

Н. Р. Ойноткинова, В. И. Тармаева

О ПРАГМАТИЧЕСКИХ ОСОБЕННОСТЯХ ТЕКСТОВ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОЗЫ АЛТАЙЦЕВ

Статья посвящена прагматическим особенностям алтайских мифологических текстов в аспекте стратегии гармонизации. Данная гармонизация происходит по следующим направлениям: благодаря мифу человек адаптируется к окружающей действительности, миф выступает в качестве установки на координацию и согласование действий и отношения индивида к окружающему его природному миру; познание внешнего мира посредством мифа помогает индивиду осмыслить, сделать понятным («очеловечить») окружающую его действительность, нередко враждебную; мифологическое мировоззрение выступает в качестве системы базовых ориентиров, которые необходимы для интерпретации природных факторов и позволяют членам того или иного социума знать, каким образом следует построить свое поведение; мифы выступают в качестве установки, регулирующей и легитимирующей жизнь индивида и социума, поскольку в них содержатся объяснения и указания норм должного поведения и правильного восприятия окружающей действительности. Предложена типология тактик и приемов, используемых в текстах мифологической прозы алтайцев с целью гармонизации и упорядочения контекста восприятия реальности. Выделены различные тактики, используемые в текстах мифологической прозы алтайцев, в аспекте стратегии гармонизации, в частности утверждение, похвала, порицание, директивы, с помощью которых выражаются повествовательные императивы, а также тактики презентации, совета, похвалы/порицания и предостережения.

Ключевые слова: *мифологическая проза алтайцев, стратегия гармонизации, коммуникативные тактики, мифотворчество, мифологическое мышление*

Введение

Цель данной статьи – выявить прагматические особенности мифов в контексте мифотворчества, направленного на гармонизацию мировидения этноса. Материалом исследования послужили мифологические тексты алтайского фольклора.

Интерес к проблеме прагматических особенностей фольклорных текстов обусловлен следующими экстралингвистическими факторами:

1. «Миф является значимым феноменом культуры, от его существования и повторения зависит сохранение и развитие культуры» (Галанина, 2013, с. 26).

2. Миф регулирует, упорядочивает, координирует и гармонизирует восприятие и взаимодействие человека с окружающим его миром, выступая не только инструментом сохранения совокупного духовного опыта человечества, но и обеспечивая эффективную передачу и дальнейшую разработку этого опыта.

3. «Понятие мифа оказывается особенно значимым в идеологическом аспекте, что подчеркивается в работах зарубежных и отечественных теоретиков, которые рассматривают миф в качестве метасемиотической структуры, которая используется с целью манипуляции массовым сознанием» (Минаева, Морозов, 2009, с. 58).

Эстетика мифа является первоначальным путем гармоничного восприятия, в основе которого выступает представление об окружающем мире как об единой целостности. Так, например, в мифологии индонезийцев голова верховного божества символизировала небесный купол, правый глаз – солнце, левый глаз – луну. Таким образом индивид пытался очеловечить, сделать более понятной и менее страшной природную среду, приспособиться к нередко пугающим условиям окружающего мира.

Выделяя различные функциональные особенности мифологии, необходимо акцентироваться на мифе как первоначальном способе гармоничного восприятия, направленного на уравнивание представлений о реальной действительности и внутреннего мира человека.

Идея гармонии рассматривается в контексте мировоззрения и жизненной ориентации человека, направленной на согласование и упорядочение его восприятия и отношения с собой и внешним миром (Тармаева, 2019).

Вся познавательная деятельность человека направлена на освоение окружающего мира, формирование и развитие умения ориентироваться (самоорганизовываться, адаптироваться, «гармонизировать») в этом мире на основе имеющихся и приобретаемых знаний (опыта).

Мы можем определенно утверждать, что стратегия гармонизации выступает основной и ведущей для функционирования мифа. Цель данной стратегии – помочь человеку в процедуре адаптации и обработки информации о факторах окружающей действительности. А тактика – это уже выработка того, как добиться осуществления стратегии. В отличие от стратегий, тактики, обобщением которых являются принципы общения, конвенциональны, установлены культурой. В разделе «Исследование и результаты» рассматриваются различные тактики и приемы употребления текстов мифологической прозы алтайцев.

Методология

Фактический материал обрабатывался на основе комплексного использования различных аналитических процедур и приемов лингвистического исследования.

Данное исследование строится на антропоцентрическом принципе, в соответствии с которым исследование языковых проблем невозможно проводить без тесной связи с мировосприятием человека.

Мы полагаем, что, создание мифов было необходимо, иными словами, если человек создавал (создает) мифы, ему это зачем-то было нужно.

Основанием исследования служит представление о человеке, выступающем «мерой всех вещей». Языковая картина мира (в том числе мифологическая картина мира) созданы по мерке человека.

