

ФГБОУ ВПО «Бурятский государственный университет»

На правах рукописи

Мальчакитова Наталья Юрьевна

**БАЗОВЫЕ ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫЕ КОНЦЕПТЫ
В ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЕ МИРА ЭВЕНКОВ И РУССКИХ**

Специальность 10.02.19 – теория языка

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Научный руководитель:
кандидат филологических наук
Афанасьева Елизавета Федоровна

Улан-Удэ – 2014

О Г Л А В Л Е Н И Е

Введение	3
Глава I. Концепт как компонент языковой картины мира	9
1.1. Язык и культура: проблема взаимосвязи языка и культуры	9
1.2. Антропоцентрическая парадигма в языкознании и место в ней лингвокультурологии и когнитивной лингвистики	14
1.3. Понятие языковой картины мира в современных лингвистических исследованиях	18
1.4. Концепт как категория лингвокультурологии и когнитивной лингвистики	34
1.5. Структура лингвокультурного концепта и методика его описания	31
Выводы по главе I	35
Глава II. Национально-специфическое содержание эвенкийских концептов «маин/судьба», «куту/счастье» и «оми/душа» в сопоставлении с русскими «судьба», «счастье» и «душа»	36
2.1. Идеографические рубрики языковой картины мира эвенков	36
2.2. Представления эвенков о <i>маин</i> в сопоставлении с ее русским эквивалентом <i>судьба</i>	41
2.3. Эвенкийский концепт «маин/судьба» в сопоставлении с русским «судьба»	56
2.4. Представления эвенков о <i>куту</i> и <i>сиңкэн</i> в сопоставлении с их русским эквивалентом <i>счастье</i>	73
2.5. Эвенкийский концепт «куту/счастье» в сопоставлении с русским «счастье»	91
2.6. Представления эвенков об <i>оми</i> в сопоставлении с ее русским эквивалентом <i>душа</i>	117
2.7. Эвенкийский концепт «оми/душа» в сопоставлении с русским «душа»	135
Выводы по главе II	152
Заключение	154
Литература	159
Приложение	180
Список условных обозначений	196

ВВЕДЕНИЕ

Развитие современной лингвистики ознаменовалось распространением антропоцентрической модели исследования языка, которая предполагает изучение взаимосвязи языка, сознания и культуры. Особенно актуальным является исследование ментальных образов и их вербализации, так как контрастный материал помогает увидеть общее и национально-специфическое в культурах, особое наивное мировосприятие этноса. Данная работа выполнена в русле современных лингвокультурологических исследований взаимосвязи языка, сознания и культуры и посвящена исследованию эвенкийских концептов «маин/судьба», «куту/счастье» и «оми/душа» и сопоставлению их с русскими концептами «судьба», «счастье» и «душа».

Актуальность темы исследования характеризуется следующим:

1. Лингвокультурный подход к исследованию языка является актуальным в современной лингвистике. Проблематика лингвокультурологического исследования концептосферы эвенкийского языка недостаточно разработана. На материале эвенкийского языка вопросы, связанные с выделением, классификацией, научным исследованием лингвокультурных концептов, в рамках монографии и диссертации ранее не исследовались.

2. Счастье, судьба и душа являются базовыми категориями человеческого бытия. Поэтому концепты «судьба», «счастье» и «душа» требуют специальных исследований. Понятийная, оценочная и образная составляющие исследуемых концептов зависят от этнических особенностей носителей конкретной лингвокультуры, поэтому важно лингвокультурологическое исследование данных концептов на материале разных языков, не похожих генетически и типологически.

3. Эвенкийские концепты «маин/судьба», «куту/счастье» и «оми/душа» как базовые компоненты национальной культуры эвенков являются необходимыми для понимания особенностей их национального характера. Кроме

того, специальных исследований данных лингвокультурных концептов в эвенкийском языке нет. Опыт изучения этих ключевых концептов в лингвокультуре двух этносов открывает новые перспективы современных исследований в области эвенкийского языка в русле антропоцентрической парадигмы.

Выбор концептов «маин/судьба», «куту/счастье» и «оми/душа» обуславливается тем, что они являются национально-специфичными и взаимосвязанными между собой. Они служат ключом к пониманию мировоззрения эвенков.

Объектом исследования являются эвенкийские концепты «маин/судьба», «куту/счастье» и «оми/душа» в сопоставлении с русскими «судьба», «счастье» и «душа». **Предметом** исследования послужили содержательные характеристики исследуемых концептов на материале эвенкийского и русского языков.

Цель настоящей работы – комплексное исследование эвенкийских концептов «маин/судьба», «куту/счастье» и «оми/душа» в языковой картине мира эвенков и сопоставление их с русскими «судьба», «счастье» и «душа». Достижение поставленной цели предполагает решение следующих **задач**:

- 1) рассмотреть теоретическую базу исследования;
- 2) описать представления эвенков о *маин*, *куту*, *сиңкэн* и *оми* и сопоставить их с русскими эквивалентами *судьба*, *счастье* и *душа*;
- 3) определить и охарактеризовать ключевые средства объективации эвенкийских концептов «маин/судьба», «куту/счастье» и «оми/душа» и сопоставить их со средствами объективации русских «судьба», «счастье» и «душа»;
- 4) установить национально-культурную специфику исследуемых концептов в эвенкийской языковой картине мира и сопоставить ее с русской;
- 5) обозначить место данных концептов в языковой картине мира эвенков.

Теоретической базой проведенного исследования послужили труды отечественных и зарубежных ученых, разработанные в русле следующих научных направлений:

– концепции языковой картины мира (В. фон Гумбольдт, Ю.Д. Апресян, Д.С. Лихачев, В.Н. Телия и др.);

– лингвокультурологии (Н. Д. Арутюнова, А. Вежбицкая, Ю. С. Степанов, В. И. Карасик, С. Г. Воркачев и др.);

– когнитивной лингвистики (З.Д. Попова, И. А. Стернин, А. П. Бабушкин, Н. Н. Болдырев, Е. С. Кубрякова и др.).

В данном диссертационном исследовании использовались **методы** компонентного, логико-понятийного и контекстуального анализов, метод интервью, интерпретационный метод, метод сплошной выборки.

Материалом для диссертационной работы послужили полевые исследования (тексты, записанные автором от носителей эвенкийского языка) в период с 2010 по 2013 гг. в местах компактного проживания эвенков (Республики Бурятия и (Саха) Якутия, Иркутская и Амурская области, Красноярский и Забайкальский края, КНР), извлечения из памятников фольклора и художественной литературы эвенков, данные сплошной выборки из толковых, двуязычных, фразеологических словарей, словарей синонимов русского языка, из сборников пословиц и поговорок.

В период исследования с 2010 по 2013 г. автором были совершены экспедиции в Забайкальский (Каларский район, с. Кюсть-Кемда) и Красноярский края (Эвенкийский район, п. Тура, с. Ванавара), Республики Бурятия (Курумканский район, с. Алла, с. Улюнхан) и (Саха) Якутия (Олёкминский район, с. Тяня и Нерюнгринский район, с. Иенгра), Иркутскую (Катангский район, с. Хамакар) и Амурскую области (Тындинский район, с. Усть-Нюкжа), КНР (г. Хайлар, г. Нантунь).

В результате данных экспедиций собран авторский архив исследования, состоящий из кратких биографий и фото информантов, видео и аудиозаписей. Все записи хранятся на кафедре языков коренных народов Сибири Бурятского государственного университета.

Научная новизна диссертационной работы заключается в том, что впервые проведено сопоставительное исследование концептов «судьба»,

«счастье» и «душа» на материале эвенкийского и русского языков.

Теоретическая значимость исследования состоит в развитии лингво-концептологии: расширяя список изученных базовых концептов на материале эвенкийского и русского языков, работа создает перспективу для описания в дальнейшем концептосферы данных языков.

Практическая значимость настоящего исследования состоит в том, что языковой материал, положения и выводы диссертации могут использоваться в лекционных материалах, практических занятиях по общему языкознанию, лингвоконцептологии, лексикологии и теории межкультурной коммуникации, при разработке тематики дипломных и курсовых работ, а также в практике преподавания эвенкийского и русского языков. Результаты проведенного исследования могут выступать в качестве базы при разработке спецкурсов, спецсеминаров в вузовской системе преподавания эвенкийского и русского языков.

На защиту выносятся следующие **положения**:

1. Представления эвенков о *маин*, *куту*, *сиңкэн* и *оми* обладают сложностью и многогранностью, являются ключевыми в эвенкийской национальной традиции. Они выражают взаимоотношения человека и природы.

2. Эвенкийские концепты «маин/судьба», «куту/счастье» и «оми/душа» присутствуют в мифологических, религиозных и этических системах. Они обладают универсальными и национально-специфическими чертами.

3. На формирование эвенкийских концептов «маин/судьба», «куту/счастье» и «оми/душа» и русских «судьба», «счастье» и «душа» на начальном этапе оказало значительное влияние язычество.

4. В эвенкийской языковой картине мира наблюдается тесная взаимосвязь концептов «маин/судьба», «куту/счастье» и «оми/душа» в отличие от русских «судьба», «счастье» и «душа». Эта взаимосвязь в эвенкийской языковой картине мира обусловлена, прежде всего, шаманизмом и анимистическими воззрениями.

Апробация работы. Основные положения диссертации и полученные результаты обсуждались на международных «Студент и научно-технический прогресс» (Новосибирск, 2007, 2008, 2010), «Интеллектуальный потенциал XXI века: ступени познания» (Новосибирск, 2012); всероссийских «Молодежь и наука XXI века» (Красноярск, 2006), «Русский язык в полиэтнической образовательной среде: проблемы преподавания и функционирования» (Санкт-Петербург, 2007); региональных «Языковая картина мира Байкальского региона» (Улан-Удэ, 2009), «Кирилло-мефодиевские чтения» (Улан-Удэ, 2013) конференциях.

Диссертация обсуждалась на заседании кафедры языков коренных народов Сибири Национально-гуманитарного института ФГБОУ ВПО «Бурятский государственный университет». По теме исследования опубликовано 13 статей, из них три статьи в журналах списка ВАК.

Структура работы. Работа состоит из введения, двух глав, заключения, списка используемой научной литературы, приложения и списка условных обозначений.

Во **Введении** обосновывается выбор и актуальность темы, определяются научная новизна, цели и задачи работы; характеризуются материал и методы его исследования; раскрывается теоретическая значимость и практическая ценность диссертационной работы; формулируются положения, выносимые на защиту.

В главе I **«Концепт как компонент языковой картины мира»** обобщаются теоретические сведения по лингвокультурологии, анализируются основные понятия, в рамках которых проводится анализ эвенкийских концептов «маин/судьба», «куту/счастье» и «оми/душа» и сопоставление их с русскими «судья», «счастье» и «душа».

В главе II **«Национально-специфическое содержание эвенкийских концептов «маин/судьба», «куту/счастье» и «оми/душа» в сопоставлении с русскими «судья», «счастье» и «душа»** описываются представления эвенков о *маин*, *куту*, *сиңкэн* и *оми* в сопоставлении с их русскими эквива-

лентами судьба, счастье и душа, исследуются средства вербализации эвенкийских концептов «маин/судьба», «куту/счастье» и «оми/душа» в сопоставлении с русскими «судьба», «счастье» и «душа».

В Заключении подводятся итоги проведенной работы по реализации цели и решению задач, излагаются результаты диссертационного исследования, намечаются перспективы дальнейшего исследования.

Приложение включает в себя тексты, записанные от информантов, и список информантов.

Г л а в а I

КОНЦЕПТ КАК КОМПОНЕНТ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЫ МИРА**1.1. Язык и культура: проблемы взаимосвязи языка и культуры**

Уже не одно столетие вопрос соотношения языка и культуры волнует умы многих известных ученых, но по сегодняшний день этот вопрос остается открытым. Подход к языку как к сущности, которая находится в тесной связи с окружающей действительностью, обществом, культурой, и понимание его как социального феномена присутствуют в философии и филологии чуть не с момента их возникновения. Существует множество мнений по проблеме взаимосвязи языка и культуры. В качестве примера можно привести слова крупнейшего ученого, основателя американской школы этнолингвистики Э. Сепира: «Культуру можно определить как то, что данное общество делает и думает. Язык же есть то, как думают» [Сепир, 1993, с. 193]. Э. Сепир и Б. Уорф разработали «гипотезу лингвистической относительности». К данной теории обращаются все исследователи, серьезно занимающиеся проблемой взаимоотношения языка и культуры, языка и мышления, так как именно с помощью данной гипотезы могут быть осмыслены те факты языка, которые трудно объяснить каким-либо другим способом. В основе этой гипотезы лежит утверждение, что люди видят мир по-разному – сквозь призму своего родного языка. Для ее сторонников окружающая нас действительность существует постольку, поскольку она отражается в языке. Но если каждый язык отражает действительность особым способом, характерным только для него, то, следовательно, языки различаются своими «языковыми картинами мира». О взаимозависимости языка и культуры Э. Сепир писал: «Язык не существует вне культуры, т.е. вне социально унаследованной совокупности практических навыков и идей, характеризующих наш образ жизни» [Сепир, 1993, с. 185]. Далее он поясняет, что «язык в своей лексике более или менее точно

отражает культуру, которую он обслуживает, совершенно справедливо и то, что история языка и история культуры развиваются параллельно» [Сепир, 1993, с. 194]. В гипотезе Сепира – Уорфа выделяются научные положения: 1) язык обуславливает способ мышления говорящего на нем народа; 2) способ познания реального мира зависит от того, на каких языках мыслят познающие субъекты. «Мы расчленяем природу в направлении, подсказанном нашим языком. Мы выделяем в мире явлений те или иные категории и типы совсем не потому, что они самоочевидны, напротив, мир предстает перед нами как калейдоскопический поток впечатлений, который должен быть организован нашим сознанием, а это значит в основном – языковой системой, хранящейся в нашем сознании. Мы расчленяем мир, организуем его в понятия и распределяем значения так, а не иначе, в основном потому, что мы участники соглашения, предписывающего подобную систематизацию. Это имеет силу для определенного языкового коллектива и закреплено в системе моделей нашего языка» [Уорф, 1960, с. 174]. Гипотеза Сепира – Уорфа вызвала интерес и выдержала критику. Тем не менее, с помощью этой гипотезы образовались новые направления в лингвистике – этнолингвистика и лингвокультурология.

В свое время В. фон. Гумбольдт пытался решить проблему взаимоотношения языка и культуры, высказывая мысли о том, что материальная и духовная культура воплощаются в языке; всякая культура национальна, ее национальный характер выражен в языке посредством особого видения мира; языку присуща специфическая для каждого народа внутренняя форма, которая является выражением «народного духа», его культуры; язык есть опосредующее звено между человеком и окружающим его миром. Он писал: «Язык – это объединенная духовная энергия народа, чудесным образом запечатленная в определенных звуках, в этом облике и через взаимосвязь своих звуков понятная всем говорящим и возбуждающая в них примерно одинаковую энергию» [Гумбольдт, 1985, с. 349]. Таким образом, язык является главной формой выражения и отражения культуры. Гумбольдт считал, что «языки –

это иероглифы, в которые человек заключает мир и свое воображение; при том, что мир и воображение, постоянно создающее картину за картиной по законам подобия, остаются в целом неизменными, языки сами собой развиваются, усложняются, расширяются. Через многообразие языков для нас открывается богатство мира и многообразие того, что мы познаем в нем; и человеческое бытие становится для нас шире, поскольку языки в отчетливых и действенных чертах дают нам различные способы мышления и восприятия. Язык всегда воплощает в себе своеобразие целого народа, поэтому в нем не следует бояться ни изощренности, ни избытка фантазии, которые кое-кто считает нежелательными. То, что они дают нам сразу, есть полная, чистая и простая человеческая природа, если же мы проникаем в глубины их тайн, в нашу сухую рассудочность врывается свежая струя неувядающей фантазии других народов, заключающих каждое впечатление, которое юный мир дарит их еще не притупившимся чувствам, в оболочку живого и неподвижного образа» [Там же]. На наш взгляд, в сознании того или иного народа скрыт образ мира, который актуализируется при помощи языковых средств. И исследование средств вербализации окружающей действительности, находящейся в сознании этноса, помогает приблизиться к национальной культуре.

Д.С. Лихачев, рассматривая сущность концепта, подчеркивает, что «национальный язык – это не только средство общения, знаковая система для передачи сообщений. Национальный язык в потенции – как бы «заместитель» культуры, показатель культуры» [Лихачев, 1997, с. 284]. Далее он поясняет свою мысль о том, что «если изучать всю сферу концептов (или, иначе, «концептосферу» национального языка), то тут оказывается необычайное богатство и теснейшая связь с культурой народа – с литературой и устным народным творчеством в первую очередь» [Там же, с. 286].

Аналогичные высказывания мы встречаем у Е.М. Верещагина и В.Г. Костомарова: «В любой момент развития культуры обслуживающий ее язык отражает ее полностью и адекватно, иными словами, общество определяет прогресс в языке, особенно его подвижных уровней; с другой стороны,

допустимо говорить и об определенном воздействии языка на развитие культуры (в частности, в области фольклора и художественной литературы) [Верещагин, Костомаров, 1976, с. 12-13]. По мнению следующего исследователя межкультурной коммуникации С.Г. Тер-Минасовой, «язык – зеркало окружающего мира, он отражает действительность и создает свою картину мира, специфичную и уникальную для каждого языка и, соответственно, народа, этнической группы, речевого коллектива, пользующегося данным языком как средством общения» [Тер-Минасова, 2000, с. 38].

В. И. Карасик отмечает, что «язык и культура – важнейшие понятия гуманитарного знания. Социальная сущность языка заключается в том, что он существует, прежде всего, в языковом сознании – коллективном и индивидуальном. Соответственно языковой коллектив, с одной стороны, и индивидум, с другой стороны, являются носителями культуры в языке» [Карасик, 2002, с. 8]. С.Г. Воркачев подтверждает эту мысль, говоря, что «язык, культура и этнос неразрывно между собой связаны и образуют средостение личности – место сопряжения ее физического, духовного и социального Я. В естественном языке отражается наивная картина мира» [Воркачев, 2004, с. 28].

А. Вежбицкая считает, что «язык – и, в частности, его словарный состав – представляет собою лучшее доказательство реальности «культуры», в смысле исторически передаваемой системой «представлений» и «установок». Конечно, культура в принципе является неоднородной и изменчивой, но таков и язык» [Вежбицкая, 1999, с. 289-290].

На наш взгляд, язык играет важную роль в интернационализации культуры. Соприкосновение, взаимовлияние разных культур находит отражение в языке в виде лексических заимствований. Культура не существует вне деятельности человека. Язык есть социальный феномен, и он неразрывно связан с носителями. А культура, как творение народа, коррелирует с языком представителей определенной нации. Образование культурных стереотипов невозможно без участия языка, который служит орудием формирования «духа народа». Н.И. Толстой считает, что «коррелятивные связи языка и культуры

многообразны, устойчивы и крепки. Язык может рассматриваться как орудие культуры, даже как одна из его ипостасей (в особенности литературный язык, сакральный язык или язык фольклора) и, как таковой, может описываться через признаки, общие для всех явлений культуры. С другой стороны, язык и культура могут сопоставляться как независимые, автономные семиотические системы, во многих отношениях изоморфные и взаимно отображенные» [Толстой, 1997, с. 312].

Язык и культура взаимосвязаны, и изменения в них происходят параллельно. Язык отражает действительность, а культура есть неотъемлемый компонент этой действительности, которую человек воспринимает.

Язык – это специфическая часть культуры. Наиболее тесно он связан с мышлением, которое не может быть оторвано от речевой деятельности: думая, человек мысленно говорит. Язык и сознание представляют два необходимых условия существования общества для создания своей духовной культуры.

Дальнейшее рассмотрение взаимосвязи языка и культуры приводит к мысли, что язык – факт культуры, во-первых, потому что он является ее составным компонентом, который мы наследуем от наших предков; во-вторых, язык – основное средство усвоения культуры; в-третьих, это важнейшее из всех явлений культурного порядка, так как если мы хотим понять сущность культуры – науку, религию, литературу, то должны рассматривать эти явления как коды, формируемые подобно языку, поскольку естественный язык имеет лучше всего разработанную модель. Эту мысль мы можем подтвердить словами С. Г. Тер-Минасовой: «Язык – зеркало культуры, в нем отражается не только реальный мир, окружающий человека, не только реальные условия его жизни, но и общественное самосознание народа, его менталитет, национальный характер, образ жизни, традиции, обычаи, мораль, система ценностей, мироощущение, видение мира» [Тер-Минасова, 2000, с. 14]. Следовательно, язык можно считать хранителем культуры, духовных ценностей народа, его мировосприятия. Заклучив в своей структуре представления о ми-

ре, язык воспроизводит их в речи своих носителей.

В.Н. Телия, рассматривая язык и культуру как формы сознания, отображающие мировоззрение человека, определяет ряд общих особенностей:

1. Культура и язык существуют в диалоге между собой. При этом субъект речи и ее адресат – это всегда субъекты культуры.

2. Субъект культуры или языка – это всегда индивид, социум, личность, общество.

3. Нормативность – общая для языка и культуры черта.

4. Субъект культуры, как и языка, «живет» в истории. Историзм – одно из сущностных свойств культуры и языка [Телия, 1996, с. 224-226]. Она рассматривает культуру как «своеобразную историческую память народа. И язык, благодаря его кумулятивной функции, хранит ее, обеспечивая диалог поколений не только из прошлого в настоящее, но из настоящего в будущее» [Там же, с. 226].

Таким образом, язык не только отражает современную культуру, но и фиксирует ее предыдущие состояния и передает ее ценности от поколения к поколению. Или, иначе говоря, язык по отношению к культуре обладает кумулятивным свойством накапливать аксиологические, духовные и лексико-семантические особенности культуры и наследовать их.

Проблема взаимосвязи языка и культуры является междисциплинарной и ее решение возможно при помощи нескольких наук.

1.2. Антропоцентрическая парадигма в языкознании и место в ней лингвокультурологии и когнитивной лингвистики

В языкознании традиционно выделяются три научные парадигмы: сравнительно-историческая (характерная для XIX века и основанная на сравнительно-историческом методе), системно-структурная (в центре внимания которой находится слово) и, наконец, антропоцентрическая, «возвратившая человеку статус «меры всех вещей» и вернувшая его в центр мироздания»

[Воркачев, 2001, с. 64]. Идея антропоцентричности является актуальной в современной лингвистике. Сегодня ученые рассматривают язык как продукт культуры, как ее важный составной элемент.

Язык всегда признавался самой яркой определяющей характеристикой этноса. В языкознании XIX века проблема «язык и культура», «язык и человек» была одной из центральных и рассматривалась в трудах В. фон Гумбольдта, Э. Бенвениста, Г. Штейнталя, А.А. Потебни и других ученых. Однако в первой половине двадцатого столетия она была оттеснена на второй план, и язык стал рассматриваться «в самом себе и для себя». Как справедливо отмечает Ю. К. Волошин, «многие десятилетия лингвисты изучали «человека молчавшего» (язык был как бы сам по себе, а человек – сам по себе). Осознание необходимости изучать язык и человека комплексно, т.е. «говорящего человека», побудило исследователей уделить серьезное внимание всем аспектам этой сложной проблемы» [Волошин, 2000, с. 20].

При антропоцентрической парадигме язык рассматривается в тесной связи с бытием человека. Согласно С. Г. Воркачеву, структурализм ограничивался исследованием языка «в себе и для себя». Однако уже с конца прошлого века в рамках изменения научной парадигмы гуманитарного знания маятник начинает двигаться в обратную сторону, и на место господствующей сциентической, системно-структурной и статической парадигмы приходит парадигма антропоцентрическая, функциональная, когнитивная и динамическая, возвратившая человеку статус «меры всех вещей» и вернувшая его в центр мироздания [Воркачев, 2004, с. 4]. Явления, происходящие в языке, с позиции антропологической парадигмы, рассматриваются в тесной связи с человеком, его мышлением.

Антропоцентрическая парадигма в современной лингвистике является основополагающей, это то, на что должны опираться нынешние исследователи определенного языка. В соответствии с нею человек является центральным объектом исследования, а язык рассматривается как основная характеристика человека, его важнейшая составляющая. Человеческий интеллект,

как и самого человека, невозможно рассматривать вне языка и языковой способности к выражению мысли и восприятию речи. Если бы язык не вторгался во все мыслительные процессы, если бы он не был способен создавать новые ментальные пространства, то человек не вышел бы за рамки непосредственно наблюдаемого. Текст, создаваемый человеком, показывает движение человеческой мысли, строит возможные миры, запечатлевая в себе динамику мысли и способы ее представления с помощью средств языка.

Основные направления в современной лингвистике, которые были сформированы в рамках антропоцентрической парадигмы, – это когнитивная лингвистика и лингвокультурология.

Как пишет З.Д. Попова, «когнитивная лингвистика складывается в последние два десятилетия XX века, но ее предмет – особенности усвоения и обработки информации с помощью языковых знаков – был намечен уже в первых теоретических трудах по языкознанию в XIX веке» [Попова, 2001, с. 7]. Автор приводит в пример работы А.А. Потебни, в которых признается влияние языка на душевную деятельность и ставится вопрос чисто психологический [там же].

Е.С. Кубрякова подчеркивает связь когнитивной науки с лингвистикой и отмечает, что «дискурсивные и текстовые данные выступают для когнитолога чуть ли не в тройной роли: с одной стороны, они существуют как данные, позволяющие судить о языке и его употреблении в особых целях, в определенных ситуациях; с другой стороны, они позволяют судить об обмене информацией, ее получении и осмыслении в актах коммуникации и, наконец, несомненно, они существуют и как косвенные данные о мыслительной, интеллектуальной, ментальной деятельности человека, его сознании и мышлении» [Кубрякова, 1994, с. 37]. Так, когнитивная лингвистика занимается исследованием особенностей восприятия и обработки информации с помощью языковых знаков.

Как считает В.Н. Телия, «в центре интересов лингвокультурологии – исследование и описание взаимодействия языка и культуры в диапазоне со-

временного культурно-национального самосознания и его знаковой презентации» [Телия, 1999, с. 16]. «Лингвокультурология изучает язык как феномен культуры. Это определенное видение мира сквозь призму национального языка, когда язык выступает как выразитель особой национальной ментальности» [Маслова, 2001, с. 8]. Лингвокультурология в центр внимания ставит вопрос взаимодействия языка и культуры, особенности мировосприятия народа, отраженные в языковых единицах, и проблему их выявления. Она «является частью этнолингвистики, которая посвящена изучению и описанию корреспонденции языка и культуры в синхронном их взаимодействии» [Телия, 1996, с. 217]. И, следовательно, «лингвокультурология ориентирована на человеческий, а точнее – на культурный фактор в языке и на языковой фактор в человеке. А это значит, что лингвокультурология – достояние собственно антропологической парадигмы науки о человеке, центром притяжения которой является феномен культуры» [Телия, 1996, с. 222].

Таким образом, лингвокультурология занимается исследованием соотношения языка и культуры, которое проявляется в способах языкового выражения национального менталитета. Тем самым лингвокультурология фокусирует внимание на исследовании национально-специфического в составе ментальных единиц. Лингвокультурология соединяет два компонента: язык и культуру и изучает взаимодействие этих двух систем. Одной из задач лингвокультурологии является исследование механизмов воплощения и межпоколенной трансляции стереотипов национального мировидения в сознании, а также реконструкция культурных установок и характерных черт менталитета народа – носителя языка.

Основные категории, сформированные в русле антропоцентрической парадигмы – языковая картина мира и концепт. По словам С. Г. Воркачева, «выделение концепта как ментального образования, отмеченного лингвокультурной спецификой, – это закономерный шаг в становлении антропоцентрической парадигмы гуманитарного, в частности, лингвистического знания. По существу в концепте безличное и объективистское понятие авторизуется

относительно этносемантической личности как закрепленного в семантической системе естественного языка базового национально-культурного прототипа носителя этого языка» [Воркачев, 2001, с. 67]. Вся проблематика когнитивной лингвистики вращается вокруг ее основных категорий: концепт, концептуализация, категоризация, концептосфера или картина мира [Попова, 2001, с. 9].

Таким образом, главными направлениями, сформированными в русле антропоцентрической парадигмы, являются когнитивная лингвистика и лингвокультурология. Они имеют междисциплинарный характер. Для современной лингвистики междисциплинарный подход оказывается наиболее характерным и востребованным. Когнитивная лингвистика и лингвокультурология находятся во взаимодействии друг с другом и со многими смежными науками: культурологией, этнолингвистикой, социолингвистикой, межкультурной коммуникацией, этнопсихолингвистикой, лингвофилософией и др.

1.3. Понятие языковой картины мира в современных лингвистических исследованиях

Каждый язык обладает своим собственным способом восприятия и отражения мира и по-своему создает его языковую картину. Само понятие «языковая картина мира» было введено в лингвистический обиход В. фон Гумбольдтом. Прежде всего, данное понятие является необходимым для решения проблем, связанных со специфичным мировосприятием этноса, с его языком и мышлением.

Информация, которая содержится в языке, свидетельствует об особом мировосприятии и видении народа. Это особое видение мира и составляет богатство картины мира любого языка и является результатом мировосприятия народа. Как полагает Г.В. Колшанский, «в языковом знаке закрепляются и реализуются (как в индивидуальном, так и в общественном плане) результаты отражательной мыслительной деятельности человека. По отношению к

действительности мышление есть форма и способ отражения, т.е. образование вторичного идеального мира в сознании человека, который как бы повторяет («вторично существует») объективный мир в способах и формах, присущих человеческому фактору» [Колшанский, 2006, с. 23]. Таким образом, языковая картина мира есть отраженная в языке действительность. Как считает Б.А. Серебренников, «при исследовании проблемы отражения картины мира в человеческом языке обычно исходят из простой триады: окружающая действительность, отражение этой действительности в мозгу человека и выражение результатов этого отражения в языке. При этом заведомо предполагается, что человек отражает эту действительность правильно и так же правильно эта действительность выражается в языке» [Серебренников, 1988, с. 87].

По мысли А. Зализняк, И. Левонтиной и А. Шмелева, «языковая картина мира формируется системой ключевых концептов и связывающих их инвариантных ключевых идей (так как они дают «ключ» к ее пониманию). Ключевые для русской языковой картины мира концепты заключены в таких словах, как *душа, судьба, тоска, счастье, разлука, справедливость* (сами эти слова тоже могут быть названы ключевыми для русской языковой картины мира). Такие слова являются лингвоспецифичными (*language-specific*) – в том смысле, что для них трудно найти лексические аналоги в других языках» [Зализняк, Левонтина, Шмелев, 2005, с. 10].

В исследованиях по когнитивной лингвистике принято различать языковую картину мира и концептуальную картину мира. Согласно З.Д. Поповой и И.А. Стернину, под когнитивной картиной мира понимается ментальный образ действительности, сформированный когнитивным сознанием человека или народа в целом и являющийся результатом как прямого эмпирического отражения действительности органами чувств, так и сознательного рефлексивного отражения действительности в процессе мышления [Попова и Стернин, 2007, с. 52].

Языковую картину мира З.Д. Попова и И.А. Стернин понимают как со-

вокупность зафиксированных в единицах языка представлений народа о действительности на определенном этапе его развития, представление о действительности, отраженное в значениях языковых знаков – языковое членение мира, языковое упорядочение предметов и явлений, заложенная в системных значениях слов информация о мире [Там же, с. 54].

Языковая картина мира несет в себе изображение мира при помощи языковых средств, которое и создает наглядное представление о предметах и явлениях окружающей действительности. В конечном итоге «языковая картина мира» есть воспроизведение в языке при помощи средств языка предметов и явлений окружающей действительности. Картина подразумевает целостное отражение, которое тем или иным способом воспроизводит положение, состояние предметов и явлений окружающего мира. Картина мира отражает действительность подобно тому, как отражает ее художественное полотно. Она отражает сами элементы в их различных состояниях, связях. Отражая мир в его бесконечном многообразии и целостности, языковая картина мира указывает на составляющие картины, их состояние, положение, т.е. связи по отношению друг к другу.

Языковая картина мира представляет собой совокупность наивных знаний о мире, зафиксированных на разных уровнях (подуровнях) языковой системы: лексическом, фразеологическом, грамматическом. Такого рода вербализация знаний связана с этноязыковой концептуализацией мира. В лингвокультурологии ведется неустанный поиск «ключевых слов», означающих константы этноязыкового сознания – инвариантные концепты той или иной культуры (ее самобытное ядро).

Ю. Д. Апресян языковую картину мира называет наивной в том смысле, что научные определения и языковые толкования не всегда совпадают по объёму и даже содержанию. И он приводит основные положения подхода к наивной картине мира:

1. Каждый естественный язык отражает определенный способ и организации (=концептуализации мира). Выражаемые в нем значения складываются

в некую единую систему взглядов, своего рода коллективную философию, которая навязывается в качестве обязательной всем носителям языка.

2. Свойственный языку способ концептуализации действительности (взгляд на мир) отчасти универсален, отчасти национально специфичен, так что носители разных языков могут видеть мир немного по-разному, через призму своих языков.

3. С другой стороны, он «наивен» в том смысле, что во многих существенных деталях отличается от научной картины мира.

4. В наивной картине мира можно выделить наивную геометрию, наивную физику пространства и времени, наивную этику, наивную психологию и т.п. [Апресян, 1995, с. 38-39].

По мнению этого исследователя, современное состояние изучения картины мира представлено исследованиями, разворачивающимися в двух основных направлениях: во-первых, анализируются отдельные характерные для данного языка концепты, прежде всего, «стереотипы» языкового и культурного сознания; с другой стороны, это специфичные коннотации неспецифичных концептов, например, символика цветообозначений в разных культурах [Там же, с. 38].

В.Н. Телия определяет языковую картину мира как «неизбежный для мыслительно-языковой деятельности продукт сознания, который возникает в результате взаимодействия мышления, действительности и языка как средства выражения мыслей о мире в актах коммуникации» [Телия, 1988, с. 179].

С точки зрения группы ученых (С.В. Ермаков, И.Е. Ким, Т.В. Осетрова, С.В. Суховольский), «фольклор, репрезентирующий так называемое народно-поэтическое сознание, также является важным источником для реконструкции обыденных моделей действительности» [Ермаков, 2004, с. 12]. Поэтому они выделяют четыре «параллельных структуры воспроизводства обыденной картины мира»:

1. «Народная мудрость», оформленная в виде паремий: пословиц, народных афоризмов и т.п.

2. Непосредственный обыденный опыт (бытовой, некультивируемый), навыковый опыт, демонстрирующий воспроизводимые и нерелефлируемые последовательности поведенческих актов. Часть из них представляет собой жесткие последовательности, именуемые ритуалами.

3. Круг «культурных» предметов, отражающих сложным образом через посредство форм, материала, надписей, рисунков и орнаментов представления о мире, которые могут быть очень архаичны или напротив предельно современные.

4. Язык как источник базового «знания о мире». Применительно к этой функции языка говорят о языковой картине мира как скрытой в языке неявной модели, которая может быть обнаружена только с помощью нетривиальных лингвистических процедур» [Там же, с. 12].

В.И. Карасик сводит проблему языковой картины мира к фундаментальному вопросу о специфике отражения бытия через язык и выделяет два полярных подхода к пониманию этой специфики. Согласно первому – между семантическими системами языков нет принципиальной разницы, так как отражение мира базируется на основных логических взглядах и категориях, которые универсальны по определению. Главная аргументация сторонников этого подхода сводится к следующим положениям:

1. Язык объективно отражает мир.
2. Все народы существуют в пространстве единого бытия, образуя единое человечество.
3. Различие между культурами народов, говорящих на разных языках, носит случайный и несущественный характер, подобно тому, как в основу номинации может быть положен лишь один из признаков предмета.
4. Практика перевода показывает, что несмотря на различия между языками и культурами информация может быть передана адекватно.
5. Сердцевину языкового отражения мира составляют логические категории.

Согласно второму подходу, разница между семантическими системами

языков носит абсолютный характер, имеет форму языкового диктата и определяет как восприятие мира через язык, так и поведение людей в мире.

Аргументация сторонников этого подхода полностью противоположна тезисам, изложенным выше:

1. Язык субъективно отражает мир.
2. Все народы существуют в пространстве различного бытия, не образуя единого человечества.
3. Различие между культурами народов, говорящих на разных языках, носит неслучайный и существенный характер.
4. Практика перевода показывает, что из-за различий между языками и культурами информация не может быть передана адекватно.

Сердцевину языкового отражения мира составляют не логические категории, а категории языкового освоения мира (иногда именуемые наивными) [Карасик, 2004, с. 99-100]. Но, по мнению В.И. Карасика, «истина находится посередине. Язык не отражает мир, а интерпретирует его» [Карасик, 2004, с. 101].

Е.С. Кубрякова считает, что картину мира составляют не только: а) значения, облеченные в готовую (фиксированную) языковую форму, но и б) значения, извлекаемые из языковых форм и затем абстрагированные на этой основе. Эти значения составляют фундамент языковой картины мира, которая, в свою очередь, существует как часть общей (глобальной) концептуальной картины мира, состоящей из образов, представлений, понятий, установок и оценок – концептов, – и которая складывается как в самой предметной и познавательной деятельности человека, так и в ходе ознакомления человека со всеми многочисленными описаниями мира, предлагаемыми ему другими людьми в виде разнообразных речевых произведений, т.е. письменных и устных текстов [Кубрякова, 1988, с. 143].

К числу онтологических характеристик языковой картины мира В.И. Карасик предлагает отнести следующие признаки: 1) наличие имен концептов, 2) неравномерная концептуализация разных фрагментов действительности.

сти в зависимости от их важности для жизни соответствующего этноса, 3) специфическая комбинаторика ассоциативных признаков этих концептов, 4) специфическая квалификация определенных предметных областей, 5) специфическая ориентация этих областей на ту или иную сферу общения [Карасик, 2004, с. 109].

Таким образом, языковая картина мира является центральным понятием лингвокультурологии и когнитивной лингвистики. Языковая картина мира антропоцентрична, в центре ее стоит человек и все, что с ним взаимодействует. Окружающая действительность воспринимается человеком в виде образов и реализуется при помощи языковых средств. Языковая картина мира обладает национальной спецификой, которая наиболее ярко передается при помощи идеоматических выражений.

1.4. Концепт как категория лингвокультурологии и когнитивной лингвистики

Впервые в отечественной науке термин «концепт» был употреблен С.А. Аскольдовым-Алексеевым в 1928 г. Одним из основных выводов в статье С.А. Аскольдова-Алексеева является определение существенной функции концепта – функции заместительства: «Концепт есть мысленное образование, которое замещает нам в процессе мысли неопределенное множество предметов одного и того же рода... Он может быть заместителем некоторых сторон предмета или реальных действий, как, например, концепт «справедливость» [Аскольдов, 1997, с. 269-270].

Д.С. Лихачев примерно в это же время использует понятие концепт и определяет его «своего рода «алгебраическим» выражением значения («алгебраическим выражением» или «алгебраическим обозначением»), которым мы оперируем в своей письменной и устной речи, ибо охватить значение во всей его сложности человек просто не успевает, иногда не может, а иногда по-своему интерпретирует его (в зависимости от своего образования, лично-

го опыта, принадлежности к определенной среде, профессии и т.д.)». Концепт, по мнению Д.С. Лихачева, «не непосредственно возникает из значения слова, а является результатом столкновения словарного значения слова с личным и народным опытом человека» [Лихачев, 1997, с. 281]. Концепт в этом плане выполняет заместительную функцию в языковом общении [Там же]. Д.С. Лихачев справедливо утверждает, что «каждый концепт в сущности может быть по-разному расшифрован в зависимости от ситуационного контекста и культурного опыта, культурной индивидуальности концептоносителя» [Там же, с. 282]. Таким образом, слово «концепт» стало широко использоваться в российской лингвистической литературе с начала 90-х годов (Лихачев 1993; Степанов 1997; Арутюнова 1998 и др.).

К определению данного понятия ученые подходят с разных аспектов: психолингвистического, лингвокультурного, когнитивного, философского. Но, прежде всего, концепт является базовой категорией лингвокультурологии и когнитивной лингвистики. Ю.Е. Прохоров выделяет такие подходы к пониманию концепта:

- лингвокультурный (В.И. Карасик, Г.Г. Слышкин, С.Г. Воркачев);
 - концепт как лингвокогнитивное явление (Е.С. Кубрякова, З.Д. Попова, И.А. Стернин);
 - концепт как психолингвистическое явление (В.Я. Мыркин, А.А. Залевская);
 - концепт как культурное явление (Ю.С. Степанов);
 - концепт как лингвистическое явление (Л.О. Чернейко, М.В. Пименова)
- [Прохоров, 2008, с. 25-27].

З.Д. Попова и И.А. Стернин, на наш взгляд, справедливо утверждают, что «концепт – категория мыслительная, ненаблюдаемая, и это дает большой простор для ее толкования. Категория концепта фигурирует сегодня в исследованиях философов, логиков, психологов, культурологов, и она несет на себе следы всех этих внелингвистических интерпретаций» [Попова, Стернин, 2007, с. 29-30].

С точки зрения З.Д. Поповой и И.А. Стернина, можно говорить о следующих направлениях в когнитивной лингвистике:

- культурологическое – исследование концептов как элементов культуры в опоре на данные разных наук (Ю.С. Степанов);

- лингвокультурологическое – исследование названных языковыми единицами концептов как элементов национальной лингвокультуры в их связи с национальными ценностями и национальными особенностями этой культуры: направление «от языка к культуре» (В.И. Карасик, С.Г. Воркачев, Г.Г. Слышкин, Г.В. Токарев);

- логическое – анализ концептов логическими методами вне прямой зависимости от их языковой формы (Н.Д. Арутюнова, Р.И. Павилёнис);

- семантико-когнитивное – исследование лексической и грамматической семантики языка как средства доступа к содержанию концептов, как средства их моделирования от семантики языка к концептосфере (Е.С. Кубрякова, Н.Н. Болдырев, Е.В. Рахилина, Е.В. Лукашевич, А.П. Бабушкин, З.Д. Попова, И.А. Стернин, Г.В. Быкова);

- философско-семиотическое – исследуются когнитивные основы знаковойности (А.В. Кравченко) [Попова З.Д. и И.А. Стернин, 2007, с. 16].

Ключевым в современном культурологическом и лингвокультурологическом подходе к концепту является, прежде всего, понятие духовной ценности: общественные представления о добре и зле, прекрасном и безобразном, справедливости, смысле истории и назначении человека и пр. [Воркачев, 2004, с. 17].

Согласно исследованиям В.И. Карасика, «лингвокогнитивный и лингвокультурный подходы к пониманию концепта не являются взаимоисключающими: концепт как ментальное образование в сознании индивида есть выход на концептосферу социума, т.е. в конечном счете, на культуру, а концепт как единица культуры есть фиксация коллективного опыта, который становится достоянием индивида. Иначе говоря, эти подходы различаются векторами по отношению к индивиду: лингвокогнитивный концепт – это на-

правление от индивидуального сознания к культуре, а лингвокультурный концепт – это направление от культуры к индивидуальному сознанию» [Карасик, 2004, с. 117]. В.И. Карасик предлагает считать концепты «первичными культурными образованиями, выражением объективного содержания слов, имеющими смысл и поэтому транслируемыми в различные сферы бытия человека, в частности в сферы преимущественно понятийного (наука), преимущественно образного (искусство) и преимущественно деятельностного (обыденная жизнь) освоения мира» [Там же, с. 123].

С.Г. Воркачев определяет концепт как «зонтиковый термин», который «покрывает» предметные области нескольких научных направлений: прежде всего когнитивной психологии и когнитивной лингвистики, а также лингвокультурологии [Воркачев, 2004, с. 42].

Основными признаками концепта Е.С.Кубрякова предлагает считать следующие:

- 1) оперативность;
- 2) отражение содержания человеческой деятельности;
- 3) наличие инвариантного стержня;
- 4) гибкость и подвижность, т.е. оперативность концепта, и в то же время его способность отражать и закреплять результаты всего человеческого опыта, иметь «инвариант при наличии постоянно изменяющегося ряда вариантов;
- 5) репрезентация лишь части актуализованных смыслов, относящихся к той или иной идее, поскольку, думая о реалии, человек имеет в виду не все ее признаки; а лишь актуальные в определенной мыслительной ситуации [Кубрякова, 1996, с. 90].

Ю.С. Степанов рассматривает концепт как «явление того же порядка, что и понятие. По своей внутренней форме в русском языке слова концепт и понятие одинаковы: концепт является калькой с латинского *conceptus* – «понятие» от глагола *concipere* «зачинать», т.е. значит буквально «понятие, зачатие» [Степанов, 2001, с. 43].

Как считает А. Вежбицкая, «в наиболее полной мере особенности русского национального характера раскрываются и отражаются в трех уникальных понятиях русской культуры. В таких понятиях, как *душа*, *судьба* и *тоска*, которые постоянно возникают в повседневном речевом общении и к которым неоднократно возвращается русская литература (как «высокая», так и народная)» [Вежбицкая, 1996, с. 33]. Далее она выделяет «семантические свойства, которые становятся в особенности заметны при анализе слов душа, судьба и тоска; впрочем, проявляются они и в огромном числе других случаев. Это следующие связанные друг с другом признаки:

1) эмоциональность – ярко выраженный акцент на чувствах и на свободном изъяснении, высокий эмоциональный накал русской речи, богатство языковых средств для выражения эмоций и эмоциональных оттенков;

2) «иррациональность» (или «нерациональность») – в противоположность так называемому научному мнению, которое официально распространялось советским режимом; подчеркивание ограниченности логического мышления, человеческого знания и понимания, непостижимости и непредсказуемости жизни;

3) неагентивность – ощущение того, что людям неподвластна их собственная жизнь, что их способность контролировать жизненные события ограничена; склонность русского человека к фатализму, смирению и покорности; недостаточная выделенность индивида как автономного агента, как лица, стремящегося к своей цели и пытающегося ее достичь, как контролера событий;

4) любовь к морали – абсолютизация моральных измерений человеческой жизни, акцент на борьбе добра и зла (и в других и в себе), любовь к крайним и категоричным моральным суждениям» [Там же, с. 33-34].

В.Н. Телия определяет концепт как «знание, структурированное во фрейм, а это значит, что он отражает не просто существенные признаки объекта, а все те, которые в данном языковом коллективе заполняются знанием о сущности. Из этого следует, что концепт должен получить культурно-

национальную «прописку» [Телия, 1996, с. 96].

Согласно З.Д. Поповой и И.А. Стернину, «концепт – дискретное ментальное образование, являющееся базовой единицей мыслительного кода человека, обладающее относительно упорядоченной внутренней структурой, представляющее собой результат познавательной (когнитивной) деятельности личности и общества и несущее комплексную, энциклопедическую информацию об отражаемом предмете или явлении, об интерпретации данной информации общественным сознанием и отношении общественного сознания к данному явлению или предмету» [Попова, 2007, с. 34].

Одним из инструментов концептуального анализа «языкового сознания», отраженного в лексическом фонде языка, может быть исследование речевых реализаций какого-либо концепта как в устных текстах (опрос информантов, интервью), так и в письменных (публицистика, художественные произведения).

По С.Г. Воркачеву, «основной лингвокультурологический смысл появления термина «концепт» – его способность отражать в своей семантике национальный менталитет как совокупность мировоззренческих и поведенческих особенностей этноса и национальный характер как относительно устойчивый и целостный склад душевной жизни языковой личности, определяющий ее качественное своеобразие – ее этос» [Воркачев, 2004, с. 113].

В понимании В.В. Колесова, «концепт – и ментальный генотип, атом генной памяти, в разное время по-разному именованный. Это и архетип, и первообраз, и многое, с тем сходное» [Колесов, 2006, с. 24].

А.П. Бабушкин понимает концепт «как дискретную единицу коллективного сознания, которая хранится в национальной памяти носителей языка в вербально обозначенном виде» [Бабушкин, 2001, с. 53].

В кратком словаре когнитивных терминов (КСКТ) под ред. Е.С. Кубряковой концепт представлен следующим образом: «Концепт – термин, служащий объяснению единиц ментальных и психических ресурсов нашего сознания и той информационной структуры, которая отражает знания и опыт че-

ловека; оперативная содержательная единица памяти, ментального лексикона, концептуальной системы и языка мозга (*lingua mentalis*), всей картины мира, отраженной в человеческой психике. Понятие «концепт» отвечает представлению о тех смыслах, которыми оперирует человек в процессах мышления и которые отражают содержание опыта и знания, содержание результатов всей человеческой деятельности и процессов познания мира в виде неких «кантов» знания» [КСКТ, с. 90].

Можно выявить общие выводы, с которыми согласны большинство ученых, исследующих сущность концепта. Так, например, многие исследователи приняли за основу определение концепта, предложенное А. Вежбицкой: «Это объект из мира «Идеальное», имеющий имя и отражающий определенные культурно-обусловленные представления человека о мире «Действительность» [Цит. по Телия, 1996, с. 97]. Идеальный характер концепта является его основной особенностью, эта «идеальность» порождает и сложность определения концепта, потому как концепт ненаблюдаемая ментальная единица.

Таким образом, предметом исследования когнитивной лингвистики является когнитивный концепт, а лингвокультурологии – лингвокультурный или культурный концепт.

Итак, концепт является базовым понятием лингвокультурологии и когнитивной лингвистики. При множестве подходов к термину концепт существует единодушное принятие его как ментальной сущности. В данном исследовании мы придерживаемся лингвокультурологического подхода и понимаем под концептом, вслед за Ю.С. Степановым, «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, а в некоторых случаях и влияет на нее» или «концепт – основная ячейка культуры в ментальном мире человека» [Степанов, 2001, с. 43].

