

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ PHILOLOGICAL SCIENCES



УДК 81'32

<https://doi.org/10.37493/2409-1030.2022.4.16>

С. Н. Бредихин
О. С. Шибкова

РЕФЕРЕНЦИАЛЬНОЕ КОДИРОВАНИЕ КУЛЬТОВЫХ СИМВОЛОВ В ПАРЕМИЯХ РАЗНОСТРУКТУРНЫХ ЯЗЫКОВЫХ СИСТЕМ ВОСТОЧНЫХ ЛИНГВОКУЛЬТУР

Настоящая статья посвящена лингвокультурному и психолингвистическому анализу механизмов инкодирования архетипических представлений в процессе вербальной репрезентации. Наиболее репрезентативными в этом плане признаются паремиологические единицы с культовыми компонентами или мифологемами, являющимися результатом наивысшего уровня категоризации и ассоциативной абстракции. В качестве типичных разноструктурных языков для презентации различных оснований категоризации рефлексивной реальности нами избраны тюркские и сино-тибетские (казахский и китайский). Актуальность статьи обусловлена предпринятой в ней попыткой заполнить пробел в компаративном исследовании процессов вербализации архетипических культовых семантов в лингвокультурах основанных на природо-, антропо-, а также социоцентрических позициях мифологизации. На основе последовательного межъязыкового лингвокультурного сопоставления паремий китайского и казахского языков выявляется взаимозависимость референциального инкодирования, основанного на образно-эмотивных аспектах метафорического переноса, и исходных историко-культурных, ареальных и бытийственных компонентов мировоззрения. Целью исследования является определение типологического сходства и этнокультурной специфики механизмов актуализации культовых и мифологических компонентов в разноструктурных языковых системах.

Паремиологические единицы отбирались на основе стратифицированной выборки в корпусах национальных языков с учетом критерия частотности и акцентуации именно мифонимического элементов конструкции. Комплексная методология исследования, включающая сравнительный структурный, типологический, исторический и этимологический методы, дополнена отдельными операциями герменевтико-интерпретативного анализа, способствующего раскрытию констатирующих ассоциатов. Авторы приходят к выводу, что специфический морфотип сино-тибетских языков детерминирует социо- и антропоцентрические модели инкодирования культовых и мифологических компонентов, в то время как расчлененный тип категоризации агглютинативных тюркских языков демонстрирует примат природоцентрических моделей метафоризации, несмотря на историко-культурную и бытийственную схожесть.

Ключевые слова: лингвокультурология, метафорическая вербализация, паремический состав, архетипические культовые мифологеми, концептуальная и языковая картина мира, схема действия.

Для цитирования: Бредихин С. Н., Шибкова О. С. Референциальное кодирование культовых символов в паремиях разноструктурных языковых систем восточных лингвокультур // Гуманитарные и юридические исследования. 2022. Т. 9 (4). С. 643–649. DOI: 10.37493/2409-1030.2022.4.16

Sergey N. Bredikhin
Oksana S. Shibkova

REFERENTIAL ENCODING OF CULT SYMBOLS IN THE PAROEMIAS OF LANGUAGE SYSTEMS FEATURING DIFFERENT STRUCTURES AND BELONGING TO EASTERN LINGUOCULTURES

The study focuses on linguocultural and psycho-linguistic analysis of mechanisms employed to encode archetypal images within the process of verbal representation. The most representative in this case are considered paroemiological units containing cult components or mythologems, which are the result of the top level of categorization and associative abstraction. For a case of typical languages featuring different structures employed to present various bases of reflexive reality categorization, we have opted for Turkic and Sino-Tibetan (Kazakh and Chinese) languages. The relevance of the article relies on an attempt taken in order to fill the gap in the comparative study of verbalization

processes for archetypal cult semantemes in linguocultures that are based on nature-, anthropo-, as well as sociocentric positions of mythologization.

