

Н. Р. Ойноткинова

ЦВЕТООБОЗНАЧЕНИЯ В МИФОЛОГИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ АЛТАЙЦЕВ¹

Аннотация: В статье впервые анализируются цветообозначения в мифологическом дискурсе алтайцев. На материале фольклорных текстов — мифов, легенд, сказаний, шаманских текстов — выявлены характерные для мифов базовые традиционные цветообозначения. Цветообозначения рассматриваются как образные признаки мифологических концептов, в семантике которых лежат древние архетипы, возникшие в языке в результате ассоциативно-метафорического переноса.

Ключевые слова: этнолингвистика, алтайский язык, цветообозначение, мифологическая картина мира, концептуализация, концепт, признак.

Введение

В лингвистике цветообозначения рассматриваются с разных позиций: изучается происхождение цветовых наименований, их семантика, ассоциативные связи, лёгшие в их основу, стилистические особенности употребления цветовых наименований в разных художественных, фольклорных и публицистических текстах. Цветообозначение рассматривается в контексте фундаментальных проблем: соотношения языка и мышления, языка и культуры, реконструкции языковой картины мира, выявления универсального и национального в различных языках и т. д.

Вопрос об универсальном восприятии цвета в цветовой картине мира в лингвистике обсуждается давно. В решении этой проблемы выделяются два основных подхода: первый — культурный релятивизм (гипотеза Э. Сепира и Б. Уорфа), второй, прямо противоположный — лингвистический универсализм, связанный с научными трудами Б. Берлина и П. Кэя. Сторонники культурного релятивизма считают, что цвет является константой культуры, одной из центральных категорий концептуальной и языковой картин мира, что позволяет говорить о цвете как реализации универсалий зрительного восприятия. Сторонники лингвистического универсализма, американские учёные Б. Берлин, П. Кэй и Э. Н. Рош, в качестве базисных положений выделяют следующие: «Цвет представляет собой *семантическую универсалию*; его характеризуют независимые друг от друга признаки (отенок (hue), яркость (brightness), насыщенность (saturation)); основной единицей цветообозначений признается Базисный Цветовой Термин (далее как БЦТ); количество универсальных БЦТ ограничено (Berlin, Kay, 1969; Позднякова, 2015: 429–430).

А. Вежбицкая на основе концептуального анализа цвето- и светообозначений в языках разных систем пришла к выводу, что имена цвета не универсальны, есть лишь общие «универсалии зрительного восприятия». В разных языках воплощены различные цветовые и световые концепты, а фундаментальные концептуальные модели, основанные на общечеловеческом опыте, одинаковы (Вежбицкая, 1996: 232, 284). Соглашаясь с данным утверждением, отметим, что в культуре очень важно описание того, каким человек видит окружающий мир. Цветовое восприятие объектов материального мира — один из главных аспектов познавательной деятельности, что отмечается в трудах многих ученых-лингвистов, работающих в области этнолингвистики, психоллингвистики (Вежбицкая, 1996; Фрумкина, 1984; Алпатов, 2015; Шашева, 2009; Позднякова, 2015; Айтмагамбетова, 2015; и др.).

¹ Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ «Мифологическая лексика алтайцев: лексикографическое описание и исследование», № 20-012-00265 А.

Несмотря на зоны совпадений базовых цветов в цветовых картинах различных народов, в концептуализации цвета в разных культурах имеются культурно-национальные особенности. Цветовые картины мира, входящие в концептуальные картины мира, у разных этносов различаются в силу различий их языков, религий, культур. Одинаковые (условно) цвета в различных культурах могут обозначать несовпадающие явления, соответственно, невозможно свести воедино исторически сложившиеся национальные системы цветовой символики. Этому способствуют «различные условия существования (географические особенности проживания: флора, фауна, ландшафт, исторические события, национальная специфика членения цветового пространства и закрепленность этих отрезков в языке)» (Алпатов, 2015; Айтмагамбетова, 2015; Позднякова, 2015).

Цветовые наименования алтайского языка изучались в работах следующих исследователей: О. Т. Молчановой (1981; 1985; 1986), М. А. Толбиной (1989), В. П. Ойношева (1995), С. П. Тюхтеновой (1994), А. Н. Майзиной (2008). Цветообозначения в фольклорном, мифологическом дискурсе специально не изучались. Цель данной статьи — выявить символику цветообозначений, выступающих образными признаками мифологических концептов в алтайском мифо-ритуальном дискурсе. Решение данной проблемы позволит определить понятийное содержание характеризуемого концепта и ответ на вопрос, в каких цветах алтайцы «видят» ирреальный мир и используют категорию цвета в его концептуализации. Постановка этой научной проблемы продиктована необходимостью учёта полученных результатов при составлении «Мифологического словаря алтайцев», поскольку национальные особенности цветовой символики должны отражаться в словарях культурологического типа.

Материал и методы

Материалом данного исследования послужили опубликованные и неопубликованные алтайские фольклорные тексты: мифы, легенды, сказания и шаманские камлания (Анохин, 1924; НПА, 2011; см. список источников).

Размышляя о неразрывной связи языка и когниции, Е. С. Кубрякова писала, что значения слова не могут и не должны быть «конечными», они развиваются и зависят от процессов концептуализации (знания) и категоризации (действительности) (Кубрякова, 2004: 118). Исходя из данного утверждения, в данной работе мы руководствовались семантико-когнитивным методом с использованием компонентного и контекстуального анализа. Семантико-когнитивное исследование предполагает анализ лексической семантики языка как средства доступа к содержанию концептов (Попова, Стернин, 2007: 12).

Цветообозначения в каждом языке, благодаря широкой лексической сочетаемости, выражают национально-культурные особенности цветового фрагмента национальной картины мира этноса. Как отмечает А. Н. Майзина, «многозначность в области цветообозначающей лексики — явление частое. В разряд многозначных слов обычно переходят самые употребительные цветовые наименования, отличающиеся широкой сочетаемостью, словообразовательной и фразеологической активностью. Как правило, основное цветовое значение в этих словах доминирует над остальными, что и позволяет им оставаться в рамках полисемии» (Майзина, 2008: 39). Различные ассоциативные и ситуативные связи слов способствуют расширению семантики слов-цветообозначений. На основе сравнения, метафоризации и т. д. слова с первичным значением цвета приобретают большое количество производных значений. Как правило, метафорическое расширение первичных лексических значений цветообозначений приводит к тому, что на основе «вторичных» переносов слово обретает совершенно иное лексическое значение, связывающее его с первичным значением лишь ассоциативно-образной связью.

В мифологической картине мира цвет имеет непосредственное отношение к концептуальному образу действительности: он выступает характеризующим признаком концепта. Под

концептом понимается «подвергшаяся когнитивной обработке идея “предмета”, заключающая в себе яркое образное представление и пучок ассоциаций и коннотаций, репрезентируемых вербально языковыми единицами разных уровней (словом, словосочетанием, всей словообразовательной парадигмой и т. д.)» [Абыяка 2004: 11]. Под мифологическими концептами понимаются те «константы культуры», которые причастны к мифологии (например, время, пространство, божество, человек и т. д.).

В лингвистике принято считать, что результатом деятельности мифологического мышления по отражению объективной действительности является *мифологическая картина мира* как составная часть обыденного сознания, сконструированная из мифологических концептов, которые номинируются при помощи особого класса лексических единиц. Концепты, составляющие мифологическую концептосферу, традиционно трактуются как единицы коллективного сознания, отражающие объекты возможных миров и в вербальной форме представленные в национальной памяти носителей языка, и в исследовательских работах именуется мифологическими концептами, мифоконцептами, мифологемами [Плахова 2013: 30]. Слова-репрезентанты некоторых мифологических концептов характеризуются в лингвистике как имена, не имеющие денотатов в окружающей нас действительности [Бабушкин 1997: 44], например, русалка, водяной, леший и т. д. Тем не менее мысленные конструкты, стоящие за лексемами-номинантами и отражающие не существующие в реальной действительности референты, структурированы из элементов, соотносимых с реальными явлениями объективного мира.

Исследование

Цветообозначения вместе с тем или иным культурно-значимым словом-концептом образуют культурные концепты, в нашем случае мифологические концепты (мифоконцепты), т. е. участвуют в концептуализации. Мифологические концепты устойчиво закрепляются в коллективном сознании носителей традиционной культуры и не имеют окказионального характера. Исходя из такого понимания, мы рассмотрим цветообозначения как категорию признаков слов, используемых в концептообразовании в мифологическом дискурсе алтайцев.

Древнейшие мифологические представления человека о мире, о жизни богов и духов, отраженные в мифах при помощи цвета, составляют цветовой *код культуры*. Семантика цветообозначений в мифологии связана с особыми архетипическими символами-метафорами, уходящими вглубь древности. На основе имеющихся в языке древних символов и стереотипов цвета осуществляется процесс цветообозначения в других дискурсах (фантазийном, поэтическом, художественном).

Цветообозначения относятся к одному из самых древних пластов лексики любого языка, относящихся к разряду признаков лексики. Данная группа лексики восходит к общеалтайской эпохе, как и все базовые цветообозначения в тюркских языках. Ср.: башк. *кызыл* ‘красный’ < праалт. **k'iyūri* ‘красный, коричневый, темный’, башк. *һары* ‘желтый’ < праалт. **siājri* ‘белый; желтый’, башк. *ак* ‘белый’ < праалт. **iāk* ‘V’ ‘светлый, белый’ (Дыбо, Хисамитдинова, 2009: 109–115).

