



Реалии этнического самосознания

Туяна Дугарова

ФЕНОМЕНЫ ЯЗЫКОВЫХ РЕАЛИЙ ЭТНИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ В КОНТЕКСТЕ КОНЦЕПЦИИ ФЕНОМЕНОЛОГИИ РАЗВИТИЯ И БЫТИЯ ЛИЧНОСТИ (НА МАТЕРИАЛЕ ИЗУЧЕНИЯ МЕНТАЛЬНОСТИ БУРЯТ)

Аннотация. *Методологическим основанием анализа феноменов языковых реалий этнического самосознания выступает идея реалий внешнего мира как условия развития и бытия личности, получившая свое развитие в научной школе академика В.С. Мухиной «Феноменология развития и бытия личности». Показано что, образно-знаковая реальность как особое условие развития и бытия личности определяет ментальную сущность этноса. Феномены языковых реалий этнического самосознания бурят (концепты культуры, метафоры, паремии, фразеологизмы, экстралингвистические феномены) рассмотрены в контексте условий развития и бытия личности: 1 – предметного мира, 2 – природного мира, 3 – реалий образно-знаковых систем и 4 – реалий социально-нормативного пространства.*

Ключевые слова: *языковые реалии; этническое самосознание бурят; реалии предметного мира; реалии природного мира; образно-знаковые реалии, реалии социально-нормативного пространства.*

Abstract. *The methodological basis for the analysis of the phenomena of language realities of ethnic identity is the idea of the realities of the external world as a condition for the development and being of an individual, which is developed in the scientific school of the academician V.S. Mukhina «Phenomenology of development and being of the individual. The realities of figurative-sign reality determines the mental essence of the ethnic group. The phenomena of linguistic realities of ethnic identity of Buryats (concepts of culture, metaphors, paremia, phraseological units, extralinguistic means) are considered as conditions of development and existence of personality: 1 – subject world, 2 – natural world, 3 – of figurative-sign systems and 4 – realities of social and normative space.*

Keywords: *phenomena of language realities; the ethnic identity of the Buryats; realities of the objective world; realities of the natural world; figurative-symbolic realities; socio-normative realities.*

Ведущие тенденции изучения этнического самосознания нового и новейшего времени

Ведущие тенденции исследований этнического самосознания нового и новейшего времени связаны с именем научной школы В.С. Мухиной «Феноменология развития и бытия личности», охватывающей изучение народностей Севера и Дальнего Востока, этносов России и всего мира [1–7]. Под руководством В.С. Мухиной ее учениками устанавливается зависимость между изменяющимся историческим социокультурным дискурсом и наполнением структурных звеньев этнического самосознания, определяется роль внешних реалий (европейской, главным образом западной) цивилизации на развитие самосознания личности как представителя традиционной культуры, на специфику конструирования идентификационных практик и т.д.

Методология исследования феноменов языковых реалий этнического самосознания

Методология исследования этнического самосознания, основанная на концепции развития и бытия личности В.С. Мухиной, определяет условия развития и бытия личности на пересечении описанных ею пяти *«реальностей существования человека: 1 – предметный мир; 2 – природный мир; 3 – мир социально-нормативного пространства; 4 – мир образно-знаковых систем; 5 – реальность внутреннего пространства личности»* [8, с. 257]. В данной статье рассматриваются феномены языковых реалий этнического самосознания на пересечении данных реальностей, сложившихся в истории человечества, имеющих фундаментальное значение для человека.

Образно-знаковые системы предшествуют каждому отдельному человеку

Культура содержит в себе образно-знаковые системы, которые предшествуют отдельному человеку и навязывает себя ему как объективная реальность, выступающая условием человеческого бытия. Как указывает В.С. Мухина: «образы и знаки, создаваемые в истории человечества, формируют некие системы, которые предшествуют каждому отдельному человеку, образуя реальность человеческого бытия» [Там же, с. 102]. Согласно теории первобытного, «дологического» мышления Л. Леви-Брюля, ментальность изначально сформирована коллективными представлениями. «Представления, называемые коллективными... могут распознаваться по следующим признакам, присущим всем членам данной социальной группы: они передаются в ней из поколения в поколение, они навязываются в ней отдельным личностям, пробуждая в них, сообразно обстоятельствам,

чувства уважения, страха, поклонения и т.д. в отношении своих объектов, они не зависят в своем бытии от отдельной личности» [9, с. 9] (курсив мой. – Т.Д.). Обсуждая феномены языковых реалий этнического самосознания как “representations collectives”, мы считаем важным выделить их эмоциональную интенсивность, содержательную мистичность и соглашаемся с К.Г. Юнгом в том, что они «обладают величайшей суггестивностью и эмоциональной силой» [10, с. 32].

Как указывает В.С. Мухина, в психологии совокупность явлений, связанных с познавательными процессами, прежде всего с восприятием, мышлением, воображением, можно отнести к трем областям: 1 – сам по себе внешний мир и его образно-знаковая презентация в культуре; 2 – непосредственное отражение этих двух реальностей воздействующего мира в психике человека; 3 – представления о внешнем мире, выражаемые навязанными извне и создаваемыми во внутреннем пространстве индивидуальной психики образами и знаками. Эти три области очерчивают сферу отношений сторон, создающих реальность образно-знаковых систем [8, с. 102].

Реальность образно-знаковых систем имеет фундаментальное значение для развития личности

Реальность образно-знаковых систем имеет фундаментальное значение для развития личности: определенные образы и знаки, присвоенные конкретным человеком, через их уникальную трансформацию во внутреннем психологическом поле становятся, по мнению В.С. Мухиной, реальным основанием сигнификативной функции сознания, с помощью которой выстраиваются эмоционально-волевая сфера человека, его ценностные ориентации и способность к творческим достижениям. Реальность образно-знаковых систем имеет огромное значение в развитии этнического самосознания личности.

Язык как отражение мыслей и чувств этноса

В. Вундт, создатель фундаментального труда «Психология народов», рассматривает язык и мифы как отражение духа народа, мыслей и «чувствований и влечений». Развивая философское учение И. Канта, В. Гумбольдт, автор теории «формирования человека», рассматривал язык как непрерывный процесс духовного творчества, ядром которого выступает индивидуальное мирозерцание народа. По его мнению, действие духа оставляет в словах свой отпечаток, пробуждает сознание, порождает новые мысли [11].

Тожественность языка и «духа народа» определяет духовное отношение человека к миру

Тожественность «духа народа» и его языка определяет духовное отношение человека к миру. Понятие «дух народа» В. Гумбольдт раскрывает как «совокупность интеллектуальных ценностей и духовное своеобразие культуры народа». Учение Г.В.Ф. Гегеля об абсо-

лютой идее, которая является «субстанциональной основой мира», то есть тождеством бытия и мышления, вдохновило В. Гумбольдта на создание философии языка. Сущность языка в понимании В. Гумбольдта выражена в следующих постулатах: «Язык всеми тончайшими фибрами своих корней связан с народным духом»; «Язык представляет собой одну из тех причин, которые стимулируют общечеловеческую духовную силу к постоянной деятельности»; «Язык и духовные силы функционируют совместно и в равной степени составляют нераздельную деятельность разума» [11, с. 44]. Важно отметить, что В. Гумбольдт развивал идею о внешней и внутренней формах языка, соответственно – языка и духа (индивидуального мирозерцания) народа, во многом определившую путь и направление гуманитарной мысли своей эпохи.

Особой значимостью обладает идея В. Гумбольдта об антропоцентричности языка, отражающая, с одной стороны, характер взаимосвязи языка с характером народа, а с другой – влияние духа народа на порождение феноменов языка. Понимание языка как «промежуточного мира» между этносом и средой расширяет функции языка: передает специфику восприятия реального мира и несет знания об окружающих предметах и явлениях. Согласно В. Гумбольдту, «...разные языки – это не различные обозначения одного и того же предмета, а разные видения его» [Там же, с. 378]. Полифония языков способствует обогащению знаний о мире, представлений о носителях разных языков, расширению картины мира. Основные идеи теории языка В. Гумбольдта определили направление теории лингвистической относительности Сепира–Уорфа [12], согласно которой структура языка влияет на картину мира: ценностные ориентации, когнитивные процессы его носителей предопределили развитие «неогумбольдтианства» – концепции языка как мирозидания, постулирующего, что «язык превращает окружающий мир в идеи, вербализует мир» [11, с. 262].

