әсемқұлов, «Талтүс». 66-б.)

В приведенных отрывках кинема используется стариком по отношению к 16-17-летнему сыну, выражает любовь, сочувствие.

Таң ата жұрт тарап өзді-өзі болып қалғанда, Баймұқан ұлының басынан сипап:

– Ал, жарығым, енді аяғыңды көрсет, – деді.

(Утром, когда все разошлись, Баймукан, погладив сына по голове, сказал: «Ну, дорогой, теперь покажи ногу») (Т. Әсемқұлов, «Талтүс». 90-б.)

Здесь кинема использована отцом 45 лет по отношению к 19-20 летнему сыну, вернувшемуся из армии с покалеченной ногой. Посредством этой кинемы отец выражает свою любовь и одновременно эмоциональное сопереживание.

Проведенный нами коммуникативно-функциональный анализ казахских кинем позволяет сделать выводы следующего характера. По количественному параметру в системе казахских кинем на первом месте представлены кинемы, выполняющие эмотивную функцию, на втором месте – кинемы, выполняющие фатическую функцию, далее по убывающей представлены дейктические, этикетно-ритуальные и оценочные кинемы. Данные группы кинем отличаются и в семантическом плане: наиболее конкретной семантикой отличаются регулятивные и дейктические кинемы, наиболее расплывчатой, нечеткой семантикой характеризуются эмотивные кинемы.

Во всех группах встречаются гендерно и национально-культурно маркированные кинемы.

4.4 Основные аспекты социальной стратификации невербального общения: характер коммуникативной ситуации, цель акта коммуникации

Г.Г. Почепцов выделяет два типа коммуникации и следующим образом их характеризует: «Коммуникация может быть иерархической (с приоритетом прямой связи) и демократической (с приоритетом обратной связи). Для иерархической схемы важен приказ, для демократической – убеждение. Для иерархической схемы наиболее важна чистота канала связи, поскольку в ней сообщение, если достигнет получателя, всегда будет выполнено ... Можно считать, что эти два типа коммуникации принадлежат к разным социальным структурам: государству и обществу» [216, 33-34].

Мы считаем, что данная мысль нуждается в определенной коррекции, с тем, чтобы быть приложимой к знакам невербального общения, а именно: параметр иерархичности коммуникантов в

большей степени характеризует невербальное общение, нежели вербальное. Признак иерархичности может характеризовать не процесс коммуникациии в целом, а такой важный его компонент, как коммуниканты. Любой человек, вступающий в общение с другим человеком, характеризуется соотношением по возрасту, полу, социальному статусу и т.д., т.е. изначально коммуниканты соотнесены как иерархически разные субъекты, и это обязательно эксплицируется.

Традиционно, говоря о стратификации, имеют в виду социально-демографическую стратификацию, т.е. параметры, характеризующие отдельного индивидуума: возраст, пол, образование и др. Когда же речь идет о невербальном общении, то в процессе стратификации должны быть учтены и коммуникативные параметры, представленные в нашем исследовании такими факторами, как: характер коммуникативной ситуации, среда общения, вид речевого акта.

Невербальное общение, подобно вербальному, тесно связано с социальной стратификацией общества, поскольку невербальные знаки (жест, мимика, поза, организация пространства и т.д.) используются коммуникантами в соответствии с рядом параметров акта коммуникации, среди которых следует выделить: характер коммуникативной ситуации, цель акта коммуникации, статусные, гендерные, ролевые, возрастные, образовательные характеристики коммуникантов, влияние такого фактора, как регион проживания коммуникантов, принадлежащих к одной культуре. Вне нашего исследования остаются проблемы, связанные с невербальным общением в поликультурной среде и в рамках межкультурной коммуникации, поскольку, на наш взгляд, разработка данной проблематики является объектом отдельных исследований.

Охарактеризуем каждый из выделенных нами параметров акта коммуникации, в которых используются невербальные знаки общения.

Коммуникативный акт, в котором участвуют коммуниканты, является единицей коммуникации, В «Словаре по языкознанию» под ред. Э.Д.Сулейменовой коммуникативно-речевой акт дефинируется следующим образом: «Коммуникативно-речевой акт (от лат. Communicatio – сообщающийся, соединимый + лат.aktus – действие) – единица коммуникации. В коммуникативно-рече-

вом акте отправитель (говорящий, пишущий) кодирует свое сообщение в текст и направляет по каналу связи получателю (слушающему, читающему), а тот, в свою очередь, декодирует из текста содержащееся в нем сообщение. Чтобы коммуникативно-речевой акт состоялся, оба участника должны владеть кодом (языком) – Словарем и Грамматикой, а также правилами анализа и синтеза предложений, правилами кодирования и декодирования речевых намерений» [180, 184].

Для целей нашего исследования более близким является понятие *речевой акт*, поскольку невербальное общение возможно лишь в условиях непосредственно-визуального общения говорящего и слушающего, что делает необходимым обращение к теории речевых актов, достаточно полное описание которой мы также находим в указанном «Словаре по языкознанию»:

«Теория речевых актов» рассматривает: а) речевой акт как многоуровневое образование и выделяет иллокутивную цель (т.е. коммуникативную цель, намерение, установку говорящего) в качестве основного объекта исследования; б) учитывает цели говорящего для объяснения процессов речевого взаимодействия; в) выявляет взаимосвязь намерения с другими экстралингвистическими факторами в соответствии с условиями и обстоятельствами речевого акта – психологическим состоянием говорящего, интересами, социальным статусом, его представлениями о ситуации общения и в том числе и о слушающем с его знаниями, интересами, социальным статусом; г) выявляет основные формы отражения иллокутивной цели говорящего в языковой структуре употребляемого предложения. Ядро теории речевых актов составляют идеи, изложенные Дж.Остином, а также Дж.Серлем и П.Ф.Стросоном [180, 378-379].

И, наконец, для полного понимания характера коммуникативной ситуации следует обратиться к понятию конситуация, которое в «Словаре по языкознанию» трактуется как: «экстралингвистический контекст, ситуация коммуникации, включающая условия общения, предметный ряд, время и место коммуникации, самих коммуникантов, их взаимоотношения и др. Так, смысл высказывания «*А который час*?» в зависимости от конситуации может трактоваться либо как желание уточнить время, либо как упрек за позднее возвращение домой и т.д» [2, 188].

Итак, коммуникативная ситуация является более широким понятием, нежели акт коммуникации. Акт коммуникации проходит в рамках той или иной конкретной коммуникативной ситуации и зависит от ряда компонентов коммуникативной ситуации, указанных выше.

Сфера общения – взаимосвязанный комплекс ситуаций и тем общения, видов речевой деятельности. В общении выделяют три содержательных аспекта: 1) психологический контакт, возникающий между людьми в процессе взаимного восприятия друг друга; 2) обмен информацией в процессе общения; 3) взаимодействие и взаимовлияние коммуникантов.

В общении людей большое значение имеет как речевая деятельность, так и невербальные средства. Искусство общения – важный инструмент в жизни человека вообще. Все сферы общения традиционно делятся на две большие группы: официально-деловое и неофициальное.

М.Н. Серебрякова, рассматривая особенности этноэтикета у современных турок, выделяет три основных фактора, которые играют главную роль: «пол, возраст, социальный статус, возникновение которых исторически восходит к иерархии отношений, формировавшихся еще в недрах родового общества, и связано с функционированием в рамках этого общества системы половозрастного разделения труда» [217, 222]. Г.М. Алимжанова уточняет, что выделенные М.Н. Серебряковой три фактора релевантны только по отношению к повседневному речевому этикету: «Если же в понятие этикета ввести общение в широком смысле: и повседневное (обычное) и ритуализованное (в особых случаях, в особых ситуациях), то наиболее сильным фактором является ситуация общения, которая выступает как ординарная (ежедневно повторяющаяся) и экстраординарная (нечастая, редко встречающаяся)» [11, 7].

При ординарной ситуации общения набор языковых средств велик, речевые тактики разнообразны, спектр невербальных средств общения также достаточно широк. Так, в ординарной коммуникативной ситуации приветствия можно *кивнуть головой, приподнять головной убор, поднять руку на уровне головы, пожать правую руку коммуниканта, пожать двумя руками руку коммуниканта, сделать легкий поклон* и т.д. Выбор того или ино-

го невербального средства общения зависит от конситуации.

В экстраординарных, далее мы будем их называть, вслед за Г.М. Алимжановой, ритуализованными, ситуациях речевое общение является клишированным, вариативность невербальных средств общения исключается.

К экстраординарным ситуациям общения мы относим коммуникативные ситуации, связанные с этапами социализации отдельного человека (шілдехана, тұсаукесер, бесікке салу, сүндетке отырғызу и др.) с крупными событиями в жизни общества и государства (инаугурация, юбилейные торжества, война, победа, традиционные празднования: сабантуй, масленица, наурыз, новый год и др.), религиозные празднества (пасха, ауыз аштыру, курбан айт и др.). В каждой из экстраординарных ситуаций свой набор вербальных клише и невербальных средств.

Итак, коммуникативные ситуации по степени ритуализованности можно разделить на ординарные и ритуализованные (экстраординарные).

Одной из важнейших сфер функционирования любого развитого языка является сфера официально-делового общения. В современном мире любой человек трудоспособного возраста находится в сфере официально-деловых отношений, «возникающих между государственными органами, между организациями, учреждениями или внутри них, между организациями и частными лицами, между органами власти и населением в процессе их производственной, хозяйственной, юридической деятельности или для международных связей в области политических, экономических и культурных отношений» [218, 3].

Официально-деловое отношение характеризуется рядом параметров, отличающих его от других ситуаций общения, а официально-деловой стиль, обслуживающий коммуникативные официально-деловые ситуации, имеет ряд дифференциальных признаков.

А.Н. Васильева указывает на экстралингвистические параметры, совокупность которых позволяет четко определить специфику любого стиля. Это:

1) речедеятельностная макросфера;
2) ведущие типы деятельности в этой сфере;
3) ведущие типы мышления в этой сфере;
4) ведущие актуальные коммуникативные задачи;

5) типовой статус адресата;

6) типовой статус адресанта;

7) ведущие типы контактности;

8) степень содержательной и формальной подготовленности речи;

9) ведущая форма проявления языка;

10) ведущие формы организации общения;

11) ведущий тип формы атмосферы общения;

12) удельный вес и характер стандартизованных ситуаций (содержаний);

13) ведущие жанры речевых произведений и типы речевых тактик;

14) потребности, возможности, характер использования невербальных компонентов общения [218, 3].

С.К. Ережепова, характеризуя официально-деловой стиль по выделенным А.Н. Васильевой параметрам, отмечает, что речедеятельностная макросфера официально-делового стиля характеризуется мотивацией, целенаправленностью и реализуется в административно-правовой общественной деятельности. Формой отражения являются правовые нормы. Право, в свою очередь, есть форма общественного сознания, которая в речевой деятельности выражается в долженствовании, предписании. Основным типом мыслительной деятельности является мыслительная деятельность на основе естественного языка. Актуальной коммуникативной задачей официально-делового стиля является регулирование отношений между государствами, между государством и членами этого государства. Данная задача строго регламентирует поведение коммуникантов [219].

Текстам официально-делового стиля присуща предварительная подготовленность речи, как замечает Т.В. Матвеева, «нечто дотекстовое –функциональная целеустановка автора. Именно от нее, или в первую очередь от нее, зависит набор языковых составляющих и правила формально-семантической организации текста» [220, 36].

Ведущими функциями официально-делового стиля являются информативная, предписывающая, волеизъявительная. Атмосфера общения в официально-деловом стиле – нейтрально-официальная.

Использование невербальных средств общения в официально-деловом стиле ограничено. Редкие случаи дополнения вербального текста жестом, мимикой встречаются в устной форме общения [221, 52-54].

Понятие официальная ситуация общения несколько отличается от понятия официально-деловое общение меньшей степенью условности и большим разнообразием тематики общения. И официально-деловое общение, и официальная ситуация общения в совокупности составляют официальную сферу общения.

В официальной сфере общения используются следующие жесты:

1) фатические кинемы, означающие приветствие и прощание.

– Сергей Алексеевич, к вам посетитель, о котором вы говорили. Вместе с Михаилом Михайловичем.

– Да, да, конечно, пусть войдут, - разрешил директор, поспешив к дверям кабинета. Он встретил Дрого, едва тот открыл дверь, ***протягивая ему руку*** (Ч. Абдуллаев. Рассудок маньяка. Тоннель призрака. С. 22)

2) регулятивные жесты, приглашающие занять конкретное место за столом переговоров в помещении. Эти жесты исходят от коммуниканта, который занимает доминантное положение;

– Садитесь, Георгий Ильич, – ***показал на стул*** *Климов…* (Ч. Абдуллаев. Рассудок маньяка. Тоннель призрака. с. 124)

3) регулятивные жесты, означающие прекращение прений, споров, дебатов, в частности, *поднятие ладони* или *указательного пальца;*

4) регулятивная поза *вставание с места коммуниканта,* занимающего доминантное положение в данной коммуникативной ситуации, поза, означающая завершение общения. Данная поза может означать и приветствие, если входящий занимает более высокое положение по социальной лестнице, чем хозяин;

5) кинемы и интонемы, подчеркивающие значимость, важность сказанного, акцентирующие внимание слушателей на отдельных моментах вербального текста. Это могут быть *поднятие указательного пальца,* означающее: «Внимание! Это особо важно!», усиленная модуляция голоса, замедление темпа, повышение тона, силы голоса, подчеркнутый кивок головы.

– Қастандық! – деп, ***столды салып қалды****. Айналада*

қоғамдаса отырған басқарма мүшелерінің бір-екеуі бастықтың сөзін қостап, «қазақстандық» десіп қоқаңдады (О.Бөкей. Екі томдық таңдамалы шығармалар. Екінші том. 145-б.)

– Бірақ қыранға да серік керек, – деді Әбілқайыр. – Жошы бабамыз жанына кімді ертерін білген... – Сол себептен де жеңілмей келген ... Ал мен ... – Хан айтайын деген ***сөзін бүгіп қалды****, – соның арқасы болуы керек, қарамағымдағы елімнің тең жартысынан айырылдым...* (І.Есенберлин, «Көшпенділер». 97 б.)

В фильме «Біржан сал» во время диалога между Биржаном и его родственником Мырза ага, обращаясь к Биржану, произносит: *Мен саған не деймін!, при* этом, протянув обе руки в сторону Биржана, каждое слово выделяет движениеми руки вниз, тем самым подчеркивая значимость данных слов.

Для официального общения значимым являются проксемические компоненты: *во главе стола располагается человек,* занимающий главную позицию в иерархической лестнице, далее по рангу располагаются остальные коммуниканты.

На параметр сфера общения накладывается историко-культурный параметр. Так, в следующем примере описана коммуникативная ситуация, отражающая время Аблай хана, когда приветственные кинемы носили иной характер, нежели в современной культуре казахов.

Осы кезде Орда-Базарға Әбу-Латифтың туған баласы Мұқамет-Жөкі келе жатыр деген хабар жетті.

Рабиу-Сұлтан-Бегім оны алдынан ***ат шаптырып қарсы алды****. Үстіне көк құрыш шынжыр сауыт, ер-тоқым, жүрген-құйысқандарын алтынмен аптатқан он шақты жігіт* ***Орда тұсына кеп түсе қалды. Хан Ордасына қарай жаяу жүрді. Қару-жарақтарын сыртқа қалдырып, бұлар иіліп сәлем беріп*** *үйге кіріп келгендеріне, Әбілқаиыр елең етіп шошып кетті.Орда ханмен бірге тұрған Рабиу-Сұлтан-Бегім езу тартып күлімсіреді.*

– Хан, ием, бұл кіші балдызыңыз, Әбу-Латиф мырзаның туған баласы Мұқамет-Жөкі, – деп ***басын иді.***

Ал Жөкіге:

– Жалғыз буырым Мұқамет-Жөкі, сау-саламат келдің бе? Мына кісі ұлы мәртебелі Сүлеймен пайғамбардай ақылды, Ескен-

*дір Зұлқырайын патшадай айбарлы... Әбілқайыр жезден, – деді. Өзі барып, бірінші боп, **құшаққа құшақ тигізіп амандасып,** бауырын **қолтықтап** ханға таяды* (І.Есенберлин, «Көшпенділер». 88-б.)