Для алтайской мифологической картины мира характерны традиционные цвета: *ак* ‘белый’, *кара* ‘чёрный’, *кызыл* ‘красный’, *сары* ‘жёлтый’, *күрең* ‘коричневый’, *көк* ‘синий’ и *јажыл* ‘зелёный’. Эти цвета участвуют в концептуализации мифонимов, т. е. в формировании признаков мифологических концептов. Отсутствует *оошкы* ‘розовый’, а также заимствованные цвета — оранжевый и фиолетовый, не имеющие в языке своих обозначений.

На противопоставлении светлого (белого) и тёмного (чёрного) строится символическая оппозиция многих национальных культур. Белый выступает как антипод чёрного, причём с древнейших времён выполняет при этом символическую функцию. При сравнении обозначений белого и чёрного в различных, в том числе разноструктурных, языках учёные опреде-

ляют в числе их символических смыслов полярность значений белого — символа светлого, невинного, радостного, и чёрного — символа тёмного, мрачного, печального, вестника смерти. Рассмотрим более подробно семантику этих признаков слов, в сочетаниях с мифоконцептами, их роль в концептообразовании и словообразовании.

В традиционной культуре алтайцев *ак* ‘белый’ осознается как символ чистоты, святости, света, счастья, удачи, благополучия, честности, невинности. Белый как символ света противопоставляется чёрному как символу тьмы, мрака, нечисти, зла. Противопоставляются понятия *ак жарык* ‘белый свет’ — *карачык жер* ‘тёмная земля’. *Кара* ‘чёрный’ выступает разным признаком тёмного божества Эрлика, а образным признаком главного божества Верхнего мира — Ульгена — *ак* ‘белый’. Эти контрастные цвета считаются с древнейших времён простым наглядным способом отражения дуализма мировидения человека, противостояния света и мрака, жизни и смерти. Алтайцы-шаманисты делили духов на «1) *ару тӧс*, 2) *кара тӧс*, 3) *ару неме*, 4) *кара неме*» (букв.: 1) чистый дух-предок, 2) чёрный дух-предок, 3) чистый дух, 4) чёрный дух. — Н. О.), а главное божество Нижнего мира Эрлик — это *кара тӧс*, или “ненавистное чёрное начало”» (Анохин, 1924: 1). В морально-этической картине мира ахроматические цвета — белый и чёрный — являются не просто обозначениями светлого и тёмного, но заключают в себе сложившиеся в процессе многовековой истории нравственно-этические установки народа, выражающиеся в нормах добра и зла.

Ак ‘белый’. Белый цвет участвует в концептуализации понятий, связанных с религией алтайцев, с шаманизмом и бурханизмом. Цветообозначение *ак* ‘белый’ встречается в составе концепта «божество». Так, в шаманской мифологии алтайцев духа-хозяина Алтая называют *Ак Ӗбӧгӧн* ‘Белый Старец’, он изображается в белых одеждах, ездящим на белом коне (НПА, 2011: 456–457). Это божество характерно для тюрко-монгольской мифологии в целом.

Белый цвет присутствует в составе концепта *Ак Жайык* (букв. ‘Белый Джайык’) — высококочтимого женского небесного духа, «воплотившегося в шкуре зайца» и выступающего посредником между божеством Верхнего мира — Ульгеном (как и другими небожителями) и людьми (Каруновская, 1935: 163, 171–172). Данный цветовой признак связан еще и с тем, что *Ак Жайык* делают из белой ткани, благословляют и вывешивают в передней части юрты. Некоторые виды *жайык’а* изготавливают из материи других цветов: жёлтого, синего, зелёного. Ак жайык’а, как и духа-хозяйку огня От-Эне, угощают во время разных календарных, культовых и семейных обрядов. В Мистерии шаман просит для семьи у своих божеств, Ак Джайыка и От-Эне, благополучия и счастья, богатства и детей: *Жүлүн полгон жүкелі, / Жүрек полгон пакам, / 20 Төрт талалу алтын ширем, / Төрт толукту бай кайын, / Ар жалынга кин перер, / Ак Жайыкка мал перер, / Кӧгӧнӧлү кой перер, / 25 Кӧбӧн жалду мал перер, / Саадакту уул перер, / Самайлу кыс перер, / Тӧскӧ жарар мал перер, / Тӧс такыйтан уул перер! Он куруй! Куруй! ‘Дьюкелі, ставший мозжечком. / Подставка, ставшая сердцем, / 20 С четырьмя сторонами золотое моё святилище, / С четырьмя углами священная берёза, / Алому огню пуповину дайте, / Белому Джайыку скот дайте, / С оводами овцу дайте, / 25 С хлопковой гривой коня дайте, / С колчаном мальчика дайте, / С чёлкой девочку дайте, / Для духов-предков подходящий скот дайте, / духов-предков возносить парня дайте!’ (ТОКМ, ф. 16, д. 18).*

В мифах божества в белых одеяниях живут на небе, в белых дворцах, а светлые духи умерших шаманов, которых алтайцы относят к *кӧрмӧсам*, имеющим право существовать на земле после смерти, — на вершинах гор. В шаманской мифологии *ак* ‘белый’ является цветовым признаком дворца, в котором живёт небесное божество: *Жаргы жерге томулуп, / Кӱлӧр эр салынар ба? / Кӱмӱш уйген сугулар ба? / Он Куруй мее! / Алтын чеденге пиригер бе? / Ак ӧргӧӧ табыжар ба? / Ак казыкка чалынар ба?* ‘На судном месте томясь, / Бронзовое седло положат ли? / Серебряную узду наденут ли? / Оп-Куруй мне! / К золотой городьбе присоединится ли? / Белый дворец найдёт ли? / К белому колу привяжут ли?’ (Анохин, 1924: 72). Здесь *Он-Куруй* — магическое слово, произносимое вслух во время ритуала испрашивания благодати, обозначает наивысший дар богов людям в виде душ детей, душ скота, здоровья и

материального благополучия. При совершении шаманского жертвоприношения раз в три года духам-хозяевам гор-рек *Jeg-i-su* преподносится рыжая лошадь, белый баран, арака, молоко, чегень и светлая ткань (Каруновская, 1935: 161–162, 164).

Существуют и другие концепты, маркированные образным признаком *ак* ‘белый’. Например, шаманский бубен, символизирующий ездовое животное шамана, метафорически называли *Јети ѳркѳштѳ ак адан* ‘Семигорбый священный (букв. белый) верблюд’, а жертвенную голову барана — *ак барылга* ‘белая жертва’. По представлениям охотников, если на охоте встретить животного с белой шкурой — *ак ан*, например, белого лося или белку, то будет удача. Шкуру белой белки как амулет хранили, считая, что добыча зверя-альбиноса предвещает счастье и богатство, защищает от злых духов. Домашний скот метафорически называют *ак быян* — букв. ‘белая благодать’.

Приверженцы бурханизма, одной из форм традиционной религии алтайцев, называли свою веру *ак јан* ‘белая вера’ в противовес шаманизму — *кара јан* ‘чёрная вера’, несмотря на то, что бурханизм сохранил некоторые шаманские элементы в своей ритуально-обрядовой сфере. Белые предметы обряда жертвоприношения Буркану стали традиционными символами бурханизма. В ритуале использовались предметы белого цвета: белая ткань для белых символических лент (*ак јайык* ‘белый дьайык’, *ак јалама* ‘белая дьалама’) для развешивания на месте проведения обряда. Даже вечнозелёный можжевельник, используемый для окуривания с целью изгнания злых духов во время совершения обряда, изображается белым, священным. Кроме белого цвета для ленточек *јалама/кыйра*, используют ткани светлых тонов: *чанкыр* ‘голубой’ — символ гармонии, согласия и спокойствия, воплощение доброты, верности, бесконечности; *сары* ‘жёлтый’ — цвет веры, просветления; *јажыл* ‘зелёный’ — символ цветущей земли, плодородия, пробуждения, умножения и достатка, постоянства и неизменности, тепла, жизни.

Таким образом, *ак* ‘белый’ в мифо-ритуальном дискурсе служит для концептуализации, формирования мифологических концептов божеств и духов: *Ак ѳбѳгѳн* ‘Белый Старец’, *Ак Јайык* ‘Белый Дьайык’, *ак адан* ‘священный (букв. белый) верблюд’ (о ездовом духе-помощнике шамана), а также *ак ан* ‘белый зверь’ (о животных с белом окрасом, созданных светлым божеством), *ак быян* — ‘белая благодать’ (о домашнем скоте, богатстве), *ак барылга* ‘белая жертва’ (о голове жертвенного животного). В сочетании с концептом-словом *јан* ‘вера’ *ак* ‘белый’ противопоставляется концепту *кара јан* ‘чёрная вера’ (о шаманской вере) и формирует концепт *ак јан* ‘белая вера’ (о бурханизме).

В мифологической картине мира другие цвета имеют нейтральную семантику, и они выступают признаками вещей и явлений, относящихся не только Верхнему или Среднему мирам, но и Нижнему.

Кѳк ‘синий, голубой’. Первичная семантика слова *kѳk* — ‘небо’ Исследователи М. Ряснен, А.М. Щербак, Э.В. Севортян считали эту форму тюркским архетипом (ЭТСЯ, 1980: 68; СИГТЯ, 2006: 331). Кроме того, по аналогии с данной номинацией «в процессе развития слово приобрело значение цветов по характеру различных окрасок неба: ‘синий, голубой, сизый, серый, зелёный’ — развитие семантики шло от существительного к прилагательному» (СИГТЯ, 2006: 331).