Очеловечивание окружающего мира посредством мифа есть способ удовлетворения одной из базисных человеческих потребностей, обуславливающих возможность самосохранения человека как вида в мире, в котором он позиционирует себя в качестве меры всех вещей.

В процессе понимания окружающей действительности мифы служат средством гармонизации восприятия факторов природной и социальной среды, имевших место в прошлом и происходящих в настоящем. Кроме того, мифы гармонизируют будущее мировосприятие, выступая в качестве антропологической установки, регулирующей и легитимирующей жизнь индивида и социума, поскольку мифы, в нашем случае фольклорные тексты, растолковывали, объясняли и указывали нормы поведения и восприятия окружающей действительности.

В связи с этим важно отметить следующее. Во-первых, стратегия гармонизации выступает установкой, в соответствии с которой миф является одним из оснований человеческой культуры как таковой, существуя в любом социуме и характеризую любой этнос.

Во-вторых, стратегия гармонизации реализуется с помощью различных тактик и приемов. Под тактикой понимается способ реализации данной стратегии, иными словами, тактики выступают в качестве определенных схем действий, которые направлены на осуществление конкретной стратегии, в данном случае стратегии гармонизации.

Наконец, в-третьих, применение тактик посредством актуализации определенных языковых средств для осуществления стратегии гармонизации происходит в рамках конкретного социума и этноса. Именно таким образом мифы обеспечивают специфику языковой картины мира, соответствующей данной культурной общности и воздействующей на мировосприятие человека данного социума (этноса).

Как отмечалось ранее, миф представляет собой антропологическую установку, регулирующую человеческую жизнь, и направлен на гармонизацию восприятия и поведения. Соответственно, мы можем говорить об адаптивной функции мифологической стратегии гармонизации.

Кроме того, когда речь идет о динамичных процессах познания и самопознания, аксиологической интерпретации окружающей среды и самооценки, иными словами, о гибкости мифологического восприятия, можно выделить творческую функцию стратегии гармонизации.

Познавательная функция стратегии реализуется в процессе гармонизации представлений о внешнем мире и представлений внутреннего мира познающего, когда миф задает определенную схему должного взаимодействия с внешним миром, которое (взаимодействие) будет меняться при изменении мифа.

Миф направлен на гармонизацию представлений о роли и месте различных представителей данного социума с представлениями о должном поведении с ними. Обмен информацией и координация действий посредством мифов характеризуют реализацию коммуникативной и координационной функций стратегии.

Миф, выступая в качестве коллективного представления, гармонизируя переживания каждого индивида, способствует возникновению коллективного единомыслия, ведущего к устойчивости общества, а также чувства коллективного единения и социальной защищенности, выполняет интегрирующую функцию.

В своих работах фольклористы при анализе прагматики фольклорного текста в значительной мере опираются на лингвистику, выработавшую теоретический аппарат для подобных исследований. На особый коммуникативный статус мифологических текстов, содержащих деминологические представления, обращала свое внимание Е. Е. Левкиевская (2006).

Миф проявляет себя через лексические единицы языка и культуры – мифемы. Под мифемой К. Леви-Стросс понимал слово «миф», единицу метаязыка: «...Мифемы – это слова слов, одновременно функционирующие в планах – и в плане языка, где они сохраняют свое лексическое значение, и в метаязыке, где они выступают в роли элементов вторичной знаковой системы, которая способна возникнуть лишь из соединения этих элементов» (Леви-Стросс, 2000, с. 150).

В настоящей работе под *мифологемой* понимаются все смысловые характеристики, или содержание, мифоконцепта, в том числе мифологический мотив как семантическая единица сюжета текста. Поскольку в мифе нет абстрактных понятий, то все смыслы находят воплощение в сюжетах и мотивах, которые задают некие обобщенные вневременные художественные ситуации, связанные с космогонией, этиологией, формированием социума. В связи с этим лингвисты мифологему причисляют к культурным концептам (Питина, 2002: 35–36; Матвиенко, 2010: 6). Е. В. Матвиенко трактует мифологему как «концепты мифологической картины мира» (Матвиенко, 2010: 6). С. А. Питина характеризует мифологему, с одной стороны, как концепт, с другой – как имя, не имеющее денотата (Питина, 2002: 35, 36).

В текстах миф заключается в лексических единицах – мифемах, функционирующих в определенных контекстах как мифологические понятия (концепты). За мифемой закрепляется определенный оценочный компонент ценностной системы национальной культуры (например, ворона – птица зловещая, свинья – нечистое животное и т. д.), который несет в себе определенную прагматическую направленность в речевой практике. Максимально большой смыслообразующей единицей текста выступает мифологема (и мотив).

Как прецедентные высказывания мифологические тексты обладают явно выраженной оценочностью, а потому они вызывают у исследователей большой интерес при изучении систем ценностей этноса. Система нравственных ценностей этноса и идеи дуализма мира, в котором богом и дьяволом изначально заложены добро и зло, представлена в сюжетном повествовании легенд о сотворения мира и человека.