В данном микротексте использованы следующие невербальные средства: *ат шаптырып қарсы алу* – данная кинема используется как выражение глубокого уважения и почета к гостю, прибывающему издалека, в современной казахской культуре данный невербальный знак используется крайне редко (например, встреча уважаемого гостя либо сватов в аэропорту, либо на дороге за 30-40 км до пункта назначения); *Орда тұсына кеп тұсу* – в традиционной казахской культуре считается неприличным подъезжать непостредственно к юрте хозяина на коне, полагается в знак приличия сходить с лошадей поодаль и пешком идти к жилищу хозяина. В современной культуре данный невербальный знак используется в сельской местности в ритуализованной коммуникативной ситуации, когда невесту привозят в дом жениха; Хан *Ордасына қарай жаяу жүру* – данный невербальный знак тесно связан с предыдущим знаком и выражает уважение к хозяину дома; *қару-жарақтарын сыртқа қалдыру* – данный невербальный знак передает значение доброжелательных мирных намерений гостей по отношению к хозяину. В современной культуре казахов, в сельской местности, данный знак трансформировался: вместо оружия современный казах-сельчанин до недавнего времени носил с собой камчу. В знак мирных намерений он держал камчу свернутой, если же был настроен по отношению хозяину агрессивно, то нес с собой камчу не свернутой; *иіліп сәлем беру* – данная приветственная кинема используется и в современиой казахской культуре, но в неофицальном общении, в ситуации когда социальные статусы коммуникантов различны; *басын ию* – это кинема, выражающая уважительно-почтительное отношение женщины к хану, в современной казахской культуре в бытовых отношениях между мужем и женой данная кинема не используется, за пределами семейных отношении эта кинема используется между разностатусными коммуникантами; *құшаққа құшақ тигізіп амандасу, қолтықтау* – обе эти кинемы используются и в современной культуре казахов с той лишь разницей, что кинема *қолтықтау* применима к коммуниканту пожилого возраста.

В современной казахской культуре невербальные средства официально-делового общения единообразны и максимально лишены национально-культурных и гендерных характеристик.

Неофициальные ситуации общения – это прежде всего разговорно-бытовая среда общения. Разговорный стиль характеризуется спонтанностью, в неофициальном общении человек решает вопросы повседневного характера.

В неофициальном общении статус адресанта и адресата зависят от коммуникативной ситуации, в большинстве случаев коммуниканты равноправны. Неофициальное общение характеризуется наличием невербального компонента, причем невербальные средства разнообразны.

Неофициальное общение характеризуется разнообразными этикетно-приветственными кинемами, используемыми в зависимости от параметра характера отношений (друзья – просто знакомые): *рукопожатие, объятия, поцелуй и кивок головы, поднятие правой руки на уровне головы;*

– Ой, Қалимаш, амансың ба, қарағым?

– Амансыз ба, ата, - деді Қалима ***қарияны құшақтап*** *(*Т.Әсемқұлов, «Талтүс». 27-б.)

– Ой, Ырымбек, айналайын, – деді Сабыт, – Есен саусыңдар ма? Ел-жұрт аман ғой?

– Құдайға, шүкір, – ***Ырымбек төрді нұсқады****, – Ал, төрлетіңіздер...* (Т.Әсемқұлов, «Талтүс». 19 б.*)*

– Айтпақшы, ұмытып барады екем, – деді Әжігерей, – Ертең қолдарың тисе сернеге келіңдер. Мынау ***Ырысқалыларға*** *қора салайық деп жатырмыз.*

Амантай ***қолын ұсынды****.*

– Жарайды келеміз (Т.Әсемқұлов, «Талтүс». 38 б.)

В зависимости от гендерных характеристик коммуникантов: **поцелуй и рукопожатие:** *Шерім жай барып* ***төрге шықты****, Сабытпен* ***қол алысып*** *амандасты. Содан соң жүзі түңеріп үнсіз қалған...* (Т. Әсемқұлов, «Талтүс». 172 б.)

в зависимости от соотношения возрастных характеристик партнера: *поклон со скрещенными на груди руками и поцелуй, полупоклон с прижатой к области сердца правой руки и поднятие правой руки на уровень головы*:

Шерімнің бәйбішесі Келбет қарияға ізетпен ***иіліп сәлем берген.***

Өркенің өссін, айналайын, – деді Сәруәр (Т. Әсемқұлов, «Талтүс». 199 б.)

Арада тағы екі жеті өткенде Ахметжан қайтып келді. Келе сала, әдетінше, Сабытқа ***сәлем бере келген.***

– Ал, сәлемші болсаң төрге шық. Жақсы келдің, – деді Сабыт.

Ахметжан жымыңдаған күйі ***қол алысып төрге озды*** (Т.Әсемқұлов, «Талтүс». 159 б.)

В зависимости от места контакта (в автобусе при большом скоплении людей): *кивок головы, поднятие правой руки на уровень головы;* (на улице – контактное*) объятия, поцелуй, касания:*

– Қарағым-ау, бұның қалай енді сенің? – Сабыт Ахметжанды ***ту сыртынан құшақтап бауырына басты,*** *– Ел аман, жұрт тыныштa осындай күйге түскеннің қалай?* (Т. Әсемқұлов, «Талтүс». 168 б.)

При прощании используются различного вида кинемы.

Дронго поднялся, кивнув на прощание своим собеседникам... (Ч.Абдуллаев. Рассудок маньяка. Тоннель призрака. С. 54)

– Ал, көріскеніше.

Сабыт пен Ахметжан ***құшақтасты...***

– Аман бол, Сабыт, – деді Ахметжан.

– Сен де аман бол, – деді Сабыт.

Ахметжан Әжігерейді ***басынан сипап маңдайынан сүйді...*** (Т.Әсемқұлов, «Талтүс». 170 б.)

Разнообразен ассортимент эмоциональных средств, используемых при неофициальном общении: *улыбка, покачивание головой, кивок головы, похлопывание по спине, по плечу, широко открытые глаза и др.*

– Но вы же откуда-то узнали про эту куклу, которая находилась у баронессы? – уточнил Дронго.

– Наверное, кто-то сказал, – ***пожала плечами*** *Кристина, но не миссис Хальдорф. Это я ошиблась, извините* (Ч.Абдуллаев. Второе рождение Венеры. С. 82)

– Браво, – ***захлопала*** *Кристина* ***в ладоши...*** (Ч. Абдуллаев. Второе рождение Венеры. 104 б.)

–Арыстай ұл таптың, Алма! – деді күліп. Еңкейіп келіп ***бетімнен сүйді*** (О.Бөкей. Екі томдық таңдамалы шығармалар. Екінші том. 147 б.)

– Міне, енді сен біздің ауылдың баласы болдың, – деді Амантай Ырысқалидың ***ығынан қағып*** (Т. Әсемқұлов, «Талтүс». 138 б.)

Часто используются дейктические жесты.

Так, в фильме «Біржан сал» старший брат Ляйли, говоря о том, что по всему аулу идут сплетни, указывает *вытянутой рукой с камчой* в сторону главной части аула.

Үшеуі қорага кірді. Шерім қолындағы «жарқанат» шамды түп жаққа ***нұсқаған.***

– Әжікең, анау ақ ауыз қоңыр қойды көрдің бе? Соны ұста. Байқа, асаулау (Т. Әсемқұлов, «Талтүс». 184-б.)

При неофициальном общении используется проксема *пропуск вперед партнера в* случае, если общение происходит в движении и возникает необходимость входа-выхода куда-либо (из транспорта, в здании и т.д.) как знак выражения учтивости, уважения. Данная проксема соотносится с таким параметрами как возрастное соотношение партнеров, социальный статус, физическое состояние.

В закрытом помещении используется проксема *занятие места* в соответствии с параметрами: возраст, социальный статус, «гость-хозяин», место в иерархии родственных отношений, целевое-нецелевое общение.

Такой вид средств невербального общения, как угощение, используется лишь в неофициальном общении. При этом в ряде культур угощение как вид невербального общения подразделяется на целевое и нецелевое. Так, в казахской культуре существует ряд целевых угощений. Это *қалжа*, предназначенное для молодой роженицы, *ерулік*, предназначенный для недавно приехавших на новое место жительства соседей, *шілдехана* – праздник и угощение, устраиваемое в честь рождения ребенка, *құрсақ шашу* - праздник и угощение по случаю беременности невестки, *құйрық-бауыр* – обрядовое угощение из курдючного жира, предназначенное для сватов, *наурыз көже* –главное угощение иа празднике Наурыз и др. Каждый вид целевого угощения имеет своего адресата, свою цель, значение.

Итак, коммуникативные ситуации могут быть дифференцированы на ситуации официального общения и неофициального общения, отличающиеся друг от друга характером и максималь-

ным-минимальным использованием невербальных средств общения.

Вторым параметром, влияющим на выбор невербального компонента общения, является *цель речевого акта*, в связи с чем считаем необходимым остановиться на теории речевых актов.

Джон Остин – один из основных исследователей теории речевых актов, основанной на анализе логической структуры повседневного языка. Речевым актом Джон Остин называет такой процесс общения определенных индивидов, в котором помимо высказывания осмысленных выражений имеет место интерактивное воздействие коммуникантов друг на друга. По мысли Остина, уровнями речевого акта как логико-содержательного комплекса являются: во-первых, локутивные акты, или локуции (locutions), – акты произнесения осмысленных «утверждений», или акты говорения самого по себе; во-вторых, иллокутивные акты, или иллокуции (illocutions), – то, что мы делаем в процессе произнесения слов, т.е. утверждаем, обещаем, приказываем и т.д.; в-третьих, перлокутивные акты, или перлокуции (perlocutions), – интеракциональный эффект, достигаемый посредством говорения, т.е. действия убеждения, запугивания и т.д., некое влияние, оказываемое на слушающего (реципиента). Все глаголы Остин подразделил на 5 групп в соответствии с их иллокутивной силой: репрезентативы (или ассертивы), директивы, комиссивы, экспрессивы и декларативы. С точки зрения Остина, в высказываниях типа «я утверждаю, что...», «Джон обещает, что...», «она угрожает, что...» левая часть представляет локутивный акт, правая - иллокутивный, а само высказывание в целом, если его действие достигает реципиента, – перлокутивный акт. Отсюда, по Остину, иллокуция может быть эксплицирована с помощью слова «этим»: «я этим приказываю тебе», «я этим обещал ему» и т.д. В «речевом акте» можно также выделить нулевой уровень – акт высказывания, назначение которого состоит в символизации, в производстве слов и предложений. Локутивный акт призван выполнять референциальную функцию. Иллокутивный – наделяет «утверждение» коммуникативной силой, придавая ему определенную ценность в модусах обещания, утверждения и т.д. К иллокутивному комплексу, по Остину, относятся ассертивы (тезисы и аргументы), декларативы (дефиниции, задающие определенные правила ком-

муникативного использования выражений), директивы (вопросы) и т.д. Устойчивое сочетание иллокуций с соответствующими перлокуциями формирует коммуникативную общность – некую «языковую игру» [222].

Итак, речевой акт можно рассматривать как собственно говорение, и тогда перед нами *локутивный акт* (лат. *locutio* – «говорение»). Но человек говорит не ради самого процесса говорения, он спрашивает или отвечает, уверяет или предупреждает, назначает кого-то кем-то и т.д. Речевой акт с позиции его внеязыковой цели выступает как *иллокутивный акт*. Посредством говорения (лат. perlocutio) человек достигает определенных результатов, изменяя как реальную действительность, так и внося изменения, пусть даже самые малые, в сознание своего собеседника. Результат речевого действия может соответствовать или не соответствовать цели говорящего. Речевой акт, рассматриваемый в аспекте его реальных последствий, выступает как перлокутивный акт.

Заслугой Дж. Остина считается введение понятий иллокутивного акта и иллокутивной функции (силы). Основным признаком иллокутивного акта является его цель, которая обязательно должна быть распознана адресатом.

Дж. Серль отмечал, что попытка построения таксономии, предпринятая Остином, несовершенна, поскольку отсутствуют четкие критерии разграничения видов иллокутивной силы. Он вводит ряд конкретных параметров:

– направления различий между иллокутивными актами, среди которых наиболее существенными представляются следующие: цель (например, для сообщения – отразить положение дел в мире, для приказа – побудить адресата к действию, для обещания – принять на себя обязательство, для поздравления – выразить определенную эмоцию говорящего); направление соответствия между высказыванием и действительностью (например, в случае сообщения высказывание приводится в соответствие с действительностью, в случае приказа, напротив, действительность должна быть приведена в соответствие с высказыванием);

– внутреннее состояние говорящего (например, при утверждении – наличие у него соответствующего мнения, при обещании – намерения, при просьбе – желания, при благодарении – чувства благодарности);

– особенности пропозиционального содержания речевого акта (например, у предсказания содержание пропозиции относится к будущему времени, а у донесения – к настоящему или прошедшему; у обещания субъектом пропозиции является говорящий, а у просьбы – слушающий);

– связь речевого акта с внеязыковыми установлениями или институтами (например, речевой акт назначения кого-либо своим заместителем, обычно оформляемый в виде документа, предполагает существование некоторой организации, в рамках которой говорящий должен быть наделен соответствующими полномочиями, частью которых он с помощью данного речевого акта наделяет другого члена данной организации; ср. с похожими по параметру цели, но институционально не регламентированными случаями, когда мы просим кого-нибудь заменять нас – выступать нашим «заместителем», – в какой-либо неофициальной роли: навещать вместо нас нашего родственника в больнице, ходить вместо нас на родительское собрание в школу и т.п.)» [222].

В соответствии с этими параметрами Дж. Серль выделяет и характеризует пять основных классов иллокутивных актов.

Репрезентативы:

– ориентированы от действительности к высказыванию;

– цель – отразить положение дел в мире;

– предполагают наличие у говорящего соответствующего мнения;

– пропозициональное содержание;

– виды репрезентативов: сообщение, осуждение, прогнозирование, квалификация, признание, описание и др.

Директивы:

– ориентация от высказывания к действительности;

– цель – побуждение адресата к действию, либо, наоборот, к отсутствию действия;

– предполагают наличие у говорящего соответствующего желания;

– пропозициональное содержание состоит в том, что адресат совершит – не совершит какие-то действия в будущем;

– виды директивов: просьба, запрет, совет, инструкция, приказ, призыв и др.

Комиссивы:

– ориентация от высказывания к действительности;

–цель – обязательство делать / не делать что-либо;

– наличие соответствующего намерения;

– субъект пропозиции – говорящий;

–виды комиссивов: обещание, клятва, гарантирование.

Экспрессивы:

– направление соответствия между высказыванием и реальностью не существенно;

– цель – выразить определенное психологическое состояние говорящего (чувство благодарности, сожаления, радости, гнева и др.) в качестве реакции на положение дел, определяемое в рамках пропозиции;

– пропозициональное содержание приписывает некоторый предикат субъекту, в качестве которого может выступать либо говорящий, либо собеседник.

Декларативы:

– декларируя некоторое положение дел существующим, речевой акт декларации тем самым делает его существующим в реальном мире;

– примеры декларации: отлучение от церкви, инаугурация, объявление войны или примирения, прием в партию и т.д.

Так, Б.С. Жумагулова в своей монографии «Полемический дискурс» пишет, что содержание данных терминов в лингвистической науке еще не в полной мере установлено и отмечает: «… термин речевой акт используется как единица языкового общения, значение которой определяется по значению глагола (при его наличии)» [223, 160].

Анализ фактического материала с позиции теории речевых актов показывает, что наиболее активно используются невербальные средства общения в экспрессивах, поскольку именно выражение эмоции лежит в основе большинства мимем, кинем: *поднять брови, открыть глаза, всплеснуть руками, широко раскрыть глаза, бет тырнау, қабағын түю, санын соғу и т.д.*

– *Алла! –деді Ахметжан* ***жағасын ұстап****, – Не деген жансебіл адам* (Т.Әсемқұлов «Талтүс». 55-б.)

– *Ой, сұмдық-ай –деді әжейлердің бірі* ***ернін сылп еткізіп****, – Сабыт-ау, осы айтып отырғаның рас па?* (Т. Әсемқұлов «Талтүс». 201-б.)

– *Көресің ертең, шоқыншық, – деді* ***жұдырығын түйіп*** (Т. Әсемқұлов «Талтүс». 35 б.)

