

УДК 811.512.15; 398.22
DOI 10.17223/19986645/19/5

Д.М. Токмашев

КАТЕГОРИЯ ПРОСТРАНСТВА В ШОРСКОМ ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ: ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ¹

Статья посвящена исследованию языка фольклорного произведения на материале героических сказаний одного из тюркоязычных народов Южной Сибири – шорцев. В ней рассматриваются базовые средства репрезентации эпического пространства как основополагающего концепта, моделирующего картину мира тюркских народов Саяно-Алтая. Сравнительный анализ лексического поля «пространство» в языке шорского эпоса и в пратюркском языке свидетельствует о высокой степени преемственности языковых картин мира шорцев и древних тюрков.

Ключевые слова: шорский героический эпос, фольклористика, лингвокультурология, тюркские языки Сибири.

Время и пространство относятся к базовым категориям человеческого мышления, в явном или скрытом виде присущим любому типу дискурса. В эпическом (и шире – художественном) тексте они выступают как «важнейшие характеристики, обеспечивающие целостное восприятие художественной действительности и организующие композицию произведения» [1. С. 487]. Можно условно выделить два взаимно пересекающихся направления в изучении пространственно-временной организации текста – литературоведческое и лингвистическое. Первое направление рассматривает время и пространство в первую очередь как средство создания художественного образа, второе исследует языковые способы пространственно-временной концептуализации. Данная работа выполнена в рамках второго направления с привлечением исторического и культурного контекстов.

Удачным представляется используемый А.Т. Хроленко термин «лингвофольклористика», характеризующий данное направление как филологическую дисциплину, изучающую язык записанного фольклорного текста: «Лингвофольклорист работает исключительно с зафиксированным, письменным текстом. ...В отличие от фольклориста, лингвофольклорист обязан привлекать по возможности исчерпывающий круг текстов, отвечающих тому или иному критерию отбора» [2. С. 168]. Основной задачей лингвофольклористики А.Т. Хроленко называет изучение языка устного народного творчества как средство постижения этнической ментальности и национально-культурных смыслов [3. С. 24].

Категории пространства и времени традиционно подвергаются сопоставительному исследованию в лингвистике, особенно при сопоставлении генетически и/или типологически неродственных языков. Ср.: «Интерес к способам выражения в языке пространственных и временных отношений не ослабевает уже несколько десятилетий. ...По-разному в языках концептуализиру-

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ «Мобильность молодых ученых» – 11-06-90752-моб_ст.

ется и само пространство, и время» [4. С. 4]; «Обращение с пространством – определенным образом нормированный аспект человеческого поведения» [5. С. 7]; «Одна из наиболее фундаментальных областей в познании мира – категоризация пространства» [6. С. 22]; «Пространственно-временные представления, вырабатываемые языковым сознанием, участвуют в конструировании в рамках каждой культуры своей особой модели мира» [7. С. 3], причем временные представления вторичны и базируются на пространственных. Система средств их выражения в естественных языках образует функционально-семантическое поле, включающее лексические и грамматические способы выражения пространственно-временных отношений. Из последних обобщающих работ по проблеме лингвистического описания пространства следует отметить статью А. Николовой, в которой она пишет, что в последние годы «интерес к языковым единицам с пространственным значением усилился в связи с применением когнитивного анализа, изучением языковой концептуализации мира, с языковой картиной мира и ее национально-специфическими особенностями» [8].

Время и пространство относятся к традиционно изучаемым категориям и в фольклористике. В.П. Аникин рассматривает время и пространство как механизмы фольклорного стилеобразования: «Всякий образ обладает свойством протяженности во времени и расположен в пространстве». Он приводит следующие подходы к изучению этих категорий: *философско-эстетический* (время и пространство с точки зрения гносеологии, где основная роль отводится их индивидуальному восприятию и отрицается их изоморфность реальному пространству и времени), *психологический* (время и пространство как отражение психологических свойств творческого акта, изображение которых подчинено общему замыслу художественного произведения), *общее искусствоведческий* (время и пространство трактуются согласно специфике каждого отдельного вида искусства, например поэзии и живописи, и с учетом художественных средств, доступных данному виду творчества), *филологический*, который исходит из понимания образно-художественной целесообразности изображения времени и пространства, и может носить литературоведческий и лингвистический характер. Отдельно он выделяет *фольклористический* подход как модификацию литературоведческого, отличительной чертой которого является учет восходящих к древности свойств фольклора: «В фольклоре спрессовались несколько исторических состояний» [9. С. 228–278].

В.Я. Пропп характеризует фольклорное время и пространство как дискретные, слабо структурированные области континуума: «Времени и пространства в фольклоре собственно нет. ...Нет предшествующего времени и последующего. Пространство познается в действии (передвижении), время – в абстракции (счет)» [10. С. 152].

Время и пространство в былине исследовал С.Ю. Неклюдов. Он постулировал два возможных направления анализа: историко-генетическое (проблемы историзма эпического пространства и времени) и исследование эпических пространственно-временных категорий как художественной системы, близкое к филологическому направлению в трактовке В.П. Аникина. Оно, в свою очередь, может иметь два аспекта: 1) воссоздание былинной топографической и временной структуры; 2) описание сюжета через его локальный и вре-

менной контекст [11. С. 19]. Былинное время имеет сложный, разноплановый характер (статика описаний и динамика действий, кажущаяся линейность событий жизни персонажа и рекурсивность в рамках отдельного мотива и т.д.). Наряду с пространством время выступает в качестве координатной оси эпического мира. «Временная ось» создается канвой биографии главного героя, а «пространственная ось» – движением из «своего» мира в «чужой» [11. С. 45].

Примером историко-генетического подхода к анализу средств объективации концепта «пространство» является работа З.К. Тарланова [12], где рассматривается топонимия русского и карело-финского эпосов с выделением мифопоэтических и реально-исторических пластов номенов и их культурно-исторической интерпретацией. Ценным представляется вывод о том, что «русское эпическое пространство как бы трехслойно, разворачивается на трех уровнях, последовательно включенных друг в друга по принципу геометрических фигур» [13. С. 36].

Исследование языковых средств концептуализации пространства в фольклоре тюрко-монгольских народов в рамках лингвокультурологического подхода проводится в работах Е.В. Голубевой [14] и Л.Н. Семеновой [15]. Пространство и время Е.В. Голубева относит к числу культурных концептов (иначе – культурных категорий) в картине мира калмыков. Их этноспецифичность определяется типом хозяйствования, кочевым образом жизни, общественным укладом, природным окружением и религией [14. С. 24]. Исследователь выделяет бытовое и мифологическое пространство и время. Оба типа пространства (шире – окружающий мир в его синкретизме реального и мифопоэтического) имеют горизонтальное и вертикальное членение, а время может быть и линейным, и дискретным в зависимости от сферы времяисчисления.

Сходная картина обнаруживается и в якутском героическом эпосе олонхо. Эпическое пространство организуется в виде концентрических кругов, в центре которых находятся сказитель, слушатели и, опосредованно, главный герой сказания, от которого начинается движение (по горизонтали: очаг > жилище героя > коновязь > родное стойбище > земля родных и друзей > земля недругов и т.д.; по вертикали – Верхний или Нижний миры). Пространство характеризуется либо в статическом (описательный фон), либо в динамическом (движение героя) аспектах. Все локусы сюжетно обусловлены, а семантика каждого из них наиболее полно раскрывается при соприкосновении с ним главного героя [15. С. 217]. Ср. также мнение А.И. Чудоякова о шорском эпическом пространстве: «Пространственные характеристики нашли отражение в описаниях поездок героя в чужие края с непременно возвращением в свой золотой дворец» [16. С. 22].