The basis of a consistent interlanguage linguocultural comparison involving Chinese and Kazakh paroemias, helps reveal the interdependence of referential encoding based on the figurative and emotive aspects of metaphorical transference, as well as the initial historical-cultural, areal and existential components of the worldview. The aim of this study is to determine the typological similarity and ethno-cultural specifics of the actualization mechanisms for cult and mythological components in language systems of different structures.

The paroemiological units were selected subject to a stratified sampling in the corpus of national languages, in view of the frequency and accentuation criterion of the structure mythonymic elements. The comprehensive methodology of the study, including comparative structural, typological, historical and etymological methods, is enhanced through separate operations of hermeneutic and interpretive analysis, which contributes to the disclosure of consituative associates.

The authors conclude that the specific morphotype of Sino-Tibetan languages determines socio- and anthropocentric models of encoding cult and mythological components, whereas the dissected type of categorizing

По общепризнанному утверждению единицы паремического пласта языковой системы являются не только результатом процессов категоризации объективной реальности в их снятой форме, т. е. эксплицируют доминантные модели культурно-специфичного мировосприятия, но и активно влияют на формирование и трансляцию данных схематизмов в лингвокультурном пространстве. Примарными функциями паремий в различных языковых системах являются аккумулятивная и когниогенеративная.

Сравнительно-сопоставительное изучение паремий с культовыми компонентами в китайском и казахском языках вносит весомый вклад в лингвокультурное направление когнитивной лингвистики, связывающее ключевые процессы речепорождения и смыслодеривации с исходными культурными кодами. Следует при этом отметить, что базой инкодирования архетипического коллективного сознания, имеющего, прежде всего, сим-пракисический характер, является эмпирическая верификация концептуализированных понятий. В настоящем исследовании для анализа глубинных семем культовых и мифологических компонентов выстроенных по антропо-, природо- или социоцентрическим моделям паремических единиц разноструктурных языков используется комплексная методология, которая на основе дополнения традиционного структурно-семантического анализа отдельными приемами герменевтико-интерпретационного метода позволяет вскрыть тип ассоциативного переноса при символическом употреблении мифологем и культовых культурем. Интенсификация подвергаемых анализу многоуровневых феноменов происходит в рамках вторичного структурирования как когнитивно-валёрного пространства лингвокультуры, так и перманентной смены вариативного набора имплементационных моделей.

Компаративный некоторых сходных в своей формальной репрезентации паремических единиц, осуществленный на материале двух разноструктурных языков, представляющих сходные бытийственно-онтогенетические основания категоризации мира (китайского и казахского), ярко демонстрирует уникальность коллективных мировоззренческих установок. Язык хранит и оберегает культурную и духовную информацию о народе, передавая её из поколения в поколение.

agglutinative Turkic languages points at the primacy of nature-centric models of metaphORIZATION, despite the historical, cultural and existential similarity.

Key words: linguoculture, metaphoric verbalization, paroemic composition, archetypal cult mythologems, concept- and language-base worldview, action scheme

For citation: Bredikhin S. N., Shibkova O. S. Referential encoding of cult symbols in the paroemias of language systems featuring different structures and belonging to eastern linguocultures // Humanities and law research. 2022. V. 9 (4). P. 643–649 (In Russian). DOI: 10.37493/2409-1030.2022.4.16

В паремическом составе сравниваемых лингвокультур имеется множество единиц напрямую и опосредованно ссылающихся на архетипы культуры, ассоциированные с древним мифологическим сознанием. До настоящего времени паремии с культовыми компонентами остаются устойчивыми лексическими единицами и составляют основу этнокультурного и национального наследия, эксплицированного в языковой системе.

Термин «культ» происходит от латинского «cultus», что означает «акт культивирования» (лат. colère), прежде всего в буквальном аграрном смысле, но также употребляемое в переносном смысле («заботиться, посвящать внимание»). Это также означает, что в рамках категоризации бытийственных феноменов учитывается факт почитания чего-то неподдающегося осознанию в рамках наивного мышления. В период становления патриархально-родовой системы народы, являвшиеся носителями современных сравниваемых языков, мифологизировали доступные напрямую восприятию природные и астрономические явления, онтогенетические и антропологические феномены (смерть, рождение и т. п.). Культовые объекты предельной мифологизации детерминуются как ареалом существования лингвокультуры, так и социально-историческими факторами.