Синий и голубой в мифологическом сознании алтайцев соотносятся с цветом неба — *кѳк тенери*, *кѳк айас*, *чанкыр тенери*. Отсюда и метафорическое имя обожествлённого неба, божества, творца — *Кѳк Мѳнкѳ* — букв. ‘Синяя Вечность’. Этому божеству в жертву приносят серую лошадь и белого барана без единого пятна, причём мясо с него срезают, а кости и шкуру складывают в жертвенник из берёзы и сжигают, чего не делают при жертвоприношениях другим духам (Каруновская, 1935: 174). С шаманским божеством древних тюрков Тенери ‘Небо’ отождествляется божество Ульген, который также имеет цветовые характеристики *ак* ‘белый’ и *кѳк* ‘синий’: *Алас, алас, алас, / Ак Ёльгенниг от алас, / Ёльген-кааннын*

чын алас. ‘Алас, алас, алас, / Белого Ульгена огненный алас, / Ульгена-каана настоящий алас’ (МАЭ, ф. 11, д. 163).

Значение слова *алас* в «Алтайско-русском словаре» отмечено как междометие (*заклинание, используемое в благопожеланиях, обрядах*) [АРС 2018: 54]. Это слово встречается в заговорах и заклинаниях, произносимых во время окуривания человека можжевельником во время очистительного обряда. Очевидно, что слово *алас* произошло от глагола *аласта*— ‘окуривать, очищать дымом можжевельника’ (в целях дезинфекции, освежения, изгнания злых духов и т. п.).

В мифологическом сознании шаманистов небо представляется многослойным пространством, меняющим свой цвет в зависимости от атмосферных явлений. Когда в небе ясно, то оно синее: *Ўстүгүнүң үч сүргек / Алтап чыгар алты сүргек, / Өрө турган көк жылым*. ‘Верхнего мира — три препятствия, / Переход с шестью препятствиями, / Вверху находящаяся вечная синева’ (ТОКМ, ф. 16, д. 17, л. 14). Во время путешествия в Верхний мир шаман видит белые и синие пески, красные молнии: *Эжilin jatan ak kumak, / Kөрүн полбос көк кумак, / Алкап парар орто сүргек*. ‘Ссыпаящийся белый песок, / Невидимый синий песок, / С молитвой преодолеваемое среднее препятствие’ (ТОКМ, ф. 16, д. 17, л. 14).

Божества Верхнего мира ездят на разноцветных, белых, красных, зелёных *бура*. Метафора *бура* — это кони, на которых «ездят» ульгени, духи земли, и сам шаман (Каруновская, 1935: 120). Слово *бура* обозначает 1. ‘верблюд’ (жеребец); 2. Рисунок верблюда на шаманском бубне [ОРС 2005: 35]. Как отмечает Э. Л. Каруновская, *бура* рисуют на бубнах в количестве восьми или шести. Второй конь, *кызыл бура* ‘красный бура’, принадлежит Ульгеню — *кызыган тенгере* (букв. ‘покрасневшее небо’ — уточ. Н. О.), рисуется красной краской. Третий конь, синий *бура*, принадлежит Ульгеню и рисуется чёрной краской (*Адабыстын кара бура* ‘Отца нашего чёрный бура’ (Каруновская, 1935: 120).

В описании неба, по которому путешествует шаман, присутствуют все светлые тона радуги: белый, синий, зелёный, красный, рыжий. Отсутствуют остальные цвета: чёрный, коричневый, серый, жёлтый. Следует отметить, что красный, жёлтый, синий, зелёный присутствуют в описании ада, наряду с чёрным — доминантным цветом.

В мифологии алтайцев *көк* ‘синий, сивый’ ассоциируется не только с небом (*тенгери*), но и со стихией воды, холода, льда. Данный цветовой признак больше характерен для концептов, связанных с Нижним миром. Так, в «Мистерии Эрлику», исполненной *камом* Чодор в 1910 г., синим называется озеро в аду, через которое натянут волосяной мост: *Көстин жажы Көк-Талай: Кыл көмүрү ээзи, / Көстин жажы Көк-Талай*. ‘Хозяин волосяного перехода, / Синяя река (букв. море) из человеческих слёз’ (МАЭ, ф. 11, д. 12).

Образный цветовой признак *көк* ‘синий, сивый’ присущ для концепта зооморфного мифического персонажа *көк бука* ‘сивый, синий бык’, олицетворяющего злого духа моря или озера. Одним из испытаний для главного героя эпоса «Малчы-Мерген» Н. У. Улагашева является ловля пасущегося в горах вороного жеребца или синего быка — духа-хозяина Алтая, который живёт у синего моря. Его можно поймать только тогда, когда он находится в глубоком сне в новолуние. Во вторую фазу луны, т. е. во время «старой луны», он, как и все духи, бодрствует. В борьбу с этим духом вступает перевоплотившийся в серого быка конь Малчы-Мергена, который находит общий язык с этим духом (Улагашев, 1985: 90–93). Синий бык в эпосе «Очи-Бала» А. Г. Калкина является телёнком синей коровы, духа-хозяйки озера. Посланник тёмного божества Эрлика, синий бык на лунно-солнечном Алтае появился на схождение семи дорог по вызову завоевателя Кан-Таады-Бия (АГС, 1997: 194; 195, стр. 1915–1947).

Синий бык относится к категории злых духов, как и тургак или кёрмёс, является предвестником несчастья, войны или смерти. По мифологическим представлениям алтайцев, человека, видевшего синего быка, преследует смерть. Этот дух является предвестником смерти, он был встревожен «стрельбой гор», предвещавшей войну (имеется в виду Великая Оте-

чественная война) (НПА, 2011: 202/203). Так, в быличке говорится, что синий бык вредил людям, поэтому дух-хозяин Алтая держал его на привязи. Затем он, освободившись, снова гулял по Алтаю. После того как поставили крест в горах, синего быка удалось загнать в Телецкое озеро, и там он и остался (НПА, 2011: 230/231). Затем «человек по имени Исаак однажды, в выходной день, возвращаясь домой, видел, как як-бык, преградив ему путь, высунив свой язык, стоял. Вернувшись домой, он об этом рассказал. Затем этот человек умер» (Там же: 230/231).

В эсхатологических мифах алтайцев метафора «сивый бык возле дома» обозначает автомобиль (*тыныжы жок темир ат*), а метафора «синий бык без дыхания в океане или море» — корабль: *Жер үсти темир болор, / Ондо көк бука мантап турар*. 'Поверхность земли железной будет, / Там синий бык бегать будет' (НПА, 2011: 134/135). Этот мифоним встречается в мифологии многих народов.

Цветовой признак *көк* 'синий', ассоциирующийся с холодом, льдом, стихией воды, характерен и для мифонима *теке* 'козёл'. Учув приближение потопа, синий козёл с железными рогами бегал вокруг земли семь раз (НПА, 2011: 116/117, 428). В легенде отмечается, что это существо в первый раз появилось перед началом потопа:

<...> *Шайык шыгарда, тебир мүүстиг көк теке чети күн, чети катап чер айландыра, мараап чат чүгүрчүрдир. Чети күн чер силгинен. Чети күн кырлар күйген, чети күн ньанмыр чагтыр. Чер чарылган. Чарыктарынсары суг толгон. Чети күн тоол кирген, мүндүр барган. Чети күн кар түшкен. Ан соондо соок болгон.* <...> 'Когда потоп случился, синий козёл с железными рогами, блея, за семь дней семь раз вокруг земли обежал. Семь дней земля тряслась. Семь дней горы горели, семь дней ливень шёл. Земля раскололась. Трещины водой наполнялись. Семь дней наполнялись, град шёл. Семь дней снег падал. Затем холод был' (НПА, 2011: 116/117).

В другой легенде говорится, что во второй раз козла люди видели перед оледенением, случившемся, согласно мифу, после потопа: «Сначала земля была охвачена огнём-пламенем. Когда огонь стал потухать, начался потоп. Это предчувствовал синий козёл. Ульген-кудай, догадавшись о приближении потопа, вместе с сыновьями построил плот. Когда поднялась вода, Ульген и его сыновья взяли на плот разных животных. Семь дней продолжался потоп. Потом вода стала постепенно опускаться. Ульген сначала выпустил курицу, затем поочерёдно — глухаря, орла, гуся, ворона и ворону. Птицы не вернулись. Когда вода была на середине гор, выпустили зверей – марала, козулю, тигра, медведя. Те тоже не вернулись. Сами себе добывали пищу в горах. Ульген стал жить на земле. Затем опять появился синий козел. Ульген вместе с сыновьями поднялся на небо. На этот раз начался сильный холод. Многие животные и птицы погибли. Через семь дней холод пошел на убыль. Синего козла с тех пор не было видно. Так образовалась земля, сначала появился огонь, затем вода и холод. С тех пор на земле бывают пожары и морозы» (НПА, 2011: 428/229).

Появление синего козла предвещает катастрофы, связанные с водной стихией. Синий цвет выступает характерным признаком хтонических существ, связанных с Нижним миром. Мифический образ этой стихии можно сопоставить с образом красного быка — предвестника катастрофы, вызванной стихией огня. Зооморфизм *бука* 'бык' в этих контекстах выступает метафорическим олицетворением стихийной силы. Лексическая универсалия «бык» как воплощение физической силы представлена в метафорическом осмыслении.