Каждый этнос создает свою систему языковых реалий (концепты культуры, метафоры, паремии, фразеологизмы, символы), детерминирующие ментальные ориентации этноса. Рассмотрим концепты культуры, которые несут в себе ментальную сущность этноса, фиксируют духовный опыт в ценностных характеристиках (А. Вежицкая, Ю.С. Степанов) [13; 14].

Особое смысловое образование – концепт – расширяет наши представления и видение реальности образно-знаковых систем как фактора развития этнического

Язык как «промежуточный мир» между этносом и средой

Каждый этнос создает свою систему языковых реалий

Концепты как ментальная сущность этноса

самосознания бурят. Потенциал, открываемый в словарном запасе как отдельного человека, так и языка в целом, Д.С. Лихачев называл концептосферами [15].

Концептосфера бурятского этноса включает актуализированные в мифологизированном сознании ключевые значения и смыслы, связанные со средой обитания, условиями проживания и деятельности. Ориентация на мифологию прошлого, пробуждение концептов из родовых, сказаний и преданий определяет мифологичность этнического самосознания бурят.

Теоретик и практик мифологии Р. Барт, размышляя о природе мифа, утверждал, что миф как пережиток архаического сознания остается в современной маскультуре и цивилизованном обществе. Осознавая значимость мифа, М. Элиаде писал: «Можно с уверенностью предположить, что понимание мифа однажды будет отнесено к наиболее полезным открытиям двадцатого столетия» [16]. Глубину и живучесть мифа определяет концепт, который «всегда есть нечто конкретное, он одновременно историчен и интенционален, он является той побудительной причиной, которая вызывает к жизни миф» [17].

Изучение концептов бурятского этноса способствует определению ценностных ориентаций, передаваемых из поколения в поколение, выступающих ядром ментальности этноса. Концепты как квинтэссенция смыслов и значений этноса касаются как отношений человека к окружающему миру, так и идеи трансцендирования:

Мифологические истоки предметного мира бурят (морфология жилища, костюмный комплекс, отношение к тотемам, фетишам) сохранены в концептах, отражающих мотивы, образы, представления мифологического плана [18]. Концепт *сэргэ/коновязь* передает ритуально-символическую значимость сохранности рода, мужского начала; концепты *һэеы гэр/юрта*, *буряад дэгэл/бурятская одежда* передают сакральность отношений, границ жизненного пространства «свой/чужой»).

Концепты природного мира: *табан хушуун мал/пять видов домашних животных*, космические концепты: *тэнгэри/небо*, *һара/луна*, *наран/солнце*, *газар дэлхэй/земной мир*, биологические концепты: *человек*, *птица*, *зверь*, *дерево* и т.д., соматические концепты: *тело*, *голова*, *сердце*, *печень*, ландшафтные концепты: *горы*, *тайга*, *степь* – составляют мифологическую картину мира бурят, отражая характер гармоничных взаимоотношений человека и природы, идею неразрывной связи человека и места (концепт *тоонто*), где он родился

Миф – составная часть мышления современника, конструируемая из концептов

Концептосфера бурятского этноса

Концепты предметного мира отражают сакральность границ «свой/чужой»

Концепты природного мира несут неразрывной связи человека и природы

Концепты мира социально-нормативного пространства передают идею связанности части и целого

ся. Архаичное значение понятия *тоонто/послед, плацента* получило семантическое расширение до значения концепта культуры *тоонто/малая родина, родная земля*. Концепт «тоонто» стал одним из ключевых понятий этноса [19].

Концепты мира социально-нормативного пространства (концепт *ёно заншал/традиции и обычаи* – свод законов предков, сохраняющих значимость для современного бурята [20], притязającego на статус в традиционном бурятском обществе; концепт *айл/семья* [21], отражая национально-специфические представления о семейных традициях, нормативах внутрисемейного общения между родителями и детьми, старшими и младшими, мужем и женой, родителями и невесткой) передают идею связанности части и целого, целостность традиционного мировоззрения бурят.

Концепты мира образно-знаковых систем

Концепты мира образно-знаковых систем (концепт *нетленное тело Пандито Хамбо-лама Даши-Доржо Итигэлова**, размещенное в Иволгинском дацане, олицетворяет объект почитания, харизматизированного духовного лидера бурят-буддистов; концепт *кочевник* как особый феномен кочевой культуры выступает ядром этнического самосознания бурят [22] на основе их коллективной памяти – *угай бэйцэг/родословных*, обязательного знания имен предков до седьмого колена, включая тотемных предков; концепты-имена – *Будда, Чингисхан*) наполнены эмоциональной интенсивностью, суггестивностью и выступают ориентирами этноса [23].

Концепты реалий внутреннего пространства личности

Этническое самосознание бурят характеризуется идентификационными религиозными практиками буддизма и шаманизма, что активизирует использование тематических концептов: *шаман, лама, дасан* (дацан – буддийский храм), *шанар* (ритуал), *дуган* (храм), *буян* (благодаяние), *нугэл, сээр* (грех) и др. Буддийское понятие *арга-билиг/метод и мудрость*, отражающее совокупность духовно-нравственных качеств человека, чисто-

* 15 июня 1927 г. Пандито Хамбо-лама XII Даши-Доржо Итигэлов, находясь в состоянии медитации, ушел в нирвану. В 2002 г. тело Д.-Д. Итигэлова было эксгумировано и помещено в Иволгинский буддийский монастырь. Были проведены высокотехнические научные экспертизы. В 2004 г. В. Звягин, заведующий отделом идентификации личности Российского центра судебно-медицинской экспертизы, констатировал, что тело «находится в таком состоянии, словно он умер совсем недавно. Подвижность суставов, тургор кожи – все соответствует параметрам человека, умершего, может быть, день-два назад». В апреле 2003 г. «нетленное тело» получило статус буддийской святыни.

ту природы тела и ума, качество сознания человека, становится концептом культуры, прочно входит в самосознание буряты-буддиста. В понимании А. Жанаева концепт *арга-билиг* есть воплощение буддийского срединного пути, подтверждающее роль буддизма в конструировании этнического сознания бурят [24, с. 779]. Далее А. Жанаев отмечает слитность познания и морали в бурятском ориентальном мышлении на примере концепта *эрдэм* (образование, учёность), в содержание которого входит, наряду с образованием, обладание высокими моральными качествами. Приведенные пословицы также подтверждают данную мысль: «*Эд ехэтэ доихон, эрдэм ехэтэ номгон*» («Богатый человек жесток, богатый знаниями человек скромнен»); «*Эрдэмтэй хүнэй үгэнй зөөлэн, эрдэни эмиын гарынй зөөлэн*» («Образованный человек отличается добрым нравом, добрым словом, умениями руками»).

Диалекты бурятского языка как маркер родоплеменной идентификации бурят

Формирование этнического сознания бурят тесно связано с идентификационными практиками пяти больших диалектных групп: *хоринская, эхиритская, хонгодорская, булагатская* и *цонгольско-сартульская*. Родоплеменная идентификация активизирует широко востребованный социальной практикой в устной и письменной формах язык предков, формируемый территориальными диалектами. Исследователи отмечают «повышение интереса и лояльного отношения к проявлениям диалектных особенностей в произношении, лексике» [25, с. 161], а также «безусловную связь между бытованием в языке рассмотренных словообразовательных моделей и спецификой национального менталитета, отражением мира, которое санкционируется буддийской культурой» [26, с. 147].