Культово-мифологические компоненты преобладали в наивной и мифологической картине мира большинства архаичных лингвокультурных сообществ. Это можно наблюдать в период правления династии Чжоу, характеризующейся поклонением зооморфным богам в качестве покровителей и родоначальников китайского народа. Например, богине Ню Гуа поклонялись как создательнице человечества, оберегающей от наводнений, покровительнице сватовства и брака. У Ню Гуа была человеческая голова, руки и тело змеи, а муж Нювы, Фуси Фухада, обладал признаками мифического прародителя китайцев дракона (龙), при этом антропоморфные признаки первичного осознания отделения человека от природы также категоризовались в виде человеческой головы данного божества [10]. Оба мифонимических символа являлись в культуре мостом между небесным и земным, отражая их единение в водной стихии. В отличие от китайского бытийственно-ареальная детерминация казахских культовых компонентов

отличалась осознанием дискретности ключевых природных феноменов, что характерно для кочевого образа жизни в регионах не примыкающих к морям и океанам. На основании этой делимитации и четкого противопоставления антропо- и природоцентрических моделей ключевыми для казахов являлись: бог неба Тенгри (очевидно *Tiu* у германских народов носил тот же функционал, равно как и его именование, демонстрирующее фонетическое сходство); богиня земли Умай, воплощающая плодородность и покровительствующая детям; а также антипод Тенгри, Эрлик, репрезентирующий абстрактные представления о неизведанном – подземном мире [7, с. 342].

«Горние» компоненты мифологического сознания эксплицитировались в китайской лингвокультуре также в органичном объединении социоцентрических и природоцентрических моделей. Так, верховное божество, доминирующее над различными богами и духами древнекитайского пантеона, именовалось Шангди 文帝 – император неба. Т. е. интенсификация социальных отношений верховенства власти облекалась в форму дополнительного подкрепления архетипической интерпретации неба как высшей ипостаси существования. В китайских паремиях компонент ШангДи присутствует в выражении 上帝保佑 [shàng dì Bǎo yòu] – *Шан-Ди, помилуй!*, что в самых общих чертах приравнивается к «*Боже упаси*»; «*Боже сохрани*», но в условиях десакрализации культовых высказываний на настоящий момент узואльно используется в качестве конвенционального пожелания здоровья, например, при чихании.

В казахском языке есть в качестве репрезентантов расчлененного делимитированного осознания положительного и отрицательного пространств существует множество паремических единиц как предостерегающих, так и добрых пожеланий, например: *Кудай сактасын – упаси Кудай* (Не дай Бог), *Танир жар болсын – да хранит тебя Тенгри* и др. Тенгри в подобных конструкциях выступает в качестве покровителя, а Кудай – предостерегающего демиурга, что соответствует архетипическим представлениям тюркских народов.

Кульм Неба в религиозно-мифологическом сознании китайского народа отображается в следующих паремиях: 天不假年 [bù Jiǎn ián] – буквально: *Небо (Небеса) не дало долгой жизни*; 不怕天, 地不怕 [tiān bùpà, dì bùpà] – буквально: *не надо бояться Неба и Земли*; 天地地 [tiān cháng dì jiǔ] – буквально: *так же высоко, как Небо, и так же постоянно, как Земля и т. д.*

По мнению К. К. Рысбаевой [9], в казахском языке лексико-семантическая характеристика паремий с компонентами көк (синее небо в качестве Верховного Покровителя), Аспан (небо), Тангир (Тенгри), Кудай (верховное божество) уходят корнями к шаманизму – ранней форме религии, тесно связанной с магией, анимизмом, фетишизмом и тотемизмом.

Культовые компоненты поклонения «горным» небесным божествам во всех культурах представляется ключевым компонентом шаманизма, исповедующего принцип органическое перетекание антропоцентрических и природоцентрических компонентов: «...это, с одной стороны, обожествление природы вообще и её явлений в частности. Человек поклонялся природе как материальной культуре. Но после смерти, согласно духовным верованиям, человек стал Тенгри» [4, с. 247].