В шорском героическом эпосе пространство и время объективируется с помощью эпических формул, так называемых «общих мест» – синтагматических цепочек, несущих информацию о некоторой типической ситуации в ходе повествования, к которым относятся зачин (сотворение мира), чудесное рождение героя, наречение именем, описание богатырского снаряжения, героическое сватовство, богатырский поединок, и ряд других. Ср.: «В эпических произведениях распространены устойчивые поэтические выражения, ко-

торые играют стилеобразующую роль и являются своего рода каркасом. Имея афористическую форму и многократно повторяясь в эпосе, они приобретают признаки формульности» [17. С. 65].

Основными функциями эпической формулы являются информативная и художественно-эстетическая. С помощью эпических формул описываются художественный мир сказаний и сюжетно-значимые атрибутивные и предикативные характеристики персонажей, их языку присущи образность и метафоричность. Используемый в фольклористике синонимичный термин «общее место» подчеркивает повторяемость и универсальность эпических формул в героическом эпосе шорцев и родственных тюркских народов Сибири, нерелевантных для сюжета произведения, но выполняющих важную функцию – функцию типизации эпического мира и эпических героев.

Теперь обратимся непосредственно к рассмотрению средств пространственной концептуализации в языке шорского эпоса. Первая попытка лингвистического описания шорского эпического пространства предпринята И.В. Шенцовой на материале сказания «Алтын Сырык» [18]. Учитывая высокую степень стандартизации эпического языка, цикличность сюжетов и мотивов, а также единство и непрерывность мифопоэтического пространства (представление о нем в эпосе приобретает художественную окраску, но принципиально не отличается от двух других сфер его манифестации – мифа и ритуала), мы привлекли к анализу дополнительный ряд эпических текстов, опираясь на которые можно сделать ряд предварительных выводов о времени и пространстве в шорском эпосе в целом.

С помощью метода сплошной выборки языковых средств концептуализации пространства и времени были проанализированы следующие сказания: «**Қаан Оолак**» – «**Хан-Парень**» (1800 строк, сказитель В.И. Токмашов, запись и перевод Б.И. Токмашова); «**Қаннаң чабыс Қаан Перген – Самый невысокий из ханов Хан Перген**» (отрывок) (684 строки, сказитель С.С. Торбоков, запись и перевод Д.А. Функа); «**Ай қар’аттыг Қара Қан**» – «**Ездящий на вороном коне Кара-Хан**» (575 строк, сказитель В.Е. Таннагашев, запись и перевод Д.А. Функа); «**Қаан Перген**» – «**Қан Перген**» и «**Алтын Сырык**» – «**Алтын Сырык**» (ок. 2000 и 2460 строк соответственно, сказитель П.И. Кыдыяков, запись и перевод А.И. Чудоякова). Итого текстовый массив составил около 7500 строк оригинального текста и сопоставимый с ним по объему перевод на русский язык.

Лексический материал, вербализующий концепты пространства и времени, распределяется по соответствующим семантическим полям в рамках определенного сюжета в каждом из сказаний, учитывая сюжетообразующую роль хронотопов. Ключевые лексемы приводятся с устойчивыми определениями и эпитетами. Орфография оригинала, включая написание мифологических топонимов с заглавной буквы, сохранена.

Рассмотрим структуру семантического поля «**пространство**» в шорском героическом эпосе. В нем можно выделить 2 субполя: «**условно-реальное пространство**» и «**мифическое пространство**». Граница между этими полями не является абсолютной, поскольку пространство в эпосе сибирских тюрков практически лишено привязок к конкретным историко-географическим локумам (ср.: «В сказании нет названий конкретной страны или государства»

[16. С. 22]). Напротив, в русском героическом эпосе часто встречаются как реальные топонимы типа *Карелия, Польша, Бухарская земля, Индея богатая*, начиная с самого центра реально-исторического пространства – *свято-Русь земля, Россия, Расея, Русия* и т.д., так и мифопоэтические – *Глянская земля, Окиянов город, Сарачина широкая* [13. С. 36].

В шорском героическом эпосе ввиду исторически кочевого образа жизни и скотоводческого типа хозяйства пратюрков, в отличие от русского оседло-земледельческого, такого разделения нет. Единственный условно-реальный топоним *Китай* в эпических текстах встречается опосредованно, как эпитет к богатырскому снаряжению – седлу и стремянам (*Ақ қыр аттың қыдат парған изеңезин қыра тебизе пергени* ‘Бело-серого коня, в кыдатские стремяна встав, по бокам ударил’). А.И. Чудояков связывает слово *кыдат* не с Китаем (с которым у древних тюрков были тесные экономические и политические связи), а с тунгусо-маньчжурским племенем *киданей*, которые появились в Южной Сибири в X в., и о которых есть упоминания в шорском фольклоре [16. С. 439]. В любом случае слово *кыдат* в шорском эпосе выполняет функцию типизации героя и его снаряжения (*кыдатские* стремяна – стремяна высшего качества), а не концептуализации пространства. Поэтому критерием разделения вышеуказанных субполей мы будем считать отнесенность локума либо к Среднему миру (миру людей), либо к Верхнему и Нижнему мирам (миру божеств и злых духов). При этом не учитывается горизонтальное развертывание пространства, так как «в мифологии тюрков Южной Сибири оба мира, «небесный» и «подземный», – копии с одной матрицы – «среднего» мира. В них реальный мир дважды повторяет себя, в первом случае абсолютизируя положительное, а во втором – отрицательное начала, уравнивающие друг друга в общей картине мира [19. С. 16]. Исследуя связь представлений пратюркских народов о Среднем мире с их антропониимической системой, Г.Ф. Благова делает важный для нашего исследования вывод: «Средний мир крайне сложен в плане классификации мифологических представлений о его объектах. Целесообразно наметить классы пересекающихся представлений о ряде объектов, принадлежащих, по понятиям древних тюрков, к разным сферам Вселенной, но в то же время связанных между собой...» [20. С. 684]. Ниже мы приведем опыт такой классификации.

«Условно-реальное пространство» (СРЕДНИЙ МИР)

Это концептуальное поле объединяет такие сегменты, как ‘мир как целое’, ‘светила и стихии’ и ‘элементы рельефа’.

МИР КАК ЦЕЛОЕ. В этом сегменте поля отражены представления о пространстве вообще, как оно воспринималось тюркскими народами с древних времен. Природная картина мира пратюрков, с духовной культурой и художественным творчеством которых генетически связан шорский героический эпос, складывалась в границах одной историко-этнографической области в условиях горного, степного и лесостепного ландшафтов (V–IX вв. н.э.). Как отмечает Д.Г. Савинов, в это время была заложена определенная культурная модель, определившая развитие народов Южной Сибири, предков современных алтайцев, тувинцев, хакасов, шорцев, а также тесно связанных с

ними якутов, киргизов и казахов [21. С. 3]. В эту эпоху расцвета древнетюркской культуры (эпоха I и II Тюркских, а позднее – Уйгурского каганатов), очевидно, и начал складываться героический эпос, принесенный древними тюрками на Алтай. Об этом еще в XIX в. писал Н.М. Ядринцев: «Кочевая культура не могла не выразиться и в прогрессе мирозерцания народов Центральной Азии. Кочевник стал обладать уже известным досугом, который дал ему возможность философствовать, творить, создал богатую фантазию, поощрил мечтательность и создал поэзию...» [22. С. 271].

Таким образом, несмотря на то, что хозяйственно-культурный тип шорцев – жителей черневой тайги – составляли собирательство, пешая охота, рыболовство и в меньшей степени стойловое скотоводство и земледелие, в их фольклоре отражены природно-географические реалии древнетюркской эпохи территорий Центральной Азии, Саяно-Алтая и Ордоса.