В.В.Ганина отмечает активность использования эмотивных средств невербального общения [224]. В комиссивах, особенно в таких его видах, как обещание, клятва используются разные кинемы, поскольку это связано еще и с характером коммуникативной ситуации, например, в русской культуре может быть использована кинема *целование креста, целование иконы, перекрещивание,* в казахской культуре – *құран ұстау, нан ұстау,* и в казахской, и в русской культуре при выражении обещания используется кинема *прижатие обеих рук к груди.*

– *Айтсам... – кенет Аққозы қойнынан* ***қара құранды суырып алды.*** *– Міне, Құран, хан ата, – деді ол. – Осы құранды басыма көтеріп тұрып өмір-бақи ерсіз өтуге* ***ант етемін.*** *Сізден өтінемін, антымды бұздырып қарғысыма қалмаңыз* (І.Есенберлин, «Көшпенділер». 57 б.)

В директивах типа запрета используются кинемы *покачивание поднятым указательным пальцем, постукивание рукой или указательным пальцем по столу, покачивание головой из стороны в сторону,* при выражении просьбы используется жест *две руки распахнуты немного ладонью по направлению к собеседнику / собеседникам,* в директивах типа призыва, особенно в ситуации публичной коммуникативной ситуации используется жест *вытянутая вперед и вверх рука с открытой ладонью, направленная в сторону аудитории.*

Особняком в этом ряду находятся декларативы, поскольку каждый вид декларативов характеризуется своим набором невербальных средств общения. Так, например, *неке қию* в современной казахской культуре сопровождается распитием *неке суы,* бракосочетание обязательно сопровождается надеванием обручальных колец, *тұсау кесер* сопровождается перерезанием символических пут на ножках едва начинающего ходить малыша, инаугурация в традиционной казахской культуре включала как обязательный компонент *поднятие хана на белой кошме,* в современной культуре (и в русской, и в казахской) инаугурация президентов включает кинемы – *касание текста Конституции* во время присяги, *целование* государственного флага страны, ритуал посвящение в студенты включает кинему – вручение символического ключа знаний и т.д.

Итак, функционирование невербальных средств общения обусловлено, в первую очередь, характером коммуникативной ситуации: ординарность-ритуализованность коммуникативной ситуации, официальность-неофициальность невербального общения.

Во вторую очередь, влияние на частотность использования и отбор невербальных средств общения оказывает характер иллокуции речевого акта, существует определенная соотнесенность между пятью основными классами иллокутивных актов и средствами невербального общения.

4.5 Гендерные и возрастные характеристики коммуникантов и выбор кинем и проксем

Одним из параметров, влияющих на характер и частоту использования невербальных средств общения, является гендерная характеристика коммуникантов.

Понятие *гендер* означает совокупность социальных и культурных норм, ролей, которые общество предписывает выполнять людям в зависимости от их биологического пола. Гендер конструируется обществом как социальная модель женщин и мужчин, которая определяет их положение и роль в обществе и его институтах (семье, политической структуре, экономике, культуре и образовании и др.). Гендерные системы по своей сути асимметричны в том плане, что все мужское /маскулинное (свойства характера, поведения, и прочее) считаются первичными, значимыми и доминирующими, а женщины и все феминное определяется как вторичное, незначительное с социальной точки зрения и подчиненное. Гендерная система воссоздает асимметричные культурные оценки и ожидания, адресуемые людям в зависимости от их пола. Гендер является одним из способов социальной стратификации общества, которое в сочетании с другими социально-демографическими факторами формирует систему общественной иерархии.

А.В. Кириллина, характеризуя возможности гендерного подхода в антропоориентированном изучении языка и коммуникации, важнейшим принципом гендерных исследований считает релятивизацию пола, признание его социально и культурно конструируемым феноменом – институциональным и ритуализованным, что

ведет к признанию его конвенциональности, неодинаково проявляющейся в различных культурных и языковых сообществах на различных этапах их развития. Признание гендера феноменом культуры, конвенциональной сущностью влечет за собой приписывание маскулинности и феминности статуса концептов и делает правомерным изучение манифестации в языке и особенностей проявления в коммуникации [225].

В качестве значимых результатов в разработке гендерной проблематики учеными МГЛУ А.В. Кириллина отмечает формулировку постулата о неодинаковой степени андроцентризма различных языков и культур, то есть различное соотношение гендерного и метагендерного уровней в различных языках. Значимым является и отрицание перманентного присутствия категории гендер в языке и речи. При изучении коммуникации, речевого поведения и других феноменов, связанных с говорением, московская школа признает гендер «плавающим» параметром, то есть фактором, проявляющимся с неодинаковой интенсивностью, вплоть до полного его исчезновения в ряде коммуникативных ситуаций. Эти идеи согласуются с данными, полученными в исследованиях по социальной психологии и социологии и прежде всего в теории социальной идентичности.

Появление термина «идентичность» в психологии связано с трудами Э. Эриксона, в частности, с работой «Идентичность: юность и кризис», обобщившей его многолетние изыскания по военным неврозам американских военнослужащих. В этой работе Э. Эриксон определяет идентичность как внутреннюю непрерывность и тождественность личности, существующую в контексте непрерывного развития личности и выполняющую адаптационные функции. Идентичность – это динамическое образование, претерпевающее изменения на протяжении всей жизни человека. Она обеспечивает возможность видеть свою жизнь в аспекте ее непрерывности, органично переплетая прошлое и будущее и включая их в переживания настоящего, адаптируясь к изменениям жизненной ситуации. В современной психологии выделяют личностную идентичность как набор характеристик, отличающих данного человека от других людей, и социальную идентичность как результат осознания своей групповой принадлежности с принятием типичных для этой группы черт. Основоположник теории

социальной идентичности Г. Тэджфел противопоставил актуализацию личностной и социальной идентичности как полюсы социально-поведенческого континуума. Дж. Тернер личностную и социальную идентичности противопоставляет как различные уровни когнитивной категоризации человека.

Однако в современной социальной психологии соотношение личностной и социальной идентичностей рассматривается по-иному: личностная и социальная идентичности являются сторонами одного и того же процесса и отражают социальный опыт человека, они являются взаимодополняющими элементами идентичности человека [226].

Понятие социальной идентичности для нашего исследования важно для понимания причин того, как в разных коммуникативных ситуациях, в разной коммуникативной среде человек использует разные невербальные средства общения для выражения одной и той же семантики. Так, современная казахская женщина в официальной среде общения пользуется жестами интеркультурного характера, в неофициальной среде разговорно-бытового общения использует как нейтральные жесты, так и жесты с легким налетом национально-культурной самобытности, в ритуализованных ситуациях предпочитает пользоваться специфическими жестами с ярко выраженной национально-культурной окраской.

Понятие социальной идентичности описывает то, как другие люди определяют человека на основе широких социальных категорий или признаков, таких, как возраст, профессия или этническая принадлежность (Dashefsky A., Shapiro H., 1976). Это те компоненты «Я» человека, которые переживаются им на уровне осознания принадлежности к какой-либо группе (Hunter J.A., 1998).

Социальная идентичность – это результат процесса социальной идентификации, под которым понимается процесс определения себя через членство в социальной группе (Павленко В.Н., Корж Н.Н., 1998; Баранова Т.С., 1993) [58].

Социальная идентификация выполняет важные функции как на групповом, так и личностном уровне: именно благодаря этому процессу общество получает возможность включить индивидов в систему социальных связей и отношений, а личность реализует базисную потребность групповой принадлежности, обеспечива-

ющей защиту, возможности самореализации, оценки другими и влияния на группу (Ядов В.А., 1993).

Одним из первых о важности социальной идентичности заговорил Курт Левин (1948), который полагал, что человек нуждается в прочном ощущении групповой идентификации, чтобы сохранять ощущение внутреннего благополучия [225, 21].

Так, в теории социальной идентичности гендер рассматривают как конструируемое в процессе коммуникативного взаимодействия явление. В теории коммуникативной адаптации констатируется варьирование коммуникантами языкового регистра в зависимости от их социальных целей, а именно – говорящий может социально подчеркнуть некоторые свои параметры, либо, наоборот, затушевать их, чтобы уменьшить, либо увеличить дистанцию с собеседником.

А.В. Микляева, П.В. Румянцева отмечают, что личность одновременно является членом многих социальных групп, и принадлежность к различным группам имеет различное значение для формирования социальной идентичности [226, 25].

Значимость идентификации с определенной группой не статична, она изменяется с течением времени и в зависимости от актуальной ситуации. Одним из таких ситуационных факторов, влияющих на относительную значимость различных компонентов социальной идентичности, является то, ассоциируется ли этот компонент с позитивным или негативным исходом конкретной ситуации.

В структуре социальной идентичности личности центральным компонентом являются гендерная и этническая идентичность, поскольку именно принадлежность к этническим и гендерным группам представляет собой наиболее очевидные основания для категоризации.

В структуре гендерной идентичности можно выделить следующие компоненты:

– *когнитивный* (познавательный) – осознание принадлежности к определенному полу и описание себя с использованием категорий мужественности-женственности;

– *аффективный* (оценочный) – оценка психологических черт и особенностей ролевого поведения путем их соотнесения с эталонными представлениями о маскулинности / феминности;

– *конативный* (поведенческий) – самопрезентация как представителя гендерной группы, а также способы разрешения кризисов идентичности на основе выборов вариантов поведения в соответствии с личностно-значимыми целями и ценностями [226, 35].

В свете вышесказанного и с учетом специфики объекта нашего исследования актуальность приобретает решение следующих проблем:

– как средства невербального общения взаимодействуют с языком в создании гендерной идентичности?

– какие средства невербального общения, участвующие в создании гендерной идентичности, стабильны, а какие подвержены быстрым изменениям?

– как отражается на гендерном параметре личности влияние инокультур и процессы глобализации?

Эти и другие проблемы требуют детального анализа гендерного аспекта средств невербального общения.

Одним из серьезных параметров, влияющих на выбор и использование средств невербального общения, является параметр возраста.

В социальной психологии, как отмечают В. Микляева, П.В. Румянцева, возрастная идентичность – наименее разработанный компонент социальной идентичности, что обусловлено рядом факторов. «С одной стороны, возраст – это индивидная особенность человека, которая характеризует онтогенетически обусловленные закономерности его развития («возраст развития»). С другой стороны, возраст – это набор нормативно-ролевых характеристик, производных от системы разделения труда и социальной структуры общества, который определяет обязательность и доступность различных форм социальной активности для людей того или иного хронологического возраста («социальный возраст»). Кроме того, еще один исследовательский ракурс сосредоточен на том, что каждый человек в большей или меньшей степени разделяет ценности той или иной возрастной субкультуры и причисляет себя к той или иной возрастной категории на основе субъективно переживаемого возраста.

Долгое время в психологии различные возрастные периоды (детство, юность, взрослость, старость) рассматривались как

инвариантные этапы жизни, четко зафиксированные в соответствующих демографических категориях и физиологически обусловленных закономерностях развития. В реальности же каждая возрастная ступень представляет собой уникальный культурно-исторический феномен, содержание которого может быть понято только посредством анализа системы возрастного символизма соответствующей культуры, отражающего способы осмысления жизненного пути человека и возрастной стратификации общества (Кон И.С., 1988), что наглядно показано результатами многочисленных культур-антропологических исследований (Мид М., 1988; Леви-Брюль Л., 1990; Фрезер Дж., 1983; Элиаде М., 1996 и др.)» [226, 39].

В современной психологии в основе анализа феномена «возрастная группа» лежит представление о возрасте как социальном явлении, при этом появляется возможность рассматривать возрастные группы в качестве субъектов социальной жизни, занимающих определенное место в системе общественных отношений, обладающих определенным набором социальных ролей и статусов.

Возраст – это неотъемлемое качество человека, обязательный признак человеческого существования, отражающий процесс человеческого бытия во времени.

Понятие возраст включает в себя биологический, психический и социальный возрасты, которые рассматриваются в современной науке либо в плане онтогенеза, либо жизненного пути человека.

По Л.М. Белозеровой, биологический возраст определяется как соответствие морфо-функционального уровня некоторой среднестатистической норме данной популяции, отражающее неравномерность развития, зрелости и старения различных физиологических систем и темп возрастных изменений адаптационных возможностей человека [227, 39]. В связи с таким пониманием биологический возраст квалифицируется как важнейшая интегральная адаптационного механизма человека и эффективности функционирования человеческого организма.

Биологический возраст отражает онтогенетический аспект развития человека.

Психический возраст – конкретная, ограниченная во времени ступень психического развития человека и его развития как лич-

ности, которая определяется совокупностью закономерностей физиологических и психологических изменений, не связанных с различием индивидуальных особенностей [227].

Социальный возраст понимается как набор нормативных ролевых характеристик, производных от возрастного разделения труда и социальной структуры общества, что определяется через соотнесение уровня владения индивидом определенными социальными ролями с тем, что является статистически нормальным для его сверстников в конкретной общности [231, 6].

Освоение социальных ролей происходит в процессе социализации, поэтому периодизация социального возраста характеризует жизненный путь человека, а не его онтогенетическое развитие.

Биологический, психический и социальный возрасты взаимосвязаны. В.А. Микляева на основе анализа и обобщения результатов исследований по отдельным видам возраста делает вывод, что на начальных этапах онтогенеза человека наблюдается прямая связь между биологическим и психическим возрастами. По мере взросления человека в его возрастном развитии одну из важнейших ролей начинают играть социальные факторы, которые значительно воздействуют на процессы биологического развития, влияя на траектории взросления и старения. [229]. В частности, это доказано в исследовании А.И. Минаева по увеличению верхней границы детородного возраста женщин более чем на 10 лет в сравнении со средневековьем на фоне развития медицины и трансформации взглядов на проблемы материнства [230].

Примером влияния социальных факторов на психический и биологический возрасты является феномен долгожительства, которому способствует целый набор социальных признаков, регулирующих отношение к пожилым людям в обществе, а также их самоотношение.

Психический возраст напрямую связан с социальным, что подтверждается рядом геронтопсихихологических исследований, показатель прямая корреляция между сохранением интеллектуальной продуктивности и уровнем социальной активности пожилого человека [229].

А.В. Микляева справедливо утверждает, что структура возрастно-специфических ролей, задающая ориентиры для оценки

социального возраста человека, культурно и исторически специфична.

Возрастные отношения активно изучаютя в социологии, в рамках которой сформированы стратификационная и социокультурная исследовательские парадигмы. По системе возрастной стратификации люди делятся на «старших» и «младших», причем понятие старшинства имеет не только описательное, но и статусное значение, обозначает асимметрию прав и обязанностей. Н. Смелзер отмечает, что возрастные группы в целом обладают различным социальным статусом, поскольку благодаря возрасту люди различаются по таким социальным признакам, как социальная значимость деятельности, образ жизни и материальное положение [229].

Социокультурная исследовательская парадигма возрастных отношений исходит из представления, что каждый человек строит свою жизнь посредством возрастных социальных норм и экспектаций, существующих в обществе. Считается, что возрастные нормы закреплены в культурные и являются отражением возрастной стратификации общества в обыденном сознании, для чего используется термин «возрастной символизм культуры». В это понятие включаются такие компоненты, как периодизация жизненного цикла с указанием длительности и задач его этапов; возрастные стереотипы; представление о том, как происходит переход человека одной возрастной группы в другую; набор признаков и ценностей, характерных для каждой возрастной группы [229].

В.А. Микляева считает, что ключевым моментом для понимания социально-психологической сущности возрастных отношений является понятие возрастной идентичности [229].

В обыденном сознании возрастная стратификация общества представлена четырьмя возрастными группами: дети, подростки, взрослые и пожилые.

Возрастная идентичность рассматривается психологами как процесс и результат отождествления индивидом себя с определенной возрастной группой с принятием норм поведения данной группы в качестве регуляторов собственного поведения. Возрастная идентичность формируется в процессе интерпретации человеком своего хронологического возраста посредством возрастных социальных конструктов, составляющих систему возрастного символизма культуры. Ее содержанием является система авто-

и гетеровозрастных стереотипов, которые определяют характер взаимодействия человека с представителями своей и других возрастных групп. Возрастная идентичность основана на знаниях человека о социальной реальности и формируется в процессе их приобретения.

Параметр возрастной идентичности как фактор, влияющий на отбор и характер средств невербального общения, насколько мы можем судить по имеющейся научной литературе, ранее не подвергался анализу. Анализ средств невербального общения проводился на фактах коммуникации взрослого населения, без дифференциации на возрастные группы. Как показывает анализ фактического материала, фактор возраста всегда накладывается на гендерный фактор, поэтому в нашем исследовании мы будем рассматривать их параллельно, в ходе анализа при необходимости вычленяя тот или иной фактор.