1.5. Структура лингвокультурного концепта и методика его описания

Вопрос о структуре концепта занимает важное место в современной науке. Мнения ученых относительно вопроса структуры концепта разнообразные. Концепт имеет сложную структуру, хотя она не может быть определена как четко сформировавшаяся и жесткая. Так, наблюдаются различия в структуре когнитивного и лингвокультурного концепта. Представители когнитивистики З.Д. Попова и И.А. Стернин рассматривают концепт в виде облака и выделяют три структурных типа концепта:

- одноуровневый, включающий только чувственное ядро, фактически один базовый слой;
- многоуровневый, включающий несколько когнитивных слоев;
- сегментный, представляющий собой базовый чувственный слой, окруженный несколькими сегментами, равноправными по степени абстракции [Стернин, 2001, с. 59-60].

И.А. Стернин выделяет в структуре концепта ядро и периферию. Ядро он определяет как базовый слой, а к периферии относит интерпретационную часть, которая представляет собой «совокупность слабо структурированных предикаций, отражающих интерпретацию отдельных концептуальных признаков и их сочетаний в виде утверждений, установок сознания, вытекающих в данной культуре из содержания концепта» [Там же, с. 61].

Как считают представители лингвокультурологического подхода к исследованию концепта В.И. Карасик и Г.Г. Слышкин, «в сознании осуществляется взаимодействие языка и культуры, поэтому любое лингвокультурологическое исследование есть одновременно и когнитивное исследование» [Карасик, Слышкин, 2001, с. 76]. Они выделяют в структуре лингвокультурного концепта ценностный элемент, как обязательный, фактуальный и образный компоненты. Далее они поясняют, что «фактуальный элемент концепта хра-

нится в сознании в вербальной форме и поэтому может воспроизводиться в речи непосредственно, образный же элемент невербален и поддается лишь описанию» [Там же, с. 78]. По мнению В.И. Карасика, в культурном концепте как «многомерном смысловом образовании» выделяются ценностная, образная и понятийная стороны. Образная сторона концепта – это зрительные, слуховые, тактильные, вкусовые, воспринимаемые органами чувств характеристики предметов, явлений, событий, отраженных в нашей памяти, это релевантные признаки практического знания. Понятийная сторона концепта – это языковая фиксация концепта, его обозначение, описание, признаковая структура, дефиниция, сопоставительные характеристики данного концепта по отношению к тому или иному ряду концептов, которые иногда не существуют изолированно, их важнейшее качество – голографическая многомерная встроенность в систему нашего опыта. Ценностная сторона концепта – важность этого психического образования как для индивидуума, так и для коллектива [Карасик, 2004, с. 8].

Ю.С. Степанов относит к структуре концепта «с одной стороны, все, что принадлежит строению понятия; с другой стороны, в структуру концепта входит то, что делает его фактом культуры: исходная форма (этимология); сжатая до основных признаков содержания история; современные ассоциации; оценки и т.д.» [Степанов, 2001, с. 43]. Таким образом, он обнаруживает три компонента, или три «слоя», концепта: «основной, актуальный признак; дополнительный, или несколько дополнительных, «пассивных» признаков, являющихся уже неактуальными, «историческими»; внутреннюю форму, обычно вовсе не осознаваемую, запечатленную во внешней, словесной форме» [Там же, с. 47].

В.А. Маслова представляет концепт как сложный ментальный комплекс, который включает помимо смыслового содержания еще и оценку, отношение человека к тому или иному отражаемому объекту и другие компоненты:

- общечеловеческий, или универсальный;

- национально-культурный, обусловленный жизнью человека в определенной культурной среде;
- социальный, обусловленный принадлежностью человека к определенному социальному слою;
- групповой, обусловленный принадлежностью языковой личности к некоторой возрастной и половой группе;
- индивидуально-личностный, формируемый под влиянием личностных особенностей – образования, воспитания, индивидуального опыта, психофизиологических особенностей [Маслова, 2008, с. 54-55].

«Суть метода – определение внутренней формы концепта – может быть, несколько упрощенно сводится к следующему: делать заключение о духовном значении чего-то, например, слова, следует по проявлениям материальным» [Там же, с. 56].

«Чрезвычайно важно для концепта ассоциативное поле, с которым он связан, поэтому выявление ассоциативных комплексов является основной задачей описания концепта (русское *горе давит, а совесть гложет* и т.д.)» [Там же, с. 57].

«Ядро – это словарные значения той или иной лексемы. Именно материалы толковых словарей предлагают исследователю большие возможности в плане раскрытия содержания концепта, в выявлении специфики его языкового выражения. Периферия же – субъективный опыт, различные прагматические составляющие лексем, коннотации и ассоциации» [Там же, с. 58]. По мнению этого исследователя, для установления смыслового объема концепта нужно делать следующее:

- определить референтную ситуацию, к которой принадлежит данный концепт;
- установить место данного концепта в языковой картине мира и языковом сознании нации, используя энциклопедические и лингвистические словари; притом словарную дефиницию мы считаем ядром концепта;
- учесть особенности этимологии;

- поскольку словарные толкования дают лишь самое общее представление о значении слова, а энциклопедические словари – о понятии, нужно привлечь к анализу самые разнообразные контексты: поэтические, научные, философские, публицистические, пословицы и поговорки и т.д.;

- полученные результаты нужно сопоставить с анализом ассоциативных связей ключевой лексемы (ядра концепта), например, анализируя концепт «Время», устанавливаем его тесную связь с концептом «Будущее»;

- если для анализа выбран важный концепт культуры, то он должен быть многократно повторен и проинтерпретирован в живописи, музыке, скульптуре и т.д. [Там же, с. 58-59].

«Итак, концепт – многомерное образование, включающее в себя не только понятийно-дефиниционные, но и коннотативные, образные, оценочные, ассоциативные характеристики, которые должны быть учтены при описании концепта» [Там же, с. 59].

Как справедливо утверждает В.Н. Телия, «концептуальный анализ – это исследование, для которых концепт является объектом анализа. Смысл концептуального анализа – проследить путь познания смысла концепта и записать результат в формализованном семантическом языке. По существу, это означает знание концепта, т.е. концепт – это знание об объекте из мира «Действительность», переведенное в знание объекта в мире «Идеальное» [Телия, 1996, с. 97].

Таким образом, концепт как ментальное образование имеет сложную структуру. Мы придерживаемся точки зрения В.И. Карасика, который выделяет в структуре концепта ценностную, образную и понятийную стороны [Карасик, 2004, с. 109]. На наш взгляд, методика исследования концепта, основанная на выявлении вышеупомянутых сторон в структуре концепта, позволяет раскрыть национально-специфическое в его содержании.

Выводы по главе I

С приходом новой научной антропоцентрической парадигмы в современной лингвистике появляются такие научные понятия, как языковая картина мира и концепт. Термин «языковая картина мира» используется в лингвистике в рамках проблемы взаимодействия языка и особого мировосприятия этноса.

Концепт является фрагментом языковой картины мира. Определение термина «концепт» различными научными школами несет следы разнообразных интерпретаций: философских, психологических, логических и культурологических. Исходя из широкого определения термина, мы отмечаем следующие признаки концепта – это:

- базовая единица мыслительного кода человека;
- основная единица когнитивных процессов: обработки, хранения, передачи знаний;
- дискретная ментальная структура, обладающая рядом признаков, которые раскрывают представления об отображаемой сущности;
- единица концептосферы.

Особенность этих концептов состоит в том, что именно данные ментальные сущности соотносятся с менталитетом народа и являются основными единицами его хранения.

Для сопоставительного изучения картин мира разных народов следует выбирать концепты, отражающие важные стороны в социальной и духовной жизни народа. Так, для эвенкийской и русской языковых картин мира базовыми концептами являются *судьба*, *счастье* и *душа*. Данные концепты выражают специфику духовной жизни народа.

Г л а в а II

**НАЦИОНАЛЬНО-СПЕЦИФИЧЕСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ
ЭВЕНКИЙСКИХ КОНЦЕПТОВ «МАИН/СУДЬБА», «КУТУ/СЧАСТЬЕ»
И «ОМИ/ДУША» В СОПОСТАВЛЕНИИ С РУССКИМИ «СУДЬБА»,
«СЧАСТЬЕ» И «ДУША»**

В данной главе устанавливается национально-специфическое содержание эвенкийских концептов «маин», «куту» и «оми», проводится их сопоставление с русскими «судьба», «счастье» и «душа», дается определение и характеристика ключевых средств объективации эвенкийских концептов «маин», «куту» и «оми» и их сопоставление со средствами объективации русских «судьба», «счастье» и «душа», определяется место данных концептов в языковой картине мира эвенков.

2.1. Идеографические рубрики языковой картины мира эвенков

Национально-культурное своеобразие языковой картины мира каждого этноса осознается и исследуется при сравнении с аналогичным явлением других народов. Национально-культурная специфика картины мира того или иного этноса фиксируется в языке. Исследуя языковой материал эвенков и русских, можно реконструировать в итоге целую картину мира этих народов, отраженную лексикой, фразеологией и паремиями. Например, в эвенкийской языковой картине мира, на наш взгляд, можно выделить такие основные фрагменты:

1. Природа: 1) животный мир: *бэюн* (общее название дикого оленя), *гого* (самка дикого оленя), *курайка* (весенне-летнее название самца дикого оленя); *нинчэн* (зимнее название самца дикого оленя), *ирэ* (самец дикого оленя осенью, во время гона), *сонца* (теленочек дикого оленя до года); *Орон муяллэвэн умйвкэл, эвкил нодара. Кутуя ачин одянни.* – Собери подшейную шерсть оле-

ня, её нельзя выбрасывать. Не будет счастья; *амикан* (медведь), *баркана* (медведица с прошлогодним медвежонком), *сатымар* (медведь-самец), *эһэ – бэйе һэриндин һэрэви имури мата оча* (стал сильным богатырём, стал бесстрашным богатырём, досл. медведя – зверя салом подошвы свои смазывающим богатырём стал); *чиңэрэкэн гирактадун һавупчэ* (прибавилось на незначительное количество, досл. на мышинный шаг прибавилось); 2) растительный мир: *аги* (тайга, лес), *ирэктэ* (лиственница), *ирэвэг* (лиственничный лес), *һакра* (прочная лиственничная древесина); *Агй эчэ таткйт биси, упкатва-данудан алагудявки*. – Тайга не школа, а всех учит; 3) земля: *Тыкмй, дуннэвэ эннэкэл валарэ. Дуннэт – митни энйн, упкатват улйдерэн, умивкандерэн*. – Упав, не ругай землю. Земля – наша мать, всех накормит, напоит; *Дуннэ-буга аядин бэе бидерэн*. – Земли-неба добротой живет человек; *Дуннэ дугэе ачин*. – Земля безгранична (досл. земля не имеет конца); *Бутуннэвэ дуннэ иргивки, бэе нан дуннэ токтан*. – Все порождает земля, человек тоже соринка земли) и др.

2. Анатомия человека и жесты: *Калтака сенми һэргиски долчатна, калтака сенми угиски долчатна*. – Половиной уха вниз слушай, другой половиной уха вверх слушай (досл. слушай, но как правильно поступать думай сам); *Меванин амңалан эмэчэ*. – Сильно напугался (досл. сердце его в рот его пришло); *Амңая ачин* – неразговорчивый (рта не имеющий); *Ҙалэдуви дявучами садав*. – Узнаю по опыту своему (досл. в руке своей подержав, узнаю) и др.

2. Бытовые представления: а) стойбище и жилища: *урикуит* (временное стойбище), *мэнэен* (постоянное стойбище), *дю* (чум), *сераң* (жердь для постройки чума), *малу* (почетное место в чуме для гостей), *чоңа* (место для хозяйственных вещей в чуме, которое находится около входа) и др.; б) выделка шкур, одежда и др.; в) единицы измерения (меры длины, времени, веса; денежные единицы): *умун ңалэ* – толщина в одну ладонь (досл. одна рука); *тыгэ* – емкость, размер которой примерно половина литра (досл. посуда) и др.; г) игры, развлечения, спорт: *ңалэ-һалган эвин* – спортивные игры (досл. рук-ног игра); *Неван, хакин хэкунэи гарпатнаһар*. – Посоревнуемся (сердце, пе-

чень пока горячи, постреляемся) и др.; д) народная кухня и пища: *һуликта* – провяленное в течение 3-5 дней мясо, *силавун* – поджаренное на рожне мясо, *буюксэ* – кровяная колбаса, *чукин* – недоваренное до конца лосиное мясо и др.

3. Социальные отношения: а) семья и родственные связи: *Эникэн киптыкарин* – дочери (досл. ножнички моей матери); *Отунив чатукарби* – сыновья (досл. угольки моего костра) и др.; б) этикет: *Элэкэс бултанэви гиркидуви ниматкэл, тэли Һиңкэн урундеңэн.* – Первую добычу раздели с другом, и тогда ты будешь удачливым охотником (букв. тогда обрадуется Һиңкэн); *Сагдылду бэлэңнэкэл дюлэски инни ая кутучи бидеңэн.* – Помоги старому человеку и твоя жизнь будет счастливой и др.

4. Типы хозяйства: 1) Охота: *Эпкавун сот бэюндули, амикандули туратта, долдыдиңатын, этарэ синдулэ эмэрэ. Сиңкэе ачин одиңас* – много не говори о диком олене или о медведе, услышат и не придут к тебе. Не будет охотничьего счастья; *Булта-да нэнэми сиңкэнэ дявакал. Тали бэюнэ бакадяңас* – Перед тем как идти на охоту, поймай *сиңкэн* (насекомое). Тогда дикого оленя добудешь; *Элэкэс бултанэви гиркинунми бориткал, сиңкэн урундеңэн* – Добыв зверя, обязательно поделись, а то удача уйдет; *Вактачи бээду гэгдэк авдун ичэвувки.* – Удачливому человеку всегда берлога медведя видна; *Эми бултарэ дуннэви эңнэкэл дяргара – Һиңкэн аксавки.* – Если на охоте ничего не добудешь – не ругай те места и ту землю, где охотился. Дух охоты услышит и обидится, надолго убежит от тебя и др.; 2) Оленеводство: *Орон ачин – эвэнки ачин* – Нет оленя – нет эвенка; *Оронмо эңнэкэл тэпурэ, орон омин олодөңон, тарит һиңкэн аксавки. Һиңкэн аксаракин, ороно ачин одяңас* – Не бей оленя, а то душа оленя обидится. Если душа оленя обидится, ты останешься без оленей; *Нямы балдыллакин кэтэ бээду экэл ичэпканэ* – Когда важенка телится, ее нельзя показывать многим людям, грех; *Сэвэктү эдэңа угучадяра* – буглэдеңэс. *Муйэллэван эвкэ нодара, кутуя ачин одяңас* – На табуированном олене нельзя ездить: заболеешь. Его подшейный волос нельзя выбрасывать: не будет счастья и др.; 3) Рыболовство: *Оллол гирамнал-*

ватын аят нэңнэкэл, озор эхтын туһара, адыл маявки, олло Сиңкэнин аксавки – Кости рыб после еды не бросай и не давай по ним топтаться оленям: дух охоты *Сиңкэн* обидится и рыба в твои сети престанет попадаться;

5. Духовная культура: а) обряды, суеверия, верования: *синкэлэвун* – обряд добывания охотничьего счастья; *хулгани* – обряд на поправку судьбы; б) религиозные представления, связанные с шаманизмом и анимистическими воззрениями: *Чипкачанма омирукту бэкэл, бэе хутэн эдэн буглэрэ*. – Положи в колыбель птичку, чтобы дитя человеческое не болело; в) космогонические представления: *Бунилэ сурурэн* (ушел в мир мертвых, т.е. умер); *бугаскаки нэкэдэ* (делать не так как принято, досл. прямо по направлению к небу делать); *буга улирэн* (Бог даст, не помрем, досл. небо накормило) и др.

6. Фольклор, народная речь: *Эвунки еһалкан* (человек, досл. со спускающимися глазами); *илэ бэе* (живой человек, досл. имеющий физическое тело человек); *нимһакан тэкэнин* (зачин, вступление сказания, досл. корень сказания (нимһакана), *бэе – дуннэ токтан* (человек – земли соринка) и др.

В рассматриваемых идеографических рубриках языковой картины мира эвенков можно заметить, что в ней природная составляющая преобладает над другими компонентами. Кроме того, она пронизывает все сферы жизнедеятельности человека. В языковой картине мира эвенков человек не рассматривается отдельно от природы, он является ее частичкой. Это обусловлено кочевым образом жизни эвенков, особенностями хозяйства охотников, оленеводов, рыбаков. И такие понятия, как судьба, счастье и душа, в языковом сознании эвенков неразрывно связаны с взаимоотношениями человека и природы.

В мировоззрении эвенков представления о *маин*, *куту* и *оми* взаимосвязаны. Согласно эвенкийским воззрениям, жизнь человеку дает верховное божество *Эникэн Буга*, имеются и другие варианты его названия, как *Эксэри*, *Сэвэки*. Человек рождается, имея единую душу-творение *оми*, душу-тень *һанян*, телесную душу *бэен* и душу-судьбу *маин*. Далее в зависимости от поведения человека (*илэ*) верховное божество посылает ему охотничье счастье

сиңкэн и общечеловеческое счастье *куту*. Если человек живет, соблюдая *иты* (нравственно-этический закон) и *одё* (запреты-табу), тогда верховное боже-ство пошлет ему *сиңкэн* и *куту*. Схематично это можно представить пример-но так:

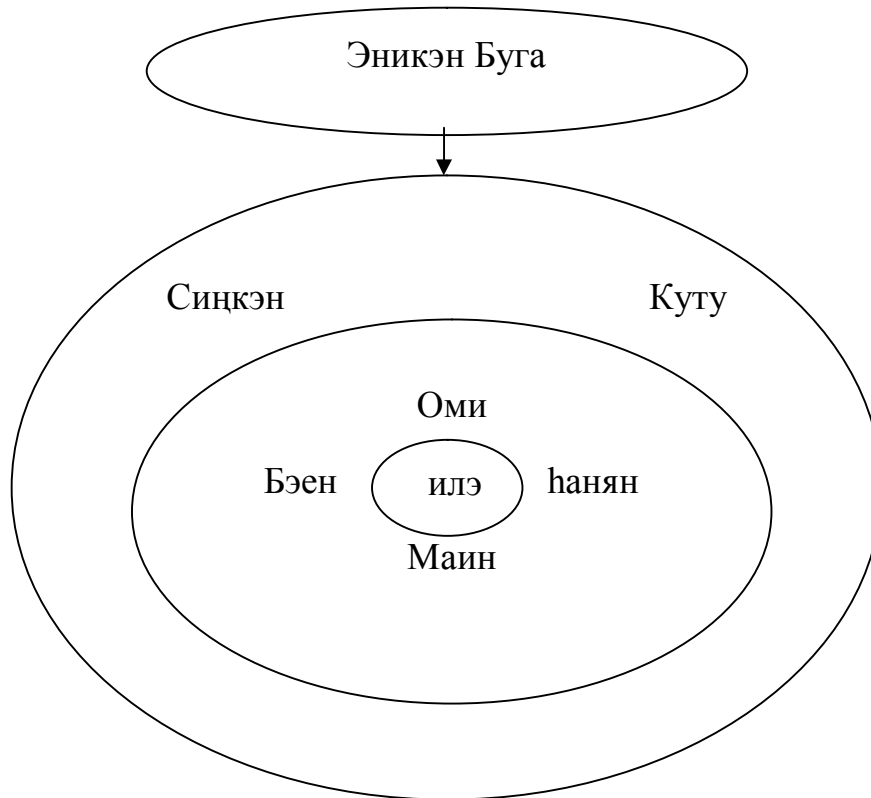


Схема 1. Взаимосвязь представлений о *маин*, *куту* и *сиңкэн* в мировоззрении эвенков

Данная схема показывает взаимосвязь представлений, которые возникли еще в глубокой древности. Эта взаимосвязь обусловлена, прежде всего, шаманизмом и анимистическими воззрениями эвенков.

Символы народного быта, осколки древних верований, обряды, песни, сказки – все это и создает индивидуальное лицо идиоматики этносов, делает ее неповторимой, непередаваемой дословно на другие языки.

Таким образом, в результате взаимосвязи языка и культуры определяется появление национально-культурного компонента значения слова, который, в свою очередь, отражает исторические, бытовые, географические и прочие реалии данного народа, не имеющие прямых соответствий в других языках.

При изучении вопросов взаимосвязи языка и культуры одним из приоритетных направлений современной лингвистики является исследование и описание концептов как фрагментов картины мира.

2.2. Представления эвенков о *маин* в сопоставлении русским эквивалентом *судьба*

Тысячелетия в сознании людей существовало представление о судьбе как высшей силе, влияющей на жизнь человека. В разных мифологиях, религиях, философских учениях судьба трактуется неоднозначно. В связи с этим целесообразно проанализировать представления о судьбе, содержание которых у разных этносов менялось на протяжении многих веков. В.Г. Гак пишет, что «судьба – движение жизни, изменение в положениях человека. Это изменение может быть зависимо или независимо от чьей-либо воли (соответственно – несвободно или свободно). В свою очередь, носителем (источником) воли, определяющей путь и его изменения, может быть сам человек или нечто, постороннее ему. Источником изменений, находящимся вне человека, может быть божество или иной распорядитель судеб, либо ни от кого не зависимый рок, предназначение, куда даже боги не смеют вмешиваться» [Гак, 1994, с. 198-199]. В верованиях эвенков таким распределителем судеб людей является божество *һэвэки~сэвэки*. У разных групп эвенков имеются и другие названия этого божества: *Энекан Буга*, *Эксэри~Экиэри*, *Маин*. У эвенков Амурской области оно стало именоваться полным именем – *Аин Маин* (женский род). Шаманы называют ее по – другому – *Аихит Эни*. Кроме того, в тексте, записанном Г.И. Варламовой от П.А. Удыгира в пос. Эконда (Эвенкийский автономный округ), *Маин* определена как подруга (а эвенки часто называют подругой жену) *Сэвэки* – божества, сотворившего Среднюю землю, зверей, птиц, все живое на земле, в том числе и человека, *Маин* тоже представляется божеством, подругой творца *Сэвэки* [Варламова, 2004, с. 78]. Г.М. Василевич сообщает о записях, которые И.М. Суслов в 1924 г. сделал у

норильских и вивинских эвенков, где *Маин* представлена так: «в виде невидимой нити тянется от головы человека вверх, где *Хэвэки* (дух хозяин верхнего мира) держит в руке нити всех тунгусских *Маин* (душ) и тянет за них всех тунгусов. Стоит почему-либо оборваться нити, тунгус начинает болеть и умирает. *Хэвэки* сам может порвать или ослабить ее. Злой дух может перекусить *Маин*, а иногда – похитить целый кусок ее» [Василевич, 1969, с. 226]. Г.И. Варламова приводит описание обряда *улгани*, который направлен на «поправку судьбы» [Варламова, 2002, с. 141].

Таким образом, понятия о судьбе в мировоззрении эвенков являются одними из древнейших религиозных верований, формирование которых проходило под воздействием шаманизма и анимистических представлений. Поэтому, согласно воззрениям эвенков, судьба человека предопределена свыше, и изменить или повлиять на нее сам он не может. Охрана душ и судеб членов своего рода находилась в руках шаманов, поэтому «поправка судьбы» возможна только при их помощи, так как только шаманы могли обратиться к верховному божеству *Буга*, которое управляет судьбами людей. Г.В. Варламова считает, что «у эвенкийских шаманов существует два основных типа камлания: 1) шаман лечит от болезни; 2) шаман правит жизненную судьбу для достижения общего благополучия человека» [Варламова, 2004, с. 74]. И эвенки часто обращаются к шаману с целью «поправить судьбу», т.к. они верят, что он может отвести от них удары судьбы. Шаман имеет духов-помощников, с помощью которых он оберегает свой род и может предвидеть и предсказывать будущее. Шаман, как пишет А.И. Мазин, «представлялся сородичам человеком с особыми, не доступными для других людей качествами, отличающимся по своей телесной и духовной сущности. Он выступал как центральная фигура рода, играющая заметную роль в его жизни. Если после смерти шамана в роде не осталось его последователей, то члены рода верили в то, что их будущее под угрозой» [Мазин, 1984, с. 66]. Следовательно, основной задачей шамана является забота о душах, судьбах сородичей и их благополучии. Хотя эвенки верят в предначертанность жизненного пути,

неотвратимость судьбы, тем не менее, они пытаются ее изменить. Об этом свидетельствуют некоторые обряды и ритуалы, запреты и обычаи эвенков.

Г.И. Варламова пишет, «представление эвенков о душе-судьбе *Маин* в виде невидимой, тянущейся кверху, нити к голове человека сохранилось и поныне в обычаях, обрядах, суевериях. Дело лишь в том, что не все эвенки могут объяснить те суеверия, которых продолжают придерживаться» [Варламова, 2004, с. 77]. Один из таких обрядов является *улгани*, суть которого объясняет информант Е.А. Колесова: «*Иеннэду бидерил эвенкил, бирава эдэнэль, урэвэ аландянал саламалва увкил аят нуңартынма бира эдэвкандан. Орор аят нэнэдатын, энэль тыктэ* (Эвенки, которые живут в с. Иенгра, переплываясь через реку или переходя через перевал, привязывают саламу (полоски ленточек), чтобы хорошо переправиться через реку, чтобы олени хорошо шли, не падали)».

Данный обряд сохранился и у эвенков Каларского района Забайкальского края. Нами записан текст от М.Г. Мальчакиной, в котором аналогично описывается обряд *улгани*: «*Эвенкил бирава эдэлми, му иччиду оңокторво уипкил эдэкишту. Бира иччин гудяндан, аят эдэдан. Бэе эдэкишту турачипки иччинун: «Чара-Эникан, мэндукан! Гудянкэл, гудянкэл эвенкикарвэ!»* (Человек, переходя реку, привязывает лоскуточки-тряпочки для духа воды, чтобы дух воды пожалел, чтобы хорошо переправиться через реку. Человек обращается к духу реки: «Здравствуй, матушка Чара! Пожалей, пожалей эвенков!»).

Обряд *улгани* освещен и в художественной литературе. В повести Г.И. Кэптукэ находим: *Подъехав к реке, останавливаем караван. Мать привязывает замшевую веревку к двум березкам на берегу реки. На эту веревку мы все навешиваем разноцветные лоскутки. Я оставляю здесь свою новенькую ложку, сестренка кладет у березы чашку. Пока мы все это делаем, отец, подойдя к реке, произносит просьбу. Он говорит тихо, но мы, повторяя за ним, обращаемся к реке с теми же словами:*

- Великая река! Имеющая священную силу-мусун, река!

Большая река! Имеющая свое имя, Джелтула-река!

Благополучно переправь,

На свою противоположную сторону перебрось! [Кэптукэ, 1989, с. 103].

Согласно исследованиям Г.И. Варламовой, обряд *улгани* по своей сути является не простым дарением и жертвой в виде полосок-ленточек, а его глубинный смысл связан с укреплением души-судьбы человека, нити жизни через деревья и травы. Основная роль в нем принадлежит женщине как подательнице жизни человека [Варламова, 2002, с. 138]. Если мужские тексты, сопровождающие обряд *улгани*, нацелены на установление контактов с духом конкретной реки, перевала и чаще всего главная забота в них об охотничьем промысле, то женские тексты показывают более широкие мировоззренческие представления: веревки-шнуры, полоски ткани – это олицетворение представлений о нитях жизни, отданных под покровительство высшему божеству на время переправы, ведь цель обряда – сохранить жизнь людей, своей семьи. Логика проста: нить жизни в образе полосок-ленточек либо ровдужных шнуров отдается на время перехода под покровительство верхнего божества, поэтому все это вешается на деревья и кустарники [Варламова, 2002, с. 137]. Таким образом, в древнем обряде *улгани* представлены древнейшие понятия о судьбе, которые сохранились в сознании эвенков в форме запретов, обычаев, суеверий.

Судьбу можно узнать путем гадания. У эвенков гадание совершается при помощи лопаточной кости *далу*. Для этого берут очищенную и высушенную лопаточную кость оленя (олень должен быть старым, долго прожившим рядом со своим хозяином, хорошо знающим его привычки), затем некоторое время держат над огнем. Трещины, образовавшиеся при этом на кости, показывают будущее. Информант Ю.Ю. Мальчакитов рассказал об этом гадании: *«Адылдун сирнэпки тыка олок коксоливур. Тар эру. Гоктолдос коксолирэн – эру бидэ, бидэс эру бидеңан. Аямамат нуңан сирнэрэн дүлэскаки, юммэн тулускаки сирнэрэс. Сирнэрэс эмнэкунди юрэн – тар ая. Юрэн нэмкуканди – тар эру: си эрут бималадиас, но он-мал эр бидэдук ая одяңан, юрэкис. А эм-*

нэт юңнэнны – ая бидэ. Тар дулиндудлин сирнэрис – основной биракун. Синңи хоктос – бира гунипки. Синңи хоктолос дантудяпки адыда сирнэкар таргачир, трещина лучадыт гунипкил. Тар трещина улгучанипки: трещина биһин бултадьяриду, тар трещина гундиңан экунэ бултадиңас: андагия, улукья, бэюнэ, ге сирнэ бидеңэн – нуңан улгучандиңан бидэвэс, эма аһинун бидиңас, ады хутэс бидиңас. Тыка отто, тавар сирнэһэрис улгучанипки синңи бидэвэс. – У некоторых трещина на лопаточной кости идет поперек – это к плохому. Иными словами, твой жизненный путь треснул, значит, в будущем будут серьезные жизненные трудности. Если трещины выходят вперед, не поперек – это хорошо. Широкие трещины выходят вдоль – хорошо. А если тоненькие – к плохому, но в будущем – изменения к лучшему. Трещина, которая находится посередине, является основной. Иначе эту трещину называют рекой, т.е. твой жизненный путь – есть река, и из этой основной трещины выходят маленькие и каждая из них что-то показывает. Так есть трещина, показывающая охоту, она говорит, что ты добудешь: соболя, белку, дикого оленя. Следующая трещина рассказывает о твоей личной жизни, например, кто у тебя будет жена, сколько будет детей. Таким образом, эти трещины предсказывают твое будущее» (Ю.Ю. Мальчакитов, Забайкальский край, с. Кюсть-Кемда).

Г.М. Василевич считает, что «гадание – один из дошаманских способов выяснения неизвестного [Василевич, 1969, с. 242]. Позже, став одной из основных функций шамана, гадание в некоторых формах продолжало сохраняться самостоятельно. К древнейшим способам ученый относит гадание по лопаточной кости, по маленьким палочкам и по труту.

Представления о судьбе и душе в традиционном сознании эвенков взаимосвязаны. Эвенки верят в существование души-судьбы *Маин*. Жизни душ-судеб *Маин* в истоке мифической родовой реки *мумони хокто бира* между собой отличаются: некоторые из них живут богато, другие бедно, поэтому эвенки связывают судьбу людей с жизнью души *Маин*. У разных групп эвенков образ *Маин* имеет одинаковые черты, везде ее функция однозначна –

давать судьбу человеку, знать его судьбу и распоряжаться ею. Как пишет А.Ф. Анисимов, «представляли эвенки это верховное божество антропоморфным, с подчеркнутыми патриархальными чертами. В сложной и запутанной иерархии божеств и более мелких локальных духов означенное божество считалось главным, высшим и именовалось как «верхнее» и даже «самое верхнее» (верховное)» [Анисимов, 1958, с. 62]. Таким образом, в мировоззрении эвенков наблюдается связь представлений о судьбе с образом верховного божества (в одном случае, судьба представлена в виде ниточки-души, которую держит верховное божество, в другом – души-судьбы предстают в образе небожителей).

По записям И.М. Сулова, *маин* могли иметь деревья и травы, которые росли потому, что Хэвэки держал нити, тянущиеся к вершинам деревьям и трав [Цит. по: Василевич, 1969, с. 227].

Таким образом, в представлениях о *маин* у эвенков зафиксировались все стороны живой и неживой физической и духовной активности человека, а также связи человека с живой и неживой природой.

Представления о судьбе принадлежат к базовым категориям русской культуры, составляющих основу мифологического, религиозного и этического мировоззрения. Проблема судьбы затрагивает общие мировоззренческие принципы и установки, присущие той или иной культуре. Объектом исследования эта категория становится давно. Все исследователи сходятся в одном: судьба – это высшая сила, управляющая жизнью человека. И это является универсальной составляющей представлений о судьбе. Так, В.А. Маслова считает, что «своя судьба есть у всего: у людей, вещей, событий, явлений. Это место в жизни общества, бытие. Судьба – это божественно установленные сущность и будущность каждой вещи и каждого человека, но это сверхразумная сущность, в религиозном сознании – это Бог» [Маслова, 2008, с. 231].

Представление о судьбе архаично и формировалось на начальном этапе под воздействием язычества. Дальнейшее развитие оно получило в христиан-

стве. «Понятие судьбы связано с языческими и народными верованиями, но и в религиозно-теологических системах, в том числе и в христианстве, это понятие в новом обличье, как бы в новой богословско-философской реинкарнации, продолжает существовать в качестве божественного провидения, промысла и предопределения. Причем степень их жесткой заданности различна в зависимости от религии и конфессии: от фаталистических крайностей ислама, где почти нет места свободе человека, от кальвинистской концепции двойной и изначальной предопределенности людей, кого «к спасению», кого «к погибели» до православного допущения идеи, что Бог намерен спасти всех» [Семенова, 1994, с. 29]. Но постепенно происходит медленное вытеснение мифологического сознания религиозным. Соответственно этому представления о правящей миром силе меняют свой характер. Судьба как сила, связанная с природным миром, вместе с ее конкретными воплощениями в виде существ становится достоянием народных сказок и легенд. Христианский универсализм вводит идею Божьего суда над всем человечеством и отдельным человеком. Судьба определяется всецело Божьей волей. Такое представление предлагает человеку смирение с ней, даже требует понимания ее, что свойственно христианскому сознанию вообще.

В языческих представлениях русских имелись божества, которые управляли судьбами людей. Так, «у славян в глубокой древности существовало тоже представление о божестве Судьбы. Наиболее полно оно отразилось у южных славян («Срећа», «Сърешта»). Это – красивая девушка, прядущая золотую нить. Среча заботится о нивах, о стадах, помогает человеку в борьбе со злом. Среча- это удача, добрая судьба человека. Ей противостоит Несреча – злая судьба. Оба полюса первобытного дуализма – добро и зло – выражены посредством прядения нити: Среча прядет золотую нить на пользу человеку, а по поводу злой Несречи существует сербская поговорка: «Несрећа танко преде», т.е. злая судьба прядет слишком тонкую нить, которая может легко оборваться» [Рыбаков, 1981, с. 240]. «В восточнославянской традиции им соответствуют Доля и Недоля, Горе-Злосчастье, Нужда, Судьбина, равно как и

образы кручины, обидушки, талана, участи» [Криничная, 2004, с. 491].

Б.А. Рыбаков в славянской мифологии таким божеством считает Макошь. Так, он пишет, что «в классической мифологии богинями, которые сочетали бы покровительство изобилию с влиянием на случайности человеческой судьбы, были греческая Тихе и римская Фортуна. Атрибутом обеих богинь был рог изобилия, связывавший отвлеченное понятие счастливой, удачливой судьбы с конкретным земным понятием обилия продовольствия. Такой, судя по всему, была и славянская Макошь» [Рыбаков, 1981, с. 386]. При этом автор отмечает архаичность происхождения слова Макошь и представляет «Ма-кошь» как наименование «Матери счастливого жребия, богини удачи, судьбы» [Рыбаков, 1981, с. 383-384].

На наш взгляд, в эвенкийской культуре таким божеством является *Маин*. Это верховное божество управляет судьбами людей и отвечает за удачу на охоте. Охота является основным видом деятельности эвенков, поэтому неудачи и удачи на охоте они связывают с волей верховного божества. В культуре русских земледелие являлось основным типом хозяйства, и в отличие от эвенков они понятие судьбы и счастья изначально связывали с хорошим урожаем. Таким образом, основной тип хозяйства повлиял на формирование представлений о судьбе в культуре обоих этносов.

А.Н. Афанасьев устроительницами судеб человеческих считает рожаниц. Они присутствуют при рождении младенцев и определяют их судьбу. «Славянским рожаницам соответствуют греческие мойры, римские парки, романские феи и германские норны. Так как главная, существенная обязанность дев судьбы состояла в определении начала и конца человеческой жизни, т.е. рождения и смерти» [Афанасьев, 1995, т. 3, с. 172]. В мировоззрении эвенков, *Маин* также определяет начало и конец жизни. Сам человек не в силах повлиять на ход жизненных событий, изменить их течение может только шаман путем камлания, обращения к верховному божеству.

В миропонимании русских, судьба человека определена уже при рождении. «Рожаницы – духи-девы (две или три) являются сразу после рождения

младенца и предназначают ему судьбу, счастливую или несчастливую. Старшая из них произносит слово судьбы. Одна дева меряет нить жизни, а другая ее отрезает» [Криничная, 2004, с. 161].

По представлениям древних народов, судьбу можно узнать путем гадания. «Разнообразные суеверия (в том числе) и знамение, которые во множестве существовали и сохраняются до настоящего времени у разных народов, выполняют функцию гадания, выбора между долей и недолей, счастьем и несчастьем» [Макеева, 1994, с. 181].

В языческом миропонимании повлиять на судьбу можно было с помощью посредников. У древних славян такую роль играли волхвы, жрецы, ведьмы, а у эвенков, соответственно, шаманы. С.Е. Никитина считает, что «соотношение христианского и дохристианского в концепте судьбы различно, и в заговорах способ общения с потусторонним миром, могущим изменить человеческую судьбу, отражает, главным образом, дохристианское, мифологическое сознание. Человеческую жизнь определяет Божья воля, и избавление от несчастной судьбы можно получить только путем покаяния и смиренной молитвы; соответственно слово судьба чаще встречается в сочетании Божья судьба. Заметим, что в древнерусском языке первым значением слова судьба было суд, а уж потом оно обозначало ту темную слепую силу, которая управляет течением человеческой жизни» [Никитина, 1994, с. 130]. Волхвы знали заклятия от засухи, они производили точные расчеты оптимальных сроков дождей. Народ верил в их особую силу, считалось, что волхвы могут повелевать облаками и даже устраивать затмение луны или солнца. Все это они могут совершать при помощи определенных обрядов, текстов молений и песнопений, мелодий напевов, формул обращений к богам [Рыбаков, 1987, с. 294-295].

В верованиях древних славян на судьбу человека могут влиять его поступки, его чрезмерное своеволие, и это рассматривается как отклонение от прирожденной судьбы. Об этом говорят пословицы: *своя волюшка доводит до горькой долюшки, волю дать – добра не видать, больше воли – хуже доля.*

Как пишет С.Е. Никитина, «своя воля – это неповиновение воли Божией, которая, в частности, воплощена в родительских наставлениях. Несчастья добра молодца из «Повести о Горе-злосчастии» начинаются с того, что он начинает жить, как *ему любо*» [Никитина, 1994, с. 13]. Особая роль в народном представлении отводится похвальбе: *а всегда гнило слово похвальное, похвала живет человеку пагуба*. Это судьба не прирожденная, а накликаемая, и вера в накликаемую судьбу отражает мифологические, дохристианские представления. Вообще, согласно древним верованиям, слова обладают магической силой. Поэтому, чтобы изменить свою или чужую судьбу, прибегали к заговору – тексту и сопровождающему его обряду, имеющему магическое свойство. Заговорное слово способно творить чудеса, подчиняя воле заклинателя как благотворные, так и зловредные влияния всей природы. Как считают заклинатели, слово только потому обладает силой, что в нем заключена мысль, следовательно, действие заговора зависит от способности сделать эту мысль живой. В лингвокультуре эвенков о силе слова также имеются определенные верования. Г.И. Варламова отмечает, что «мысль жива настолько, что может выполнять самостоятельно заложенную в ней программу действий... Мысль обычно оформляется в словесную форму, даже если эти слова не произнесены вслух («Пусть лосей долго не сможет добыть он!»). Способ «привязывания» недоброй мысли к человеку – передача через глаза, взгляд... «Привязывание» недоброй мысли к человеку – это то, что обычно называется сглазом, порчей» [Варламова, 2004, с. 70].

Повлиять на чужую судьбу человека можно при помощи порчи. Это также рассматривается как «отклонение от прирожденной доли – воздействие чужой злой воли: порча, т.е. колдовство. Колдовство связано с нечистой силой, это беда и напасть не от Бога. Ее можно отвести, ликвидировать с помощью заговоров. При этом происходит возвращение к правильному функционированию прирожденной доли, т.е. восстановление изначального порядка. Человек – жертва порчи тоже несет ответственность за случившееся. По народным представлениям, порча напускается на человека с определенным

именем. Человека без имени испортить нельзя. Если же объект порчи ведет себя правильно: не снимает креста, все делает с молитвой, то порча на него сесть не может и садится на первого попавшегося с таким же именем, который от этих правил отступил» [Никитина, 1994, с. 133].

Представления о судьбе и о счастье в сознании русских взаимосвязаны. Так, В.В. Колесов пишет, «человеку нечто суждено с момента рождения – это судьба; он проживает жизнь в настоящем – это страдания свободы; и все это с тем, чтобы обрести счастье. К счастью идут, к нему стремятся, его предвкушают как награду. Что суждено – того не миновать, но страсти в миру способны отчасти судьбу изменить. Судьба – не рок-фатум, изначально обрекающий на неизменность приговора. Судьба – проявление многих видовых оттенков; это и доля, и участь, и удача, знаменитый русский авось» [Колесов, 2006, с. 536]. Он считает, что «судьба и счастье – одно и то же, но только счастье – это удавшаяся судьба» [Колесов, 2006, с. 537]. В.В. Колесов определяет хронологическую последовательность в восприятиях судьбы славянами:

1. Вера в случайность жребия как в глас судьбы (судьба безлика, фатальна, человек перед нею беспомощен).
2. Вера в добрые и злые силы, на которые можно воздействовать магией.
3. Вера в великих матерей, подательниц жизни и благ (их можно утихомирить жертвами).
4. Вера в судьбу как в силу Бога (в определенном ритуале можно говорить с Богом).
5. Вера в предопределение, данное Богом, и человек – сам творец своей судьбы, хотя и суженной Богом» [Колесов, 2006, с. 538].

Путем гадания можно узнать свою судьбу. И выражение: «Выпал жребий» Б.А. Рыбаков объясняет как сохранившееся до наших дней с того момента, когда гадали путем бросания игральной кости [Рыбаков, 1981, с. 255].

Таким образом, русский, изначально занимавшийся земледелием, был бессилён перед природой, вынужден был ждать ее милости и мог только га-

дать о будущем или заниматься магией, производить моления о дожде.

На наш взгляд, на представление о судьбе оказывает влияние главенствующий тип хозяйства в культуре того или иного этноса, та отрасль хозяйства, посредством которой человек выживает в природе. Этим и объясняется существование в мифологии древних славян богини Макоши, которая мыслится как «Мать урожая». Так, для древних славян земледелие было основным занятием на протяжении многих веков. Естественно, что язычники боготворили землю, поклонялись ей, старались всячески умиловить богов, помогающих расти хлебу, идти дождю, светить солнцу. Любой праздник – народный или религиозный – содержал обряды, связанные с земледелием. Круглый год человек был связан с землей. Весной он пахал землю, сеял хлеб; летом ухаживал за полями, садами, огородами; осенью собирал урожай, зимой готовился к новому земледельческому году. А.Н. Афанасьев пишет, что «как для всех других представлений язычества источником служило обожание природы, так и мысль о судьбе в глубокой древности должна была связываться с естественными, стихийными явлениями. Отвлеченные понятия предполагают долгое развитие, по своей бестелесности, отрешенности от тех самих предметов, свойствами и признаками которых определилось их значение. Слова, служащие для обозначения этого понятия, были вначале эпитетами или прозваниями верховного божества неба, бурных гроз, дождевых ливней и земного плодородия» [Афанасьев, 1995, т. 3, с. 187].

Земледелец находился в зависимости от природы и прежде всего от неба, от солнца, от дождя. Небо с его светилами для охотника и для скотовода было образцом удивительного порядка, системы, равномерности и строгой последовательности. Небо же земледельца было непостоянным, неразумным, непредсказуемым. Засуха могла сменяться несвоевременными грозами, ливнями или градом. Урожай лишь отчасти зависел от усилий земледельца при пахоте и севе, а после этих операций пахарю оставалось ждать три месяца дождя, который мог соответствовать оптимальным срокам, а мог и коренным образом нарушить желательный для земледельца ритм полива посевов и об-

речь на голод. Поэтому рождались представления о всемогущих, грозных и непостижимо капризных божествах неба, от воли которых зависела жизнь земледельца. Ни плодородие всегда благожелательной земли, ни усилия пахаря не могли изменить этой фатальной ситуации. Личность человека, слаженность коллектива были подавлены необходимостью пассивно ждать выявления «воли божьей». Если в русской культуре основным типом хозяйства было земледелие, то в эвенкийской культуре охота всегда была главной отраслью хозяйства, поэтому верховное божество *Маин*, согласно мифологическим верованиям эвенков, держит в руках нити жизни людей, животных и растений и посылает *сиңкэн* (охотничье счастье или охотничья удача). В культуре эвенков важное место занимают охотничьи обряды и обычаи, самые главные из них: обряд добывания охотничьей удачи – *сиңкэлавун*, обычай дележа и дарения добычи – *нимат*, обряд кормления огня – *имты*, *икэнипкэ* – обряд погони за воображаемым оленем, убивания его и приобщения к мясу, медвежий праздник и др. Судьба эвенка полностью зависит от воли природы.

Немаловажно отметить образ нити в представлении о судьбе. Н.А. Криничная пишет, что «в прядущих, плетущих, ткущих, шьющих, вышивающих духах узнаваемы божества, предопределяющие судьбу, будущее, то, чему предстоит свершиться» [Криничная, 2004, с. 488-489]. Б.А. Рыбаков связывает богиню Макошь, которую он представляет как богиню урожая и судьбы, с женскими работами: «Все женские работы, связанные с льном, пряжей и ткачеством, находились под покровительством древней богини Макоши» [Рыбаков, 1987, с. 508]. И в исследованиях Н.А. Криничной находим: «Тканые изделия служат метафорой дороги, соединяющей миры, умерших предков и потомков. Понятия «дорога», «ткань», «полотенце», «платок» в мифологии тождественны, как эквивалентны и понятия «дорога» – «судьба» [Криничная, 2004, с. 481]. Кроме того, она обнаруживает тот же смысл и в образе шнура, веревки. «Четвергов шнурок», ссученный из ниток, спряденных справа налево до рассвета в Чистый (Великий, Страстной) четверг, а затем, после бани или обливания водой, надетый «знающим» на поясницу и запястья человека,

совершившего телесное и духовное очищение. «Четвергов шнурок», по народным верованиям, способствует благоприятному продолжению человеческой жизни... Этот обряд иногда перерождался в девичий обычай. Девушки в Чистый четверг, до восхода солнца, прядут немного ниток левой рукой. Таким прядением они программируют дальнейшую судьбу, привязывая изготовленные необычным способом нити вместе с лоскутками в Егорьев день на дерево, задумывая желание, которое должно непременно исполниться» [Криничная, 2004, с. 481].

В мифологическом плане эквивалентна нити веревка. В традиционной культуре эвенков также наблюдаем представление о судьбе в образе нити, с чем связано множество запретов и обрядов. Например, при трудных родах прибегали к магическим действиям: развязывали все узлы на стойбище, стреляли из ружья в воздух и т.д. И как полагает Г.И. Варламова, «развязывание узлов как магическое действие связано с представлениями о судьбе как о ните-веревке, данной свыше» [Варламова, 2004, с. 76-77]. Развязывание узлов – это улучшение качества веревки жизни, веревки судьбы. Жизненная нить должна быть ровной, крепкой, незапутанной. Все узлы на стойбище развязывались, так как любая веревка, любой ремень, сделанные человеком, имели отношение к жизни и судьбе не только мастера, но и его родственников. А на стойбище все, как правило, были родственниками: каковы их судьбы-веревки, такова и судьба новорожденного, ведь он связан родственно со всеми. Обычай шить погребальную одежду, не завязывая узлов, у дальневосточных эвенков тоже связан с представлениями о судьбе как нити: никакие узлы не должны мешать умершему, он должен уйти из этой жизни с освобожденной от узлов нитью судьбы, ибо ему жить еще где – то в другом мире, а та жизнь, по воззрениям эвенков, очень похожа на нашу. Представления о нити жизни породили обычай при шитье не завязывать на чужой нитке узелки своими руками. Если кто-то шьет, а ты, вдевая ему нитку, завязываешь узелок, то в том мире вам трудно будет встретиться.

В народной традиции русских узел, наоборот, служит неким оберегом.

«Завязывание нити, согласно древним воззрениям, противодействует свободному течению событий либо закрепляет некий благотворный акт. В одних случаях оно служит оберегом от вредоносных сил, болезней и смерти, в других оказывается средством от наслания порчи, особенно при родах и браке» [Криничная, 2004, с. 482]. «Пряже (нити, веревке, шнуру) в мифологии соответствует человеческий волос, осмысляемый как средоточие жизненной силы (души)... «Смертная» женская рубаша, вышитая частично человеческими волосами, или вытканый саван, в который вплетены волосы покойного, – глубоко архаическое явление. В этих предметах воплотилась идея загробного существования и последующего возрождения» [Криничная, 2004, с. 481].