Л. Н. Гумилев называл древние тюркские племена «Тюркуты» и писал об их поклонении и почитании голубого неба. Есть также записи о таком почитании в китайских летописях 魏书 – Weishu (история династии Вэй), 隋书 – Suishu (история династии Суй). Согласно Л. Н. Гумилёву, традиции почитания Неба отражаются в следующем: 1) вход в Ханский передовой эшелон, что находился на Востоке, в знак почитания Солнца; 2) ежегодные жертвоприношения в честь предков; 3) в середине пятого месяца жертвоприношение в честь Неба у реки; 4) гора к западу от Дугина называется Бодын-Инли, что означает «Покровитель Страны» [5, с. 73].

Лексическая система в целом и паремический состав тюркских языков даже в современном состоянии с учетом изменений эпистемологии, внесенных исламским суперстратом, содержит множество единиц с компонентом көк: *Кок соккыр – да поразит тебя небо* (проклятие), *Кудай Каласа – если позволит Кудай*. В данных примерах природоцентрическая агентивная модель метафоризации выражена именно комиссивно-менасивной глубинной семантикой речевых актов пожеланий.

Примечательно, что в китайском и казахском языках паремические единицы с компонентом небо относятся к божественному правителю и имеет как положительные, так и отрицательные коннотации. Например, в расчлененном виде природоцентрические компоненты проявляются в большей степени в тюркских языках: *кокке багу – спроси небо*; *коккен сураганы жерден Табылды – проси небо, но найди на земле*; *тобенге булт айналмасын – желаю тебе ясного неба над головой*. Дерогативное пространство вербализуется зачастую с тем же компонентом в аспекте разделения элементов архетипической оппозиции «земля – небо»: Аспаны жерге жабысып калды – да поразит небо землю. Соединительные элементы встречаются нечасто и также носят природоцентрический характер: Аспаннынг туби тусти – разбитое дно неба (о сильном и непрекращающемся дожде). Точно так же *Аспан айналып жерге тускендей – как будто небо упало на землю* (о невыносимой жаре), т. е. в тюркских культурах органичное объединение оппозиционных элементов в дихотомии невозможно, в отличие от китайской лингвокультуры, где антропоцентрические модели метафорического переноса представляют собой пространство контаминации.

Китайские ФЕ с компонентом «небо» могут выражать как положительные, так и отрицательные значения, но в аспекте последовательного протекания и модификации природоцентрических компонентов метафоризации, антропоцентрика и социоцентрика служат объединяющим фактором. Например: 天人人 [tiān cóng rén yuàn] – *небеса дают все, что хочет человек*; 天公地道 [tiān gōng dì dào] – *согласно справедливости неба и земли*; 天高皇帝远 [Tiān Gāo Huáng dì Yuǎn] – *небо высоко, а император далеко*; 天地地 [tiān jīng dì yì] – *закон неба и порядок земли*. Воссоединение «небесного» закона, необходимости следовать фатуму, эксплицируется в единстве сенсуальных компонентов природо- и антропоцентрических моделей: 天怒人怨 [tiān nù rén yuàn] – *небо и люди разгневаны*; а также коррелятивах культового и бытийственного, характерного для синтезирующего типа сознания, обуславливающего логографику иероглифических лингвокультур: 天罗地网 [tiān luó dì wǎng] – *небесные силки и земные сети*.