Рассмотрим, как наиболее общие представления о мире, Вселенной и ее устройстве объективируются в эпосе. Время эпического первотворения, описываемое в зачине героического сказания, является отправной точкой создания образа мира с присущими ему пространственно-временными характеристиками в представлении рассказчика и слушателя – когда появляется пространство и заполняющее его время, тогда рождается протагонист, а с ним и сюжет сказания. По мере развития сюжета концептуализируются более отдаленные и менее «стабильные» участки пространства. Это области, через которые перемещается герой в ходе выполнения основных задач – героическое сватовство, месть врагам или помощь друзьям и родственникам. Развертывание пространства происходит как по горизонтали, так и по вертикали (при перемещении героя в Верхний и Нижний миры).

Пример зачина героического сказания «Каан Перген»:

Раньше нынешнего поколения было,
Позже давнего поколения было.
Пробиваясь сквозь почву, зеленая трава,
Переливаясь, на земле вырастала.
Расщепляя верхушки деревьев,
Зеленая молодая листва вырастала...

Амдыгы төлдүн алында полган полтур.
Пурунгу төлдүн соонда полган полтур.
Чер чара шавыл көк өлең, полза,
Чалтраш кел өс турган чер полтур.
Ағаш пажы чарыл кел, полза,
Көк өлең чажар-ок кел өзүп одурғаны.

За этой эпической формулой, описывающей появление травы и листьев на деревьях, следует рассказ о появлении гор и морей (рек). Главный герой обязательно живет у подножья высокой черной, белой или золотой горы, имеющей множество перевалов, где расположено его стойбище и пасется его скот, например: *тогузон ашқым қара тайға* ‘черная гора с девьюноста перевалами’; *четтон ашқымның алтын тайға* ‘золотая гора с семьюдесятью перевалами’; *алтон ашқым алтын тағ* ‘золотая гора в шесть десятков перевалов’; *қырық ашқымның қара тайға* ‘с сорока перевалами черная тайга’ и т.д. В зачине сказания «Картыга Перген», записанного Н.П. Дыренкова, упоминается еще одно название горы – *масқыл*: *aq talajdy qaštada albattyg čon čatty, aq tasqyldy töstede aq sirgedig mal turtyr* ‘по побережью белого моря платящий дань народ жил, у подошвы белого таскыла, словно белые гниды, скот стоял’. Это же слово встречается и в сказании «Кан Оолак»: *ақ талайдың пелтиринең пажына четтире... тасқыллардың төзүнең сырт тегейге чет-*

тире ‘от устья до верховий белой реки (расселился народ), от подножья сопков до вершины (пасется скот)’.

Итак, горы, в эпосе называемые *таг* ‘гора’, *тайга* ‘гора, поросшая лесом’ и *таскыл* ‘безлесая гора, гора-голец со снежным белком на вершине’, – ключевой элемент пространственной картины мира в мировоззрении тюрков Южной Сибири. От гор (точнее – от родовой горы как аналога мирового древа) начинается освоение мира. В качестве второго элемента – члена бинарной оппозиции ‘гора – (море) река’ – в эпосе выступает водная стихия, представленная лексемами *талай* ‘море; река’ и *теңис* ‘море; океан’ (второе слово часто используется в поэтическом сочетании *теңис-талай*, ср. рус. фольк. *море-океан*). Море в эпосе «...представляется текущим; оно, как река, имеет верховье (исток) и устье» [16. С. 438] (см. выше), отсюда его перевод как ‘река’ в отдельных изданиях.

Вторая оппозиция, характеризующая физическое пространство, – это ‘земля – вода’. Материальный мир в эпосе начинается с разделения земли и воды: *калақпа чер пöлерде, қамысна суг пöлерде* ‘мешалкой земли разделяли, процеживая, воды разводили’; *калақпа таг пöлер темде, қамышина суг пöлер шенде* ‘когда мешалкой горы делили, когда ковшом воду делили’ и т.д. В космогонических мифах большинства народов мира земля и вода выступают как первостихии, первичной при этом является вода, покрывающая землю. «Вода олицетворяет Хаос, неопределенное и бесструктурное начало» [19. С. 18]. Из комка грязи, зачерпнутого со дна первородного океана, демиург создает сушу. Вариант этой легенды, записанный В.И. Вербицким у алтайцев: «Когда еще не было ни неба, ни земли, былъ одинъ Ульгънь (по-ойротски – Курбустан-Аакай). Онъ носился и какъ-бы трепеталъ надъ безбрежнымъ моремъ... Тогда ощутилъ онъ голосъ внутри себя: *«алдында тут, алдында тут* – впереди хватай, впереди хватай»... И вотъ попался ему камень, высунувшійся изъ воды» [23. С. 111]. В сказаниях также встречается сочетание *талай сугу* – *чер палгажы* ‘вода речная – грязь земли’ в значении ‘физический мир’. Важность оппозиции (и единства) земли и воды в пратюркской картине мира подтверждается наличием у древних тюрков понятия *ыдук йер-суб* (*yudug jer-sub*) ‘священная земля-вода’, которую они почитали как главное божество Среднего мира; «это божество нигде не упомянуто особенно, оно вместе с Тенгри и Умай покровительствует тюркам и наказывает согрешивших» [24. Т. 2. С. 537]. Л.Н. Гумилев, говоря о древнетюркской религии, также упоминает *йер-су*, правда, в числе хтонических божеств: «Йер-су (букв. «земля-вода») числится в разряде земных тосей (*тöс* ‘дух-помощник шамана, один из хозяев земли’. – Д.Т.) и находит аналогию в культе «хозяев» земли, воды, растительности и т. п. У нганасанов хозяин земли Фаннида – злой недоброжелатель, обитающий под дерном и с раскрытой пастью ожидающий умирающих людей. Ему приносят в жертву черного оленя. Йер-су также жестокое божество. В жертву ему приносят серую или рыжую лошадь» [25].

Наряду со значением ‘вода’ слово *суг* в эпосе (и в тюркских языках вообще) также обозначает реку. Лексема *талай* в эпосе символизирует море (реку) как стихию, маркирующую область физического (эпического) мира, где живет герой сказания. Пример: в поисках невесты герой покидает родное стойбище у подножия Белой горы (*Ақ тайга*) на берегу Белого моря (*Ақ та-*

лай) и приезжает в землю, где находится Синяя гора (*Көк тайга*) и течет Синее море (*Көк талай*) и т.д. Цветовая символика в данном случае также не случайна, но для нас важнее наблюдение, что слово *талай* упоминается в тексте как маркер эпического пространства, в отличие от слова *суг*, обозначающего реку, водный поток вообще. В этом значении *суг* в эпосе используется в форме множественного числа в сочетании *таглар-суглар* ‘горы и реки’ > ‘физический мир’. Ср. выражения: *тоозу чоқ таглар... шоду чоқ суглар* ‘без счета горы... без счета реки’; *саны чоқ таглар ашчыр, шоды чоқ суглар кешчир* ‘минует горы без числа, без счета реки переходит’ – их преодолевает богатырь, едущий выполнять трудную задачу; *тагларты талал партыр, сугларты шайкыл партыр* [родные] горы оголились, [родные] реки обмелели – описание пришедшего в запустение родного стойбища героя; *тагларты текши тепсел талалды, сугларты текши шажыл шайкылды* ‘горы стали разрушаться, водоемы высыхать’ – метафоризация масштаба и напряженности богатырского поединка и т.д.

В эпосе нами также зафиксированы два слова – обозначения мира как целого. Это лексемы *қорай* и *чеген*, ср.: *төрт толук қорай* ‘четырёхугольная Вселенная’; *чеген түбү төзел турган шенинде* ‘когда глубины-недра утверждались’; *чеген келе төзелер темде* ‘когда Вселенная обосновалась’. В современных словарях они не зафиксированы и в эпосе условно-обобщенно переводятся как ‘Вселенная’ (в переводе Б.И. Токмашова – (?) ‘недра земли’). В хакасском языке и фольклоре *чеген* (хак. *чиген*) – ‘атмосфера; воздух; воздушная оболочка земли’ (этимология неясна), а *қорай* (хак. *хоорай, хоор, хори, хооро, хоорый*) – ‘Хонгорай (Конгурай, Конгарай) – историческое название долины Среднего Енисея, соответствующее понятию «Кыргызская земля» в русских документах XVII–XVIII вв.’ [26. С. 189]. В словаре В.В. Радлова *коңыраи* – ‘степь’ < *коңыр* ‘серый; смуглый; бурый’ + *ai* ? [27. С. 522], ср. рус. > *каурый*. Таким образом, в мировоззрении сибирских тюрков степь мыслилась как мир, как Вселенная.