Исследование и результаты

Мифотворчество призвано осуществлять стратегию гармонизации. Данная гармонизация происходит по следующим направлениям:

1. Благодаря мифу человек адаптируется к окружающей действительности. Миф выступает в качестве установки на координацию и согласование действий и отношения индивида к окружающему его природному миру.

Многие из этих повествований содержат императивы, как вести себя человеку на природе, где могут обитать какие-либо духи, например, во время охоты, у реки или озера на рыбалке или когда он черпает у берега воду, посещает святой источник. Эти рассказы предостерегают слушающего от столкновения с вредоносными духами земли и воды.

В анализируемых текстах используются:

- тактика презентации или самопрезентации, ориентированная на систему нравственных ценностей и предпочтений говорящего;
- тактика совета, ориентированная на убеждение слушателя в необходимости правильного понимания смысла текста;
- эмоционально-настраивающая тактика, направленная на предостережение от зла;
- тактика похвалы или порицания, направленная на утверждение добра и зла.

В мифологических рассказах алтайцев часто дается предостережение, что нельзя убивать змей, рушить их гнездо, сжигать их шкурки, так как они могут навлечь на человека и его семью беду. Нельзя убивать змей, когда они сплелись и лежат. В мифологическом рассказе «Сожгла змеиную шкурку» (*Жыланныг тўлентизин өртөгөн*) говорится о том, как одна женщина на покосе сожгла змеиную шкурку и поплатилась за свой поступок: у нее после этого случая стали умирать сыновья, а у сына, оставшегося в живых, дети не родились (Акулова, 2003: 187).

Прагматическую интенцию предостережения в былинах несут мифологемы о том, что вырубка священных деревьев, в частности шаманской лиственницы, в которой якобы живет душа умершего шамана или кедра, может привести к нежелательным последствиям.

Мифологема о том, что духи-хозяева любят слушать сказки, сказания, исполненные горловым пением, или игру на музыкальных инструментах, присутствует во многих мифах. Так, в мифе «Охотник и девушка – дух-хозяйка» (*Анчы кижиге ле туунын кыс ээзи*) говорится, что один из охотников, исполнявший кай, а также обладавший способностью «видеть и слышать» духов-хозяев, научился у духа-хозяйки горы совершать обряд на удачную охоту (НПА, 2011: 186–194).

Во время ритуального обращения к духу-хозяину горы недопустимо неуважение, шуточный тон, хвастовство и т. п. Когда охотник неуважительно относился к духу-хозяину, его охота оказывалась неудачной. Так, в тексте «Шутиливое благословение» (*Кокыр алкыш*) говорится, что «один охотник поехал на охоту. У верхнего Кайракана стал просить: „Черного, продолговатого, обитающего в воде (т. е. норку), дайте, черного, с выпуклостями на спине, обитающего на горе (т. е. марала) дайте. Что же касается зайца, тут уж как-нибудь сам добуду!“ – так сказав, ни одного зайца не смог убить» (НПА, 2011: 457). О таких жизненных случаях охотники рассказывали, вспоминая об охоте и, безусловно, предостерегая других охотников от подобных случаев. В мифе «Хозяин горы» (*Туунын ээзи*) также говорится о неудаче на охоте, когда охотники, не совершив обряд, поднялись на гору: «Хозяева гор – две девушки с цветами в руках. Когда охотники сидели в засаде, увидели девушек, спускающихся с горы и распевających песню. „Кара суунын бажында каркыра болгон жангыс бойым“ („В верховьях черной реки журавлем одиноким я была“) – пела одна, вторая пела: „Туу суунын бажында турна болгон жангыс бойым“ („В верховьях горной речки журавлем одиноким я была“). У охотников, увидевших их, охота была неудачной. Старик сказал, что нужно было окропить это место чаем» (НПА, 2011: 457, 458).

2. Познание внешнего мира посредством мифа помогает индивиду осмыслить, сделать понятным («очеловечить») окружающую его действительность, нередко враждебную.

Например, животные и птицы, по мифологическим представлениям алтайцев, бывают «чистыми» (святыми, добрыми) и «нечистыми» (дьявольскими, проклинающими, злыми).

К «нечистым» относятся птицы хищные и вредоносные (*кусун* ‘ворон’, *каргаа* ‘ворона’, *сангыскан* ‘сорока’, *үкү* ‘сова’, филин), к «чистым» – *күүле* ‘голубь’, *күүк* ‘кукушка’, *шонкор* ‘сокол’. Так, кумандинцы относили к чистым птицам ласточку (*карлагаши*), голубя (*күүле*), перепелку (*пөднө*), коростеля (*тартал*), рябчика (*сынма*), тетерева (*куртук*) – они все предназначены людям для еды (АИФЛ, Диосеги, Сатлаев, Алексеев, № 37, л. 44; Ойноткинова, 2022: 435).