Таким образом, синий цвет в мифологической картине мира связана с архетипами, с одной стороны, с воздухом, с обожествленным синим небом, а с другой — с водой, с персонафицированными образами духов стихии воды. Синий цвет противопоставляется красному по признаку «холодный — горячий».

Лажыл 'зеленый'. Этот нейтральный цвет характерен для характеристики явлений как Верхнего и Среднего миров, так и Нижнего мира. Во время дождя небо шаману видится зелёным: *Ўлген-биідің үч эжеке (пудак) / Лажыл тонду жаш эжеке / Күрең тонду күн эжеке / Ўлген-*

бийдің жаан пудак. ‘Ульгена-бия три препятствия, / В зелёном одеянии дождь – препятствие, / В рыжем одеянии солнце — препятствие, / Ульгена-бия большое препятствие’ (ТОКМ, ф. 16, д. 17, л. 14). *Жажыл булут өркөштү, / Жажыл солонгы тайакту, / Жажыл жибек тискиндү, / Кан жажылдан минеттү, / Адам — Кызыган — Тенгере!* ‘С горбом из зелёных облаков, / С посохом из зелёной радуги, / С поводком из зелёной верёвки, / С ездой на кроваво-зелёном, / Отец мой Кызыган (букв. ‘раскалённое’) — Тенгере!’ (МАЭ, ф. 11, д. 163).

Цвета *жажыл* ‘зелёный’ и *көк* ‘синий’ характерны для описания третьего слоя ада, где шаман получает ответ от Эрлика по поводу возврата души, случайно попавшей в Нижний мир. Если это место шаману покажется голубым или зелёным, то будет благополучие; если же покажется бледным или голым — будут несчастья и бедствия: *Арба пашту кара тал, / Адам Эрликтинг жайаганы. / Жажарып пүткен жажыл пүк. / Жайан түшкен жаш агашту жер, / Көгөрүшкен көк пүк, / Жажарышкан жажыл пүк, / Жайан түшкен поро тал...* ‘Чёрный тальник с почками с ячень — / Творение Отца Эрлика. / Зелёная котловина создана быть зелёной. / С молодыми, распутившимися деревьями долина! / Синеющая, синяя долина, / Зеленеющая, зелёная долина, / Распутившийся серый тальник...’ (Анохин, 1924: 86). Появление зелёных, синих или серых оттенков у растительности, вероятно, связано с психоэмоциональным состоянием шамана во время камлания, облегчения его состояния во время достижения положительного результата в камлании.

Таким образом, зелёный цвет в мифологическом дискурсе ассоциируется с цветом растительности, а также с одним из цветов радуги.

Кызыл ‘красный’. В мифах этот колоратив встречается в описаниях Верхнего и Нижнего миров. Божество Верхнего мира Кан-Адай имеет посох из красного рога, ездит на красном и зелёном быках, сидит на красном и зелёном войлочных ковриках. Метафорический образ красного быка возник на основе ассоциативной связи перемещения божества (его сознания, духа) на красных лучах солнца. *Кызыл мүүс тайакту, / Кызыл пуга минеттү, / Кызыл киис жөлөктү, / Жажыл мүүс тайакту, / Жажыл буга минеттү...* ‘С тростью из красного рога, / Ездящий на красном быке, / С опорой из красного войлока, / С тростью из зелёного рога, / Ездящий на зелёном быке, / С опорой из зелёного войлока, / По-иному (называемый) Кан-Адай...’ (МАЭ, ф. 11, д. 163); *Алкап парар жалкын күре, / Мүргүп парар ар жаан сүргек, / Үлген бийдің кызыл одуру.* ‘С молитвой преодолеваемые небесные молнии, / С молитвой преодолеваемое большое препятствие, / Ульгена-бия красное пристанище’ (ТОКМ, ф. 16, д. 17, л. 14). Здесь можно увидеть ассоциативные связи красного с солнцем, жёлтого или рыжего с искрами молний или со звёздами, зелёного с цветом неба на закате: *Тогус катта ойынду, / Кызыл пулут өркөштү, / Кызыл солонгы тайакту, / Кызыл жибек тискиндү, / Кан кызылда минеттү.* ‘В девятом слое с игрищами, / С горбом из красных облаков, / С посохом их красной радуги, / С поводком из красной верёвки, / С ездой, когда кровь его красная (МАЭ, ф. 11, д. 163).

В описаниях Нижнего мира символические красное место у огненной бездны, куда уходят души грешных людей, ассоциируется с адским пламенем. Во время ритуала *кызыл жар* ‘красный яр’ представляет опасность для шамана, направляющегося к Эрлику: *Кыйкап желер кызыл жер, / Аданду кам парза, / Алкап парар кызыл жар. / Түңүрлү кам келзе, / Мүргүп парар кызыл жар.* ‘Осторожно проезжают это красное место, / Кам на верблюде подъедет, / Заклинающая, проезжает этот красный яр. / Кам с бубном подъедет, / Молясь, проезжает этот красный яр’ (ТОКМ, ф. 16, д. 17, л. 9).

Красный цвет участвует в образовании мифогидронима: *Кызыл көл* ‘Красное озеро’ в аду, образовавшееся из человеческой крови, – место страдания человеческих душ. *Көгүстүңканы Кызыл көл. / Аданду кам өтсө, мүргүп парар. / Түңүрлү кам өтсө, жалбарып парар. / Өлбөс немениң көзінің жажы төгүлген.* ‘Кровь из сердца (букв. из груди) Красное озеро (образовала). / Шаман на верблюде подъедет, заклинающая, проезжает. / Шаман с бубном подъедет, молясь, проезжает. / Кому не суждено умереть — тому слёзы из глаз проливать’ (ТОКМ,

ф. 16, д. 174, л. 10). Образ Красного озера схож с образом Ахерона – реки скорби. В наивной соматике грудь является местом средоточия как человеческих эмоций, так и разума. Проливание грудной крови ассоциируется с оплакиванием умершего, дорогого и близкого человека. Красное озеро ассоциируется с древнегреческим Флегетоном (Пирифлегетоном) – огненной рекой.

Таким образом, отметим, что семантика красного цвета связана с архетипами, с одной стороны, солнца и огня, с другой — крови.

Сары ‘жёлтый, рыжий, бурый’. В мифах *сары* больше реализует лексические значения ‘жёлтый, рыжий, бурый’ в прямом смысле, например: *сары тан* ‘желтая заря’, *сары айу* ‘бурый медведь’.

Мифопоэтическая символика жёлтого цвета связана с болезнью, увяданием, ядом. *Бир сап-сары, сары-корон жылан журтаган*. ‘Один жёлтый-прежёлтый, ядовито-жёлтый змей жил’ [НПА 2011: 260/261]. В песне метафора *сары айу* ‘жёлтый медведь’ обозначение болезни: *Сары айу базып кирбес, / Чагар жылан кирип болбос, / Сары телкем чөлдөрлү, / Сарын-ойын жыргалду, / Эржинелү Эре-Чуй!* (Рукопись «Алтайские народные песни») ‘Бурый медведь не войдёт, / Укусить змея не войдет, / С жёлтыми просторными степями, / Праздничный с песнями-играми / Священный Эре-Чуй!’.

В словообразующей функции слово *сары* ‘желтый’ встречается в мифониме *сары кыс / сары каат* – букв. ‘жёлтая дева / женщина’, обозначающего «дочерей» божества подземного мира Эрлика: *Јети тўней сары кыс* ‘Семь одинаковых жёлтых дев’» (Анохин, 1924: 8); *Толугу јок толгоштор, / Шалбыры јок шалтандар, / Јелим кара кептүлер, / Јелтек кара чачтулар, / Беи оролгон тулгунду / Јети тўней сары кыс*. ‘Бестолковые развратницы, / Неопрятные, без штанов, / Липкие, как клей, чернавки, / С распущенными чёрными волосами, / С косами, опутанными пять раз (вокруг головы), / Семь одинаковых жёлтых дев’ (МАЭ, ф. 11, д. 10, л. 21).

В алтайской сказке «Тёмно-пёстрая птичка» («Тотл-ала кушкачак») Сары-Каат представляется хозяйкой ветра. К ней обращается птичка с просьбой выпустить ветер и просушить детские пелёнки. Хозяйка ветра Сары-Каат продолжала сидеть, наполнив щёки воздухом. На её просьбу она ничего не ответила. Когда тёмно-пёстрая птичка увидела её такой, она взяла шило и проткнула ей щеку. «Тут — ух! — вылетел ветер. Когда ветер вылетел, тут и высохли детские пелёнки у баб» (АНС, 2002: 125).

Мифоним *сары кат/кыз* присутствует и в мифологиях других тюркских народов (хакасов, шорцев, ногойцев и т. д.). В среднеазиатском фольклоре у *албасты*, зловредного духа, называемого Сары-Кыз (букв. ‘жёлтая дева’, или коротко — Сары), излюбленное занятие — вредить роженицам и младенцам. Сары-Кыз, красивая девушка с жёлтыми волосами, помогает шаманкам в целительской деятельности, в частности в исцелении бесплодия у женщин. По рассказам жителей, обитавшая в густых зарослях посреди болота Сары-Кыз стала причиной шаманской болезни. Способность отгонять этого духа от рожениц и младенцев объяснялась в народе властью шамана над *албасты*: увидев когда-то *албасты*, шаман будто бы сумел победить её и забрал себе её волос (Горшунова, 2001: 29).