Теперь рассмотрим частные концептуальные признаки, присущие понятию о пространстве в шорском героическом эпосе.

1. Концептуальный признак «**многослойность**». Этот признак связан с представлениями сибирских тюрков о многоярусном строении Вселенной, восходящими к шаманской космологии, согласно которым Средний мир, небо и подземелье делились на различное число ярусов, на каждом из которых жило свое божество – хозяин этого слоя мира. Однако в эпосе Средний мир, открывающийся взору человека, как правило, плоский. Тот факт, что физический мир воспринимался архаичным сознанием эмпирически, как доступное взгляду окружающее пространство, отражен в словосочетании *кӧс кӧр четпес кӧк чазы* ‘бескрайняя (букв. ‘которую глазами не охватить’) синяя степь’ и в зачине шорского сказания «Каан Перген»:

Улуғ сынның кырыңға шық келип, полза,
По төрт толук чер үстүн, полза,
Анаң чер эвире көрүп одурғаным.
Кайдиг краң чер үстү полвай?!

На вершину высокой горы поднявшись,
Тогда стал я смотреть вокруг –
На все четыре стороны света.
Что за земля моим двум глазам открылась?!

«Одноуровневому» Среднему миру в эпосе противопоставляются «многоуровневые» Верхний и Нижний. Признак **«многослойность»** объективируется двумя способами:

а) оппозиция сфер «небо – (земля) – подземелье». Согласно традиционному мировоззрению кузнецких татар-шорцев, мир разделен на три сферы: небесная земля *Ульген-чер* (земля Ульгена) – небо; средняя земля – *орты чер* или *бистиң чер* – наша земля и земля злых духов – *айна чер* – подземный мир [28. С. 304]. О возникновении земной и небесной сфер упоминается еще в древнетюркской рунической надписи в честь Кюль-Тегина (VIII в., р. Орхон): «*үзе көк теңри асра йагыз йер қылынтукда экин ара киши оглы қылынмыш* ‘когда наверху было создано Голубое Небо, а внизу Бурая Земля, между ними обоими были созданы сыны человеческие’... Это самое начало надписи Кюль-Тегина, которое звучит эпически, “от сотворения мира”... [29. С. 114]. Пространственная характеристика Среднего мира, связанная с ориентацией по вертикали, выражена, как пишет Г.Ф. Благова, противопоставлением *верх – низ* > *небо–земля*: «бурая земля» (*jaŋyz jer*) находится внизу под «голубым небом» (*kök täŋri*). Шорский эпос демонстрирует идентичный набор языковых средств реализации этого противопоставления: *чер үстүзи... чер алтызы* ‘верх земли... дно земли’; *чер үстүзи... үлген түвү* ‘земли поверхность... дно неба’ (букв. ‘дно Ульгена’ – контаминация значений ‘небо’ и ‘бог’); *чер алтызы... чер үстүзи* ‘подземный мир... надземный мир’; *алтынгыз чер... јстингиз чер* ‘подземный мир... верхний мир’; *чер алтынаң айлыг-күнниг черге шыгып* ‘из царства тьмы поднявшись в светлый мир’; *күннүг чарык қаны, терең чердиң чагыс тий* ‘хан солнечного мира, глубокого мира единственный начальник’ и т.д.;

б) указание на многоуровневое строение сфер. В шорской мифологии мир мыслился многослойным. Слоев земли обычно семь, неба – от семи до шестнадцати-девятнадцати, подземного мира – семь, девять [24. Т. 2. С. 539]. В эпосе, который преодолевает миф, земля, на которой живут люди, предстает уже однослойной. Однако небо и подземелье сохраняют многослойную структуру, причем число слоев может отличаться от мифических: *чети таам чер түвүнең өскен алтын шарчын турған полтыр* ‘из-под семи слоев земли выросшая золотая коновязь’; *қырық көкке қынағаны* ‘до сорока небес толкает’; *қырық көкке қынады* ‘подвинул выше сорока небес’; *одус тегри өтре өртеп... чети таам өтер өртеп* ‘тридцать небес пронизывает... семь слоев земли прожигает’; *одус тегри өтре шава сұстанчыр... қырық тегри өтре шапчыр* ‘освещает тридцать горизонтов, пробивает сорок горизонтов’; *тоғузон таам алты* ‘девятистый слой земли’; *қырық көк* ‘сороковой слой неба’; *четтон там чер* ‘семидесятый подземный слой’; *қырық таамы чер түбү чер* ‘сороковой слой земли’.

2. Концептуальный признак **«родина»**. В эпосе условно-реальный физический мир воспринимается как мир людей, место рождения и родового стойбища главного героя. Этот признак реализуется с помощью следующих словосочетаний: *чер-энези* ‘мать-земля’; *чер энечек кини* ‘пуп земли-матушки’; *пистиң чер* ‘наша земля’; *ада чурт* ‘родина’; *чавыс-та полза, тагым пар, тайыс-та полза, сугым пар* ‘хоть невысокая, но есть своя гора, хоть неглубокая, но есть своя река’ (цель героя вернуться из гостей на родину);

чурттыг кижии ада чуртқа нан парай, черлиг кижии эне чуртқа нан парай ‘на родину отцов и матерей мне надо возвратиться [есть селение – на родину отцов, есть земля – на родину матерей]’; *улуг чуртыс... кичиг чуртыс* ‘большая родина (наша), малая земля (наша)’.

3. Концептуальный признак «**сакральность**». В мифопоэтической трехуровневой картине мира безусловно сакральным является Верхний мир как место обитания добрых духов. Сакральные характеристики Среднего мира в эпосе определяются следующими факторами: 1) божественное происхождение мира: *қудай салған қалвақ чер* ‘Богом данная земля’; *қудай пұткен ақ чарық* ‘Богом сотворенный свет’; 2) расположенность под небесными светилами, освещенность мира: *айлыг-күнниг чер* ‘земля под солнцем и луной’; *ақ чарықтыг чер* ‘светлая земля’; *ақ чарық* ‘светлый мир, Вселенная’; *айлыг-күннiг чарық чер* ‘лунно-солнечная земля’; *чер алтынаң айлыг-күнниг черге шыгып* ‘из царства тьмы поднявшись в светлый мир’; *көк айас* ‘белый свет’ (букв. ‘ясное голубое небо’). «Солнечный свет в мифологической традиции – важнейшая характеристика земного мира, населенного живыми людьми. ...На определенную соотношенность с земной жизнью солнца и луны – как обязательных атрибутов небесного свода – указывают и древнетюркские рунические памятники. Об особой роли «рождающегося солнца» свидетельствует солярная система ориентации орхонских тюрков, для которых основным, передним, было направление «вперед», туда, где рождается солнце. Двери каганского дворца также были открыты на восток «из благоговения к стране солнечного восхождения». «Человек солнечного мира» – так именовали себя в фольклорных текстах аборигены Южной Сибири. Свет был не просто атрибутом людей среднего мира, он мыслился качеством, дарованным им от рождения» [30. С. 97]. Напротив, дальние, незнакомые земли в эпосе описывались как *порас чарық* ‘сумрачный мир’ – антипод светлого мира, находящийся за железными горами; *чалым айлыг, чалым күнниг порас чер* ‘мрачная земля с полусолнцем, полулуной’; *үш айлыг, үш күнниг чарық чер* ‘края, где светят три луны и три солнца’. Ущербность солнца и луны, так же как и избыточное их количество, выступают атрибутом чужой, враждебной земли.