Гендерные характеристики невербального общения мы сочли возможным рассмотреть в нескольких направлениях.

Использование в кинемах материальных предметов, специфически характеризующих мужчин и женщин: *платок, косынку, шарф* – женщины, *камчу, бөрік, шапку, мундир, шапан, трость* – мужчины:

Михайла осторожно поднялся, собираясь кланяться. Степка тронул его концом ***трости,*** *заставил сесть* (А.Н. Толстой. Петр Первый).

Не спорьте,- сказал патриарх, стукнув ***посохом.*** *– Покажите им детей, Ивана и Петра…* (А.Н. Толстой Петр Первый).

Улыбка как невербальный коммуникативный сигнал имеет четко выдержанную гендерную характеристику, что проявляется, во-первых, в том, что женщины-коммуниканты проявляют тенденцию к более частой ее экспрессивизации. Так, улыбка используется в коммуникации женского типа в большинстве случаев для установления взаимодействия с собеседниками, а в мужском типе общения – для выражения положительных эмоций (счастье, удовлетворение, удовольствие).

Улыбка как невербальный коммуникативный знак имеет национально-культурную обусловленность, так в казахской культуре улыбка без достаточной причины оценивается как неуместное и непонятное явление.

Н.Л.Грейдина выделяет и такую характерную черту женского типа коммуникации, как интенсивная частота визуального контакта. «Возможно, одной из причин высокой степени релевантности визуального контакта в невербальном комплексе женщин является их способность качественного декодирования паралингвистических аспектов коммуникации. Другая причина интенсивного использования визуального контакта связана с ролевыми гендерными позициями участников коммуникативного процесса: собеседники женского пола ассоциируются в большей степени с потребителями коммуникативного продукта – слушателями, в то время как коммуниканты мужского пола – с производителями коммуникативного продукта – говорящими. В свою очередь, результаты психологических наблюдений показывают, что слушающий проявляет тенденцию к более продолжительному и интенсивному установлению визуального контакта, чем говорящий. Соответственно это находит проявление в гендерной специфике использования невербального параметра «визуальный контакт» в коммуникативном процессе» [231, 15].

Однако визуальный контакт как признак женского типа коммуникации зависим от фактора национальной культуры. Так, в казахской культуре в коммуникативной ситуации *мужчина-женщина* частый и длительный визуальный контакт оценивается как нескромность и невоспитанность. Женщина не должна смотреть прямо в глаза собеседнику – мужчине, это допустимо в редких случаях, когда, например, женщина имеет высокий статус либо налицо ситуация противостояния, конфликта между собеседниками.

Еще одним признаком женского типа коммуникации является меньшее по сравнению с теми же параметрами мужчин – коммуникантов, личное и социальное территориальное пространство.

Следует подчеркнуть, отмечает Н.Л. Грейдина, специфичность восприятия невербальных знаков коммуникантами–мужчинами и коммуникантами – женщинами. Так, коммуниканты–женщины более доверяют визуальному контакту, что может быть объяснено стремлением уловить максимальное количество информации от партнера по коммуникации с целью осуществления сенситивно-человеческого и профессионально – делового контактов [231, 15].

В рамках невербальной коммуникации мужского типа в большей степени реализуется тактильный контакт, инициируемый коммуникантами-мужчинами, что, по мнению психологов, ассоциируется с корреспондирующим им социальным статусом или общественной властью.

В казахской культуре гендерные различия проявляются во всех типах кинем. Так, в гомогенной культурной среде мужчины и женщины в неофициальном общении пользуются разными приветственными жестами: мужчины приветствуют мужчин либо *пожатием двумя руками руки собеседника*, либо используют более старую, но активно возрождающуюся в настоящее время приветственную кинему *легкий поклон с прикладыванием правой руки к левой стороне груди.*

В первом случае приветственная кинема ***рукопожатие*** используется в ситуации *мужчина-мужчина* примерно одного возраста и одного социального статуса.

...Есіктен Шерім кіріп келді.

– Аманбысың, Шерім, – Сабыт сәл шалқайыңқырап, босағаға состиып тұрған Шерімге таңдана қарағаң, - Жоғары шықпайсың ба.

Шерім жай басып төрге шықты, Сабытпен ***қол алысып амандасты.***

(... Вошел Шерим.

– Здравствуй, Шерим, Сабыт с удивлением посмотрел на Шерима, застывшего у порога.- Почему не проходишь?

Шерим тихо прошел в комнату, пожал руку Сабыта) (Т.Әсемқұлов, «Талтүс». 74-б.).

Во втором случае приветственная кинема *легкий поклон с прикладыванием правой руки к левой стороне груди* используется в ситуации *мужчина-мужчина* при значительном различии в возрасте. Младший по возрасту исполняет данную кинему. Старший по возрасту *кивком головы* вместе с вербальным клише реагирует на данное приветствие. Данная кинема означает не только приветствие, но и выражает особое почтение. Кроме того, в современной казахской культуре все более популярной становится приветственная кинема тактильного характера, когда мужчины-коммуниканты одной возрастной группы в знак приветствия вместе с рукопожатием обнимают друг друга,одновременно похлопывая

друг друга по спине. Данная приветственная кинема широко распространена в мужском типе общения в южном, западном, центральном регионах Казахстана.

В коммуникативной ситуации «мужчина – мужчина» данная кинема может использоваться и при коммуникантах разных возрастных групп. При этом инициатива исходит от младшего.

Қария ортаңғы бөлменің есігін ашты.

– Ассалаумағаләйкөөм!

– Әліксалам, – Сабыт өрнынан тұрып қарияға қолын берді. – Амансың ба?

(Старик открыл дверь средней комнаты.

– Ассалаумагалейкум!

– Аликисалам, – Сабыт, встав с места, протянул руку старику, –Здравствуйте) (Ә. Әсемқұлов, «Талтүс». 17-б.)

В данном приветственном отрывке отражены два момента, представляющие интерес для нашего исследования. Первый момент связан с тем, что вербальная формула приветствия инициируется входящим в помещение коммуникантом, а невербальная приветственная кинема инициируется младшим по возрасту коммуникантом. Второй момент связан с тем, что в данном отрывке отражено нежесткое соотношение между вербальным и невербальным компонентами приветствия. Обычно, если встреча коммуникантов происходит на нейтральной территории, где отсутствует ситуация *гость-хозяин*, например, на улице, в общественном транспорте, в магазине и т.д., невербальный и вербальный компоненты реализуются одновременно. Однако если акт коммуникации происходит в ситуации *гость-хозяин,* как в вышеприведенном отрывке, то наблюдается определенный интервал между вербальным и невербальным компонентами общения.

Приведенным кинемам детей учили с малых лет. Любой человек, приезжающий издалека к себе на родину, должен был обойти родственников, знакомых, поприветствовать, проведать, узнать об их здоровье и т.д.

Ертеңіне түстен кейін Құндыз әпкесі Ырысқали мен Әжігерейді ертіп алып ағайын-туғанмен амандасып шыққан.

(На следующий день, после обеда сестра Кундыз, взяв с собой Ырыскали и Ажигерея, проведала всех родственников) (Т.Әсемқұлов, «Талтүс». 184-б.).

Женщины приветствуют друг друга и коммуникантов легким *кивком головы,* сопровождая кинему вербальным клише. Если же в роли партнеров по коммуникации выступают старшие родственники мужа, то женщины западного и южного регионов (сельская местность) используют *легкий поклон с полуприседанием на одно колено, правая рука касается колена, либо легкий поклон с перекрещенными на груди руками* (восточный регион, сельская местность). В неофициальном женском общении (город) используются *объятия с имитацией поцелуя.*

Следующий пример интересен тем, что иллюстрирует мужские и женские приветственные кинемы в одной и той же коммуникативной ситуации с одним и тем же коммуникантом.

– Аттан түсіп терезені қақты.

– Кім бар-ау. Қалима, карағым, біз ғой. Аш есігіңді.

Аздан соң есік ашылып, жарық жағылып үй іші у-шу болды да қалды. Жұқалтаң қылаң өңді, шашын қырау шала бастаған орта бойлы адам Сабытпен ***қол алысқан.***

– Амансың ба, Әжікең. Мен Баймұқан ағаңмын ғой. Кәне, кәне, берірек жарыққа келші, түріңді көрейік.

Қалима ***екі қолын кеудесіне айқастырып ізетпен сәлем берді.***

(Сойдя с лошади, постучал в окно: Есть кто-нибудь? Калима, дорогая, это мы. Открывай дверь.

Через некоторое время дверь открылась, зажегся свет, все зашумели) (Т.Әсемқұлов, «Талтүс». 45 б.).

В приведенном отрывке речь идет о встрече пожилого человека с зятем и дочерью. Приветственные мужская и женские кинемы инициируются дочерью и зятем, поскольку доминирует фактор коммуникативной ситуации «гость-хозяин». Гендерный фактор проявляется, во-первых, через форму кинемы, во-вторых, в очередности исполнения кинем: первым исполняет приветственную кинему мужчина, второй - женщина.

Анализ отрывка подтверждает наше предположение, что выбор той или иной невербальной кинемы предопределяется рядом факторов: характер коммуникативной ситуации, фактор возраста, гендерный характер, цель акта коммуникации, регион проживания и др.

Довольно четко гендерный фактор прослеживается в груп-

пе эмотивных кинем. При этом в мужском типе коммуникации эмоции часто выражаются кинемами-действиями. Так, чувство сожаления, досады выражается мужской кинемой – *санын соғу* (удар по бедру), чувство восхищения кем-то, действиями кого-то выражается *неоднократным постукиванием по верхней части ноги*, чувство гнева, ярости по поводу учиненного над говорящим насилия, оскорбления выражается кинемой *от басын сабау, ошақ қамшылау* (избивать очаг), чувство восхищения, восторга действиями кого-то в современной культуре может выражаться *аплодисментами, рукопожатиями.*

Дос ***санын соқты:*** *желөкпе жігіттер тәуір аттарды таңдап әкеткен. Досқа қыс бойы қойға мінген аққаптал* ***шабдар ғана*** *қапты. Мінезсіз жаман тұғыр қасына жақындағаннан құлағын жымып, қос аяқтап тепкелі бөксесін бұра берді.*

(Дос с досады ударил себя по бедру: эти джигиты увели самых лучших коней. Досу осталась лишь изнуренная лошадка, на которой он всю зиму пас овец) (Ә.Нұрпейісов. «Қан мен тер», 202 б).

– Аплодисменты! – деді парторг орнынан тұрып. Өзі бастап ***қол соққан.*** *Кластың іші дуылдап кетті. Директор келіп үлкен адамдай* ***қолын қысқан.***

(– Аплодисменты! – парторг вскочил с места. И сам первым захлопал в ладони.

Класс зашумел. Директор подошел и как взрослому, пожал ему руку) (Т.Әсемқұлов, «Талтүс». 228-б.).

В женском типе коммуникации эмотивные кинемы используются при выражении горя (*бетін тырнау, шашын жаю*), чувства стыда + ужаса за чье-то поведение, поступок, совмещенного с отрицательной оценкой, порицанием (*бетін тырнай, бетін шымшу*), чувство презрения (*бетке түкіру*), чувства угрозы (*етегін қағу, тұрып кету*), чувства горя (*бүйірін таяну).*

В группе регулятивных кинем также можно выделить кинемы, характерные для мужского типа коммуникации. Так, кинема *біз шаншар*, выражающая желание стать сватами, выполняется мужчинами, кинема *ат құйрығын кесісу*, выражающая прекращение всяких отношений с коммуникантом, так же является мужской кинемой, *қамшыны тастау*, выражающая желание выступить, высказать свое мнение при обсуждении спорных дел, так же характерно для мужского типа коммуникации, *бөрігін аспанға ату*

(выражение большой радости), *төбесіне қолын қойып шығу* как выражение отречения от родственников, *желкеге қолын қою* как знак сдачи в плен, *қамшыны білеу* как знак угрозы и т.д.

– Асайын деген екенсің сен, – деді апасының тумаларының бірі. – Кісі өлтіремісің! Тағы да итжеккенді аңсап жүр екенсің.

– Ей, мыңғыт! – деді Сабыт ***қамшысын білеп,*** *бүкіл қырғыз атқа қонып шауып алыңдар мені. Қолдарыңнан келсе.*

– Ал сен, – деген одан кейін кемпіріне бұрылып. – Бұл үйдің табалдырығын аттамайсың. Алды-артыңа ***бір уыс топырақ.*** *Бар.*

(– Смотри, не переборщи, – сказал один из родственников жены – хочешь убить человека! Хочешь снова оказаться в Сибири!

– Ей, дурак! – ответил Сабыт, держа камчу, – Да хоть соберитесь все киргизы и атакуйте меня. Если сможете...

– А ты, – и он повернулся к своей старухе, – Чтобы духу твоего не было в этом доме. Горсть земли тебе напоследок) (Т.Әсемқұлов, «Талтүс». 7-б.).

В данном отрывке отражено использование кинемы *қамшыны білеу*, выражающей семантику угрозы. Эта же семантика выражена вербальным контекстом: хоть все киргизы, объединившись, попробуйте напасть на меня. Если это в ваших силах (буквальный перевод).

Приведенный отрывок интересен еще и в том плане, что здесь использована часть описания ритуальной кинемы *бір уыс топырақ* (от *топырақ салу*). Данная кинема используется в ритуале погребения умершего, когда каждый из родственников, друзей, земляков обязан бросить в могилу горсть земли. Описание кинемы трансформировалась во фразеологизмы *бір уыс топырақ /топырақ салу, бір уыс топырақ бұйыру / бір уыс топырақ бұйырмау* отдать последний долг, пожелать хорошей загробной жизни. В приведенном отрывке часть фразеологизма *бір уыс топырақ* используется в несколько ином значении. Обращенное к живому человеку, данное сочетание приобретает контекстуальное значение *ты для меня покойник, я не считаю тебя живым для себя.* Самой кинемы как таковой здесь нет.

В группе регулятивных кинем к чисто женским кинемам можно отнести *емшегін көкке сауу* (знак проклятия матери). Большая часть кинем индифферентна к гендерному фактору, т.е. они мо-

гут использоваться и в женском типе коммуникации, и в мужском типе коммуникации.

Біздің танкистер, «Тигрдің» оғы тисе, тесіп өтіп кетсе екен деп Құдайға жалбарынып отырғанын талай көрдік, – дейді Баймұқан.

– Ол неге? – деді қария.

– Себебі, оқ, тесіп өтпей, танкінің ішінде қалса, доп ша ойнап ішіндегі адамдарды тұрап тастайды. Құдай-ау, сақтай көр! Құдай-ау, сақтай көр! –Баймұқан ***екі шекесі мен көзін алақанымен жауып, сәл теңселіп*** *отырып қалды.*

(– Сколько раз мы видели, как танкисты молили бога, чтобы снаряд «Тигра», попавший в танк, пробил насквозь, – сказал Баймухан.

– Как это? – спросил старик.

– Потому что если снаряд взорвется внутри танка, там будет такая мясорубка. О боже, сохрани, боже, сохрани! – Баймухан, прикрыв ладонями глаза и лоб, сел, покачиваясь) (Т.Әсемқұлов, «Талтүс». 82-б.).

– Опырай, – деді отырғандардың бірі. – Берілген адамды қамамаушы ма еді.

Баймұқан ***басын шайқады.***

– Жоқ. Қалың әскер, сол тұрған бойымен өлімге кесілген екен. Сондай да сұмдықты көрдік қой.

(– Ой, – сказал кто-то из сидящих. – Разве сдавшихся не берут в плен?

Баймухан покачал головой.

– Нет. Всю группу солдат так и растреляли. И вот такое мы видели) (Т.Әсемқұлов, «Талтүс». 84-б.).

Сабыт ***таңдайын қағып*** *тербеліп кетті.*

– Ойпырай, ә! Алланың ісін, Алланың жүйесін кім болжай алған!

(Сабыт, покачиваясь, поцокал: Надо же. Кто может предсказать, понять намерения Аллаха?!) (Т.Әсемқұлов, «Талтүс». 123-б.).

Хотя во всех приведенных отрывках кинемы используются коммуникантами-мужчинами, однако они имеются и в женском типе коммуникации.

– Ассалаумағаләйкөом, – деген Баймұқан дауысын әндете созып.

Төрде отырған Сабыт лəм-мим демеді.

Баймұқан Сабыттың алдына ***тізерлей жығылды.***

– Кеш мені, əке!