Таким образом, желтый цвет в мифопоэтике алтайцев ассоциируется с землей, увяданием, болезнью. Колоратив *сары* ‘желтый’ с существительным *кадыт/каат* ‘женщина, дева’, образует самостоятельный мифоним.

Күрен ‘коричневый, гнедой’. Во многих культурах жёлтый цвет является цветом солнца (светлый, «теплый» и лучистый), а коричневый — цветом почвы, земли, мрака, тьмы. Коричневый цвет считается признаком концептов, связанных с объектами Нижнего мира. Так, в мифологии алтайцев злой дух *көрмөс* представляется коричневым — *күрен көрмөс* ‘коричневый көрмөс’. Хакасы представляли горных духов коричневыми, одежды злого духа имеют коричневый цвет (Бурнаков, 2006: 148).

Цвет *кер* ‘тёмно-коричневый цвет’ наиболее ярко проявляется в именах персонажей эпоса: *Кер-Балык* ‘Тёмно-коричневая Рыба’ и *Кер-жупна* ‘Гнедое Глотало’, ‘Тёмно-коричневый Пожиратель’ — мифическое чудовище, проглатывающее живые существа, олицетворение подземного мира.

Кара ‘чёрный’. Чёрный цвет во всех культурах ассоциируется с тьмой, смертью, печалью, горем, злом, со всем негативным, и в алтайской мифологии он используется в концептуализации явлений тёмного мира.

Концепт *кара тӧс* ‘чёрный тӧс’ включает в себя божеств и духов Нижнего мира, находящихся в услужении у Эрлика или кого-нибудь из его сыновей. По представлениям шаманистов, «к таким относится также дух обычного человека после смерти, на шаманском языке называемый *кара кижги* ‘обречённый, заклый, предназначенный в услужение своему чёрному тӧс’у’, а кам за своё нравственное превосходство не называется так, а другим именем *ару неме*, или *ару кӧрмӧс* (букв. ‘дух’ — уточ. Н. О.)» (МАЭ, ф. 11, д. 17, л. 37).

Сыновья тёмного божества Эрлика также характеризуются признаком *кара ‘чёрный’*: *Кӧмӧр-кам, Кӧӧ-кам, / Эрликтинг јети уул(ы), / Эрке-Солтон — кара кыс, / Темир башту кара уулдар, / Кам кижиге језек болгон, / Курчу болгон. / Эр эжикке тӧнӧп јат. / Алтыгы оронго тӧнӧп кӧр, / Эр эжикке јакшы кӧр! ‘Кӧмӧр-кам, Кӧӧ-кам, / Семь сыновей Эрлика. / Эрке-Солтон, чёрная девица, / Железноголовые чёрные молодцы...’* (МАЭ, ф. 11, д. 23, л. 8).

Во внутренней форме теонима Караш — одного из сыновей Эрлика — также содержится признак *кара ‘чёрный’*: *Кара кумдус тӧжӧктӧ, / Эрлик уулы Караш-ний.* ‘С постелью из чёрных бобров, / Сын Эрлика Караш-ний’ (Анохин, 1924: 118–119). Караш — «главный дух-помощник теленгитских шаманов, посланник и сын Эрлика, путешествует в потустороннем мире на рогатом быке» (Дьяконова, 2001: 164). Шаману Караша даёт Эрлик в качестве его охранителя, стражника. Молодой шаман получал своего помощника Караша, а через Караша шаману вручались *байры* — его изображение в виде чёрной ленты, которая являлась его *камчи* (плетью), или часть когтя медведя. Ещё одной важной функцией этого персонажа является то, что он в качестве грозной стражи охраняет двери жилища от всего худого, злого, руководит шаманом при жертвоприношениях Эрлику, сопутствует по пути в подземный мир, служит посредником между шаманом и Эрликом. Кроме Караша шаман имел не менее 3–4 духов-помощников, охраняющих его от других враждебных духов. Его изображают едущим на бубне (Там же: 164, 187). Чёрные ленты обычно прикрепляются с левой стороны входной двери. Караш как главный помощник, содействовал шаману в возвращении души человека. При заболеваниях, как правило, больной сам привозил к *каму мончо* (ленту), которую привязывали к перекладине (*кириши*), и брызгал молоком в сторону бубна. Во время сеанса камлания над больным за душу-*сӧнеси* (или *јула*) шаман отправлялся не сам, а посылал своих помощников, и прежде всего Караша. Если шаман камлал не в своём *аиле*, а по приглашению, то около двери слева вешали *кара јалама* (чёрную ленту около 1,5 м) — это воспринималось как подношение Карашу. Жертвенным подношением этому персонажу была родниковая вода (*кара-су*) (Дьяконова, 2001: 187).

Кроме того, чёрный цвет выступает отличительным признаком образов Нижнего мира и всего того, что создано божеством Эрликом: *кара айу* ‘чёрный медведь’, *кара накалар* ‘чёрные лягушки’, *Кара кӧл* ‘Чёрное озеро’, *кара тал* ‘чёрный тальник’, *кара тӧнӧш* ‘чёрный пенёк’ и т. д.

Кыйгы јетпес кара кумак, / Адам Эрликтинг јайап койгон јаан јер, / Кыйгы угулбас кара јарлар. / Адам Эрликтинг јайаган. / Анданышкан кара накалар, / Анданышкан кара јутпалар, / Огырышкан кара айулар / Каан-Эрликтинг јайаганы. ‘Чёрные пески, где голос не слышен, / Большая земля, созданная отцом моим Эрликом, / Чёрные овраги, через которые голос не слышен, / Отец мой Эрлик сотворил. / Кишашие чёрные лягушки (на песках), / Кишашие чёрные живоглоты, / Рычащие чёрные медведи — создания Хана-Эрлика’ (Анохин, 1924: 86).

У некоторых алтайских шаманов зооморфными духами-помощниками являлись животные: верблюд, гусь, сокол, беркут, медведь. Во время камлания шаман призывал их в облике животных и птиц и ездил на них в Верхний или Нижний миры. Посредниками между шаманом и Эрликом могли быть чёрные птицы, например сова, а посредниками между шаманом и божеством Верхнего мира — сокол или беркут, т. е. хищные птицы, не питающиеся падалью. Чаще всего эти зооморфные образы характеризуются эпитетом *кара* ‘чёрный’ — *кара куш* ‘орёл’, *кара муркүт* ‘чёрный беркут’: *Булут көстү Бура-Кан*, / *Кара муркүт кайыткан*, / *Ала муркүт акшыткан*, / *Тенгеринин түбин кайып келген*, *Акшып түжер ала муркүт ээзи*. ‘Бура-Кан с глазами, как облака, / Заставил парить чёрного беркута, / Облетевшего всё небо, / И клекочущего беркута пегого’ (МАЭ, ф. 11, д. 17).

Чёрный цвет является образным признаком мифонима *кара сыгын* ‘чёрный марал’, олицетворяющего мифического хозяина земли, Алтая. *Эки түнгей Күлер-каан*, / *Жер-женестин ээзин*, / *Летен айры мүүстү* / *Кара сыгынды* / *Кынжылаган каандар эмтир — тийт*. / *Алтай-женестин ээзин*, / *Алты азулу кара айуны* / *кынжылаган каандар полтыр — тийт*. (Когда-то) два одинаковых Кюлер-каана / На двух одинаковых бурых конях / Поймали хозяина всей земли — Чёрного марала / С рогами в семьдесят разветвлений, / На цепи его держали кааны, — говорит. — / Поймали хозяина всего Алтая — / Чёрного медведя с шестью клыками, / На цепи его держали кааны, — говорит’ (АГС, 1997: 366; 367; стрк. 1237–1244).

Символическое противопоставление чёрного белому чётко представлено в делении животных на белых и чёрных: концепт *ак ан* ‘белый зверь’ включает в себя животных, созданных светлым божеством Ульгеном, концепт *кара ан* ‘чёрный зверь’ — животных, созданных тёмным божеством Эрликом. Под понятием *кара ан* ‘чёрный зверь’ подразумеваются дикие звери, на которых люди не охотятся. *Алдында кара анды адарга жарабас, көрмөстү ан деп байлап жат*. *Кара ан ол камду*. ‘Раньше нельзя было убивать чёрного зверя, такого зверя почитали как зверя со злым духом — *көрмөсом*. Чёрный зверь — это соболь’ (ПМА, 2009, №77). Это объяснялось тем, что соболь рожает своих детёнышей с трудом. Женщине съесть мясо соболя означает обречь себя на трудные роды.

Путешествие шамана по подземному миру начинается у чёрного пня — символа, олицетворяющего судьбу, возле которого в аду останавливаются души умерших людей в ожидании своего суда: *Кара төнөш — пелге жер*. / *Өлөрдүн өзөрдүн жажын тилер жаан жер*. / *Каптал тарткан кара жол*, / *Жаандар жарышкан кара жол*, / *Жаандар жорткон Кара-ойын*. ‘Чёрный пень — место гадания, / Большое место, где можно узнать о смерти и жизни. / Чёрная дорога, глубиной до палиц (седла), / Чёрная дорога, по которой скачут старцы. / Чёрная игра, в которой участвуют старцы’ (Анохин, 1924: 85). Если человек делает жертвенное подношение, то судья, т. е. «чёрный пень», возвращает на землю человеческую душу, случайно попавшую в Нижний мир; если же жертвенного подарка нет, то судья направляет душу к Эрлику. Метафорическое отождествление пня с судьёй могло возникнуть в результате переосмысления неподвижно сидящей фигуры судьбы в чёрной мантии на троне (ср.: в древнегреческой мифологии Минос и Радамант). Во многих мифологиях, в том числе и в шаманской мифологии алтайцев, образ судьбы является важной составной частью загробного мира.