Оппозиция «чистый – нечистый» касается не всех птиц, некоторые из них никак не вовлечены в данное противопоставление. Эта оппозиция возникает на основе тех произведений, легенд и мифов, которые связаны с мифологемой сотворения мира и человека.

На оппозиции «хороший – плохой» выстроено и деление растений. Кедр, как и другие деревья, стал вечнозеленым после того, как на него ворон выплеснул живую воду, добытую им по просьбе Кудая для оживления созданных первых людей. Вечнозеленое дерево *мөш* ‘кедр’, согласно алтайской мифологии, как и можжевельник, сотворено светлым божеством. В алтайских текстах акцент делается на то, почему кедр круглый год зеленый (Мөш-агаш не *жажыл*). *Эмди Үч-Курбустан ар-бүткен жайады: мөш агашты, арчын агашты. Эмди Эрлик-аба мөшкө тўнгейлеп эткени чибі болуп калды, арчынга тўнгейлеп эткени кырчын болуп калды. ‘Теперь Юч-Курбустаны сотворили природу: кедр-дерево, можжевельник. То, что Эрлик-аба сотворил похожим на кедр, елью стало, то, что сотворил похожим на можжевельник, кырчын-ном стало’* (НПА, 2011: 84, 85).

Алтайцы кедр, в том числе ель, лиственницу, пихту, т. е. хвойные породы деревьев, никогда не высаживают возле дома. Это связано с тем, что традиционно из них изготавливаются похоронные принадлежности, поэтому посадив возле дома такое дерево, человек как бы привлекает на себя беду леса (Ачимова, 2012: 11–12).

По представлениям алтайцев, *чиби* ‘ель’ создало божество Нижнего мира – Эрлик. Чтобы оживить первых людей, ворон летел, набрав в клюв воды, но, увидев по пути падаль, каркнул. Вода пролилась, брызги упали на деревья – кедр, ель, можжевельник, которые после этого стали вечнозелеными (НПА, 2011: 410). Ель считается родовым тотемным деревом сеоков *чус*, *кёбёк*, *сагал* (Ачимова, 2012: 14, 15).

Мифологические тексты дают мотивировку данному утверждению: согласно верованиям алтайцев, колючие кустарники были сотворены божеством Нижнего мира Абы-бырканом, но крыжовник – божеством Верхнего мира. Божество Верхнего мира создало коня, овцу, а Абы-быркан – верблюда, корову» (НПА, 2011: 410). Тотемистические представления, связывающие происхождение рода от какого-либо дерева или кустарника, также повлияли на мифологизацию растений.

Аспак ‘осина, или тополь трясущийся’ также относится к категории «темных» деревьев, созданных божеством подземного мира Эрликом. Это также тотемное дерево у родов кергил, ирkit, жарык, модор, мундус, чапты, тубаларов (*аспак* (алт.)), шабыр (тел., куманд.), щабыр, апсак (чалк.). Дерево высотой до 25–30 м с округлыми, серо-зелеными, по краю зубчатыми листьями. Осина растет в составе хвойных, лиственных и смешанных лесов. Отрицательным свойством этого дерева считается то, что оно способно выкачивать энергию из человека.

В легенде объясняется, почему у осины раньше всех деревьев опадают листья. Согласно легенде северных алтайцев, Дьайачы – божество Верхнего мира – во время проливного дождя встал под крону осины. Листья осины пропускают дождь, поэтому Дьайачы весь вымок. Он проклял осину, чтобы у нее позже всех деревьев распускались листья, а осенью – раньше всех деревьев опадали листья (ЛСА, 1994: 77). По представлениям кумандинцев, духи умерших людей – турлаг обитают в густом осиновом лесу. В местах обитания таких духов листва на деревьях опадает осенью позднее. Спасти от духов можно, положив осиновый прут через дорогу (Ачимова, 2012: 17). В мифологии алтайцев *joyгон* ‘пихта’ – «нечистое» дерево, созданное божеством подземного мира Эрликом. Существует миф, в котором говорится, что когда Ульген создал кедр, Эрлик хотел сделать то же самое, но получилась пихта. Во многих

алтайских сказаниях говорится о том, что на месте поселения поверженных противников богатыря вырастает пихтовый лес (Казагачева, 2002: 252). Видимо, это объясняется той традицией, согласно которой в могилу вместе с гробом кладут ветки пихты. Это дерево высасывает положительную жизненную энергию, поэтому алтайцы не сажают его возле своих домов.

В мифах прослеживается мифологема о существовании у растений духа-хозяина, поэтому некоторые из них представлены как тотемные и из-за своих лечебных свойств применялись в ритуальной и лечебной практике. Особое место в культуре алтайцев отводится почитаемым сакральным растениям: можжевельнику, березе, используемым в ритуальной практике. Им приписывается магическая сила, способная защищать от злых духов. В качестве оберегов от нечистой силы применяются также колючие кустарники, представляющиеся как полезные: шиповник, барбарис, мордовник, крыжовник.