(– Ассаламаумагалейкум, – поздоровался Баймухан, слегка нараспев.

Сидевший у стола Сабыт ничего не ответил. Баймухан упал на колени перед Сабытом.

– Прости меня, отец) (Т. Əсемқұлов, «Талтүс». 63-б.).

Кинема, используемая в ситуации прощения, сидя на коленях, опустив голову, совпадает как по форме исполнения, так и по содержанию с аналогичной русской кинемой.

В казахской культуре она присуща более мужскому типу коммуникации.

К мужскому типу коммуникации относится также регулятивная кинема «*Тихо*!» (поднятие правой руки вверх):

Еламан кейінірек тұрған Кəленге мойын бұрды. Аз сөзбен ақылдасып алды да, жігіттерге ***қолын көтеріп*** *«тыныштalыңдар» – дегендей белгі етті.*

(Еламан повернул голову к Калену, стоявшему за ним. Немного посовещался, и, подняв руку, дал джигитам знак остановиться) (Ə.Нұрпейісов «Қан мен тер», 201-б).

Ритуальная кинема *бата* (руки перед грудью ладонями вверх вместе) и вербальный текст баты инициируется мужчинами старшего возраста.

Кален ақ сəлделі қарияға бұрылып ***қолын жайып:***

– Ал, ата, батаңды бер, – деді. Ат дүбірінен оянған жігіттер апыл-құпыл атып тұрып жатыр. Алды жүгіріп кеп, Кəленнің сыртын ала тізерлеп отыра-отыра қалды да, бəрі бір тілекпен ***қол созып бата тілеп қапты.***

(Кален повернулся к старику в белом, держа руки перед собой: – Ну, дедушка, благослови.

Проснувшиеся от топота конских копыт джигиты вскочили с места и, присев за спиной Калена, открыли ладони, прося благословения) (Ə.Нұрпейісов. «Қан мен тер», 232-б).

А.М.Байгутова в исследовании, посвященном концепту *қазақ əйелі*, отмечает, что в мужском типе коммуникации в рамках современной казахской культуры часты следующие кинемы: *креслоға шалқайып отыру* (букв. сидеть развалившись в кресле), *аяғын*

кең ашып отыру (букв. сидеть, широко расставив ноги). Попутно отметим, что эти кинемы иллюстрируют активное использование мужчинами пространственной позиции. Далее А.М.Байгутова указывает на следующие мужские кинемы: *желкесін қасу* (букв. чесать затылок) для отражения процесса обдумывания в ситуации затруднения в принятии решения; *алақанын ысқылау* (букв. потирать ладони) как отражение предвкушения от чего-то положительного; *үстелдің үстін жұдырықпен ұру* (букв. ударить по столу кулаком) как отражение либо эмоции гнева, ярости, либо в регулятивной функции прекращения неприятного разговора, обсуждения, либо как выражение угрозы, направленной на коммуниканта или на третье лицо; *өз алақанын соғу* (букв.ударить ладонь об ладонь) как выражение досады, сожаления. Последняя кинема используется обычно мужчинами-коммуникантами возрастной группы 30-50 лет.

Характерными для женского типа коммуникации А.М.Байгутова указывает кинемы: *саусақтарын сыртылдату* (букв.щелкать пальцами) в затруднительной ситуации принятия решения, поиска ответа, выхода; *көздерін алақанымен жабу* (букв. закрыть глаза руками) как выражение испуга; *алақанымен бетін көлегейлеу* (букв. прикрыть лицо ладонью) при выражении смущения, стыдливости; *жүзігін әрі-бері айналдыру* (букв. крутить кольцо на пальце в затруднительной ситуации) [59, 28].

К чисто женским кинемам исследователь относит кинему *ернін шығару* (букв. выпятить нижнюю губу) как выражение сильной степени насмешки:

Өрік қырындаған кезінде қатындар біріне-бірі қарап, ***ерін-дерін шығарып:***

– Мынау бір ындыны жарымаған шіркін гой! – деп күңкілдесті.

(Когда Орик приблизилась, женщины с насмешкой выпятив губу переговарились: – Да эта же вечно полуголодная, никчемная) (Ж.Аймауытов, «Ақбілек», 290-б).

В женском типе коммуникации для выражения неодобрения, несогласия к оттенкам отрицательной оценки используются кинемы *ернін жымқырды, ернін қымқырды* (букв.опустить кончики губ):

Біз Айшаға қараймыз. Айша бізге қабағын түйіп, астыңғы ***ернін жымқырады.*** *Алмаңдар дегені.*

(Мы посмотрели на Айшу. Айша нахмурила брови, опустила кончики губ, что означало: не берите) (Ш.Мұртаза, «Ай мен Айша»).

Әкеме адырая қарап аз тұрған Қазина, бетін ***оң жақ қолының саусағымен бір сызып****, үлкендеу көзін кеңірек ашты да,* ***ернін бір сылп еткізіп:***

– Бетім-ау, мына Кесір болмағай да! – деді.

(Казина, выпучив глаза на отца, провела пальцем правой руки по щеке, с презрением опустила кончики губ: – О, боже, еще и этот вредина!) (С.Мұқанов, «Мөлдір махаббат»).

– Бәтір-ау, – мына ақшаны не істеймін? – деді Күлбағила ***ернін сылп еткізіп...*** (Т. Әсемқұлов, «Талтүс». 165 б.)

К женскому типу коммуникации А.М.Байгутова относит также кинему *шымшу* (букв. ущипнуть), которая используется либо для привлечения внимания кого-либо к чему-нибудь, либо для наказания детей, молодых женщин [59, 31].

Екі жас келіншек иіскесті, таныстылар,қалжыңдасты, білісті. Білісті де сеністі, Ұлпан ақырын ғана Шынардың санын ***шымшып алды.***

(Две молодые женщины познакомились, пообщались, подружились, стали доверять друг другу. Улпан, играясь, ущипнула Шынар за бедро) (Ғ.Мүсірепов, «Ұлпан»).

К чисто мужским кинемам мы относим и *қамшыны орнынан қозғап қою* – кинема, выражающая информацию о незавершенности спора, конфликта:

Темір би бұл ызғарды жақсы сезінді. Сөйтсе де өркөкірек кер мінезге салып оп-оңай жеңіле қалғысы келмеді. «Талас әлі біткен жоқ» деген ишарат көрсетіп, алдындағы ***қамшыны қозғап қойды.***

(Темир би понял этот холодок. И тем не менее, будучи напористым, неукротимым от природы, не захотел признать свое поражение. Он потрогал лежащую перед ним камчу, давая знать, что спор не закончен) (І.Есенберлин, «Көшпенділер». 170-б.)

Кинема *алақанын уқалау,* выражающая готовность, желание незамедлительно приступить к делу, также характеризует мужской тип коммуникации.

Кинема *жұдырықпен маңдайын ұру,* выражающая крайнюю степень досады на самого себя за совершенную глупость, явля-

ется как бы формой самонаказания, кинема характерна для мужского типа коммуникации. Если человек ударяет себя ладонью по лбу (*алақанымен маңдайын ұру*), то подобная кинема означает эмоцию радостного удивления от того, что неожиданно вспомнил что-то. Данная кинема является прекрасной иллюстрацией мысли З.З.Чанышевой о том, что в аспекте содержания кинемы соотносимы с высказыванием в рамках вербального кода [232].

Үсті-басы малмандай болған Жанат карасудың арғы жағында отыр екен. Әжігерейді көріп орнынан атып тұрды.

– Көресің ертең, шоқыншық, – деді ***жұдырығын түйіп.***

(Весь мокрый, Жанат сидел на том берегу реки. Увидев Ажигерея, вскочил с места:

– Подожди еще у меня! – сжал кулаки) (Т.Әсемқұлов, «Талтүс». 35-б.).

Кинема *жұдырығын түйу* (сжать кулаки) используется в мужском типе коммуникации как выражение угрозы.

Кинема *жұдырық білеу* (грозить кулаком) также характерна для мужского типа коммуникации.

Былайырақ шығып [Қайырбек] ***жұдырығын білеп*** *айқайлаған.*

Әкеңнің ... шоқыншықтар! Ертең мектепке барғанда көресіңдер!

(Немного отойдя [Каирбек] погрозил ему кулаком: Вы... Завтра в школе устрою вам!) (Т.Әсемқұлов, «Талтүс». 36-б.)

Т.Ж.Токтарова следующим образом характеризует роль гендерных стереотипов в казахской культуре: «В традиционно-бытовой культуре казахов существуют ярко выраженные гендерные стереотипы. Так, например, мужчина-казах наделяется ролью «главы семьи», «добытчика», «кормильца», «защитника» и «советчика». Следует отметить, что авторитет мужа / отца среди казахов очень высок. Традиционная система гендерных стереотипов казахов построена на жесткой нормативности. Выполнение мужчинами женских обязанностей вызывает у окружающих негативное отношение, осуждение, следуя наделенными обществом гендерным ролям, мужчины и женщины должны строго их соблюдать. Особенно ярко гендерные стереотипы проявляются в ритуализованном этикете, где мужчина и женщина должны строго следовать предписанному сценарию. Заметим, что по сравнению

с Россией и странами Европы гендерные стереотипы достаточно прочно присутствуют в традиционной культуре казахов.

От себя добавим, что, следуя постулату о неодинаковой степени андроцентризма различных языков и культур, можно охарактеризовать казахскую культуру как имеющую относительно высокую степень андроцентризма.

Женщина-казашка является, прежде всего, хранительницей очага, и ей традиционно отводится роль домохозяйки, она должна не только уметь вести домашнее хозяйство, воспитывать детей, но и соблюдать традиции и обычаи казахского народа, быть скромной и покорной. При этом, когда женщина выполняет обязанности, предписанные мужчине: семейные, профессиональные, это не вызывает негативного отношения со стороны общества, наоборот, заслуживает уважения.

Отметим, что в различных регионах Казахстана укорененность гендерных стереотипов различна: в северных областях, граничащих с Россией, их соблюдение менее строго, нежели в южных регионах. Урбанизация так же влияет на проявление гендерных стереотипов. В сельской местности стереотипные формы поведения всегда проявляются сильнее, чем в городе» [177, 88].

Гендерный фактор проявляется и в форме табу на конкретные элементы невербального поведения. Табуированность характеризует невербальное поведение женщин. Так, женщина не должна переходить дорогу мужчине независимо от его возраста, женщинам нельзя присутствовать при захоронениях, ложиться на кровать родителей мужа, распускать волосы, сидеть, обняв колени. Распускать волосы – предрекать смерть близкого человека, так как женщины-казашки при потере близкого так оплакивали их, распустив волосы. Не разрешается сидеть, подперев щеку - можно остаться сиротой. Нельзя бежать по направлению к дому, так спешат вестники с плохой новостью. Сидеть, обняв колени, можно накликать беду. Во всех этих невербальных табу мы наблюдаем взаимозамену причины и следствия. Если говорить о степени кинетичности казахской коммуникативной культуры, то условно ее можно определить как среднекинетичную культуру. Бурная демонстрация эмоционального состояния посредством жестов в ординарной коммуникативной ситуации считается неприличной, особенно в женском типе коммуникации. В ритуализован-

ных коммуникативных ситуациях, связанных с потерей близкого человека, допустимо выражение эмоций посредством жестов, но сам характер жестов при этом гендерно и культурно обусловлен.

Вообще, есть основания говорить о категории эксплицитности–имплицитности, регулирующей допустимость-недопустимость открытого выражения эмоции.

Т.Ж.Токтарова подчеркивает, что «...казахам несвойственна излишняя эмоциональность, например, любовь и привязанность не должны выражаться открыто, даже между мужем и женой в присутствии третьего лица» [177, 95].

Воздействие гендерного фактора проявляется и в разделении внутреннего пространства помещения, в противопоставлении правого и левого.

Оппозиция «правое-левое» в традиционной казахской культуре связана с противопоставлением правого как правильного, чистого, духовного, светлого и левого как грязного, низкого, греховного. Считается, что правое – это мужское, а левое – это женское. Внутреннее пространство юрты также делится по этому признаку: правая сторона юрты считается мужской, в ней располагаются предметы, принадлежащие хозяину, главе семьи, необходимые для его работы, в левой стороне юрты находится домашняя утварь, посуда, которую использует в своей каждодневной работе женщина. В современной культуре казахов гендерную ориентацию внутреннего пространства жилого помещения можно считать утраченной.

В целом невербальная коммуникация казахов имеет достаточно выраженную гендерную дифференциацию. Невербальный компонент общения казахов обусловлен актуализацией гендерных стереотипов, существующих в обществе и связанных с традициями и обычаями казахского народа, и характеризуется высокой степенью ритуализованности. Женское невербальное поведение имеет большое количество табу, запретов. Мужское невербальное поведение более свободно, оно направлено на демонстрацию превосходства, лидерства. На гендерный фактор накладывается также фактор возраста, что проявляется в следующем: чем старше человек, тем больше он стремится соответствовать гендерным стереотипам, существующим в обществе.

В русской культуре к мужскому типу коммуникации относят

кинемы: *взять под козырек* (военное приветствие), архаическая *бросить перчатку* (вызов на дуэль), *взмах руки или флажка* (сигнал к старту спортсменов-бегунов), *выбросить полотенце на ринг* (знак признания поражения из-за полученных травм), *выворачивать карманы брюк* (отсутствие денег), *поднятие судьей руки боксера* (знак, показывающий победителя), архаическая *целовать руку у дамы* (выражение почтения и учтивости), архаическая кинема *шаркать ногой* (знак почтения), военная кинема *щелкнуть каблуком* (как знак почтения), *рукопожатие* (приветственный жест).

*Нафанаил **шаркнул ногой** и уронил фуражку* (А.П.Чехов, «Толстый и тонкий»).

К чисто женским кинемам относим *высунуть язык / показать язык* (выражение насмешки, кокетства), *поднимать юбку* (выражение крайнего возмущения и презрения женщины к мужчине).

*Марина на секунду высоко **подняла подол**, махнула им перед носом Любишкина ...* (М.Шолохов, «Поднятая целина»).

Как видно из перечисленных кинем, большинство мужских кинем функционируют в той или иной сфере деятельности, где традиционно задействованы мужчины: военное дело, спорт (бокс), либо связаны с этикетом, направленным на выражение учтивости, галантности по отношению к даме. Последние кинемы являются в основном архаическими, характеризующими правила поведения представителей высшего и среднего русского общества XIX – нач. XX века.

Как отмечает Г. Т. Шокым, гендерные отношения охватывают практически все сферы человеческой деятельности, они отражаются в культурных концептах языка и влияют на поведение, речевую особенность и социализацию языка личности. Это связано: «...Біріншіден, гендерлік рөлдердің әртүрлілігіне, әлеуметтендіру жүйесіне байланысты болса, екіншіден, жеке тұлғаның мәдени деңгейіне негізделеді, демек еркек пен әйелдің қоғам белгілеген нормалар мен рөлдерге бейімделіп келуін (сөйлеу әдебі, жүріс-тұрысы, тәртібі, киімі т.б.) яғни тұлғаның өзінөзі сәйкестендіруін пайымдайды» [233, 7].

Результаты анализа отражения гендерных характеристик невербального общения на материале рекламных текстов согласуются с выводами, полученными методом наблюдения, экспери-

ментальным путем и методом анализа текстов художественных произведений.

Как отмечает Т.А. Дубовцова, образ мужчины - это, прежде всего, образ собственника, что подтверждается такими элементами, как направление жестов, движение рук, которые имеют коммуникативную направленность, обращенность к другому [234].

Наблюдения показали, что мужчины в рекламных роликах руки немного вытягивают от себя, все свои жесты направляют от себя. Руками они как бы обрисовывают границы своего социального пространства и все, что находится в этом пространстве. А женщины свои жесты направляют к себе.

В рекламных текстах, по мнению Т.А.Дубовцовой, мужчины часто используют следующие жесты: *сжатый кулак* или *динамичный выброс его в пустоту, оттопыренный большой палец кисти, сигнал "о'кей"*.

Жесты, которые используют женщины в рекламных фильмах, не содержат властных знаков, так как они сильно ограничены социальными рамками приличий. Женщины в рекламе жестикулируют преимущественно в кругу знакомых, близких и родственников (поправка прически, одежды, освежение макияжа и т.д.) [234].