4. Концептуальный признак «**наличие центра и периферии**». В центре эпического мира находится родное стойбище героя, окруженное чужими землями. Характеристики «центра» совпадают с характеристиками «родины» – родина там, где центр, и наоборот. «Центр мира – не столько топографическая точка, сколько семантическая позиция. Ситуативно центром может быть и гора, и дерево, и коновязь – словом, все то, что соединяет миры» [19. С. 103].

«Ближняя» периферия эпического мира представлена как земли, лежащие за пределами родного стойбища героя, где правят чужие ханы (*алтон қаанның чери... четтон қааның чери* ‘мир шестидесяти ханов.. мир семидесяти ханов’; *четтон қааның ташты чер... четтон чонның кести чер* ‘земля за пределами семидесяти ханов, за пределами семидесяти народов’; *четтон қаанын кести черде* ‘за землями семидесяти ханов’; *алтон қаанның таштында, четтон қаанның кестинде* ‘за землями шестидесяти-семидесяти ханов’), живут люди с другими обычаями и пасется скот иной

масти (*чозазы пашқа чон чери... чоругы пашқа мал чери* ‘земли неведомых народов и животных необычных’; *эли пашқа чери, ады пашқа чери* ‘чужих народов мир, мир чужих людей’). Этот мир также населен людьми, и с ним в первую очередь соприкасается герой, покинувший родину для решения трудной задачи.

«Дальняя» периферия представляется неизвестным местом, о котором неизвестно ничего, кроме его расположения *чер кырында* – ‘на краю земли’. Путь туда либо неизвестен (*қайдыг черге пардылар – пир-да кижии наван-чыр!* ‘куда уехали они – никто не знает’, ср. рус. фолькл. *пойди туда – не знаю куда*), либо оттуда невозможно вернуться (*парган чолуң пар полар, нанчең чолуң чоқ полар* ‘твой путь туда известен, обратной нет дороги’), т.е. это потусторонний, мифический мир, куда уходят души умерших. Расстояние до дальней периферии эпического мира описывается формулой *ужар куш уш қаттап уйа чазап, уш қаттап пала пазы пол черге чедижер, чүгүрер аң неш қаттап пала төрөп, неш қаттап пала өстүр чедижер* ‘пока летающая птица долетит, она три раза птенцов выведет, пока бегущий зверь добежит, пять раз даст потомство’.

Кроме эпического, в сказаниях упоминается и физический центр Среднего мира, обозначаемый как *чер энчек кини* – ‘пуп земли-матушки’, ср. «Земля представлялась в образе животного: в эпосе сохранились упоминания о её шее, лопатках, подмышках, рте, пупе» [24. Т. 2. С. 539]. Физический центр, как правило, совпадает с эпическим: так, дворец главного героя стоит *қара чердең киндиктеп кел* – ‘на пуп черной земли опираясь’. Сотрясение земли, вызванное богатырским сражением или криком, описывается как *чер түвизи киннең тайып эрттишкени пилдирди* – ‘почудилось, будто земля сорвалась с пуповины’. Ср. также рус. *пуп земли* > ‘центр’.

СВЕТИЛА И СТИХИИ. Важную часть пространственной картины мира в эпосе составляют также обозначения солнца, луны, воздушной и водной стихий, представления о которых также восходят к древнетюркской эпохе.

Небесная стихия представлена обозначением неба и облаков. В мифологии саяно-алтайских тюрков небо представляло собой полусферу, накрывающую четырехугольную землю. Примечателен перевод эпической формулы, описывающей богатырский поединок, из сказания «Алтын Сырык»: *тегри тееги теектең сертил қалды* ‘небесный свод будто с курка сорвался’ (А.И. Чудояков). Здесь *тегри тееги* поэтически переводится как ‘курок небесного свода’, исследователь так объясняет это словосочетание: «В шорской мифологии небожители владеют луком и стрелами. Если богатыри нарушают их заветы, то небожители пускают стрелы в богатырей. ...Здесь сказитель переосмыслил вид оружия, как бы «осовременил» его» [16. С. 444]. В словаре В.И. Вербицкого отмечаются следующие лексемы: 1) *тегеек, теек* ‘крюк, багор’; 2) *тек* ‘спуск у ружья, собачка’, восходящие, очевидно, к одной основе. В фонетическом и семантическом отношении слово *теек* ‘крюк’, однако, кажется здесь более уместным, нежели *тек* ‘курок’, что подтверждается примером из фольклора: *алтын өргө пүдүрдү, тигирме тигтиг полду* ‘построил золотой дворец и зацепил его крючком за небо’ [31. С. 345]. Таким образом, *тегри теги* в шорском эпосе – ‘небесный крюк’, т.е. небо мыслилось как висящее на крюке над плоской землей (в сказании «Бездетный Ак

Кан» встречается аналогичная эпическая формула в описании земли: *чер теги тектең частықча* ‘земля сорвалась с крючка’ – здесь крюк служит точкой опоры для земной сферы).

Древние тюрки также почитали вечное голубое небо, небо как нематериальный объект, ср.: «О том, что небо почиталось у древних тюркских народов как высшее существо, божество, говорит также переход его названия в наименование Всевышнего, Бога» [20. С. 326]. В пратюркском языке при отсутствии единого названия неба самыми распространенными и семантически наиболее полными словами были **täñir* 1) ‘небо’; 2) ‘бог’ и **kök* 1) ‘небо’; 2) ‘синий; зеленый; сизый’. Оба пратюркских слова в значении ‘небесный свод; горизонт (как слой Верхнего мира)’ представлены в эпосе: *қаан тегри* ‘хан-небо’; *одус тегри* ‘тридцать небес’; *одус тегри өтре шава сустанчыр, қырық тегри өтре шапчыр* ‘освещает тридцать горизонтов, пробивает сорок горизонтов’; *қырық көк* ‘сороковой слой неба’; *тоғус тегри тәзүнге ақ чазының ужунға пар түштү* ‘за девять горизонтов к краю белой степи поскакал’; *қырық тегри* ‘сороковое небо’. Кроме того, отмечено использование имени демиурга Ульгена в значении ‘небо’: *чер үстүзи... үлген түвү* ‘земли поверхность... дно неба’.

В эпосе также встречаются обозначение облаков в поэтическом описании размеров богатырского коня: *чабыс келген пулуттар ... пийик келген пулуттар* ‘низко плывущие облака [задевают грудь]... высоко плывущие облака [меж ушей проплывают]’.

Солнце и луна традиционно являлись объектом поклонения у всех народов, в том числе у древних тюрков. В шорском эпосе оба светила используются как нерасчлененное понятие – атрибут Верхнего и Среднего миров. Сакральность Среднего мира (см. выше) обусловлена его освещенностью солнцем и луной: *ай шалар ақ чарықтың ишти, күн суштаган көк чарық ишти* ‘месяцем освещаемая внутренность белого мира, солнцем освещаемая внутренность зеленого мира’. К солярным культам древних тюрков восходят, вероятно, встречаемые в эпосе сочетания *күн энечек* ‘солнце-матушка’ и *күн авачақ* ‘солнце-батюшка’. Связь света и тепла с жизнью концептуализируется также в традиционном описании гибели богатыря в поединке: *алтон чылдың пажында ағар кел ай чақшызы өл қалды, көгер кел күн чақшызы өл қалды, ол!* ‘через шестьдесят лет, бледнея, лучшая из лун умерла, синяя, лучшее из солнц умерло, ол!’ (солнце и луна погасли > богатырь умер).