Феномены языковой идентификации

Множественность этнических идентификаций бурят от родоплеменной до «гражданина мира» позволяет говорить о напряженности выбора языковых форм, моделей языковых компетенций, стратегий коммуникативного поведения бурят в условиях сопряжения между «миром новаций» и «миром традиций». В условиях изменения функции языковой социализации в сторону увеличения символической функции языка представляется актуальным вопрос о формировании стратегической компетенции владения бурятским языком (преодоление «созерцательного, молчаливого» коммуникативного поведения, «оживление» малоэмоциональной речи, речевая активность и гибкость, расширение репертуара речевых клише, преодоление социальной робости) в зависимости от типа этнического самосознания. Марги-

нальный тип этнического самосознания бурят, связанный с функционированием языка на различных социальных уровнях и с феноменом ослабления языковой идентификации («бурятская разговорная речь характеризуется активным проникновением всех видов русской речи, проникновением во все социальные слои бурятского населения» [27, с. 82]), возможно, обладает наибольшим потенциалом формирования стратегической компетенции владения бурятским языком.

Вместе с тем исследователи отмечают наличие «позитивных результатов в языковом развитии. Можно отметить такие явления, как повышение интереса к изучению бурятского языка среди бурят, не владеющих им, а также среди представителей других национальностей; участие молодежи в реализации различных проектов, направленных на расширение сферы использования бурятского языка, в том числе в интернет-пространстве, развитие КВН на бурятском языке и др.» [25, с. 161].

Присутствие знаков-символов в бурятской культуре бесчисленно: они создают реалии знакового пространства, в котором живет человек, определяют специфику психического развития и психологию его поведения в современном ему обществе. Одна из наиболее архаичных групп знаков – *тотемы*. Тотемы – животные, растения, вещества, неодушевленные предметы или явления природы – являются предметом религиозного поклонения у многих групп родоплеменного общества.

В родоплеменных названиях и легендах о происхождении некоторых бурятских родов зафиксированы тотемы: орел – у рода *шарайд*; волк – тотем протомонголов борте – *шоно*; собака – тотем эхиритских родов *бура* и др. Тотемические мифы составляют неотъемлемую часть комплекса верований и обрядов родоплеменного общества, при этом сами тотемы в своем образном и знаковом выражении оказывают чрезвычайное воздействие на сознание человека. Устойчиво мнение, что тотемы «подобно людям, временно или постоянно заряжены, наэлектризованы таинственной силой» [28, с. 297]. Надо сказать, что речь идет не только о родовом, но и о современном человеке, если ему случится быть погруженным в систему тотемных отношений людей с атавизмами родоплеменного сознания.

В предании о тотеме тункинских бурят Буха-нойоне говорится, что Буха-нойон после совершения всех земных дел удалился в горы и облюбовал себе долину Хоймор в Тункинском крае. Взгляд божества всегда был направлен на Тункинскую долину, что сделало ее изо-

Феномены языковых реалий этнического самосознания в родоплеменных названиях и легендах

Тотемические мифы составляют неотъемлемую часть комплекса верований и обрядов

Живы предания о родоплеменных предках-тотемах

бильной, а жителей – счастливыми и богатыми. Но пришло время, когда жители долины стали вести себя неуважительно. Буха-нойон разгневался, отвернулся и стал смотреть на северную сторону Байкала. С тех пор говорят, что счастье и богатство покинули Тункинскую долину и перешли к западным бурятам. Сегодня в мифологическом сознании сильна установка: нужно совершить много ритуальных деяний и жертвоприношений, чтобы вернуть покровительство родового предка.

«Логика
партиципации» есть
логика
сопричастности

Из своей родовой истории человечество вынесло опыт причинно-следственных отношений – так называемый принцип причинности. Л. Леви-Брюль назвал логику причинно-следственного поведения «логикой партиципации», логикой сопричастности, когда человек воспринимает себя в живой природе в причинно-следственных взаимодействиях [9]. Эта же логика встраивания в окружающий ландшафт наглядно реализуется в магических действиях и текстах типа заговоров.

Заговоры, нашепты
тесно связаны
с мифологической
сферой сознания
человека

Особое место по силе воздействия на эмоционально-волевую сферу человека занимают *заговоры*. Заговоры: завораживание, колдовство, нашепты – это особые тексты формульного характера, которым приписывалась магическая сила, способная вызвать определенные состояния. Заговоры тесно связаны с мифами и со всей мифологической сферой сознания человека. В заговоре как специфической речевой деятельности присутствуют мифические образы и знаки, обладающие особой, «нечеловеческой» силой воздействия. В заговоре предполагаются причинно-следственные отношения глобальных и интегральных систем детерминированных связей (реальных и фантастических).

Заговоры и
заклинания,
связанные с
традиционной
деятельностью

По тематическому разнообразию бурятские заговоры и заклинания можно условно разделить на группы [29, с. 58].

Заговоры, связанные с промысловыми, хозяйственными интересами людей – с охотой, со скотоводческой деятельностью. Буряты, собираясь на охоту, устраивали обряд очищения своей одежды, брызгали молочной пищей и вином, верили в магическую силу слов: «*Бугын тарганһаань, булганай хараһаань угтһырт!*» («Из лосей жирных, из соболей черных ниспошлите!»).

Заговоры
и заклинания
лечебного характера

Заклинания лечебно-профилактического характера исполняют при появлении сыпи на лице или губах человека. Исполняющий этот обряд берет небольшой пучок разнообразных шелковых нитей, зажженным концом слегка проводит по больным точкам. При этом приговаривает: «*Улаан отоһоор оройном, хухэ утаһаар*

Заговоры
и заклинания,
связанные
с бытовыми
обрядами

хуреэлнэб) («Красной нитью провожу, синей нитью обвожу»), свято веря в магическую силу заговора. Участники утверждают, что после исполнения обряда болячки засыхают, и добавляют, что магические возможности к таким людям приходят после того, как они пересекают большое озеро, особенно священный Байкал.

Заговорные формулы, органически связанные с различными бытовыми обрядами. Тематика заговоров, включенных в улигерные и сказочные сюжеты, разнообразна. Заговорные формулы могут быть направлены на преодоление препятствий, выполнение трудных заданий, воскрешение умершего, признание родства, наказание антипода, избавление от нежелательных лиц. Значительная роль отведена в фольклоре заклинанию оружия. В народном эпосе Абай Гэсэр, заговаривая свою стрелу и направляя ее на антипода, ставит перед ней определенную цель: *«Амар ехэ голынь хаха бала тудаарай. Атхаал сэгээн сэмэгээн даа хуха бала тудаарай»* («В большой шейный позвонок попади и раздоби. Трубочатые полые кости расколи и раздоби»).

Заклинания,
проклятия обладают
силой воздействия

Проклятие в смысле поношение, призывание бедствия, рациональное или неистовое желание зла – вербальная фрустрация притязания на признание, потребности быть принятым. Проклятие, так же как и заговор, сильно воздействует на эмоциональную сферу. Взгляды бурят на значение произносимых человеком слов и порождаемых ими явлений, происходящих в природе, особенно проявилось в заклинаниях, проклятиях – *хараалах*, обладающих, по представлениям древних людей, магической силой воздействия.

Проклятие, имеющее
магическую силу

Согласно И.А. Манжигееву, *«хараал* – проклятие, имевшее магическую силу воздействия на жизнь проклинаемого человека. Им пользовались шаманы и некоторые шаманисты, пытавшиеся силой слов наказывать людей, которым предъявляли какие-либо счеты. Проклятие выражало пожелание смерти, бездетности, разорения, обнищания и т.п. По поверью шаманистов, проклятие будет действовать на проклинаемого (*хараал шэнгэхэ*), если оно сочинено остро, образно и в стихах. Шаманисты различали разного рода проклятия, например *хараалай муу хараал* (дословно самое худшее проклятие из всех проклятий)» [30, с. 84].

Исследователь XIX в. В.А. Михайлов считает, что самым сильным *хараалом* является *«алтан сэргыеш узуурээрнь сабшахаб*, то есть золотое *сэргэ* (коновязь), – твое по основание срублю, иначе прекращу твою жизнь, но психологически ругающий идет еще дальше, он

имеет в помыслах: прекращу твои род» [31, с. 33]. Далее: «*сэргэ* противопоставляется женскому последу. Женский послед – *тоонто* каждого буряты – есть его жизненность, и всякий бурят вместо того, чтобы сказать, что живу там-то, может сказать, что его “тоонто”, послед его там-то. Следовательно, и *сэргэ* обозначает сакральное, неразрывно связанное с жизнью человека и, может быть, есть пережиток поклонения фаллосу, тем более, что детородный член буряты называют “*захаин заябри*”, то есть первоначальный (крайний) творец» [Там же].