Выводы

Под невербальным общением мы понимаем использование невербальных средств в ходе визуального непосредственного, межличностного взаимодействия, т.е. в речи. Система знаков невербального общения является объектом теории невербального общения, которая, в свою очередь, выступает как часть лингвокультурологии, поскольку средства невербального общения составляют часть коммуникативной культуры конкретного этноса, отражают древние архетипические, мифические и ритуальные представления человека.

Проведенное нами комплексное исследование невербального общения на основе семиотического, коммуникативного, когнитивно-концептуального, социокультурного подходов позволило более четко определить объект науки о невербальных средствах общения. Мы базируемся на трактовке невербального общения как непосредственного визуального коммуникативного акта между двумя и более партнерами с целью обмена информацией, ин-

формирования о своей реакции, отношении, каузирования действий со стороны партнера по общению на основе использования невербальных средств.

Невербальные средства общения – это коммуникативно значимые телодвижения, коммуникативно организованное пространство, коммуникативно и культурно значимые тактильные контакты, коммуникативно значимые угощения, непосредственно связанные с конкретной коммуникативной ситуацией, выполняющие определенные функции, выражающие определенную семантику.

По количественному параметру в системе казахских кинем на первом месте представлены кинемы, выполняющие эмотивную функцию, на втором месте – кинемы, выполняющие фатическую функцию, далее по убывающей представлены дейктические, этикетно-ритуальные и оценочные кинемы. Данные группы кинем различаются и в семантическом плане: наиболее конкретной семантикой характеризуются регулятивные и дейктические кинемы, наиболее расплывчатой, нечеткой семантикой – эмотивные кинемы. Во всех группах встречаются гендерно и национально-культурно маркированные кинемы.

Невербальное общение, подобно вербальному, тесно связано с социальной стратификацией общества, поскольку невербальные знаки (жест, мимика, поза, организация пространства и т.д.) используются в соответствии с рядом параметров как акта коммуникации, так и коммуникантов, среди которых следует выделить следующие: характер коммуникативной ситуации, цель акта коммуникации, статусные, гендерные, ролевые, возрастные, образовательные характеристики коммуникантов, регион проживания участников коммуникации, принадлежащих к одной культуре. Из перечисленных параметров наиболее значимыми, определяющими выбор и функционирование невербальных средств общения выступают характер коммуникативной ситуации, сфера общения и вид речевого акта.

Гендерный фактор и фактор возраста коммуниканта оказывают очень сильное воздействие на выбор и использование средств невербального общения. За исключением невербальных средств, используемых в официальной сфере общения, во всех остальных сферах общения невербальные средства маркированы гендерно и возрастными парамертами коммуникантов. Исключение состав-

ляют заимствованные невербальные средства. Достаточно высокая степень андроцентризма невербальной коммуникативной культуры казахов регулируется факторами места жительства: регион (южный, юго-западный, север, северо-восточный) и город-село. Андроцентризм характеризует все виды кинем, проксем, мимем, таксем.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенное в 2011-2014 г.г. в рамках лаборатории «Язык. Культура. Коммуникация» факультета филологии и педагогических наук Университета им. Сулеймана Демиреля масштабное исследование по проблеме отражения культуры этноса в языке основывалось на концепции, основные положения которой можно представить в следующем виде:

1. Все в национальном языке обусловлено этнической культурой, различие состоит лишь в имплицитности-эксплицитности проявления национально-культурного компонента языковых и коммуникативных единиц и в степени осознаваемости этого компонента носителями языка и культуры.

2. Понятие «культура» неоднородно, оно включает в себя материальную, духовную и коммуникативную культуру этноса. Изучение отражения в языке в каждой из этих культур потребовало отдельного исследовательского подхода и собственного научно – понятийного аппарата. Так, при исследовании отражения в языке материальной культуры мы сочли необходимым выделить группу реалем и группу лингвокультурем, в которых национально-культурный компонент находится на периферии содержательной структуры слова, либо проявляется в коннотации, в ассоциативных связях.

Ключевыми словами в данном разделе явились понятия и термины лингвокультурема, реалема, культурный код, метафорические модели, макрознак, мифологическая освященность, символическое значение и др.

При исследовании отражения в языке духовной культуры мы исходили из того, что ориентирами духовной жизни этнического социума являются некоторые ключевые понятия, в которых заключен каркас этических норм и которые обязан соблюдать каждый член этноса. Плохо-хорошо, можно-нельзя, права-обязанности – все это и есть духовная культура. Основные жизненно важные для существования и развития этноса понятия, получающие широкое отражение в языке, коммуникации в ритуалах, обрядах и обычаях, именуются концептами. Итак, ключевыми терминами – понятиями выступают следующие: ассоциативно-образный,

ценностный, составляющие концепта, эндемичный концепт, концептосфера, ядерные концепты и др.

При исследовании коммуникативной культуры основное внимание было уделено трем компонентам: приветственному комплексу как первому компоненту коммуникативного акта, коммуникативным тактикам как особым коммуникативным ходам, направленным на достижение цели коммуникативного акта, невербальному общению. Ключевыми понятиями и терминами явились: коммуникативные лингвокультуремы, коммуникативная стратегия, коммуникативная тактика, коммуникативный акт, коммуникативное поведение, речевое воздействие, вариативная интерпретация действительности, фрейм, слот, рефреймирование, кинемы, проксемы, гендер, невербальное общение и др.

3. Мы исходили из того, что мифологические, религиозные, культурные представления казахов определенным образом связаны с предметным миром, отсюда идет понятие культурных кодов, остающихся закрытыми как для представителей иных культур, так и для значительной части современных носителей данной лингвокультуры. Для расшифровки культурных кодов этноса необходим лингвокультурологический анализ максимально большого корпуса языковых и коммуникативных единиц, а также привлечение данных ряда смежных дисциплин.

4. Результаты исследования можно представить следующим образом:

- Национально-культурная специфика материальной культуры казахов обусловлена несколькими факторами: кочевым скотоводством как основным типом хозяйствования; космоцентризмом как базовым типом мировосприятия; мифологической освященностью отдельных натурфактов окружающего предметного мира; наличием определенного сходства в действиях представителей животного мира и человека, что явилось для возникновения символического значения ряда зоонимов и орнитонимов.

- Национально-культурная специфика духовной культуры казахов: антропоцентричность концептосферы казахской лингвокультуры, социализованность, отчетливая центрированность макроконцепта *ұрпақ*, регулируемость жизни индивида этическими концептами, открытость для контакта, гармония рационально-разумного и эмоционального – чувственного начал, осо-

бая значимость общения и максимальный учет отношений между коммуникантами.

- Национально-культурная специфика коммуникативной культуры казахов, в отличие от двух предыдущих видов культур, изучена слабее. Мы можем сказать, что исследование в этом направлении только начато. Однако представленные в данной монографии материалы свидетельствуют о ряде культурно обусловленных характеристик коммуникативного поведения казахов:

1. Коммуникативная культура казахов концептуально предопределена. Начиная с вокатива – обращения, приветственного комплекса, продолжая развитие коммуникативного акта речевыми тактиками, используя, параллельно с вербальным общением, невербальные кинемы, проксемы и т. д, казах в своем коммуникативном поведении обязательно учитывает социально-демографические характеристики партнера.

2. Коммуникативное поведение тесно связано с когницией и либо отражает традиционно-стандартный фрейм коммуникативного события/ситуации, в рамках которого проходит речевой акт, либо направлено на изменение стандартно – стереотипного фрейма.

3. Невербальное общение казахов в ритуализованных коммуникативных ситуациях характеризуется высокой степенью самобытности. В ординарных коммуникативных ситуациях национально-культурные невербативы используются в зависимости от среды общения и характера коммуникативной ситуации.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. КаримоваК.К.Трансформациялингвокультуремромана М.О.Ауэзова «Абай жолы» при прямом и опосредованном переводе: дисс. ... канд. филол. наук. - Алматы, 2008.
2. Балмагамбетова Ж. Т. Интегративно – концептологический аспект художественного перевода: дисс. ... докт. филол. наук. - Кокшетау, 2010. – 293 с.
3. Смағұлова Г. Н. Мағыналас фразеологизмдердің ұлттық – мәдени аспектілері: филол. ғылым. докт. ... дисс. автореф. - Алматы,1998.
4. Сәтенова С. К. Қазақ тіліндегі фразеологизмдердің тілдік және поэтикалық табиғаты: филол. ғылым. докт. ... дисс. автореф. – Алматы, 1997.
5. Сабитова М. Т. Основы немецкой и казахской сопоставительной фразеологии. - Алматы, 1999.
6. Оспанова Ф. А. Фразеологизмдер уәждемесінің лингвомәдени аспектісі (ағылшын және қазақ тілдеріндегі материалдар негізінде): филол. ғылым. канд. ... дисс. - Алматы, 2007.
7. Карасик В. И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс: Монография. – 2 изд. - М.: Гнозис, 2004. – 390 с.
8. Акунин Б. Алмазная колесница. – Т.1, 2. – М.: Захаров, 2003.
9. Оналбаева А. Т. Невербальное общение: социальный и национально-культурный контекст. Монография. - Алматы, 2010. – 250 с.
10. Ахметжанова З. К. Вокативы в художественном тексте // Ахметжанова З. Язык в социальном, культурном и коммуникативном контексте. - Алматы: Елтаным, 2012. - С. 120-123.
11. Алимжанова Г. М. Сопоставительная лингвокультурология: взаимодействие языка, культуры и человека. - Алматы: ИнтерПресс К, 2010. – 319 с.
12. Ахметжанова З. К. Коммуникация и коммуникативные тактики // Ахметжанова З. Язык в социальном, культурном и коммуникативном контексте. - Алматы: Елтаным, 2012. - С. 338-342; Ахметжанова З. К. К вопросу о невербативах и их коммуникативной функции // Ахметжанова З. Язык в социальном, культурном и коммуникативном контексте. - Алматы: Елтаным, 2012. - С. 350-356.
13. Влахов С., Флорин С. Непереводимое в переводе. – М., 1980.
14. Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі. Энциклопедия. – Алматы, 2012. – Том 3. 106-140 б.
15. Сейдимбек А. Мир казахов. Этнокультурологическое переосмысление: учебное пособие. – Алматы: Рауан, 2001. – 576 с.

16. Ахметжанова З. К., Мусабекова У.А. Антропонимы казахского и русского языков: функциональная мотивация. – Алматы: КазУМОиМЯ, 2006. – 128 с.
17. Суперанская А. В. Ономастика. Типология. Стратификация. – М., 1988.
18. Махпиров В. У. Древнетюркская ономастика. – Алма-Ата, 1990.
19. Улуханов И. С. Виды формально формально-семантической мотивации слов и проблемы описания словообразовательной семантики // Вопросы грамматики. – Пермь, 1972.
20. Жанузаков Т. Д. Очерк казахской ономастики. – Алма-Ата: Наука, 1982.
21. Шакуров Р. З. Рифмование имен у башкиров // Ономастика Востока. – М.: Наука, 1980.
22. Кононов В. А. Имя и общество. – М.: Наука, 1974. – 280 с.
23. Валиханова Р.Е. Сопоставительное исследование соматизмов казахского и русского языков: дисс. ... канд. филол. наук. – Алматы, 1995.
24. Сансызбаева С. К. Метафоры-фреквенталии в сфере животное-человек (на материале русского и казахского языков): автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Алматы, 2001.
25. Жаксыбаева М.А. Этнографические фразеосочетания казахского и русского языков: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Алматы, 1997.
26. Абрамова Г.И. Этносемантика фразеологических компонентных единиц как элемент национальной культурной специфики: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – М., 2004.
27. Мықтыбаева Т. Ж. Қазақ және ағылшын тілдерінде анималистік фразеологизмдердің коннотативтік семантикасы: филол. ғылым. канд. ... дисс. автореф. - Алматы, 2005.
28. Қазақ әдеби тілінің сөздігі. - Алматы: Арыс, 2007. – Т. 3. – 512 б.
29. Леви-Строс К. Структурная типология. – М.: Наука, 1985. – 536 с.
30. Шаймердинова Н. Г. Репрезентация в языке древнетюркской картины мира. Учебное пособие. – Астана, 2009. – 252 с.
31. Жаркынбекова Ш. К. Языковая концептуализация мира цвета казахской и русской лингвокультурах: дисс. ... докт. филол. наук. – Алматы, 2004. – 287 с.
32. Елзерде С. Әр жылғы зерттеулер. – Алматы, 2008.
33. Сабитова З. К. Лингвокультурология. – М.: Флинта: Наука, 2013. – 528 с.

34. Маслова В. А. Русская поэзия XX века. Лингвокультурологический взгляд. - М.: Высшая школа, 2006.
35. Кульпина В.Г. Лингвистика цвета. Термины цвета в польском и русском языках. – М.: Московский лицей, 2001. – 160 с.
36. Красных В. В. Этнопсихолингвистика и лингвокультурология. Лекционный курс. - М.: Гнозис, 2002. – 190 с.
37. Кульшарипова Н. М. Человек и пространство: специфика пространственно-временных представлений кочевников // Ядкярь. - 1995. - №2.
38. Жаңабекова А. Ә. Қазақ тіліндегі «уақыт» ұғымының тілдік парадигмасы. - Алматы, 2012.
39. Смат С. К. Представленность понятия «время» в лексико-семантических группах русского и казахского языков: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. - Алматы, 2002. – 22 с.
40. Нурланова К.Ш. Человек и мир. Казахская национальная идея. – Алматы: Қаржы-қаражат, 1994. – 48 с.
41. Наурызбаева А. Б. Гуманизм как концепт антропологического дискурса культуры: автореф. дис. … докт. филол. наук. - Алматы, 2003. – 22 с.
42. Ғабитов Т. Х. Кеңістік пен уақыт аясындағы өркениет: филос. ғылым. докт. … дисс. автореф. - Алматы, 1997. - 60 б.
43. Қайдаров А. Т., Керимбаев Е. А. Этнолингвистические аспекты казахской ономастики // Известия АН КазССР. - Серия филологическая. - 1990. - № 3.
44. Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии // Символ и миф в народной культуре. - М.: Лабиринт, 2000.
45. Қазақ әдеби тілінің сөздігі. Он бес томдық. - Алматы: Арыс, 2006. – том I.
46. Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі. Энциклопедия. - Т. I. - А-Д. - Алматы: DPS, 2011.
47. Рысбаева Г. Сан есімдерге байланысты культтік фразеологизмдер // Н. Сауранбаев және қазақ тіл білімі. - Алматы, 2000.
48. Ахметжанова Ф. Р., Дүсікова Қ. С. Қасиетті сандар қатысқан қазақ естеліктері. - Өскемен, 2001.
49. Уәлиев Н. Жұмбақ сандар // Жалын. – 1988. - № 4.
50. Елешева А.С. Фразеологические единицы с компонентами числительными в казахском языке: дисс. ... канд. филол. наук. - Алма-Ата, 1989.
51. Авакова Р. Фразеологиялық семантика. - Алматы, 2002.
52. Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической симво-

лики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов. - М.: ВЛАДОС, 1996.
53. Подюков И. А. Культурно-семантические аспекты народной фразеологии: автореф. дисс. ... докт. филол. наук. - Санкт-Петербург, 1997.
54. Мусатаева М. Ш., Есенова П. С. Актуальные проблемы теории и практики составления двуязычных словарей. Учебное пособие. – Алматы: «Print – S», 2009. – 371 с.
55. Карасик В. И. Языковые ключи. – М.:Гнозис, 2009. - 406 с.
56. Манкеева Ж., Байғұтова А. Көркем мәтіндегі «сұлулық» концептісі // Концептосфера – ғаламның ұлттық тілдік бейнесінің негізі. М.М.Копыленконың туғанына 90 жыл толуына арналған халықаралық дөңгелек үстел материалдары. - Алматы, 2010. - 301 – 309 б.
57. Смагулова Г. Н. Қазақ тіліндегі фразеологиялық концептілер // Концептосфера – ғаламның ұлттық тілдік бейнесінің негізі. М. М. Копыленконың туғанына 90 жыл толуына арналған халықаралық дөңгелек үстел материалдары. - Алматы, 2010 - 147-152 б.
58. Уәли Н. «Қамшы» концептісі // Ш. Сарыбаев және қазақ тіл білімі мәселелері. – Алматы, 2005. – 204 – 205 б.
59. Байғұтова А. М. «Қазақ әйелі» концептісінің этномәдени сипаты: филол. ғылым. канд. ... дисс. – Алматы, 2008. – 141 б.
60. Кызырова А. М. «Өз-бөтен» концептісінің қазақ, ағылшын әлемінің тілдік суретіндегі паремиялық бейнесі // Этнос және тіл акад. Ә.Т. Қайдардың 85 жылдығына арналған халықаралық ғылыми-теориялық конференцияның материалдары. - Алматы, 2009. - 290-293 б.
61. Омарбекова Г. А. Интерпретация как когнитивная деятельность // Научный мир Казахстана. – 2010. - №6(34). - С.57-61.
62. Джамбаева Ж. А. Аксиологическое стереотипы языкового сознания казахстанцев: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Кокшетау, 2010. – 49 с.
63. Жаңабекова А.Ә. Қазақ тіліндегі «уақыт» ұғымының тілдік парадигмасы: филол. ғылым. докт. ... дисс.- Алматы, 2010.
64. Жұбаева О. Грамматикалық категориялардың когнитивті сипаты. // Фонетика ғылымдарының өзекті мәселелері: даму көздері мен болашағы атты халықаралық ғылыми-теориялық конференция материалдары. - Алматы, 2012. - 193-198 б.
65. Шаймердинова Н. Г. Концептуальное пространство древнетюркских текстов. // Концептосфера – ғаламның ұлттық тілдік бейнесінің