Кроме того, солнце и луна выступают как координатные точки четырехугольного Среднего мира. Восток в эпосе обозначается как *күн авачақ шарчап шығар чер* – ‘сторона, где солнце-батюшка восходит’, а движение с востока на запад – *арығ күннің шығыжы чаннаң... арығ күннің қонужунға тебе* ‘со стороны восхода чистого солнца... на закат чистого солнца’. Характерно описание маршрута богатырей:

Оңчанғы чаныва күн шығыжы чанға
Күн қааны чанға Алтын Сырық, сен
парарзың,
Солчанғы чаныва күн қонужу чанға
Ай қааны чанға Алтын Шаппа парар.

Направо, туда, где солнце восходит,
В сторону Кун-кана ты, Алтын Сырык,
поедешь.
Налево, туда, где солнце заходит,
В сторону Ай-кана Алтын Шаппа поедет.

Здесь солнце выступает антагонистом луны – восток называется стороной Кун-хана (Солнца-хана), а запад – стороной Ай-кана (Луны-хана) как отражение наблюдения древних тюрков за солнечно-лунным циклом. Интересно, что шорское эпическое пространство имеет «традиционную» географическую направленность – на север, отсюда восток оказывается справа, а запад – слева, тогда как древнетюркская модель мира ориентировалась на восток, который для древних тюрков «...был “впереди”, юг – “справа”, север – “слева”, а запад – “сзади”» [29. С. 82].

Водная стихия в эпосе представлена названиями **моря** (*талай, теңис*), **реки** и **воды** вообще (*суз*) и **озера** (*кӧл*). Выше мы указывали на различные функции этих локумов при рассмотрении оппозиции ‘земля–вода’. В рамках этой оппозиции лексема *талай* ‘море; река’ чаще употребляется в паре с лексемами *тайга* ‘лесистая гора; чернь’ и *таскыл* ‘гора-голец’ и обозначает границы частей эпического мира, а лексема *суз* ‘вода; река’ – в паре с лексемой *таг* ‘гора’, и обозначает представления о родине. Восприятие физического пространства как рек и гор отражено и в традиционном благопожелании богатырю при имянаречении: *ажыг пӱткӱл қалвазын... кежиг пӱткӱл қалвазын!* ‘пусть не останется перевала и брода... [который бы ты не преодолел]!’; *талай қаиштап чӧрзең, қанма ағыс чӧр, таскыл тӧстеп чӧрзең, нинме ағыс чӧр!* ‘если пойдешь по берегу моря, пусть реки текут кровью, если пойдешь подножьем хребта, пусть реки текут содержимым кишок!’. Море имеет *ажыс* ‘исток’, *пелтир* ‘устье’ (см. выше) и *қаиш* ‘берег’: *қара талай қажы чер* ‘побережье черного моря’.

Кроме того, море, как и гора, устойчиво выступает в эпосе как метафора величины: *тагче келе тарынып партыр, талайче полза шичип партыр* ‘подобно горе, рассердился, подобно морю, раздулся’ (гнев богатыря); *таг теже – ажыг чоқ, талай теже – кежиг чоқ* ‘сказать гора – перевала нет, сказать море – брода нет’ (размер старухи-провидицы); *қара тайга шен... ала тайга шеен* ‘как черная тайга, как пестрая тайга’ (горы трупов лежат).

Озеро в эпическом мире, по нашим наблюдениям, напрямую не связано с водной стихией, а служит метафорой ‘(большое) количество жидкости’. На это указывает выражение *ӱш толуктуг ақ сӱт кӧл* ‘треугольное молочное озеро’ (образованное из слез пленных детей). Ср. также: «В тюркской мифологии одним из маркеров вселенского центра наряду с такими универсалиями, как дерево и гора, выступает молочное озеро» [19. С. 123]. Как правило, молочное озеро в эпосе упоминается вместе с мифической горой саяно-алтайских тюрков *Сумер* (*Сурьгу, Сурга* и т.д.): *Сӱрге тайгаа нар келип, ӱш қылғаңнап, от чи; сӱт кӧлге нар келип, ӱш қамыштап, суз иш* ‘К горе Сурге придя, трижды отпробовав, траву ешь; к молочному озеру придя, трижды глотнув, воду пей’. Ср. традиционный зачин тувинских сказок: «Это было, когда озеро Сут-холь было маленькой лужей, а гора Сумбер-ула – маленькой сопкой». Таким образом, озеро в эпическом мире – атрибут мифической, благословленной земли.

ЭЛЕМЕНТЫ РЕЛЬЕФА. В шорском героическом эпосе достаточно полно представлены орографические объекты, многообразие которых можно свести к двум группам: 1) названия возвышенностей и их частей; 2) названия низменностей. Климатогеографические условия Центральной Азии и Саяно-

Алтайского нагорья, в которых начал складываться древнетюркский и связанный с ним шорский эпос, отразились и в описании эпического мира. Горизонтальное развертывание пространства осуществляется чередованием гор, сопкок, степей и пустынь.

Названия возвышенностей в эпосе представлены лексемами *таг*, *тайга* и *таскыл*, обозначающими горы и сопки (см. выше). Основная функция горы, упоминаемой в зачине сказания вместе с морем, – «гора-прародительница, сакральный семантический центр территории» [19. С. 32]. Она имеет подножие *таг төзи*, где течет море, на берегу которого живет герой и его подданный народ, склон *таг қажы*, где растет трава и пасется скот (*қара тайга төзүбе толқуп келип қара талай ағып тұш партыр* ‘у подножья черной тайги, волнуясь, черное море растекается’; *таг төзүңде өскен чыш... таг қажында өскен өлең* ‘черный лес подножий гор, трава зеленая на склонах’), и вершину *таг пажы*, *таг тегейи* или хребет *таг қыры*, уходящие в Верхний мир, откуда спускается дух-помощник, дающий богатырю имя, коня и снаряжение (*четтон ашқым алтын тайганың тегейінде* ‘на вершине золотой горы с семьюдесятью перевалами’; *чавыс тайга пажы чава шабылча* ‘вершины низких гор пригнулись’; *алтын тагдың қырынаң алтын чивек ақ аясқа шарчақ қыл-че тартылғаны* ‘с вершины Алтын Тага золотая нить тянулась вверх подобно волосу живому’).

О функции родовой горы как границы территории в шорском эпосе пишет Л.Н. Арбачакова: «...*ат ашпас арғалыг сынның қырынга* ‘на горный хребет, на который [чужому] коню не ступить’ – по-видимому, здесь говорится о родовой горе, куда запрещено подниматься чужим. Она является границей между владениями хана и другой территорией» [32. С. 458].

Более мелкие горы в сочетании со степями формируют ландшафт эпического мира и представление о родной земле. В сказании «Бездетный Ак Кан», записанном А.И. Чудояковым, кроме вышеуказанных, отмечена также лексема *қайа* ‘скала’ – один из богатырей сказания называет себя *Қара Қайа* ‘Черная Скала’, не знающий матери и питавшийся, слизывая красную ржавчину с черной скалы, внутри которой вырос. Происхождение и имя персонажа, очевидно, восходит к культу гор у тюрков Саяно-Алтая. Эта эпическая формула зафиксирована и в рассматриваемом нами эпосе «Алтын Сырык»: *қара тайганың қызыл тадын чылғап өскен* ‘черной скалы красную ржавчину слизывая, вырос я’. Таким образом, лексемы *қайа* ‘скала’ и *тайга* ‘скала’ < ‘лессистая гора’ связаны не только с эпическим пространством, но и с происхождением героя от горы/скалы.