Сравнительно-исторический анализ показывает, что в казахском и китайском языках паремические единицы с компонентом «небо» используют архетипические образы священных божеств в качестве лингвокультурных импликаций. В этом отношении китайские и казахские паремии имеют много общего, что демонстрируется в следующих примерах: 天之骄子 [tiān zhī jiāo zǐ] – *возлюбленный Сын Неба*; 库дайдың Кенже улындай – *счастливцев*; 天打雷劈 [tiān dǎ léi pī] – *удар Небесной молнии*; 库дай тас тобенген ургыр – *да поразит тебя Кудай*. Однако и здесь расчленяющие компоненты природоцентрической модели в тюркских языках доминируют над универсализмом антропоцентрических: 天崩地裂 [tiān bēng dì liè] – *небо упало, расколов земли*; спан как айырыл гандай – *как если бы небо раскололось надвое*. Как наглядно демонстрируют примеры, разделение одного члена оппозиции в казахском языке вполне оправдано, в то время как единство монологичности в китайском допускает только влияние одного члена оппозиции на другой. Такое аморфно-объединяющее понимание каждого из членов категоризации основывается на социоцентрической модели метафоризации: 天无二日 [tiān wú èr rì] – *на небе нет двух солнц*.

В казахском и китайском языках используются метафорические трансформации сакральных образов: 天之骄子 [tiān zhī jiāo zǐ] – *возлюбленный сын небесный*; 库дайдың Кенже улындай – *поздний младшему сыну Бога*.

Компаративный анализ демонстрирует, что в вышеуказанных паремических единицах используются компоненты, относящиеся к небу, Небесам, Тенгри, Кудая, что подчеркивает значимость культа неба в древнекитайской и казахской культурах, которые, по сути, определяли построение процессов категоризации на основе нерасчлененного един-

ства или монологичности, в другом случае – делимитации оппозиционных элементов. На наш взгляд, эти различия обусловлены ареальным экстралингвистическим контекстом существования сино-тибетских и тюркских народов в условиях наличия или же отсутствия объединяющего природного фактора – моря (океана).

Тотемическая образность в паремических единицах обеих лингвокультур в большей степени отражает корреляцию природоцентрических и социоцентрических оснований. Тотемизм – это архаичная религиозная и общественная система, т.е. система объединения культа с его наличной репрезентацией в мире социального взаимодействия. Люди верили в родство с объектом поклонения: различными природными явлениями (ветер, солнце, дождь, гром, вода), растительным (деревья, цветы) и животным миром (медведь, волк) или отдельными частями зооморфного образа (когти орла, перья совы, волчий клык). Зооморфные тотемы являются наиболее распространенными самыми древними из тотемов ввиду преобладающего зооморфизма, териоморфизма и антропоморфизма в древних культурах.

В китайской мифологии тотемы 龙 [lóng] (*Дракон*) и 凤凰 [fèng huáng] (*Феникс*) представляют предков китайского народа. В иероглифе 龙 – образ дракона [lóng] является одним из наиболее продуктивных символов этнического самосознания китайцев. Неудивительно, что китайцы называют себя 龙的传人 [lóng de chuán rén] – *потомки дракона*. Как отмечает В. М. Алексеев [1, с. 231], культ дракона имеет связь с многочисленными наводнениями, которые наносили ущерб земледельцам, что в очередной раз подтверждает наличие объединяющего фактора, реализуемого в языке аморфизма оппозиционных элементов. Сильные наводнения, которые разрушали дома и посевы, а также влекли за собой человеческие жертвы, были обожествлены и представлены в образе дракона. Как речному божеству, дракону поклонялись и его боялись древние китайцы, которые практиковали жертвоприношения животных и людей. Со временем образ дракона трансформировался в образ прародителя китайского народа. Китайский народ поклонялся дракону в надежде угодить и укротить природные силы, приносящие наводнения. Позже тотем дракона стал символом императора страны. Таким образом, можно наблюдать социализацию мифонимического тотема в условиях сближения концептуализированного образа с социальным институтом власти в иероглифических лингвокультурах.

Например, 龙衣 [lóng yī] – *одеяние дракона* означает одежду императора; 龙凤 [lóng fèng] – *Дракон и Феникс*, что означает император и императрица [8, с. 363].