Суггестивность
проклятия

С.С. Бардаханова отмечает, что проклятия, в силу своего противостояния гуманистическим народным ценностям, стали встречаться редко, постепенно уходят из сферы бытования [29, с. 59]. Высокой силой суггестивности обладает проклятие, фрустрирующее притяжение на признание: «*Урхоороош наран бу орог, уудэрэши хун бу орог*» («В дымовое отверстие твоей юрты пусть солнце не заходит, в дверь твою пусть человек не заходит»). Магическая сила данного проклятия направлена на объекты, значимые в контексте сакральных смыслов и значений: светодымовое отверстие юрты – *тооно* и порог жилища – как каналов связи с миром. Исходя из бытующей в мифологическом сознании идентификации человека с жилищем, можно только предположить имплицитную силу воздействия данного проклятия на человека.

Негативное
отношение
к проклятию

С.Д. Гымпилова приводит пословицу, в которой отражены представления о магической силе слова: «*Юроолэй узууртэ – тоһон, хараалай узууртэ – шуһан*» («Благопожелание – к благоденствию, проклятие – к крови») [32, с. 45]. Здесь можно усмотреть негативное отношение к проклятию в контексте табу на кровь. Д.Д. Фрэзер писал: «Боязнь пролить кровь на землю в общем объясняется верой в то, что в ней пребывает душа и что в силу этого земля, на которую попадает кровь, с необходимостью становится табуированной, или священной» [28, с. 305]. В контексте архетипа Смерти воспринималось и воспринимается проклятие одиноких бездетных женщин, злые слова которых могут осуществиться: «*Муу һанаатай, модон һоеотой*» («С дурными помыслами, с деревянными проволочками для прочищения курительной трубки»).

В сказках можно
встретить
использование
проклятий

В сказках также можно встретить использование проклятий. Однажды охотник, «знающий семьдесят языков», спал в лесу под большим деревом. Ночью мимо него проходили деревья, которые шли на праздник к людям по поводу рождения ребенка. Через некоторое время

человек услышал разговоры возвращающихся с праздника деревьев о том, что хозяева их не угостили и они наслали на новорожденного проклятия – *хараалы*: «*Хорин таба хуроорэй, хорхойтой хара гурооһэндэ эдю-улээрээ*» («Доживи до двадцати пяти лет, будь съеденным червивым медведем»). Имплицитно передается мысль, что этнокультурные архетипы как институт почитания старших, гостеприимства выполняют защитные функции и помогают избежать нежелательного столкновения со сверхъестественными силами проклятия.

Хараалы-проклятия не получили широкого распространения

Отметим, что хараалы-проклятия не получили широкого распространения, вероятно, из-за того, что у бурят наблюдается «особое отношение к слову, представление слова как сакрального объекта или даже субъекта». И в настоящее время у бурят считается, что слово может быть более действенным, чем само действие. Подобное представление о слове лежит в основе таких принципов социального поведения, как «экономия» слов в повседневной жизни и стремление не называть вещи их истинными именами.

Благопожелания как вера людей в магическую силу слова

Благопожеланием называют текст, в котором заключена синергическая позитивная энергия, которая способствует его обязательному исполнению для получателя [33]. Благопожелания *урезл* как феномен языковых реалий этнического самосознания бурят отражают веру людей в магическую силу слова. Выделяют следующие функции благопожеланий: приветственные, событийные, благодарственные, напутственные. У всех народов мира они производны от заклинаний, молитв, с помощью которых, по понятиям древнего человека, можно было воздействовать на сверхъестественные силы (духов, демонов, богов) и через их посредство – на внешний мир. В силу своей многогранности благопожелания могут являться средством воздействия на человека, на его самосознание личности. Это своего рода тренинг личностного роста. Благопожелания реализуют специфические социально и личностно значимые функции (социализирующие, развлекающие, релаксирующие, психотерапевтические и многие другие), обогащающие развитие личности. Тематически бурятские благопожелания можно подразделить на следующие разделы: благопожелания, связанные с трудовой, хозяйственной деятельностью; событийные благопожелания, приуроченные к тому или иному событию в жизни человека (свадьба, рождение ребенка и т.д.); благопожелания, связанные с материальным достатком; прощальные благопожелания (благопожелания напутственного

Благопожелания присутствуют в эпических сказаниях

характера, пожелания счастливой дороги); благопожелания, идентифицированные с просторами Бурятии, Байкала, Родины.

В эпических сказаниях герой напутствует своих друзей, антропоморфизированные персонажи обмениваются добрыми пожеланиями. Так, кони баторов Алтан Шагай и Мунгэн Шагай, покидая табун, где они паслись, посвящают всем *урел*: «*Араатада бу баригдагты, хоер хултэ хосимойдо бу баригдаарайт*» («Клыкастому волку не дайте себя поймать, двуногому человеку не попадайтесь»).

Благопожелания остаются обязательным ритуалом

Благопожелания остаются обязательным ритуалом на праздниках и торжествах. Среди благопожеланий, связанных с трудовой, хозяйственной деятельностью бурят, наиболее давними являются, по-видимому, благопожелания, посвященные охотникам и рыболовам. Так, М.Н. Хангалов пишет: «В доисторическое время прежние буряты занимались звероловством в облавной охотой (*зэгтэ-аба*) и в то же время рыболовством. Девственные леса изобиловали в то время разными зверями, а реки и озера – разными рыбами, которые доставляли хорошую и питательную пищу и в которой нуждался бурят тех времен, имея нехитрые орудия как против опасных зверей, так и для ловли больших рыб» [34, с. 76]. Ритуальные подготовительные обряды непременно сопровождалась различными благопожеланиями – пожеланием богатой добычи: «*Хада гэишхэхэ гэжэ, халюу гэишхэжэ яба, бута гэишхэхэ гэжэ, булга гэишхэжэ яба*» («Вместо горки на выдру наступай, вместо кочки на соболя наступай»).

Благопожелания, связанные со свадебной церемонией

Заметную группу составляют благопожелания, связанные со свадебной церемонией. Обратимся к благопожеланиям, связанным со знаковой частью одежды – поясом. Присущий родовому человеку антропоморфизм наделяет пояс свойством души: пояс – центр, символ границы верхнего и нижнего мира, барьер между «своим» и «чужим». При сватовстве обряд обмена поясами – *бэһэ андалдаха* – символически обозначал снятие противопоставления «мы – они»: «...оба свата, то есть отец жениха и отец невесты, садятся рядом. Потом отец жениха встает, кланяется отцу невесты и целует его, снимает свой пояс, опоясывает им отца невесты и садится на прежнее место. В свою очередь встает отец невесты. Он также кланяется и целует отца жениха, потом снимает собственный пояс, которым опоясывает отца жениха» [Там же, с. 83]. При обмене поясами сваты адресуют благопожелания друг другу: «*Бэлхэнсэгтэ*

бэһэлһэн бэһээ андалдажа, бэшэг туухэ холбожо яргайи. Утаһан бэһээ андалдажа, ураг туухэ занья-дая. Мунген бэһээ андалдажа, мунхэ урезэр холбожо байялдаа» («Обменяемся своими поясами – новой родословной основу возложим, шелковыми поясами обменяемся – родственные узы закрепим, серебряными поясами обменяемся – вечное благопожелание создадим»).

Благопожелания и сегодня передают силу убеждения

Среди свадебных благопожеланий можно условно выделить следующие группы: благопожелания, связанные с огнем, очагом (*гал гуламтатай холбоотой юроолнууд*); благословляющие ложе молодых (*оро заһахадаа табиха юроолнууд*); относящиеся к церемонии подношения гостям почетного блюда (*тоолэй, али бэшэ нэрэтэ мяха барихадаа хэлэхэ юроолнууд*); содержащие пожелания и советы жениху и невесте (*бэридэ, хурьгэндэ зорюулһан юроолнууд*); благопожелания-посвящения сватам (*худанарта зорюулһан юроолнууд*). Благопожелания (функции внушения, усиления эмоционального фона, формирования желаемых убеждений, когниций) и сегодня, по всей видимости, имплицитно передают силу и убеждение в ситуациях освоения «неосвоенного» мира.