3. Мифологическое мировоззрение как исторически первая форма мировоззрения выступает в качестве системы базовых ориентиров, которые необходимы для интерпретации природных факторов. Данные ориентиры специфичны для определенного этноса и позволяют членам того или иного социума знать, каким образом следует построить свое поведение, например, как и почему следует совершить тот или иной выбор.

Так, в системе жанров сказочной прозы заложено деление представителей флоры и фауны, божеств и духов на оценочные критерии «хорошие» и «плохие, «полезные» и «бесполезные» с позиции религиозной морали. Мир изначально состоит из двух начал: света и тьмы, добра и зла. Творцов земли двое: светлое божество Кудай (Ўлген) и темное божество Эрлик. Ўлген ныряет не сам, а посылает гуся, отождествляемого с Эрликом (дьяволом) (Образцы..., 1866: 225–232; НПА, 2011: 49). Весь земной шар был заполнен водой, т. е. пространство само по себе существовало. Земля-суша была поднята по воле бога со дна океана. В легенде «Сотворение земли и человека» (*Жердинг ле кижининг бүйткени*) утверждается отсутствие неба и суши, что когда существовали Ўлген и Эрлик, два божества, олицетворяющие доброе и злое начала, все пространство было заполнено водой. Землю со дна океана достал «брат» светлого божества Ўлгена – Эрлик. В дальнейшем он становится хозяином подземного мира.

В основе многих мифов о животных лежит мифологема сотворения животных добрым и злым божествами (Кудаем, Ўлгеном в соперничестве с дьяволом – Эрликом). Животными Эрлика считаются медведь, соболь, кабарга, коза, верблюд, корова. В некоторых мифах, рассказанных охотниками, акцентируется внимание на том, почему нельзя есть мясо «черных» животных. Этиологические мифы описывают то, каким внешним обликом наделило божество тех или иных животных, например: почему у бурундука на спине полосы, у барсука на лбу залысина, у зайца уши черные, у марала под глазами отметины, у косули сзади белые пятна; почему летяга во время грозы прячется под деревом; почему сурки уходят в норы и т. д.

4. Мифы выступают в качестве установки, регулирующей и легитимирующей жизнь индивида и социума, поскольку в них содержатся объяснения и указания норм должного поведения и правильного восприятия окружающей действительности.

К примеру, в мифах алтайцев мифологема о грешных животных реализуется в эпизодах сюжетов, как Бог после сотворения спустился на землю, чтобы понаблюдать, как живут его птицы и звери, довольны ли они своей жизнью. Божество наказывает тех животных, которые нарушили его предписание, порядок в мироустройстве. В результате наказания за преступление или поощрения за достойный поступок появились некоторые изменения во внешнем облике или повадках животного. Через образы животных осуждаются различные недостатки человека: через образ барсука – хвостовство; образ медведя, попросившего пятый палец, – грубая сила, отсутствие ума; образ бурундука – воровство.

В мифах о животных прослеживается антропоморфизм образов, они повествуют о превращениях человека в животное. В медведя превращается заблудившийся в лесу человек; в сурка – охотник, выстреливший в любимую птицу Кудая (бога) – ласточку (в разных вари-

антах мифа – в коршуна, орла); в летучую мышь – шаман, не вылечивший сына божества; в летягу – божество, нечаянно пнувшее в глаз сына божества (или своровавшее у божества колокольчик); в бурундука – укравший у божества корову; в зайца – дочь божества, которая становится почитаемым идолом у алтайцев.

Миф предстает в качестве сознательной работы над своим собственным совершенствованием и над упорядочиванием всего того, что окружало и окружает человека, выступая способом концептуального освоения человеком окружающего мира, необходимого ему для социального и культурного существования, снятия стрессов, комфортного бытия. Посредством мифов индивид конструирует наиболее приемлемые и понятные для него образы и тексты.

Различные прагматические интенции говорящего – утверждение, похвала, порицание, директивы (нельзя рубить деревья, убивать животных, нарушать нравственные законы и т. д.) направлены на выражение повествовательных императивов.

В религиозной этике обязательно проведение охотниками обряда поклонения и угощения духов-хозяев горы с целью удачной охоты. Несоблюдение этических норм на горе могло вызвать гнев у духов-хозяев, которые могли забрать душу человека. Охотник не совершает обряд в случае, если в его семье в этом году кто-то из родственников умер, он должен участвовать в обрядах, совершаемых в созидательных целях. Если ритуал не совершается из-за неподготовленности к обряду, то советуют в качестве дара класть хотя бы монеты.