В эвенкийской культуре, как полагает Н.В. Ермолова, «особые представления эвенков о волосах легко сопоставимы с образом веревки-нити, идущей от головы человека» [Ермолова, 2010, с. 113]. Так она находит информацию у К.М. Рычкова об обычае расчесывания волос умершему человеку, который, по ее мнению, можно трактовать как «пережиток обряда восстановления его нити-судьбы» [Там же]. В культуре эвенков запреты, связанные с волосами, до сих пор сохранились. Так, информант Е. Колесова сообщает: *Би декедукви саңнам нюриктэльби, оһикталби мэнэк эңнэрэ нодара. Нэлямо. Эвенкиль гундерэ мэнэк нодана тарилва, ачин одяңас, тыкин гэляктэдяңас, этэнны аят арэ. Нюриктэльби усна, дегдыкэль. Оһикталби нян тыкадат окал. Мунду гунивкил, аһи эдан атыркан нюриктэльбан уста, сэнева гадявки. Куңаканмэ аминын нян эвки уста, куңакан бумульдян. Нуңанман һунтул бэел усдатын нада.* – Я с детства знаю, что волосы, ногти нельзя разбрасывать. Грех. Эвенки говорят, если будешь разбрасывать, то душа после смерти не успокоится. После стрижки обязательно сожги волосы, ногти тоже. У нас говорят: «Жена не должна стричь мужа – силу забирает». Отец тоже не должен стричь ребенка – ребенок заболеет. Нужно, чтобы его стригли другие люди. (Е.А. Колесова, Саха (Якутия), Нерюнгринский район, с. Иенгра).

В данном тексте мы прослеживаем пережиток архаических верований, которые сохранились в виде запретов, обрядов. Вероятно, следует наблюдать

связь этих запретов с идеей нити-судьбы.

Плетение, вышивка в русской культуре имеют сакральный смысл. «В отличие от простых смертных, духи, ведая тайнами бытия, манипулируют волосами, шерстью, перьями (средоточием жизненной силы людей и животных) сознательно. Они создают те или иные конфигурации – «вычуры» из нитей целенаправленно» [Криничная, 2004, с. 487]. Эвенкийские узоры также несут сакральный смысл, и он определяется культом природы.

Таким образом, представления о судьбе как превосходящей силе складываются в сознании оседлых земледельческих народов и связаны с возникновением собственно общества и двумя первично переживаемыми силами – земли и рода. Судьба – одна из коренных категорий культуры, связанная с чувственно-символическим восприятием таких антиномий человеческого бытия как хаос и регламентация, определенность и неопределенность, случайность и необходимость, власть и свобода.

2.3. Эвенкийский концепт «маин/судьба» в сопоставлении с русским «судьба»

В эвенкийском языке судьба обозначается словами *маин*, *бини* [Василевич, 2005, с. 192]. В эвенкийско-русском словаре А.Н. Мыреевой *бини* – жизнь, существование [Мыреева, 2004, с. 85]. Как полагает А. Ф. Анисимов, в эвенкийском языке имеется несколько наименований душ, одна из них – *маин* «душа-судьба». Душа *маин* – невидимая для простого смертного нить, которая идет от головы человека вверх на *Узу Буга* (досл. Верхний мир), в руки верховного божества. В эвенкийском языке это божество имеет разные названия: *Амака*, *Сэвэки*, *Маин*. *Маин* означает: «хозяин душ людей, судьбы»; «хозяин Верхнего мира, бог»; «счастье». В руках верховного божества *Маин* сосредоточены судьбы эвенков – нити, с помощью которых он управляет людьми [Анисимов, 1958, с. 60-62].

Вслед за В.И. Карасиком, мы считаем, что для исследования лингво-

культурного концепта необходимо выделить три компонента в его структуре: понятийную, образную и ценностную составляющие [Карасик, 2004, с. 109]. Следует отметить, что эти составляющие взаимосвязаны и взаимозависимы. Для исследования данных компонентов в структуре эвенкийского концепта «маин/судьба» привлекаются лексикографический материал, фразеологизмы и паремии, фольклорный и этнографический материалы, тексты, записанные от информантов. Так, нами был проведен опрос носителей эвенкийского языка, в котором приняло участие 23 информанта, им было предложено ответить на вопрос: *Экун тар маин? Он су тарава дялдадьярас?* (Что такое маин/судьба? Что Вы думаете о маин/судьбе?). В опросе участвовали люди разного пола, возраста, уровня образования, поскольку мы делаем попытку описать национальный концепт. Тексты, записанные от информантов, расшифрованы и переведены на русский язык.

Понятийная составляющая лингвокультурного концепта отражает его признаковую и дефиниционную структуру [Воркачев, 2004, с. 7]. Понятийная составляющая концепта «маин/судьба» конституируется набором лексических единиц, представленных в лексикографических источниках. Рассмотрим понятийный компонент эвенкийского концепта «маин/судьба», используя данные двуязычных словарей и тексты, записанные от носителей эвенкийского языка. В ходе исследования привлекались данные следующих словарей: эвенкийско-русский словарь (Мыреева, 2004), эвенкийско-русский и русско-эвенкийский словарь (Колесникова, 2005), эвенкийско-русский (Болдырев, 2000), русско-эвенкийский словарь (Василевич, 2005), эвенкийсеорусский словарь (Василевич, 1958), словарь джелтулакского говора (2009), Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков (1975).

Именем исследуемого концепта может служить лексема *маин*, значение которой в эвенкийско-русском словаре А.Н. Мыреевой дается таким образом: *маин* I определяется как дух-хозяин Верхнего мира, хозяин душ человеческих, святой, дух-хозяин зверей; охотничье счастье; душа, а значение *маин* II означает неудачу (на охоте, при стрельбе) [Мыреева, 2004, с. 351].

Этимологию данной лексемы рассматриваем в сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских языков, где слово *маин* определяется, как общее тунгусо-маньчжурское и имеет следующие значения: мајин – дух-покровитель. *Эвенк.* мајилкан *А.* счастливый; мајин *П-Т, Брг, В-Ам, Е, З, И, Нрч, Тнг, У* (Маин Тит.) *религ. устар.* 1) дух-покровитель (*хранитель души людей и животных, ниспосылающий удачу на охоте*); дух-хозяин верхнего мира; 2) охотничье счастье; 3) *В-Ам, З* душа; 4) *Нрч* святой; 5) *Тит.* Бог, Иисус Христос. *Эвен.* мајис *Ох религ. устар.* дух – покровитель шамана. *Нег.* Мајин *Н, В религ. устар.* дух – хозяин верхнего мира; мајин эвэкэ *В* дух – хозяйка верхнего мира, небесная старуха. *Нан.* мајин мама диал. фольк. дух – хозяйка верхнего мира (покровительница рода, семьи, ниспосылающая удачу на охоте); мајин мафа диал. фольк. дух – хозяин верхнего мира (покровитель рода, семьи, ниспосылающий удачу на охоте). Кроме того, в словаре можно определить следующие дериваты данного слова: маја – не иметь удачи. *Эвенк.* маја – *С-Б, Сх, Тлт, Тнг, Урм, Учр* (мајауанмукал – *Учр*) *этногр. религ.* 1) перестать попадаться охотнику (*о звере*); 2) не иметь удачи (*на охоте*); мајама *Алд, Сх, Тнг, Урм, Учр* неудачный, несчастливый (*об охоте*); мајин *П-Т* (мајан *Алд, Сх, Тнг, Урм, Учр*) неудача (*на охоте при стрельбе*), невезение, «злой рок» охотника. *Эвен.* Мај *Ол* предчувствие; Мај- *Ол, Алл, Б, К-О, М, П, Ск, Т* 1) отвращаться, не даваться (*в качестве добычи – о звере, рыбе во время промысла*); 2) не иметь удачи; мајукан- *Ол, П* (мајукан- *Алл, М, Ск, Т, мајукан- Б*) стать причиной неудачи (*на промысле*); мајукат-/ч- *Ол, П* (мајукат-/ч- *Алл, М, Ск, Т, мајукāt-/ч- Б*) быть причиной неудачи (*на промысле*). *Нег.* Маја- *Н, В* 1) отвращаться, не даваться (*в качестве добычи – о звере, рыбе во время промысла*); 2) не иметь удачи; мајавкән- *Н, В* стать причиной неудачи (*на промысле*); мајавкāt-/ч- *Н, В* быть причиной неудачи (*на промысле*); мајилгат-/ч- *В религ. устар.* «очищать» что-л. (*приносящее неудачу на промысле*). *Ороч.* мајмаки-, маки (н-) нет, не имеется, отсутствует. *Орок.* маја- 1) отвращаться, не даваться (*в качестве добычи – о звере на охоте*); 2) не иметь удачи [ССТМЯ, Т.1, с. 521].

В эвенкийско-русском словаре Г.М. Василевич слово *маин* имеет следующие значения: *маин I* – неудача (на охоте при стрельбе); *маин II* – 1) дух-хозяин верхнего мира; дух-хозяин душ человеческих; святой; дух-хозяин душ зверей; 2) охотничье счастье; 3) душа [Василевич, 1958, с. 245].

Согласно приведенным словарям, можно выделить следующие понятийные признаки эвенкийского концепта «маин/судьба»: 1) наличие высшей персонифицированной силы (имеет божественное происхождение); 2) эта высшая сила влияет на ход событий в жизни человека (в частности на успех в охоте); 3) человек не в силах повлиять на решение этого высшего божества; 4) удача на охоте; 5) неудача на охоте; 6) душа человека.

К ядерному признаку исследуемого концепта можно отнести соотнесенность со значениями «жизненный путь», «будущее», на что указывают тексты, записанные от информантов: «*Эвэнки биденэ бивки мауси. Инэ аят дуннэдуви, ңэнэнэ һэгды, кэтэ һоктолди, кэргэлин бирэктын кэтэ, һаңкин кэтэ эвэдыл гунмувкэлвэ.* – Живя на земле, эвенк имеет *маин* тогда, когда хорошо живет на земле (соблюдая заповеди), пройдя множество дорог, имея большую семью, зная заповеди и запреты» (Г.К. Лапуко, Красноярский край, п. Тура). Таким образом, можно выделить понятийную составляющую исследуемого концепта «правильная жизнь», т.е. жизнь в соответствии с заповедями, данными свыше.

Для уточнения понятийной составляющей исследуемого концепта обратимся к фольклорным текстам. В эвенкийском сказании «Со бэе Содани мата» (Храбрый Содани-богатырь) читаем:

<i>Де ңиду ананатын</i>	Если хорошо присмотреться,
<i>Севултын биркэл ола гуннэ</i>	Думая, что это за оружие,
<i>Аят адулана ичэтми,</i>	Для кого оно предназначено, -
<i>Эр утэн дюва дютариду</i>	Оказывается, родился и вырос один эвенк-аи,
<i>Увагас сэксэдук онилкан</i>	Которому по жидкой крови было <i>суждено</i>
<i>Эр колумтанду ананча</i>	Стать этого утэна хозяином,
<i>Того эһэкэвэ илаттыду</i>	По крепкой родовой крови его предназначено,
<i>Тынис тэкэн сэксэдук дилгалкан</i>	Предопределено разводить

Умун аи эвэнкин оскечэ-балдыча ивит. В том очаге огонь-дедушку.

[Эвенкийские героические сказания, 1990, с. 132-133].

Приведенные примеры показывают, что эвенки верят в предопределение судьбы. Судьба *маин* дана свыше. Все зависит от верховного божества *Маин*, которое может повернуть человеческую жизнь в хорошую сторону или наоборот [Мальчакитова, 2010, с. 41].

Так как лингвокультурный концепт является единицей культуры, то он содержит в себе ценностную составляющую. «Центром концепта всегда является ценность, поскольку концепт служит исследованию культуры, а в основе культуры лежит именно ценностный принцип» [Карасик и Слышкин, 2001, с. 77]. Ценностная составляющая, которая является определяющей для выделения концепта, формируется различными оценками. В ценностную составляющую концепта «маин/судьба» входит природный фактор. В структуре эвенкийского концепта «маин/судьба» отсутствует противопоставление человека и природы. Так, вся жизнь эвенка проходит в соответствии с процессами, происходящими в природе, на что указывают тексты, записанные от информантов: *Эвэнкил бидепкил нульгиктэденэль оровор карайдянал. Долбоникура, иңэникура оровор галяктадяпкиль, тыгдэ-да, имана-да бирэкин. Тугэ оровор тынтупкил, гильгэһэльвэр һэрэкэ, нямаһалва һэрэкэ. Тугэ улумидяпкиль, аңдагилва галяктадяналь, бэюрэ, орокикарэ. Тадук-кар неңнеллэкин эңнэкартын балдылипкиль. Эңнэкарвэ ичэчилипкиль, биракур энилиһипкиль. Тар дюга оракин, дюганипкиль, дюгакитлавэр нульгипкиль, дюганива нульгиктэнэль бипкиль. Боллокин болокитлавэр нульгипкиль, болокиттувар бипкиль, экуртыр-кана, сурултын сокалындалатын. Иманна тыктэкин гильгэһэльвэр унтупкиль, гильбапкиль. Нямаһалтын, сурултын соканаллактын нямаһалвар тулёипкил ильбапкил, мартын отто бидепкиль. Хутэльвэр орандатын эмувупкиль, нюкучукорди бардудын бачиденэль һутэльвэр нирайкарвэ нульгивуктадяпкиль. Дюганивэ, болонивэ, тугэнивэ һутэльдивэр нульгиктапкиль. Тыка эвэнки бидэн. Эвэнки ороно ачин энэр би-*

рэ. Орордивинун эвэнкиль индерэ, ороно ачин бими иля урудиңон, олоһин орорва тар караичапкиль. – Эвенки живут, кочуя, ухаживая за оленями. И днем, и ночью ищут оленей, при снеге и дожде. Зимой оленей отпускают, важенок отдельно, рабочих быков-кастратов отдельно. Зимой охотятся на белок, ходят в поисках соболя, дикого копытного зверя, глухаря. Как наступит весна, рождаются олениа. За телятами ухаживают, чтобы они не утонули, реки большие. Когда наступает лето, кочуют на летнее стойбище, все лето кочуют. Когда наступает осень, кочуют на осеннее стойбище, чтобы хорошо прошел гон у оленей. Когда выпадет снег, оленей отпускают, они находятся на отдыхе. Детей увозят на учебу, маленьких новорожденных детей в зыбке на оленях возят. С детьми кочуют и летом, и осенью, и зимой. Такая у эвенка жизнь, судьба. Эвенк без оленя не выживет. Только с помощью оленей эвенк живет, если оленя не будет, куда он пойдет, поэтому так за оленями хорошо ухаживают (Г.А. Абрамова, Амурская область, Тындинский район, с. Усть-Нюкжа). Судьба эвенка находится в руках природы, она диктует условия жизни, правила поведения и выживания.

В.И. Карасик образную составляющую концепта понимает «как след чувственного представления в памяти в единстве с метафорическими переносами (в этом плане термин «перцептивно-образный компонент» является более точным)» [Карасик, 2005, с. 27]. Исследование образной составляющей концепта помогает глубже понять национально-специфическое в структуре концепта. В ходе анализа текстов, записанных от информантов, нами были выделены следующие образные компоненты эвенкийского концепта «маин/судьба»: *маин* – путь, дорога, *маин* – нить, веревка, *маин* – текст. Так, в эвенкийском языке судьба может обозначаться словами *һокто* (путь, дорога, тропа), *уһи* (веревка). Рассмотрим на примере текста, записанного нами от Е.С. Степановой: *Бэе балдыми буга дукувки гунивкил таду мэнни экун биһин эма һокточи гиркудяңан бэе. Тари һоктот бу упкат гиркуңнарав. Аят гиркуми тадук надо тоже бугалду мургуми. Ириклалава эдан тари һоктодук бурурэ бэе мэнэкан аят гиркуми бугалду мургуксэ кутучит гиркуми надо.*

Кутуя увэй хокто эдицан биһи. Мэнэкан би так дялдаям. Тадук би туги ичэтчем кутуя. – Когда человек рождается, верховное божество Буга пишет, какой дорогой пойдет человек, т.е. как он будет жить, какая у него будет судьба. И этой дорогой мы все идем, т.е. живем, как нам предписано свыше. Чтобы хорошо жить, не упасть с этого пути, чтобы счастье сопровождало по этому пути нужно молиться верховному божеству Буга. Иначе, счастья не будет и хорошего жизненного пути не будет. Я так сама думаю. И также я думаю о счастье (Е.С. Степанова, Республика Бурятия, Курумканский район, с. Улюнхан).

Л.Р. Павлинская справедливо утверждает, что «образами, воплощающими идею связи между небесным и земным мирами, являются цепь, веревка, проволока, лестница, т.е. любая вертикаль, соответствующая «вытянутости» Мировой Оси» [Павлинская, 2010, с. 61]. Н.В. Ермолова определяет *маин* как «некую сверхъестественную силу, благодаря присутствию которой возможно существование не только человека, но и деревьев и других растений. Маин – это непосредственная зависимость человека от всемогущества духа-хозяина верхнего мира, дающего жизнь всему существу на земле, включая людей» [Ермолова, 2010, с. 113].

В эвенкийском языке имеется лексема, обозначающая смерть *Этыргэ* Учр, Урм, П-Т, Н, Е, И смерть, которая образована от глагола *этыргэ-ми* Учр, Члм, Алд, Урм, Е, Н, И, П-Т 1) оторваться, оборваться (о пуговице); 2) лопнуть, порваться (о веревке); 3) Сх, Урм умереть (скоропостижно) [Мыреева, 2004, с. 789].

Семантика данного слова доказывает представление эвенками судьбы в образе нити, которая служит связью между человеком и верховным божеством.

Для уточнения образной составляющей исследуемого концепта обратимся к данным анализа сочетаемости лексем *маин*, *хокто*, *уһи* (используются тексты, записанные от информантов). Приведем типичные примеры сочетаемости лексем *маин*: *маичи бэе* – счастливый человек (досл. человек,

имеющий счастье, удачу); *маина ачин бэе* – несчастливый человек (человек, не имеющий счастье, удачу); *маина баками* – найти счастье, удачу; *маиндула хиңкэлэми* – обращаться к верховному божеству Маин за счастьем, удачей; *маин долдыдяран* – верховное божество Маин слышит; *маин садэрэн* – верховное божество Маин знает; *маин ичэтчэрэн* – верховное божество Маин видит. Таким образом, анализ сочетаемости лексемы *маин* с глаголами указывает на то, что *маин* – это живое существо, которое дает человеку судьбу, счастье, знает все о жизни человека и распоряжается ею. *Маин* также предстает в образе некоего предмета, которым человек может обладать.

Рассмотрим сочетаемость лексемы *хокто*: *хоктоли гиркудями* – жить (досл. идти по дороге); *хоктодук буруми* – сойти с жизненного пути, оступиться, плохо жить (досл. упасть с дороги); *эру хокто* – плохая жизнь, судьба (досл. плохая дорога); *ая хокто* – хорошая жизнь, судьба (досл. хорошая дорога); *хоктово ичэми* – посмотреть в будущее, погадать (досл. посмотреть дорогу). О будущем эвенк может сообщить: *Элэ минни хокто олус эру бимали*. – Жизнь, судьба моя может быть плохой (досл. дорога моя может быть плохой); *Кэ, хоктос ая бигин*. – Чтобы жизнь была хорошей, т.е. чтобы все было хорошо в будущем (чтобы дорога была хорошей). Анализ сочетаемости лексемы *хокто* с глаголами показывает, что *хокто* – жизненный путь, на котором можно оступиться или наоборот идти прямо, с уверенностью. Сочетаемость с прилагательными показывает качество этого жизненного пути.

Образный компонент «нить, веревка» в структуре исследуемого концепта можно наблюдать на примере устойчивых выражений: «*Уникэнин урумкун бичэ*» (Веревка его короткой была), т.е. это ему на роду было написано [Варламова, 2004, с. 75]. О возможности поправки судьбы с помощью шамана говорят: «*Ухиви сирада*» (Увеличить длину жизненной нити-веревки). Если вдруг умирает молодой человек, то эвенки обычно говорят, что его потянули родные из умерших и живших несправедливо: «За его нить жизни потянули за собой». – «*Уникэндукин танчал еда-ка*». Либо говорят: «Из-за грехов родственников молодые умирают». – «*Дялил анидуктын ил-*

мактал сэмдерэ» [Варламова, 2004, с. 84]. В данном случае представление судьбы в образе нити воплощает идею связи между *Дулин Буга* (средний мир, где живут люди, животные) и *Угу Буга* (верхний мир, где обитают божества).

К верховному божеству *Маин* обращались шаманы во время камлания и просили у него благополучие и удачу для своих сородичей [Анисимов, 1951, с. 95]. Считается, что с рождением ребёнка появляется на свет и его судьба *маин*, она предопределена, предначертана свыше. И в языковой картине эвенков название божества и понятие судьбы обозначены одним словом *маин*.

Итак, в мировоззрении эвенков *судьба* представлена в виде нити. И если ниточка по какой-либо причине оборвется, то жизнь человека прерывается, т.е. жизнь эвенка зависит от божества *Маин*. Отсюда следует, что судьба – *маин* непредсказуема, ее нельзя как предугадать, так и изменить [Мальчикина, 2010, с. 41].

Анализ фольклорных и текстов художественной литературы, паремий, лексикографических источников, текстов, записанных от информантов, показал, что эвенкийской лингвокультуре образуются следующие значения лексем «*маин*»: *маин* – судьба; *маин* – нить; *маин* – божество; *маин* – жизнь; *маин* – счастье; *маин* – несчастье.

Таким образом, наблюдается языковая репрезентация концепта «*маин/судьба*» средствами антропоморфного, предметного культурных кодов. В. В. Красных отмечает: «Культурный код понимается как сетка, которую культура «набрасывает» на окружающий мир, членит, категоризирует, структурирует и оценивает его. Коды культуры соотносятся с древнейшими архетипическими представлениями человека» [Красных, 2002, с. 232]. Так, в культуре известны биоморфный, предметный, анимический, акциональный и другие виды культурных кодов.

Антропоморфный культурный код продуцирует понимание действительности в форме олицетворения. Для вербализации концепта «*маин/судьба*» эвенкийское сознание прибегает к образу человека. *Маин* наделя-

ется качествами человека, он видит, знает, оберегает, дает: *маин ичэтчэрэн* – маин видит, *маин садерэн* – маин знает, *маин будерэн* – маин дает и др.

Предметный код культуры относится в первую очередь к миру Действительное и связан с предметами, заполняющими пространство и принадлежащими окружающему миру. Предметный код обслуживает, в частности, метрически-эталонную сферу окультуренного человеком мира (Красных).

Предметный код в концепте «маин/судьба» проявляется в следующей когнитивной модели: «предмет – судьба»: *хокто* (дорога) – *гиркюдями ая хоктоли* (жить хорошо, досл. идти хорошей дорогой), *уһи* (веревка) – *уһикэнин урумкун бичэ* (жизнь его короткой была, досл. веревка его короткой была).

Концепт «судьба», являясь ключевым для языковой картины эвенков, обладает лингвоспецифичностью. На формирование концепта «маин/судьба» в эвенкийском языке повлияли прежде всего шаманизм и анимистические представления.

Лингвокультурный концепт «судьба» является базовым в русском языке, с помощью которого строится картина мира. Кроме того, концепт «судьба» присутствует во всех лингвокультурах. По мнению Н.Д. Арутюновой, концепт «судьбы» присутствует не только во всех мифологических, религиозных, философских и этнических системах, он составляет ядро национального и индивидуального сознания» [Арутюнова, 1994, с. 3]. Сам концепт «судьба» тесно связан с языческими и народными верованиями. Во всех индоевропейских языках в наименованиях судьбы имеются семантические параллели со смертью и принуждением. В мифологии различных народов имеются божества судьбы (мойры, парки, норны и др.). Эти представления были сформированы под влиянием поклонения природным стихиям. В христианстве представления о судьбе продолжают существовать в виде идей о божественном провидении и предопределении.

Прежде всего, следует обратиться к этимологии слова судьба. В словаре древнерусского языка И.И. Срезневский выделяет лексему *сѡдь* со значения-

ми: рассуждение; суд, разбор дела, дознание виновности; судебные порядки; судебное дело, тяжба; приговор; постановление, определение; закон, устав; право суда; дела, подлежащие определенному суду; подчинение суду; судебная песня; осуждение, кара, наказание; кончина, смерть [Срезневский, т. 4, с. 603-607]. И можно предположить, что в содержании концепта «судьба» отражена связь человека с законом. Также в древнерусском языке И.И. Срезневский выделил следующие значения слова *судьба*:

1. Суд: *Благоверие, правду и судьбу нелицемерному и милость и отпущение.*
2. Приговор, решение: *Оправдания и судьбы.*
3. Предопределение: *Божия судьбы неведомы суть.*
4. Правосудие: *Тако Бога поминая, блажен будеши, храняя судьбу и творя правдоу въ всяко время.*
5. Судилище: *Аще кѣто когда отъ царя разоумъ людьскыхъ соудьбъ испроситъ, своя чѣсти да лишиться, аще ли соудъ епискоупскыи отъ царя испроситъ, ничѣсо же себе пакоститъ* [Срезневский, т. 4, с. 608].

Из пяти обозначенных И.И. Срезневским значений первые три отражают этимологическую близость слов *суд* и *судьба*. Кроме того, все пять значений указывают на отсутствие свободы человека по отношению к судьбе, поэтому говорят: *судьба – то, что суждено*.

В толковом словаре живого великорусского языка В. И. Даля определение судьбы дано следующим образом: *судьба – суд, судилище, судьбище и расправа. Пусть нас судьба разберёт, пойдём в волость! Участь, жребий, доля, рок, часть, счастье, предопределение, неминуемое в быту земном, пути провидения; что суждено, чему суждено сбыться или быть. Не судьба крестьянскому сыну калачи есть. Такая судьба, судьбина его, так ему суждено. Судьба моя, судьба, судьбинушка злая! Судьбы и суды – провиденье, определение Божеское, законы и порядок вселенной, с неизбежными, неминуемыми последствиями их для каждого. Суды Божьи неисповедимы. Воля суд* [Даль, 2006, с. 832]. В толковом словаре В.В. Лопатина понятие «судьба» определя-

ется следующим образом: стечение обстоятельств, не зависящих от воли человека, ход жизненных событий; доля, участь; история существования кого-либо или чего-либо; будущее, то, что случится, произойдет [Лопатин, 2005, с. 762]. Так, лексема судьба в языковой картине русских приобретает значение участи, доли или рока, данного Богом. Иногда получает значение счастья или наоборот, неблагополучной жизни.

Для русскоговорящего народа *судьба* в первую очередь предопределена. *Знать, так на роду написано; знать, судьба такова; видимо, так положено; чему быть, того не миновать; судьбу за хвост не схватишь; судьбу и на коне не объедешь.*

Предначертание *судьбы* выражено и в таких выражениях, как *игра судьбы, ирония судьбы, по злой иронии судьбы, судьба играет человеком.*

Считается, что *смерть*, как и *судьба*, предопределена заранее: *Кому утонуть, тот не сгорит; кому повешену быть, тот не утонет; смерть придёт – причину найдёт.*

Судьба, по представлению русских, изменчива, непредсказуема: *Нынче – жив, а завтра – жил; Рок головы ищет; Сегодня – полковник, а завтра – покойник.*

Из вышесказанного следует, что *судьба* в языковой картине русских то, что дано свыше Богом, и она уже заранее предначертана им.

«Итак, в концепте “судьба” соединены две ключевые идеи русской культуры: идея непредсказуемости будущего и неконтролируемости происходящих с человеком событий» [Маслова, 2008, с. 233]. Таким образом, понятийной составляющей концепта «судьба» является мысль о существовании в мире детерминирующих сил и зависимости от них жизненного пути человека.

По данным синонимических словарей русского языка, слово «судьба» имеет следующий синонимический ряд: 1. рок (высок); фатум, фортуна (книжн.); парки (уст. книжн.); судьбина (уст. и народно-поэт.); 2. участь, удел, доля; талан, счастье (прост.); жребий (уст. и прост.); часть (уст.); плане-

та (уст. разг.); планида (уст. прост.); жребий (уст. поэт.); 3. см. будущность. С.М. Толстая пишет, что «Лексико-семантическое поле судьбы в славянских языках отличается повышенной глагольностью. На лексическом уровне это проявляется в том, что главные и наиболее распространенные у славян названия (имена) судьбы представляют собой отглагольные дериваты – или непосредственные, как *судьба* от *судить*, *доля* от *делить*, *рок* от *речь* «говорить» или вторичные, как *участь* или *счастье*, восходящие к глаголу со значением «кусать, отрывать» через девербатив *часть*» [Толстая, 1994, с. 143]. Согласно историко-этимологическому словарю П.Я. Черных *судьба*: 1) «доля», «участь»; 2) «история существования кого-чего-л.»; 3) «будущее, то, что случится, произойдет»; 4) устар. «стихийное, фатальное стечение обстоятельств», «рок» [Черных, 1993, с. 216].

Анализ народных представлений древних славян о судьбе и этимология данного слова показали, что в содержании концепта обнаруживается акцент на идеях суда и части – целого.

Образной составляющей исследуемого концепта является идея существования божественной силы (часто персонифицированной), которая может судить и выносить приговор, она также является причиной движения человека по жизненному пути, дает и отнимает что-то», «предмет, объект, который дается человеку этой силой, принадлежит ему, несетя им», а также «нить, связь», «часть», «текст», «суд», «дорога», «река», «весы».

Следовательно, можно сделать вывод, что языковые репрезентации концепта «судьба» в большей степени представлены значениями фатальности, непредсказуемости и смиренности, что демонстрируют следующие пословицы: *знать так на роду написано; знать судьба такова; знать судьба моя такая; видимо (наверное), так суждено; жребий судьбы; от судьбы не уйдешь; судьбу за хвост не схватишь; судьбу и на коне не объедешь; такова наша доля – на то знать, мы и родились; таков наш рок; На кого рок, на того и добрые люди; никто от своего року не уйдет; чему быть, того не миновать; так рок судил; бойся – не бойся, а от части своей не уйдешь; злая на-*

пасть – и то часть; судьбу на паршивом поросенку не объедешь; судьба придет – ноги сведет, руки назад свяжет и. т.д. По глубокому убеждению народа, запечатленному в его пословицах, смерть человека уже свыше предначертана и изменить или повлиять на нее человек не может: *без року смерти не бывает; кому быть повешену, тот не утонет; кому за тыном окоченеть, того до поры обухом не пришибешь; кому суждено опиться, тот обуха не боится; кому быть на виселице, того и грозой не убьет; кому скоромным куском подавиться – хоть век постись, комаром подавится! Ловит волк роковую овечку; обреченная скотинка уже не животинка*. Считается, что супружеские пары определены заранее. В связи с этим говорят: «*Судьба придет и руки свяжет*», т.е. наложит на избранную чету супружеские узы, видимым, символическим знаменем которых доньше служит полотенце, связующее, по требованию обряда, руки новобрачных. Супружеский союз, со всеми его удачными и неудачными последствиями, не зависит от произвола и расчетов человека, а уже наперед определяется божественною волею: «*кому на ком жениться, тот в того и родится*», «*всякая невеста для своего жениха родится*». Приговоры судьбы в этом отношении так же неотвратимы, как и самая смерть, предназначенная человеку: «*суженого конем не объедешь*», «*сужено-ряжено не объедешь в кузове*» [Афанасьев, 1995, т. 3, с. 183-185].

Вера в предначертание судьбы не исключает веру в случай. А когда случается что-то неожиданное, что выходит за рамки наших обычных представлений, то говорят: *игра случая; игра судьбы; ирония судьбы; по злой иронии судьбы; судьба играет человеком*.

С приходом христианства в сознании русского народа представления о судьбе не сильно изменились. Так, согласно христианским воззрениям Бог является единственным, кто дает жизнь, и он для каждого приготовил свою судьбу. Такое восприятие судьбы содержится в пословицах: *все мы под богом ходим; человек предполагает, а бог располагает*.

Тот факт, что судьба предначертана богом, запрещает людям предсказывать судьбу. Поэтому церковь осуждает гадания и предсказания. «Концепт

судьбы в духовном стихе реализуется через понятия греха, покаяния, спасения, Суда, рая и ада. Человек не в силах изменить ход внешних событий, но может изменить свое поведение, раскаявшись в грехах – плодах своеволия» [Никитина, 1994, с. 134].

«Судьба является жизненным путем человека, который ему предназначен или который им выбран самостоятельно (ср.: *с жизнью-дорогой*: «У каждого человека своя судьба, путь свой. А дорога та же, от рождения до смерти»). Жизнь – то, что происходит с человеком в ее продолжение, судьба – предназначенное происходящее. Частичная синонимизация двух понятий (судьбы и жизни) отражается в их словоупотреблении: устроить судьбу – устроить жизнь, повернуть судьбу – повернуть жизнь (слияние образов пути и дороги, судьбы и жизни в один образ), жаловаться на судьбу – жаловаться на жизнь, судьба решена – жизнь решена; ср. в фольклоре: «Судьбы нашей вместе только трое суток и было» (т.е. жизни вместе), «Стонет-ноет ретивое от проклятой от судьбы», «Знать такая наша доля», «Таков наш рок, что вилами в бок» (ср.: *такова жизнь*).

Пересечение понятий судьба и жизнь обычно фокусируется в будущем, при этом судьба всегда носит свой смысл предопределенности/заданности; данный базовый смысл как бы прибавляется при сравнении оборотов типа: *узнать свое будущее – узнать свою судьбу, предрекать будущее – предрекать судьбу, погадать о будущем – погадать о судьбе/на судьбу* (сохраняется образ пути), *предугадывать будущее – предугадывать судьбу* (разведение данных понятий идет по компоненту предопределенности/заданности у судьбы; это не просто будущее «это, что произойдет», но «то, что предназначено в будущем», т.е. судьба).

Понятия судьбы и будущего могут синонимизироваться, если будущее понимается как не зависящее от воли человека предопределенное человеку свыше: ср. *какая ему предстоит судьба – какое ему предстоит будущее, какая судьба ему уготована – какое будущее ему уготовано*. Также совпадение понятий судьба и будущее происходит в том случае, если человек выступает

как активный самостоятельный деятель (у судьбы отнимается смысл предопределенности свыше): ср. *твое будущее зависит только от тебя и твоя судьба зависит только от тебя, твое будущее – в твоих руках и твоя судьба – в твоих руках* (отрицается господство высшей силы над человеком и признается его собственное господство – сила, воля и власть).

В устойчивых атрибутивных сочетаниях судьба как высшая сила (образ обожествленной стихии или образ самодурного господина) получает такие характеристики, как всемогущая, неумолимая, несправедливая, самовластная, своевольная, своенравная и т.п.; неразумная сила судьбы подчеркнута в характеристике слепая судьба. У судьбы как живого существа женский характер, судьба бывает ветреной, капризной, насмешливой, непостоянной и т.п. (женский характер судьбы ассоциативно перекликается с представлением о разрушающем женском начале, о хаосе, свойственной судьбе как стихийной силе). Судьба/стихия неразумна, своевольна и неуправляема; по своей прихоти она может быть благоволивающей, благодатной, благосклонной, доброй, милосердной или, напротив, безжалостной, беспощадной, грозной, жестокой, жестокосердной, злой и несправедливой. Характер судьбы может быть завистливый, черствый, жесткий; судьба может вести себя коварно, мстительно и т.п. [Ковшова, 1994, с. 141].

Судьба как власть, с одной стороны, и человек подчиненный этой власти, с другой – такова стереотипная ситуация, характеризующая феномен судьбы в русской народной культуре. Эта власть (судьба) может быть олицетворена (высшая стихийная сила), может быть овеществлена (данное человеку богом) и может быть высказана/дана как предназначенное [Ковшова, 1994, с. 142].

«Русское слово судьба выражает исторически передаваемое представление о жизни, при помощи которого русские сообщают друг другу о том, как живут люди, и на основе которого развиваются их жизненные установки. Слово *судьба* (высокочастотное в русской речи) не только свидетельствует о данном наследуемом представлении, но и дает ключ к его пониманию»

[Вежицкая, год, с. 289]. «Судьба – это важнейшая категория сознания, с помощью которой строится концептуальная картина мира народа. Понимание судьбы как высшей силы нашло отражение во всех толковых словарях русского языка» [Маслова, 2008, с. 231]. Наличие большой синонимической и словообразовательной сети в русском языке является следствием аксиологической окраски данного концепта, его значимости для носителей языка.

Анализ фразеологических единиц выявил следующие характеристики русской судьбы:

1) судьба – это личность, причем гораздо более сильная, чем человек, отсюда *гневить судьбу, поставить крест на своей судьбе, перст судьбы, волю судеб, ирония судьбы*;

2) судьба – игрок – *игра судьбы*;

3) судьба – это текст, книга, отсюда выражения *прочитать свою судьбу*; *Судьба – это книга, которую не всем дано прочитать*;

4) судьба – это нить: *Их судьбы переплелись, спутались*;

5) судьба – дорога: *Ухабы судьбы, повороты судьбы*;

6) судьба – хозяйка и судьба – раба: *раб судьбы; господин своей судьбы; он служит у Ее Величества Судьбы; судьбой навязана роль*;

7) судьба – животное: *Взять за рога судьбу; Судьба – собака: кого оближет, а кого укусит*.

В.Г. Гак выделяет как общие представления о судьбе, так и различные ее аспекты, которые могут быть представлены в виде оппозиции. Среди последних отметим следующие: 1) судьба и воля; 2) постоянство/изменчивость судьбы; 3) счастливая/несчастливая судьба; 4) справедливая/несправедливая судьба; 5) отношение человека к судьбе: исправимость/неисправимость ее; 6) способы изменения судьбы: активный/пассивный» [Гак, 1994, с. 199]. И можно считать, что феномен судьбы в русской народной культуре – это власть, подчиняющая своей воле человека.

Общими для эвенкийского и русского сознания являются образы «нити», «связи с высшими силами». Для обеих лингвокультур характерна кон-

цептуализация *судьбы* как некоего живого существа, значительно более сильного по сравнению с человеком

Таким образом, одним из ключевых концептов для раскрытия своеобразия каждой культурной целостности является концепт «судьба», играющий важную роль в традиционных культурах прошлого и настоящего, связанный с ценностными ориентациями народа, его религиозными установками, ментальными и поведенческими стереотипами. Мировоззренческий концепт судьба в эвенкийском и русском языках присутствует в мифологических, религиозных и этических системах, составляет ядро национального и индивидуального сознания. Концепт судьба и универсален и национально специфичен. Общими для эвенкийского и русского языков являются следующие когнитивные слои концепта «судьба»: «предопределенность», «стечение обстоятельств, не зависящих от воли человека», «высшая сила, божья воля», «будущее, то, что произойдет». Концептуальная сфера изучаемого концепта в двух исследуемых лингвокультурах пересекается с концептами *время, жизнь, смерть, будущее, счастье* и др., в результате чего образуется аксиологическая сфера концепта, предопределяющая его культурную значимость.

2.4. Представления эвенков о *куту* и *сицкэн* в сопоставлении с их русским эквивалентом *счастье*

В любом этносе всегда существуют определенные, общепринятые представления о счастье, выступающие для индивида в качестве образца, с которым он соотносит события своей жизни и оценивает их определенным образом. Тем самым объективную сторону счастья и его концептуализацию следует искать не в событиях реальной жизни, а в исторически сложившихся и закреплённых в традиционной культуре всеобщих представлениях о том, что такое счастье.

Как считает С.Г. Воркачев, отношение к счастью входит в число определяющих характеристик духовной сущности человека, представления о нем

образуют древнейший пласт мировоззрения, а понятие счастья, наряду с понятиями блага, смысла жизни, смерти, желания и любви, покрывает центральную часть аксиологической области личностного сознания [Воркачев, 2004, с. 54].

Счастье в эвенкийском языке обозначается словом *куту*. Значение данного слова можно продемонстрировать при помощи следующего текста: *Он бэел кутучи бивки: һутэлтын аят бидерэктын, амтылтын авгарат бидерэктын, орортын бидерэктын. Тар биниду упкат аят биһитын тар куту, кутучи бэе. Экун бэеду аяну одявки, таргачин бэе бивки. Тар бэеду эрунун эру бидевки, а һунту бэеду аяну ая. Тар гунивкил тар бэе кутучи.* – Когда человек счастлив: когда с детьми все в порядке, родители здоровые, олени есть. Когда все в жизни хорошо – это счастье. Бывают в жизни везучие люди. Некоторые люди плохо живут, им не везет, а другим везет. Таких людей называют кутучи бэел – удачливые люди» (Н.Я. Булатова, Амурская область, Селемджинский район, с. Селемджинск).

Синоним для слова *куту* является *сиңкэн*. Согласно этнографическим источникам, в эвенкийском языке слово *сиңкэн ~ һиңкэн ~ шиңкэн* имеет следующий ряд значений: 1 – дух-хозяин животных и места охоты; 2 – охотничья удача, счастье, 3 – предмет, приносящий промысловую удачу (части тела животных и некоторые другие охотничьи амулеты, выступающие в роли охотничьего фетиша).

Эвенки всякую удачу на охоте считают посланием свыше, т.е. данной духом-хозяином животных *сиңкэн~ һиңкэн ~шиңкэн*.

Согласно этнографическим исследованиям А.Ф. Анисимова, в представлении эвенков дух-хозяин животных рисуется главой и владельцем всех зверей и тайги. Для него тайга то же самое, что чум для эвенка. Он в ней полный и неограниченный хозяин. Все живущее по горам и лесам чтит его как старшего и главу этого чума, преклоняется перед ним и беспрекословно выполняет все, что ни прикажет дух – их владелец: звери идут под выстрел охотника и подставляют ему убойное место, попадают к нему в расставлен-

ные по тайге хитроумные ловушки, становятся его добычей [Анисимов, 1949, с. 163].

А.Ф. Анисимов, исследуя представления эвенков о *сиңкэнах* (духах-хозяевах животных и мест охоты), выделяет некоторые характерные их черты в мировоззрении эвенков:

- прежде всего это мужские духи;

- они – владыки и главы, неограниченные хозяева соответствующих стихий и сил природы, зверей, рыб, птиц;

- окружающая человека природа – тайга, лес, горы, реки, звери, птицы, рыбы – для этих духов является не более как их хозяйством, вследствие чего они и именуется то владетелями, то хозяевами и даже домохозяевами, подразумеваемая под «хозяйством» и «домом» соответствующие разделы природы;

- разделы природы, образно отождествленные с понятием «хозяйство» и «дом» духа, трактуются при этом как собственность этого духа, скопленные им богатства, сокровища, которыми он может распоряжаться по своему собственному усмотрению;

- звериные стада, табуны птиц и косяки рыб, являясь личной собственностью духа, составляют не только его богатство, но также основу могущества его как владетеля и источник власти духа-хозяина над людьми;

- власть этого духа над зверями признается неограниченной: дух может променять, продать и даже проиграть подвластных ему зверей;

- их отношения к людям, понимаемые как отношения обмена: люди дают духам жертвы, духи выделяют из своих стад соответствующий тому пай; если люди не приносят жертв или приносят их недостаточно, а также нарушают «установленные» духами обычаи, последние наказывают людей – лишают охотников добычи, обрекают людей на голодную смерть [Анисимов, 1949, с. 163-164]. Поэтому прежде чем идти на промысел, охотник должен обязательно «покормить» огонь (бросить кусочек жира или мяса добытого зверя), приговаривая: *Бугакакун, боридякал* (Небо Буга, одаривай). Как считает Г.И. Варламова, эта краткая формула очень многозначна. Ее можно по-

нимать и переводить по-разному, в зависимости от того, как и что думает тот, кто кормит огонь. Ее можно понимать и так:

1. Небо Буга, одари нас едой (копытным зверем, пушным – чтоб заработать денег).

2. Небо Буга, одари нас семейным благополучием (чтоб рождались и не болели дети, чтоб скот содержался хорошо).

3. Небо Буга, одари нас счастливой судьбой [Варламова, 2002, с. 103].

После добычи зверя охотник должен обязательно провести ряд определенных действий, куда входит обязательно бережное отношение к туше животного. Кости он должен сложить на *дэ́лькэн* (специальный навес для костей животных), ни в коем случае нельзя, чтобы останки животного портились или пропадали зря. Существует множество и других правил, которым должен обязательно следовать охотник. Если охотник не будет их исполнять, то удача на охоте ему сопутствовать не будет. Поэтому эвенки говорят: *Билирдук эвэнкил одёчипкил бугавар, дуннэвэр, конува. Тогово сот аят ичэчипкил, эдан бадаралла. Ирактыкарэ надая ачинду эпкил һонныктара. Бэюнэ, оллоё бултаңкитын амнадуварнун, эдан орулла. Нямия, сонңачана эпкил бултара.* – С древних времен эвенки берегут природу, землю, тайгу. Очень внимательно присматривают за костром, чтобы не случился пожар. Без надобности не рубят деревья. Дикого оленя, рыбу добывали столько, сколько нужно было для пищи, чтобы чрезмерная охота не привела к плохому. Важенок, телят не добывают» (информант М.Г. Мальчакитова).

Согласно этнографическим исследованиям Г.М. Василевич, *сиңкэн* выражает понятие охотничьей удачи. Выражение *сиңкэнчи бэе* обозначает человека, имеющего удачу, так называли опытного и старательного охотника. При неудачной охоте человек шел добывать удачу – *сиңкэлэдечэн*, т.е. устраивал в тайге магический обряд охоты – *сиңкэлэвун*. Значение его – «охотничья удача» – стало импульсом дальнейшего развития: словом *сиңкэн* начали называть охотничий амулет (высушенное сердце убитого лося и оленя, нижние челюсти убитых мелких парнокопытных, носы с усиками пушных

зверей). Охотники нанизывали амулеты на ремешок и носили при себе, считая, что этих животных на охотника направлял дух – хозяин охотничьего угодья. В связи с этим у некоторых эвенков (верхневиллюйск., ербогоч.) дух-хозяин охотничьей территории стал называться тем же именем (*һиңкэн*). У забайкало-приамурских эвенков охотничья удача называется *магин* > *маин*. Путь семантики развития этого слова тот же, что и у слова *сиңкэн*. Оленеводы, вышедшие из Приамурья на запад от Виллюя – Оленека, принесли илимпийским тунгусам и представление о *магин* ~ *магун*. Таким образом, у них появился синоним для духа – хозяина верхнего мира (*магин* > *маин*), а дух – хозяин охотничьего угодья стал называться *һиңкэн*. Поскольку дух – хозяин верхнего мира был хозяином душ, последние стали называться также *маин* [Василевич, 1969, с. 229]. Эвенки кроме обряда *сиңкэлэвун* из цикла охотничьих, как сообщает А.Ф. Анисимов, проводили еще один – *гиркумки*, который устраивался для того, чтобы больше был приплод зверей, большими были табуны, обильней была добыча охотников в промысле зверя [Анисимов, 1949, с. 183].

Некоторые эвенки считают, что *сиңкэн* – это насекомое, которое приносит удачу на охоте. Согласно Г.И. Варламовой, у дальневосточных эвенков, а также эвенков юга Якутии душа лося связана с насекомым *сиңкэн*. *Сиңкэном* называют не только охотничью удачу, а также амулеты, приносящие удачу в добыче зверя. Чтобы добыть лося, насекомое бросают в огонь, прося послать зверя. Далее Г.И. Варламова приводит текст, записанный ею в Амурской области от К.В. Григорьева: *Сиңкэн бэюн тэкэнын, бэюнмэ нян сиңкэн гунывкил. Сиңкэнмэ ичэми дявадас нада. Дявакал-да тоголо нодана, тыкэн гукэл: «Айиһит-эни! Бэюнэ-сиңкэнэ неһукэл!» Эһилэ вами, умандукин, боһоктодукин, һакиндукин тоголо борикал. Боридяна, нян гукэл: «Айиһит-эни! Аят боринны, аят неһунны!»*. – Насекомое *сиңкэн* – предок лося (досл. корень лося), лося тоже *сиңкэн* называют. Если увидишь *сиңкэна*, поймать нужно. Поймаешь, да в огонь бросая, так говори: «Айиһит-мать! Лося-*сиңкэна* пожертвуй!»! Когда убьешь лося, от костного мозга, от почек, от пе-

чени кусочки в огонь брось. Жертвуй, опять скажи: «Айихит-мать! Хорошо одарила, хорошо пожертвовала» [Варламова, 2002, с. 128].

Представление о *сиңкэн* как о насекомом, которое приносит охотничье счастье, сохранилось у дальневосточных эвенков и эвенков южной Якутии. Информант А.Л. Колесова сообщает о *сиңкэн*: *Сиңкэн тар кулин. Бээл янтыки уруденэл, бу сиңкэнмэ дяварэп, тоголо нодадярав. Тогоду гундерэв: «Нэһукэл, экуна-вал борикал, бэюнэ бургукунэ, эдатын тыка экуна-ват ачин эмэрэ».* – *Сиңкэн* – это насекомое. Когда мужчины уходят в горы, мы ловим *сиңкэн* и бросаем в огонь. И говорим огню: «Пожертвуй, чем-нибудь угости, дикого оленя пошли, чтобы пустыми не приходили» (А.Л. Колесова, Республика Саха (Якутия), Нерюнгринский район, с. Иенгра).