Еще одно название возвышенности в эпосе – *сын* ‘горный хребет’. Горные цепи в эпосе, сливаясь в один хребет, также делят Средний мир на участки: граница земель, которую должен миновать богатырский конь во время скачек, называется *төрт түйува чер эвре тұшкен сарыг сын* ‘желтый хребет, опоясавший всю четырехугольную землю’, ср. также *арғалыг сын* ‘горный хребет’ < *арға* ‘спина’. Кроме того, стойбище героя также окружено хребтом, имеющим гребень *сын* и седловину *пел* < ‘поясница, талия’, на который обязательно поднимается и спускается прибывающий в стойбище богатырь: *сывысқадыг сын... сылагайлыг пел* ‘гребень гривы... склон пологий’; *ат ашпас арсақ пел* ‘крутой перевал, который конь не перевалит’; *сывысқадыг*

сын... эзер ойу пел ‘вершина хребта... седловина хребта’, где вершина и склон горы метафорически сравниваются с седлом (*эзер*) из-за сходства формы. Горный перевал в эпосе называется лексемами **ажыг** и **ашкым**, происходящими от общего корня *аш-* ‘перевалить через гору’, однако их функции различаются: *ажыг* обозначает физический перевал, место, где можно перейти гору (*ажыг пүткүл қалвазын...* ‘пусть не останется перевала...’), а *ашкым* – перевал родовой горы как мера её высоты (*тоғузон ашкым қара тайга* ‘черная гора с девяноста перевалами’).

Разновидностью возвышенности в эпическом мире выступает лексема **қорум** ‘оползень, каменная осыпь’, на которую бросают побежденных: *ала қорум* ‘пестрый курумник’; *ақ қорум* ‘белая россыпь камней’ и т.д. Вариантом этого локума в сказаниях выступает также *нектең улұғ қара таиш* ‘черный камень размером больше коровы’, о который ударяют врага.

Низменности в фольклоре обозначают участки эпического пространства, где происходят богатырские схватки и конские скачки (поле, степь), либо обширные, безжизненные пустыни, отделяющие жилище героя от иномирья. Ср.: *ақ чазы* ‘чистое (<‘белое’) поле’; *тоғус тегри тәзүнге ақ чазының ужунға пар түйшү* ‘за девять горизонтов к краю белой степи поскакал’; *ээн чер, чазы чер* ‘пустая земля, степь-земля’; *көс көр четпес көк чазы* ‘бескрайняя синяя степь’; *моғус тартыжар молат чазы* ‘стальная степь, где богатыри бьются’; *қраң төвере нанап шықты* ‘по полю он вниз стал тащить’ (здесь *қраң* < шор. *қыра* ‘поле, пашня’); *сасқан ашпас сарыг сас* ‘пустыня желтая, что сорока не перелетит’; *құсқун ашпас кува сас* ‘пустыня чахлая, что ворон не осилит’ (в современном шорском языке *сас* – ‘болото’, но словарь В.И. Вербицкого дает расширенный спектр значений: ‘болото; согра (заросшая кустарником пойма степной речки); тундра; болотная кочка’ [31. С. 296], следовательно, в эпосе отразилось более архаичное значение – ‘тундра, пустыня, голая местность’). Также встречается обозначение небольшого ровного участка – *пүк* ‘луг, поляна’: *ақ талайдың чалбақ пүкте* ‘на широком лугу белого моря’.

Отрицательный рельеф Среднего мира в эпосе представлен словом *оймақ* ‘впадина, яма’ < ‘наперсток’ (ср. гомогенное *ойық* ‘прорубь; отверстие, дыра’ < *ой-* ‘прорубить; согнуть’ [31. С. 218]): *чети таам оймақ* ‘семислойной глубины впадина’ – там находится шалаш провидицы, расположение которого в земной впадине указывает на хтоническое происхождение персонажа.

«Мифическое пространство» (ВЕРХНИЙ И НИЖНИЙ МИРЫ)

Верхний мир в рассмотренных нами сказаниях структурирован слабо. Поскольку в центре эпического повествования стоит человек, мир духов и богов отходит на второй план: «Шорские эпические сказания являются художественными, а не мифическими произведениями шорского народного искусства» [33. С. 213]. Духи и божества выступают как помощники или противники героя, но место их обитания, в отличие от Среднего мира, мира людей, не получает подробной характеристики, хотя в мифопоэтической модели мира Верхний и Нижний миры являются копиями Среднего – там есть свои горы, степи и моря, см. [19. С. 16].

Так, пространство **Верхнего мира** описывается как *үстүңгизи ақ чарық* ‘верхний светлый мир’; *үстүңгүзү күннүг чарық* ‘верхний солнечный мир’; *қаан тегри* ‘хан-небо’. Этот мир многослоен (см. выше), что, впрочем, также является характеристикой Среднего мира как целого – ведь небо и горизонт воспринимаются как неотъемлемая часть мира людей: *қырық тегри қына тартқан ақ чивек* ‘белая лента, натянутая выше сорока небес’ (ее должны пересечь кони на скачках); *қырық тегри өтре пара чүгүргени.... элиг тегри өт парганы* ‘сорок горизонтов проскочил... все пятьдесят’ (бег коня).

Нижний мир как абсолютизация отрицательного начала в эпосе называется *алтынғызы Эрлик чери* ‘нижний мир Эрлика (Владыки подземелий)’; *чер алты* ‘подземелье’; *үзүт чер* ‘царство мертвых’; *айна чери* ‘земля злого духа’; *үзүт қаанның чери* ‘земля Царя умерших душ’; *чер түбү, үзүт чер* ‘подземелье, земля умерших душ’. Вход туда представляется как *чер ойук* ‘земное отверстие’, *чер ақсы* ‘пасть земли’ и *чер түндүзи* ‘дымовое отверстие земли’. Последнее представление связано с функцией Эрлика не только как хозяина мира мертвых, но и как покровителя кузнечного ремесла – дым от его кузницы, где он кует себе *көрмөс*’ов (бесов-помощников), выходит наружу через отверстие в земле, ср. хак. фольк. *читі аастыг чир түниш* ‘название мифического отверстия в подземный мир (букв. дымовое отверстие земли с семью дверями)’ [26. С. 217].

Нижний мир также многослоен: *четтон таам чер түбүнде* ‘под землей слоем в семьдесят рядов’; *қырық таамы чер түбү чер* ‘сороковой слой земли’; *четтон там чер* ‘семидесятый подземный слой’ и т.д. В отличие от Верхнего, он более точно копирует мир людей с присущим ему ландшафтом и водными объектами, там есть *көс көр четпес қара чазы* ‘неоглядное черное поле’; *ақ чазы* ‘чистая степь’ (здесь *ақ* ‘белый’ имеет этимологически связанный смысл ‘голый, пустынный’); *чер эбире түшкен тебир сын* ‘землю опоясывающий железный хребет’. В «Бездетном Ак Кане» говорится: *тогузон там чер алтында қырық қатпаи қара тайга турча, қара тайга төжүнде шалап-келип, қара талай ақ түш-партыр* ‘под девятым слоем нижнего мира стоит гора сорокаслойная, черная, по подножью той черной горы шумно течет море черное’. Это объясняется тезисом «эпическое пространство разворачивается по мере соприкосновения с ним героя» – богатырю приходится путешествовать в Нижний мир, тогда как Верхний мир остается сакральной, закрытой территорией.