«Стрельба гор» (т. е. духов-хозяев гор) является приметой неблагоприятных событий в жизни людей, например войны. По мифологии алтайцев, гора – окаменевший человек, имеющий части тела: вершину, или голову (*базы*); руку (*колы*); хребет, северный склон, поросший лесом (*арка*); нижний выступ (*бут*); верхний выступ, или плечо (*ийин*); подножие (*эдек*); например: *туунын базында* ‘на горе’, *туунын эдегинде* ‘у подножия горы’. Антропоморфизация гор, характерная для мифологии, отразилась в языке, в частности в процессе метафоризации пространства: *Мынаар төмөн јерис бар. Ол јылдын ла адыш јат. Мында андый кайа бар. Кызыл таш не, кызыл таш, јаан. Адыш јат на, јылдын базында бир катап адыш јат. Кулака уккам на оны, тен улустан укагам. Баштапкы ла аткан кийинде, экинчизин ат јат. Сакыжсала ат јат. Анда бар ла болбой, ол Алтай јеринин ээзи болбой. Айла тыг ла јакшы неме эмес, Алтай адыжары деп. Кижси оны темдектеп јат. Адыжарын адыжатан ла турды. Јаман болор деп айдар.* ‘Там внизу есть место. Они каждый год стреляют. Здесь такая скала есть. Красный камень, красный, большой. Перестреливаются, в год один раз перестреливаются. Я слушала своими ушами, не от людей слышала. После того как первый выстрелит, второй стреляет. Выждав друг друга, стреляют. Там кто-то есть, это, наверное, дух-хозяин Алтая. Это не так хорошо, когда Алтай стреляет. Человек это замечает. Стрелять – стреляют. Говорят, что случится что-то плохое’ (НПА, 2011: 204, 205).

Интенция предостережения содержится в поверьях, выражающих директивы: вечером нельзя ходить к реке, иначе дух-хозяин реки может «поймать» душу человека, и человек может заболеть; на огонь также нельзя направлять острые предметы: ими можно поранить «голову» огня; нельзя ворошить острым горящие угли, иначе огонь будет ожесточаться, в семье будут ссоры.

В алтайских мифологических нарративах концепт духа-хозяина воды имеет положительные и отрицательные коннотации. Это сущности водной стихии, которые могут проявлять к человеку как хорошее отношение, так и негативное. Алтайцы представляли их антропоморфными, в образе женщины или девушки, а также зооморфными, в обличье животного. В центре мифологических рассказов и быличек о духах-хозяевах, касающихся источников-аржанов, находятся темы и мотивы о том, как выглядят их духи-хозяева, об их появлении во сне посетителей. Появление таких текстов основано на том, чтобы посетители родников вели себя должным образом. Существует мифологема, что ночью, после принятия водных процедур, человеку может присниться сам дух-хозяин источника. Сон может предвещать ре-

зультат лечения на источнике. Так, в мифе «Хозяйка аржана» (Аржаннын ээзи) охотник, преследуя раненого марала, встречается духа-хозяйку целебного источника. Охотник увидел, как вылечился марал в целебной воде. Он, как и марал, искупался в воде, выпил ее и стал здоровым. Охотник увидел хозяйку источника, которая была молодой девушкой. Она велела охотнику сообщить людям о целебных свойствах источника и рассказать им, как вести себя на ее аржане (НПА, 2011: 458). Если хозяйка аржана видится человеку в виде черной змеи, то это значит, что исцеления человека от аржана не будет.

В мифологической прозе алтайцев объектами идеализации стали только те предметы, которым придается статус сакральных. Появление музыкальных инструментов – комуса, топшура, икили – связывается в фольклоре с духами-хозяевами и бурканами, которые очень любят музыку; они «подказали» людям, как изготавливать эти инструменты, научили играть на них и исполнять кай. По мифологии алтайцев, музыкальные инструменты связаны с потусторонними мирами. Так, шоор и икили были подарены людям божеством Верхнего мира – Юч-Курбустаном. Топшур и икили появились на Алтае от двух небесных божеств. Два парня увидели на поляне двух девушек, попеременно танцующих и играющих на топшуре и икили. Когда они подошли поближе, то одна из девушек, схватив топшур, улетела в небо, а другая, взяв икили, прыгнула в реку. На камне, где лежали икили и топшур, лишь следы их остались. Парни по этим следам изготовили инструменты. Так появились икили и топшур (НПА, 2011: 179–181).

В текстах содержится императив правильного отношения к миру природы, поскольку она имеет духовное начало, создана Богом. Императив предостережения от гнева Бога, духов природы, стихий, животных и растений играл важную роль.

Заключение

В результате исследования прагматических особенностей алтайских мифологических текстов в аспекте стратегии гармонизации были выделены следующие функции, выполняемые мифами: адаптивная, творческая, познавательная, коммуникативная, координационная, интегрирующая, легитимирующая. Было выявлено, что различные тактики – утверждение, похвала, порицание, директивы, с помощью которых выражаются повествовательные императивы, а также тактики презентации, совета, похвалы/порицания и предостережения в текстах мифологической прозы алтайцев используются в аспекте стратегии гармонизации.