В шаманской мифологии алтайцев колоратив *кара* ‘чёрный’ встречается в составе мифогидронима *Кара көл* ‘Чёрное озеро’, символизирующего место наказания грешников и препятствия шамана на пути к божеству Эрлику. *Тоозынду кара күйүн*, / *Кайнагакту Кара көл*, / *Кайнакту кара тамы*. ‘Пыльный чёрный вихрь, / Кипящее Чёрное озеро, / Кипящий чёрный ад’ (Анохин, 1924: 87); *Өчпөс күйген отту* / *Оотполу Кара көл*. ‘В неугасаемом огне, / С пучиной Чёрное озеро’ (МАЭ, ф. 11, д. 12, л. 19). Считается, что это озеро образовалось от плача людей, тоскующих по умершим: *Көстин жажы Кара көл* ‘Чёрное озеро из человеческих слёз’ (ТОКМ, ф. 16, д. 17, л. 10). Символический образ этого озера схож с образами подземных рек в древнегреческой мифологии: рекой плача — Кокитосом (Коцит) и рекой скорби — Ахероном.

Признак *кара* ‘чёрный’ приписывается и мифическому образу тальника — *кара тал* ‘чёрный тальник’, который вырастет, согласно мифу, когда наступит конец света: *Кадын суузы кабынанг жайлап, тескери агар, / Кара жыштын турган јерине кара тал деп тал өзөр. / Боро үйе деп үйе болор, / Окпö-јүрегинен оору улус болор, / Боро тал деп тал өзөр, / Жыгыл калза, ортозынанг өдүн болбос. / Азий јаан көл турган болзо, онын түби јер болор.* ‘Река Кадын, выйдя из берегов, вспять потечёт, / На месте густого чёрного леса чёрные ивы вырастут. / Поколение чахлым (букв. ‘серым’) будет, / С большими лёгкими-сердцем народ будет, / Чахлые ивы расти будут, / Если повалятся — между ними не пройти будет. / Там, где прежде большое озеро было, пустая земля будет’ (НПА, 2011: 138–139).

Таким образом, архетипом чёрного цвета в мифологии алтайцев является тьма, тёмное божество Эрлик. Колоратив *кара* ‘чёрный’ выступает образным признаком концептов, связанных с Нижним миром. Данное цветообозначение участвует в концептуализации ряда понятий, в частности: категории божеств и духов Нижнего мира, находящихся в услужении у тёмного божества или кого-нибудь из его сыновей — *кара төс* ‘чёрный тёс’, категории животных, созданных тёмным божеством Эрликом, — *кара ан* ‘чёрный зверь’, категории зооморфных духов Нижнего мира — *кара айу* ‘чёрный медведь’, *кара пакалар* ‘чёрные лягушки’. Чёрный используется в описании Нижнего мира, и выступает дескриптивным компонентом понятий *Кара көл* ‘Чёрное озеро’, *кара тал* ‘чёрный тальник’, *кара төнөш* ‘чёрный пенёк’.

Все рассмотренные примеры подтверждают высказывание А. Вежбицкой, что «цветовые концепты связаны с определёнными ‘универсальными элементами человеческого опыта’, и что эти универсальные элементы можно грубо определить как день и ночь, солнце, огонь, растительность, небо и земля» (Вежбицкая, 1996: 283). В мифологии эти универсальные цвета раскрываются в национальном контексте бытия и обретают концептуальную специфику.

Заключение

Подытоживая рассмотренное, отметим, что цветовой код лингвокультуры алтайцев имеет важное значение в концептуализации мифологической картины мира алтайцев. Национально-культурная специфика цветообозначений в мифологическом дискурсе обусловлена их сочетаемостью с концептами-номинациями, обозначающими различные объекты и явления невидимого мира. Цветообозначения могут быть первым словообразующим компонентом различных имён сверхъестественных существ, божеств, духов, или их одежды.

Выявленные в традиционной мифологической картине мире алтайцев базовые цвета — *ак* ‘белый’, *кара* ‘чёрный’, *кызыл* ‘красный’, *сары* ‘жёлтый’, *күрең* ‘коричневый’, *көк* ‘синий’ и *јажыл* ‘зелёный’ — участвуют в концептуализации мифонимов, мифических образов, объектов ирреального (невидимого) мира на основе своих глубинных архетипических признаков, возникших в результате ассоциативно-метафорического переноса. В сочетаниях с мифо-концептами, имеющими отношение к Верхнему миру, белый — признак божественной чистоты, святости, синий — признак неба, зелёный — признак зелени, красный и жёлтый цвета — признак сияющего солнца. В сочетаниях с мифологическими образами Нижнего мира чёрный цвет как антипод белого символизирует тьму, смерть, красный — кровь, адское пекло, жёлтый — увядание, болезнь, нечисть, синий — холод, лёд, воду, зелёный — тусклый свет во тьме. При преломлении мифологических архетипов в систему народной этики произошла трансформация признаков «светлый — тёмный» в признаки «добрый — злой».

В концептуализации и структурировании мифологического потустороннего мира, в моделировании его географического ландшафта, кроме цветового кода, используется зооморфный код культуры алтайцев. Концептуализация различных духов стихий невидимого мира происходит, помимо прямых номинаций, за счёт переносных номинаций. Так, наряду с дру-

гими прямыми номинациями используемые метафорические наименования животных (*ак ан* 'белый зверь', *ак атан* 'священный верблюд', *кара ан* 'чёрный зверь', *кара сыгын* 'чёрный марал', *кара куш* 'орёл', *кара айу* 'чёрный медведь', *кара бака* 'чёрная лягушка', *кызыл бура* 'красный верблюд', *жазыл бура* 'зелёный верблюд') в данном дискурсе служат строительным материалом для создания образов нереального мира; они также применяются для концептуализации категории различных духов стихий (огня, воды, воздуха, земли), что подтверждает общепринятую мысль о том, что мир нереальный отображается по образу и подобию реального.

Список литературы

- Абьякая О. В.** Мифологическая лексика русского языка в лингвокультурологическом аспекте и принципы ее лексикографического описания [Текст]: Дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2004. 195 с.
- Алтайские героические сказания (АГС). Очи-Бала. Кан-Алтын. Новосибирск: Наука. Сибирское издательско-полиграфическое и книготорговое предприятие РАН, 1997. 668 с.
- Айтмагамбетова М. Б.** Культурно-национальные особенности концептуализации цвета // Вестник Кемеровского гос. ун-та. 2015. № 4 (64). Т. 4. С. 10–13.
- Алпатов В. М.** Семантика цвета в японском языке // Слово и язык: Сб. статей к восьмидесятилетию академика Ю. Д. Апресяна. М.: Языки славянских культур, 2011. С. 21–26.
- Алтайские народные сказки (АНС) // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока / Сост. Т. М. Садалова. Новосибирск: Наука, 2002. 455 с., ил. и компакт-диск.
- Алтайско-русский словарь / Редколлегия: канд. филол. наук А. Э. Чумакаев (отв. ред.), канд. ист. наук Н. В. Екеев, канд. филол. наук А. Н. Майзина, К. К. Пиантинова, Н. Н. Тыдыкова, канд. филол. наук Е. В. Тюнтешева; БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова». Горно-Алтайск, 2018. 936 с.
- Анохин А. В.** Материалы по шаманству у алтайцев. (Собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии / Предисл. С. Е. Малова. Л., 1924. 152 с.
- Анохин А. В.** Материалы по шаманству у алтайцев. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1994. Репринтное издание.
- Вежбицкая А.** Обозначение цвета и универсалии зрительного восприятия // Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. М.: Русские словари, 1996. С. 231–291.
- Бурнаков В. А.** Духи Среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2006. 208 с.
- Горшунова О. В.** Образы духов-покровителей среднеазиатских шаманов (бахши): к вопросу о психоментальном аспекте в этнографическом исследовании // Материалы Международного междисциплинарного научно-практического симпозиума «Экология и традиционные религиозно-магические знания». Россия: Москва — Абакан — Кызыл. 9–21 июля 2001 г. Т. 7. Часть 2. М.: ИЭА РАН, 2001. С. 22–33.
- Дыбо А. В., Хисамитдинова Ф. Г.** Башкирский язык в системе алтайских языков // Проблемы востоковедения. 2009. № 4. С. 109–115.
- Дьяконова В. П.** Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая). Горно-Алтайск: Горно-Алтайское республ. книжн. изд-во «Юч-Сюмер», 2001. 223 с.
- Жаркынбекова Ш. К.** Концепты цвета в казахской и русской лингвокультурах. Алматы, 2004. 227 с.
- Каруновская Л. Э.** Представления алтайцев о Вселенной: Материалы к алтайскому шаманству // Советская этнография. 1935. № 4–5. С. 160–183.
- Кубрякова Е. С.** Язык и знание: На пути получения знаний о языке: Части речи с когнитивной точки зрения. Роль языка в познании мира (Текст) / Е. С. Кубрякова // Рос. Академия наук. Институт языкознания. М.: Языки славянской культуры, 2004. 560 с.
- Майзина А. Н.** Семантическое поле цветовых обозначений в алтайском языке (в сопоставлении с монгольским языком). Горно-Алтайск: Научно-исслед. ин-т алтаистики им. С. С. Суразакова, 2008. 264 с.
- Молчанова О. Т.** Прилагательные ак и кара в алтайском ономастиконе // Вопросы изучения алтайского языка. Горно-Алтайск, 1981. С. 113–127.
- Молчанова О. Т.** Прилагательные семантических полей «чёрный цвет» и «белый цвет» в ономастиконе алтайцев // Советская тюркология. 1985. — № 3. С. 30–40.
- Молчанова О. Т.** Жёлтые цвета в алтайском ономастиконе // Тюркология 1986. Л.: Наука, 1986. С. 192–201.