Как правило, большинство паремий, содержащих формальный компонент тотемного ассоциирования, в китайской лингвокультуре характери-

зуется репрезентативно-директивным глубинным содержанием, вербализующимся в пространстве положительной прогностики. Например, 放龙海海 [fàng lóng hǎi] – *отпустить дракона в море*, то есть, дать возможность развивать свои таланты; 龙龙生 [shēng lóng lóng] – *дракон порождает дракона*; 龙凤养生 [shēng lóng fèng yǎng] – *рождённый драконом и воспитанный Фениксом*. Слияние тотемных сакральных компонентов в социокультурном пространстве десакрализует исходные архетипические интерпретации, придавая бытийственные обертоны и схематизируя восприятие положительных ядерных семем: 凤阁龙 [fèng gé lóng lóu] – *обитель Феникса и дом дракона*, что стало обозначать лишь императорский дворец.

Однако, несмотря на преимущественные позитивные компоненты категоризации тотемии, в исследуемых лингвокультурах дерогативное пространство в антропоцентрических и социоцентрических моделях вербализуется на основе констатирующей экспликации положительных характеристик в неузуальных условиях, которые обладают ядерными семами нивелировки этих качеств или представляют контрарные элементы оппозиции. Например, ограничение свободы того же Феникса: 凤凰在笼 [fèng huáng zài lóng] – *как птица Феникс, запертая в клетке*, воспринимается как интенциональное снижение степени референциальных и социальных активностей именно на основе противопоставления элементов категоризованной на более высоком уровне социального сознания оппозиции «свобода – рабство».

В отличие от китайской мифологии, которая почитала драконов, казахская мифология считала Айдахар (дракона) – злым демоном с несколькими головами. Подобно китайским, многие казахские сказки описывали дракона в тесной связи с водой, но в казахских сказках драконы также живут в горных пещерах и ущельях, на отдаленных островах и в подводных царствах. Обе мифологии антропоморфизуют драконов. Например, в одноимённой сказке «Айдахар» дракон превращается в красивую женщину, чтобы выйти замуж за хорошего человека. Это является одной из наиболее специфичных интерпретаций феминного начала в тюркской лингвокультуре, так как разрушается схематизм классического маскулинного восприятия данного тотемного символа.

Существуют и другие тотемные символы в сравниваемых лингвокультурах, которые в паремическом составе категоризируют именно социальные отношения. Однако следует отметить именно номатические (интуитивно) воспринимаемые и референциально, т. е. не симпрактически вербализуемые аспекты [3] формирования паремий с зооморфной сферой источником и антропо- и социоцентрической сферой мишенью. Так, древние тюркские народы выделяли культ Кок Бори – синего волка, а в китайских письменных источниках образ синего волка появился в IX веке до нашей эры.

В казахском языке Кокжал Бори – небесный волк означает большого волка и служит для положительной характеристики некоторого сообщества, чаще всего относящегося к «своим» в архетипической оппозиции «свой – чужой». Например, жигиттери шетинен Кокжал Бори экен – их мужчины похожи на волков, серых, храбрых и бесстрашных; каскыр да кас кылмайды жолдасына – даже волк не делает зла своему другу [6, с. 267].

Несмотря на сакрализацию волка во многих культурах, в казахской перемиологии его образ часто употребляется в паремиях, несущих отрицательный смысл и неодобрение: *Каскырша жалактау* – жадный, как волк; *каскырша талау* – кусающийся, как волк. Прямая экспликация негативного отношения в рамках коллективного концептуально-валерного пространства подчеркивает доминанту социальных отношений в оценивании критериальных признаков тотемного символа: *каскырды сурлыгы ушин емес, урлыгы ушин урады* – волка бьют не потому, что он серый, а потому, что он съел овцу.

В китайском языке паремические единицы с компонентом 狼 [láng] (волк) также демонстрируют преобладание отрицательных значений, что позволяет сделать вывод о том, что китайцы относились к данному животному как к опасному хищнику. Например, социальные отношения жадного и беспощадного человека могут быть охарактеризованы на основе разделенного природо- и социоцентрического компонентов в генерализованной модели деривации: 狼吞虎咽 [lángtūnhǔ yàn] – *кусается, как волк, сожрёт, подобно тигру*.