Следующий информант Е.А. Колесова рассказывает о *сиңкэн*: *Бу гундерэв сиңкэн тар бэе бэюктэми, тар сиңкэнмэ дявапки, тогоду бувки, гунденэ: «Борикал бэюнэ, уллевэ мунду букэл». Умнэ би акинюнми урурив бэюктэнада. Тадук минңи акинми гунча: «Урукул сиңкэнмэ дяванакал». Би урурив, самнинду тар сиңкэнмэ дяварив, тадук тогоду бурив. Уруривун тадук бэюнмэ бакаривун. Эмэмилъ тара бу экунамакана гаривун уллевэ тадук ниматтадяривун.* – Мы говорим о *сиңкэн* – это когда охотники уходят, то ловят *сиңкэн*, дают огню, приговаривая: «Поддай дикого оленя, дай нам мяса». Однажды я с братом пошла охотиться. Брат мне сказал: «Пойди, поймай *сиңкэн*». Я пошла и поймала *сиңкэн* у дымокура и дала огню. После мы ушли и нашли дикого оленя. После мы пришли и провели обряд имты (поделились мясом с остальными) (Е.А. Колесова, Республика Саха (Якутия), Нерюнгринский район, с. Иенгра).

Данный обряд сохранился и у каларских эвенков Забайкальского края. Так, информант Ю.Ю. Мальчакитов сообщает: *Куликан дэгиктэдепки. Мукамукин нулама, һэгдыкун тыка. Неһупки. Чатула нодапки нуңанман дяваксакил нодапкил. Нуңан ңоллан эмуксэк. Эмуксэк ңоллан тали неһудеңан бэюнэ. Бэюнэ неһупки тар. Неһупки болл.* – Насекомое летает с красным брюшком, большое насекомое. Его называют *неһупки*. Его ловят и бросают в угли. Он

должен запахнуть жиром. Если запахнет жиром, тогда пожертвует дикого оленя, он дикого оленя дает. Значит, одаривает» (Ю.Ю. Мальчакитов, Забайкальский край, Каларский район, с. Кюсть-Кемда). Немаловажно отметить, что информант называет насекомое, приносящее удачу на охоте, *неһунки*, от *неһутми* – предсказывать удачную охоту, посылать удачу на охоте.

Согласно мировоззрению эвенков, у духа-хозяина диких животных и места охоты – *сиңкэн ~ һиңкэн ~ шиңкэн* имеется специальный материальный помощник – идол *борилак*, как его именуют каларские эвенки (эвенки, проживающие в Забайкальском крае, Каларского района). Информант Ю.Ю. Мальчакитов нам сообщил следующее: *Борилак – тар модук каннапча эвикан, бэевэ урэдери. Куңакарду эпкавун нуңанман ичэпканэ. Сагдаутын-нун нуңанман дявачипки, улгучамачики нуңанунын. Бултами һэгды бултаная (амикан, бэюн, моңнокон, андаги, эйге) сагды бэе борилаква умупки саксэт, омурэнди. Тыка тар нуңан аякатчаран нуңандун, гудяндан эвэнкилва, бугламукка илтанмукандан, бултана нёһудан. Нуңанман экил ичапкатэ, дяюча-дякил. Сагдагар ачин орактын, нэкнылтын борилаква караилипкил-тыка да тыка орэхэй.* – *Борилак* – это выстроганная из дерева игрушка, похожая на человека, но детям ее показывать нельзя. Старший в роду присматривает за ней и разговаривает с нею. Чтобы добыть большого зверя (медведя, дикого оленя, горного барана, соболя, тарбагана), старший человек в роду смазывает *борилак* кровью, жиром. Так он просит его пожалеть эвенков, чтобы болезнь стороной обошла род, сопутствовала удача в охоте. Его не показывают, прячут от посторонних лиц. Если старший в роду умирает, то за ним приглядывает следующий по старшинству. И так всегда (Ю.Ю. Мальчакитов, Забайкальский край, Каларский район, с. Кюсть-Кемда).

Эвенки *борилак* представляют в образе маленького человечка. Изготавливают его обычно из дерева. Этого помощника духа-хозяина диких животных и места охоты эвенки очень почитают. Прежде чем идти на охоту, его кормят, бросая маленькие кусочки жира и мяса в огонь, после добычи обычно смазывают его жиром добытого зверя, приговаривая при этом: *Бэюнэ бур-*

гую борикал, неһукэл. – Одари жирным диким оленем.

В исследованиях Идеса Избранта и Адама Бранда имеется запись об эвенках: «...идолов, которым они поклоняются, делают из простого дерева, и каждый тунгус имеет своего идола или покровителя, который, по его мнению, приносит ему удачу. Один идол приносит много птицы и зверя, другой – соболей и всякую пушнину, третий – рыбу и, кто знает, сколько еще удивительных вещей. Если тунгусы, помолившись одному из богов перед охотой, возвращаются с пустыми руками, они подвешивают бога между небом и землей, пока не будет вновь хорошего улова. Если же охота была удачной, то угощают бога, ведающего этой охотой, всякими лакомыми кусочками и не только ставят блюда перед ним, но и попросту их вмазывают ему в рот» [Идес Избрант и Бранд Адам, 2009, с.11]. Хранят идола в специальном мешочке, перевозят его на особом священном олене. Олень должен быть белого цвета (*сэвэк*), он считается священным (табуированным), приносящим счастье. В говоре каларских эвенков такой олень носит название *ойгун* (священный олень). По представлению эвенков данной группы, если у оленя имеется нарост в нижней части шеи, то такой олень является счастливым и называют его *кутучи орон*, что означает «счастливым олень».

Таким образом, счастье охотника было изменчивым и за неудачи на охоте виновным считали *сиңкэн*. А.И. Мазин отмечает, что *сиңкэн*, наделенный в воображении человека сверхъестественными свойствами, становился своего рода ответчиком перед охотником за его неудачи. Его в этом случае или «наказывали», или заменяли новым. Если раньше какой-либо *сиңкэн* был очень хорош, т.е. промышлявшему с помощью этого амулета охотнику всегда сопутствовала удача, то с ним расставались не сразу. *Сиңкэн* «стыдили» за неудачи, «уговаривали» не лениться и лучше гнать зверя на выстрел охотника. Если это не действовало и охотнику по-прежнему не было удачи в промысле, *сиңкэн* переставали кормить, лишали украшений и, наконец, секли. Если и это не действовало, охотник оставлял потерявший к нему расположение *сиңкэн* и обзаводился новым [Мазин, 1984, с. 25-27]. Подтверждение этому

мы находим в обряде, записанном нами от М.Г. Мальчакиной в период экспедиции 2011 г. в с. Кюсть-Кемда Каларского района Забайкальского края, которая рассказала: *Минци татав кучу иряктудук котот оран бэевэ урэдерива иччива. Оран нуңандун куреканма, тэгэврэн нуңанман куре дондун, һоддумен пэқтыравунди. Давдаксак бултадави бэюнэ, андагия, улукия. Билир тыка нэкэнтыкин.* – Мой отец сделал ножом из гнилого дерева человека, похожего на духа местности. Сделал для него перегородку, посадил его внутри и выстрелил в него, чтобы на охоте он мог добыть дикого оленя, соболя, белку. Раньше так делали (М.Г. Мальчакина, Забайкальский край, Каларский район, с. Кюсть-Кемда). Информант сообщает о наказании *сиңкэн*, который долго не посылал удачу охотнику, но его она называет *иччи*. В представлении эвенков вся природа живая; то, что в западной культуре является «неживой природой», для эвенков обладает силой *мусун* – силой энергии и движения. Это слово у эвенков, проживающих в соседстве с якутами, имеет якутский синоним – *иччи*, что означает также духа-хозяина любого явления природы.

Согласно А.Ф. Анисимову, представления эвенков о *сиңкэнах* убедительно показывают, что эти первичные представления о сверхъестественном возникали в грубо-натуральной предметной форме – частей тела животных, которые для охотника в наиболее сильной степени «представляли» тех животных, которым они принадлежали, а мышлением, терявшим под влиянием чувства бессилия материалистическую ориентацию, наделялись особыми сверхъестественными свойствами – способностью удовлетворять желания охотника, обеспечивать добычу [Анисимов, 1949, с. 176].

Г.М. Василевич отмечает, что огонь, заботясь о людях, мог предупреждать; его языком было потрескивание горящих дров (*һиңкэн*). Если слышали этот звук во время еды, то понимали, что надо собираться и уходить. Если слышали звук утром – огонь предвещал хорошее, если вечером – плохое. Если огонь пощелкивал в момент ухода на охоту, охотник оставался дома, так как расценивал это как предупреждение, что охота будет неудачной [Василевич, 1969, с. 222].

Информант Ю.Ю. Мальчакитов сообщает о *һиңкэн* следующее: *Тоһо һиңкэрипки оён-оёдун тар оруду.* – Когда огонь потрескивает раз за разом, значит, он предвещает что-то плохое. По его мнению, *һиңкэн* вообще означает предупреждение плохого или хорошего и зависит от темы разговора, ведущегося около огня. Дальше он поясняет: *Тоһо иһкарипки тэдэбдави орува или аява. Умнакан һимкапки тар аяду, тар того гундяран экэллу мэнак туратта. Оён-оёдун һинкирипки тар орукичаран.* – Огонь предупреждает о плохом или хорошем. Один раз даст знак – к хорошему, так огонь говорит, чтобы люди много не болтали, если раз за разом потрескивает горящими дровами, то к плохому (Ю.Ю. Мальчакитов, Забайкальский край, Каларский район, с. Кюсть-Кемда).

Представление о счастье в эвенкийской национальной традиции тесно связано с представлениями о душе-судьбе *маин*. По этнографическим исследованиям А.Ф. Анисимова, каждый человек, по бытовавшим прежде у эвенков представлениям, мыслился ими обладающим не одной, а несколькими душами: *һанян* (душа-тень/отражение), *бэен* (душа-тело) и *маин* (душа-судьба). *Маин* – душа-судьба тесно связана с представлениями об индивидуальном счастье, удаче, судьбе человека. Судьба эта мыслилась эвенками как невидимая для глаза простого смертного нить, которая идет от головы человека вверх на *угу буга* (дословно, верхнюю землю, мир, небо) прямо в руки к верховному божеству. В языке это божество имеет ряд названий: *амака*, *сэвэки* ~ *хэвэки* ~ *шэвэки*, *маин*. Последнее из названий верховного божества – *маин* – означает: 1) хозяин душ людей, судьбы; 2) хозяин верхнего мира, бог; 3) счастье [Анисимов, 1951, с. 110-114].

Таким образом, счастье эвенка зависит от решения *Буга*, *Маин*, *Һэвэки*. Согласно словарю джелтулакского говора эвенков Амурской области Б.В. Болдырева, *Буга* это: 1) местность, страна, родина, земля; 2) место; 3) мир, вселенная, свет; 4) природа; 5) небо [Болдырев и др., 2000, с. 50]. *Буга* почитали и обожествляли. У Г.И. Варламовой мы находим обращение к *Буга* при исполнении хороводных круговых танцев:

Дэвэ-дэвэ, давайте танцевать!	<i>Дэвэ-дэвэ-дэвэдэгэт!</i>
Хорошо жить будем!	<i>Аямамат бидетканэ!</i>
Пусть олени наши пасутся,	<i>Оропты-ңон оңкоктын- ңон,</i>
Небушком <i>Буга</i> даны они нам.	<i>Бугакаккан будиңэн.</i>
Хорошо, Хорошо!	<i>Аямат, аямат!</i>

[Варламова, 2004, с. 52].

Г.И. Варламова отмечает, радости и несчастья даются человеку небом *Буга* в зависимости от его поведения: *Буга аяя буми будиңэн, эрувэ-кэт уңдиңэн мэн эрудус*. – Небо *Буга*, если пожелает, – добра даст и плохое пошлет на твою плохость (т.е. если сам делаешь плохое – плохое получишь). [Варламова, 2004, с. 52].

Важным для характеристики счастья является содержание тех ценностей, которые человек считает главными для себя. Путь к счастью, т.е. к реализации ценностных установок, определяется морально-этическими нормами, которыми руководствуется человек. Поэтому анализ такого многомерного концепта «счастье» представляется неполным без учета основных норм поведения в традиционном эвенкийском обществе, как *иты* (нравственно-этический закон) и *одё* (запреты-табу). *Иты* и *одё* пронизывают все сферы жизни эвенков и в первую очередь проявляются в их любви к природе. Счастье, как высший смысл жизни, видится эвенком в своеобразном возвращении к первозданной природной чистоте и гармонии.

Таким образом, для того чтобы быть счастливым, эвенк должен следовать правилам, предписанным свыше (природой). Эти правила можно сформулировать так:

1. *Элэкэс бултадави ңэнэми тогоду борикал, сиңкэн бидэн*. – Перед тем как идти на охоту, дай огню, чтобы охотничье счастье сопутствовало.
2. *Булта-да ңэнэми сиңкэнэ дявакал. Тали бэюнэ бакадяңас*. – Перед тем как идти на охоту, поймай *сиңкэн* (насекомое), тогда дикого оленя добудешь.
3. *Бэюнэ вами, тогоду нян борикал. Тали сиңкэчи одяңас*. – Добыв дикого оленя, снова дай огню, тогда счастливым будешь (удачливым в охоте).

4. *Бэюнэ вами, гирамналван дэлькэндулэ накэл. Экэл тыка нодара. Мунулдеңатын. Сиңкэе ачин одяңас.* – Добыв дикого оленя, кости сложи на *дэлькэн* (сооружение для хранения костей диких животных). Не бросай их, если будут гнить, счастья охотничьего не будет.

5. *Бэюнэ вами, экавун сокатта, сиңкэн туксадяңан.* – Добыв дикого оленя, не хвастайся, охотничье счастье убежит от тебя.

6. *Элэкэс бэюнэ вами, ниматтакэл.* – Добыв дикого оленя, проведи обряд *нимат* (угости окружающих).

7. *Экавун сот бэюндули, амикандули туратта, долдыдяңатын, этарэ синдулэ эмэрэ. Сиңкэе ачин одяңас.* – Много не говори о диком олене или о медведе, услышат и не придут к тебе. Не будет охотничьего счастья.

8. *Экавун сагдылва лягирэ, инерэ. Цэлэмо.* – Нельзя ругать старших людей, смеяться над ними. Грех.

9. *Эми бултарэ дуннэви эңнэкэл дяргара – Гиңкэн аксавки.* – Если на охоте ничего не добудешь – не ругай те места и ту землю, где охотился. Дух охоты услышит и обидится, надолго убежит от тебя [Мальчакитова, 2012, с. 54].

Причины неудач и несчастий эвенк видит в своём собственном поведении, в своих проступках по отношению к окружающей среде. Например, неудачи в охоте объясняют своим пренебрежением интересами духа-хозяина тайги, помощника *сиңкэн борелак*. Всякую болезнь расценивают как знак недовольства духов, а трагическая смерть считается следствием их гнева, наказанием за нарушение норм поведения [Там же, с. 54].

Эвенки, занимаясь охотой, рыболовством и кочуя, как и в древние времена, остаются жить в природном окружении. Мировоззренческие установки остались теми же: бережное отношение к природе как живой сфере, населенной животворными сущностями. До настоящего времени соблюдаются у эвенков все запреты по отношению к диким животным. С.А. Токарев справедливо утверждает, что «именно охотничьи запреты, приметы, поверья оказались исторически необычайно устойчивы; даже в наши дни охотники – са-

мые суеверные люди. Причины этого в том, что в охотничьем и рыболовном промысле всегда велика роль риска, охотничьего «счастья», «удачи», нередко налицо и прямая опасность для самого охотника: человек здесь больше, чем в любой другой отрасли хозяйства, чувствует себя во власти стихийных сил, а порой прямо сознает свою беспомощность» [Токарев, 1990, с. 230-231].

Таким образом, одним из самых почитаемых божеств у эвенков являются *Сэвэки*, *Энекэн Буга* (матушка природа) с ее помощницей *Энекэн Того* (матушка огонь). Также не менее почитаемым является *Маин*, который управляет судьбами людей. От воли вышеперечисленных божеств зависит *сиңкэн*. И здесь нельзя не согласиться с Л.Р. Павлинской, которая утверждает, что «окружающий мир представлялся человеку важной сакральной сущностью, от которой зависела вся его повседневная жизнь, точнее – его повседневная жизнь была пронизана священной силой Космоса, и только она определяла его бытие в Мире» [Павлинская, 2010, с. 51]. Схематично это выглядит так:

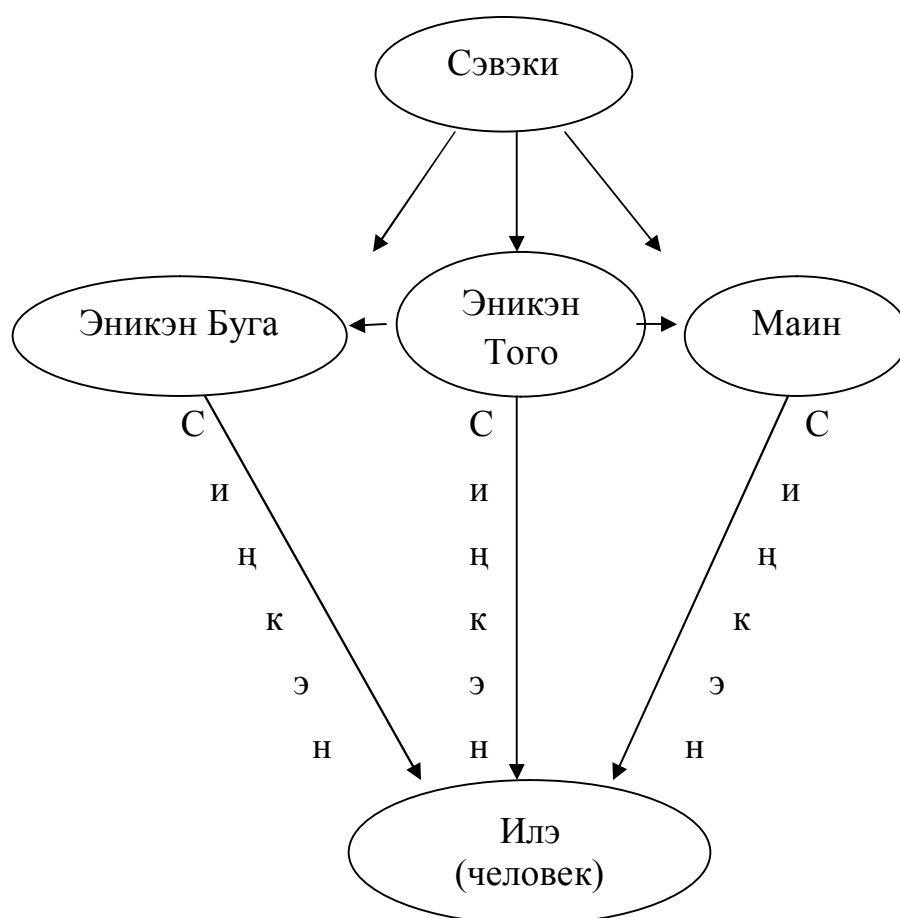


Схема 2. Представления эвенков о *сиңкэн*

Огонь в данном случае играет связующую роль: через огонь эвенк обращается к верховному божеству *Буга*. В переводе с эвенкийского языка, как уже отмечалось, *Буга* означает: 1) местность, страна, родина, земля; 2) место; 3) мир, вселенная, свет; 4) природа; 5) небо. Значит, все-таки счастье эвенка зависит от решения самой природы, она, согласно мировоззрению эвенков, обожествляется. От *Буга* зависит вся жизнь эвенка, все нравственные законы и обычаи.

Таким образом, счастье в эвенкийской национальной традиции представит как категория, данная свыше. Важную роль в формировании представлений о счастье в эвенкийской культуре сыграли анимистические воззрения эвенков. Также немаловажное значение имел кочевой образ жизни, в условиях которого формировалось сознание эвенка. Все, что окружает эвенка с самого рождения – это природа, от которой зависит его существование. Поэтому все неудачи, горести или, наоборот, успех, благополучие, счастье он связывает с волей природы [Мальчакитова, 2012, с. 55].

Олицетворение, одушевление и персонификация природы – то, что еще называется анимистическим мировоззрением, – ключевая составляющая традиционного мировоззрения эвенков.

Вопрос о сущности счастья всегда интересовал многих и во все времена. Во всех культурах пытались решить проблему счастья. Многие народы пытались ответить на вопрос, что делает человека счастливым и где искать источник счастья. Это вопрос нашел свое отражение в философских трудах, в устном народном творчестве (сказки, легенды, пословицы, поговорки), в художественной литературе. В культуре разных народов формируются разные определения одного и того же понятия, в одной культуре оно может доминировать, а в другой заменяться комплексом других понятий. Следовательно, и понятие счастья в русской традиции имеет совершенно особенные, глубоко национальные черты, которые и формируют его определение.

В рамках данного исследования представляется необходимым рассмотреть представления о счастье в традиционной культуре русских, так как это позволит выявить отличительные этнокультурные особенности лингвокультурного концепта «счастье» в сознании русского народа.

Большое влияние на формирование представлений о счастье в сознании русских оказало христианское вероучение. Христианская вера сформировала картину мира древнерусского человека. В центре ее находились представления об отношениях Бога и человека. В сравнении с дуалистическими представлениями Востока, согласно большинству из которых человек наделен той же природой, что и космос и является его слепком, библейское учение определенно говорит о том, что человек есть образ Божий. Перспектива счастья может быть только при условии послушания Богу. Счастье первых людей, будучи незаслуженным и не выстраданным, было утрачено быстро и легко. Жизнь человека, таким образом, изначально была поставлена в зависимость от выполнения тех или иных требований или запретов. При нарушении данных запретов человек лишался счастливой жизни. Вследствие этого путь человека к счастью теперь неизбежно лежал через трудности и испытания. Так, несчастье является «проводником» к счастью: «Поверь, мой друг, страданье нужно нам; не испытай его, нельзя понять и *счастья*» (Е.А. Баратынский). Такое представление отражено в пословицах: *Кто нужды не ведал – и счастья не знает; Бояться несчастья – счастья не видать; Не было бы счастья, да несчастье помогло.*

Таким образом, только познав несчастье, страдание, люди начинают осознанно стремиться к противоположному. Следовательно, стать по-настоящему счастливым человек может, только пройдя через трудности и переживания.

На наш взгляд, христианские заповеди являются своего рода руководством людям для достижения мирной, счастливой жизни.

Согласно исследованиям В.М. Мокиенко, «немало в русском языке и таких устойчивых сочетаний и образных оборотов, которые явно опроверга-

ют «изнутри» христианские семантические напластования и возвращают нас именно к языческим представлениям о богах. Восклицания *Бог мой! Боже мой!* и устаревший ныне оборот *Счастлив твой Бог!* (эти слова говорили человеку, избежавшему несчастья и наказания) сохраняют явные следы прежнего многобожия, характерного для язычников. Дословное содержание таких выражений, в принципе, недалеко от языческой иерархии больших и малых богов, в соответствии с которой каждый род, семья или даже отдельный человек имели своего собственного кумира» [Мокиенко, 2007, с. 205].

Первоначально слово *бог* понималось как «тот, кто наделяет материальными благами, богатством и счастьем». Так, согласно краткому этимологическому словарю Н.М. Шанского, слово *бог* является общеславянским, имеющим соответствия в некоторых индоевропейских языках (ср. др.-инд. *bhāgas* – «одаряющий, господин», *bhāgas* – «богатство, счастье», др.-перс. *bağa* – «господин, бог», тохарск. *рак, раке* – «часть» и др.). Первичное значение слова *бог* – податель; достояние, счастье, доля, участь, религиозное значение является вторичным и развилось в славянских языках позднее [Шанский, 1971, с. 50].

Никакие индивидуальные усилия не могут приблизить человека к счастью, если он не избран: *Даст Бог счастье – и слепому видение дарует*. Но основную смысловую нагрузку в фольклоре несут поговорки, в которых *Бог* представляется как «дарующий счастье»: *Бог и плач в радость обращает (претворяет); От всякой печали Бог избавляет; Бог народит, так и счастьем наделит; Счастье везет дураку, а умному Бог дает*.

Таким образом, мы наблюдаем этимологическую связь лексем *бог, счастье и судьба*.

Такие слова, как *ладно, ладный, наладить*, и выражения вроде *пойти на лад, жить в ладу, на свой лад* связаны не менее прочной этимологической нитью и именем другого языческого божества – Ладо.

Ладо – покровитель брака, семейного благополучия и веселья, а жена его, Лада, – богиня материнства. От их отношения к своим подопечным зави-

село здоровье и счастье членов семьи, рождение детей [Мокиенко, 2007, с. 218].

Др.-рус. *ни племя, ни хлебоеди* как бы перекидывает мост между духовной культурой, связанной с почитанием Рода, и культурой материальной, воплощенной в одном из самых насущных продуктов питания славян – хлебе. Ничего удивительного, впрочем, здесь нет, ибо духовное и материальное в древности были сплетены в единый узел. Не случайно возвышенное поклонение Роду и связанным с ним женским мифологическим существам – рожаницам «материализовалось» восточными славянами при совершении особых жертвоприношений в виде пищи – специально сваренной ритуальной каши, сыров и напитков и – обязательно – хлеба [Мокиенко, 2007, с. 230].

По мнению Б.А. Рыбакова, «главным, первенствующим в религиозных действиях древнего славянина-земледельца было обращение к Природе, к макрокосму во всех его проявлениях, так как именно от этого зависело его существование» [Рыбаков, 1987, с. 133]. Древнему земледельцу нужно было, прежде всего, воздействовать на природу, воззвать к ее вегетационной мощи, обратиться к различным «рощениям», священным деревьям, к водным источникам – родникам, кладезям, студеницам, к полям в процессе вспашки, сева и во время вызревания драгоценного урожая. Помимо этих вполне конкретных разделов природы, где симильная магия просматривается очень легко, существовало еще почитание гор и холмов, связанное с обобщением природы, с теми рожаницами и Родом, которые управляли природой в целом, управляли ею с неба, на котором находились.

Таким образом, языческие представления о *судьбе* и *счастье* эвенков и русских можно представить в следующей схеме:

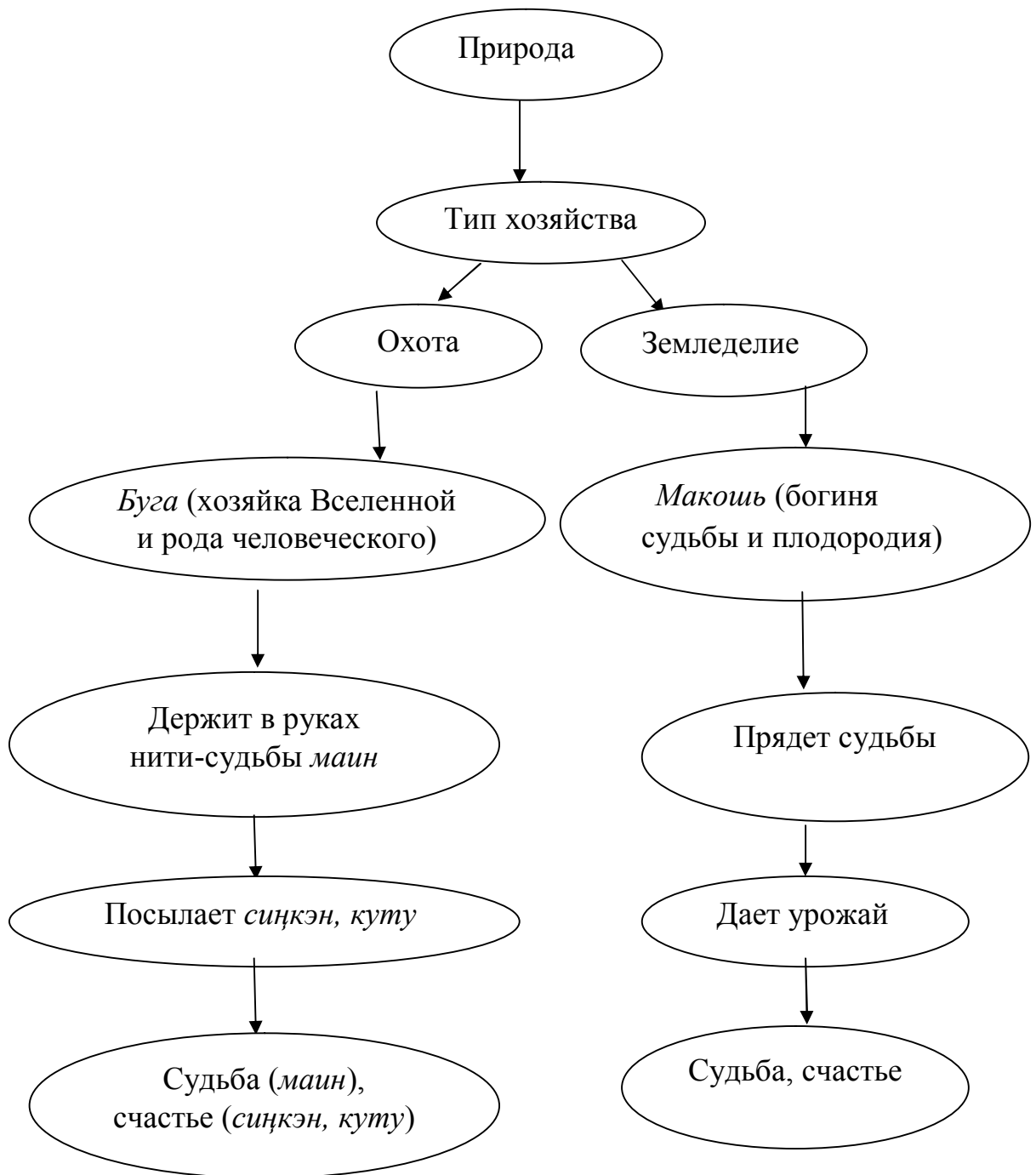


Схема 3. Языческие представления эвенков и русских о судьбе и счастье

2.5. Эвенкийский концепт «куту/счастье» в сопоставлении с русским «счастье»

Счастье – базовая категория человеческого бытия, которая содержит морально-этический и аксиологический компоненты. Первый из них относится к высшему благу, он содержит в себе удовлетворенность человека своим бытием, полноту и осмысленность жизни, осуществление человеком своего назначения. Второй содержит в себе представление о том, какой должна быть жизнь человека, что для него является блаженством. Первый компонент представляет собой универсальное содержание, а второй может допускать разное наполнение, что зависит от субъективных факторов (например, групповых, индивидуальных).

Для исследования понятийной, образной и ценностной составляющих в структуре эвенкийского концепта «куту/счастье» привлекается лексикографический материал, фразеологизмы и поговорки, фольклорный и этнографический материалы, а также тексты, записанные от информантов. Так, нами был проведен опрос носителей эвенкийского языка, в котором приняло участие 23 информанта, им было предложено ответить на вопрос: *Экун тар куту? Он су тарава дялдадьярас?* (Что такое куту/счастье? Что Вы думаете о куту/счастье?). В опросе участвовали люди разного пола, возраста, уровня образования, поскольку мы делаем попытку описать национальный концепт. Тексты, записанные от информантов, расшифрованы и переведены на русский язык.

Привлекаются данные следующих словарей: эвенкийско-русский словарь (Мыреева, 2004), эвенкийско-русский и русско-эвенкийский словарь (Колесникова, 2005), эвенкийско-русский (Болдырев, 2000), русско-эвенкийский словарь (Василевич, 2005), эвенкийско-русский словарь (Василевич, 1958), словарь джелтулакского говора (2009), Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков (1975).

Обратимся к вышеперечисленным лексикографическим источникам

эвенкийского языка. Изучение словарных статей всех лексем, входящих в семантическое поле концепта «куту/счастье», позволяет заключить, что в качестве имени концепта может выступить слово *куту*: оно имеет несколько значений, среди которых первым является «счастье». Так, в эвенкийско-русском словаре А. Н. Мыреевой *куту* – счастье, удача, благополучие. Отсюда, *кутуктура* – счастливый, *Токко-эникэн* – *кутуктура бира* (Токко-матушка – счастливая река). *Кутучи* – счастливый, удачливый, благополучный [Мыреева, 2004, с. 322].

В русско-эвенкийском словаре: счастье – *сицкэн*, *куту*; удача – *куту*, *сицкэн* [Василевич, 2005, с. 195].

В сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских языков этимология слова *куту* объясняется следующим образом: *эвенк. куту П-Т, Аг, Алд, Брг, В-Л, Е, И, Н, Нрч, С, С-Б, Сх, Учр, К.* (коту *К.*, кута *П-Т*) 1) счастье, удача; 2) и благополучие; *кутујэ ачин* 1. несчастливый; 2. неудачник; *кутучи* счастливый, удачливый. *Ма. хутури* (хутури *Сиб*) 1) счастье, удача; 2) благополучие; 3) благодеяние; хутури *бај*- молить о счастье ребенка (шаманский обряд, во время которого привязывается разноцветный шнурок одним концом на шею, другим – к вехе) *хутуриңга* счастливый, благополучный [Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков, 1975, т. I, с. 440].

Лексема *куту* имеет два деривата. Первое производное слово – *кутучи* 1) счастливый; *кутучи илэ* «счастливый человек»; 2) благополучный, благоденствующий. Второе производное – *кутучит* 1) счастливо; *кутучит нэнэкэл* «счастливо иди», счастливого пути; 2) благополучно.

В качестве иллюстративного материала можно привести благопожелание старой женщины молодоженам в день свадьбы, записанное исследователем Северо-Восточной Азии Я.И. Линденау: «*Kutilka Bajan bikel inirki, bikel Bujoksieng-in Sewuki irgikel Oddin Kumnutschakel hutaja ajetsch irgikel Togo hululckan bigin.* – Будь счастлива, будь всегда молодой, жизнерадостной, пусть твои годы не имеют конца. Бог да сохранит тебя, возвысья в чести и богатстве, обними своего мужа, воспитай своих детей к добру, и любовь ме-

жду вами пусть будет подобна огню» [Линденау, 2009, с. 40]. У эвенков также есть такие пожелания, как: *Упкатва ая, кутуя этчэм* (желаю вам успехов, счастья), *авгарат, кутучи бикэл* (будь здоров, живи счастливо).

Слово *куту*, согласно эвенкийско-русскому словарю А.Н. Мыреевой, имеет синонимы *сиңкэн~һиңкэн~шиңкэн* (фонетический критерий для выделения наречий – северное, южное, восточное – соответствие звуков *с // һ // ш*) и *маин* [Мыреева, 2004, с. 351, С. 506]. Лексема *сиңкэн* в эвенкийско-русском словаре имеет следующие значения: *сиңкэн* – 1) Алд, Учр, А, Сх, З, Тнг, П-Т, Н; *сиңкин* Сх удача на охоте; 2) Алд дух-хозяин охоты ничьей территории; 3) насекомое, по поверьям, приносящее удачу на охоте. *Сиңкэнмэ дявакса, тогоду буңэтыс, тэли бэйңэвэ вадиңас.* – Поймав насекомое-сиңкэн, должен предать огню, тогда зверя добудешь [Мыреева, 2004, с. 506].

Этимология слова *сиңкэн* объясняется в сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских языков. Согласно данному лексикографическому источнику, слово является общим тунгусо-маньчжурским, распространено во всех говорах эвенкийского языка и имеет значения: 1) удача, счастье (на охоте); 2) успешная, удачная охота; 3) дух-покровитель охоты и диких зверей [Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков, 1975, Т. 2, с. 91]. Поэтому удачливого охотника называют *сиңкэчи бэе* (досл. человек, имеющий охотничье счастье, удачу), где суффикс *-чи* обозначает обладателя чего-либо. В этнографических исследованиях Г.М. Василевич находим, что значение слова *сиңкэн ~ һиңкэн* различно. У джугдырских, а также у аянских, чумиканских и сахалинских эвенков этим словом обозначается удача на охоте: если охотник часто находит зверя и постоянно ест мясо, он имеет *сиңкэн* – «фарт», «удача» [Василевич, 1957, с. 165]. В качестве примера можно обратиться к словарной статье слова *сиңкэн* словаря джелтулакского говора эвенков Амурской области: *сиңкэн* 1) удача, счастье (на охоте); 2) успешная удачная охота; 3) дух-покровитель охоты и диких зверей [Словарь джелтулакского говора эвенков Амурской области, 2009, с. 369].

Лексема *сиңкэн* имеет три деривата: *сиңкэчи, сиңкэлэвун, сиңкэлэтми.*

Рассмотрим каждое из указанных слов. *Сиңкэчи* – счастливый (на охоте), удачливый на охоте (досл. имеющий охотничье счастье). *Сиңкэлэвун* – камлание перед охотой, обряд добывания охотничьего счастья. *Сиңкэлэтми* – камлать перед промыслом (добывать охотничье счастье).

Лексема *маин* также имеет значение «охотничье счастье» [Мыреева, 2004, с. 351]. Поэтому *маичи* – счастливый (на охоте), удачливый (досл. имеющий охотничье счастье), *маина ачин* – несчастливый, неудачливый на охоте.

Таким образом, в эвенкийской языковой картине мира существуют охотничье счастье и счастье общечеловеческое [Мальчакитова, 2013, с. 209]. Подтверждение этому находим в текстах, записанных от информантов: *Бэе, кутучи бидэн, гуннэ авгара бидэн бугалдуви мургудеми, бугадуви туги. Бэйңэнис хунту куту. Гунми, бэйңэды куту хунту. Тарис дюдукпи суругинденэ, бугалви кундулэдеңэс укумни чайвэ, аракия, дептылэе (таравэ гунивкил тэде). Агитки суруксэ, балаганидуви ңэнэнни, тогоё иланни, чайя улонни, укумничи биһин. Тулилэ илан чалбаткарэ эркирэ молдакса, балаганми дагадун, илан эңан простой торго – экун биркэ?- чэмэлгэ, илан дюгун чэмэлгэе уйдеңэс тари чалбаткардуви ситец илан дюгун коңномо эдеңэн биһи, хулама эдеңэн биһи. Только простой торго можно ниткая локоми, можно, но эркирээ. Тадук тогоё иладяңас тари илан, эри илан энан бидерэ чалбаткара туги эдуви тогови иладяңас, тари дептылэлдук тогоду дяладяңас укумнит дяладяна һэптырулиммен. Бэйңэдукпи кутуя: «Булдыкэл кутуя, букэл, гуннэ, кэтэ бэйңэчи биһинни. Биралдули гиркудям, муя олодеңэв, дүкэе тугэ һулувдеңэв. Таравэ ичэтчэкэл гуннэ. Иңалду би гиркудям. Иңалду эдэв тыкчэ». Гунденэ тари, һиругэденни. Туги, тари куту, гуктэс, агиду гиркударя. Балаганни, на-пример эри балаган бидерэн, си эргит эмэнни, эри һоктодуви моя эңки тыквивкэнэ, камкарэ. Тарис эңан тоже куту. Тыкивкэнни моя кутуяс увэй одяңан, бэйңэс камкавдяран, этэдеңэс ваңгидави. – Чтобы человек был счастливым, здоровым, надо молиться верховному божеству Буга (воплощает природу). Удача в охоте – это другое счастье. Охотничье счастье бывает дру-*

гим. Когда из дома выходишь, своих богов должен угостить чаем с молоком, водкой, едой (так нужно делать, так правильно). Прийдя в лес, в шалаш, разведешь костер, чай с молоком вскипятишь. На трех березках надо завязать три заготовленные полоски ткани, чтобы не было ни черного и ни красного, или простую нитку. Этими продуктами, молоком будешь угощать огонь, приговаривая: «Дай охотничьего счастья, у тебя много зверей. По рекам хожу, переплавляюсь через реки, лед зимой. Наблюдай за мной. По камням я хожу. Смотри, чтобы не упал на камни (О.С. Берельтуев, Республика Бурятия, Курумканский район, с. Улюнхан).

Результаты опроса информантов показали, что счастье – благосклонность верховного божества, которое нужно просить: *Куту гуннэ, мэнэкан би сами. Энимикан гундечан кутучи гиркуми гуннэ бэе со кутучи гиркуми гуннэ таринма бэе кутува мэнэкан мэндрави гадаяначи. Эма кутучи бидиңан бэе тарит гиркудиңан. Куту гуннэ эматанавэл бипки. Бэйңанми тоже кутучи гиркуми надо हुлил हुтэлви тоже हुнту куту бидеңан, Гулукуткан бэеңи. Тадук кутучи гиркуми бугалду мургудеми надо, эма-вал бугалду. Тадук мунду самаһал биһин, нуңартын кутува аривкил бэелду. Бу мэнэкар бугалтыки мургунадави гиркувнарав дюга бури. Мэнэкан мэндрави кутуя ариденэ. Кутучи гиркуми гуннэ мэнэкан би эһи сам би мэнэкан бими эһи иландяр умукон одалави би кутучи бэе биһим гуннэ би гундиңав. Энинду эма кутуя кэрэгэчи: дюдун аят бидавэн, авдулви бидан, हुтэлви авгарат гиркудядан, этырканми авгарат мэнэкан гиркудядан. тари минни куту гуннэ, минду эдян дялдадам. Минни куту гуннэ. Авдулдук кутуя бу эңнарав ариңнэрэв кэтэ одан, таргачинди би кутуя ичэтчэм.* – Расскажу о счастье в моем представлении. Мама мне говорила, чтобы быть счастливым, человек сам просит себе счастье. Какое счастье имеет человек, так и и будет жить. Счастье бывает разное. У охотника бывает свое счастье, у детей тоже свое счастье бывает. Чтобы быть счастливым, нужно молиться различным божествам. И шаманы счастья людям призывают. Каждое лето мы сами ходим молиться божествам. Сами себе призываем счастья. Сейчас мне 31 год и считаю, что я счастливый человек.

Какое счастье нужно для матери: чтобы дома все было хорошо, скотина приумножалась, дети и муж были здоровыми. Так я считаю, это мое счастье. Мы также просим счастья для своей скотины. Таким я вижу счастье (Е.С. Степанова, Республика Бурятия, Курумканский район, с. Улюнхан).

То, что *счастье* дается свыше, находим подтверждение в разных примерах.

Так, в стихотворении А.Н. Немтушкина «Хэвэки, си окин эмэдеңэс?» (Хэвэки, когда придешь?), герой обращается к доброму духу Хэвэки:

<i>Сиңкэнэ илэлду ңалэтви аливал:</i>	Счастье вручи людям:
<i>Демудерилду – колобот бидэн,</i>	Голодающим – чтобы был хлеб,
<i>Доңоточоду – гулувунди окал,</i>	Замерзающим – костер разведи,
<i>Уммудяриду – бират чоргидеден.</i>	Жаждающим – чтобы речка журчала.

Понимание концепта эвенкийским литератором и коллективное восприятие, по-нашему, достаточно показывают осмысление анализируемого концепта в целом народным сознанием. Подтверждение тому, что счастье дается свыше, находим также и в фольклорных текстах. Так, фольклорист Г.М. Варламова записала в пос. Эконда (Эвенкийский автономный округ) от П.А. Удыгира: *Угиски Маиндула еда эңнэнны һиңкэлэрэ? Куңакан омиян? – Вверх к Маин почему не обращаешься за счастьем? Душу-оми ребенка попросить?* [Варламова, 2004, с. 177].

О том, что счастье – это нечто, данное свыше, подтверждают и шаманские тексты:

<i>Салэй, Салэй,</i>	<i>Салэй, Салэй!</i>
<i>Эвгискаки деһунмувал</i>	Сюда поверни
<i>Бултаналба яңил чагидалдуктын.</i>	Добычу, за гольцами находящуюся.
<i>Эвгискэки эмувкэл.</i>	К нам поближе приведи!
<i>Неһукэл.</i>	Много зверя приведи.
<i>Минтыкаки деһунмувакал</i>	Подари, пожертвуй!
<i>Ғалэй, Ғалэй.</i>	Ғалэй, Ғалэй.
<i>Аяя бэюнэ неһукэл,</i>	Хорошего лося пошли.
<i>Бургую неһукэл.</i>	

Сиңкэнмэ эвгискэки деһунмувкакал» Охотничью удачу сиңкэн сюда направь

[Варламова, 1996, с. 107].

Значит, высшее божество *Буга*, согласно народному сознанию, дает счастье. Человек напрямую связан с верхним миром, он стремится к контакту с ним. Поэтому он обращается к верховному божеству *Буга* за *сиңкэн*:

<i>Бугакакун,</i>	Небушко Буга,
<i>Сиңкэнмэ букэл!</i>	Дай нам удачу!
<i>Куңакардувун бэлэдекэл,</i>	Детям нашим помогай,
<i>Орорбун балдыдяктын,</i>	Пусть олени наши множатся,
<i>Бэйңэ эһин манавра,</i>	Пусть никто из нас не болеет!
<i>Ни-кэт эһин бумурэ!</i>	

[Варламова, 1996, с. 114].

Продемонстрируем также примером из художественной литературы. Так, в повести Г. Кэптукэ «Имеющая свое имя, Желтула-река» *сиңкэн* просят у верховного божества *Буга*: – *О, Бугакакун! Борикал хутэльдуи бэюкэнэ. Сиңкэнмэн аминдув мучувкал! Неһукэл! Чивкачар омилбатын экэл муңнара, неһукэл! Аминдув бургуе бэюнэ уңкэл. Борикал! Эникэкун-Бугакакун, карайкал мунэвэ!* [Кэптукэ, 2010, с. 380].

Рассмотрим также на примере текстов, записанных от информантов. Так, И.Г. Бираулева сообщает: *Кутучит бэе бидэви бэе мэндуви гэлэдерэн бугадук кутуя буга будэн нуңанду, тогови нильдярэн, тогови кундуладерэн, гэлэдерэн тогодук авгарат индэдави, кутуя бэюдери бэеду кэтэе будэн, бэйңэлэ бакадан, навалдяриду бэеду наваду бэлэдедэн. Кутуя эвэнки бэе гэлэдерэн бугадук.* – Человек, чтобы быть счастливым, просит сам себе счастья у верховного божества *Буга*, разжигает огонь, угощает его, просит у огня здоровья, охотничьего счастья (чтобы добыл), чтобы найти зверя, работающим людям, чтобы помогал в работе. Счастья эвенк просит у верховного божества *Буга* (И.Г. Бираулева, Республика Бурятия, Баунтовский район, п. Багдарин).

Таким образом, лексикографический материал, тексты, записанные от

информантов и фольклорные тексты, примеры из художественной литературы дают основание выделить понятийную составляющую эвенкийского концепта «куту»: благосклонность верховного божества, воплощающего природу по отношению ко всему живому, при этом человек воспринимается наравне с животными, птицами, насекомыми, он – частичка земли (досл. *бэе – дун-нэ токтан* – человек земли соринка) [Мальчакитова, 2013, с. 210].

Расширить набор признаков концепта «куту/счастье» позволит теперь контекстуальный анализ сочетаемости его языковых репрезентантов *куту*, *сиңкэн* и *маин* с другими лексическими единицами. Рассмотрим сочетаемость репрезентантов концепта «куту/счастье» с глаголами. Анализ материала показывает, что наиболее употребительны глаголы: *бими* – быть (*куту бисин* – есть счастье, удача; *сиңкэн бисин* – есть охотничье счастье,); *гэлэми* – просить, умолять, требовать, желать (*кутуя гэлэми* – просить счастье, удачу; *сиңкэнмэ гэлэми* – просить охотничье счастье, удачу); *буми* – давать, дарить (*кутуя буми* – давать счастье, удачу; *сиңкэнмэ буми* – давать охотничье счастье, удачу); *туксами* – убежать (*куту туксаран* – счастье убежало; *сиңкэн туксаран* – убежало охотничье счастье); *суруми* – уходить (*куту сурурэн* – счастье ушло; *сиңкэн сурурэн* – охотничье счастье ушло); *эмэми* – приходиться (*куту эмэрэн* – счастье пришло; *сиңкэн эмэрэн* – охотничье счастье пришло); *дявами* – ловить (*кутуя дявами* – ловить счастье; *сиңкэнмэ дявами* – ловить охотничье счастье, удачу); *аксами* – обидеться, рассердиться (*сиңкэн аксаран* – охотничье счастье рассердилось); *аливми* – вручить (*кутуя аливми* – вручить счастье кому-либо; *сиңкэнмэ аливми* – вручить охотничье счастье кому-либо); *мучуми* – вернуть (*кутуя мучуран* – вернулось счастье; *сиңкэнмэ мучуран* – вернулось охотничье счастье); *бодоми* – следовать (*куту бододёрон* – счастье следует за кем-либо; *сиңкэн бододёрон* – охотничье счастье следует за кем-либо) и т.д. Сочетаемость ключевых репрезентантов концепта «куту» с глаголами – это обладание, бытие, дарение или утрата – указывает на то, что *куту*, *сиңкэн* есть дар верховного божества, воплощающего природу. Оно воспринимается также как живое существо: может убежать, прийти, уйти,

обидеться, рассердиться и т.д. Эту высшую ценность нужно постоянно обслуживать, прежде всего, соблюдая *иты* и *одё* (запреты-обереги). Они выражают экосознание эвенков, их бережное отношение к природе: растительности, диким животным, к рекам, горам, земле и т.д. *Иты* и *одё* представляют собой рекомендации правильного поведения в эвенкийском обществе. Эвенки верят, что соблюдение их принесет им счастье [Мальчакитова, 2013, с. 211]. Само слово *одё* образовано от глагола *одёми*, первое значение которого беречь, жалеть, следовательно, *одё* – бережливость, запрет, оберег, табу [Мыреева, 2004, с. 455]. *Иты* – заповеди общечеловеческого содержания, оставленные *Буга*. Если эвенк не будет следовать данным правилам, то счастье покинет его. Подтверждением этому служат и результаты опроса: *Урэду бэйңэе бултадяңан илэ-дэ, эвкэ нодавэр дылван-дэ, һалгарван, мукуктаван-дэ эвкэ. Упкат бирана тар бэйңэе бултадяна. Тогоду эвкэ нодара инңакталван. Вот аминив раньше минни бултачан уллеканмэ эмуврэн, һоломовон или еявал нодача, мэнин улгучанчича һиңкэрин дэзилчэ. Потом һамандула ңэнэрэн, һаман һэвэнчэвчэ гундерэн аминду: «Нодача биһинни, һиңкэрин олочо. Тарит албадерэрэн, дюгдадерэн. – Добыв в лесу зверя, человек не должен бросать голову, копыта, половые органы. Все это необходимо соблюдать, когда охотишься. В огонь нельзя бросать шерсть. Вот отец мой добыл однажды, принес домой мясо, что-то запретное бросил. Сам рассказывал. Охотничье счастье улетело от него. Потом он пошел к шаману, шаман провел камлание и сказал отцу: «Бросил ты добычу, поэтому охотничье счастье испугалось, вот и не везет» (Г.В. Попов, Иркутская область, Катангский район, с. Хамакар).*

Результаты опроса подтверждают важность соблюдения *иты* и *одё* (запреты-обереги) для сохранения счастья: *Утэлэ гуниңкитын: ая бултамни кутучи бивки: эвки омңоро һагдыл илэлвэ, эбэкэлвэр, амакалвэр, гунивкэлвэтын. Эвкэ кэтэе бултарэ – гаңнакал окия буден Буга синду, дуннэс. Кутучи одяңас, эңэ омңоро һагдылва, һагды илэлвэ. Дуннэви энэ омңоро. Эңнэкэл нодуватта бултанэлви һоктолду, амудилду, бираялду. Амудилдук энэ гара кэтэе оллолво. Һолокто һоктолди ңэнэденэ, илкал, дёна амакалви, гил эвэнкил-*

ви, гиркилви, кэргэлви, мэнни дялви. Элэхэс бултанави, ниманэ һагдыл илэлду, амаргут гил кэргэлду. – Раньше говорили: хороший охотник бывает счастливым (удачливым) потому, что он не забывает пожилых людей, дедушек, бабушек, старинные заповеди. Эти заповеди гласят: много не добывай – бери столько, сколько тебе даст Буга (верховное божество, воплощающее природу), земля. Чтобы быть удачливым (счастливым) нужно помнить старых, пожилых людей. Землю родную не забывай. Не бросай добычу посреди тропы, в озеро или в реку. С озера не бери много рыбы. Кочуя по старинной дороге, остановись, вспомни дедушку, других эвенков, друзей, семью, своих родственников. Добыв, сначала поделись со старыми людьми, затем с другими семьями (Г.К. Лапуко, Красноярский край, Эвенкийский район, п. Тура).