Несказочная проза алтайцев (НПА) / Сост. Н. Р. Ойроткинова, И. Б. Шинжин, К. В. Яданова, Е. Е. Ямаева. Новосибирск: Наука, 2011. 576 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 30).

Ойношев В. П. О некоторых цветовых признаках в алтайской традиции // Аборигены Сибири: Тез. междунар. науч. конф. Новосибирск, 1995. Т. 2. С. 195–197.

Ойротско-русский словарь / Сост. Н. А. Баскаков, Т. М. Тоцакова, 2-е изд. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 2005. 316 с.

Плахова О. А. Мифоконцепт, мифологема, мифоним, мифолексема: к вопросу об унификации терминологического разнообразия // Карельский научный журнал. 2013. № 2. С. 30–33.

Попова З. Д., Стернин И. А. Когнитивная лингвистика (Текст) / З. Д. Попова, И. А. Стернин. М.: АСТ: «Восток-Запад», 2007. 226 с.

Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка (СИГТЯ) / Отв. ред. Э. Р. Тенишев, А. В. Дыбо. М.: Наука, 2006. 908 с.

Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на букву 'В', 'Г' и 'Д' / АН СССР. Ин-т языкознания; Ред. Н. З. Гаджиева. М.: Наука, 1980. 395 с.

Толбина М. А. Цветовые эпитеты алтайских волшебных сказок // Фольклорное наследие Горного Алтая. Горно-Алтайск: Типогр. Алтайского книж. изд-ва, 1989. С. 49–71.

Тюхтенева С. П. О символике цвета в культуре алтайцев // Материалы по истории и культуре Республики Алтай (тезисы к конференции, посвященной 125-летию Г. И. Чорос-Грукина). Горно-Алтайск, 1994. С. 60–66.

Улагашев Н. У. Алып-Манащ: Алтайские героические сказания / Сост. З. Шинжина, предисл. П. Самыка; художник И. И. Ортоңулов. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское отд-ние Алтайского книж. изд-ва, 1985. 392 с.

Фрумкина Р. М. Цвет, смысл, сходство: Аспекты психолингвистического анализа / Отв. ред. В. Н. Телия. М.: Наука, 1984. 175 с.

Фрумкина Р. М. О методе изучения семантики цветообозначений // Семиотика и информатика, 1978. № 10. С. 142–162.

Шашева С. А. Национальные и социокультурные особенности наименований цвета в разносистемных языках: русском, английском, французском и адыгейском (на примерах фразеологических единиц, содержащих в своей семантике элемент цветообозначения) // Вестн. Майкопского гос. технологического ун-та. 2009. № 1. С. 145–149.

Berlin V., Kay P. Basic color terms: Their universality an evolution. Berkeley & Los Angeles, 1969. 125 p.

Список источников

1. Мистерия Эрлику. Кам Чодур. Алтай, 1910 г. Материалы А. В. Анохина. Архив Музея антропологии и этнографии РАН (МАЭ). Фонд 11, дело № 12.
2. Материалы о музыкальном творчестве народов Алтая и др., собранные А. Анохиным. Мистерии кама Шагай. Архив ТОКМ. Фонд 16, опись 8, дело № 17, 16 л.
3. Молитва кама Таштана. С. Чичке Чаргы. 18 июля 1910 г. 11 с. Архив МАЭ РАН. Фонд 11, опись 1, дело № 10.
4. Камлание Ульгену. Архив МАЭ РАН. Фонд 11, опись 1, дело № 163. 67 л.
5. Материалы о музыкальном творчестве народов Алтая и др., собранные А. Анохиным. Мистерии камов Тектия и Мазай. Алтай 1914 г. на 11 листах. Архив ТОКМ. Фонд 16, дело № 18.
6. Полевые материалы автора (ПМА) — 2009. Зап. Ойроткинова Н. Р., Жимулева Е. И. в июне 2009 г. в с. Саратан Улаганского района Республики Алтай. Инв. № 77. Инф. Манзыров М. Д.

Ойроткинова Надежда Романовна, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник.

Институт филологии СО РАН, сектор фольклора народов Сибири.

Ул. Николаева, д. 8, г. Новосибирск, Новосибирская область, 630090.

E-mail: sibfolklore@mail.ru

Материал поступил в редакцию 24 марта 2020 г.

N. R. Oinotkinova

COLOR IDENTIFICATIONS OF THE ALTAYS MYTHOLOGICAL DISCOURSE

The paper first considers the specifics of color designations in the Altai mythological discourse. The factual material of the research was published and unpublished folklore texts, in particular, myths,

legends, tales, shamanistic campaigns in the Altai language. The color code is important in the conceptualization of the mythological picture of Altaians. The national-cultural specificity of color designations in the mythological discourse is due to their compatibility with concepts-nominations, designating various objects and phenomena of the invisible world. Color designations can be the first component of naming the various names of supernatural beings, deities, spirits, or their clothes. The basic colors revealed in the traditional mythological picture of Altaians — ak “white”, kara “black”, kyzyl “red”, sary “yellow”, kÿreң “brown”, kök “blue” and jazhyl “green” — in the conceptualization of mythological, mythical images, objects of the unreal (invisible) world on the basis of their deepest archetypal signs that arose as a result of associative-metaphorical transfer. In combination with mythological concepts related to the Upper World, white is a sign of divine purity, holiness, blue is a sign of heaven, green is a sign of greenery and lighted sky, red and yellow are a sign of the shining sun. In combination with the mythological images of the Lower World, black as the antipode of white symbolizes darkness, death, red symbolizes blood, hellish hell, yellow means withering, disease, evil, blue means cold, ice, water, green — dim light in darkness. When mythological archetypes were refracted into the system of folk ethics, the transformation of the signs “light — dark” into the signs “good — evil” occurred. In addition to the color code, the zoomorphic code of the Altai culture is used in the conceptualization and structuring of the mythological other world, in the modeling of its geographical landscape and the conceptualization of the world.

Keywords: *ethnolinguistics, Altai language, color code, color designation, conceptualization, conceptual sign, myth, mythological picture of the world, mythological concept, mythonym.*

References

- Abyyakaya O. V.** Mifologicheskaya leksika russkogo yazyka v lingvokulturologicheskom aspekte i printsipy yeye leksikograficheskogo opisaniya [Mythological vocabulary of the Russian language in the linguocultural aspect and the principles of its lexicographic description] [Tekst]: Dis. ... kand. filol. nauk. SPb., 2004. 195 p. (In Russian).
- Alpatov V. M.** Semantika tsveta v yaponskom yazyke [Semantics of color in Japanese] // Slovo i yazyk. Sbornik statey k vos'midesyatiletiiyu akademika Yu. D. Apresyana (Word and language. A collection of articles on the eightieth anniversary of Academician Yu. D. Apresyan). Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur, 2011. Pp. 21–26. (In Russian).
- Altaysko-russkiy slovar' [Altai-Russian Dictionary] / Redkollegiya: kand. filol. nauk A. E. Chumakayev (otv. red.), kand. ist. nauk N. V. Yekeyev, kand. filol. nauk A. N. Mayzina, K. K. Piyantinova, N. N. Tydykova, kand. filol. nauk Ye. V. Tyuntesheva; BNU RA «NII altaistiki im. S. S. Surazakova». Gorno-Altaysk, 2018. 936 p. (In Altai and Russian).
- Altayskiye geroicheskiye skazaniya. Ochi-Bala. Kan-Altyn [Altai heroic legends. Ochi-Bala. Kan-Altyn]. Novosibirsk: Nauka. Sibirskoye izdatel'sko-poligraficheskoye i knigotorgovoye predpriyatiye RAN, 1997. 668 p. Altayskiye narodnyye skazki (Altai folk tales) // Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East] / Comp. T. M. Sadalova. Novosibirsk: Nauka, 2002. 455 p. il. i kompakt-disk. (In Altai and Russian).
- Berlin B., Kay P.** Basic color terms: Their universality an evolution. Berkeley & Los Angeles, 1969. 125 p. (In English).
- Burnakov V. A.** Dukhi Srednego mira v traditsionnom mirovozzrenii khakasov [Spirits of the Middle World in the traditional worldview of the Khakass]. Novosibirsk: Izd-vo In-ta arkheologii i etnografii SO RAN, 2006. 208 p. (In Russian).
- Dybo A. V., Khisamitdinova F. G.** Bashkirskiy yazyk v sisteme altayskikh yazykov [Bashkir language in the system of Altai languages] // Problemy vostokovedeniya. 2009. No 4. Pp. 109–115. (In Russian).
- D'yakonova V. P.** Altaytsy (materialy po etnografii telengitov Gornogo Altaya) [Altai (materials on the ethnography of telengits of the Altai Mountains)]. Gorno-Altaysk: Gorno-Altayskoye respubl. Knizhn. izd-vo «Yuch-Syumer», 2001. 223 p. (In Russian).
- Frumkina R. M.** Tsvet, smysl, skhodstvo: Aspekty psikholingvisticheskogo analiza [Color, meaning, similarity: Aspects of psycholinguistic analysis] / otv. red. V. N. Teliya. Moscow: Nauka, 1984. 175 p. (In Russian).
- Gorshunova O.V.** Obrazy dukhov-pokroviteley sredneaziatskikh shamanov (bakhshi): k voprosu o psikhomental'nom aspekte v etnograficheskom issledovanii [Images of patron spirits of Central Asian shamans (bakhshis): on the issue of the psycho-mental aspect in ethnographic research] // Materialy Mezhdunarodnogo interdistsiplinarnogo nauchno-prakticheskogo simpoziuma «Ekologiya i traditsionnyye religiozno-magicheskiye znaniya». Rossiya: Moskva – Abakan – Kyzyl. 9–21 iyulya 2001 g. Moscow, 2001. Pp. 22–33. (In Russian).