Благопожелания передают сакральное отношение

Благопожелания, содержащие пожелания человеку различных благ, прежде всего, связаны с ключевым понятием скотоводческого этноса – *табан хушуун мал*, то есть обладанием скотом пяти видов (лошади, коровы, овцы, козы, верблюды). Подарок *табан хушуун мал*, и пожелание приумножить его всегда вызывает положительное отношение у бурят, так как подразумевает пожелание дальнейшего благополучия во всех сферах жизнедеятельности. Сакральное отношение к национальной пище – молочным продуктам – нашли специфическое воплощение в благопожеланиях, органически связанных с укладом повседневной жизни бурят. По разному поводу упоминаются такие молочные продукты и напитки, как *зоохэй* (саламат – блюдо из поджаренной муки и сметаны), *тоһон* (масло), *хурэнгэ* (молочный напиток вроде кумыса), *хурэнгын архи* (молочная водка): «*Халуугаар зоохэйгоо шанажэ, хатуугаар тогоогоо нэрэжэ байгаарай*» («Горячий саламат вари, крепкий архи (молочная водка) готовь»).

Благопожелания «быть счастливым» связаны с детьми, потомством

Контекст благопожеланий «быть счастливым» связан, прежде всего, с детьми, потомством. Самыми распространенными и добрыми благопожеланиями были: «*Халуунда һууха хубуутэй болоорой, хадамда ошохо басагатай болоорой*» («Имей сыновей, чтобы продолжить отцовский род, имей дочерей, чтобы замуж выдать»); «*Олон ухибуутэй, ургэн хурээтэй болоорой*»

Благопожелания
напутственного
характера

(«Вырасти много детей, наживи широкие загоны для скота»); *«Хойморoor дуурэн хубуутэй, хурээгээр дуурэн малтай болоорой»* («Имей полный дом детей, полный загон скота») и т.д.

В особую группу можно выделить благопожелания напутственного характера. Издавна, признавая магическую силу воздействия слова, буряты всегда провожали отъезжающих добрыми пожеланиями. Военные походы, путешествия, выезд на охоту, по торговым делам, по хозяйственным нуждам сопровождалась разнообразными благопожеланиями. Пожелания уезжающим счастливой дороги и достижения намеченной цели провожающие органически связывают с благополучным возвращением их в родные края: *«Зорихондоо хурэжэ, турэхэндоо тэхэрижэ ерээрэй»* («Задуманное исполнив, в родные места возвратись»).

В благопожеланиях
подчеркивается
связь человека
с природными
объектами

Во многих современных благопожеланиях бурят подчеркивается идентификационная связь человека с природными объектами: *«Байгал номин далай шэнги оеорһоо тунгалаг байгты»* («Будьте, как лазурное озеро Байкал, глубоки и чисты в мыслях»). Сакральное отношение к местности, в которой человек проживает, формирует особое ценностное мировоззрение к себе, к другим.

Благопожелания
остаются
выразительным
способом
ритуального
общения

Как отмечает Л.И. Эрхитуева, насыщенность коммуникативного поведения бурят стандартами благожелательности очень высока [35]. В среде старшего поколения, где господствуют традиционные нормы поведения, без актуализации серии благопожеланий с той или с другой стороны не обходится ни одна встреча, ни одна сколько-нибудь значимая жизненная ситуация. На первый план выдвигается этический аспект – актуализация известного отношения к другому лицу. Стандарты учтивости и благожелательности, наряду с другими формами коммуникации отношений, в сущности, не несут какой-либо содержательной информации, они дополняют содержательный пласт общения, создают благоприятные условия для его развертывания. Благопожелания остаются наиболее ярким и выразительным способом ритуального общения: приветствовать, попрощаться, поблагодарить, поздравить человека.

Пословицы,
созданные
в условиях
традиционного
общества, актуальны
и сегодня

Язык этноса отражает определенный способ восприятия и концептуализации мира. Паремии (пословицы), созданные в условиях традиционного общества, активно используются в повседневной жизни бурят. Их тематика концентрирована вокруг традиционных ценностей – семьи и рода, хозяйственной деятельности, природных явлений и т.д.

Сущность многих пословиц и поговорок

Сущность многих *пословиц и поговорок* актуализируют мысль об уважении к своим корням, сохранении традиций, бережном отношении к истории своего народа, любви к своему народу и культуре: «Уг турэлоо алдахан хуниие ухан дээрэ туймэр эдихэ» («Кто покинул свой род, того огонь найдет даже в море»); «Оог суурьян ойдо шэнгэдэг, олон зон орон нютагаа тушэдэг» («Эхо по лесу распространяется, народ на свою родину опирается»); «Оорын хайхан дайдые орхихо хэрэггүй, турэнэн хайхан нютагаа тойрохо хэрэггүй» («Нельзя покидать свою прекрасную родину, нельзя обходить свое родное село»); «Туухэ тоорихэгуй, уг орхигдохогуй» («История не забывается, а род не прерывается»). Пословицы такого типа имеются у всех народов. Они ориентируют на то, чтобы присущую слову способность суггестии использовать для психологической коррекции.

Бурятские пословицы и поговорки отражают особое представление о слове

Бурятские пословицы и поговорки отражают особое представление о слове, которое регулировало поведение людей в общественной жизни. Это выражено в пословицах: «Олоной угэ хусэтэй, уулын суурьян дорьботой» («У людей молва сильная, у эха – отзвук сильный»); «Худагай оерто загахан угы, хуушанай угэдэ худал угы» («На дне колодца рыбы нет, в пословицах лжи нет»); «Шог угэ шоро шэнги» («Меткое слово подобно остроконечной палке»); «Уурэнэн шарха эдэгэдэг, угын шарха эдэгэдэгуй» («Рана от порезов заживает, а рана от слов не заживает»). Ценностное отношение к слову, сдержанное речевое поведение – таковы особенности традиционного коммуникативного поведения бурят.

Язык отражает образ мира

Людвиг Витгенштейн в своем знаменитом логико-философском трактате лаконично сформулировал: «Границы моего языка определяют границы моего мира» [36, с. 277]. Реальность опосредуется языком, конституируется значениями и смыслами употребляемых слов. Тем самым язык структурирует в сознании человека образ мира. Н.В. Уфимцева пишет, что в исследовании «образа мира как основополагающего компонента культуры предметом исследования является сознание носителей той или иной этнической культуры, которое в силу своей недоступности может изучаться только через различные формы своего овнешнения. Одной из таких форм является языковое сознание – опосредованный языком образ мира той или иной культуры» [37, с. 208].

Жесты используются в качестве языка в ритуальных действиях

Особое значение среди образов и знаков имеют *жесты*. Жесты – телодвижения, преимущественно рукой, сопровождающие или заменяющие речь, представляющие собой специфические знаки. В родовых

культурах жесты используются в качестве языка в ритуальных действиях и в коммуникативных целях. Ч. Дарвин объяснял большинство жестов и выражений, произвольно употребляемых человеком, тремя принципами [38, с. 708]: 1 – принципом полезных ассоциированных привычек; 2 – принципом антитезы; 3 – принципом прямого действия нервной системы. Помимо самих жестов, сообразных с биологической природой, человечество вырабатывает социальную культуру жестов. Природные и социальные жесты человека «читаются» другими людьми, представителями того же этноса.

Бытовые жесты у бурят, отражающие эмоциональное состояние

Согласно Н.Л. Жуковской, у бурят распространены следующие бытовые жесты, отражающие эмоциональное состояние:

- ударить с силой шапкой о землю – выражение крайнего возмущения или, напротив, сильного восторга;
- имитация выщипывания волос на голове – выражение крайнего отчаяния;
- махать рукавом *дэгэл* – знак протеста;
- поднятый вверх большой палец правой руки, сопровождающийся восклицанием, – одобрение;
- выставленный мизинец правой руки – неудовольствие;
- почесывание затылка – недоумение и растерянность и т.д. [39, с. 155].