Список источников:

- Акулова Т. Н.** Чарас – колыбель сказок. Благопожелания, сказки. Горно-Алтайск: Юч-Сюмер, 2003. 376 с.
- Архив сектора фольклора ИФЛ СО РАН**, ед. хр. 10.001 / Фольклорные материалы Ф. Сатлаева, В. Диосеги, Н. А. Алексеева.
- ЛСА** – Легенды Северного Алтая / сост. Е. П. Кандаракова. Горно-Алтайск, 1994. 88 с.
- НПА** – Несказочная проза алтайцев / Сост. Н. Р. Ойноткинова, И. Б. Шинжин, К. В. Яданова, Е. Е. Ямаева. Новосибирск: Наука, 2011. 576 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 30).
- Образцы народной литературы тюркских племен**, живущих в Южной Сибири и Джунгарской степи, собранные В. В. Радловым. СПб.: Тип. Импер. Акад. наук, 1866. Ч. 1.: Поднаречия Алтая.

Литература:

- Ачимова А. А.** Растения Горного Алтая в обычаях и традициях алтайцев. Барнаул: ООО «Печатная компания АРКТИКА», 2012. 97 с.
- Галанина Е. В.** Миф как реальность и реальность как миф: мифологические основания современной культуры. М.: Академия естествознания, 2013. 130 с.
- Казагачева З. С.** Алтайские героические сказания «Очи-Бала», «Кан-Алтын»: аспекты текстологии и перевода. Горно-Алтайск: Горно-Алт. респ. тип., 2002. 352 с.

- Леви-Стросс К.** Структура и форма // Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму / пер. с фр. и вступ. ст. Г. К. Косикова. М.: Изд. группа «Прогресс», 2000. С. 121–152.
- Левкиевская Е. Е.** Прагматика мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. М.: Индрик, 2006. Вып. 10. Семантика и прагматика текста. С. 150–213.
- Матвиенко Е. В.** Языковая репрезентация образов восточноазиатской мифологии в англоязычных текстах: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2010. 16 с.
- Минаева Л. В., Морозов А. Ю.** Мифологизация рекламной коммуникации как прием воздействия на массовое сознание // Вестник Московского университета. Сер. 21. Управление (государство и общество). 2009. № 3. С. 56–64.
- Мифы народов мира.** М.: Изд-во Махаон, 2022. 128 с.
- Ойноткинова Н. Р.** Мифологическая картина мира алтайцев: концепты, мотивы, сюжеты. Новосибирск: ИПЦ НГУ, 2021. 622 с.
- Питина С. А.** Концепты мифологического мышления как составляющая концептосферы национальной картины мира. Челябинск: Челяб. гос. ун-т., 2002. 191 с.
- Тармаева В. И.** Герменевтические основы техники понимания вербальных текстов. М.: ООО «Флинта», 2019. 176 с.

Ойноткинова Надежда Романовна.

Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник сектора фольклора народов Сибири.

Институт филологии СО РАН.

Ул. Николаева, 8, Новосибирск, 630090.

E-mail: sibfolklore@mail.ru

Тармаева Виктория Ивановна.

Доктор филологических наук, доцент,

профессор Института филологии, иностранных языков и массовых коммуникаций.

Бурятский государственный университет.

Ул. Смолина, 24а, Улан-Удэ, 670000.

E-mail: vtarmaeva@mail.ru

Материал поступил в редакцию 13 декабря 2022 г.

N. R. Oinotkinova, V. I. Tarmaeva

ABOUT THE PRAGMATIC FEATURES OF THE MYTHOLOGICAL PROSE OF ALTAI

The article is devoted to the pragmatic features of the mythological texts of the Altai from the point of view of the harmonization strategy. This harmonization takes place in the following directions: thanks to the myth, man adapts to the surrounding reality; the myth coordinates the actions and attitudes of the individual towards the surrounding natural world; the perception of the external world through the myth helps the individual to make the surrounding reality understandable ("to humanize"); the mythological worldview functions as a system of basic guidelines necessary for the interpretation of natural factors, enabling members of a given society to know how to behave; myths regulate and legitimize the life of an individual and a society, as they contain explanations and indications of norms for the proper behavior and perception of environmental reality. The various tactics used in these texts are examined from the point of view of harmonizing strategy, especially the statement, praise, blame, directives used to express narrative imperatives, and tactics of presentation, advice, and warning.