В китайском и казахском языках существует отдельная подсистема паремического состава языка с компонентом «волк», отражающая архаичные культурно-исторические коды. Образная культовая паремология демонстрирует установку китайского и тюркского менталитетов и выражает аксиологический аспект. Примечательно совпадение социоцентрических моделей негативизации сакрального образа волка в обоих сравниваемых лингвокультурах, при этом единство демонстрируют и корреляции сферы источника (физические качества животного, соматизмы) и сферы мишени (внутренние характеристики человека, его социальное поведение). Следует отметить прямую зависимость узуализации и концептуализации векторов интерпретации и десакрализации культовых и тотемных компонентов паремий от типа метафорического переноса [2].

Сравнительный анализ культовой, мифологической и тотемно-символической образности паремических единиц в китайском и казахском языках демонстрирует сходные закономерности переосмысления и метафоризации сакральных образов. Компаративный констатирующий исторический анализ предлагает ключевые методы оценки и исследования сокрытой лингвокультурной информации, заложенной в конвенционализирующих доминантные типы категоризации

объективной реальности в языке поговорок. Многие из приведённых примеров до сих пор широко распространены и активно воспроизводятся в современном китайском и казахском языках, что свидетельствует о наличии продуктивного архаичного способа референциального инкодирования в современной культуре.

Культурно-языковая специфика представляет собой результат процесса языковой репрезентации действительности, отражающий специфические экзистенциальные и когнитивные модели, принятые в языковом сообществе. Она формируется благодаря историческим и социально-психологическим особенностям последовательного развития экспликатов коллективного сознания в снятой форме схематизмов.

Комплексный сравнительно-сопоставительный анализ поговорок, актуализирующих мифологические и культовые компоненты в сравниваемых языковых системах, позволяет утверждать следующее: поговорочные единицы, основанные на компонентах мифонимического и культового характера детерминируются специфическими наци-

ональными концептосферами, основанными на симпрактическом смыслопорождении в результате деятельностного наблюдения за бытийственными, природными и формирующимися социальными феноменами. Сравнимые лингвокультуры демонстрируют достаточное количество десакрализованных и ремифологизированных компонентов в поговорочном составе, что свидетельствует о большом потенциале такого механизма как семантический сдвиг в рамках актуализации образной аксиологичности и нивелировки тотемической символичности. Исходная практикоприменительная категоризация ключевых мифологем и культуром объясняет специфичность тех или иных компонентов, однако общность основ категоризации мира в некоторых случаях способствует появлению универсальных схематизмов членения и инкодирования объективной реальности. Лингвокультурные особенности обуславливаются опосредованным отражением специфических моделей бытия и когнитивных моделей, конвенционализированных в той или иной социумной группе в процессе развития конкретного языка.

Литература

1. Алексеев В. М. В старом Китае: Дневники путешествия 1907 г. М.: Изд-во восточной литературы, 1958. 312 с.
2. Бредихин С.Н. Особенности порождения и декодирования концептуализируемых понятий в иероглифических лингвокультурах // Медиа- и межкультурная коммуникация в европейском контексте. Ставрополь: СКФУ, 2014. С. 269–272.
3. Бредихин С. Н., Пелевина Н. А. Лингвокогнитивные механизмы актуализации и концептуализации идиоматических картин мира. Ставрополь: Параграф, 2021. 172 с.
4. Валиханов Ч. Ч. Избранные произведения. Алма-Ата: Казгослитиздат, 1958. 643 с.
5. Гумилёв Л. Н. Древние тюрки. Москва: Айрис-пресс, 2002. 555 с.
6. Кожакметова Х. К., Жайсакова Р. Е., Кожакметова Ш. О. Казахско-русский фразеологический словарь. Алма-Ата: Мектеп, 1988. 219 с.
7. Кондратбаев А. Казахский эпос и тюркология. Алма-Ата: Наука, 1987. 364 с.
8. Ошанин И. М. Большой китайско-русский словарь в 4 томах. Т. 1. М.: Наука, 1983. 551 с.
9. Рысбаева Г. К. Этнолингвистические исследования культовых фразеологизмов в тюркских языках (по материалам на казахском и киргизском языках): автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Бишкек, 2017. 42 с.
10. Ю-лань Ф. Краткая история китайской философии. Санкт-Петербург: Евразия, 1998. 373 с.