Для бурят важное значение имеет контекст общения

Невербальное поведение способно расставлять определенные акценты на передаваемой информации, выявлять или скрывать эмоциональное состояние говорящего. Для бурят важное значение имеет контекст общения, статус невербальных средств общения, или, по терминологии французского антрополога М. Мосса, «техники тела» [40, с. 242].

Богатая семантика знаков ритуала гостеприимства

Этнокультурный архетип *гостеприимство* обладает богатой семантикой знаков. Поддается интерпретации способ вхождения в юрту (дом), позы, мимика, жесты, подарки-отдарки, прощание и уход из юрты (дом) и т.д. Н.Л. Жуковская писала: «...гость, особенно если он чужой человек, сразу же должен дать понять хозяевам, что он пришел с мирными намерениями... <...> ...Гость должен снять с себя оружие, прежде всего ружье, оставить его снаружи, прислонив к юрте (дому). Во-вторых, он должен вынуть нож из ножен, прикрепленных к его поясу, и оставить его просто висящим на цепочке» [39]. К ритуальному общению примыкает церемония угощения чаем. Устойчива установка: «Какова хозяйка, таков и чай». Здесь чай как внешний атрибут, создающий иллюзию общения, служит источником

Высокая знаковость ритуала гостеприимства

информации для гостя: свежий, горячий чай есть знак гостеприимства, радушия хозяев. Несомненным является и то, что ведущая роль в поддержании гостеприимства отводится мнению общественности: соседей, знакомых, родственников, самих гостей.

У бурят высокая знаковость ритуала гостеприимства проявляется в церемонии приветствия – ритуального общения между гостем и хозяином. Ритуальное общение – индивидуальный стиль общения, он ведет свое происхождение от социальных межгрупповых ситуаций общения, где главной задачей партнеров является поддержание связи с социумом, подкрепление представления о себе как о члене общества. «Партнер в таком общении является как бы необходимым атрибутом выполнения ритуала. <...> ...Каждый участвует только как некоторая маска с заранее заданными свойствами, которые требуют от участников только одного – знания правил игры» [41, с. 231]. Как отмечает Н.Л. Жуковская, у бурят в этом плане были особенно распространены разговоры о скоте, здоровье, урожае: «Сказанное при встрече слово и ответ на него – сейчас лишь правило этикета, однако приветствие-благопожелание несет в себе древний магический оттенок, потому так важно вовремя сказать то, что нужно, и правильно ответить на приветствие. На вопрос-приветствие: “Все ли у вас хорошо?” нельзя дать ответ: “Нет, у нас все больны” или “Такой-то умер”. Об этом можно сообщить уже потом, в ходе разговора, но ответная реакция может быть только одна: “Все хорошо, а как у вас?”» [41].

Важно соблюдение жеста гостеприимства

Важно соблюдение жеста гостеприимства: хозяйка должна подавать либо обеими руками, либо только правой, придерживая кончиками пальцев левой руки локоть правой руки. Обязательно соблюдение жеста застолья: взяв в руки пиалу с чаем или жидкой пищей, опустить в нее средний палец правой руки и брызнуть в сторону очага.

Бурятская культура является высококонтекстной

Анализируя особенности бурятского языка, мы обнаружим признаки того, что бурятская культура является высококонтекстной. «В высококонтекстных культурах при передаче информации люди склонны в большей мере обращать внимание на контекст сообщения, на то, с кем и в какой ситуации происходит общение. Эта особенность проявляется в придании особой значимости форме сообщения, тому – как, а не тому – что сказано» [42, с. 164].

Высокая зависимость коммуникации от контекста

Высокая зависимость коммуникации от контекста, присущая многим восточным культурам, проявляется в

расплывчатости и неконкретности речи, избылинии некатегоричных форм высказывания, слов типа *мэдэхэзүй, тиймэ бэшэ гу*. Весьма часты ситуации, когда ведут разговоры «вокруг да около», долго рассуждая обо всем, только не об основном предмете дискуссии. Данная стратегия позволяет лучше узнать о намерениях партнеров, чтобы подладиться к ним либо противостоять, не уронив при этом достоинства противоположной стороны.

Тенденция использовать иносказания, намеки

В разнообразных видах устного творчества отчетливо прослеживается тенденция заменять по возможности слова их акциональным аналогом, использовать иносказания, намеки (иносказательная речь героев эпоса, запреты на «пустые» слова), избегать употребления местоимения первого лица. «В улигерах нет личного “Я” сказителя, нигде он не говорит от своего лица. Все улигеры сказываются (поются) как бы вне связи с творцом или носителем. Никогда улигершин не скажет: “Я знаю о герое, его поступках”, а всегда скажет: “Так говорят”», – отмечает фольклорист А. Уланов [43, с. 99].

Невербальное поведение оказывается более значимым, чем вербальное

Второе значение понятия «высококонтекстная культура» – культура, в которой невербальное поведение оказывается более значимым, чем вербальное. В бурятской культуре большое внимание уделяется невербальному поведению – мимике, жестам, контакту глаз, пространственно-временной организации общения и т.п.

Традиционные жесты рассматриваются как средство передачи глубинных культурных смыслов

В условиях высокой значимости невербального поведения у бурят традиционные жесты рассматриваются как средство передачи глубинных смыслов – как знак соблюдения традиций, как знак личностной способности входить в ситуацию общения. Например, необходимо знать жест новогоднего приветствия *золго* – знака-символа преемственности поколений. Младший протягивает руки ладонями вверх, выражая готовность воспринять от старшего знания, опыт, мастерство; старший на протянутые к нему руки возлагал свои, ладонями вниз.

Невербальное общение у бурят осталось архаическим по архетипической сути

Включенное наблюдение убеждает: невербальное общение у бурят посредством телодвижений осталось архаическим по архетипической сути. В контексте знаковости общения обратим внимание на характерную коммуникативную особенность бурят – сдержанность, наступление молчания в акте общения. По мнению П.П. Дашинимасовой, молчание не есть простое неговoreние, это переход индивида к другому – более выразительному – семиотическому коду: «Молчание имеет разные функциональные назначения, соответственно, и

разную прагматику: дизъюнктивные селективные последовательности мышления, направленные на реализацию, с одной стороны, противопоставления – протеста, несогласия, самозащиты, самоустранения, ухода в себя и т.д., с другой – наоборот, на реализацию коммуникативной кооперации – заботы, поддержки, сопереживания и т.д. Как представляется, все эти смыслы молчания можно классифицировать как рациональную, эгоцентрическую или этически мотивированную сдержанность. Некоторые из смыслов, несомненно, иллюстрируют восточный этнопсихотип, который проявляется в богатстве имплицатуры в каждом конкретном случае» [44, с. 12–17]. Данные этнографического анализа воздержания от речи [45] указывают, что молчание – ожидаемое естественное речевое поведение бурят в определенном культурном контексте, которое может быть изменено в эпоху модернизации, усиления межкультурных контактов.

Наше исследование выявило, что в целом у бурят невербальное поведение сохраняет способность нести высокозначимую информацию, расставлять определенные акценты на передаваемой информации, выявлять или скрывать эмоциональное состояние говорящего.

Феномены языковых реалий этнического самосознания бурят рассмотрены нами в контексте условий развития и бытия личности: 1 – предметного мира, 2 – природного мира, 3 – реалий образно-знаковых систем, 4 – реалий социально-нормативного пространства. Как показывает наше исследование, в концептах культуры, метафорах, паремиях, фразеологизмах, экстралингвистических явлениях отражены традиционные ценности бурятского общества: утверждается идея неразрывного единства индивида с родом, приоритет и иерархичность родоплеменных отношений, преобладание мифологического мышления, сохранность сакрального отношения к природному миру, к жизненному пространству.