- Karunovskaya L. E.** Predstavleniya altaytsev o Vselennoy: Materialy k altayskomu shamanstvu [Representations of the Altai people about the Universe: Materials for Altai shamanism] // Sovetskaya etnografiya. 1935. No 4–5. Pp. 160–183. (In Russian).
- Kubryakova Ye. S.** Yazyk i znaniye: Na puti polucheniya znaniy o yazyke: Chasti rechi s kognitivnoy tochki zreniya. Rol' yazyka v poznanii mira (Tekst) [Language and knowledge: On the way to gain knowledge of the language: Parts of speech from a cognitive point of view. The role of language in the knowledge of the world]. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury, 2004. 560 p. (In Russian).
- Mayzina A. N.** Semanticheskoye pole tsvetooboznacheniy v altayskom yazyke (v sopostavlenii s mongol'skim yazykom) [Semantic field of color designations in the Altai language (in comparison with the Mongolian language)]. Gorno-Altaysk: Nauchno-issled. in-t altaistiki im. S. S. Surazakova, 2008. 264 p. (In Russian).
- Molchanova O. T.** Zheltyye tsveta v altayskom onomastikone [Yellow colors in the Altai onomasticon] // Tyurkologiya 1986. Leningrad: Nauka, 1986. Pp. 192–201. (In Russian).
- Molchanova O. T.** Prilagatel'nyye ak i kara v altayskom onomastikone [Adjectives ak and Kara in Altai Onomasticon] // Voprosy izucheniya altayskogo yazyka. Gorno-Altaysk, 1981. Pp. 113–127. (In Russian).
- Molchanova O. T.** Prilagatel'nyye semanticheskikh poley "chernyy tsvet" i "belyy tsvet" v onomastikone altaytsev [Adjectives of the semantic fields "black" and "white" in the Onomasticon of the Altai] // Sovetskaya tyurkologiya. 1985. No 3. Pp. 30–40. (In Russian).
- Neskazochnaya proza altaytsev [Non-folktale prose of the Altaians]. N. R. Oynotkinova, I. B. Shinzhin, K. V. Yadanova, E. E. Yamayeva (Comps). Novosibirsk, Nauka, 2011. 576 p. (In Altai and Russian).
- Oynoshev V. P.** O nekotorykh tsvetovykh priznakakh v altayskoy traditsii [About some color features in the Altai tradition] // Aborigeny Sibiri: Tezisy mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii. Novosibirsk, 1995. Vol. 2. Pp. 195–197. (In Russian).
- Oyrotsko-russkiy slovar' [Oirod-Russian Dictionary] / Comp. N. A. Baskakov, T. M. Toshchakova. Gorno-Altaysk: Ak Chechek, 2005. 316 p. (In Altai and Russian).
- Plakhova O. A.** Mifokontsept, mifologema, mifonim, mifoleksema: k voprosu ob unifikatsii terminologicheskogo raznoobraziya [Mythoconcept, mythologem, mythonym, mytholexema: on the issue of unification of terminological diversity] // Karel'skiy nauchnyy zhurnal. 2013. No 2. Pp. 30–33.
- Popova Z. D., Sternin I. A.** Kognitivnaya lingvistika [Cognitive Linguistics]. Moscow: AST: «Vostok-Zapad», 2007. 226 p. (In Russian).
- Sevortyan E. V.** Etimologicheskii slovar' tyurkskikh yazykov: Obshchetyurkskiye i mezhtyurkskiye osnovy na bukvu 'V', 'G' i 'D' [Etymological Dictionary of Turkic Languages: General Turkic and Inter-Turkic Foundations for the Letter 'B', 'G' and 'D'] / AN SSSR. In-t yazykoznaniya; Red. N.Z.Gadzhiev. Moscow: Nauka, 1980. 395 p.
- Tenisev, E.R. & Dybo, A.V.** (eds) (2006) Sravnitel'no-istoricheskaya grammatika tyurkskikh yazykov. Pratyurkskiy yazyk-osnova. Kartina mira pratyurkskogo etnosa po dannym yazyka [Comparative-historical grammar of Turkic languages. Proto Turkic basic language. The picture of the world of the Proto-Turkic ethnos according to the language]. Moscow: Nauka, 2006. 908 s. (In Russian).
- Tolbina M. A.** Tsvetovyye epitety altayskikh volshebnykh skazok [Color epithets of Altai fairy tales] // Fol'klornoye naslediyе Gornogo Altaya. Gorno-Altaysk: Tipogr. Altayskogo kn. izd-va, 1989. Pp. 49–71. (In Russian).
- Tyukhteneva S. P.** O simvolike tsveta v kul'ture altaytsev [On the symbolism of color in the culture of Altai] // Materialy po istorii i kul'ture Respubliki Altay (tezisy k konferentsii, posvyashchennoy 125-letiyu G.I. Choros-Grukina). Gorno-Altaysk, 1994. Pp. 60–66. (In Russian).
- Ulagashev N. U.** Alyp-Manash: Altayskiye geroicheskiye skazaniya [Alyp-Manash: Altai heroic tales] / Sost. Z.Shinzhina. Predisl. P. Samyka. Khudozhnik I.I. Ortonulov. Gorno-Altaysk: Gorno-Altayskoye otd-ye Altayskogo knizh.izd-va, 1985. 392 p. (In Altai).
- Shasheva S. A.** Natsional'nyye i sotsiokul'turnyye osobennosti naimenovaniy tsveta v raznosistemnykh yazykakh: ruskom, angliyskom, frantsuzskom i adygeyskom (na primerakh frazeologicheskikh yedinit, sodержashchikh v svoey semantike element tsvetooboznacheniya) [National and sociocultural features of color names in multisystem languages: Russian, English, French and Adyghe (on the examples of phraseological units containing a color term in their semantics)] // Vestnik Maykopskogo gosudarstvennogo tekhnologicheskogo universiteta. 2009. No 1. Pp. 145–149. (In Russian).
- Vezhbitskaya A.** Oboznacheniyе tsveta i universalii zritel'nogo vospriyatiya [Designation of color and the universal of visual perception] // Yazyk. Kul'tura. Poznaniye Language (The culture. Cognition). Moscow: Russkiye slovari, 1996. Pp. 231–291. (In Russian).

Zharkynbekova Sh. K. Kontsepty tsveta v kazakhskoy i russkoy lingvokul'turakh [Concepts of color in the Kazakh and Russian linguistic cultures]. Almaty, 2004. 227 p. (In Russian).

Archival Sources

1. Misteriya Erliku. Kam Chodur. Altay, 1910 g. Materialy A. V. Anokhina [The Mystery of Erlik. Shaman Chodur. Altay, 1910 g. Materials, collected by A. V. Anokhin]. Arkhiv Muzeya antropologii i etnografii RAN (MAE). Fond 11, delo No 12.
2. Materialy po muzykal'nomu tvorchestvu narodov Altaya, sobrannyye A. V. Anokhinym. Misterii kamki Mekechi i Myza [Materials on the musical creativity of the Altai peoples, collected by A. V. Anokhin. Mysteries of the shamans Mekechi and Myza]. Arkhiv Tomskogo oblastnogo krayevedcheskogo muzeya (TOKM), fond 16, delo No 15. 48 listov.
3. Misterii kama Tartyk, zapisannyye A. Anokhinym [Mysteries of the shaman Tartyk, recorded by A. Anokhin]. Arkhiv TOKM, fond 16, op. 8, delo No 16. 18 listov.
4. Materialy o muzykal'nom tvorchestve narodov Altaya i dr., sobrannyye A. Anokhinym. Misterii kama Shagay [Materials about the musical creation of the Altai peoples, etc., collected by A. Anokhin. Mysteries of the shaman Shagai]. Arkhiv TOKM, fond 16, op. 8, No 17. 16 listov.
5. Materialy o muzykal'nom tvorchestve narodov Altaya, sobrannyye A. Anokhinym. Prizyvaniye dukhov kama Moshtoya [Materials about the musical creativity of the Altai peoples collected by A. Anokhin. Calling the spirits of the shaman Moshtoi]. Arkhiv TOKM, fond 16, op. 8, No19. 26 listov.

Oinotkinova Nadezhda Romanovna, doctor of science (philology), leading research fellow.

RAS, Siberian branch, Institute of Philology, Department of Folklore.

8 Nikolaeva st., Novosibirsk, Russia, 630090.

E-mail: sibfolklore@mail.ru