Так, путь к счастью для эвенка лежит через уважение, почитание старших и бережное отношение к природе. Счастье для эвенка заключается в гармонии с естественным миром. Счастье в эвенкийской лингвокультуре не есть некий пассивно получаемый «подарок судьбы». Оно нуждается в том, чтобы человек постоянно подкреплял его своими поступками [Мальчакитова, 2013, с. 211-212].

В ценностную составляющую концепта «куту/счастье» входят все ценности и нормы поведения человека, предписанные укладом данного сообщества. Ценностную составляющую исследуемого концепта рассмотрим и на примере паремий. Эвенкийские пословицы, включающие лексемы «сиңкэн» и «куту», выражают нормы поведения в эвенкийском обществе. И они показательны для выявления ценностной составляющей в эвенкийском концепте «куту/счастье». Смысл таких высказываний сводится к суждению «следует/не следует делать что-либо», вследствие невыполнения этих правил отсутствие *куту/счастья*: *сагдылду белэңнэкэл дюлэски инни ая, кутучи бидеңэн* (старым людям помогай, жить будешь хорошо, счастливо); *бэюнэ вами гирамналван гуликал, сиңкэн урундеңэн* (добыв дикого оленя, кости обязательно сложи на *гулик* – сооружение для хранения костей, а то удача уйдет); *элэхэс бултанэви гиркинунми бориткал, сиңкэн урундеңэн* (добыв зверя, обязательно

поделись, а то удача уйдет); *оллол гирамналватын аят нэңнэкэл, ороп эктын туһара, адыл маявки, олло Гиңкэнин аксавки* (кости рыб после еды не бросай и не давай по ним топтаться оленям: дух охоты Гиңкэн обидится и рыба в твои сети перестанет попадаться); *бэюнэ вами, гирамналван дэлькэндулэ накэл, сиңкэн эмэдан* (добыв дикого оленя, кости обязательно сложи на *дэлькэн* – сооружение для хранения костей диких животных, чтобы охотничье счастье пришло); *элэкэс бултанэви гиркинунми бориткал, сиңкэн эмэдеңэн* (добыв зверя, обязательно поделись с друзьями, охотничье счастье придет) и др.

Таким образом, рассмотренные паремии доказывают, что природный фактор в эвенкийской национальной традиции является ценностной составляющей концепта «куту/счастье» [Там же, с. 212].

В стихотворении эвенкийского литератора А.Н. Немтушкина «Токмав минци» читаем:

<i>Гиңкитын куңаканду:</i>	Говорили ребенку:
– <i>Дуннэлэ эмэнчэс?</i>	– Землю оставил?
<i>Урунэвэр, сиңкэнэвэр</i>	Радости, счастья охотничьего
<i>Этэнни ичэрэ,</i>	Не видать тебе,
<i>Оллоёвор, уллэевэр</i>	Рыбу, мясо
<i>Ци-дэ этэн варэ.</i>	Никто не добудет.

Обратим внимание на этноспецифический компонент осмысления концепта. Он заключается в сравнении счастья с родной землей: *счастливы ты тогда, когда живешь на родине. Там тебе всегда сопутствует удача на охоте, ты не будешь голоден. А если ты покидаешь ее, то не видать тебе охотничьего счастья на чужой земле.*

Отметим, что приведенные примеры, показывающие понимание концепта коллективным бессознательным, а также индивидуальное осмысление концепта художественным сознанием одного из классиков эвенкийской литературы, по-нашему, в достаточной степени отражают осмысление данного концепта в целом народным сознанием.

Следующий компонент эвенкийского концепта «куту/счастье» является *родная земля*. О включенности компонента *родная земля* свидетельствуют

следующие слова эвенкийского писателя А.Н. Немтушкина, смысл которых, на наш взгляд, не отличается от смысла этнического, народного:

<i>Эси илэл этвар кэйкэчилчэл,</i>	Люди сейчас заблудились,
<i>Сиңкэнмэ һуңтуду дуннэду еңилчэл,</i>	<i>Счастье</i> свое на чужой земле искали,
<i>Һитэсэлди, гунми, учивдяра,</i>	понапрасну на одном месте кружатся,
<i>Энэл сарэ, балдыдякту сиңкэн бодовдёрон!..</i>	Не зная, что за <i>родной землей</i>
	<i>счастье</i> следует!..

[Немтушкин, 1992, с. 187-188].

Таким образом, согласно мировоззрению эвенков, человек может быть счастлив только на родине. А на чужой земле счастья ему постигнуть невозможно. Значит, по представлениям эвенков, счастливый человек – это тот, который живет на родине. Вернуться к месту кочевий в свои стойбища для эвенков – настоящее счастье, значит, счастье эвенка связано с его землей, родиной. Считается, что родное место приносит удачу (хоть многие искали удачу и на стороне).

При анализе отрывка стихотворения эвенкийского поэта Н.К. Оёгира «Дуннэду индеми со ая» (Хорошо живется на земле) можно выявить наличие компонента *олень*:

<i>Сомама сэвдепчу кутучит индеми,</i>	Радостно, счастливо жить,
<i>Дуннэңит һикэндун сот маннит туңнэми.</i>	Когда по родной земле твердо ступаешь
<i>Оронми угучак эр миннун ңэнэвки,</i>	Когда олень верховой рядом со мной идет,
<i>Со ая тар самңин саңнянман ичэми.</i>	Когда видишь дым костров

[Оёгир, 2006, с. 184].

Значит, счастлив эвенк тогда, когда рядом с ним олень. На наш взгляд, такое осмысление концепта художественным сознанием эвенкийского поэта точно отражает осмысление концепта этническим сознанием. Такое понимание счастья, по-нашему, этноспецифично, эвенки говорят: *Орон тар ин, нуңан окин-да эвэнкиду бэлэдеңэн.* – Олень – это жизнь, он хоть когда поможет эвенку); *Ачин орон одяңан – эвэнкил манавулдяңатын.* – Оленя не станет – эвенки закончатся [Немтушкин, 1992, с. 115, 152].

Эвенкийские пословицы и поговорки служат подтверждением содержания компонента «олень» в структуре концепта «куту/счастье» в сознании эвенков: *Оронмо эңнэкэл тэпурэ, орон омин олодёңон, тарит хиңкэн аксавки. Хиңкэн аксаракин ороно ачин одяңас.* – Не бей оленя, а то душа оленя обидится. Если душа оленя обидится, ты останешься без оленей; *Оронмо сэвэквэ окал. Эһикис ора, бэе буссэвки.* – Имей священного оленя в стаде. Если не будешь иметь, люди станут умирать.

Наличие выражений, утверждающих ценность оленя, связывающих оленя со счастьем, позволяет допустить, что эвенки не мыслили свое счастье без оленя. Действительно, в условиях кочевого образа жизни в суровом климате олень служит и пищей, и транспортом, и одеждой. Также в качестве рекомендации может выступать следующая пословица: *Мавут оёлин эңки гиркура – этэн дяваңнара, куту сурудеңан.* – Через аркан не переступай – он не будет ловить, уйдет счастье. Данное выражение подчеркивает значимость оленя в жизни эвенка. Кроме того, белый олень считается священным. Его берегут, трепетно за ним ухаживают, ведь это символ счастья. Олень – не просто домашнее животное. Это – жизненно-важная часть культуры.

Так, в этнографических исследованиях А.С. Шубина описывается магический обряд, целью которого являлось сохранение оленьего стада. Причину падежа или заболевания оленей духи «сообщали» шаману, шаман же обычно говорил: *Кутуя ачин* (потеряли счастье) якобы из-за несоблюдения правил промысла или же каких-либо проступков, совершенных в процессе охоты или у себя на стойбище [Шубин, 2007, с. 41].

Следующий компонент исследуемого концепта, который нам удалось выявить, *удачная охота*. Информант С.В. Васильева сообщает: *Сиңкэчи бэе аят бэюктэвки, аят бултавки. Сиңкэн ачин экунат-кат этанни бакара, бултара-кат. Сиңкэнэ ачин бэе экуна-да эпки эмувра дюла, уллэ ачин бидевки.* – Счастливым (удачливым человек в охоте) удачно охотится. Если охотничьего счастья нет, ничего не найдешь, не добудешь. Когда у человека нет охотничьего счастья, он ничего домой не приносит, без мяса живет (С.В. Ва-

сильева, Республика Саха (Якутия), Нерюнгринский район, с. Иенгра).

Значит, если нет *сиңкэн*, то и нет удачной охоты. Поэтому для того чтобы быть счастливым, нужно иметь *сиңкэн* (охотничье счастье). А оно может быть дано только свыше. Следует еще раз обратить внимание, что *сиңкэн* обозначает: 1 – дух-хозяин животных и места охоты; 2 – охотничья удача, счастье, 3 – предмет, приносящий промысловую удачу (части тела животных и некоторые другие охотничьи амулеты, выступающие в роли охотничьего фетиша). Так, главное для эвенков, милость природы. Все зависит от того, как решит природа: если помилует, будешь счастлив, если нет, то наоборот. Поэтому для того, чтобы быть счастливым, нужно соблюдать правила, предписанные, по мнению эвенков, свыше. В удаче на охоте большое значение приписывалось поведению женщин, оставшихся дома. Женщине нельзя было трогать мужские средства охоты, т.к. может уйти охотничье счастье: *асаткан пэктыравунмэ эвки даварира, бэюмимнидук сиңкэн сурудеңан* – девочка не должна трогать ружье, а то охотничье счастье уйдет.

В рождении ребенка заключается *счастье*. Таким образом, следующий компонент исследуемого концепта *дети*: *Буга сарэн ңиду кутуе будерэн, буга сарэн, он кутучи бэе одяран. Кутучи бэе куңакачи, кэтэ куңакачи, умун куңакачи.* – Буга (верховное божество, воплощающее природу) знает, кому дает счастье, Буга знает, как человек получает счастье. У счастливого человека есть дети, много детей или один ребенок (И.Г. Бираулева, Республика Бурятия, Баунтовский район, п. Багдарин).

Таким образом, результаты опроса позволяют нам выделить следующие ценностные признаки эвенкийского концепта «куту»: «здоровье», «поголовье оленей», «семья», «удачная охота», «родина»: *Турэн куту эвэнкилду кэтэвэ самэлкидевки: нуңартын куту гунэвкил тарил бэе авгаран, оороротын, кэргэнмэн, бултанилвэн. Эвэнкил гунэвкил маталду, эмэдерил бээлду, ңэнэдерил бээлду, олломимнилду, бултамнилду: «Кутует бидекэллу, аят бидекэллу!».* *Куту эвэнкиду бидеңан тар куңакан авгарат бидектын, кэргэнми нян авгарат бидектын, оороротын, бултамнилду, дуннэ Бугаду. Турэнмэ куту эвэнки*

манниду меванду дявучадяран. Эвэнкил кутуя гэлэнивкил тогодук, дуннэ Бугадук, бирадук, Сэвэкидук гэлэнивкил нян борелактук гэлэнивкил. – Слово *куту* для эвенков многое значит: словом *куту* они обозначают здоровье человека, оленье поголовье, семью, удачную охоту. Эвенки говорят гостям, охотникам, рыбакам: «Живите счастливо!». *Куту* для эвенка – это здоровье детей, здоровье жены, семьи, олени, удачная охота, земля, родина. Это слово эвенки держат в сердце своем. *Куту* эвенки просят у матушки *Буга*, реки, *Сэвэки*, *борелака* (Н.П. Николаева, Республика Саха (Якутия), Олёкминский район, с. Тяня).

В русской культуре любовь (а также любовь/страсть) является важным компонентом концепта «счастье». Эвенкийская лингвокультура отличается от русской. Анализ паремий и результаты опроса не дают основания для включения компонента *любовь* в содержание концепта «куту/счастье». Так нами не найдены устойчивые обороты, показывающие, что чувства между мужчиной и женщиной составляют «эвенкийское счастье». Это, на наш взгляд, является национально-культурной спецификой эвенкийского концепта «куту/счастье». В эмоциональной сфере традиционных эвенков любовь, эквивалентная страсти, отсутствует, «любовь/страсть» не являются компонентом эвенкийского концепта «куту/счастье».

Остановимся на главном отличии, которое определяет направленность культуры. Этническая культура эвенков принадлежит к закрытым типам культур, с точки зрения ее направленности на внешнюю среду. Самообладание – одна из главных черт, составляющих основу эвенкийского этикета. Если человек в сложной ситуации начинает выражать гнев или в счастливые моменты своей жизни бурно радуется, то на него смотрят как на недостойного. Чрезмерное проявление эмоций не приветствуется окружающими и доставляет им беспокойство. В эвенкийской традиционной культуре не следует говорить о сокровенном, о личных чувствах, признаваться в любви, это считается неприличным. Это табу в эвенкийской культуре. Возможно, поэтому этот компонент отсутствует в структуре эвенкийского концепта «ку-

ту/счастье».

Анализ текстов, записанных от информантов, и паремий показал, что в сознании эвенков материальные составляющие (деньги, машина, золото и т.д.), как и любовь/страсть, не являются необходимым атрибутом счастья. Счастье в эвенкийском сознании часто отождествляется с удачей, везением.

Таким образом, в лингвокультурном концепте «куту/счастье» выделяются такие компоненты, как «природа», «охотничья удача», «потомство», «оленья поголовье», «родная земля», которые составляют его смысловое ядро и выполняют функцию концептуальных признаков, участвующих в процессе реализации ключевых лексем. Эти признаки являются основой ценностной составляющей исследуемого концепта.

Обратимся к образной составляющей эвенкийского концепта «куту/счастье».

Счастье в сознании эвенков предстает в образе насекомого, его нужно ловить. Проиллюстрируем отрывок из художественного произведения Г. Кэптукэ «Имеющая свое имя, Желтула-река»: *Сиңкэнмэ дявами, тоголо нодами, тарит нехутчиңэс бэюмнивэ, гуниңкитын эчэ. Бэи, сиңкэнмэ бакакта. Сиңкэнмэ гэлэктэктэ, тар ая бидиңэн. Сиңкэнмэ, дэгиктэдери сиңкэнмэ сарас? Би адыра-кат дяварив нуңанман. Дэгиктэдери сиңкэн сиңарин дюгуктувэ урэчэ, тэльки дюгуктэ эчэ бирэ, нуңан Сиңкэн. Тарганчин Сиңкэн – бэюн омин бивки. Сиңкэнмэ дявадиңас, тарит бэюн омиван дяваңнанны бо». – Когда поймашь *сиңкэн*, бросишь его в костер, тогда тебе повезет, дикого оленя добудешь, так говорят. Нелегко найти *сиңкэн*. *Сиңкэн* найти – это хороший знак. Знаешь *сиңкэн*, летучее *сиңкэн*? Я несколько раз его ловила. Летучее *сиңкэн* на осу походит, но это не оса. *Сиңкэн* – это душа дикого оленя. *Сиңкэн* поймашь – значит, душу дикого оленя поймашь [Кэптукэ, 2010, с. 382]. Отрывок из текста иллюстрирует архаическое представление о *сиңкэн* как о насекомом, в котором находится душа дикого зверя. И для того, чтобы на охоте повезло, нужно его поймать и сжечь.*

Анализ фольклорных, художественных текстов, пословиц и поговорок,

а также результаты опроса носителей эвенкийского языка позволяют выделить следующие элементы в содержании исследуемого концепта в эвенкийском языке:

- *сиңкэн, куту* – данное свыше, оно находится в руках верховного божества *Буга*;
- *сиңкэн* – душа зверя;
- *сиңкэн, куту* может прийти или, наоборот, уйти, т.е. человек неспособен контролировать *сиңкэн, куту*;
- *сиңкэн, куту* можно потерять;
- *сиңкэн, куту* может быть дано только с рук *Буга*.

Таким образом, наблюдается языковая репрезентация концепта «куту/счастье» средствами биоморфного и антропоморфного культурных кодов. В. В. Красных отмечает: «Биоморфный код культуры связан с живыми существами, населяющими окружающий мир. Данный код культуры отражает представления человека о мире животных, о растительном мире и о мире бестиариев, который находится в пограничной зоне, пересекаясь с двумя указанными мирами. Этот код культуры связан в первую очередь с бытующими стереотипами» (Красных).

Биоморфный код в концепте «куту/счастье» проявляется в следующих когнитивных моделях:

- «животное – счастье»: *сэвэк* – олень белого цвета, символизирующий благополучие и счастье, *кутучи орон* – счастливый олень;
- «насекомое – счастье»: *сиңкэн* – насекомое, которое имеет научное название – рогохвост. Считается, что оно приносит удачу на охоте;
- «растение – счастье»: *кутучи мо* – лиственница (досл. счастливое дерево).

Концепт «счастье» в языковой картине мира русских исследуется давно. Он рассматривался с точки зрения философии, психологии, лингвистики. Большое влияние на формирование концепта «счастье» как в русском, так и в эвенкийском языках оказало язычество.

Изучение лингвокультурного концепта невозможно без обращения к этимологии его лексемы. Этимологическая реконструкция позволяет увидеть первоначальную образную картину мира. Данные этимологических и исторических словарей помогают проследить историю развития значения у слов, репрезентирующих концепт. Этимология раскрывает многие ассоциативные связи, закрепившиеся в сознании людей. Она связана с мифологией, фольклором, поскольку отражает представления людей, их нравы, обычаи, верования, традиции, обряды.

С точки зрения этимологии, счастье – общеславянское слово, которое обозначает того, кто остался с частью, с добычей. В этимологическом словаре Н.М. Шанского, Т.А. Бобровой находим, что *счастье* – общеславянское слово. Суффиксально-префиксальное производное (с помощью приставки *съ-* в значении «хороший» и суффикса *-иј-*) от *часть* (через «юс» малый). Буквально – «хорошая часть, доля» [Шанский, Боброва, 1994, с. 310].

Находим у С.Г. Воркачева: «Судя по данным этимологических источников, гиперонимом имен “счастье” и “несчастье” и семантическим архетипом соответствующих концептов является “судьба” как жизненный путь человека, предназначенный ему богами: “хорошая часть/участь”, в свою очередь “часть” этимологически восходит к корню со значением конкретного физического действия “кус-“ – откусить от пирога жизненных благ» [Воркачев, 2004, с. 124-125].

Таким образом, обозначение судьбы как участи, удела связано с представлением в языковом сознании русских о том, что человек получает в результате решения высшей силы. Идея распределения связывает судьбу с делением на части. Акт изначального распределения благ, который происходит в момент появления каждого человека, отражается в словах «доля, недоля, участь, удел, счастье, несчастье, удача», в некоторой степени в слове «бог».

Немаловажно отметить, что доля, которая выпадает человеку, не соответствует задаткам и заслугам человека, она является случайной и выпадает лишь однажды.

Лексема «доля» по происхождению также связана с семантикой деления:

др.инд. *'dalam'* – «кусочек, часть, половина», ср. также укр. *'доля'*, польск. *'dola'*,

ст.-слав. *'одольти'*// родственно лит. *'dalia, dalis'* – «часть, доля», лтш. *'dala, dalis'*, др.-прусс. *'dellieis'*, ст.-чеш. *'dole'*, *'s doli'* – «счастливо, успешно» [Срезневский, Т. I, с. 697, Фасмер, Т. I, с. 526].

Согласно славянским дохристианским воззрениям, счастливой или несчастливой долей человека наделяют божества – Род и Рожаницы. Род – божество славянского пантеона, с которым связана одна из особенных черт славянского менталитета – почитание предков, неотрывность от своих корней. На это указывает этимология слова «род»: и.-е. корень *uerdh- (*urōdh-) – «расти, разрастаться, подниматься». Др.-рус. (с XI в.) родъ – «происхождение, семья», «племя», «народ», «родина» [Черных 1993, Т. II, с. 118]. Вера в божества Род и Рожаницы связана с судьбой, идеей предопределения. Об этом свидетельствует существование пословиц: *Такова наша доля: на то знать мы родились; Ком что на роду написано.*

По христианским воззрениям, доля дается человеку Богом при рождении: *наша доля – Божья воля.* У лексем «доля, часть, участь, удел» актуализируются семы «предопределенность», «невозможность что-либо изменить», «данность», «зависимость от Божьей воли». При игнорировании Божьей воли человек лишается доли.

С.Г. Воркачев считает, что «представления о счастье как о душевном состоянии, отличном от благополучных жизненных обстоятельств, в истории культуры относительно новы, счастье как оценка человеком «успешности» собственной судьбы концептуально и хронологически производно от удачи» [Воркачев, 2004, с. 125].

Рассматривая эволюцию концепта счастье, можно заметить такую последовательность: изначально счастье – это судьба, рок, затем это случай, везенье и, наконец, это «деятельность души в полноте добродетели» (Аристо-

тель), быть или не быть добродетельным зависит полностью от желания человека, поэтому каждый кузнец своего счастья.

Согласно лексикографическим данным, синонимический ряд представляют следующие лексемы: *блаженство, удача, судьба*.

По мнению С.Г. Воркачева, наблюдения над толкованием концепта счастья в лексикографических источниках показывают, что отдельные компоненты «формулы счастья» гипостазируются не только в частеречных реализациях его имени, но и внутри словарного описания соответствующего ЛСВ в форме семантических множителей, отправляющих к «источникам счастья»: счастье – «чувство радости», «желанная насущная жизнь», «покой, довольство», «благополучие» и пр. [Воркачев, 2004, с. 126].

Счастье – это базовый и очень важный для русской языковой картины мира концепт. Как считает А.А. Зализняк, в современном русском языке слово счастье имеет два основных класса употреблений:

1) [диахроническое первичное, уходящее]: удачное стечение обстоятельств, везение: *счастье ему изменило; счастье в игре; какое счастье, что...; к счастью; по счастью; твое счастье, что... и т.п.* Здесь слово *счастье* эквивалентно глаголу *везет/повезло*, который постепенно его вытесняет (ср. *дуракам везет* и более старое *дуракам счастье, не везет в картах, повезет в любви*);

2) [основное, «высокое», лингвоспецифичное]: высшее удовлетворение, земное блаженство: *Истинное счастье человека – в науке и труде* (Горький); *Человек создан для счастья* (Короленко); *счастье материнства, семейное счастье* [Зализняк, 2005, с. 161-162].

В толковом словаре русского языка Д.Н. Ушакова *счастье* – это 1) состояние довольства, благополучия, радости от полноты жизни, от удовлетворения жизнью. *И стала с счастьем народа цвести радость в селах и градах* (Рылеев). *Свободу дайте мне – найду я счастье сам!* (Баратынский). *Пел он воплощение счастья народного* (Некрасов). *Вопрос о личном счастье не прост* (Маяковский). – *Шестой уж год я царствую спокойно. Но счастья*

нет моей душе (Пушкин). *Счастьем своим бабьим похваляется*; 2) успех, удача (преимущ. случайная). *Солнце не вечно сияет, счастье не вечно везет* (Некрасов). *Не было бы счастья, да несчастье помогло* (поговорка); 3) участь, доля, судьба. *Всякому свое счастье* (пословица). *Такое наше счастье, что на мосту с чашкой* (поговорка); 4) счастье употребляется как сказуемое главного предложения в значении очень хорошо, крайне приятно. *Да! Счастье, у кого есть эдакий сынок* (Грибоедов) [Ушаков, 1996, с. 615].

В словаре В.И. Даля счастье толкуется как рок, судьба, часть и участь, доля. *Такое наше счастье, что на мосту с чашкой. Всякому свое счастье. Случайность, желанная неожиданность, удача, успех. Кому счастье (кто счастлив) в игре, тому несчастье (тот несчастлив) в женитьбе. Благоденствие, благополучие, земное блаженство, желанная насущная жизнь, без горя, смут, тревоги, покой и довольство. Домашнее счастье, совет да любовь. Дай Бог здоровья, дай Бог счастья* [Даль, 1998, с. 371].

Таким образом, анализ значений слова *счастье* в толковых словарях показывает, что *счастье* в мировоззрении русских воспринимается как *везение, удача, благополучие, состояние довольства, радости*. Так, В.А. Маслова справедливо сообщает, что «счастье русскими понимается как везение, когда удачно складываются различные жизненные обстоятельства» [Маслова, 2008, с. 255]. Такое счастье-везенье – это сфера бытовая: *счастливый случай, без счастья и в лес по грибы не ходи* и др.

Счастье бывает прочным и продолжительным – *бесконечное счастье, вечное счастье, долговечное счастье* и т.д.; может быть недолгим и непродолжительным – *быстротекущее счастье, короткое счастье, зыбкое счастье, мимолетное счастье, ненадежное счастье* и др.; счастье может быть неожиданным и незаслуженным – *нечаянное счастье, призрачное счастье, прихотливое счастье, хрупкое счастье, шаткое счастье*; оно может быть полным, глубоким, буйным – *безмерное счастье, безудержное счастье, безумное счастье, беспутное счастье, всесильное счастье, бурное счастье, неистовое счастье* и т.д.; счастье бывает также «низким», бытовым и высоким

– ничтожное счастье, обывательское счастье, трепетное счастье, подлинное счастье.

Приведенные примеры показывают, что часто счастье не зависит от личных усилий и заслуг человека: *счастье придет и на печи найдет; дураку везде счастье; счастье с несчастьем смешалось – ничего не осталось; счастье – вольная птичка: где захотела, там и села*. Но есть примеры, которые демонстрируют важность счастья вкупе с другими качествами человека, чертами его характера – *счастье без ума – дырявая сума* (что найдешь – и то потеряешь).

В целом счастье русский человек оценивает не очень высоко, понимая его капризность, быстротечность: *счастье, что волк: обманет да в лес уйдет; счастью не верь, а беды не пугайся*.

В традиционной русской языковой картине мира *счастье*, как отмечает А.Д. Шмелев, понимается как везение, когда счастливо складываются обстоятельства. Соответственно прилагательное *счастливый* может относиться к различным метонимически связанным аспектам ситуации *счастья* – *счастливый расклад, счастливая карта, счастливый исход, счастливый день*. *Счастье-везение*, целиком принадлежащее сфере «бытового», иллюстрируется такими примерами, как *монетка на счастье, счастливый случай, ему улыбнулось счастье* [Шмелев, 2005, с. 458 – 459].

Концепт «счастье» конкретизируется в русской языковой картине мира следующими пословицами: *Счастье видишь – смелее идешь; Счастье и труд рядом живут; Счастье без ума – дырявая сума; Счастье дороже денег; У кого в чем счастье, а у свиньи – в корыте; От счастья не умирают; Счастье едет в карете, а с умом идут пешком; Глупому – счастье, умному – напасти; Счастье повалит, и дураку повезет; Дурак спит, а счастье у него в головах лежит; Счастье – не палка: в руки не возьмешь; Счастье в оглобли не впряжешь; Счастье – не конь: хомута не наденешь; Счастье – не перепелка: решетом не накроешь; Счастье – что волк: обманет, в лес уйдет; Легко найти счастье, а потерять и того легче*. Иногда счастье становится причи-

ной несчастья. А бывает и так, что малое несчастье становится причиной большого счастья. И тогда говорят: *Не было бы счастья, да несчастье помогло; Строить свое благополучие на несчастье другого; На чужом горе счастья не построишь; Счастье волка и счастье коровы – не одно; Счастье не в деньгах; Лад и согласие – первое счастье; Не в деньгах счастье, а в добром согласье; Нахальство – первое счастье.*

В концептосфере русских *счастье* относится к категории ключевых концептов, которые дают ключ к пониманию основной идеи русского народа. *Счастье* в мировоззрении русских не зависит от личных заслуг и качеств человека, чего не скажешь о *счастье* в языковой картине мира эвенков.

Лексическая семантика представляет наивное этническое сознание, в котором содержится память и история народа, его философия и мировоззрение. Национально-специфические черты этого сознания хранятся в паремиологическом фонде языка, что составляют пословицы, поговорки. А фразеологический состав представляет собой «зеркало народной культуры, народной психологии и философии» [Толстой, 1991, с. 5].

Рассматривая наиболее ранний словарь В. Даля (1853 г.), С.Г. Воркачев пришел к выводу, что в нем «тематического раздела, включающего понятия счастья – душевного состояния, нет вообще; имеется лишь раздел «счастье-удача», включающий 99 паремиологических единиц, содержащих лексемы «счастье», «счастлив(ый)», которые в 91 случае отправляют к счастью-удаче и счастью-благополучию: *Без счастья и в лес по грибы не ходи!*, *Счастье пытать – деньги терять, Дурак спит, а счастье в головах лежит* и пр. [Воркачев, 2004, с. 98].

Анализ пословиц при исследовании концепта играют важную роль. Как известно, они по своей природе устойчивы, поэтому нередко сохраняют элементы языческого восприятия, что дает возможность обнаружить национально-специфическое своеобразие исследуемых концептов.

Единственный и самый надежный источник счастья – добродетель: *Где правда, там и счастье; Счастлив тот, у кого совесть спокойна.* Распро-

страненной является также концепция, согласно которой счастье с необходимостью предваряется несчастьем, горем, поэтому говорят: *Кто нужды не видал, и счастья не знает; Не было бы счастья, да несчастье помогло.*

Многочисленными являются поговорки, в которых добродетель связана с представлениями о счастье как о свободе от страданий тела и смятений души: *Не в деньгах счастье; Счастье лучше богатства; Счастья за деньги не купишь.* В данных пословицах счастье рассматривается не зависимым от материального достатка.

Имеются также единичные примеры, в которых источник счастья усматривается в дружбе (*Кто дружбу водит, счастье находит*), в свободе (*Неволя счастья не дает*).

Итак, анализ поговорок в русском языке позволил выделить следующие компоненты в содержании концепта «счастье»: 1) этимологически исходное значение счастья как некой доли, части, которая дается человеку в результате распределения: *Каждому свое счастье, Кто ни шасть – все на мою часть, У каждого своя доля, Всякому свое счастье – в чужое не заедешь, Не в воле счастье, а в доле, Злая напасть – и то часть, Милому дитятке да горькая часть, Недоля сталась – напасть досталась;* 2) субъект распределения – Бог: *Бог не гуляет, а добро перемеряет. Не родом старцы ведутся, а кому Бог велит. Бог дает – и дурак берет;* 3) счастье – живое существо: *Счастье скачет, несчастье плачет; Счастье бредет на клюках, а несчастье летит на крылах; Счастье, что волк: обманет и в лес уйдет;* 4) неконтролируемость и непостоянность счастья: *Счастье – не конь, хомута не наденешь; Счастье – не батрак, за вихор не притянешь; Счастье не перепелка, решетом не накроешь; Не курочка (счастье), не прикормишь; Счастье не палка, в руки не возьмешь; Счастье, что палка: о двух концах; Счастье – не лошадь, не везет по прямой дорожке; Где пригрело (счастье), там и село; Счастье в оглобли не впряжешь; Счастье не корова: не выдоишь; Счастье – вольная птичка: где захотела, там и села.*

Таким образом, счастье в русской лингвокультуре характеризуется ан-

тропоцентричностью, одушевленностью, предопределенностью, непредсказуемостью, иррациональностью, избирательностью, непостоянством, ценностью.

Концепт «счастье» является одним из базовых в русской культуре, что подтверждает большое количество паремий, его репрезентирующих. В поговорах проявляется национально-специфическое исходное значение лексемы «счастье».

Мифологическое сознание, отраженное в поговорах, отличается антропоцентричностью. В центре внимания оказывается человек, в сознании которого счастье выступает как живое существо.

Представления о судьбе и счастье формировались тысячелетиями. Эти категории являются ключевыми в обоих лингвокультурах исследуемых нами языков. Они пронизывают все сферы человеческой жизни: религиозную, мифологическую, философскую. Исследуемые концепты «судьба» и «счастье» взаимосвязаны между собой. Так, на наш взгляд, судьба – это определенная доля, часть, данная свыше человеку, а в семантике слова счастье – содержится значение доли, части. В мифологической модели мира судьба связана с противопоставлением доли–недоли (счастья–несчастья), жизни и смерти, добра и зла. Концепты «судьба», «счастье» имеют как универсальные, так и национально-специфические признаки. Как показал наш анализ, на начальном этапе на формирование концептов «судьба», «счастье» в русской лингвокультуре оказало существенное влияние язычество, в эвенкийской – шаманизм. Язычество для славян составляло основу мировосприятия. Оно охватывало всю сферу духовной культуры и значительную часть культуры производственной, земледельческой, собирательской, т.к. эта культура вся была проникнута убежденностью ее носителей в постоянном присутствии и участии сверхъестественной силы во всех трудовых процессах. Язычество принадлежит к архаическому типу культуры, сильно отличающемуся от традиционного и современного ее типов. Издревле люди представляли себе мир населенным добрыми и злыми силами, помогавшими человеку или мешав-

шими ему в достижении его целей. В основе представлений древних язычников о жизни лежало понятие судьбы. С ним связывались представления о счастье (доля) и несчастье (недоля), победе и поражении, достатке и недостатке (в хозяйственном смысле). На данном этапе имеются некоторые сходства в содержании исследуемых концептов обеих культур. Этот период характеризуется существованием божеств, управляющих жизнью человека, в русской культуре такую роль играют *рожаницы* (по А.Н. Афанасьеву), *макошь* (по Б.А. Рыбакову), а в эвенкийской – *маин*. Представления о *счастье* как *доле*, получаемой человеком при рождении от богов или персонифицированной судьбы, универсальны для древних культур. От воли природы зависит судьба человека. Основным типом хозяйства древних славян в течение многих веков служило земледелие, поэтому от результатов урожая зависела жизнь человека. Земледелец уделял большое внимание обрядам, при помощи которых он пытался повлиять на результаты урожая путем контакта с верховным божеством. Как считали древние славяне, обращение к верховному божеству, искренняя просьба могли изменить судьбу. Эту особенность представлений о судьбе мы считаем универсальной: во многих мировых культурах имеются божества, управляющие судьбами людей, поэтому предопределенность – универсальная составляющая концепта «судьба». На дальнейшее формирование исследуемых концептов в русской культуре оказало влияние христианство, где большое внимание уделяется Божьей воле и Божьему суду. Путь достижения счастья в христианстве – добродетельная жизнь на Земле и обретение благодати и успокоения души в Царствии Небесном. В этом случае человек освобождается от пут пространства и времени и попадает в сферу вечности Абсолютного Бытия.

Шаманизм в эвенкийской культуре пронизывает все сферы жизни. На сегодняшний момент влияние шаманизма не утрачено, оно чувствуется в сохранившихся верованиях и обрядах. На наш взгляд, невозможно вести разговор об эвенкийской культуре без подробного анализа влияния шаманского мировоззрения на каждую ступень ее развития. В сущности, нет ни одной

области эвенкийской культуры, которая не была бы задета влиянием шаманизма. И прежде всего такие категории, как судьба и счастье, сформированы под воздействием шаманизма и анимистических воззрений. Основными видами деятельности эвенков являются охота и оленеводство. Эвенки убеждены, что в охотничьем промысле и разведении оленей участвует некая сверхъестественная сила, поэтому охотничью удачу и неудачу они связывали с волей Верховного божества. Этим обусловлено появление в эвенкийской лингвокультуре понятия охотничьего счастья *сиңкэн*.

2.6. Представления эвенков об *оми* в сопоставлении с ее русским эквивалентом *душа*

В христианстве представление о душе достигло максимальной дематериализации, в то время как в самых ранних воззрениях человека душа выглядела телесной, вещественной субстанцией. Например, очень архаично отождествление души человека с кровью («душа всякого тела есть кровь его»), с птицей или насекомым, чей вид принимала душа, выходящая из тела человека. Вместе с тем в первобытных обществах широко распространена вера во внешнюю, свободную душу, пребывающую вне тела человека. Многим народам свойственно представление о множественности обитающих в человеке душ. Чрезвычайно разнообразны представления о душе умершего и ее судьбе, они связаны с идеей загробного мира, альтернативу которой составляет идея реинкарнации (переселения души) [Токарев 1980, с. 414-415]. Вот определение, данное термину «душа» С.А. Токаревым: «Душа – религиозно-мифологическое представление, возникающее на основе олицетворения жизненных процессов человеческого организма. Понятие “души” как бессмертной нематериальной части человеческого существа, сложившееся у европейских народов под влиянием христианского вероучения, является плодом длительной и сложной дистилляции гораздо более смутных и элементарных мифологических представлений. Для неевропейских народов, у которых отсут-

ствуют представления, эквивалентные этому понятию, характерно олицетворение отдельных сторон жизнедеятельности человека: дыхания, крови, частей и органов тела, сознания, чувства, движения, здоровья и пр., а также некоторых представлений, связанных со смертью и умершими» [Токарев 1980, с. 414].

Наиболее архаические представления о душе сохранились у эвенков и других народов Сибири, Дальнего Востока и Крайнего Севера, основу религиозного мировосприятия которых составляет шаманизм. Более подробно представления о душе в эвенкийской культуре рассматривал А.Ф. Анисимов. Результаты его исследования опубликованы в монографии «Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований» (Анисимов, 1958).

По представлениям эвенков, человек имеет несколько душ, каждая из которых несет определённое предназначение:

- *һаняһ* – душа – тень//отражение. *Һаняһ* находится при человеке в виде тени, отражения, пока тот живёт. Считается, что *һаняһ* может покидать человека и уходить, куда ей вздумается: охотиться, рыбачить и т.д. Поэтому полагали, что нельзя человека будить неожиданно, так как *һаняһ* не успеет вовремя добежать до спящего и человек может заболеть (лишиться души);

- *бээн* – телесная душа (досл. душа//тело). *Бээн* всегда находится в теле человека и никогда его не покидает, пока человек жив. Воспринимается в облике тела человека;

- *Маин* – душа-судьба. *Маин* находится не в теле человека, а в истоке мифической родовой реки, *мумони һокто бира* (досл. водное пространство-дорога-река). У истоков этой мифической родовой реки растут прекрасные леса с пастбищами. Там много зверя, птицы и рыбы. В этой обетованной земле и живут души эвенков *маин*. Но живут каждая по-своему, врозь и в разном достатке: одни преуспевают, другие живут так себе;

- вместо множества душ фигурирует единая душа-творение – *оми*. После смерти *һаняһ* удаляется от тела покойного и принимает новое качество. Она

становится источником творческого начала (зарождения) и перевоплощения, что и подчёркивается её новым названием. Название *оми* от *о-ми*, что означает: 1) стать, возникнуть, появиться, образоваться; 2) создать, сотворить, образовать; 3) сделать, исполнить, произвести; 4) настать, прийти, наступить.

Проблеме шаманизма и представлениям эвенков о душе посвятили свои исследования А.Ф. Анисимов, Г.М. Василевич, А.И. Мазин. Так, согласно этнографическим исследованиям Г.М. Василевич, «собственно шаманские представления относятся к жизни душ: к миру нерожденных и миру “мертвых”, вернее – живущих в загробной жизни душ. Болезнь человека шаманы объясняли похищением души духами-помощниками враждебных шаманов. Последнее свидетельствует о том, что представление о причине болезни как о краже души, а также о духах связано с шаманством» [Василевич, 1971, с. 54]. С.А. Токарев считает, что «наиболее характерная черта представления о душе – это ее пассивность. Душа человека представляется как слабое, беспомощное существо, которое легко подвергается нападениям со стороны колдуна или злого духа. Этот пассивный характер души лучше всего свидетельствует о происхождении самой идеи души. Душа – это невидимое уязвимое место человека, душа – это объект злой магии, добыча для злых духов» [Токарев, 1990, с. 103]. Эта идея наблюдается и у эвенков. Эвенки думают, «если духи болезней съедят *бэен*, то человек умирает; наоборот, если шаману удастся спасти *бэен* от духов, человек, хотя бы и после продолжительной болезни, постепенно поправляется и становится со временем совершенно здоровым» [Анисимов, 1958, с. 57]. Интересным, на наш взгляд, является следующий отрывок из эвенкийского предания, который был записан Г.М. Василевич от эвенков пос. Полигус Байкитского района Эвенкийского национального округа Красноярского края: *Ганалчил биңэшитын, Хэвэкэ чагидадукин шамашэл бичэтын. Хэвэкэдук эвэшки нимңакарвэ шаллэ. Шэушилди шээнчэдерэн, мэлкэн бинэ. Тэли шамашэл делум эвэнкилвэ девдевкил бичэтын, омилватын. Омин аран-аран ичэвувки, шаман ичэвки. Нонон булэшэрвэл омилватын дебдевкил бичэтын.* – Во времена ганальчей, еще до существова-

ния Хэвэки, были шаманы. Уже после Хэвэки начали узнавать предания. Шаман камлал вместе со своими духами-сэвэн, превратясь в невидимку-мэлкэн. В то время шаманы незаметно поедали души эвенков. Душа была почти невидима, ее видел только шаман. Они ели только души врагов [Василевич, 1966, с. 149].

Данный отрывок демонстрирует архаическое представление о душе как невидимой субстанции. Душа представляется здесь как беззащитная, которую могут съесть. Причем наблюдается способность шамана видеть душу.

Шаманы, прежде всего, должны были заботиться о душах представителей своего рода. Это определяло и созданные ими камлания. Главным из них было лечение – *иллэмэчипкэ* (букв. обряд добывания души-тела) – поиски и водворение на место ушедшей или уведенной духами – помощниками враждебного шамана души больного. Второе – проводы души покойного в мир мертвых [Василевич, 1969, с. 244-245].

В традиционном мировоззрении эвенков выявляется концепция бессмертия человеческой души и ее цикличного движения в пространстве мироздания. В верованиях эвенков мы обнаруживаем один из самых архаических пластов мифологического сознания, связанного с представлением о Вселенной в образе женщины – священной матери-прародительницы, распоряжающейся жизнями/душами животных.

Наиболее распространенным образом духа-хозяйки земли в мировоззрении эвенков является образ *Энекан Буга* – Небесная Старушка (Бабушка). А.И. Мазин со слов информаторов зафиксировал следующее описание образа: «На третьем ярусе верхнего мира, или первом от земли, живет *Энекан Буга*. Эвенки представляют ее как очень старую сгорбленную женщину с добрым лицом, в длинном платье из ровдуги. Волосы зачесаны назад (возможно, на голове капюшон). В левой руке она держит чемпули (мешочек), полный шерстинок – душ разных животных, в правой – шерстинку, чтобы подарить ее кому-нибудь из людей» [Мазин, 1984, с. 12].

Согласно древним воззрениям эвенков, все живое и неживое имеет

свою душу. Поэтому эвенки четко различают, что все одушевленные предметы могут иметь душу-*оми* (*омичи бими*), а все явления природы, способные двигаться и распадаться, душу-*мусун* – силу движения (*мусучи бими*) [Василевич, 1969, с. 224 – 225]. Эти представления о мусун являются наиболее древними. Силой движения обладают почти все явления природы, находящиеся в движении. *Мусучи* бывают горы, поскольку они подвергаются выветриванию и последующему распаду (обвалы, осыпи).

С появлением представления о духах-хозяевах термин *мусун* стал обозначать духа-хозяина любого явления природы (в якутизированных говорах синонимом мусун было слово *итчин*): *мусун* реки, *мусун* перевала, *мусун* огня, *мусун* озера, *мусун* чума и т.д. Эти *мусун* имеют свое местонахождение: *мусун* реки – у порогов, водоворотов; *мусун* горы – у трудных перевалов; *мусун* огня – в очаге. На хорошее отношение человека они отвечают добром. Поэтому удачный переход через трудные места на реке или перевале считается помощью того или иного *мусун*, и его благодарят за это. Эвенки, издревле живя рядом с природой, очеловечивают, боготворят ее. Соответственно каждый кустик, камень, гора, ручей имеет свою душу, называемую *мусун* ~ *муһун* «сила движения». Понятие *мусун* очень сложное. Оно соответствует понятию «психическая энергия» (живая энергия). Неживые, на современный взгляд, вещи в системе традиционного мировоззрения эвенков живы, т.к. обладают силой *мусун*. Отсюда у эвенков существует много запретов *одё*, которые остерегают человека от того, чтобы он нечаянно, ненамеренно не убил эту жизненную силу в каком-либо предмете: *Экэл улэрэ дуннэвэ – мусунмэн һэрэкидиңэс.* – Не рой землю – поранишь ее мусун; *Экэл дёлово япчура – мусунман вадиңас.* – Не дрови камни без надобности – убьешь мусун [Варламова, 2004, с. 59].

Вещи, созданные человеком, тоже могут иметь *мусун*. Термином *мусучи* назывались предметы, изготовленные человеком, например, лук-самострел, убивающий лося. *Мусучи, мухулкэн* (досл. имеющий мусун) – так говорится и о вещах, памятных и дорогих человеку, подаренных ему. Такие вещи имеют

мусун, т.к. несут в себе неосязаемый, но вполне ощутимый заряд доброго – того, что желал нам даривший и любивший нас человек [Варламова, 2004, с. 60]. Отсюда у эвенков многие обряды и традиции связаны с данным представлением о *душе* как некоей движущей живой силе, которая может вести самостоятельную жизнь. Начало представления о душе (*оми*) связано с появлением мифа о происхождении человека и животных, общего в своей основе у разных народов, т.е. очень древнего и, конечно, дошаманского. В эвенкийской мифологии младший из двух братьев, творец человека и животных, названный позднее шаманами *сэвэки*, в первую очередь создал не физическую оболочку человека, а его духовное начало – дух, душу, его тень, его отражение. И подтверждением этому служит предание, которое бытует у всех групп эвенков.

Сэвэки оран хисэвэ, тукалава: «Огин манникан оми», – гунэн. Олгиран хисэвэ, тукалава олдоксоду олгиран, ңинакин тэгэчэллэн. Сэвэки сурурэн, һавалнасинан. Һарги эмэрэн, гунэн ңинакинду: «Си ңинакин дюлакин бисинни. Сэвэки оналгулван минду букэл, еруктадав, би синду сунэ будем». Һарги омилва еруктаран, тумниран. Һатана тумниндукин илэл буллэ. – Бог Сэвэки работал с камнем и землей, говоря: «Пусть крепкой душа будет». Сушить в сторонку сделанное из камня и земли положил, собака же сторожить стала. Совоки ушел, работать пошел. Пришел Сатана, сказал собаке: «Ты, собака, голая ведь, сделанное Совоки дай мне потрогать, я тебе кафтан дам». Потрогал Сатана душу-оми (т.е. ее изображение из глины и камня), поплевал на нее. От плевка Сатаны люди стали умирать.

Н.В. Ермолова полагает, что «на ранних этапах мифологического сознания *оми* было названием не материальной, телесной оболочки, а обозначением человека как такового в единстве всех его жизненных возможностей, под которыми подразумевалось и такое качество, как бессмертие. С появлением понятия смертности неизбежно возникает разделение сущности человека на две составляющие – душу и тело. За первой сохраняется определение *оми*, а второй придается обозначение *иллэ* – «тело», *илэ, бэе* – «человек, тело»

[Ермолова, 2010, с. 95]. И данный текст повествует о появлении смерти, до этого человек эвенками мыслился бессмертным существом. Г.М. Василевич поясняет, что «первоначальное представление об *оми* как об изваянии человека ... позже превратилось в представление о жизненной силе... При дальнейшем развитии уже шаманских представлений *оми* стало обозначать понятие «душа» [Цит. по: Ермолова, 2010, с. 96].