В.С. Мухина пишет: «Реальность образно-знаковых систем сформировалась в истории человеческого рода не только как условие, содействующее взаимодействию людей, обеспечивающее коммуникативную, сигнификативную, экспрессивную и прочие функции в их открытом предназначении, не только как некая концептосфера, не только как потенциально беспредельные условия для вариативности человеческого поведения, но и как условие организации и контроля за взаимодействиями людей внутри человеческих сообществ и за их пределами» [8, с. 142].

Реальность образно-знаковых систем как продукт развития и творчества человечества – это особенная форма существования человеческой сущности, особые условия движения человека к себе как личности [Там же, с. 143]. Феномены языковых реалий мы рассматриваем как значимый, объективно существующий и реально воздействующий фактор развития этнического самосознания личности.

1. *Мухина В.С.* Самосознание народностей Севера // Психологический журнал. – 1988. – № 4. – С. 44–52.

2. *Мухина В.С.* Психология межнациональных отношений и воздействие на нее средствами массовой информации // Средства массовой информации и международные отношения. – М., 1989.

3. *Мухина В.С.* Межнациональные отношения и проблемы возрождения культуры и образования народностей России // III Европейский научный конгресс по проблемам воспитания детей-сирот. – Люнебург, 1993.

4. *Мухина В.С.* Этнопсихология: настоящее и будущее // Психологический журнал. – 1994. – № 3. – Т. 15. – С. 42–49.

5. *Мухина В.С.* Личность и этносы в условиях столкновения цивилизации // Мир психологии. – 2001. – № 4. – С. 114–127.

6. *Мухина В.С.* Из прошлого в настоящее: родовые традиции – изначальная основа менталитета народов мира // Развитие личности. – 2009. – № 4. – С. 137–144.

7. *Мухина В.С.* Шлейфы и сполохи самосознания народов, живущих на планете Земля // Развитие личности. – 2017. – № 1. – С. 144–167.

8. *Мухина В.С.* Личность: Мифы и Реальность (Альтернативный взгляд. Системный подход. Инновационные аспекты). – 5-е изд., испр. и доп. – М., 2017.

9. *Левин-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М., 1999.

10. *Юнг К.Г.* Структура психики и архетипы. – 2-е изд. – М., 2009.

11. *Гумбольдт В.* Язык и философия культуры. – М., 1985.

12. *Уорф Б.Л.* Отношение норм поведения и мышления к языку // Новое в лингвистике. Вып. 1. – М., 1960. – С. 255–285.

13. *Вежбицкая А.* Понимание культур через посредство ключевых слов / пер. с англ. А.Д. Шмелева. – М., 2001.

14. *Степанов Ю.С.* Концепты. Тонкая пленка цивилизации. – М., 2007.
15. *Лихачев Д.С.* Концептосфера русского языка // Освобождение от догм. История русской литературы: состояние и пути изучения: в 2 т. Т. 1. – М., 1997.
16. *Элиаде М.* Аспекты мифа. – М., 2005.
17. *Барт Р.* Миф сегодня // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М., 1989.
18. *Дугарова Т.Ц.* Этническое самосознание личности: мифологический дискурс // Вестник Бурятского государственного университета. – 2009. – № 5. – С. 45–53.
19. *Дугарова Т.Ц.* Реалии внешнего мира в контексте этнического самосознания (на материале изучения ментальных ориентаций бурят) // Развитие личности. – 2017. – № 4. – С. 155–192.
20. *Дугарова Т. Ц.* Этническое самосознание бурят, проживающих на территориях сопряженных государств (на материале исследований бурят России, Монголии и Китая: дис. ... д-ра психол. н. – М., 2010.
21. *Гымпилова С.Д.* Концепт «семья» в афористической поэзии монгольских народов // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2017. – № 8-1 (74). – С. 17–21.
22. *Именохоева И.Н.* «Кочевник» как ведущий концепт в творчестве Б. Дугарова // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. – 2014. – № 3 (15). – С. 235–241.
23. *Мухина В.С., Дугарова Т.Ц.* Ментальные особенности современных бурят России // Развитие личности. – 2010. – № 2. – С. 164–175.
24. *Жанаев А.Т.* Холизм и релятивизм семантики бурятских концептов как фактор приложения когнитивных усилий при переводе // Современные проблемы науки и образования. – 2013. – № 6. URL: www.science-education.ru/113-11382 (дата обращения: 08.09.2018).
25. *Актамов И.Г., Гунжитова Г.Х.Ц.* Экология языка в ракурсе региона: постановка проблемы (на материале Республики Бурятия) // Власть. – 2016. – Т. 24. – № 3. – С. 158–163.
26. Языковая картина мира Байкальского региона: материалы регион. науч.-практ. конф., Улан-Удэ, 27 мая 2009 г. – Улан-Удэ, 2009.
27. *Дырхеева Г.А.* Живая речь в Бурятии: к проблеме изучения (социолингвистический обзор) // Вестник Томского государственного университета. Филология. – 2017. – № 45. – С. 77–88.
28. *Фрэзер Дж.Дж.* Золотая ветвь: Исследования магии и религии. – М., 2006.

29. Бардаханова С.С. Современное бытование бурятского фольклора. – Улан-Удэ, 2007.
30. Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. – М., 1978.
31. Михайлов В. А. Религиозная мифология. – Улан-Удэ, 1996.
32. Гымпилова С.Д. Пословицы в системе жанров бурятского фольклора. – Улан-Удэ, 2005.
33. Чибисова О.В., Тихонова А.В. Благопожелания как объект исследования // Успехи современной науки и образования. – 2017. – Т. 3. – № 1. – С. 132–134.
34. Хангалов М.Н. Собрание сочинений: в 3 т. / под ред. Г.Н. Румянцева. Т. 3. – Улан-Удэ, 2004.
35. Эрхитуева Л.И. Этнопсихологические особенности речевой коммуникации у бурят: дис. ... канд. психол. н. – СПб., 2006.
36. Витгенштейн Л. Философские исследования // Языки как образ мира. – М.; СПб., 2003.
37. Уфимцева Н.В. Языковое сознание и образ мира славян // Языковое сознание и образ мира. – М., 2000.
38. Дарвин Ч. Выражение эмоций у человека и животных // Соч.: в 9 т. Т. 5. – М., 1953.
39. Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. – М., 1988.
40. Мосс М. Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии. – М., 1996.
41. Крижанская Ю.С., Третьяков В.П. Грамматика общения. – М.; СПб., 2005.
42. Стефаненко Т.Г. Этнопсихология. – М., 2007.
43. Уланов А.И. Древний фольклор бурят. – Улан-Удэ, 1974.
44. Дашинимаева П.П. Концепт Молчания: дизъюнктивный синтез в смыслопонимании // «Восток–Запад»: аксиолингвистические концепты окружающей среды (герменевтический аспект): материалы российско-польского научно-практического семинара. – Улан-Удэ, 2009. – С. 12–17.
45. Basso K. “To Give Up on Words”: Silence in Western Apache Culture. In: A Cultural Approach to Interpersonal Communication: Essential Readings / J. Monaghan & J.E. Goodman (eds.). – Blackwell Publishing, 2007. – P. 77–88.