Язык шорского эпоса и пратюркская лексика

Мы сопоставили полученную выборку с пратюркским лексиконом, реконструированным в объеме около 1000 единиц из семантических областей, показательных для суждений о месте и образе жизни этноса, бывшего носителем пратюркского языка [34. С. 724] (в данном случае – с пратюркской лексикой, относящейся к категории пространства). В результате обнаружили следующие соответствия:

1) НЕБЕСНЫЕ ТЕЛА И НЕБЕСНАЯ СФЕРА

kün ‘солнце, день’ – *күн* ‘солнце’; *kö:k* ‘небо, голубой’ – *көк* ‘небо, белый свет’; **täŋri/taŋry* ‘небо, бог’ – *тегри* ‘небо, слой неба’; **evrän* ‘небо, небес-

ный свод' – *эвире* 'вокруг, кругом'; **a:j* 'луна, месяц' – *ай* 'луна, месяц'; **bulut* 'облако' – *пулут* 'облако'

2) ЛАНДШАФТ И ВОДНАЯ СРЕДА

**jer* 'земля, страна, место' – *чер* 'земля, страна, место'; **ta:g* 'гора, лес' – *таг* 'гора' ~ *тайга* 'лесистая гора'; **bük* 'роща у проточной воды; мокрый луг; холм' – *пүк* 'луг'; **kyr* 'скала, склон, берег; равнина' – *қыры* 'край'; **kajyr* 'равнина, степь' – *қыраа* 'поле, пашня'; **korut* 'россыпь камней' – *қорум* 'россыпь камней, оползень'; **aš-* 'переваливать через горы' – *ажыг* 'перевал' ~ *ашқым* 'перевал'; **kaija* 'скала' – *қайа* 'скала'; **jazu* 'ровное место, равнина' – *казы* 'степь'; **o:j* 'ложбина, котловина' – *оймақ* 'впадина'; **tajyz* 'мель, брод' – *тайыс* 'мелкий, неглубокий'; **kö:l* 'озеро' – *көл* 'озеро'; **iñiz* 'море' ~ *talaj, taluj* 'океан, море' < монг. < кит. – *теңис* 'море, океан' ~ *малай* 'море; река'; *beltir* 'место слияния рек' – *пелтир* 'устье'; **sub* 'вода ~ река' – *суғ* 'вода ~ река'.

Выводы

Трехчленная модель мира в традиционном мировоззрении тюрков Саяно-Алтая делит эпическое пространство на три сферы – небо, земля и подземелье. Пространство Среднего мира является условно-реальным, а пространство Верхнего и Нижнего миров – мифическим. Наиболее разработанным в эпосе является условно-реальное пространство Среднего мира, семантическая карта которого представлена обозначениями ландшафтных и водных объектов. Мифическое пространство Верхнего и Нижнего миров отличается менее четкой организацией.

В концептуальном поле «пространство» можно выделить сегменты 'мир как целое', 'светила и стихии' и 'элементы рельефа'. Представление о пространстве в шорском эпосе организовано с помощью набора семантических оппозиций, среди которых можно отметить «верх – низ», «гора – море», «гора – степь», «земля – вода», «свет – темнота», «восток – запад» и т.д. Сегмент 'мир как целое' включает в себя объекты, относящиеся ко всем трем сферам, и отражает мифопоэтическое восприятие окружающего пространства. Этому сегменту присущи концептуальные признаки «многослойность», «родина», «сакральность» и «наличие центра и периферии».

Сегменты 'светила и стихии' и 'элементы рельефа' в шорском героическом эпосе обозначают объекты непосредственно воспринимаемого физического мира. В рамках эпического текста все лексемы, помимо номинативной, выполняют также художественно-типизирующую функцию.

Высокий уровень совпадений языка шорского героического эпоса с пратюркским языком в сфере пространственной лексики свидетельствует об отражении в шорском эпосе географических реалий территорий проживания древних тюрков.

Литература

1. Литературный энциклопедический словарь. М.: Сов. энцикл., 1987. 752 с.
2. Хроленко А.Т. Введение в лингвофольклористику: учеб. пособие. М.: Флинта: Наука, 2010. 192 с.

3. Хроленко А.Т. Основы лингвокультурологии: учеб. пособие. М.: Флинта: Наука, 2005. 184 с.
4. *Пространство* и время в языках разной типологии: сб. науч. тр. Томск: Ветер, 2008.
5. Степанов Ю.С. Семиотика. М.: Наука, 1971.
6. Кубрякова Е.С. Язык пространства и пространство языка (к постановке проблемы) // Изв. РАН, СЛЯ. 1997. Т. 56. № 3. С. 22–31.
7. Невская И.А. Функционально-семантическое поле пространственности в языках Сибири // Шорская филология и сравнительно-сопоставительные исследования. Вып. 1. Новосибирск, 1998. С. 3–17.
8. Николова А. Категория пространства, её языковая репрезентация и лингвистическое описание [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.russian.slavica.org/article113.html>
9. Аникин В.П. Теория фольклора: курс лекций. 2-е изд., доп. М.: КДУ, 2004. 432 с.
10. Пропп В.Я. Поэтика фольклора: (Собрание трудов В.Я. Проппа). М.: Лабиринт, 1998. 352 с.
11. Неклюдов С.Ю. Время и пространство в былин // Славянский фольклор. М.: Наука, 1972. С. 18–45.
12. Тарланов З.К. Герои и эпическая география былин и «Калевалы». Петрозаводск: Петр. гос. ун-т, 2002. 244 с.
13. Тарланов З.К. Географическое пространство русских былин // Филологические науки. 2001. № 4. С. 33–43.
14. Голубева Е.В. Национально-культурная специфика картины мира в калмыцком языке (на примере культурных концептов): автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2006. 25 с.
15. Семенова Л.Н. Эпический мир олонхо: пространственная организация и сюжетики. СПб.: Петербургское востоковедение, 2006. 232 с.
16. Чудояков А.И. Шорские героические сказания. Москва; Новосибирск: Наука, 1998. 463 с.
17. Арбачакова Л.Н. Текстология шорского героического эпоса: (На примере материалов Н.П. Дыренковой и А.И. Чудоякова). Новосибирск: Наука, 2001. 160 с.
18. Обозначение природных локумов в шорском героическом сказании «Алтын Сырык» // Язык фольклорного произведения: сб. ст. Вып. 1: Шорский язык. Новокузнецк: НПК, 2003. С. 23–34.
19. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. Новосибирск: Наука, 1988. 225 с.
20. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков: Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка. М.: Наука, 2006. 908 с.
21. Савинов Д.С. Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху. Л.: Изд-во ЛГУ, 1984. 160 с.
22. Ядринцев Н.М. Значение кочевого быта в истории человеческой культуры // Сочинения. Т. 2: Сибирские инородцы, их быт и современное положение. Тюмень, 2000. 336 с.
23. Вербицкий В.И. Алтайские инородцы: сб. этнографических статей и исследований. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1993. 270 с.
24. Мифы народов мира: энцикл.: в 2 т. М.: Большая Российская энциклопедия, 2003.
25. Гумилев Л.Н. Древние тюрки [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://gumilevica.kulichki.net/OT/ot07.htm>
26. Бутанаев В.Я. Хакаско-русский историко-этнографический словарь. Абакан: Хакас. гос. ун-т, 1999. 240 с.
27. Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. Т. 2, ч. 1. СПб., 1899.
28. Тюркские народы Сибири / отв. ред. Д.А. Функ, Н.А. Томилов. М.: ИЭА РАН, 2006. 678 с.
29. Кормушин И.В. Древние тюркские языки. Абакан: Хакас. гос. ун-т, 2004. 336 с.
30. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. Новосибирск: Наука, 1989. 243 с.
31. Вербицкий В.И. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. 2-е изд. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 2005. 504 с.
32. Арбачакова Л.Н. Фольклор шорцев. Новосибирск: Наука, 2010. 608 с.
33. Чудояков А.И. Этюды шорского эпоса. Кемерово, 1995. 222 с.
34. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков: Лексика. М.: Наука, 1997. 800 с.

Список текстовых источников

1. *Каан Оолак*. Богатырское сказание кондомских шорцев / сост. Б.И. Токмашев. Новокузнецк: НПК, 2009. 149 с.
2. *Шорский* героический эпос. Т. 1 / сост. Д.А. Функ. Кемерово: Примула, 2010. 392 с.
3. *Шорские* героические сказания / сост. А.И. Чудояков. Москва; Новосибирск: Наука, 1998. 463 с.
4. *Шорский* фольклор / сост. Н.П. Дыренкова. М.; Л.: Наука, 1940. 448 с.
5. *Духовная Шория*: Шорский фольклор в записях и из архива проф. А.И. Чудоякова. Кемерово: Кузбасс, 2008. 352 с.