Согласно этнографическим исследованиям А.И. Мазина, у человека при рождении была душа *оми*, которая выглядит в виде синички. Но когда ребенок подрастает, начинает ходить и разговаривать, его душа *оми* перерастает в душу *һэян*. С этой душой человек живет всю свою жизнь. Внешне *һэян* – копия человека, которому принадлежит, и помещается в его груди; в исключительных случаях она может находиться и около человека, а во время сна удаляется на дальние расстояния. Наблюдая, что во сне человек может видеть себя на местах прежних кочевков, во время охоты, рыбалки и т.д., эвенки объясняют это тем, что душа в это время покидает человека. Считается, что нельзя будить спящего человека, а то душа не успеет возвратиться. Эвенки полагают, что в солнечную погоду *һэян* выходит греться и находится рядом с человеком, следуя за ним повсюду. По этой причине запрещается наступать на тень, ставить на нее какие-либо предметы. Отражения человека в воде или в зеркале считают также душой *һэян*. Когда человек умирает, *һэян* улетает и раздваивается на души *оми* и *һэян*. Обе они поселяются на своих родовых территориях: *оми* на звезде *Чалбон*, а *һэян* на втором ярусе верхнего мира. Умерший же человек вместо души *һэян* приобретает душу *мугды*, которая находится в теле человека до тех пор, пока полностью не разложатся сухожилия на суставах.

В отличие от человека животные имеют одну душу. Она, как и душа живого человека, называется *һэян* и является точной копией животного, которому принадлежит. Если животное убивают в соответствии с определенными правилами, то его душа улетает в тайгу на второй ярус верхнего мира и живет там до тех пор, пока *Энекан Буга* в виде шерстинки не подарит ее

вновь людям. Если же с убитым зверем обращались не так, как положено, то душа попадает в нижний мир *Һарги* и мстит тем людям, которые плохо с ней обошлись [Мазин, 1984, с. 25-26].

Представления о душе в образе птички сохранились у эвенков до сих пор. Так, нами записан текст от информанта А. Л. Колесовой, которая сообщила нам следующее:

Минңи эвам Курбальтинова Матрена Петровна Һэгды эвэды шаманка бича. Эвам умун нямава дяпкун аннанива муннюн бича. Нуңан бидерэкин, мунду муручунмэ оча. Тар муручунду минңи энинми нэкунни чорар бидерэ. Бумульмил эва гундерин чорарва Һулганидавар, би сунду бэлетчедям. Муручунду минңи эмкэкан Һуклядерэн. Эва гунча эр эмкэду сини оми бидерэн. Эмкэкан талудук овча. Эмкэду киракан Һутэкан Һуклядерэн. Һутэкан материалдук овча. Тар минңи оми. Би бумуллеким эмкэвэ Һулганивкил, обрядва овкил. Кадаһадук чукава гавкил. Чука ква гэрбин. Кват Һулганнивкил. – Моя бабушка была сильной эвенкийской шаманкой. Бабушка 108 лет с нами прожила. Она сделала для нас *муручун* (коробка, где хранятся священные предметы). И в этой коробочке хранятся колокольчики мамы, сестры и мой. Бабушка говорила: «Когда заболеее, продымите колокольчик, я вам помогу». В коробочке лежит также моя маленькая колыбелька. Бабушка сказала: «В этой колыбельке твоя душа *оми* находится». Колыбелька сделана из бересты. В колыбельке лежит детеныш орла, он сделан из ткани. Это моя душа *оми*. Когда я заболею, эту колыбельку продымят и совершат обряд. На крутом склоне собирают траву. Трава эта называется ква. Этой травой продымяют колыбельку (А. Л. Колесова, Республика Саха (Якутия), Нерюнгринский район, с. Иенгра).

Наиболее полно представления о душе можно рассмотреть в погребальном обряде. Согласно исследованиям Г.М. Василевич, обряд похорон совершался без шамана. Эвенки считают, что с приходом смерти уходит душа человека (дыхание) из тела. В исследованиях А.С. Шубина имеются некоторые описания погребального обряда. Умершего (покойника) одевали в лучшую

одежду. В гроб ему клали самые необходимые «на дорогу» вещи: трубку с кисетом (если покойник при жизни курил), огниво с кремнем и трутом, чашку, из которой он пил, и другие вещи. Остальные вещи умершего (те вещи, которыми пользовался в повседневной жизни) клали рядом с могилой на пне или вешали на суку дерева. Как правило, все вещи подвергались ломке или продырявливанию. Это делалось в обязательном порядке. По эвенкийскому поверью считалось, что все вещи имеют свою душу (одухотворение вещей), и они служат человеку. Разбитую вещь суеверные эвенки считали погибшей и выбрасывали [Шубин, 2007, с. 126].

Смерть человека считается его уходом в потусторонний мир. Но, по мнению эвенков, человек не исчезает совсем, не истлевает. Жизнь, по их понятиям, вечна, только принимает другую форму. Человек якобы состоит из души и тела, душа после смерти уходит и не возвращается на землю. В потустороннем мире не принимают души самоубийц, и они вынуждены оставаться на земле и вести невидимый образ жизни наподобие людей. Ведут на земле подобный образ жизни и души умерших не по старости и болезни, а по случайной причине (убийство, смерть на охоте, несчастный случай и т.д.) [Шубин, 2007, с. 124]. После смерти душа отправляется на землю умерших предков *буни*. «Там такая же жизнь, как и на земле. Умершие сородичи живут родами и племенами, подобно жителям земли. У них такие же жилища, занимаются они охотой, рыбной ловлей, ставят в тайге ловушки на зверя и птицу, одеваются в одежды, подобные эвенкийским. Во главе жителей земли *буни* стоят старики и старухи. У них свои шаманы и шаманки, они проводят такие же камлания, как на земле. Отличие жителей нижнего мира заключается только в том, что они питаются не земной пищей, а одними кузнечиками, и тела их холодные, без дыхания и биения сердца» [Мазин, 1984, с. 16].

Кроме того, душа человека ассоциируется с дыханием, ветром, а отсутствие дыхания означает смерть. И «способ, которым верховное божество посылает на землю души детей, реконструируется из представлений, связанных с его дыханием или дуновением. По мифологическим данным, демиург сво-

им дыханием вкладывает в людей жизнь. Когда он узнал, что созданные им люди из-за вмешательства старшего брата стали “мертвыми и полуживым”, то он подул на них, «заставил кровь течь по их жилам, изваяния ожили и стали людьми» [Ермолова, 2010, с. 116]. «Эти ранние воззрения со временем трансформировались в особое отношение к ветру, который воспринимали как дуновение доброго божества Хэвэки. Сидит этот Хэвэки на Угу (название верхнего мира) и дует ртом, как кузнец при помощи меха, благодаря этому и получается ветер, который тунгусы ... любят и считают его добрым делом Хэвэки, так как ветер отгоняет комаров от оленьих стад и от людей» [Там же, с. 116].

Местом обитания души у животных, по мнению эвенков, являются наиболее развитые органы: у пушных – нос, у молодых оленей – челюсти и мелкие копытца, у медведя – лапы и когти и т.д. Считается, что эти части животных могут принести человеку добро (охотнику – удачу, людям – здоровье), поэтому их хранят.

Личные имена эвенков также тесно связаны с представлениями о душе. Имя представляется одним из воплощений души, поэтому его не выбирают заранее, а дают уже родившемуся ребёнку. Раньше у эвенков было обычно два имени: одно – основное, главное (*һэгдыгу*), его давали сразу, второе (*эвибгэн*) – шутовое, или кличка. Оно давалось для того, чтобы обмануть злых духов, которые могут наслать болезнь или неудачу [Арчакова, Трифонова, 2006, с. 69].

Таким образом, у эвенков общее понятие «человек» выражается словом *бэе*, которое складывается из его духовного начала (*һанян, оми*) и его физической оболочки – *илэ*. В целом представления о душе в традиционной культуре эвенков составляют ядро анимистических воззрений и шаманизма, они многогранны, архаичны и образуют основу традиционного мировоззрения.

Для исследования концепта «душа» в сознании того или иного народа актуальным является изучение древних верований этноса, его представлений

о душе.

Представления о душе берут свое начало еще в древнем язычестве. Душа в то время осознавалась как тончайшая духовно-телесная сущность человека, ее представляли как силу, определяющую состояние, жизнеспособность человека и руководящую его мыслями, чувствами, поступками.

Верования о душе имеют непосредственное отношение к народной демонологии, к представлениям о смерти, посмертном существовании и загробном мире [Толстая, 1999, с. 162]. А.Н. Соболев, рассматривая представления о душе, пришел к выводу, что «первобытному человеку все представлялось чудесным, божественным. Он во всем видел проявление одной живой силы – и потому легко отождествлял физические явления с духовными; он переносил свойства первых на последние и обратно. Отсюда материальное представление души у него является неизбежным» [Соболев, 2000, с. 50]. Поэтому душа человеческая, согласно древним языческим представлениям, мыслится в самых разнообразных видах. Исследователь А. Н. Афанасьев суммирует древнеславянские представления о душе, которые по своей сути составляют сложную философскую систему:

- душа-огонь. Славяне признавали в душе человеческой проявление той же творческой силы, без которой невозможна на земле никакая жизнь: это сила света и теплоты, действующая в пламени весенних гроз и живительных лучах солнца. Душа – собственно частица, искра этого небесного огня, которая и сообщает очам блеск, крови – жар и всему телу – внутреннюю теплоту;

- душа представлялась звездой, что имеет самую близкую связь с представлением ее огнем;

- как огонь сопровождается дымом, как молниеносное пламя возгорается в дымчатых, курящихся парах облаках, так и душа, по некоторым указаниям, исходила из тела дымом и паром;

- душа понималась как существо воздушное, подобное дующему ветру. В глубочайшей древности верили, что ветры суть дыхание божества и что творец, создавая человека, вдунул в него живую душу;

- в отдаленные века язычества молниям придавался мифический образ червя, гусеницы, а ветрам – птицы; душа человеческая роднилась с теми и другими стихийными явлениями и, расставаясь с телом, могла принимать те же образы, какие давались грозовому пламени и дующим ветрам;

- народный язык и предания говорят о душах как о существах летающих, крылатых. Душа усопшего, после разлуки своей с телом, до шести недель остается под родною кровлею, пьет, ест, прислушивается к заявлениям печали своих друзей и родичей и потом улетает на тот свет. «Его душа отлетела в иной мир!»;

- воспринимая душу как пламя и ветер, языческое миропонимание должно было сроднить ее со стихийными существами, населяющими небо и воздух. В беспредельных пространствах неба пребывает свет как вечная, творческая сила; между этою странною света и землю простирается царство воздуха, в котором плавают облака и тучи, носящие живую воду дождей и преграждающие путь лучам солнца. Души отцов населяют и ту, и другую области, и отсюда позднее, когда стали рассуждать о загробном возмездии за земную жизнь человека, развилось верование о двойственной судьбе усопших: о душах блаженных, наследующих царство небесное, и отверженных, осужденных блуждать по воздуху и вращаться в пекле грозных туч [Афанасьев, т. 3, 1995, с. 101-117].

Как считает С.М. Толстая, в народной традиции различаются три стадии существования души, с каждой из которых связаны разные представления о ее субстанции (материальном воплощении): 1) душа живого человека, пребывающая в теле («телесная душа»); 2) душа, только что отделившаяся от тела, но остающаяся как бы на «привязи», сохраняющая некоторую зависимость от тела, «кружащая вокруг него», посещающая места своего прижизненного бытования (с момента смерти до сорокового дня, иногда до девятого, двенадцатого дня или только до погребения тела); 3) душа умершего, окончательно покинувшая тело («свободная» душа), достигшая назначенного ей места и ведущая независимое существование в потустороннем мире [Тол-

стая, 1999, с. 162].

Местонахождением души является тело, оно выступает как условие и причина жизни. Древний человек верил, что душа может покидать тело во время сна (временный выход) или уйти навсегда (смерть). На эти особенности души указывают русские пословицы: *Душа всему мера; Душа меру знает; Душа не принимает; Душа всего дороже; Душа – заветное дело; Не пожалел ты души своей; Душе с телом мука; Чужая душа – темный лес; В чужую душу не влезешь; Душа душу знает; Душа с душой беседует; Как в кремне огонь не виден, так в человеке души; Человека видим, а души его не видима; Тебя-то видим, да в тебе-то души не видим; Это мне на душу легло; Что-то на душе тяжело; Что-то душа занывает; Душа не сосед, не обойдешь; Руку, ногу переломил, сживется, а душу переломил, не сживется; Не криви душой: кривобок на тот свет уйдешь* и т. д.

Представления о душе в традиционном сознании русских нашли свое отражение в погребальном обряде. И изменения, происходящие в погребальном обряде, показывают эволюцию представлений о душе в традиционной культуре русских. Религия этноса также не может не повлиять на его представления о душе.

Вера в переселение душ представляет собой древний феномен. Она берет свое начало еще в первобытном обществе и включает в себя две ключевые идеи: у человека имеется некая сущность (душа), которая выражает собой личность данного человека, его самосознание, и эта сущность может существовать после смерти человека; после смерти душа может воплощаться в другом теле.

В верованиях древних славян тело после смерти разрушалось, а душа оставалась вечной. Эта идея нашла свое отражение как в язычестве (идея реинкарнации, движения жизни по кругу), так и в христианстве (пребывание души после смерти человека в раю, аду или чистилище).

Согласно исследованиям Б.А. Рыбакова, «идея реинкарнации, перевоплощения основывалась на представлении об особой жизненной силе, суще-

ствующей отдельно с человеком: один и тот же физический облик принадлежит и живому человеку, действующему, двигающемуся, видящему, думающему, и мертвому человеку, труп, внешне не отличимому от живого, но недвижимому, бесчувственному – жизненная сила («душа») отделилась от него куда-то. Первобытные охотники помещали отлетевшую душу где-то поблизости, в своем плоскостном мире, среди тех разнообразных живых существ (в том числе человека), которые окружали их» [Рыбаков, 1987, с. 73-74]. «Но самая разительная перемена в погребальном обряде связана с появлением кремации, полного сожжения трупов. Идея кремации, разумеется, тоже связана с представлениями о жизненной силе, о ее неистребимости и вечности, но теперь ей находят новое местожительство – небо, куда души умерших попадают вместе с дымом погребального костра. Идея неба, заселение неба («ирья») душами своих предков, «дзядов», появляется в эпоху усиления земледельческого сектора хозяйства и, очевидно, связана с той несравненно возросшей ролью неба, небесной влаги, которая характерна для всего земледельческого периода» [Там же]. «А если все души предков находятся в небе (в «ирье»), то они становятся как бы сопричастующими с верховным небесным божеством. Предки помогают потомкам, прилетают к ним на «радуницу», когда «дедов» поминают на кладбище, на месте захоронения праха, у их дедовской домовины. Вот тут-то, очевидно, и возникает слияние идеи небесного бога, повелителя природы и урожая с идеей предка-помощника, тоже оказавшегося в небесных сферах вместе с дымом погребального костра» [Там же, 1987, с. 80-81].

Таким образом, природа согласно сознанию древних, имела душу. В.А. Маслова поясняет, что «душа связывает человека с высшим духовным началом, тем самым повышается ценность души, приобретают особую значимость сознательные усилия человека, направленные на самосовершенствование: спасти душу, душа бессмертна, с Богом в душе и т.д. Душа сохраняет себя во время всего жизненного пути человека, но и не разрушается и с его смертью, поэтому *душа живая*» [Маслова, 2008, с. 235].

Душе приписывают зооморфный образ птицы (особенно часто ночным птицам – сове, филину, сычу, а также кукушке, голубю, воробью, летучей мыши) и насекомых, т.е. летающих существ, населяющих воздушное пространство. В.А. Маслова поясняет, что «по языческим представлениям славян, если человек жил праведно, то душа превращается в голубя, а если в грехе, то в черного ворона, иногда в грустную кукушку. С мифологемой «душа=птица» связан у славян обычай оставлять на Пасху, Радоницу на могилах крашеные яйца для птиц» [Маслова, 2008, с. 236].

Олицетворение души в виде огня, дыма, птицы уходит корнями в язычество. И можно предположить, что язычество является исторически первоначальной областью мировоззрения людей и должно рассматриваться как один из духовных истоков культуры русского народа.

К весьма распространенным относится верование, согласно которому душа – это невидимый или едва видимый, прозрачный воздух, пар, туман, дым, дуновение ветра, тень, отражение в воде или в зеркале. «Могильная душа, или душа-тень, наиболее близко соответствует понятию «живого покойника». Самый близкий ее аналог в славянском язычестве – упырь (вурдалак). Душа-тень становится особенно опасной, когда считает себя обиженной кем-либо из живых» [Косарев, 2003, с. 93]. М.Ф. Косарев считает, что «мир живых людей и мир могильных душ тесно связаны. При миграции семьи, рода, племени самым трудным делом было порвать эту связь, оторваться от умерших предков, которые, как и земные люди, тяжело переживают разрыв» [Там же, с. 94].

Представление о «живом» или «ожившем покойнике» сложилось, видимо, еще в каменном веке. Об этом говорит распространенный в верхнем палеолите, мезолите и неолите Северной Евразии обряд посыпания покойников охрой. Красный цвет считался цветом жизни, и посыпание умерших охрой, как и окропление их кровью, имело целью «оживление» покойника для предстоящей новой жизни. Собственно и вурдалак, славянский живой покойник, «живет» лишь потому, что пьет кровь живых людей. Посыпание тру-

па охрой, известное с верхнего палеолита, означало «насыщение» покойника «красной» жизнью на все времена и тем самым предотвращение его агрессивного отношения к живым сородичам. В отличие от иудеев сибирские язычники считали, что вкушение крови идет на пользу человеку: питает его жизненную силу, укрепляет душу [Косарев, 2003, с. 96].

«Представления о душе-птице, улетающей после смерти человека в Верхний мир, сложились, видимо, одновременно с представлением о душе-призраке, идущей после смерти человека в Нижний мир. Это – две диалектические противоположности, немислимые одна без другой, как добро без зла, как свет без тьмы. Скорее всего, вера в возрождающуюся светлую душу-птицу, как и в темную душу-призрак, оформилась в своем противоречивом единстве где-то перед началом энеолитического периода. В это время в Сибири появляются первые трупосожжения, целью которых было расчленение светлой и темной субстанций» [Косарев, 2003, с. 113].

Ученые заметили, что скорченность костяков в древних погребениях давно уже поставлена в связь с позой эмбриона во чреве матери. «Идея превращения покойника в неродившегося эмбриона связана, очевидно, с представлением о том, что умерший человек может родиться вторично, и поэтому ему следует придать позу готовности к этому событию. Этнография дает нам множество примеров верований в переселение душ, в перерождение человека после смерти в то или иное живое существо, живущее на земле. В этом тесно переплетались анимистические и тотемические представления охотничьей первобытности. Человек не отделял себя от природы, сливал себя с ней. Ярким показателем была подготовка мертвеца ко второму рождению в каком-то новом облике (может быть, снова в человеческом)» [Рыбаков, 1981, с. 268].

В устном народном творчестве русских, а именно в сказках, имеются указания на давность времени – «тогда еще люди звериную речь понимали». Косвенно, это тоже связано с возможностью для человека воплотиться в зверя, а после перемены тех или иных обличей – опять в человека. Такой «круговорот душ» должен был, очевидно, содействовать взаимопониманию чело-

века и природы» [Рыбаков, 1981, с. 269].

Таким образом, в дохристианский период славянам было свойственно ощущение своего кровного родства с окружающим миром: с дикими животными, с Природой, с божествами. Человек не противопоставлял себя Природе и Космосу, жил по законам единства мироздания. «Душа в фольклорных материалах часто ассоциируется с дыханием и дымом. Быть может, появление трупосожжения в праславянское время должно быть объяснено в связи с обособлением, вычленением в человеческом сознании образа души как некой полуматериальной субстанции. Полеты души, ее перемещения в далекий рай-вырий, откуда прилетают весенние птицы, – все это результат расширения кругозора первобытных людей, нового познания мира и его пределов, сложения геоцентрической теории, по-своему определившей путь солнца вокруг земли» [Рыбаков, 1981, с. 277].

Таким образом, представления о душе в традиционных мировоззрениях эвенков и русских отражены в таблице 1.

Представления о *душе*
в традиционных мировоззрениях эвенков и русских

Языческие представления о душе	
Природа	
Материальные представления о душе	
Эвенки	Русские
Дыхание	
<i>Эриксэ</i> (Дыхание). Исчезновение дыхания (<i>эриксэ</i>) одновременно со смертью – уход <i>эриксэ</i>	Об умершем говорят: «Он испустил последнее дыхание», «последний дух»
Ветер (<i>эдын</i>) – дуновение доброго божества <i>Нэвэки</i>	Ветер – дыхание божества
Зооморфический образ души	
А) птица	
Души нерожденных детей представляются в образе маленьких птичек (<i>чипиче-чиче</i>), которые находятся на звезде <i>Чалбон</i> (Венера); души шаманов в образе птенцов прелетных птиц: орлов, лебедей, гагар, куликов.	После смерти душа пребывает в образе птиц, например, белый голубь – душа незаконнорожденного младенца, кукушка – душа умершего.
Б) Летучее насекомое	
Душа дикого зверя в образе насекомого <i>сиңкэн</i> , чтобы добыть зверя нужно поймать это насекомое и сжечь. Души зверей посылает <i>Эникэн Буга</i> .	Муха, пчела, бабочка
Антропоморфический образ души	
А) человек	
Антропоморфные существа	Душа – малый ребенок
Б) тень	
<i>Ганян</i>	Сверхъестественные существа <i>навье</i> (<i>нави, навь</i>) в образе тени.

Местопробывание «живой» души	
<i>Иллэ</i> (тело), местопробыванием души у животных являются наиболее развитые органы чувств: у пушных зверей – нос, у оленей – челюсти и мелкие копытца, у медведя – лапа и когти. Считается, что эти части животных приносят охотничье счастье (<i>сиңкэн</i>), поэтому их надо хранить.	Тело, плоть
Местопробывание души после смерти	
<i>Буни</i> (земля умерших предков)	Земля отцов (<i>Навь</i>), <i>ирий</i>

2.7. Эвенкийский концепт «оми/душа» в сопоставлении с русским «душа»

Концепт «оми/душа» является одним из ключевых в мировоззрении эвенков. В эвенкийском языке отсутствует понятие о единой душе, русскому слову «душа» соответствует несколько понятий (*оми, ханян, бэен, маин*), объединённых общим значением «духовное начало в человеке». Это объясняется, во-первых, сложностью представления о душе в сознании эвенков, так Г.И. Варламова поясняет, что «*оми* – единое целое и вместе с тем складывается из составных частей: *ханян + бэен + маин = оми*» [Варламова, 2004, с. 63]. А во-вторых, трактуется эволюцией этого концепта в сознании носителей эвенкийского языка. Для исследования понятийной, образной и ценностной составляющих в структуре эвенкийского концепта «оми/счастье» привлекается лексикографический материал, фразеологизмы и поговорки, фольклорный и этнографический материалы, а также тексты, записанные от информантов. Так, в проведенном опросе носителей эвенкийского языка приняло участие 23 информанта, которым было предложено ответить на вопрос: *Экун тар оми? Он су тарав дядадярас?* (Что такое оми/душа? Что Вы думаете об оми/душе?). В опросе участвовали люди разного пола, возраста,

уровня образования, поскольку мы делаем попытку описать национальный концепт. Тексты, записанные от информантов, расшифрованы и переведены на русский язык.

При исследовании были изучены данные следующих словарей: эвенкийско-русский словарь (Мыреева, 2004), эвенкийско-русский и русско-эвенкийский словарь (Колесникова, 2005), эвенкийско-русский (Б.В. Болдырев, 2000), русско-эвенкийский словарь (Г.М. Василевич, 2005), эвенкийско-русский словарь (Г.М. Василевич, 1958), словарь джелтулакского говора (2009), Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков (1975).

Обратимся к вышеперечисленным лексикографическим источникам эвенкийского языка. Базовая лексема-репрезент исследуемого концепта *оми* характеризуется частотностью в речи и общеизвестностью, имеет несколько значений, среди которых первым является значение «душа». Обратимся вначале к лингвистическим толкованиям слова *оми* в эвенкийском языке. В эвенкийско-русском словаре значение лексемы *оми* объясняется следующим образом: 1) душа; 2) изображение человека из камня и глины; 3) синица [Василевич, 1958, с. 322].

Морфологически слово *оми* состоит из общетунгусского корня о- «стать», «сотворить», «сделать», а также суффикса -ми», который в данном случае имеет значение имени действия. *Оми* обозначает результат действия, поэтому в некоторых вариантах *оми* заменено формой *она* (букв. «результат творения»). Для более полного понимания исходной семантики лексемы *оми* следует обратить внимание на глагольную основу о-, значение которой в эвенкийско-русском словаре объясняется таким образом: о-ми 1) стать, сделать (ся), исполнить, выполнить; 2) производить, вырабатывать; 3) построить, воздвигнуть; 4) создать, образовать; 5) решить; 6) посвятить [Мыреева, 2004, с. 452]. Подтверждение семы «действия, создания» находим в этнографических исследованиях Г.М. Василевич: «словами *оми* ~ *она* называется изображение человека, которое сделал и оживил творец. Следовательно, на очень ранних этапах *оми* (~ *она*) было названием материальной оболочки те-

ла. Поскольку творец «ввел» в это изображение жизнь, слово *оми* в значении «душа» в шаманских песнопениях заменилось словом *имнэин* (<и+в+нэ+и+н>) – букв. «им введенная». В дальнейшем развитии душа стала называться *оми*, а тело, человек – *илэ* и *бэе* [Василевич, 1969, с. 224].

Этимология слова *оми* в сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских языков объясняется следующим образом: *Эвенк.* *оми Нак, Сх, У, Урм* (*оми К.*) 1) душа; 2) *фольк.* изображение человека (из камня и глины); 3) *Сх, Урм. фольк.* синица. *Нег.* *Оми Н, В* душа [ССТМЯ, 1977, Т. II, с. 16]. Следовательно, данное слово является общим тунгусо-маньчжурским и распространено во всех говорах эвенкийского языка.

Синонимом к слову *оми* может служить *дял*. Согласно эвенкийско-русскому словарю А.Н. Мыреевой, *дял*: 1) мысль, соображение, сознание; 2) мнение; 3) ум, разум, мудрость [Мыреева, 2004, с. 217]. Душа в языковом сознании эвенков мыслится как разум, мысль: «*бэе дялин, омин умукэн-дэ* – ум человека и душа – одно и то же». *Оми* также является дыханием (*эриксэ*), поэтому может находиться в лёгких. Сообщая её местонахождение, полагают, что *оми* помещается в *эмугдэ* (название сердца и лёгких), следовательно, *эмугдэ* приняло значение «душа» [Василевич, 1969, с. 224-225].

Рассмотрим сочетаемость ключевой лексики концепта «оми/душа» с глаголами. Наиболее употребительными являются глаголы: *бими* – быть (*оми бисин* – душа есть, *омичи бими* – быть с душой суффикс *чи* – принадлежность); *буми* – давать (*омива буми* – давать душу); *надеми* – класть (*омива надеми* – класть душу куда-либо); *элгэми* – вести на поводу, за руку (*оми элгэдерэн* – душа ведет за руку кого-либо); *оломи* – вдрогнуть от неожиданного крика, стука; удивляться от неожиданного известия; испугаться (*оми олодёңон* – душа испугается), *деври* (*омива деври* – съесть душу) и др.

Сочетаемость ключевой лексики-репрезентанта концепта «оми/душа» с глаголами указывает на понятийный признак исследуемого концепта «жизненная сила, дарованная верховным божеством, воплощающим природу». Кроме того, *оми* выступает в роли предмета, ее можно украсть, положить,

дать и т.д. В подтверждение этому служат тексты, записанные от информантов: *Куңакан балдыракин этыркэн омиканман одяпки. Куңакан мугдэкэчэнду балдыракин – оминма модук этыркэн одян. Куңакан тэнкэду балдыракин – оминма һисэкэндук, ороктодук этыркэн одян. Куңакан юктэкэнду балдыракин – оминма талудук, тукаладук, супирэлдук этыркэн одян. Бэеткэн тадук асаткан балдыракин, омикарвэ этыркэн одяран. Тар омикарвэ шаманду бупкил, нуңан сэвэнчэдедэн – маинма тар куңаканду һирудедэн, омин куңакан бидэвэн элгэдедэн. Омикарвэ гороло напкил, куңакан дагадун: таравэ энинин саден. Гулукун куңаканду эмкэду нопкил, энинин торгаканду чакилдян. Омикарди куңакар эпкил эвидерэ. Илэ сокоривча оминма нуңандун авсадун нопкил, тар бунилду омин нуңанман эльгэдедэн. Тар омилва эпкил эвэнкил гадяра. Минду тар омин бисин: мугдэкэчэндук овча. Тара этыркэн очан. Тар омин илэканмэ урэнчэ.* – Когда ребенок рождается, бабушка делает ему *оми* (изображение человека, оберег). Если ребенок родился среди пеньков, то *оми* бабушка делает из дерева. Если ребенок родился в густом еловом лесу налучинах небольших рек, то оберег делают из маленьких камушек или из сухой травы. Если ребенок родился на берегу ручейка, то оберег делают из бересты, кустарников. Независимо от того, рождается мальчик или девочка, оберег делает бабушка. Этот оберег дают шаману, чтобы он его окурил – хорошую судьбу ему просил, чтобы душа жизнь ребенка за собой вела. Оберег кладут в потайное место, рядом с ребенком, мать должна знать, где он лежит. Маленькому ребенку мать заворачивает оберег в тряпочку и кладет в зыбку. Этим оберегом дети не играют. Когда человек умирает, его оберег кладут в гроб, чтобы душа его увела в мир мертвых. Этот оберег эвенки не трогают. У меня тоже есть оберег, сделанный из пенька, его мне бабушка сделал. Этот оберег похож на человека. Данный текст позволяет выделить следующие понятийные признаки: «оберег в образе человека, воплощающий его жизненную силу, который дается при рождении» (Н.В. Якушко, Красноярский край, Эвенкийский район, с. Ванавара).

Так, *оми* является жизнью, средством жизни. *Омин* – *бэе индевунин* –

душа – это средство жизни; *Бэе индевунин омин мэндыкэн* – средство жизни человека – сама его душа [Мальчакитова, 2010, с. 42]. Эвенки полагают, что все одушевлённые предметы имеют душу – *оми (омичи бими)*.

Основными образными составляющими эвенкийского концепта «оми/душа» оказываются следующие: птица, воздух, огонь, живое существо (может обидеться, испугаться, уйти и т.д.). Так, результаты опроса дают возможность говорить о наличии данных образов в структуре исследуемого концепта: *Куңакан усакучун балдыракин, эһиткан балдыракин, тыми саман нимңанывки, омилапки. Омилаһа умуһа чипкачана синду будиңан. Тар оми. Омичи бэе горое бипки. Эр Мария Бульдотын тар горокунма бидерэн. Тар омичи бичэ. Би нян омичи бигим. Тар Мария Бульдотын минэ гунипки: «Минңэчин тыкин бидэви, омилачи». Гунипки. Би омичи бигим. Чипкачанма саман манди опки. Мова опки да чипкачан оёлин экункана толкучи бипки. Тар наяһава улливил. Тоса чивкачан. Тар наяһа дэптылэчи бипки. Тар уллэ вадиңан бэюнэ вадиңан элэкэс бэевэ опки дептын. Ноноли омиду умивканэн.* – Когда рождается маленький ребенок, шаман на следующий день камлает и просит душу для ребенка. Потом дает маленькую птичку. Она воплощает душу человека. Человек с душой долго живет (с подаренной маленькой птичкой). Вот Мария Бульдотын долго живет. Она с душой. У меня тоже есть душа. Вот Мария Бульдотын мне говорит: «Живи, как я с душой». У меня есть душа. Птичку шаман сам делает из дерева. Ее могут шить из лосиной ровдуги. Это тоже птичка. Эта птичка из лосиной ровдуги с крыльями бывает. Как только человек добудет дикого оленя, приготовит пищу, он напоит птичку (Маня Кудрина, КНР).

Согласно древним воззрениям эвенков, после рождения ребенка шаман должен изготовить птичку и подарить ее ребенку, эту птичку нужно хранить в специальной маленькой колыбели. Эвенки верят, что она будет приносить удачу ребенку и оберегать его от болезней. Они считают – в этой птичке живет душа *оми*, в их сознании душа ребенка предстает в образе маленькой птички: *Чипкачанма омирукту бэкэл, бэе һутэн эдэн буглэрэ.* – Положи в ко-

лыбель птичку, чтобы дитя человеческое не болело. Такое понимание души в языковой картине мира эвенков представляет национально-специфическое содержание исследуемого концепта.

В лингвокультуре эвенков душа соприкасается с огнем. Связь души человека с огнем демонстрируют тексты, записанные от информантов: *Аминтын тулискаки люполира уркэли. Таду ирактэкакун юдекен, ирактэ оёмолон туктымэлчэрэн оёлон. Тэгэтчэвки таду. Кэ, чаңитыл нуңанман одуллэ. Одупкил, одупкил бэркэрдиви. Упкатван одулала, напканипкил. Нуңан эпки тадук тыктэ, ирактэдук. Упкачин одулла, саксэкун энденки. Эпкил тыкипкан. Нуңан таду һэгаденэ эвэдыт тэгэтчэпки. Кэргэлин тар этыркачан нан таду ичэттэн, ичэттэн. Эле нуңан муланиллэн бол бэени, эгдалан одубдиан, дагамаран чаңитылдула, гуниллэн: «Этарэс су нуңанман тыка варэ, нуңан оминин иду-кана тогоду бигин». Чаңитыл гуниңнэрэ: «Кэ, эңнарэп тали?».* *Нуңан гуннэ: «Тогово муроли одакэллу бэркэрдивэр, талинун нуңан ачин одиан». Нуңартын ирэ тар дюкчала, тар тогово муроли одаммен. Одакуттэ, тар того эду-дат сиврэн, того сиврэн. Атыркан тар тыктэн, тар ачин оммен. Тыка гунипкил билир эвэнкил, билиргил: «Нуңан оминин бичан иду-кана эр тогоду. – Отец выбежал на улицу. Там дерево рядом стояло, он на него взобрался. Сидит там. Чаңиты начали в него стрелять. Стреляют, стреляют из лука. Все стреляют, все попадают. А он не падает с дерева. Все стреляют, кровь течет. А он все-таки не падает. Он сидит там и на эвенкийском языке поет. Жена смотрит на него. Она пожалела его, мужа своего, подумала: «Сколько же будут они в него стрелять?». После жена подошла к чаңитам, сказала им: «Вы его так не убьете, его душа в очаге находится». Чаңиты спросили: «А что нам тогда делать?». Она ответила: «Вокруг костра выстрелите, тогда он погибнет». Они вошли в чум, выстрелили вокруг костра, и огонь погас. Старик упал и умер. Поэтому эвенки раньше говорили: «Его душа была в очаге (Ю.Ю. Мальчакитов, Забайкальский край, Каларский район, с. Кюсть-Кемда). Данный текст демонстрирует архаическое восприятие души: в очаге находится душа человека, его жизненная сила.*

В сознании эвенков *оми* предстает бессмертной, поэтому они говорят: *Бэен бунируктулэ сурувки, толкитчавунин омин эмэнмувки.* – Душа-тело человека уходит в мир мертвых, душа, которая является, во сне остается.

Анализ сочетаемости ключевой лексемы-репрезентанта исследуемого концепта показывает, что душа имеет свойства живого существа: она может обидеться, рассердиться (*оми аксаран – душа обиделась*), испугаться (*оми олорон*), вести за руку (*оми элгэдерэн – душа ведет за руку кого-либо*) и т.д.

В героическом эвенкийском сказании «Со бэе содани мата» есть такие строки:

... Дюлакин дэрэлкэн,	... Средней земли-матери хозяин,
Дялкинтыма му дялалкан,	С двумя ногами,
Эенэмэ энин омилкан,	С голым лицом,
Боско дылилкан	С гибкими суставами
Ураңкай эвэнки гунмури итчилкэн	С текучей душой-матерью,
Бимчэ бичэн гуннэ	С легко поворачивающейся головой,
Аят эли-тали һэринэ уйденэ ичэми – ...	С именем эвенка-уранкая -...

[Эвенкийские героические сказания, 1990, с. 130].

В комментариях к тексту А.Н. Мыреева объясняет, что здесь речь идет о душе (обозначаемой словом *оми*), способной как бы течь (от *эен*- «течь, литься, протекать, находясь в воздухе рядом с человеком, которому она принадлежит [Эвенкийские героические сказания, 1990, с. 372].

Для изучения ценностной составляющей концепта «оми/душа» обратимся к пословицам. Нормы, выраженные в пословицах, отражают в значительной степени архаичную картину мира и соответствуют аксиологическим приоритетам эвенкийской лингвокультуры. Об этом свидетельствуют следующие пословицы: *Оронмо эңнэкэл тэпурэ, орон омин олодёңон, тарит һиңкэн аксавки. Һиңкэн аксаракин ороно ачин одиңас.* – Не бей оленя, а то душа оленя обидится. Если душа оленя обидится, ты останешься без оленей. *Куңакантыки тэпкэрэ эңнэкэл, омин дэбилнун дэбилдеңэн, куңакан буслэ одяңан.* – Не ругай ребенка, а то душа ребенка улетит, и он будет болеть.

Куҥакар сагдылва тыкунҥира эҥнэктын, сагдыл оми, дулбусал овкил. – Детям нельзя ругать старых людей, их душу обижать, а то глупыми будут.
Куҥаканнива оминман эҥнэкэл ҥэливканэ, куҥакан буслэ одяҥан. – Душу ребенка не следует пугать, а то ребенок будет болеть; и т.д.

Таким образом, наблюдается языковая репрезентация концепта «оми/душа» средствами антропоморфного, биоморфного и предметного культурных кодов. *Оми* наделяется качествами человека, она пугается, убегает: *оми олодѣҥон* – душа испугается, *оми туксалдяҥан* – душа убежит др.

Предметный код в концепте «оми/душа» проявляется в следующей когнитивной модели: «предмет – оми»: *омива буми* – давать душу; *омива надими* – класть душу куда-либо и т.д.

Биоморфный код в концепте «оми/душа» проявляется в когнитивной модели «оми – птица»: *оми дэҥилдяҥан* – душа улетит.

Немаловажно отметить, что концепт «оми/душа» в эвенкийском и русском языках тесно связан с концептом «сердце». Несмотря на то, что концепт «душа» представлен и в русском, и в эвенкийском именами, не имеющими денотата, понятие души и соотношение с концептом «сердце» в двух языках различны. В русском языке сердце мыслится как её материальный заместитель. Ещё одна важная мифологема сердца – «быть вместилищем души, сосредоточием жизненной силы»: *в злом сердце душа стонет* (поговорка). Сердце для русскоговорящих является центром не только сознания, но и бессознательного, не только души, но и тела, центр греховности и святости, центр сосредоточия всех эмоций и чувств, центр мышления и воли; оно не только орган чувств и орган желаний, но и орган предчувствий, следовательно, сердце как бы абсолютный центр всего человеческого.

Совокупность смыслов, которые в русском языке передаются через понятие *душа*, на эвенкийский язык чаще всего переводятся через лексему *ме-ван* «сердце». Сердце в эвенкийском языке является также вместилищем души человеческих переживаний. Г.М. Василевич отмечает, что «сердце – артерия – кровь – источник жизни. В них эвенки помещали душу» [Василевич,

1969, с. 223].

В эвенкийском языке *сердце* является:

1) центром духовного переживания, оттенком чувств и переживаний: *меванми чумивнан* – исстрадался, испереживался (досл. сердце моё постепенно истаяло); *меванми сэвэридерэн* – беспокоюсь, переживаю, побаиваюсь чего-то (досл. сердце моё становится шершавым, сердцу моему шершаво); *меванив курбуллэн* – заволновался, забеспокоился (досл. сердце моё зашевелилось, сердце моё задвигалось); *меванив кэнтирэлэ намараран* – испугался сильно, замер от испуга (досл. сердце моё к спине прилипло);

2) центром интуиции: *меванми мэдэрэн* – понял, почувствовал, догадался (досл. сердце моё почуяло), *мевандиви сакэл* – почувствуй, догадайся (досл. сердцем своим узнай) [Варламова, 1986, с. 17].

Эвенкийским фразеологизмам со словом *меван* свойственна экспрессивность – высокая степень проявления признака. Например, *айа мевандивэр* – от всего сердца (досл. своим хорошим сердцем).

Среди этой группы интересны фразеологизмы, где высшая степень какого-либо чувства отражена в своеобразных выражениях. Например, высшая степень радости может быть передана следующим словосочетанием: *меванив аран эчэ һэтэкэнчэрэ* – от радости чуть сердце не подпрыгнуло, от радости чуть сердце с места не сорвалось.

Фразеологизмы пронизывают все сферы языка, мы находим их в текстах героических сказаний, сказках и преданиях, в народных песнях – импровизациях, шаманских песнопениях, в живой разговорной речи. Так, фразеологизмы со словом *сердце* можем обнаружить в живой разговорно-бытовой речи, в нимцаканах (героических сказаниях) и шаманских песнопениях.

Фразеологизмы из живой разговорной речи эвенков вводятся в сказания для живости повествования, для создания ярких и понятных эвенку характеристик героев, их поступков. Так, фразеологизм – *меванин эчэ бативрэ* – не стерпел (досл. сердце его не вместилось) – характеризует нетерпение героя

узнать и повидать иные земли, где живут люди, так как герой данного сказания не видел никогда других людей (кроме своего немощного брата Чаникола): *Тар-да бичэлин меванин эчэ бативрэ – он-ке биһи дуннэвэ нюнничэ-гуннэ – туракинни нуңнинэлэн суручо.* – При этом не вытерпел он: «Ну-ка, что за землю он мне указал – говоря, пошёл по указанной вороном дороге».

Табу на употребление отдельных обыденных слов в шаманских песнопениях способствовало образованию словосочетаний с переносным значением, которые закреплялись за определёнными понятиями. Некоторые из них вышли за рамки шаманского стиля и стали употребляться в разговорной речи, превращаясь во фразеологизмы. Например, табу на использование в шаманских песнопениях слова *дети* (по отношению к своим кровным детям) породило слова-заменители: *мевакарби-накикарби* – частички моей живой плоти (досл. сердца и печени мои).

Концепт «душа» является базовым для русской ментальности, он содержит в себе особенности русского мировоззрения и мировосприятия. Это один из древнейших концептов в русской культуре, на формирование которого на начальном этапе большое влияние оказало язычество. Объектом лингвистических исследований концепт «душа» является уже давно. Е.В. Урысон определяет душу как «орган внутренней жизни человека, т.е. всего того, что не связано непосредственно ни с физиологией, ни с деятельностью интеллекта. Это средоточие внутреннего мира человека, его истинных чувств и желаний – всего жизненно важного для данной личности» [Урысон, 1999, с. 15]. Он полагает, что душа отождествляется с личностью человека, с его сущностью, с его внутренним «я», то есть с самым ценным, что есть у человека. Согласно Е.В. Урысон, «душа невидима и нематериальна. Она связана с дыханием и локализована в груди. Это орган жизни человека ... она делает человека живым» [Там же, с. 15-16].

Изначально понятие «душа» служило для объяснения отличия живого существа от мертвого и от неживых вещей. Недаром по-русски мы говорим «одушевленное» и «неодушевленное», подразумевая живое и изначально или

уже неживое. Русское слово «душа» явно связано со способностью «дышать», а последняя понимается как способность поддерживать жизнь. Так, С.М. Толстая в работе «Славянские мифологические представления о душе» пишет, что этимология праславянского слова *duša определено указывает на связь понятий «душа» и «дыхание» (характерную и для других индоевропейских языков) и тем самым отрицает исконность представлений о нематериальности души. Языковые данные, в особенности диалектная лексика и фразеология, позволяют восстановить многие важные параметры культурного концепта души, находящие поддержку в верованиях и фольклоре, и реконструировать отдельные праславянские клишированные словосочетания: *někde žyvuje duše* «нигде нет живой души», *kriviti duša / dušeja* «кривить душой», *duša se jъzъ tѣla dѣliti* «душа от тела отделяется», *(razъ)dѣliti se s dušeja* «расстаться с душою», *jъzъrustiti duša (duxъ)* «испустить душу / дух», *bariti se sъ dušeja* «бороться с душой», *jъmѣti duša na jѣzъycѣ* «иметь душу на языке», *(sъ)bъrati duša* «собирать душу» [Толстая, 2000, 52-95].

А.Н. Соболев отмечает, что «душу свою человек первоначально понимал не иначе, как в связи с явлениями внешнего мира. Это подтверждается словами: «душа, дышать, воз(вз)дыхать, д(ы)хнуть, дух (ветер), дуть, дунуть, духом быстро, скоро, воз-дух, воз-дыхание, вз-дох. В силу этого душа в русском и других славянских наречиях удерживает материальный смысл преимущественно в тех выражениях, которыми живописуется кончина жизни человека, как напр.: *человек отдает душу, выпускает душу, испускает дух, душа выходит, душа улетела, смерть вынимает душу из белых грудей, душа у него вылетела*. Такие выражения были бы невозможны, если бы с понятием души не соединялся материальный образ» [Соболев, 2000, с. 49].

В древнерусском языке имеется общая закономерность в развитии понятий о духе и душе как о жизненном начале, что зафиксировано в словах, первоначально означавших движение воздуха, дыхание. Так, в словаре древнерусского языка И.И. Срезневский выделяет лексему *дѣхъ* со следующими значениями: 1) дуновение, ветер; 2) испарение; 3) spirits, жизненное начало;

4) духъ, бесплотное существо; 5) душа, – то, что дает жизнь существу; 6) душа, духовная сторона человека; 7) дух, настроение, направление; 8) слух [Срезневский, 1989, с. 748].

Далее И.И. Срезневский рассматривает лексему *дѣша* и также выделяет следующие ее значения: 1) *anima*, душа, – то, что дает жизнь существу; 2) душа, духовная сторона человека; 3) духовные свойства; 4) нравственные качества; 5) совесть; 6) обещание, присяга; 7) человек; 8) существо вообще; 9) жизнь [Срезневский, 1989, с. 750].

На данных примерах мы наблюдаем этимологическую близость значений дух и душа. Таким образом, *дух*, *душа*, согласно верованиям древних, это что-то подобное воздуху, нечто материальное и очень тонкое, легкое, похожее на пар или дым. *Дух*, как и *душа* в языковой картине мира русских – некая невидимая субстанция внутри человека.

В словаре В.И. Даля душа определяется таким образом: «Бессмертное духовное существо, одаренное разумом и волею; в общем значении: *человек с духом и телом*; в более тесном: *человек без плоти, бестелесный, по смерти своей*; в смысле же теснейшем: *жизненное существо человека, воображаемое отдельно от тела и от духа*, и в этом смысле говорится, что и у животных есть душа» [Т. I, с. 504].

В словаре Ожегова имеются такие определения лексеме «душа»: «1) внутренний психический мир человека, его сознание; 2) то или иное свойство характера, а также человек с теми или иными свойствами; 3) (перен.) вдохновитель чего-нибудь, главное лицо; 4) (разг.) о человеке (обычно в устойчивых сочетаниях); 5) в старину крепостной крестьянин» [Ожегов, 1996, с. 128].

Определение В.И. Даля, на наш взгляд, полностью отвечает тому концепту «душа», который присутствует в русской культуре и сегодня. Как считает Ю.С. Степанов, «определение Вл. Даля остается наилучшим. Поправки в нем требует только одно: слово «существо», которое для Даля оставалось еще терминологически неосознанным. Итак, концепт «душа» не отождеств-

ляется (не «синонимизируется») с концептами «дух», «сознание», «человек, личность», но тесно соприкасается с ними, – почему и может быть освещен через эти соприкосновения» [Степанов, 2001, с. 717].

Лексема «душа» имеет следующий синонимический ряд: 1) сердце, душевный (или внутренний мир); 2) характер; 3) чувство; 4) человек; 5) суть; 6) вдохновитель [Словарь синонимов, 1975, с. 132].

Душа воспринимается как некоторое вместилище внутренних состояний. Те состояния, которые имеют внешние проявления или, по крайней мере, не противоречат таковым, находятся на поверхности этого вместилища (*на душе*); скрытые от посторонних мысли и чувства находятся где-то в глубине (*в душе* или *в глубине души*). Поведать другому свои самые сокровенные мысли или чувства – значит *раскрыть душу*, а нежелательное вмешательство в частную жизнь человека, приставания с целью выведать те мысли и чувства, которые он прячет от посторонних, описывается выражением *лезть в душу*. Если же неосторожным словом или поступком мы оскорбляем что-то, что человек бережно хранит *в тайниках своей души*, то мы *плюем ему в душу* [Шмелев, 2005, с. 138].

В языковой картине русских *душа* – проявление той творческой силы, без которой невозможна жизнь на земле. Душа выражает внутреннюю теплоту человека: *душа светится, душа горит, душа пылает, жар души, чуть душа теплится, искры души*; и наоборот, *душа как лёд, ад крошечной души* и др.

Душа – показатель внутреннего мира человека: *низкая душонка, высокая душа, мелкая душа, нежная душа, чуткая душа, благородная душа, грешная душа, верная душа, окаянная душа* и др.

Душа – носитель этического идеала: *чистая душа, запачкать душу* и т.д.

Душа сопровождает человека во время всего жизненного пути и жива после смерти: *душа живая*. Так, довольно часто для обозначения и передачи состояния эмоционального подъёма говорящий использует фразеологизм

воспарить душой, не осознавая, что это средство языка связано с архаическими представлениями о наличии внутри человека животворящей субстанции – души, которая мыслилась в мифологической картине мира в виде пара и могла покидать тело, перемещаясь к небесам [Маслова, 2004, с. 141].

Душа – своего рода вместилище: душа пустая, полна чего-либо и др. Душа подвижна: *душа не на месте*.