негізі. М.М.Копыленконың туғанына 90 жыл толуына арналған халықаралық дөңгелек үстел материалдары. - Алматы, 2010.- С. 21-28.
66. Сүйеркүл Б. М. «Өзім-өзге» концептісінің жазба ескерткіштердегі тілдік репрезентациясы // Тіл. Мәдениет. Коммуникация – Алматы: Елтаным, 2013. - 248-262 б.
67. Снасапова Г. Ж. Тірек концептілер төңірегіндегі білімдердің ұлттық және танымдық ерекшеліктері // Концептосфера – ғаламның ұлттық тілдік бейнесінің негізі. М.М.Копыленконың туғанына 90 жыл толуына арналған халықаралық дөңгелек үстел материалдары. - Алматы, 2010. - 75-81 б.
68. Дмитрюк Н. В. Свободный ассоциативный эксперимент как способ доступа к исследованию языкового сознания // Вестник Кокшетауского государственного университета им. Ш. Уалиханова. Серия филологическая. - №3/4. - 2011.- С. 81-82.
69. Сейдикенова А. Қазақ және француз тілдеріндегі «өзім – өзге» концептілер (мәтіндер негізінде): филол. ғылым. канд. ... дисс. автореф. - Алматы, 2009.
70. Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984/1985. – М.: Наука, 1986.
71. Слышкин Г. Г. Лингвокультурные концепты и метаконцепты. – Волгоград: Перемена, 2004. – 340 с.
72. Исина Г. И. Стереотипы и национальная языковая картина мира: дисс. ... докт. филол. наук. – Алматы, 2008. – 323 с.
73. Қайдар Ә. Қазақтар ана тілі әлемінде (этнолингвистикалық сөздік) - Алматы: Дайк-Пресс, 2009. – Том 1: Адам. - 784 б.
74. Степанов Ю. С. Основы языкознания. – М.: Просвещение, 1965. – 311 с.
75. Аязбаева Б. К. Понятие «человек» в казахском и русском языках: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. - Алматы, 2005.
76. Смат С.К. Представленность понятия «время» в лексико-семантических группах русского и казахского языков: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. - Алматы, 2002.
77. Қазақ әдеби тілінің сөздігі. Он бес томдық. - Алматы: Арыс, 2006. – Том I . - 290-295 б.
78. Абай. Қара сөздер. - Алматы: Өнер - 2010.
79. Қазақ әдеби тілінің сөздігі. Он бес томдық. - Алматы: Арыс, 2007. – Том VII. - 290-295 б.
80. Валиханова Р. Е. Соматизмы казахского и русского языков // Ахметжанова З.К., Валиханова Р.Е. Сопоставительно-функциональное

исследование лексико-фразеологических систем казахского и русского языков. – Алматы, 1999. – С. 140–159.
81. Красавский Н. А. Эмоциональные концепты в немецкой и русской лингвокультурах. Монография. - Волгоград: Перемена, 2001.- 495 с.
82. Қазақ әдеби тілінің сөздігі. Он бес томдық. - Алматы: Арыс, 2007. –Том IX. – 727 б.
83. Шаховский В. И., Жура В. В. Дейксис в сфере эмоциональной речевой деятельности // Вопросы языкознания. – М., 2002. - № 5. - С. 38-56.
84. Рубинштейн С. Л. Эмоции // Психология эмоций. Тексты. - М., 1984. – 156 с.
85. Zajonc R. B. – On the rimacy of affect // American psychologist. – 1984.- V.35.
86. Lasarus R. On the primare of cognition // American psychologist. – 1984. - V. 39.
87. Шаховский В. И. Когнитивные ресурсы эмоциональной языковой личности // Языковая личность: проблемы когниции и коммуникации. - Волгоград, 2001.
88. Мусатаева М. Ш. Макро- и микроструктуры двуязычного (русского-казахского) словаря: дисс. ... докт. филол.наук. - Алматы, 2000.
89. Байтұрсынов А. Шығармалары. – Алматы: Жазушы, 1989. - 256 б.
90. Қазақша-орысша сөздік. Казахско-русский словарь: Ок.50000 слов / ред. Р.Сыздыкова.- Алматы: Дайк-Пресс, 2008. - 962 б.
91. Қазақ тілінің сөздігі. - Алматы: Дайк Пресс, 1999. - 352 б.
92. Қайдар Ә. Халық даналығы. Қазақ мақал мәтелдердің түсіндірме сөздігі және зерттеу. - Алматы: Тоғанай Т, 2004. – 559 б.
93. Пименова М. В. Языковая картина мира. Учебное пособие. – Изд. 3-е доп. - СПб. - Горловка: ГГПИИЯ. - 2010. - С. 139-14
94. Исина Г.И. К вопросу о стереотипной языковой картине мира. // Вестник ПГУ. - № 3. - 2006.
95. Кішібеков Д. Қазақ менталитеті: кеше, бүгін, ертең. - Алматы: Ғылым, 1999.
96. Гачев Г. Д. Национальные образы мира: Евразия – космос кочевника, земледельца и горца. - М., 1999. – С. 67-68.
97. Қазақ әдеби тілінің сөздігі. Он бес томдық. - Алматы: Арыс, 2007. – Том 4. – 512 б.
98. Евсеев В. Н. Казахский этномир в лирике Нины Ющенко // Человек в языке: интерпретативная парадигма. Сб. научн. трудов к юбилею А.Р. Бейсембаева. - Павлодар, 2011.

99. Телегина Г. В. К истокам когнитивной лингвистики: социология знания К. Манхейма // Когнитивная лингвистика конца XX в. Материалы международной научной конференции 7-9 окт. 1997 г. - Часть I. - Минск, 1997. - С. 154 -158.
100. Новикова Т. Б. Заимствование культурных концептов //Языковая личность: проблемы когниций и коммуникации. - Волгоград: Колледис, 2001. -С. 164.
101. Манкеева Ж. А. Қазақ тіліндегі этномәдени атаулардың танымдық негіздері. – Алматы: Жібек жолы, 2008. – 356 б.
102. Сураганова З. К. Основы и функции казахского обычая гостеприимства «қонақасы» // Вестник КазНУ. - Серия историческая. - Алматы, 2006. - № 2. - С. 175-177.
103. Материалы по казахскому обычному праву. Сб. научно-популярное издание / Сост. Т. М. Кульбеев, М. Г. Масевич, Г. Б. Шакаев. - Алматы: Жалын, 1998. - 464 с.
104. Толыбеков С. Е. Общественно-экономический строй казахов в XVII-XIX веках. – Алматы: Казгосиздат, 1959. – 448 с.
105. Зиманов С. З. Общественный строй казахов первой половины XIX в. - Алма-Ата: Изд-во АН КазССР, 1958. – 296 с.
106. Фромм Э. Человек для себя. - Минск: Коллегиум, 1992. – 253 с.
107. Словарь Евразийской лингвокультуры Казахстана. Сост. З. К. Сабытова, Г. Т. Жанкидирова, К. С. Скляренко, Д. С. Шантаева, А. Т. Шетиева. - Алматы: Қазақ университеті, 2011.
108. Уфимцева Н. В. Психолингвистика и межкультурная коммуникация // Мир русского слова и русское слово в мире. - Т.У.-Sofiya Press: Негоп, 2007. - С. 609-615.
109. Әсемқұлов Т. Талтүс. – Алматы: «Сорос-Казахстан» қорының қаржысына шығарылған, 2003. – 272 б.
110. Мырзаәлі Қ. Көкейкесті. Өлендер мен толғаулар. – Алматы: Атамұра, 2003. - 154 б.
111. Вежбицкая А. Семантические универсалии и описание языков. - М., 1990.
112. Гурская Ю. А. Культурогенные возможности имени собственного: семантика, прагматика, концептуализация // Русское слово в мировой культуре. Концептосфера русского языка: константы и динамика изменений. - Санкт-Петербург, 2003.
113. Пименова М.В. Языковая картина мира. - Санкт-Петербург, 2011. - Изд. 3-е доп. - 106 с.
114. Общее языкознание. Учебное пособие. / Попова З. Д., Стернин И.

А.- Изд. 2. перераб. и дополн. - М.: АСТ: Восток-Запад, 2007. – 408 с.
115. Парыгин Б. Д. Научно-техническая революция и личность. - М., 1978.
116. Кайдаров А. Т. Культ слова у тюркских народов // Тюркология. – М., 1992. - № 3. - С. 74-78.
117. Жұмағұлова Ә., Каримова Ж. Шешендік сөздердегі «достық» концептісі // Тіл және мәдениет: тілдің антропөзектік парадигмасы. Ж.А.Манкееваның 60 жылдығына арналған республикалық ғылыми-теориялық конференцияның материалдары. - Алматы, 2010. - 118-119 б.
118. Волков Ю. Г., Поликарпов В. С. Энциклопедический словарь. Человек. - М.: Гардарики, 1999.
119. Алимжанова Г. М. Речевой этикет казахского и русского языков в ритуализованных ситуациях. – Алматы, 2004.
120. Шаймердинова Н. Г. Функционально-семантические микрополя прошедшего времени в русском и казахском языках: дисс. … канд. Филол. наук. – Алматы, 1994.
121. Колбасенко И. С. Киргизская колыбель об уходе за детьми у киргизов // Протоколы Киевского акушерско-гинекологического общества. - Киев, 1980. - Т. 3. - Вып. 6.
122. Айтпаева Ә. Ж. Бесік жырларының этнолингвистикалық сипаттамасы (қазақ, орыс, неміс тілдерінің материалдары бойынша): филол. ғылым. канд. … дисс. автореф. - Алматы, 1996.
123. Махпиров В. У. Древнетюркские этнолингвистические этюды: tör Türk. Talas //Қазақстан Республикасы ғаламдық мәдениет және тіларалық қауымдастықта. - Алматы, 2006. - 192-203 б.
124. Современный словарь иностранных слов. - СПб: Дуэт, 1994. – 700 с.
125. Қазақ әдеби тілінің сөздігі. Он бес томдық. – Алматы: Арыс, 2011. – Том 14. - 705 б.
126. Ахметжанова З. К. Очерки по национальной концептологии. - Алматы: Елтаным, 2012. - 148 с.
127. Алекторов А. Е. Қазақта баланың дүниеге келуі, тәрбиеленуі, ата-аналардың құқықтары мен билігі туралы // Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары. - Алматы: Арыс, 2006. - II том. - 110 б.
128. Левшин А. И. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. - Алматы: Санат, 1996. - 656 с.
129. Уәлиұлы Н. Әйелдердің мифтік санадағы бейнесінің паремиоло-

гизмдердегі көрінісі (репрезенттелуі) // Тіл. Мәдениет. Коммуникация-1. Ғылыми мақалалар жинағы. - Алматы: Елтаным, 2013.
130. Үлгілі үйдің ұл-қызы. - Алматы: Санат, 2000. – 99 б.
131. Большой академический словарь русского языка. – СПБ.- М.: Наука, 2007.
132. Бахтин М. М. Из записей 1970-1971 годов // Эстетика словесного творчества. - М.: Искусство, 1979. - С. 336-360.
133. Половцев Д. О. Проблема инаковости в творчестве Э. М. Форстера: дисс. ... канд. филол. наук. - Минск, 2008.
134. Кислякова Е. Ю., Соломина В. В. Категориальная оппозиция «Свой-чужой» как параметр коммуникативной категории инакости // Восточнославянские языки и литературы в историческом и культурном контекстах: когнитивная лингвистика и концептуальные исследования. - Серия «концептуальные исследования». - Киев, 2012.- Вып. 13.
135. Русско-казахский словарь. – Алматы: Арыс, 2007. -Том II.- О-Я.
136. Коныратбаева Ж. М. Фразеосемантическое поле концепта «толерантность» (на материале казахского языка) // Восточнославянские языки и литературы в историческом и культурном контекстах: когнитивная лингвистика и концептуальные исследования. - Киев, 2012.- Вып. 13. - С. 115-124.
137. Ожегов С. И. и Шведова Ю. И. Толковый словарь русского языка. - М., 2003.
138. Қазақ әдеби тілінің сөздігі. Он бес томдық. - Алматы, 2011. – Том 13.
139. Уәли Н. Қазақтың тамырластық институты мен толеранттылығы // Ана тілі. – 2009, 27 авг.- 2 сент. - № 34 (975).
140. Амалбекова М. Б. Феномен билингвальной личности в этноязыковом ландшафте Казахстана. - Астана, 2009.
141. Карабулатова И. С., Шаймердинова Н. Ж., Авакова Р. А., Ниязова Г. М. Этнолингвистика Евразийского континуума: теория и практика.- М.: РУДН., 2009.– 353 с.
142. Баяндина С. Ж., Тавлуй М. В. Концепт «общение» в социокультурном пространстве Казахстана // Концептосфера – ғаламның ұлттық тілдік бейнесінің негізі. М. М. Копыленконың туғанына 90 жыл толуына арналған халықаралық дөңгелек үстел материалдары. - Алматы, 2010.
143. Ешич М. Б. Этничность и этнос (Термины, понятия, реалии; некоторые теоретические проблемы межэтнических отношений в полиэтнических государствах и современном мире) // Встречи

этнических культур в зеркале языка (в сопоставительном лингвокультурном аспекте).- М.: Наука, 2002.
144. Степанов Ю. С. Семиотика. - М.: Знание, 1971.
145. Лихачев Д. С. Концептосфера русского языка // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста. Антология. – М.: Academia, 1997. – С. 280 – 287.
146. Ахметжанова З. К. Категория инакости и концепт толерантности // Ахметжанова З.К. Очерки по национальной концептологии. – Алматы: Елтаным, 2012. – С. 90-103
147. Ахметжанова З. К. Лингвокультурная концептология в Казахстане // Ахметжанова З.К. Очерки по национальной концептологии. – Алматы: Елтаным, 2012. – С. 6-19.
148. Вежбицкая А. Сопоставление культур через посредство лексики и грамматики. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – 272 с.
149. Стернин И.А., Ларина Т.В., Стернина М.А. Очерк английского коммуникативного поведения. – Воронеж: Воронежский гос. университет, 2003. – 185 с.
150. Прохоров Ю. В., Стернин И. А. Русские: коммуникативное поведение. – М.: Флинта, Наука, 2007. – 328 с.
151. Формановская Н. И. Речевой этикет и культура общения. – М.: Высшая школа, 1989. – 159 с.
152. Ахметжанова З.К. Концепт «Адам» // Ахметжанова З.К. Очерки по национальной концептологии. – Алматы: Елтаным, 2012. – С. 19-34.
153. Ахметжанова З.К. Концепт «Туыстық». Национальный характер казахов // Ахметжанова З.К. Очерки по национальной концептологии. – Алматы: Елтаным, 2012. –С. 41-56.
154. Ахметжанова З.К. Концепт «қанағат» // Ахметжанова З.К. Очерки по национальной концептологии. – Алматы: Елтаным, 2012. – С. 82-89.
155. Ахметжанова З.К. Семантика и прагматика языковых единиц // Ахметжанова З.К. Язык в социальном, культурном и коммуникативном контексте. – Алматы: Елтаным, 2012. – С.104-108; Она же. Коммуникация и коммуникативные тактики // Там же. –С. 338-342; Она же. Диалогичность в газетном тексте // Там же. – С. 342-343 и др.
156. Жақсыбаева Ф.З. Газет мәтінінің прагматикалық функциясы (қазақ тілінде шығатын газет материалдары бойынша): филол. ғыл. канд... дисс. автореферати. – Алматы, 2000. – 32 с.