Keywords: *mythological prose of Altai, harmonization strategy, communicative tactics, mythmaking, mythological thinking*

Sources:

- Akulova T. N.** Charas – kolybel' skazok. Blagopozhelaniya, skazki [Charas is the cradle of fairy tales. Blessings, fairy tales]. Gorno-Altai: Yuch-Syumer, 2003. 376 p. (In Altai).
- Fol'klornye materialy** F. Satlaeva, V. Diosegi, N. A. Alekseeva [Folklore materials by F. Satlaev, V. Diosegi, N. A. Alekseev]. Arkhiv sektora fol'klora IFL SO RAN [Archive of the Folklore Sector of IPL SB RAS]. No 10.001.
- Legendy Severnogo Altaya** [Legends of Northern Altai]. Comp. E. P. Kandarakova. Gorno-Altai, 1994. 88 p. (In Russian)

- Neskazochnaya proza altaitsev** [Non-fairy-tale prose of the Altaians]. Comp. N. R. Oinotkinova, I. B. Shinzhin, K. V. Yadanova, E. E. Yamaeva. Novosibirsk: Nauka, 2011. 576 p. (Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 30) [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; Vol. 30] (in Russian).
- Obraztsy narodnoi literatury tyurkskikh plemen**, zhivushchikh v Yuzhnoi Sibiri i Dzhungarskoi stepi, sobrannye V. V. Radlovym [Samples of folk literature of the Turkic tribes living in South Siberia and the Dzungarian steppe, collected by V. V. Radlov] SPb.: Tip. Imper. Akad. nauk, 1866. Part 1.: Podnarechiya Altaya [Altai sub-dialects] (in Russian).

References

- Achimova A. A.** Rasteniya Gornogo Altaya v obyayakh i traditsiyakh altaitsev [Plants of the Altai Mountains in the customs and traditions of the Altaians]. Barnaul: OOO Printing Company ARKTIKA, 2012. 97 p. (In Russian).
- Galanina E. V.** Mif kak real'nost' i real'nost' kak mif: mifologicheskie osnovaniya sovremennoj kul'tury. M.: Akademiya estestvoznaniya, 2013. 130 p. (In Russian).
- Kazagacheva Z. S.** Altaiskie geroicheskie skazaniya «Ochi-Bala», «Kan-Altyn»: aspekty tekstologii i perevoda [Altai heroic legends "Ochi-Bala", "Kan-Altyn": aspects of textual criticism and translation]. Gorno-Altaysk: Gorno-Alt. resp. tip., 2002. 352 p. (In Russian).
- Levi-Stross K.** Struktura i forma [Structure and form]. In: Frantsuzskaya semiotika: ot strukturalizma k poststrukturalizmu / per. s fr. i vstup. st. G. K. Kosikova [French semiotics: from structuralism to poststructuralism / transl. from fr. and intro. Art. G. K. Kosikova]. Moscow: «Progress», 2000. P. 121–152 (In Russian).
- Levkievskaya E. E.** Pragmatika mifologicheskogo teksta. In: Slavyanskiy i balkanskiy fol'klor. Moscow: Indrik, 2006. Vyp. 10. Semantika i pragmatika teksta. P. 150–213 (In Russian).
- Matvienko E. V.** Yazykovaya reprezentatsiya obrazov vostochnoaziatskoi mifologii v angloyazychnykh tekstakh: avtoref. dis. ... kand. filol. nauk [Language representation of images of East Asian mythology in English texts: author. dis. ... cand. philol. Sciences]. Moscow, 2010. 16 p. (In Russian).
- Minaeva L. V., Morozov, A. Yu.** Mifologizatsiya reklamnoj kommunikatsii kak priem vozdejstviya na massovoe soznanie // Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 21. Upravlenie (gosudarstvo i obshchestvo). 2009. No. 3. P. 56–64 (in Russian).
- Mify narodov mira** [Myths of the peoples of the world]. Moscow: Izd-vo Mahaon, 2022. 128 p. (In Russian).
- Oinotkinova N. R.** Mifologicheskaya kartina mira altaitsev: kontsepty, motivy, syuzhety [Mythological picture of the world of the Altaians: concepts, motives, plots]. Novosibirsk: IPTs NGU, 2021. 622 p. (In Russian).
- Pitina S. A.** Kontsepty mifologicheskogo myshleniya kak sostavlyayushchaya kontseptosfery natsional'noi kartiny mira [Concepts of mythological thinking as a component of the concept sphere of the national picture of the world]. Chelyabinsk: Chelyab. gos. un-t., 2002. 191 p. (In Russian).
- Tarmaeva V. I.** Germenevticheskie osnovy tekhniki ponimaniya verbal'nykh tekstov: monografiya. M.: OOO «Flinta», 2019. 176 p. (In Russian).

Oinotkinova Nadezhda Romanovna.

Doctor of Philology, leading researcher in the sector of folklore of the peoples of Siberia.

Institute of Philology SB RAS.

Nikolaeva str., 8. Novosibirsk, Russia, 630090.

E-mail: sibfolklore@mail.ru

Tarmaeva Viktoriya Ivanovna.

Doctor of Philological Sciences, Associate Professor,

Professor at the Institute of Philology, Foreign Languages and Mass Communications/

Buryat State University.

Smolina str., 24a, Ulan-Ude, Russia, 670000.

E-mail: vtarmaeva@mail.ru