Как считает В.А. Маслова, «душа локализована, отсюда фразеологизм *душа не на месте*; душа – твердый предмет – *царапает душу*; поверхность, похожая на землю – *камень лег на душу, след в душе*; душа как книга – *читать в душе*; душа как хлеб, поэтому она черствеет – *черств душой*; душа как цветок – *цвет души, цвести душой*; душа – музыкальный инструмент – *струны души* и др.» [Маслова, 2008, с. 236].

Душа как некая субстанция, которая отвечает за эмоциональное состояние человека, ассоциируется с сердцем. Так, сердце является вместилищем души, например: *душевные муки / сердечные переживания, от всего сердца / от всей души (искренне), душа не лежит / сердце не лежит (нет расположения), брать за душу / брать за сердце (волновать)* и т.д. Перемещение души крайне неблагоприятно для человека (*душа не на месте*). Состояние человека, у которого *душа ушла в пятки*, близко к смерти, поскольку пятки – наиболее удаленное от сердца место.

Концепт «душа» формируется устойчивыми выражениями, объединенными в следующие тематические группы:

1) о человеке – *бумажная душа (формалист), сермяжная душа (крестьянин), заячья душа (трус), божья душа (православный, христианин), мертвые души (несуществующие люди), чем душа держится (о худом, немощем человеке), без души (неохотно; черствый человек), добрая душа (отзывчивый), душа моя (ласковое обращение), душа нараспашку (откровенный), Иродова душа (жестокий), открытая душа (искренний, прямой), простая душа (простодушный человек, бесхитростный), родственная душа (близкий по духу человек), святая душа (высоконравственный), собачья душа (сквер-*

ный, грубый человек), соломенная душа (трусливый, ненадежный человек), черная душа (коварный), широкая душа (щедрый);

2) качество действия – в глубине души (глубоко), всеми фибрами души (очень сильно), для души (для удовлетворения внутренних потребностей), душой и телом (полностью быть преданным), за милую душу (не задумываясь), от всей души (искренне), по велению души (совершенно искренне), со всей душой (искренне);

3) эмоциональное переживание, чувство – болеть душой (переживать), душа болит (беспокоиться), душа в пятках (испуг), душа поет (радость), душа стала на место (успокоиться), взяло за душу (взволновало), воротить душу (возмущать), врезаться в душу (запоминаться), вымотать душу (измучить, надоест), душа в душу (дружно, в согласии), душа загорелась (взволноваться), душа (не) лежит (о наличии или отсутствии расположения), душа не на месте (волнение, беспокойство), душа радуется (приподнятое настроение), душа ноет (тревога), душа рвется (сильное желание что-то сделать), душа тянется (тяга, влечение), души не чаять (сильно любить, обожать), душу воротит (испытывать отвращение), закрадываться в душу (сомнение, подозрение), запасть в душу (надолго запомниться, произведя сильно впечатление), камень на душе (тяжелое, гнетущее чувство), как камень с души (испытывать чувство облегчения), лежит на душе (гнетет), на душе кошки скребут (ощущать неясный страх, тревогу), не по душе (не нравится), отдыхать душой (чувствовать себя комфортно), отлегло от души (испытать облегчение), со спокойной душой (без тревоги);

4) жизнь/смерть – еле душа держится (чуть жив), душа с телом расстаётся (смерть), отдать Богу душу (умереть), пока душа в теле (пока жив);

5) поступки, действие – без мыла влезть в душу (завладеть чьим-либо вниманием), берeditь душу (волновать), брать грех на душу (нести моральную ответственность за поступки), в Бога и в душу (сквернословить), вкладывать душу (делать с полной самоотдачей), воскреснуть душой (ожив-

ляться), *держат* на душе (хранить в тайне), *закладывают* душу (не останавливаться не перед чем в стремлении разбогатеть), *изливают* душу (откровенничать), *кривить* душой (говорить неправду), *отвести* душу (найти разрядку в чем-либо), *плевать* в душу (оскорблять), *растоптывают* душу (унижать, оскорблять); *стоять над* душой (надоедливо стоять, стоять за спиной, наблюдать). Все толкования ФЕ и паремий взяты из Большого фразеологического словаря русского языка (2006), Фразеологического словаря русского языка (2006).

Концепт «душа» формируется в русской культуре следующими пословицами: *Душа христианская, а совесть цыганская; И у цыгана душа не поганна; Свет в хранине от свечи, а в душе от молитвы; Что душа унасла, то и на тот свет понесла; Рад бы сердцем, да душа не принимает; Мило, что душа, а горько, что беда; В душу вьется, а в карман лезет; Не душой худ, а просто плут; Душа милее ковша. Ковш беды ладит; Душой Божьи, телом государевы; Что телу любо, то душе грубо; Душа прохладу любит, а плоть баню; Плоть грешна, а душа хороша; Душа душу знает, а сердце сердцу весть подает; Покривил душой; Жить душа в душу; Чужая душа – потемки; Без сальца в душу лезет; Не криви душой: кривобок на тот свет уйдешь; Невинная душа непричастна к греху; Рожжа черна, да душа бела; Душа согрешила, а ноги виноваты; Семь в тебе душ, да ни в одной пути нет (двуличен) ; У старого душа не вынута, а у молодого не запечатана; Не встанет свеча перед богом, а встанет душа; Бог души не вынет, сама душа не выйдет; Жив бог – жива душа моя; Болести в землю, могут в тело, а душа заживо к богу.*

Таким образом, рассматривая концепт «душа» в языковой картине мира русских, можно выделить следующие образные воплощения души:

- душа – некоеместилище: *в душе* (мысленно), *опустошенная душа*, *заполненная душа*;
- душа – полотно (пелена, ткань): *ткань души*, *всеми фибрами своей души*, *разрывать душу*;
- душа – сосуд (стакан, ведро), емкость: *наполнять душу*, *оставить оса-*

док в душе;

- душа-огонь: *душа горит, искры души, душа остыла, тепло души;*

- душа-птица: *воспарить, встрепенуться душой;*

- душа – залог в отношениях человека со сверхъестественными силами: *заложить душу, отдать душу Богу, продать душу, завладеть чьей-то душой.*

- душа – живое существо: *душа радуется, душа плачет, душа просит, живая душа, душа спит, душа гуляет.*

Таким образом, эвенкийский концепт «оми/душа» является культурно-значимой единицей в эвенкийской лингвокультуре, он в своей структуре содержит как универсальные, так и национально-специфические черты, отражающие своеобразие и самобытность языковой картины мира эвенков. Национально-специфические черты эвенкийского концепта «оми/душа» обусловлены их религией – шаманизмом.

Выводы по главе II

Формирование представлений о *маин*, *куту*, *сиңкэн* и *оми* в эвенкийской лингвокультуре уходит своими корнями в шаманизм и мифологическое прошлое. Шаманизм – неотделимая часть традиционного мировосприятия эвенков. Эвенкийские шаманы, являясь идеологами своего родового общества, развили данные представления. Шаман отвечает за охрану душ и судеб членов своего рода, шаман просит счастье у Верховного божества Буга, которое воплощает природу. Кроме того, соблюдение норм поведения и запретов, предписанных свыше (*иты*, *одё*), обеспечивает человека благополучной судьбой (*маин*) и счастьем (*куту*, *сиңкэн*).

В эвенкийской языковой картине мира душа воспринималась как реально существующая субстанция, хотя и бестелесная, т.е. невидимая и неосязаемая. Она выражалась в материальных воплощениях, как дыхание, кровь, тень и т.д.

Славянское язычество содержало в себе свойственные ранней стадии религиозного развития аниматические верования (т.е. убежденность, что все в природе живое – и камень, и огонь, и дерево, и молния, и т.п.) и анимические (представления о душе), сочетающиеся, вероятно, с более поздними воззрениями о трансцендентности души (способность переходить в другую плоть) и способности сверхъестественных персонажей к различным метаморфозам, превращениям то в животных, птиц, растений, в младенца и т.п. Следовательно, представления о душе не просто основывались на языческих верованиях, они были их составной частью. У древних славян воззрения на душу менялись от материалистического понимания к представлениям о зооморфной и антропоморфической формах. Душа является основой бытия и выступает движущей силой в природе. Прежде всего, человек считал себя частью природы, наравне с животными и растениями он жил в гармонии с природой и через это видение познавал окружающую действительность. Язычество как воплощение веры в Природу отводит ей первое место.

Вместе с изменением религиозных представлений меняются и воззрения на душу. Представления о душе в форме пара, дыма, дыхания, облака являются самыми древними. Отождествление души с птицей, крылатым насекомым, животным является более поздним. Образ души в виде птицы является наиболее распространенным, самыми известными были голубь, ворон, сова, кукушка. Из насекомых душа чаще всего представлялась в образе мухи и бабочки. Еще более поздними в язычестве были антропоморфические представления о душе в образе тени.

С приходом христианства происходят изменения в представлении о душе. Появляются новые понятия, такие как «добродетель», «спасение», «ад», «рай», «грех», «воздаяние».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Результаты выполненного диссертационного исследования заключаются в следующем.

Анализ современных исследований по лингвокультурологии и когнитивной лингвистике (В.А. Маслова, В.В. Воробьев, В.И. Карасик, А. Вежбицкая, Ю.С. Степанов, В.Н. Телия, З.Д. Попова, И.А. Стернин, Воркачев С.Г. и др.) позволил познакомиться с проблематикой данных наук, базовыми понятиями которых являются языковая картина мира и концепт. Для этого исследования наибольший интерес представляет лингвокультурологический подход, то есть изучение в рамках взаимосвязи языка и культуры, он и является методологической базой нашего исследования. Главным выступает то, как язык хранит в своих единицах национально-культурную специфику. Языковая картина мира и лингвокультурные концепты, как базовые понятия лингвокультурологии для нас предстают особенно актуальными дефинициями.

Исследование проблемы взаимосвязи языка и культуры, связанной с мировосприятием народа и содержанием в языке национально-культурной специфики, проводится в рамках антропоцентрической парадигмы, где субъектом познания и мировосприятия является языковая личность, которая становится в центре исследования. Идеи, лежащие в основе антропоцентрической парадигмы, были предложены Э. Сепиром, Б. Ли Уорфом и В. фон Гумбольдтом. Базовыми понятиями данной парадигмы являются «картина мира» и «концепт». Картина мира какого-либо языка рассматривается в контексте мифологии, фольклора, культуры данного народа. Иногда картина мира понимается как непосредственное отражение психологии народа (труды Ф. Боаса, Э. Сепира, Б. Уорфа, Х. Хойера, исследования Н.И. Толстого, С. М. Толстой, работы С. Е. Никитиной, Т. В. Цивьян, И. Бартминского, Н. Д. Арутюновой). Таким образом, языковая картина мира – это отраженная в языке действительность. Каждый этнос видит мир по-своему, сквозь призму своей культуры, своего мироощущения, поэтому картина мира каждого этноса –

это его особое мировидение, целостная модель мира. Русская и эвенкийская картины мира – это результат многовековой духовной жизни народа и языковой личности в целом.

Концепт является фрагментом языковой картины мира. Образование нескольких подходов к исследованию концепта (лингвокультурный, лингвокогнитивный, психолингвистический, философский), являющееся показателем сложности структуры концепта, существование различных методик исследования и описания концепта позволяет не только углубить понимание методологической специфики различных подходов к изучению концепта, но и дает возможность концептологии активно развиваться как перспективной научной дисциплине. При разных подходах к термину «концепт» ученые сходятся в признании данного понятия единицей, обладающей сложной структурой и относящейся к идеальной ментальной сущности, содержащей в себе культурную информацию и выражающей ее в виде знаков.

Лингвокультурные концепты «судьба», «счастье» и «душа» выводят нас к области смежных с лингвистикой наук: психологии, философии, религиоведения, антропологии, этнографии, культурологии. Данные концепты отражают специфическую логику, свойственную носителям определенной лингвокультуры. Они как ментальные сущности имеют национально-специфические черты, соотносимые с мировидением, национальной культурой, обычаями и верованиями, фантазией и историей данного народа.

Детальное описание представлений эвенков о *маин*, *куту*, *сиңкэн* и *оми* в сопоставлении их с русскими эквивалентами *судьба*, *счастье* и *душа* позволяет сделать следующие выводы:

1. Представления о *маин*, *куту*, *сиңкэн* и *оми* являются архаическими, они формировались под воздействием шаманизма. Данные категории присутствуют в мифологических, религиозных, этнических системах.

2. Аналогами в русской культуре им могут служить *судьба*, *счастье* и *душа*. Русскому слову *судьба* соответствуют эвенкийские *маин*, *бидэ*; слово *счастье* соизмеримо с эвенкийскими *куту* (общечеловеческое счастье) и

сиңкэн (охотничье счастье); слово *душас* тождественно эвенкийскими *оми* (душа, дух, дух-хозяин), *һанян* (тень, душа), *маин* (дух-хозяин Верхнего мира, дух-хозяин душ человеческих, дух-хозяин зверей, охотничье счастье, душа), *бэен* (телесная душа, душа-тело), *дял* (сознание, мысль).

3. В эвенкийской лингвокультуре они составляют основу шаманского мировосприятия. Охрана душ и судеб человека находится в руках шаманов, именно они и развили в своем мировидении представления о душе (*оми*, *һанян*, *бэен*), судьбе (*маин*) и счастье (*куту*, *сиңкэн*) человека. Душа, судьба и счастье в эвенкийской лингвокультуре находятся в руках верховного божества *Буга* (мир, вселенная, небо, бог, дух), у разных групп эвенков оно имеет и другие названия (*Экиэри*, *Маин*, *Амака*). От *Буга* зависит весь жизненный путь эвенка: это верховное божество дает жизнь (*оми*), устанавливает нормы поведения и запреты (*иты*, *одё*), оно следит за их выполнением и определяет судьбу человека (*маин*).

4. Важную роль в формировании представлений о судьбе и счастье сыграл основной тип хозяйства. Для эвенков жизнеполагающим видом деятельности является охота, поэтому каждому охотнику Верховное божество посылает охотничье счастье *сиңкэн*. Для русских главным занятием было земледелие, поэтому закономерно появление божества, от которого зависит урожай и на благосклонность которого земледелец вынужден был надеяться.

5. Религией эвенков, их мировосприятием является шаманизм. Он охватывает всю сферу духовной культуры и значительную часть материальной. Основными видами деятельности эвенков являются охота и оленеводство. Эвенки убеждены, что в охотничьем промысле и разведении оленей участвует некая сверхъестественная сила, поэтому охотничью удачу и неудачу они связывали с волей Верховного божества. Этим обусловлено появление в эвенкийской лингвокультуре понятия охотничьего счастья *сиңкэн*.

Проведенное исследование лингвокультурных эвенкийских концептов «маин/судьба», «куту/счастье» и «оми/душа» в сопоставлении с русскими «судьба», «счастье» и «душа» позволяет сделать следующие выводы:

1. Эвенкийские концепты «маин/судьба», «куту/счастье» и «оми/душа» являются культурно-значимыми единицами в эвенкийском языковом сознании, они имеют как универсальные, так и национально-специфические черты. Данные концепты имеют точки пересечения с русскими концептами «судьба», «счастье» и «душа».

2. Эвенкийские концепты «маин/судьба», «куту/счастье» и «оми/душа» сформированы под воздействием шаманизма и в отличие от русских «судьба», «счастье» и «душа» не имеют большого объема средств объективации. Это обусловлено основными чертами эвенкийского сознания – самообладание и сдержанность в эмоциях.

3. Будучи наиболее многозначными в русском языке, лексемы *душа*, *счастье*, *судьба* имеют самую обширную представленность как во фразеологической, так и в художественной сфере.

4. Эвенкийские концепты «маин/судьба», «куту/счастье» и «оми/душа» тесно взаимосвязаны. Анализ сочетаемости лексем, репрезентирующих данные концепты с глаголами, показал, что они мыслятся носителями эвенкийского языка как данные Верховным божеством, именуемым *Буга*. Это божество воплощает природу, ведь одно из значений слова *буга* природа и между ними очень сложно прочертить четкую грань. Они взаимозависимы и взаимообусловлены. Природная составляющая является главной в структуре этих концептов. Взаимосвязь эвенкийских концептов «маин/судьба», «куту/счастье» и «оми/душа» можно представить в виде следующей схемы:

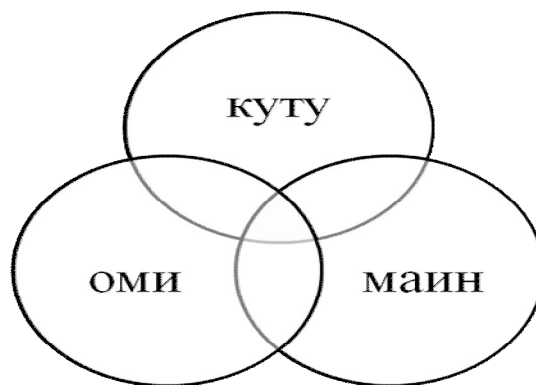


Схема 4. Взаимосвязь эвенкийских концептов «маин/судьба», «куту/счастье» и «оми/душа»

Исследование показало, что лингвокультурные концепты всегда находятся в динамике, они постоянно изменяются и наполняются новым содержанием под влиянием исторических событий и обстоятельств текущего времени. Язык же отражает эти изменения.

Анализ языкового материала выявил, что лингвокультурные концепты «судьба», «счастье» и «душа» в своем формировании прошли длительный период от мифологических воззрений к религиозным и современным. Данные концепты сохранили признаки, присущие им на разных этапах развития. Концепты исследуются на разнообразных языковых и культурных материалах, они могут рассматриваться в русле фразеологии, метафоры, словообразования. Лингвокультурные концепты «судьба», «счастье» и «душа» имеют широкий круг контекстов, они активно функционируют в фольклорных, мифологических, религиозных, художественных текстах.

Каждый язык имеет свои средства репрезентации и способ языкового выражения исследованных концептов в рамках мировосприятия этноса и архаических представлений, которые хранятся в сознании носителей данных языков.

ЛИТЕРАТУРА

1. Амайон Р. Понятие шаманизма: формирование западной интерпретации / Р. Амайон // Религиоведение. – М.: Благовещенск: 2009. – № 1. – С. 3-15.
2. Анисимов А.Ф. Представления эвенков о душе и проблема происхождения анимизма / А.Ф. Анисимов // Труды института этнографии АН СССР. – 1951. – Т. 14. – С. 109-118.
3. Анисимов А.Ф. Представления эвенков о шингкэнах и проблема происхождения первобытной религии / А.Ф. Анисимов // Сб. МАЭ. – 1949. – Т. 12. – С. 160 – 194.
4. Анисимов А.Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований / А.Ф. Анисимов. – М.;Л.: Изд-во АН СССР, 1958. – 253 с.
5. Аскольдов С.А. Концепт и слово / С.А. Аскольдов // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста. Антология / под ред. В.П. Нерознака. – М.: Academia, 1997. – С. 267-279.
6. Апресян Ю.Д. Избранные труды. Т. II. Интегральное описание языка и системная лексикография / Ю.Д. Апресян. – М.: Языки русской культуры, 1995. – 767 с.
7. Апресян Ю. Д. Образ человека по данным языка: попытка системного описания / Ю.Д. Апресян // Вопросы языкознания. – 1995. – №1. – С. 37-67.
8. Арутюнова Н.Д. Введение / Н.Д. Арутюнова // Логический анализ языка: ментальные действия. – М.: Наука, 1993. – С.3.
9. Арутюнова Н.Д. От редактора / Н.Д. Арутюнова // Понятие судьбы в контексте разных культур. – М.: Наука, 1994. – С. 3-4.
10. Арутюнова Н.Д. Введение. Наивные размышления о наивной картине мира / Н.Д. Арутюнова // Язык о языке. – М., 2000. – С. 7-19.

11. Арчакова О.Б. Мифологические представления эвенков / О.Б. Арчакова, Л.Л. Трифонова. – Благовещенск, 2006.
12. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т. / А.Н. Афанасьев. – М.: Современный писатель, 1995. – Т. 3. – 416 с. – (Славянский мир).
13. Афанасьева Е.Ф. Эвенкийская диалектология: учебное пособие / Е.Ф. Афанасьева. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2010. – 52 с.
14. Бабушкин А.П. Концепты разных типов в лексике и фразеологии и методика их выявления / А.П. Бабушкин // Методологические проблемы когнитивной лингвистики: сб. науч. тр. / под ред. И.А. Стернина. – Воронеж: Изд-во ВГУ, 2001. – С.52-57.
15. Бардамова Е.А. Время в языковой картине мира бурят / Е.А. Бардамова; отв. ред. П.П. Дамбуева. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2011. – 198 с.
16. Бардамова Е.А. Пространство в бурятской языковой картине мира / Е.А. Бардамова; отв. ред. П.П. Дамбуева. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2011. – 200 с.
17. Белянская М.Х. Шаманские представления о мире у народов Восточной Азии (на примере эвенов и эвенков) / М.Х. Белянская // Вестник Московского университета. Сер. Востоковедение. – 1998. – №1. – С. 38-54.
18. Березницкий С.В. Мифология и верования орочей / С.В. Березницкий. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. – 208 с. (Фольклор народов Маньчжурии. Вып. 2).
19. Болдырев Н.Н. Концепт и значение слова // Методологические проблемы когнитивной лингвистики / Болдырев Н.Н.; под ред. И.А. Стернина. – Воронеж, 2001. – С. 25-35.
20. Булыгина Т.В. Языковая концептуализация мира (на материале русской грамматики) / Т.В. Булыгина, А.Д. Шмелев. – М.: Языки русской культуры, 1997. – 574 с.
21. Бурыкин А.А. Шаманская практика предсказания будущего у наро-

дов Северо-Востока Азии по данным фольклора и этнографии / А.А. Бурыкин // Религиоведение. – М.: Благовещенск, 2003. – № 1. – С. 3-9.

22. Бурыкин А.А. Вера в духов: сколько душ у человека / А.А. Бурыкин. – СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2007. – 320 с.

23. Бурыкин А.А. Шаманы: те, кому служат духи / А.А. Бурыкин. – СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2007. – 288 с.

24. Быкова Г.В. «Белые пятна» в языковой картине мира амурчан / Г.В. Быкова // Амурские эвенки: большие проблемы малого этноса. – Благовещенск, 2003. – С. 106-114.

25. Быкова Г.В. Лакуны в языковой картине мира амурчан (лингвистический аспект межэтнической коммуникации) / Г.В. Быкова // Реальность этноса. Образование и проблемы межэтнической коммуникации: материалы IV науч.-практ. конф. (Санкт-Петербург, 17-20 апр. 2002). – СПб., 2002. – С.151-154.

26. Быкова Г.В. Национальная специфика эвенкийских топонимов / Г.В. Быкова // Эвенкийский этнос в начале третьего тысячелетия: сб. науч. тр. / под ред. Г.В. Быковой и Г.И. Варламовой. – Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2008. – Вып. 2. – С. 107-114.

27. Быкова Г.В. Сфера природного в национально-языковой специфике русского и эвенкийского языков / Г.В. Быкова, О.Б. Пылаева. – Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2005. – 131 с.

28. Варламов А.Н. Христианские мотивы в мировоззрении и фольклоре эвенков / А.Н. Варламов // Религиоведение. – М.: Благовещенск, 2009. – № 1. – С. 74-78.

29. Варламов А.Н. Исторические образы в эвенкийском фольклоре / А.Н. Варламов. – Новосибирск: Наука, 2009. – 96 с.

30. Варламова Г.И. Мировоззрение эвенков: отражение в фольклоре / Г.И. Варламова. – Новосибирск: Наука, 2004. – Т. 1. – 185 с. (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока).

31. Варламова Г.И. Эпические традиции в эвенкийском фольклоре (очерки) / Г.И. Варламова. – Якутск: Северовед, 1996. – 134 с.: ил.
32. Варламова Г.И. (Кэптукэ). Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора / Г.И. Варламова. – Новосибирск: Наука, 2002.
33. Варламова Г.И. Фразеологизмы в эвенкийском языке / Г.И. Варламова. – Новосибирск: Наука, 1986. – 81 с.
34. Варламова Г.И. (Кэптукэ). О душе (материалы фольклора о душе) / Г.И. Варламова // Северные просторы. – 1995. – № 4-5. – С. 37.
35. Варламова Г.И. (Кэптукэ). Душа-судьба Маин / Г.И. Варламова // Полярная звезда. – 1996. – № 2. – С. 75-83.
36. Варламова Г.И. Иты и одё / Г.И. Варламова // Словарь джелтулакского говора эвенков Амурской области. – Благовещенск: Зея, 2009. – С. 553-562.
37. Василевич Г.М. Дошаманские и шаманские верования эвенков / Г.М. Василевич // Советская этнография. – 1971. – № 5. – С. 53-60.
38. Василевич Г.М. Исторический фольклор эвенков: сказания и предания / Г. М. Василевич. – М.: Л.: Наука, 1966. – 400 с.
39. Василевич Г.М. Эвенки: Историко-этнографические очерки (XVII-XIX вв.) / Г.М. Василевич. – Л.: Наука, 1969.
40. Василевич Г.М. Древние охотничье и оленеводческие обряды эвенков / Г.М. Василевич // Сборник МАЭ. – 1957. – Т. 17. – С. 151-186.
41. Василевич Г.М. Очерки диалектов эвенкийского (тунгусского) языка / Г.М. Василевич. – Л.: Наука, 1948. – 352 с.
42. Вежбицкая А. Семантические универсалии и описание языков / А. Вежбицкая / пер. с англ. А.Д. Шмелева; под ред. Т.В. Булыгиной. – М.: Языки русской культуры, 1999. – I-XII. 780 с., 1 ил.
43. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание: пер. с англ. / А. Вежбицкая / отв. ред. М.А. Кронгауз, вступ. ст. Е.В. Падучевой. – М.: Русские словари, 1996. – 416 с.
44. Вежбицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов

/ А. Вежбицкая. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – 288 с.

45. Верещагин Е.М. Язык и культура: лингвострановедение в преподавании русского языка как иностранного / Е.М. Верещагин, В.Г. Костомаров. 2 изд., перераб. и доп. – М.: Русский язык, 1976.

46. Верещагин Е.М. Лингвострановедческая теория слова / Е.М. Верещагин, В.Г. Костомаров. – М.: Русский язык, 1980. – 320 с.

47. Волошин Ю.К. Общий американский сленг: состав, деривация и функция (лингвокультурологический аспект) / Ю.К. Волошин.– Краснодар: Изд-во Кубан. гос. ун-та, 2000. – 282 с.

48. Воркачев С.Г. Счастье как лингвокультурный концепт / С.Г. Воркачев. – М.: Гнозис, 2004. – 236 с.

49. Воркачев С.Г. Любовь как лингвокультурный концепт / С.Г. Воркачев. – М.: Гнозис, 2007. – 284 с.

50. Воркачев С.Г. Лингвокультурология, языковая личность, концепт: становление антропоцентрической парадигмы в языкознании / С.Г. Воркачев // Филологические науки. – 2001. – №1. – С.64-72.

51. Воробьев В.В. Лингвокультурология / В.В. Воробьев. – М., 1997.

52. Воронина А.А. Древние представления эвенков о духах-хозяевах земли и духе-хозяине охотничьей удачи / А.А. Воронина // Тюрко-монгольские встречи: диалог культур: материалы междунар. конф. (Улан-Удэ, 27-27 ноября 2003 г.). – Улан-Удэ, 2004. – С. 136-141.

53. Гак В.Г. Вопросы национально-культурной специфики языкового поведения / В.Г. Гак // Русский язык и современность. Проблемы и перспективы развития русистики. Всесоюзная научная конференция (Москва, 20-23 мая 1991 г.). Ч. 1. – М., 1991. – С. 67-69.

54. Гак В.Г. Судьба и мудрость / В.Г. Гак // Понятие судьбы в контексте разных культур / отв. ред. Н.Д. Арутюнова. – М.: Наука, 1994. – С. 198-206.

55. Гловинская М.Я. Предсказания и пророчества в русском языке / М.Я. Гловинская // Понятие судьбы в контексте разных культур. – М.: Наука,

1994. – С. 174-180.

56. Горбачева В.В. Культура и менталитет народов Сибири / В.В. Горбачева // Сибирская ментальность и проблемы социокультурного развития региона. – СПб.: Астерион, 2007. – С. 71-96.

57. Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры / В. фон Гумбольдт. – М., 1985.

58. Демидова Г.И. Фразеологические средства в творчестве эвенкийской писательницы Г.И. Варламовой-Кэптукэ / Г.И. Демидова // Реальность этноса: этнонациональные аспекты модернизации образования: материалы международной конференции. – СПб., 2003. – С. 471-473.

59. Ермаков С.В. Власть в русской языковой и этнической картине мира / С.В. Ермаков, И.Е. Ким, Т.В. Михайлова, Е.В. Осетрова, С.В. Суховольский. – М.: Знак, 2004. – 408 с., табл.

60. Ермолова Н.В. Об игре в «шаманство» у народов Сибири / Н.В. Ермолова // Традиционное мировоззрение народов Сибири. – М., 1996. – С. 34-44.

61. Ермолова Н.В. Представления о душе, смерти и загробной жизни в традиционном мировоззрении эвенков / Н.В. Ермолова // От бытия к инобытию: Фольклор и погребальный ритуал в традиционных культурах Сибири и Америки: сб. статей. – СПб., 2010. – С. 93-158: ил. – Библиогр.: С. 156-158.

62. Залевская А.А. Психолингвистический подход к проблеме концепта / А.А. Залевская // Методологические проблемы когнитивной лингвистики: сб. ст. – Воронеж, 2001. – С. 36-44.

63. Зализняк А.А. Счастье и наслаждение в русской языковой картине мира / Зализняк А.А., Левонтина И.Б., Шмелёв А.Д. // Ключевые идеи русской языковой картины мира. – М.: Языки славянской культуры. – 2005. – С.153-174.

64. Зализняк А.А. От авторов / А.А. Зализняк, И.Б. Левонтина, А.Д. Шмелёв // Ключевые идеи русской языковой картины мира. – М.: Языки славянской культуры, 2005. – С. 9-13.

65. Зеленин Д.К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии / Д.К. Зеленин // Запреты в домашней жизни: сб. музея антропологии и этнографии. – 1929. – Т. IX. – Ч. II. – 164 с.

66. Идес Избрант и Бранд Адам. Записки о русском посольстве в Китай (1692-1695) / Избрант Идес и Адам. Бранд // Из глубины веков... Путешественники, исследователи об эвенках / сост. Е.Ф. Афанасьева. – Улан-Удэ: Бэлиг, 2009. – С. 6-15.

67. Казакевич О.А. О культуре народа, отраженной во фразеологии (на материале селькупского языка) / О.А. Казакевич // Фразеология в контексте культуры. – М.: Языки русской культуры, 1999. – С. 311-317.

68. Карасик В.И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс / В.И. Карасик. – М.: Гнозис, 2004. – 390 с.

69. Карасик В.И. Лингвокультурный концепт как единица исследования / В.И. Карасик, Г.Г. Слышкин // Методологические проблемы когнитивной лингвистики: сб. науч. тр. / под ред. И.А. Стернина. – Воронеж: Изд-во ВГУ, 2001. – С.75-80.

70. Карасик В.И. Иная ментальность / В.И. Карасик, О.Г. Прохвачева, Я.В. Зубкова [и др.]. – М.: Гнозис, 2005. – 352 с.

71. Караулов Ю.Н. Русский язык и языковая личность / Ю.Н. Караулов. – М.: Наука, 1987. – 354 с.

72. Ковшова М.Л. Концепт судьбы. Фольклор и фразеология / М.Л. Ковшова // Понятие судьбы в контексте разных культур / отв. ред. Н.Д. Арутюнова. – М.: Наука, 1994. – С. 137-142.

73. Колесов В.В. Русская ментальность в языке и тексте / В.В. Колесов. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2006. – 624 с.

74. Колшанский Г.В. Объективная картина мира в познании и языке / Г.В. Колшанский; отв. ред. А.М. Шахнарович; предисл. С.И. Мельник и А.М. Шахнаровича. – 3 изд, стереотип. – М.: КомКнига, 2006. – 128 с.

75. Коногорова А.В. Понятие «концепт»: в поисках универсального / А.В. Коногорова // Вестник Бурятского государственного университета. –

2011. – Вып. 10: Филология. – С. 47-50.

76. Косарев М.Ф. Основы языческого миропонимания: по сибирским археолого-этнографическим материалам / М.Ф. Косарев. – М.: Ладога-100, 2003. – 352 с.: ил., фото.

77. Красных В.В. От концепта к тексту и обратно / В.В. Красных // Вестник Моск. ун-та. Серия 9. Филология. – 1998. – №1. – С. 53-70.

78. Красных В. В. Этнопсихоллингвистика и лингвокультурология / В.В. Красных. – М.: Гнозис, 2002. – 283 с.

79. Криничная Н.А. Русская мифология: мир образов фольклора / Н.А. Криничная. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2004. – 1008 с.

80. Кубрякова Е.С. Роль словообразования в формировании языковой картины мира / Е.С. Кубрякова // Роль человеческого фактора в языке: язык и картина мира. – М., 1988. – С. 141-172.

81. Кубрякова Е.С. Начальные этапы становления когнитивизма: лингвистика – психология – когнитивная наука / Е.С. Кубрякова // Вопросы языкознания. – 1994. – №4. – С. 34-47.

82. Лавриллье А. Эвенкийская «игра» эви-/икэ: между игрой и ритуальным действием / А. Лавриллье // Религиоведение. – М.: Благовещенск: 2007. – № 1. – С. 3-8.

83. Левкиевская Е.Е. Доля / Е.Е. Левкиевская // Славянские древности: этнолингвистический словарь / под ред. Н.И.Толстого. – М., 1999. – Т.2. – С.113-116.

84. Линденау Я.И. Описание тунгусов, которые живут у Удского острога... (1744-1745 гг.) / Я.И. Линденау // Из глубины веков... Путешественники, исследователи об эвенках / сост. Е.Ф. Афанасьева. – Улан-Удэ: Бэлиг, 2009. – С. 27-48.

85. Лихачев Д.С. Концептосфера русского языка / Д.С. Лихачев // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста. Антология / под ред. В.П. Нерознака. – М.: Academia, 1997. – С. 280-287.

86. Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов

(кон. XIX – нач. XX вв.) / А.И. Мазин. – Новосибирск, 1984.

87. Мазин А.И. Календарь и цикл хозяйственного года эвенков Верхнего Приамурья (кон. XIX – нач. XX в.) / А.И. Мазин // Этнические культуры Сибири: проблемы эволюции и контактов. – Новосибирск, 1986. – С. 121-126.

88. Мазин А. И. Наму как отражение представления эвенков об окружающем мире / А.И. Мазин // Религиоведение. – Благовещенск; М., 2005. – № 3. – С. 3-6.

89. Макеева И.И. Знамение в судьбе для человека в Древней Руси / И.И. Макеева // Понятие судьбы в контексте разных культур. – М.: Наука, 1994. – С.181-186.

90. Малахирова Ж.Д. О концепте в лингвокультурологии / Ж.Д. Малахирова // Проблемы межкультурной коммуникации в преподавании иностранных языков: материалы междунар. науч. конф. (29 мая – 1 июня 2008 г.). – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2008. – С. 121-124.

91. Мальчакитова Н.Ю. Концепт «сердце» в русских и эвенкийских фразеологических единицах / Н.Ю. Мальчакитова // Студент и научно-технический прогресс. Языкознание: материалы XLV междунар. науч. студ. конференции. – Новосибирск, 2007. – С. 133-134.

92. Мальчакитова Н.Ю. Эвенкийские традиционные охотничьи обряды рода чакигир / Н.Ю. Мальчакитова // Студент и научно-технический прогресс. Археология и этнография. – Новосибирск, 2007. – С. 127-129.

93. Мальчакитова Н.Ю. Зооним «медведь» в языковой картине мира русских и эвенков / Н.Ю. Мальчакитова // Русский язык в полиэтнической образовательной среде: проблемы преподавания и функционирования: материалы Всерос. науч.-практ. конф. (Санкт-Петербург, 18-19 мая 2007 г.). / науч. ред. Г.И. Банщикова. – СПб., 2007. – С. 354-357.

94. Мальчакитова Н.Ю. Базовые лингвоконцепты эвенкийского и русского языков / Н.Ю. Мальчакитова // Языковая картина мира Байкальского региона: материалы регион. науч.-практ. конф. (г. Улан-Удэ, 27 мая 2009 г.). – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2009. – С. 68-76.

95. Мальчакитова Н.Ю. Концепт «судьба» в языковой картине эвенков и русских / Н.Ю. Мальчакитова // Проблемы изучения и сохранения языков и культур народов России: материалы XXXVIII междунар. филол. конф. (Санкт-Петербург, 16-20 марта 2009 г.) / отв. ред. А.С. Асиновский; науч. ред. Л.Д. Раднаева. – СПб., 2009. – С. 54-58.

96. Мальчакитова Н.Ю. О лексике эвенков России и Китая (по материалам экспедиции в северо-восточный Китай) / Н.Ю. Мальчакитова // Тунгусо-маньчжурские этносы в новом столетии: материалы всерос. конф. с междунар. участием (г. Улан-Удэ, 11 ноября 2009 г.). – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2010. – С. 121-124.

97. Мальчакитова Н.Ю. Ключевые концепты в языковой картине эвенков / Н.Ю. Мальчакитова // Студент и научно-технический. Языкознание: материалы XLVIII междунар. науч. студ. конф. – Новосибирск, 2010. – С. 167-168.

98. Мальчакитова Н.Ю. Национально-специфическое содержание концептов «душа», судьба» в языковой картине мира эвенков / Н.Ю. Мальчакитова // Вестник Читин. гос. ун-та. 2010. – №10. – С. 40-44.

99. Мальчакитова. Н.Ю. Концепт «счастье» в языковой картине мира эвенков и русских / Н.Ю. Мальчакитова // Вестник Бурятского государственного университета. – 2011. – Вып. 10: Филология. – С. 50-53.

100. Мальчакитова Н.Ю. Представление о счастье в эвенкийской национальной традиции / Н.Ю. Мальчакитова // Межкультурная коммуникация: аспекты дидактики: материалы межвуз. науч.-метод. семинара (19 ноября 2012 г.). Вып. 5 / науч. ред. Г.С. Доржиева. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2012. – С. 49-55.

101. Мальчакитова Н.Ю. Лексико-семантическое поле концепта «куту/счастье» в эвенкийском языке / Н.Ю. Мальчакитова // Интеллектуальный потенциал XXI века: ступени познания: материалы XII молодежной междунар. науч.-практ. конф. / под ред. С.С. Чернова. – Новосибирск: Изд-во НГТУ, 2012. – С. 138-142.

Мальчакитова Н.Ю. Представление эвенков об *оми* в сопоставлении с ее русским эквивалентом *душа* [Текст] / Н.Ю. Мальчакитова // Кирилло-Мефодиевские чтения – 2013: материалы республиканской научно-практической конференции (24 мая 2013 г.). – Улан-Удэ, 2013. – С. 120-129

102. Мальчакитова Н.Ю. Интерпретационное поле концепта «куту/счастье» в эвенкийском языке / Н.Ю. Мальчакитова // Вестник Кемеровского государственного университета. – 2013. – Вып. 3 (55) Т.1. – С. 182-185.

103. Мальчакитова Н.Ю. Понятийная, образная и ценностная составляющие эвенкийского концепта «куту/счастье» / Н.Ю. Мальчакитова // Актуальные проблемы синхронии и диахронии разноструктурных языков: материалы всероссийской (с международным участием) научной конференции, посвященной 85-летию проф. В.И. Золхоева / отв. ред. В.М. Егодурова. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2013. – С. 208-213.

104. Маслова В.А. Введение в когнитивную лингвистику: учеб. пособие / В.А. Маслова. – 4-е изд. – М.: Флинта: Наука, 2008. – 296 с.

105. Маслова В.А. Лингвокультурология / В.А. Маслова. – М., 2001.

106. Михеев М. Отражение слова «душа» в наивной мифологии русского языка (опыт размытого описания образной коннотативной семантики) / М. Михеев// Фразеология в контексте культуры. – М., 1999. – С. 145–158.

107. Мокиенко В.М. Образы русской речи: историко-этимологические очерки фразеологии / В.М. Мокиенко. – 2-е изд., испр. – М.: Флинта: Наука, 2007. – 464 с.

108. Монго Н.В. Традиционная культура эвенков: учеб. пособие для студентов вузов / Н.В. Монго. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2006. – 67 с.

109. Мыреева А.Н. Традиционная культура эвенков: учеб. пособие для школ Севера. / А.Н. Мыреева, В.П. Марфусалова, Ж.В. Захарова; Минист-во образования Респ. Саха (Якутия). – Якутск: Офсет, 2005. – 92 с.

110. Мыреева А.Н. Природоохранные запреты-обереги эвенков / А.Н. Мыреева // Тезисы докладов международного семинара-симпозиума (20-22 августа 1993 г.). – Якутск, 1993. – С. 146-147.

111. Неретина С.С. Понятие судьбы в пространстве высшего блага / С.С. Неретина // Понятие судьбы в контексте разных культур. – М.: Наука, 1994. – С. 5-14.

112. Никитина С.Е. Концепт судьбы в русском народном сознании (на материале устно-поэтических текстов) / С.Е. Никитина // Понятие судьбы в контексте разных культур. – М.: Наука, 1994. – С. 130-136.

113. Огдонова Ц.Ц. Проблема типологии концептов в современной лингвистике / Ц.Ц. Огдонова // Вестник Бурятского государственного университета. – 2011. – Вып. 10: Филология. – С. 40-47.

114. Павлинская Л.Р. Бытие и инобытие в традиционных культурах Сибири / Л.Р. Павлинская // От бытия к инобытию: фольклор и погребальный ритуал в традиционных культурах Сибири и Америки: сб. ст. – СПб., 2010. – С. 51-92.

115. Петров А.А. Гипотеза Сепира-Уорфа и некоторые вопросы тунгусской этнолингвистики / А.А. Петров // Лингвистические вопросы североведения: тезисы докл. и сообщ. Герценовских чтений (1993-1994 гг.). – СПб., 1997. – С. 16-18.

116. Петров А.А. Лексика духовной культуры тунгусов (эвенки, эвены, негидальцы, солоны) / А.А. Петров. – СПб., 1997. – 174 с.

117. Петров А.А. Лексика, отражающая народные знания тунгусов / А.А. Петров // Медведь в культуре обско-угорских народов: материалы V Югорских чтений. – Ханты-Мансийск, 2002. – С. 119-135.

118. Петров А.А. О языковой картине мира тунгусов / А.А. Петров // Языки народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. – Якутск, 1998. – С. 65-69.

119. Петров А.А. Язык и духовная культура тунгусоязычных народов (этнолингвистические проблемы) / А.А. Петров. – СПб.: РГПУ, 1998. – 88 с.

120. Пименова М. В. Душа и дух: особенности концептуализации / М. В. Пименова. – Кемерово: Графика, 2004. 386 с.

121. Попова З.Д. Из истории когнитивного анализа / З.Д. Попова // Ме-

тодологические проблемы когнитивной лингвистики: сб. науч. тр. / под ред. И.А. Стернина. – Воронеж: Изд-во ВГУ, 2001. – С.7-17.

122. Попова З.Д. Когнитивная лингвистика / З.Д. Попова, И.А. Стернин. – М.: АСТ: Восток–Запад, 2007. – 314 с. – (Лингвистика и межкультурная коммуникация. Золотая серия).

123. Постовалова В.И. Лингвокультурология в свете антропологической парадигмы (к проблеме оснований и границ современной фразеологии) / В.И. Постовалова // Фразеология в контексте культуры. – М.: Языки русской культуры, 1999. – С. 25-33.

124. Прохоров Ю.Е. В поисках концепта / Ю.Е. Прохоров. – М.: Флинта: Наука, 2008. – 176 с.

125. Пылаева О.Б. К вопросу о выраженном и невыраженном в концептосфере эвенков / О.Б. Пылаева // Традиционная культура востока Азии: материалы междунар. конф. – Благовещенск, 2001. – Вып. 3. – С. 269-272.

126. Пылаева О.Б. Национальные особенности номинирования концептов (на материале русского и эвенкийского языков) / О.Б. Пылаева // Мир языков и культура: материалы междунар. науч.-практ. конф. – Благовещенск, 2001. – С. 29-32.

127. Русская языковая картина мира и системная лексикография / В.Ю. Апресян [и др.]; отв. ред Ю.Д. Апресян. – М.: Языки славянских культур, 2006. – 912 с.

128. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян / Б.А. Рыбаков. – М.: Наука, 1981.

129. Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси / Б.А. Рыбаков. – М.: Наука, 1987.

130. Сахно С.Л. Уроки рока: опыт реконструкции «языка судьбы» / С.Л. Сахно // Понятие судьбы в контексте разных культур. – М.: Наука, 1994. – С. 238-245.

131. Седакова О.А. Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) / О.А. Седакова // Исследования в области балто-

славянской духовной культуры (погребальный обряд). – М., 1990. – С. 54-63.

132. Сем Т.Ю. Религиозные представления тунгусо-маньчжурских народов «о жизненных силах» человека и их вместилищах (по фольклорному и этнографическому материалам) / Т.Ю. Сем // Фольклор и этнография народов Севера. – Л., 1986. – С. 58-78.

133. Семенова С.Г. *Odium Fati* как духовная позиция в русской религиозной философии / С.Г. Семенова // Понятие судьбы в контексте разных культур. – М.: Наука, 1994. С. 26-33.

134. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии: пер. с англ. / Сепир Э. / общ. ред. и вступ. ст. А.Е. Кибрика. – М.: Прогресс, Универс, 1993. – 656 с. – (Филологи мира).

135. Серебренников Б.А. Как происходит отражение картины мира в языке? / Б.А. Серебренников // Роль человеческого фактора в языке: язык и картина мира. – М., 1988. – С. 87-107.

136. Сирина А.А. Чувствующие землю: экологическая этика эвенков и эвенов / А.А. Сирина // Этнографическое обозрение. – М., 2008. – №2. – С.121-138.

137. Сирина А.А. Экологические аспекты культуры эвенков и эвенов / А.А. Сирина // Тунгусо-маньчжурские этносы в новом столетии: материалы всерос. конф. с междунар. участием (г. Улан-Удэ, 11 ноября 2009 г.). – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2010. – С. 141-148.

138. Слышкин Г.Г. Лингвокультурные концепты и метаконцепты : дис. ... д-ра филол. наук / Г.Г. Слышкин. – Волгоград, 2004.

139. Соболев А.Н. Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям (литературно-исторический опыт исследования древнерусского народного мирозерцания) / А.Н. Соболев. – СПб.: Лань, 2000. – 272 с. (Серия «Мир культуры, истории и философии»).

140. Степанов Ю.С. Слово // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста. Антология / Ю.С. Степанов / под ред. проф. В.П. Нерознака. – М.: Academia, 1997. – С. 288-305.

141. Стернин И.А. Методика исследования структуры концепта / И.А. Стернин // Методологические проблемы когнитивной лингвистики: сб. науч. тр. / под ред. И.А. Стернина. – Воронеж: Изд-во ВГУ, 2001. – С.58-65.
142. Стрелков В.И. Смерть и судьба / В.И. Стрелков // Понятие судьбы в контексте разных культур. – М.: Наука, 1994. – С. 34-37.
143. Скорospelкина Г.С. Национально-культурные концепты: сопоставительный анализ. Концепт «труд» в русских и финских поговорках / Г.С. Скорospelкина, П.С. Коски. – СПб.: САГА, 2005. – 80 с.
144. Супрун А.Е. Лексика как зеркало культуры и проблемы лексической реконструкции / А.Е. Супрун // Русский язык и современность. Проблемы и перспективы развития русистики: материалы Всесоюз.я науч. конф. (Москва, 20-23 мая 1991 г.). Ч.1. – М., 1991. – С. 77-84.
145. Тарасов Е.Ф. Язык как средство трансляции культуры / Е.Ф. Тарасов // Фразеология в контексте культуры. – М.: Языки русской культуры, 1999. – С. 34-37.
146. Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека / В. Татаркевич / сост. и пер. с пол. Л.В.Коноваловой. – М.: Прогресс, 1981. – 367с.
147. Телия В.Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты / В.Н. Телия. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 288 с.
148. Телия В.Н. Метафоризация и ее роль в создании языковой картины мира / В.Н. Телия // Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира. – М., 1988. – С. 173–204.
149. Телия В.Н. Первоочередные задачи и методологические проблемы исследования фразеологического состава языка в контексте культуры / В.Н. Телия // Фразеология в контексте культуры. – М.: Языки русской культуры, 1999. – С. 13-24.
150. Телия В.Н. Коннотативный аспект семантики номинативных единиц / В.Н. Телия. – М.: Наука, 1986. – 142 с.
151. Тер-Минасова С.Г. Язык и межкультурная коммуникация: учеб. по-

собие. – М.: Слово/Slovo, 2000. – 624 с.

152. Тер-Минасова С.Г. Социальная роль русского языка в современных условиях / С.Г. Тер-Минасова // Язык и действительность: сб. науч. тр. памяти В.Г. Гака. – М.: Ленанд-УРСС, 2007. – С. 126-132.

153. Тильман Ю.Д. «Душа» как базовый культурный концепт в поэзии Ф.И. Тютчева // Фразеология в контексте культуры. – М.: Языки русской культуры, 1999. – С. 203-212.

154. Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – 622 с.: ил. – (Б-ка атеист. лит).

155. Токарев С.А. Душа // Мифы народов мира: энциклопедия / С.А. Токарев. – М., 1980. – Т. 2. – С.681.