157. Раимбекова Б.Ж. Газетный текст на русском и казахском языках: автореф. ... канд. филол. наук. –Алматы, 1999. – 23 с.
158. Кожина М.Н. О диалогичности письменной научной речи. – Пермь, 1986. – 90 с.
159. Филиппова И.М. Рекламный текст в СМИ Республики Казахстан: дисс. ... канд. филол. наук. – Алматы, 2003. - 122 с.
160. Есенова Қ. Қазіргі қазақ медиамәтінінің прагматикасы (қазақ баспасөз материалдары негізінде). – Алматы, 2007. – 450 б.
161. Ахметжанова З.К., Таткенова А. Газетный текст: экспрессивный синтаксис казахского и английского языков. – Алматы, 2005. – 144 с.
162. Ерназарова З.Ш. Қазақ сөйлеу синтаксисінің прагмалингвистикалық аспектісі. - Алматы, 2001.
163. Ережепова С.К. Официально-деловой стиль в русском и казахском языках: прагмалингвистический аспект: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Алматы, 2002. – 28 с.
164. Федосова Е.В. Формы и способы воздействия на адресата в научном тексте (на материале русского и английского языков): автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Алматы, 2010. – 25 с.
165. Жампейіс Қ. М. Прагматический аспект англоязычных научно-технических текстов (на материале текстов по нефтегазовой промышленности): автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Алматы, 2010. – 22 с.
166. Иссерс О.С. Коммуникативные стратегии и тактики русской речи. Изд. 5. – М.: Издательство ЛКИ, 2008. – 288 с.
167. Минский М. Структура для представления знания // Психология машинного зрения. – М.: Мир, 1978. – С. 249-338.
168. Ахметжанова З.К. Стереотипы // Ахметжанова З.К. Язык в социальном, культурном и коммуникативном контексте. – Алматы: Елтаным, 2012. – С. 502-510.
169. Акунин Б. Коронация. - М.: Изд-во «Захаров», 2000 г.
170. Прохоров Ю.Е. Национальные социокультурные стереотипы речевого общения и их роль в обучении русскому языку иностранцев. – 3-е изд., стереотип. – М.:Едиториал УРСС, 2003. - 224 с.
171. Садохин А.П., Грушевицкая Т.Т. Этнология. – М.: Академия; Высшая школа, 2001. - 304 с.
172. Крысько В.Г. Этническая психология: Учеб.пособие для студ. высш. уч. заведений. - 2-е изд., стереотип. – М.: Академия, 2004. – 320 с.
173. Гиздатов Г.Г. Очерки по истории судебной речи: Учебное пособие. – Алматы: Жеті жарғы, 1998. – 224 с.

174. Огольцев В.М. Устойчивые компаративные структуры в языковой системе // Системность русского языка. – Новгород, 1973. – С. 7-117.
175. Ахметжанова З.К. Функционально-семантические поля русского и казахского языков // Ахметжанова З.К. Язык в социальном, культурном и коммуникативном контексте. – Алматы: Елтаным, 2012. – С. 123- 180.
176. Ахметжанова З. К. Казахское слово в русском художественном тексте. // Ахметжанова З. К. Язык в социальном, культурном и коммуникативном контексте. – Алматы: Елтаным, 2012. – С. 181-200.
177. Тохтарова Т. Ж. Основные аспекты исследования гендерной лингвистики // Язык: система, функционирование и моделирование. – Алматы, 2007. – С. 86-97.
178. 3. Levine, T. R. and Wheeless, L. R. Situational intimacy as a predictor of compliance-gaining tactic selection // Communication Research Reports, 1997. – 1. S. 132-144
179. Лабунская В. А. Основные понятия психологии невербального общения: методические указания к спецкурсу «Экспрессия человека». – Ростов-на-Дону, 2006. – 28 с.
180. Словарь по языкознанию / Под общей редакцией Э. Д. Сулейменовой. – Алматы: Ғылым, 1998. – 540 с.
181. Крейдлин Г. Е. Невербальная семиотика (монография). – М.: Новое литературное обозрение, 2002. – 400 с.
182. Татубаев С. Жесты как компонент искусства. – Алма-Ата, 1979. – 112 с.
183. Муканов М. М. Этнопсихологическая специфика невербальных коммуникативных знаков // Интеллект и речь. Психология. – Вып. 2. – Алма-Ата, 1972. – С. 109–117.
184. Бейсембаева С. Б. Невербальные компоненты коммуникации в казахском языке: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Алматы, 2002. – 27 с.
185. Нұрсұлтанқызы Ж. О. Бөкеев шығармаларындағы бейвербалды амалдар: филол. ғылым. канд. ... дисс. автореф. - Алматы, 2006. - 29 б.
186. Копыленко М.М. Основы этнолингвистики. - Алматы: Евразия, 1995. - 178 с.
187. Жолдыбайұлы Қ. Дін мен діл. – Алматы: Дәуір, 2010. - 288 б.
188. Кенжеахметулы С. Әдет, дағды, ишара // Қазақстан мектебі. - Алматы, 1999. – № 11-12. – 63-67 б.

189. Григорьева С.А., Григорьев Н.В., Крейдлин Г.Е. Словарь языка русских жестов. – Москва - Вена: Языки русской культуры, 2001. - 256 с.
190. Словарь русского языка: в 4-х т. / Гл. ред. А.П. Евгеньева. - 2-е изд., испр. и доп. - М. : Рус. яз, 1984. – 750 с
191. Мағжан С. Қазақ тіліндегі бейвербалды элементтердің көпмағыналылығы: филол. ғылым. канд. ... дисс. автореф. - Алматы, 2007. – 28 б.
192. Виноградов В. В. Избранные труды. Лексикология и лексикография. – М.: Наука, 1977. – 312 с.
193. Копыленко М. М, Попова З. Д. Очерки по общей фразеологии. – Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 1978 . – 143 с.
194. Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XXIV: Компьютерная лингвистика / Ред. Б.Ю. Городецкий. - М.: Прогресс, 1989.
195. Апресян Ю. Д. Лексическая семантика. - М.: Наука, 1974. - 368 с.
196. Гак В. Г. Сопоставительная лексикология. - М.: Наука, 1977. - 259 с.
197. Кацнельсон С. Д. Типология языка и речевое мышление. - Л.: Наука, 1972. - 216 с.
198. Стернин И. А. Проблемы анализа структуры значения слова. - Воронеж, 1979. - 246 с.
199. Оразбекова И. Г. Типология полисемантов в сфере общественно политической лексики (на материале англоязычных газет): дисс. ... канд. филол. наук. - Алматы, 2007. – 149 с.
200. Виноградов В. В. О некоторых вопросах русской исторической лексикографии // Известия АН СССР. - М., 1953. - Т.12. - № 3. - С. 185-210.
201. Курилович Е. Р. Заметки о значении слова // Вопросы языкознания. - М., 1955. – № 3. – С. 73–85.
202. Шмелев Д. Н. Проблемы семантического анализа лексики. - М., 1973. - 279 с.
203. Васильев Л. М. Современная лингвистическая семантика. - М.: Наука, 1990. - 245 с.
204. Шрамм А. Н. Очерки по семантике качественных прилагательных. - Л., 1979. - 132 с.
205. Ешимов М. П. Ым семантикасы: универсалды және ұлттық табиғаты: филол. ғылым. канд. ... дисс. - Алматы, 2004. - 140 б.
206. Нарожная В. Д. Национально-культурная специфика жестовой коммуникации в негомогенной культурной среде // ҚазҰУ хабаршысы. Филология сериясы. – Алматы, 2004. – №3 (75). - С. 137-139.

207. Нарожная В. Д. Эмоциональные жесты в этнокультурном аспекте // Вестник КазНУ. - Серия флологическая. – Алматы, 2005. - №2 (24). - С. 26-29.
208. Нарожная В. Д. Язык и культура: аспекты невербальной коммуникации // ҚазҰУ хабаршысы. Филология сериясы. – Алматы, 2009. - №4 (120). - С. 238-241.
209. Нарожная В. Д. Невербальная коммуникация как этнокультурный феномен (теоретико-экспериментальное исследование): автореф. дисс. ... докт. филол. наук. - Кокшетау, 2010. - 42 с.
210. Бердалиева Р. Ш. Национально-культурная специфика невербальной модели общения (на материале художественных текстов казахских писателей): автореф. дисс. ... канд. филол наук: 10.02.19. - Кокшетау, 2010. – 24 с.
211. Момынова Б., Бейсембаева С. Қазақ тіліндегі ым мен ишараттың қазақша-орысша түсіндірме сөздігі. – Алматы, 2003. – 136 б.
212. Словарь русского языка. - М.: Русский язык, 1984. - Т.III. - 736 с.
213. Ахметжанова З.К. Паремии как кодекс норм поведения (на материале словаря А. Кайдара «Халық даналығы») // Этнос және тіл: академик Ә.Қайдардың 85 жылдығына арналған халықаралық ғылыми-теориялық конференцияның материалдары. - Алматы: Кие, 2009. - С. 19-23.
214. Жұбанов К. Қазақ тілі жөніндегі зерттеулер. - Алматы: Ғылым, 1999. – 581 с.
215. Кенжахметулы С. Қазақ халқының тұрмысы мен мәдениеті. -Алматы: Алматыкітап, 2006. - 381 с.
216. Почепцов Г.Г. Теория коммуникации. - М.: Рефл. - бук., 2001. - 656 с.
217. Серебрякова М.Н. О некоторых особенностях этноэтикета у современных турок // Этикет у народов Передней Азии: сборник статей. - М.: Наука, 1988. - С. 221-261.
218. Васильева А. Н. Функциональное направление в лингвистике и его значение в преподавании русского языка как иностранного: автореф. дисс. ... докт. филол. наук. - М., 1981. - 45 с.
219. Ережепова С. К. К истории становления официально-делового стиля в русском и казахском языках. – Алматы: АГУ им. Абая, 2002. - 106 с.
220. Матвеева Т. В. Функциональные стили в аспекте текстовых категорий: автореф. дисс. ... докт. филол. наук. - Свердловск, 1991. - 34 с.
221. Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина.

- М.: Гардарики, 2004. - 1072 с.
222. Остин Дж. Слово как действие// НЗЛ. Вып. 16. Лингвистическая прагматика: сборник: пер. с разн. яз./ сост. и вступ. ст. Н. Д. Арутюновой и Е. В. Падучевой; общ. ред. Е. В. Падучевой. – М.: Прогресс, 1985. – С. 22-131.
223. Жумагулова Б. С. Полемический дискурс: Научное издание. - Алматы, 2009. - 250 с.
224. Ганина В. В. Невербальные компоненты коммуникации, отражающие эмоциональные реакции человека: гендерный аспект: дисс. ... канд. филол. наук. - Иваново, 2005. - 170 с.
225. Кириллина А. В. Гендер: лингвистические аспекты. - М., 1989. - 189 с.
226. Микляева А. В., Румянцева П. В. Социальная идентичность личности: содержание, структура, механизмы формирования. Монография. - СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2008. - С. 8-47.
227. Белозерова Л. М. Онтогенетический метод определения биологического возраста человека // Успехи геронтологии. - М., 1999. - Вып.3. - С. 108-112.
228. Илющенко В. Г. Современные подходы к оценке биологического возраста человека // Валеология. - М., 2003. - № 3. - С. 11-19.
229. Микляева В. А. Возрастная дискриминация как социально-психологический феномен. Монография. - СПб.: Речь, 2009. - 160 с.
230. Минаев А. И. География населения. - Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2007. - 170 с.
231. Грейдина Н. Л. Основы коммуникативной презентации: учебное пособие.– М.: АСТ, Восток-Запад, 2005. - 384 с.
232. Чанышева З.З. Взаимодействие языковых и неязыковых факторов в процессе общения: учеб. пособие. - Уфа, 1984. - 80 с.
233. Шоқым Г.Т. Тілдің гендерлік жіктелімінің ғылыми негіздері: филол. ғылмд. докт. ... автореф.: 10.02.19. - Алматы, 2009. - 42 б.
234. Дубовцова Т.А. О некоторых аспектах гендерной невербальной коммуникации в рекламе. Доклад. / http://www.rudn.ru.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 3

1 ЛИНГВОКУЛЬТУРЕМЫ, ОТРАЖАЮЩИЕ МАТЕРИАЛЬНУЮ КУЛЬТУРУ

1.1 Лингвокультурема. Типология лингвокультурем 5
1.2 Лингвокультуремы, отражающие материальную культуру этноса 14
1.2.1 Реалемы 15
1.2.2 Жилье 18
1.2.3 Термины родства 21
1.2.4 Антропонимы 24
1.2.5 Соматизмы 32
1.2.6 Зоонимы – домашние животные 43
1.2.7 Орнитонимы 54
1.2.8 Зоонимы (дикие животные) 59
1.2.9 Лингвокультурологические и лингвокогнитивные аспекты цветообозначений 65
1.2.10 Символика имен числительных в казахской лингвокультуре 77
1.3 О специфике отражения материальной культуры казахов в языке 88

2 АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ЛИНГВОКУЛЬТУРЕМЫ: ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ

2.1 Аксиологические лингвокультуремы. Концепты 91
2.2 Концепты адам, ақыл, жүрек, қайрат 112
2.3 Ядерные концепты казахской культуры как основа казахской языковой картины. Концепт *намыс* 141
2.4 Концепт *қанағат* 148
2.5 Концепт *туыстық*. Национальный характер казахов 155
2.6 Нормы поведения в сфере родственных отношений (на материале словаря Ә.Қайдара «Халық даналығы») 167
2.7 Концепт *ағайын* 174
2.8 Концепт *дастарқан* 181
2.9 Концепт *қонақжайлық* 189
2.10 Концепт *домбыра* 197

2.11 Концепт *тіл/сөз*.....205
2.12 Образная основа и ассоциативные связи концепта *көңіл*..215
2.13 Концепт бесік.....225
2.14 Концепт *ұрпақ*.....230
2.15 Концепт бала (ұл, қыз).....238
2.16 Концепт *толеранттылық*.....249
2.17 Особенности концептосферы казахской лингвокультуры...260

3 КОММУНИКАТИВНЫЕ ЛИНГВОКУЛЬТУРЕМЫ

3.1 Коммуникативные лингвокультуремы. Изучение коммуникативного поведения в лингвистике....269
3.2 Концептуальные основания приветственного комплекса в традиционной культуре казахов.....278
3.3 Изучение коммуникативного воздействия в казахстанской лингвистике.....290
3.4 Речевое воздействие и вариативная интерпретация действительности.....302
3.5 Коммуникативное воздействие в разговорно-бытовом дискурсе.....306
3.6 Речевые тактики, используемые в речевой стратегии детективного дискурса.....312
3.7 Коммуникативная тактика рефреймизации в юридическом дискурсе.....325
3.8 Коммуникативные тактики в рамках сложного коммуникативного акта.....332
3.9 К вопросу об анализе коммуникативных тактик сложного коммуникативного акта.....346
3.10 Когнитивный анализ коммуникативного акта «разъяснение».....354

4 НЕВЕРБАЛЬНЫЙ КОМПОНЕНТ КОММУНИКАТИВНОГО ПОВЕДЕНИЯ

4.1 Невербальные средства общения.....366
4.2 Из истории изучения невербальных средств общения в казахстанском языкознании.....372
4.3 Коммуникативно-функциональный анализ казахских кинем.....399

4.4 Основные аспекты социальной стратификации невербального общения: характер коммуникативной ситуации, цель акта коммуникации 416
4.5 Гендерные и возрастные характеристики коммуникантов и выбор кинем и проксем 433

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....459
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ 462

Ахметжанова З.К., Оналбаева А.Т., Умирзакова З.А.

КУЛЬТУРА В ЗЕРКАЛЕ ЯЗЫКА

Верстка *Ринат Курмашев*
Художник *Ондасын Ашим*

ИБ №1415
Формат 60x84 1/16. Бумага офсетная.
Печ. л. 30. Усл. печ. л. 27,9.
Тираж 500 экз.

Отпечатано в типографии «Елтаным баспасы».
г. Алматы, Садовый бульвар, 1.
E-mail: eltanym@mail.ru.
Тел.: +7 701 698 25 49
+7 777 246 91 21