REFERENCES

1. Mukhina V.S. Samosoznanie narodnostej Severa. In: *Psikhologicheskij zhurnal*, 1988, no. 4, pp. 44–52 (in Russian).

2. Mukhina V.S. Psikhologiya mezhnatsional'nykh otnoshenij i vozdejstvie na nee sredstvami massovoj informatsii. In: *Sredstva massovoj informatsii i mezhdunarodnye otnosheniya*. Moscow, 1989 (in Russian).
3. Mukhina V.S. Mezhnatsional'nye otnosheniya i problemy vozrozhdeniya kul'tury i obrazovaniya narodnostej Rossii. In: *III Evropejskij nauchnyj kongress po problemam vospitaniya detej-sirot*. Lyuneburg, 1993 (in Russian).
4. Mukhina V.S. Etnopsikhologiya: nastoyashchee i budushchee. In: *Psikhologicheskij zhurnal*, 1994, no. 3. Vol. 15, pp. 42–49 (in Russian).
5. Mukhina V.S. Lichnost' i etnosy v usloviyakh stolkoveniya tsivilizatsii. In: *Mir psikhologii*, 2001, no. 4, pp. 114–127 (in Russian).
6. Mukhina V.S. Iz proshlogo v nastoyashchee: rodovye traditsii – iznachal'naya osnova mentaliteta narodov mira. In: *Razvitie lichnosti*, 2009, no. 4, pp. 137–144.
7. Mukhina V.S. SHlejfy i spolokhi samosoznaniya narodov, zhivushchikh na planete Zemlya. In: *Razvitie lichnosti*, 2017, no. 1, pp. 144–167 (in Russian).
8. Mukhina V.S. *Lichnost': Mify i Real'nost' (Alternativnyj vzglyad. Sistemnyj podkhod. Innovatsionnye aspekty)*. 5th edition, corrected and augmented. Moscow, 2017 (in Russian).
9. Lévy-Bruhl L. *Sverkh'estestvennoe v pervobytnom myshlenii*. Moscow, 1999.
10. Jung C.G. *Struktura psikhiki i arkhetipy*. 2nd ed. Moscow, 2009 (in Russian).
11. Humboldt W. *Yazyk i filosofiya kul'tury*. Moscow, 1985 (in Russian).
12. Whorf B.L. Otnoshenie norm povedeniya i myshleniya k yazyku. In: *Novoe v lingvistike*. Issue 1. Moscow, 1960, pp. 255–285 (in Russian).
13. Vezhbitskaya A. *Ponimanie kul'tur cherez posredstvo klyuchevykh slov*. Translated from English by A.D. Shmelev. Moscow, 2001 (in Russian).
14. Stepanov Yu.S. *Kontsepty. Tonkaya plenka tsivilizatsii*. Moscow, 2007 (in Russian).
15. Likhachev D.S. Kontseptosfera russkogo yazyka. In: *Osvobozhdenie ot dogm. Istoriya russkoj literatury: sostoyanie i puti izucheniya*. In 2 volumes. Vol. 1. Moscow, 1997 (in Russian).
16. Eliade M. *Aspekty mifa*. Moscow, 2005 (in Russian).
17. Bart R. Mif segodnya. In: *Izbrannye raboty: Semiotika. Poetika*. Moscow, 1989 (in Russian).
18. Dugarova T.Ts. Etnicheskoe samosoznanie lichnosti: mifologicheskij diskurs. In: *Vestnik Buryatskogo*

gosudarstvennogo universiteta, 2009, no. 5, pp. 45–53 (in Russian).

19. Dugarova T.Ts. Realii vneshnego mira v kontekste etnicheskogo samosoznaniya (na materiale izucheniya mental'nykh orientatsij buryat). In: *Razvitie lichnosti*, 2017, no. 4, pp. 155–192 (in Russian).

20. Dugarova T. Ts. *Etnicheskoe samosoznanie buryat, prozhivayushchikh na territoriyakh sopryazhennykh gosudarstv (na materiale issledovaniy buryat Rossii, Mongolii i Kitaya*. Doctoral dissertation (**Psychology**). Moscow, 2010 (in Russian).

21. Gympilova S.D. Kontsept “sem’ya” v aforisticheskoy poezii mongol'skikh narodov. In: *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki*, 2017, no. 8-1 (74), pp. 17–21 (in Russian).

22. Imenokhoeva I.N. “Kochevnik” kak vedushchij kontsept v tvorchestve B. Dugarova. In: *Vestnik Buryatskogo nauchnogo tsentra Sibirskogo otdeleniya Rossijskoj akademii nauk*, 2014, no. 3 (15), pp. 235–241 (in Russian).

23. Mukhina V.S., Dugarova T.Ts. Mental'nye osobennosti sovremennykh buryat Rossii. In: *Razvitie lichnosti*, 2010, no. 2, pp. 164–175 (in Russian).

24. Zhanaev A.T. Kholizm i relyativizm semantiki buryatskikh kontseptov kak faktor prilozheniya kognitivnykh usilij pri perevode. In: *Sovremennye problemy nauki i obrazovaniya*, 2013, no. 6 (in Russian). URL: www.science-education.ru/113-11382 (accessed: 08.09.2018).

25. Aktamov I.G., Gunzhitova G.Kh.Ts. Ekologiya yazyka v rakurse regiona: postanovka problemy (na materiale Respubliki Buryatiya). In: *Vlast'*, 2016. Vol. 24, no. 3, pp. 158–163 (in Russian).

26. *Yazykovaya kartina mira Bajkal'skogo regiona: materialy region. nauch.-prakt. konf.*, Ulan-Ude, 27 May 2009. Ulan-Ude, 2009 (in Russian).

27. Dyrkheeva G.A. Zhivaya rech' v Buryatii: k probleme izucheniya (sotsiolingvisticheskij obzor). In: *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filologiya*, 2017, no. 45, pp. 77–88 (in Russian).

28. Frazer J.G. *Zolotaya vetv': Issledovaniya magii i religii*. Moscow, 2006.

29. Bardakhanova S.S. *Sovremennoe bytovanie buryatskogo fol'klora*. Ulan-Ude, 2007 (in Russian).

30. Manzhigeev I.A. *Buryatskie shamanisticheskie i doshamanisticheskie terminy*. Moscow, 1978 (in Russian).

31. Mikhajlov V. A. *Religioznaya mifologiya*. Ulan-Ude, 1996 (in Russian).

32. Gympilova S.D. *Poslovitsy v sisteme zhanrov buryatskogo fol'klora*. Ulan-Ude, 2005 (in Russian).

33. Chibisova O.V., Tikhonova A.V. Blagopozhelaniya kak ob'ekt issledovaniya. In: *Uspekhi sovremennoj nauki i obrazovaniya*, 2017. Vol. 3, no. 1, pp. 132–134 (in Russian).

34. Khangalov M.N. *Sobranie sochinenij*. In 3 volumes. Under the editorship of G.N. Rumyantsev. Vol. 3. Ulan-Ude, 2004 (in Russian).

35. Erkhitueva L.I. *Etnopsikhologicheskie osobennosti rechevoj kommunikatsii u buryat*. PhD dissertation (**Psychology**). St. Petersburg, 2006 (in Russian).

36. Vitgenshtejn L. Filosofskie issledovaniya. In: *Yazyki kak obraz mira*. Moscow; St. Petersburg, 2003 (in Russian).

37. Ufimtseva N.V. Yazykovoe soznanie i obraz mira slavyan. In: *Yazykovoe soznanie i obraz mira*. Moscow, 2000 (in Russian).

38. Darwin Ch. Vyraszenie emotsij u cheloveka i zhivotnykh. In: *Sochineniya*. In 9 volumes. Vol. 5. Moscow, 1953 (in Russian).

39. Zhukovskaya N.L. *Kategorii i simvolika traditsionnoj kul'tury mongolov*. Moscow, 1988 (in Russian).

40. Mauss M. *Obshchestva. Obmen. Lichnost': trudy po sotsial'noj antropologii*. Moscow, 1996 (in Russian).

41. Krizhanskaya Yu.S., Tret'yakov V.P. *Grammatika obshcheniya*. Moscow; St. Petersburg, 2005 (in Russian).

42. Stefanenko T.G. *Etnopsikhologiya*. Moscow, 2007 (in Russian).

43. Ulanov A.I. *Drevnij fol'klor buryat*. Ulan-Ude, 1974 (in Russian).

44. Dashinimaeva P.P. Kontsept Molchaniya: diz'yunktivnyj sintez v smysloponimanii. In: *“Vostok–Zapad”: aksiolingvisticheskie kontsepty okruzhayushchej sredy (germenevticheskij aspekt): materialy rossijsko-pol'skogo nauchno-prakticheskogo seminaru*. Ulan-Ude, 2009, pp. 12–17 (in Russian).

45. Basso K. “To Give Up on Words”: Silence in Western Apache Culture. In: *A Cultural Approach to Interpersonal Communication: Essential Readings*. J. Monaghan & J.E. Goodman (eds.). Blackwell Publishing, 2007, pp. 77–88.