156. Толстая С.М. Душа / С.М. Толстая // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под ред. Н.И. Толстого. – М., 1999. – Т.2. – С. 162-167.

157. Толстая С.М. Славянские мифологические представления о душе / С.М. Толстая // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. – М., 2000. С. 52–95.

158. Толстая С.М. «Глаголы судьбы» и их корреляты в языке культуры / С.М. Толстая // Понятие судьбы в контексте разных культур. – М.: Наука, 1994. – С. 143-147.

159. Толстой Н.И. Этнолингвистика в кругу гуманитарных дисциплин / Н.И. Толстой // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста: антология / под ред. В.П. Нерознака. – М.: Academia, 1997. – С. 288-305.

160. Толстой Н.И. Язык и культура (некоторые проблемы славянской этнолингвистики) / Н.И. Толстой // Русский язык и современность. Проблемы и перспективы развития русистики: материалы всесоюз. науч. конф. (Москва, 20-23 мая 1991 г.). – М., 1991. – Ч.1. – С. 5-22.

161. Толстой Н.И. Имя в контексте народной культуры / Н.И. Толстой, С.М. Толстая // Язык о языке / ред. Н.Д. Арутюнова. – М., 2000. – С. 597-624.

162. Топоров В.Н. Судьба и случай / В.Н. Топоров // Понятие судьбы в

контексте разных культур. – М.: Наука, 1994. – С. 38-75.

163. Туголуков В.А. Следопыты верхом на оленях / В.А. Туголуков. – М.: Наука, 1969. – 215 с.

164. Уорф Б.Л. Отношение норм поведения и мышления к языку / Б.Л. Уорф // Новое в зарубежной лингвистике. – М., 1960. – Вып. 1. – С. 174.

165. Урысон Е.В. Дух и душа: к реконструкции архаичных представлений о человеке / Е.В. Урысон // Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке. – М., 1999. – С. 11-25.

166. Хроленко А.Т. Основы лингвокультурологии: учеб. пособие / А.Т. Хроленко; под ред. В.Д. Бондалетова. – 4-е изд. – М.: Флинта: Наука, 2008. – 184 с.

167. Цивьян Т.В. Человек и его судьба – приговор в модели мира / Т.В. Цивьян // Понятие судьбы в контексте разных культур. – М.: Наука, 1994. – С. 122-129.

168. Шмелёв А.Д. Сквозные мотивы русской языковой картины мира / А.А. Зализняк, И.Б. Левонтина, А.Д. Шмелёв // Ключевые идеи русской языковой картины мира. – М.: Языки славянской культуры, 2005. – С. 452-464.

169. Шмелёв А.Д. Дух, душа и тело в свете данных русского языка / А.А. Зализняк, И.Б. Левонтина, А.Д. Шмелёв // Ключевые идеи русской языковой картины мира. – М.: Языки славянской культуры, 2005. – С. 133-152.

170. Шмелёв А.Д. Можно ли понять русскую культуру через ключевые слова русского языка? / А.А. Зализняк, И.Б. Левонтина, А.Д. Шмелёв // Ключевые идеи русской языковой картины мира. – М.: Языки славянской культуры, 2005. – С. 17-24.

171. Шубин А.С. Эвенки / А.С. Шубин. – Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография». – 2007. – 360 с.: ил.

172. Шубин А.С. О религиозных пережитках у эвенков севера Бурятии / А.С. Шубин // Этнографический сборник. – Улан-Удэ, 1969. – Вып. 5. – С. 170-174.

173. Шулунова Л.В. Этические концепты в языковой картине мира / Л.В.

Шулунова // Евразийский фронтир: концепт "национальное" в русском, монгольском и бурятском языках и литературах : материалы междунар. кр. стола (2-4 июня 2007 г.). – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2009. – С. 74-77.

174.Эвенки: язык, фольклор, литература, этнография: библиограф. указатель / сост. Е.Ф. Афанасьева. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2006. – 224 с.

175. Heyne F. Georg. The Social Significance of the Shaman among the Chinese Reindeer-Evenki // Asian Folklore Studies. – 1999. – Vol. 58. – P. 377 -395.

176. Noll Richard, Shi Kun. The Last Shaman of the Oroqen of Northeast China // Journal of Korean Religions, 2004. – Vol 6. – P. 135-162.

1. Александрова З.Е. Словарь синонимов русского языка. Около 9000 синонимических рядов / под ред. Л.А. Чешко. 4 изд., репродуцир. – М., Русский язык, 1975.
2. Аникин А. Е., Хелимский Е. А. Самодийско-тунгусо-маньчжурские лексические связи / Ин-т филологии Сибирского отделения РАН; Universität Hamburg. Institut für Finnougristik / Uralistik. – М.: Языки славянской культуры, 2007. – 256 с.
3. Афанасьева Е.Ф. Эвенкийско-русский тематический словарь. – СПб: Просвещение, 2008.
4. Болдырев Б.В. Эвенкийско-русский словарь / Б.В. Болдырев. – Новосибирск: СО РАН, 2000. – Ч. 1. – 503 с.; Ч. 2. – 484 с.
5. Василевич Г.М. Словарь русско-эвенкийский: в 2 ч. – СПб: Просвещение, 2005. – 238 с.
6. Даль Владимир. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1-4. – М.: Рус. яз., 1998. – Т. 1: А–З. 1998. – 699 с., 1 портр.
7. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: Т. 1-4. – М.: Рус. яз., 1998 – Т. 4: Р – γ. –1998. – 688 с., 1 портр.
8. Даль В.И. Толковый словарь русского языка: современное написание / В.И. Даль. – М.: Астрель: АСТ, 2006. – 983 с.
9. Зимин В.И. Пословицы и поговорки русского народа. Большой объяснительный словарь / В.И. Зимин, А.С. Спирин. – 3 изд., стереот. – Ростов н/Д: Феникс; М.: Цитадель-трейд, 2006. – 544 с. – (Словари).
10. Колесникова В.Д. Словарь эвенкийско-русский и русско-эвенкийский. – СПб: Просвещение, 2005. – 251 с.
11. КСКТ – Краткий словарь когнитивных терминов / под ред. Е.С. Кубряковой. – М.: Изд-во МГУ, 1996. – 248с.
12. Львов М.Р. Словарь антонимов русского языка: ок. 3200 антоним. пар / под ред. Л.А. Новикова. 7-е изд., испр. и доп. – М.: АСТПРЕСС КНИГА,

2002. – 592 с.

13. Лопатин, В.В. Русский толковый словарь / В.В. Лопатин, Л.Е. Лопатина. – М., 2005.

14. Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: образ мира и миры образов. – М.: ВЛАДОС, 1996. – 416 с.: илл.

15. Мансурова А.М., Деспотопулу Э.К. Толковый словарь этнографической лексики к произведениям современных писателей-билингвов малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, изучаемым в 5-11 классах. – М.: ИНПО, 2001. – 68 с.

16. Мыреева А.Н. Эвенкийско-русский словарь = Эвэды-лучады турэррук. – Новосибирск: Наука, 2004. – 798 с.

17. Ожегов С.И. и Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка: 80000 слов и фразеологических выражений / Российская академия наук. Ин-т рус. языка им. В.В. Виноградова. – 4-е изд., доп. – М.: А ТЕМП» 2004. – 944 с.

18. Пословицы, поговорки и прибаутки русского народа: сб. В. Даля: в 2 т. – М., 1997.

19. Словарь джелтулакского говора эвенков Амурской области / Б.В. Болдырев, Г.В. Быкова, Г.И. Варламова, Р.Е. Мальчакитова; под ред. Г.И. Варламовой. – Благовещенск: Зея, 2009. – 608 с.

20. Словарь зейского говора эвенков Амурской области / Б.В. Болдырев, Г.В. Быкова, Г.И. Варламова, Л.К. Сенина; под ред. Г.И. Варламовой. – Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2010. – 432 с.

21. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков: материалы к этимологической словарю / В.И. Цинциус, В.А. Горцевская, В.Д. Колесникова. – Л. – Т. 1. – Л., 1975. – 672 с.; Т.2. – Л., 1977. – 992 с.

22. Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка: в 4-х т. – М.: Книга, 1989.

23. Степанов, Ю.С. Константы: Словарь русской культуры (опыт

исследования) / Ю.С. Степанов. – М.: Языки русской культуры, 1997. – 824 с.

24. Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры. – 2 изд., испр. и доп. – М.: Академический проект, 2001. – 990 с.

25. Толковый словарь русского языка: в 4 т. / под ред. проф. Д. Ушакова. – М.: ТЕРРА, 1996. – Т. 4. – 752 с.

26. Толковый словарь русского языка: в 4 т. / под ред. проф. Д. Ушакова. – М.: ТЕРРА, 1996. – Т. 2. – 520 с.

27. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. (Муза – Сят) / пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. – 3-е изд., стереотип. – СПб.: Terra – Азбука, 1996. – Т. 3. – 832 с.

28. Фразеологический словарь русского языка: свыше 4000 словарных статей /Л.А. Войнова, В.П. Жуков, А.И. Молотков, А.И. Федоров; под ред. А.И. Молоткова. – 4-е изд., стереотип. – М.: Рус. яз., 1986. – 543 с.

29. Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2-х т. – М.: Русский язык, 1993.

30. Шанский Н.М., Боброва Т.А. Этимологический словарь русского языка. – М.: Прозерпина, 1994. – 400 с.

31. Юктэ: Эвенкийские загадки, пословицы, поговорки, приметы / сост. Е.Ф. Афанасьева. – 2-е изд., доп. – Улан-Удэ: Бэлиг, 2005. – 88 с., ил.

Электронные источники

1. Пименова М.В. Типы концептов. – URL: http://www.kuzspa.ru/diss/conf_27_28/5_pimenova.doc

2. Широкогоров С. М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. – 1919. – 42 с. URL: <http://www.shalagram.ru/knowledge/experiment/index.htm>

Художественные и фольклорные тексты

1. Кэптукэ Г. Он эвэнкил бирава һэдэвкил (Как эвенки переплавляются через реку) // Эвенкийский этнос в начале третьего тысячелетия: сб. науч. тр. / под ред. Г.В. Быковой, Г.И. Варламовой. – Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2008. – Вып. 2. – С. 247-248.
2. Кэптукэ Г. Приложение 3 (Гэрбилэгды бирагды дялтула-бира) // Словарь зейского говора эвенков Амурской области / Б.В. Болдырев, Г.В. Быкова, Г.И. Варламова, Л.К. Сенина; под ред. Г.И. Варламовой. – Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2010. – С. 379-419.
3. Кэптукэ Г. Имеющая свое имя, Желтула-река. Повесть. Для детей среднего и старшего возраста / худ. Ю.В. Спиридонов. – Якутск: Кн. изд-во, 1989. – 120 с.
4. Немтушкин А. Родная тайга: повесть и стихотворения на эвенк. яз.: для сред. и ст. шк. возраста / худ. Л.А. Сергеев. – СПб.: Просвещение, 1992. – 224 с.: ил.
5. Немтушкин А. Токмав минни (Моя Родина): стихи / А. Немтушкин. – Красноярск: Кн. изд-во, 1968. – 36 с. – (на эвенк. яз.).
6. Оёгир Н. Гулувун дегдэдерэн...Чтоб не гас костер...: сказки, стихи. – Красноярск: Сибирские промыслы, 2006. – 352 с.
7. Сказания восточных эвенков / сост. Г.И. Варламова, А.Н. Варламов; отв. ред. А.Н. Мыреева. – Якутск: ЯФ ГУ «Изд-во СО РАН», 2004. – 234 с.
8. Эвенкийские героические сказания. Сер. Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск, 1990.

Список информантов

1. Абрамова Галина Андреевна, 1948 г.р., с. Усть-Нюкжа, Тындинский район, Амурская область
2. Берельтуев Ороchon Степанович, 1933 г.р., с. Улюнхан, Курумканский район, Республика Бурятия;
3. Берельтуева Мария Иннокентьевна, 1938 г.р., с. Улюнхан, Курумканский район, Республика Бурятия;
4. Бираулева Ирина Георгиевна, 1958 г.р., п. Багдарин, Баунтовский район Республика Бурятия;
5. Булатова Надежда Яковлевна, 1946, г.р., с. Селемджинск, Селемджинский район, Амурская область;
6. Васильева Светлана Владимировна, 1984 г.р., с. Иенгра, Нерюнгринский район, Республика Саха (Якутия);
7. Дуткина Вера Александровна, 1939, г.р., г. Якутск, Республика Саха (Якутия);
8. Колесова Анна Львовна, 1992 г.р., с. Иенгра, Нерюнгринский район, Республика Саха (Якутия);
9. Колесова Елена Андреевна, 1994 г.р., с. Иенгра, Нерюнгринский район, Республика Саха (Якутия);
10. Кузьмин Владимир Петрович, 1949 г.р., с. Кюсть-Кемда, Каларский район, Забайкальский край;
11. Лапуко Гульнара Кимовна, 19 п. Тура, Эвенкийский район, Красноярский край;
12. Макарова Галина Иннокентьевна, 1953 г.р., с. Первомайское, Тындинский район, Амурская область;
13. Мальчакитов Юрий Юрьевич, 1960 г.р., с. Кюсть-Кемда, Каларский район, Забайкальский край;

14. Мальчакитова Инна Юрьевна, 1964 г.р., с. Чапо-Олого, Каларский район, Забайкальский край;
15. Мальчакитова Мира Григорьевна, 1958 г.р., с. Кюсть-Кемда, Каларский район, Забайкальский край;
16. Мальчакитова Нина Константиновна, 1953 г.р., с. Усть-Нюкжа, Тындинский район, Амурская область;
17. Маня Кудрина, 1952 г.р., г. Хайлар, КНР;
18. Михайлова Светлана Степановна, г.р., с. Иенгра, Нерюнгринский район, Республика Саха (Якутия);
19. Николаева Надежда Прокопьевна, 1970 г.р., с. Тяня, Олёкминский район, Республика Саха (Якутия);
20. Попов Георгий Валентинович, 1957 г.р., с. Хамакар, Катангский район Иркутская область;
21. Пудова Нина Прокопьевна, 1955 г.р., с. Иенгра, Нерюнгринский район, Республика Саха (Якутия);
22. Степанова Елена Сергеевна, 1982 г.р., с. Улюнхан, Курумканский район, Республика Бурятия.
23. Якушко Наталья Владимировна, 1962 г.р., с. Ванавара, Эвенкинский район, Красноярский край.

Тексты, записанные от информантов

Обряд улгани

Иеннэду бидерил эвенкил, бирава эдэнэль, урэвэ аландянал саламалва уивкил аят нуңартынма бира эдэвкандан. Орор аят ңэнэдатын, энэль тыктэ. – Эвенки, проживающие в с. Иенгра, переплавляясь через реку или переходя через перевал, привязывают саламу (полоски ленточек), чтобы хорошо переправится через реку, чтобы олени хорошо шли, не падали. (Е.А. Колесова).

Обряд улгани

Эвэнкил бирава эдэлми, му иччиду оңоктокорво уивкил эдэкишту. Бира иччин гудяндан, аят эдэдан. Бэе эдэкишту турачипки иччинун: «Чара-Эникан, мэндукан! Гудянкэл, гудянкэл эвэнкикарвэ!». – Человек, переходя реку, привязывает лоскуточки тряпочки для духа воды, чтобы дух воды пожалел, чтобы хорошо переправится через реку. Человек обращается к духу реки: «Здравствуй, матушка Чара! Пожалей, пожалей эвенков! (М.Г. Мальчакитова)

Гадание по лопаточной кости далу

Адылдун сирнэпки тыка олок коксоливур. Тар эру. Һоктолдос коксолирэн – эру бидэ, бидэс эру бидеңан. Аямамат нуңан сирнэрэн дюлэскаки, юм-мэн тулискаки сирнэрэс. Сирнэрэс эмнэкунди юрэн – тар ая. Юрэн нэмкуканди – тар эру: си эрут бималадиас, но он-мал эр бидэдук ая одяңан, юрэ-кис. А эмнэт юңнэнны – ая бидэ. Тар дулиндублин сирнэрис – основной биракун. Синңи һоктос – бира гунипки. Синңи һоктодос даптудяпки адыда сирнэкар таргачир, трещина лучадыт гунипкил. Тар трещина улгучанипки: трещина биһин бултадьяриду, тар трещина гундиңан экунэ бултадиңас: андагия, улукья, бэюнэ, ге сирнэ бидеңэн – нуңан улгучандиңан бидэвэс, эма аһинун бидиңас, ады хутэс бидиңас. Тыка отто, тавар сирнэһэрис улгучанипки синңи бидэвэс. – У некоторых трещина на лопаточной кости идет поперек –

это к плохому. Иными словами твой жизненный путь треснул, значит, в будущем будут серьезные жизненные трудности. Если трещины выходят вперед, не поперек – это хорошо. Широкие трещины выходят вдоль – хорошо. А если тоненькие – к плохому, но в будущем – изменения к лучшему. Трещина, которая находится посередине, является основной. Иначе эту трещину называют рекой, т.е. твой жизненный путь – есть река и из этой основной трещины выходят маленькие и каждая из них что-то показывает. Так есть трещина, показывающая охоту. Она говорит, что ты добудешь: соболя, белку, дикого оленя, следующая трещина рассказывает твою личную жизнь, например, кто у тебя будет жена, сколько будет детей. Таким образом, эти трещины предсказывают твое будущее (Ю.Ю. Мальчакиев).

Нюриктэл (волосы)

Би дeкeдyквe caцнaм нyриктэлбe, oниктaлбe мэнэк эңнэрэ нoдaрa. Цэлямо. Эвeнкиль гyндeрэ мэнэк нoдaнa тaрилвa, aчин oдяңac, тyкин гэляктэдяңac, этэнны aят apэ. Нyриктэлбe yснa, дeгдыкэль. Oниктaлбe нян тyкaдaт oкaл. Мyндy гyнивкил, aни эдaн aтыркaн нyриктэлбaн yстa, сэнeвa гaдьяквe. Кyңaкaнмэ aминын нян эвкe yстa, кyңaкaн бyмyльдян. Нyңaнмaн нyнтyл бэeл yсдaтын нaдa. – Я с дeтcтвa знaю, чтo вoлocы, нoгти нeльзя рaзбpacывaть. Гpex. Эвeнки гoвopят, eсли бyдeшь рaзбpacывaть, тo дyшa пocлe cмepти нe yпoкoитcя. Пocлe cтpижкe oбязaтeльнo coжгe вoлocы, нoгти тoжe. У нac гoвopят: «Жeнa нe дoлжнa cтpичь мyжa – cилy зaбepaeт». Oтeц тoжe нe дoлжeн cтpичь рeбeнкa – рeбeнoк зaбoлeeт. Нyжнo, чтoбы eгo cтpигли дpyгиe лyди (E. A. Кoлecовa)

Одө

Билирдyк эвэнкил oдөчипкил бyгaвap, дyннэвэр, кoнyвa. Тoгoвo cот aят ичэчипкил, эдaн бaдaрaллa. Иpaктыкapэ нaдaя aчиндy эпкил нoнныктapa. Бэюнэ, oллoё бyлтaңкитын aмнaдyвapнyн, эдaн opyллa. Нямия, cонңачaнa эпкил бyлтapa. – C дpeвних вpeмeн эвeнки бepегyт пpиpoдy, зeмлю, тaйгy.

Очень внимательно присматривают за костром, чтобы не случился пожар. Без надобности не рубят деревья. Дикого оленя, рыбу добывали столько, сколько нужно было для пищи, чтобы чрезмерная охота не привела к плохому. Важенок, телят не добывают (М.Г. Мальчакитова).

Сиңкэн

Сиңкэн тар кулин. Бээл яңтыки уруденэл, бу сиңкэнмэ дяварэп, тоголо нодадярав. Тогоду гундерэв: «Нэһукэл, экуна-вал борикал, бэюнэ бургукунэ, эдатын тыка экуна-ват ачин эмэрэ – Сиңкэн – это насекомое. – Когда мужчины уходят в горы, мы ловим сиңкэн и бросаем в огонь. И говорим огню: «Пожертвуй, чем-нибудь угости, дикого оленя пошли, чтобы пустыми не приходили» (А.Л. Колесова).

Сиңкэн

Бу гундерэв сиңкэн тар бэе бэюктэми, тар сиңкэнмэ дявапки, тогоду бувки, гунденэ: «Борикал бэюнэ, уллевэ мунду букэл». Умнэ би акинюнми урурив бэюктэнада. Тадук минңи акинми гунча: «Урукул сиңкэнмэ дяванакал». Би урурив, самнинду тар сиңкэнмэ дяварив, тадук тогоду бурув. Уруривун тадук бэюнмэ бакариун. Эмэмилъ тара бу экунмакана гаривун уллевэ тадук ниматтадяриун – Мы говорим о сиңкэн – это, когда охотники уходят, то ловят сиңкэн, дают огню, приговаривая: «Подай дикого оленя, дай нам мяса». Однажды я с братом пошла охотиться. Брат мне сказал: «Пойди, поймай сиңкэн». Я пошла и поймала сиңкэн у дымокура и дала огню. После мы ушли и нашли дикого оленя. После мы пришли и провели обряд имты (поделились мясом с остальными) (Е.А. Колесова).

Нэһупки

Куликан дэгиктэдепки. Мукамукин һулама, һэгдыкун тыка. Неһупки. Чатула нодапки нуңанман дяваксакил нодапкил. Нуңан ңоллан эмуксэк. Эмуксэк ңоллан тали неһудеңан бэюнэ. Бэюнэ неһупки тар. Неһупки болл. – Насекомое летает с красным брюшком, большое насекомое. Его называют

неһупки. Его ловят и бросают в угли. Он должен запахнуть жиром. Если запахнет жиром, тогда пожертвует дикого оленя, он дикого оленя дает. Значит, одаривает (Ю. Ю. Мальчакидов).

Борилак

Борилак – тар модук каннапча эвикан, бэевэ урэдери. Куңакарду эка-вун нуңанман ичэпканэ. Сагдаутын-нун нуңанман дявачипки, улгучамачики нуңанунын. Бултами һэгды бултаная (амикан, бэюн, моңнокон, андаги, эйге) сагды бэе борилаква умупки саксэт, омурэнди. Тыка тар нуңан аякатчаран нуңандун, гудяндан эвэнкилва, бугламукка илтанмукандан, бултана нёһудан. Нуңанман экил ичапкатэ, дяючадяпкил. Сагдагар ачин орактын, нэкныл-тын борилаква караилпкил-тыка да тыка орэхэй. – Борилак – это выстроганная из дерева игрушка, похожая на человека, но детям ее показывать нельзя. Старший в роду присматривает за ней и разговаривает с ней. Чтобы добыть большого зверя, (медведя, дикого оленя, горного барана, соболя, тарбагана) старший человек в роду смазывает *борилак* кровью, жиром. Так эвенк просит его пожалеть эвенков, чтобы болезнь стороной обошла род, сопутствовала удача в охоте. Его не показывают, прячут от посторонних лиц. Если старший в роду умирает, то за ним приглядывает следующий по старшинству. И так всегда (Ю.Ю. Мальчакидов).

Иччи

Минңи татав кучу иряктудук котот оран бэевэ урэдерива иччива. Оран нуңандун куреканма, тэгэврэн нуңанман куре дондун, һоддумен пэктыравунди. Давдаксак бултадави бэюнэ, андагия, улукия. Билир тыка нэкэнтыкин. – Мой отец сделал ножом из гнилого дерева человека, похожего на духа местности. Сделал для него перегородку, посадил его внутри и выстрелил в него, чтобы на охоте он мог добыть дикого оленя, соболя, белку. Раньше так делали (М.Г. Мальчакидова).

Тоһо һиңкэрипки

Тоһо һиңкэрипки оён-оёдун тар оруду. – Когда огонь потрескивает раз за разом, значит, он предвещает что-то плохое. По его мнению, *һиңкэн*, вообще означает предупреждение плохого или хорошего и зависит от темы разговора ведущего около огня. Дальше он поясняет: *тоһо иһкарипки тэдэбдави орува или аява. Умнакан һимкапки тар аяду, тар того гундяран экэллу мэнак туратта. Оён-оёдун һинкирипки тар орукичаран.* – Огонь предупреждает о плохом или хорошем. Один раз даст знак – к хорошему, так огонь говорит, чтобы люди много не болтали, если раз за разом потрескивает горящими дровами, то к плохому (Ю.Ю. Мальчакиев).

Сиңкэн

Сиңкэчи бэе аят бэюктэвки, аят бултавки. Сиңкэн ачин экунат-кат этанни бакара, бултара-кат. Сиңкэнэ ачин бэе экуна-да эпки эмувра дюла, уллэе ачин бидевки. – Счастливый (удачливый человек в охоте) удачно охотится. Если охотничьего счастья нет, ничего не найдешь, не добудешь. Когда у человека нет охотничьего счастья, он ничего домой не приносит, без мяса живет (С.В. Васильева).

Куту

Турэн куту эвэнкилду кэтэвэ самэлкидевки: нуңартын куту гунэвкил тарил бэе авгаран, оровотын, кэргэнмэн, бултанилвэн. Эвэнкил гунэвкил маталду, эмэдерил бээлду, ңэнэдерил бээлду, олломимнилду, бултамнилду: «Кутует бидекэллу, аят бидекэллу!». Куту эвэнкиду бидеңан тар куңакан авгарат бидектын, кэргэнми нян авгарат бидектын, оровотын, бултамнилду, дуннэ Бугаду. Турэнмэ куту эвэнки манниду меванду дявучадяран. Эвэнкил кутуя гэлэнивкил тогодук, дуннэ Бугадук, бирадук, Сэвэкидук гэлэнивкил нян борелактук гэлэнивкил. – Слово *куту* для эвенков многое значит: словом *куту* они обозначают здоровье человека, оленье поголовье, семью, удачную охоту. Эвенки говорят гостям, охотникам, рыбакам: «Живите счаст-

ливо!»). *Куту* для эвенка – это здоровье детей, здоровье жены, семьи, олени, удачная охота, земля, родина *Буга*. Это слово эвенки держат в сердце своем. *Куту* эвенки просят у матушки *Буга*, реки, *Сэвэки*, *борелака* (Н.П. Николаева).

Һэгды эвэды шаманка

Минңи эвам Курбальтинова Матрена Петровна Һэгды эвэды шаманка бича. Эвам умун нямава дяпкун аннанива муннюн бича. Нуңан бидерэкин, мунду муручунмэ оча. Тар муручунду минңи энинми нэкунни чорар бидерэ. Бумульмил эва гундерин чорарва Һулганидавар, би сунду бэлетчедям. Муручунду минңи эмкэкан Һуклядерэн. Эва гунча эр эмкэду сини оми бидерэн. Эмкэкан талудук овча. Эмкэду киракан Һутэкан Һуклядерэн. Һутэкан материалдук овча. Тар минңи оми. Би бумуллеким эмкэвэ Һулганивкил, обрядва овкил. Кадаһадук чукава гавкил. Чука ква гэрбин. Кват Һулганнивкил. – Моя бабушка была сильной эвенкийской шаманкой. Бабушка прожила с нами 108 лет с нами прожила. Она сделала для нас *муручун* (коробочка, где хранятся священные предметы). И в этой коробочке хранятся колокольчики мамы, сестры и мой. Бабушка говорила: «Когда заболеее, продымите колокольчик, я вам помогу». В коробочке лежит также моя маленькая колыбелька. Бабушка сказала: «В этой колыбельке твоя душа *оми* находится». Колыбелька сделана из бересты. В колыбельке лежит детеныш орла, он сделан из ткани. Это моя душа *оми*. Когда я заболею, эту колыбельку продымят и совершат обряд. На крутом склоне собирают траву. Трава эта называется ква. Этой травой продымяют колыбельку (А.Л. Колесова).

Оми

Куңакан усакучун балдыракин эһиткан балдыракин тыми саман нимңанывки омилапки. Омилаһа умуһа чипкачана синду будиңан. Тар оми. Омичи бэе горое бипки. Эр Мария Бульдотын тар горокунма бидерэн. Тар омичи бичэ. Би нян омичи бигим. Тар Мария Бульдотын минэ гунипки: «Минңэчин тыкин бидэви, омилачи». Гунипки. Би омичи бигим. Чипкачанма

саман манди опки. Мова опки да чипкачан оёлин экункана толкучи бипки Тар наяхава улливкил. Тоса чивкачан. тар наяха дэптылэчи бипки. Тар уллэ вадиңан бэюнэ вадиңан элэкэс бэевэ опки дептын. Ноноли омиду умивканэн. – Когда рождается маленький ребенок, шаман на следующий день камлает и просит душу для ребенка. Потом дает маленькую птичку. Это душа. Человек с душой долго живет (с подаренной маленькой птичкой). Вот Мария Бульдотын долго живет. Она с душой была. У меня тоже есть душа. Вот Мария Бульдотын мне говорит: «Живи, как я с душой». У меня есть душа. Птичку шаман сам делает из дерева. Могут шить и из лосиной ровдуги. Это тоже птичка. Эта птичка из лосиной ровдуги с крыльями бывает. Как только человек добудет дикого оленя, обязательно раньше душу прикармливали (Маня Кудрина).

Оми

Тар олус городу бичан. Ады-да няма анңани ильтэнэн. Минду нан улгучаңкин аминив, нуңан откан ачин. Би долдычаңкив нуңанман эдырдуви, омонгичан бинэиви долдычаңкив, откан тар олоңко откан улгучандем һунаттуви Наташаду.

Бидечал эвэнкил билир. Аминтын сагдыкун бичан, отто сагдача. Дюр омонгичи бичан: умуконтын сагдавун омонгин, һэгдыкун бичан, сэңычекун, ге бими нидымар бол, саңен адыкукан. Бултадечатын. Бидепкил тар дюдудар отто дюкчаду. Дюду тэгэтчэнэ, чайтыдячатын. Аминтын мэдэллэн, сагды бэе, эмэпкил, экурвар дагамадяра. Омонгил: «экур дагамадяра?» «Эле дага-малла, нюрмара бэел, чаңитыл дагамара» – гуннэ.

Чаңитыл тар бичатын, тар нан экур-кана бэел, эвэнкил, нуңартын эрэгэй нэнэдеңкитын, распойкур, в общем, нэнэдеңкитын, бэелвэ ватчана. Бэелвэ вапкил, аһалва эпкил иличара. Отто нуңартын курчава дёромонкил, тытапкил дебгая, бултаңая, экуна-да тытаңкитын, нэнэдепкил. Эрул бэел. Тара тар чаңитыл гуниңкитын.

Кэ, омонгил тулискаки люполира, бэркарвэ эра-кана отто. Сагдаву бэркарвэ лангалирэн нэкундуиви, таниванэн бол ододави чаңитылвэ.

Тариңитын һокоргоро, саңечекур омоло бол һокоргорон. Тар чаңитыл он-мал одара нидува. Омоло сагдаву бэркарвэ лангалича, нан таливачиннэ бэркарвэ одадави, эпки танивана, саңен адыкукан. Чаңитыл нан нуңанман одамалчара, тар ачин ора.

Аминтын тулискаки люполира уркэли. Таду ирактэкакун юдекен, ирактэ оёмолон туктымэлчэрэн оёлон. Тэгэтчэвки таду. Кэ, чаңитыл нуңанман одуллэ. Одупкил, одупкил бэркэрдиви. Упкатван одулала, напканипкил. Нуңан эпки тадук тыктэ, ирактэдук. Упкачин одулла, саксэкун эендепки. Эпкил тыкипкан. Нуңан таду һэгаденэ эвэдыт тэгэтчэпки. Кэргэлин тар этыркачан нан таду ичэттэн, ичэттэн. Эле нуңан муланиллэн бол бэени, эгдалан одубдиан, дагамаран чаңитылдула, гуниллэн: «Этарэс су нуңанман тыка вэрэ, нуңан омнин иду-кана тогоду бигин». Чаңитыл гуниңнэрэ: «Кэ, эңнарэп тали?». Нуңан гуннэ: «Тогово муроли одакэллу бэркэрдивэр, талинун нуңан ачин одиан». Нуңартын ирэ тар дюкчала, тар тогово муроли одаммен. Одакуттэ, тар того эду-дат сиврэн, того сиврэн. Атыркан тар тыктэн, тар ачин оммен. Тыка гунипкил билир эвэнкил, билиргил: «Нуңан омнин бичан иду-кана эр тогоду». – Это было давно. Много сотен лет прошло. Мне об этом рассказал отец, его сейчас уже нет в живых. Я слушал его, когда был еще молодым юношей. А сейчас я об этом рассказываю своей дочери Наташе.

Жили когда-то давным-давно эвенки. Отец был старым. У него было двое детей: старший сын, он был очень большим, сильным и младший, он был чуть-чуть слабее. Занимались они охотой. Живут в чуме. Сидят они однажды, пьют чай. Отец вдруг, что кто-то подходит к их чуму. Отца сыновья спросили: «Кто идет к нам»? Он ответил: «Люди подходят, подкрадываются, чаңиты»?

Чаңиты – это тоже эвенки, они разбойники. Они бродят по тайге и убивают людей. Мужчин они убивают, а женщин нет. Чаңиты воруют, все отбирают: продукты, добычу. Они плохие люди, их род называют Чаңитами.

Сыновья на улицу убежали, взяли лук. Старший выхватил лук у младшего, чтобы выстрелить в Чаңитов. Но лук у него сломался, слишком

много сил у него было. Убили его Чаңиты. Тогда младший взял лук, не может натянуть его, сил не хватает. Он тоже погиб.

Отец выбежал на улицу. Там дерево рядом стояло, он на него взобрался. Сидит там. Чаңиты начали в него стрелять. Стреляют, стреляют из лука. Все стреляют, все попадают. А он не падает с дерева. Все стреляют, кровь течет. А он все-таки не падает. Он сидит там и на эвенкийском языке поет. Жена смотрит на него. Она пожалела его, мужа своего, подумала: «Сколько же будут они в него стрелять?». После жена подошла к чаңитам, сказала им: «Вы его так не убьете, его душа в очаге находится». Чаңиты спросили: «А что нам тогда делать?». Она ответила: «Вокруг костра выстрелите, тогда он погибнет». Они вошли в чум, выстрелили вокруг костра и огонь погас. Старик упал и умер. Поэтому эвенки раньше говорили: «Его душа была в очаге» (Ю.Ю. Мальчакитов).

Куту

Бэе, кутучи бидэн, гуннэ авгара бидэн бугалдуви мургудеми, бугадуви туги. Бэйңэнис һунту куту. Гунми, бэйңэды куту һунту. Тарис дюдукпи суругинденэ, бугалви кундулэдеңэс укумни чайвэ, аракия, дептылэе (таравэ гунивкил тэде). Агитки суруксэ, балаганидуви ңэнэнни, тогоё иланни, чайя улонни, укумниччи биһин. Тулилэ илан чалбаткарэ эркирэ молдакса, балаганми дагадун, илан эңан простой торга – экун биркэ?- чэмэлгэ, илан дюгун чэмэлгэе уйдеңэс тари чалбаткардуви ситец илан дюгун коңномо эдеңэн биһи, һулама эдеңэн биһи. Только простой торга можно ниткая локоми, можно, но эркирээ. Тадук тогоё иладяңас тари илан, эри илан энан бидерэ чалбаткара туги эдуви тогови иладяңас, тари дептылэлдук тогоду дяладянас укумнит дяладяна һэптырулиммен. Бэйңэдукпи кутуя: «Булдыкэл кутуя, букэл, гуннэ, кэтэ бэйңэчи биһинни. Биралдули гиркудым, муя олодеңэв, дүкэе тугэ һулувдеңэв. Таравэ ичэтчэкэл гуннэ. Иңалду би гиркудым. Иңалду эдэв тыкчэ». Гунденэ тари, һиругэденни. Туги, тари куту, гуктэс, агиду гиркудыри. Балаганни, на-пример эри балаган бидерэн, си эргит эмэнни, эри һоктодуви моя эңки тыквивкэнэ, камкарэ. Тарис эңан тоже куту. Тыкивкэнни моя кутуяс увэй

одяңан, бэйңэс камкавдяран, этэдеңэс ваңгидави. – Чтобы человек был счастливым, здоровым надо молиться верховному божеству Буга (воплощает природу). Удача в охоте – это другое счастье. Охотничье счастье бывает другим. Когда из дома выходишь, своих богов должен угостить чаем с молоком, водкой, едой (так нужно делать, так правильно). Прийдя в лес, в шалаш, разведешь костер, чай с молоком вскипятишь. На трех березках надо завязать три заготовленные полоски ткани, чтобы не было ни черного и не красного, или простую нитку. Этими продуктами будешь угощать огонь, молоком, приговаривая: «Дай охотничьего счастья, у тебя много зверей. По рекам хожу, переплавляюсь через реки, лед зимой... Наблюдай за мной. По камням я хожу. Смотри, чтобы не упал на камни» (О. С. Берельтуев).

Куту

Куту гуннэ, мэнэкан би сами. Энимикан гундечан кутучи гиркуми гуннэ бэе со кутучи гиркуми гуннэ таринма бэе кутува мэнэкан мэндуви гадаяначи. Эма кутучи бидиңан бэе тарит гиркудиңан. Куту гуннэ эманавэл бипки. Бэйңанми тоже кутучи гиркуми надо हुлил хутэлви тоже хунту куту бидеңан, Гулукуткан бэеңи. Тадук кутучи гиркуми бугалду мургудеми надо, эма-вал бугалду. Тадук мунду самаһал биһин, нуңартын кутува аривкил бээлду. Бу мэнэкар бугалтыки мургунадави гиркувнарав дюга бури. Мэнэкан мэндуви кутуя ариденэ. Кутучи гиркуми гуннэ мэнэкан би эһи сам би мэнэкан бими эһи иландяр умукон одалави би кутучи бэе биһим гуннэ би гундиңав. Энинду эма кутуя кэрэгэчи: дюдувун аят бидавэн, авдулви бидан, хутэлви авгарат гиркудядан, этырканми авгарат мэнэкан гиркудядан. тари минни куту гуннэ, минду эдян дялдадам. Минни куту гуннэ. Авдулдук кутуя бу эңнарав ариңнэрэв кэтэ одан, таргачинди би кутуя ичэтчэм. – Расскажу о счастье в моем представлении. Мама мне говорила, чтобы быть счастливым человек сам просит себе счастье. Какое счастье имеет человек, так и будет жить. Счастье бывает разное. У охотника бывает свое счастье, у детей тоже свое счастье бывает. Чтобы быть счастливым нужно молиться различным божествам.

И шаманы счастья людям призывают. Каждое лето мы сами ходим молиться божествам. Сами себе призываем счастья. Сейчас мне 31 год и считаю, что я счастливый человек. Какое счастье нужно для матери: чтобы дома все было хорошо, скотина приумножалась, дети и муж были здоровыми. Так я считаю, что это мой счастье. Это мое счастье. Мы также просим счастья для своей скотины. Таким я вижу счастье (Е.С. Степанова).

Сиңкэн

Урэду бэйңэе бултадяңан илэ-дэ, эвкэ нодавэр дылван-дэ, һалгарван, му-куктаван-дэ эвкэ. Упкат бирана тар бэйңэе бултадяна. Тогоду эвкэ нодала инңакталван. Вот аминив раньше минни бултачан уллеканмэ эмуврэн, һоломовон или ея-вал нодача, мэнин улгучанчича һиңкэрин дэзилчэ. Потом һамандула ңэнэрэн, һаман һэвэнчэвчэ гундерэн аминду: «Нодача биһинни, һиңкэрин олочо. Тарит албадерэрэн, дюгдадерэн. – Добыв в лесу зверя, человек не должен бросать голову, копыта, половые органы. Все это необходимо соблюдать, когда охотишься. В огонь нельзя бросать шерсть. Вот отец мой добыл однажды, принес домой мясо, что-то запретное бросил. Сам рассказывал. Охотничье счастье улетело от него. Потом он пошел к шаману, шаман провел камлание и сказал отцу: «Бросил ты добычу, поэтому охотничье счастье испугалось, вот и не везет» (Г.В. Попов).

Итыл, одёл

Утэлэ гуниңкитын: ая бултамни кутучи бивки: эвки омңоро һагдыл илэлвэ, эбэкэлвэр, амакалвэр, гунивкэлвэтын. Эвкэ кэтэе бултарэ – гаңнакал окия буден Буга синду, дуннэс. Кутучи одяңас, эңэ омңоро һагдылва, һагды илэлвэ. Дуннэви энэ омңоро. Эңнэкэл нодуватта бултанэлви һоктолду, амудилду, бираялду. Амудилдук энэ гара кэтэе оллолво. Голокто һоктолди ңэнэденэ, илкал, дёна амакалви, гил эвэнкилви, гиркилви, кэргэлви, мэнни дялви. Элэкэс бултанави, ниманэ һагдыл илэлду, амаргут гил кэргэлду. – Раньше говорили: хороший охотник бывает счастливым (удачливым), потому, что он

не забывает пожилых людей, дедушек, бабушек, старинные заповеди. Эти заповеди гласят: много не добывай – бери столько, сколько тебе даст Буга (верховное божество, воплощающее природу), земля. Чтобы быть удачливым (счастливым) нужно помнить старых, пожилых людей. Землю родную не забывай. Не бросай добычу посреди тропы, в озеро или в реку. С озера не бери много рыбы. Кочуя по старинной дороге, остановись, вспомни дедушку, других эвенков, друзей, семью, своих родственников. Добыв, сначала поделись со старыми людьми, затем с другими семьями (Г.К. Лапуко).

Буга

Буга сарэн ңиду кутуе будерэн, буга сарэн, он кутучи бэе одяран. Кутучи бэе куңакачи, кэтэ куңакачи, умун куңакачи. – Буга (верховное божество, воплощающее природу) знает, кому дает счастье, Буга знает, как человек получает счастье. У счастливого человека есть дети, много детей или один ребенок» (И.Г. Бираулева).

Куту

Кутучит бэе бидэви бэе мэндүви гэлэдерэн бугадук кутуя буга будэн нуңанду, тогови нильдярэн, тогови кундуладерэн, гэлэдерэн тогодук авгарат индэдави, кутуя бэюдери бээду кэтэе будэн, бэйңэлэ бакадан, навалдяриду бээду наваду бэлэдедэн. Кутуя эвэнки бэе гэлэдерэн бугадук. – Человек, чтобы быть счастливым, просит сам себе счастья у верховного божества Буга, разжигает огонь, угощает его, просит у огня здоровья, охотничьего счастья (много добыл), чтобы найти зверя, работающим людям, чтобы помогал в работе. Счастья эвенк просит у верховного божества Буга (И.Г. Бираулева).

Оми

Илэкэр эр дуннэду индерэ: бэюмидерэ, олломидерэ. Бэе бултамни бисин: кэтэе дептылэе бэюмидерэн. Аси куңакарвэ улидерэн, тэтылвэ одяран, кэтэе навалдерэн. Куңакан балдыракин, нуңанман эпкил этыркэрду-да атыркарду ичэвкэндеми. Идук куңакарвэ энинин гапки? Нулукун мугдэкэчэнду,

тэнкэду, юктэкэнду. Куңакан балдыракин этыркэн омиканман одянки. Куңакан мугдэкэчэнду балдыракин – оминма модук этыркэн одян. Куңакан тэнкэду балдыракин – оминма хисэкэндук, ороктодук этыркэн одян. Куңакан юктэкэнду балдыракин – оминма талудук, тукаладук, супирэлдук этыркэн одян. Бэеткэн тадук асаткан балдыракин, омикарвэ этыркэн одяран. Тар омикарвэ шаманду бупкил, нуңан сэвэнчэдедэн – маинма тар куңаканду һирудедэн, омин куңакан бидэвэн элгэдедэн. Омикарвэ гороло напкил, куңакан дагадун: таравэ энинин саден. Ёулукун куңаканду эмкэду нопкил, энинин торгаканду чакилдян. Омикарди куңакар эпкил эвидерэ. Илэ сокоривча оминма нуңандун авсадун нопкил, тар бунилду омин нуңанман эльгэдедэн. Тар омилва эпкил эвэнкил гадяра. Минду тар омин бисин: мугдэкэчэндук овча. Тара этыркэн очан. Тар омин илэканмэ урэнчэ. – Люди живут на земле, охотятся, рыбачат. Мужчина охотится: много добычи в семью приносит. Женщина детей кормит, одежду шьет, много работы у нее. Когда рождается ребенок, его сразу не показывают бабушке и дедушке. Где ребенка мать берет (где появляются дети)? На маленьком пенъке, в густом еловом лесу на излучинах небольших рек, у ручья. Когда ребенок рождается, дедушка делает ему *оми* (изображение человека, оберег). Если ребенок родился среди пенъков, то *оми* дедушка делает из дерева. Если ребенок родился в густом еловом лесу на излучинах небольших рек, то оберег делают из маленьких камушек или из сухой травы. Если ребенок родился на берегу ручейка, то оберег делают из бересты, кустарников. Независимо рождается мальчик или девочка оберег делает дедушка. Это оберег дают шаману, чтобы он его окурил – хорошую судьбу ему просил, чтобы душа жизнь ребенка за собой вела. Оберег кладут далеко, рядом с ребенком, мать должна знать, где он лежит. Маленькому ребенку мать заворачивает оберег в тряпочку и кладет в зыбку. Этим оберегом дети не играют. Когда человек умирает, его оберег кладут в гроб, чтобы душа его увела в мир мертвых. Этот оберег эвенки не трогают. У меня тоже есть оберег, сделанный из пенъка, его мне дедушка сделал. Это оберег похож на человека (Н.В. Якушко).

Маин

Эвэнкил бидепкил нульгиктэденэль оорорвор карайдянал. Долбоникура, иңэникура оорорвор галяктадяпкиль, тыгдэ-да, имана-да бирэкин. Тугэ оорорвор тынтипкил, гильгэһэльвэр һэрэкэ, нямаһалва һэрэкэ. Тугэ улумидяпкиль, аңдагилва галяктадяналь, бэюрэ, орокикарэ. Тадук-кар неңнеллэкин эңнэкартын балдылипкиль. Эңнэкарвэ ичэчилипкиль, биракур энилиһипкиль. Тар дюга оракин, дюганипкиль, дюгакитлавэр нульгипкиль, дюганива нульгиктэнэль бипкиль. Боллокин болокитлавэр нульгипкиль, болокиттувар бипкиль, экуртыр-кана, сурултын сокалындалатын. Иманна тыктэкин гильгэһэльвэр унтупкиль, гильбапкиль. Нямаһалтын, сурултын соканаллактын нямаһалвар тулэипкил ильбапкил, мартын отто бидепкиль. Һутэльвэр орандатын эмувупкиль, нюкучукорди бардудын бачиденэль һутэльвэр нирайкарвэ нульгивуктадяпкиль. Дюганивэ, болонивэ, тугэнивэ һутэльдивэр нульгиктапкиль. Тыка эвэнки бидэн. Эвэнки ороно ачин энэр бирэ. Оорордивинун эвэнкиль индерэ, ороно ачин бими иля урудиңон, олоһин оорорва тар караичапкиль». – Эвенки живут, кочуя, ухаживая за оленями. И днем, и ночью ищут оленей, при снеге и дожде. Зимой оленей отпускают, важенок отдельно, рабочих быков-кастратов отдельно. Зимой охотятся на белок, ходят в поисках соболя, дикого копытного зверя, глухаря. Как наступит весна, рождаются оленята. За телятами ухаживают, чтобы они не утонули, реки большие. Когда наступает лето, кочуют на летнее стойбище, все лето кочуют. Когда наступает осень, кочуют на осеннее стойбище, чтобы хорошо прошел гон у оленей. Когда выпадет снег, оленей отпускают, они находятся на отдыхе. Детей увозят на учебу, маленьких новорожденных детей в зыбке на оленях возят. С детьми кочуют и летом, и осенью, и зимой. Такая у эвенка жизнь, судьба. Эвенк без оленя не выживет. Только с помощью оленей эвенк живет, если оленя не будет, куда он пойдет, поэтому так за оленями хорошо ухаживают (Г.А. Абрамова).

Список условных обозначений

Языки

Ма. – маньчжурский язык

Нан. – нанайский язык

Нег. – негидальский язык

Орок. – орокский язык

Ороч. – орочский язык

Эвен. – эвенский язык

Эвенк. – эвенкийский язык

Говоры и диалекты

Маньчжурский язык

Сиб – сибирский диалект

Негидальский язык

В – верхнее-амгуньский говор

Н – нижне-амгуньский говор

Эвенкийский язык

А – аянский говор восточного наречия

Аг – говор эвенков Агаты и Большого Порога северного наречия

Алд – алданский говор восточного наречия

Б – байкитский говор южного наречия

Брг – баргузинский говор южного наречия

В-Ам – верхнеамурский говор восточного наречия

В-Л – верхоленский говор южного наречия эвенкий

Е – ербогоченский говор северного наречия

З – зейский говор восточного наречия

И – илимпийский говор северного наречия

М – майский говор восточного наречия

Нак – наканновский говор северного наречия

Нрч – нерчинский говор восточного наречия

П-Т – подкаменнотунгусские говоры южного наречия

С – сымский говор южного наречия

С-Б – северо-байкальский говор южного наречия

Сх – сахалинские говоры восточного наречия

Тмм – томмотский говор восточного наречия

Тнг – тунгирский говор восточного наречия

У – учамский говор южного наречия

Урм – урмийский говор восточного наречия

Учр – учурский говор восточного наречия

Эвенский язык

Алл – аллайховский среднего наречия

Б – быстринский говор восточного наречия

К-О – колымско-омолонский говор восточного наречия

М – момский говор среднего наречия

Ол – ольский говор восточного наречия

Ох – охотский говор восточного наречия

П – пенжинский говор восточного наречия

Ск – саккырырский говор западного наречия

Т – томпонский говор среднего наречия