References

1. Alekseev V. M. V starom Kitae: Dnevnik putestshchivya 1907 g. (In the old China: Diary of Journey of 1907). Moscow: Vostochnaya Literatura, 1958. 312 p. (In Russian).
2. Bredikhin S. N. Osobennosti porozhdeniya i dekodirovaniya kontseptualiziruemykh ponyatiy v ieroglificheskikh lingvokul'turakh (The features of conceptualizing notion derivation and decoding in hieroglyphic linguocultures) // Media and cross-cultural communication in European context. Stavropol: NCFU publ., 2014. P. 269–272. (In Russian)
3. Bredikhin S. N., Pelevina N. A. Lingvokognitivnyye mekhanizmy aktualizatsii i kontseptualizatsii idiomaticheskikh kartiny mira (Linguocognitive mechanisms of world view component's actualization and conceptualization). Stavropol: Paragraph, 2021. 172 p. (In Russian)
4. Valikhanov Ch.Ch. Izbrannyye proizvedeniya (Selected works). Alma-Ata: Kazgoslitzdat, 1958. 643 p. (In Russian)
5. Gumilev G. N. Drevniye Tyurki (The ancient Turks). Moscow: Airis-Press, 2002. 555 p. (In Russian)
6. Kozhakhmetova Kh.K., Zhaysakova R.E., Kozhakhmetova Sh.O. Kazakhsko-Russkiy fraseologicheskiy slovar' (Kazakh-Russian phraseological dictionary). Alma-Ata: Mektep, 1988. 219 p. (In Russian)
7. Kondratbaev A. Kazahskiyb epos i tyurkologiya (Kazakh epos and turkology). Alma-Ata: Nauka, 1987. 364 p. (In Russian)
8. Oshanin I.M. Bolshoy kitaysko-russkiy slovar' v 4 nomakh (Unabridged Chinese-Russian dictionary in 4 Vol.). Moscow: Nauka, 1983. Vol. 1. 551 p. (In Russian)
9. Rysbaeva G. K. Etnolingvisticgeskiye issledovaniya kultovykh frazeologizmov v tyurkskikh yazykakh (po materialam na kazakhskom i kirgizskom yazykakh) (Ethno linguistic researches of hieratic phraseological units in Turkic languages (as exemplified in Kazakh and Kyrgyz languages): extended abstract of Doctor thesis): 10.02.16. Bishkek, 2017. 42 p. (In Russian)
10. Yu-lan F. Kratkaya istoriya kitayskoy filosofii (The short history of Chinese philosophy). Saint-Petersburg: Eurasia, 1998. 373 p. (In Russian)

Сведения об авторах

Бредихин Сергей Николаевич – доктор филологических наук, профессор кафедры теории и практики перевода Северо-Кавказского федерального университета / bredichinsergey@yandex.ru
Адрес: д.1, ул. Пушкина, 355017, Ставрополь, Российская Федерация.

Шибкова Оксана Сергеевна – доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедрой иностранных языков для гуманитарных и естественнонаучных специальностей Северо-Кавказского федерального университета / oshibkova@ncfu.ru
Адрес: д.1, ул. Пушкина, 355017, Ставрополь, Российская Федерация.

Information about the authors

Sergey N. Bredikhin – Doctor of Philology, Professor, Chair of translation studies, North-Caucasus Federal University / bredichinsergey@yandex.ru
The address: 1, Pushkin st., 355017, Stavropol, the Russian Federation.

Oksana S. Shibkova – Doctor of Philology, Professor, Head, Chair of Foreign Languages for the Humanities and Natural Sciences, North-Caucasus Federal University / oshibkova@ncfu.ru
The address: 1, Pushkin st., 355017, Stavropol, the Russian Federation.