

Каца К. А.

ВІДОБРАЖЕННЯ МІФІЧНОГО СВІТУ У ФРАЗЕОЛОГІЇ ТЮРКСЬКИХ МОВ

Міфи пов'язувалися з обрядами, звичаями, містили моральні норми й естетичні уявлення, об'єднували реальність і фантазії, думки і почуття. У міфах людина не виділяла себе із природи, і прикладом цього є фразеологізми, які стали невід'ємною частиною кожного народу, які віддзеркалюють матеріальне і духовне життя народу – суспільні взаємини минулих епох, заняття людей, їхню виробничу діяльність, побут, мораль, родинні стосунки, народні традиції, звичаї, обряди, а також природне середовище, в якому жив і живе народ, своєрідність міфологічного мислення.

Актуальність цього дослідження обумовлена необхідністю систематичного опису й аналізу міфологічної лексики як одного з найважливіших джерел вивчення етнічного шару національної культури певного народу, його специфічних уявлень про світ.

Основна *мета* дослідження полягає у здійсненні структурно-семантичного та функціонально-стилістичного аналізу міфологічної лексики, уживаної в тюркських текстах, а також виявленні закономірностей використання міфонімів у тюркських фразеологізмах.

При реконструкції міфологічної картини світу первинним і основним *завданням* є відновлення архетипної семантики слів, глибинних значень і символічних уявлень. Відновлення архетипних значень прямо пов'язане з моделюванням архаїчної картини світу, заснованої на міфологічних переконаннях (вода, дерево, дух, нащадок та ін.).

Національно-культурна семантика присутня на всіх рівнях мови – у граматиці, синтаксисі й у фонетиці. Аналізуючи обрані людиною мовні конструкції, лексичні та фразеологічні одиниці тощо, можна простежити національно-культурну специфіку [Снитко 1990, 25]. Міфологема якщо не повністю контролює семантику фразеологічної одиниці, то, безперечно, спрямовує і коректує її сучасне вживання.

У фразеологічному складі будь-якої мови є група фразеологізмів, які зобов'язані своїм походженням стародавнім звичаям,

повір'ям, прикметам, тобто вони беруть свій початок із далекого минулого. Але пояснення таких фразеологічних одиниць стає можливим (хоча, ймовірно, і не у всіх випадках), тому що повір'я, що послужили для них джерелом, добре відомі й сьогодні: вони або відображені в писемних пам'ятках, або збереглися в народі дотепер [Назарян 1976, 272].

Без ретельного вивчення провінційних особливостей мови багато що в історії народних вірувань і звичаїв залишається темним та нерозгаданим. Дуже часто буває, що повсякденний, загальноживаний вислів, котрий, здавалося б, має мінімальну цінність для науки, при більш уважному дослідженні дає цікаве свідчення про давно забуте, віджиле уявлення [Афанасьєв 1996, 31–32].

Для дослідження сприйняття фразеологічних одиниць із міфологічним компонентом ми висунули таку гіпотезу: основними факторами, що впливають на успішну інтерпретацію ідіом, виступають їхня внутрішня форма й образність. Слід зазначити, що ми розмежуємо ці поняття. Внутрішня форма – це мовне явище, під яким розуміється наявність у семантиці фразеологізму зафіксованого елемента уявлення, заснованого на його буквальному прочитанні. Образність – психологічне явище, тому що воно орієнтовано не на конкретні одиниці тієї або іншої мови, а на спільність уявлень різних мовних співтовариств [Грянкіна 2004, 12].

Оскільки Туреччина є мусульманською країною, вплив релігії на суспільство є досить значним, зокрема він забезпечує збереження в тому чи іншому вигляді локально-етнічних традицій. Населення Туреччини часто використовує в різноманітних життєвих ситуаціях коротенькі молитви-прохання та вирази, в яких відображено слово Allah, і саме тому чи не найбільшу групу фразеологізмів становлять одиниці, в яких фігурує Бог як творець усього живого на землі. У доісламських віруваннях у тюрків існував єдиний Бог – Тенгірі, або Тангра (Бог неба). “*Танир жарылкасын*” (нехай благословить тебе Тенгірі; нехай Бог благословить тебе; нехай благословить тебе Небо) – казали тюрки один одному при зустрічі [Вербицкий 1884, 25]. Проте після прийняття тюрками ісламу слово “Тенгірі” стало синонімом мусульманського слова “Аллах” (Allah), тому і фразеологізми, які ми розглянемо, міститимуть ці дві лексеми й неперсоніфіковане Небо, яке в сучасному турецькому суспільстві злилось з ідеєю Аллаха.

Тенґрі неявно антропоморфний. Він наділений деякими людськими почуттями, словесно виражає свою волю. Більш явно персоніфіковане Небо в міфології західнотюркських племен Хазарського каганату. Вірменський автор Мойсей Каганкатваці називає головним божеством північнокавказьких хазар Тенґрі-хана. Він “дивовижний величезний герой”, “дикий велетен””; йому присвячували високі дерева і приносили в жертву коней. Поклоніння персоніфікованому божеству Тенґрі-ханові спостерігалось в західних тюрків-савірів (VII ст.). Тенґрі-хан уявлявся величезних розмірів, що відображало космічні масштаби небесного бога, тотожного самому небу, а титул “хан” указував на чільне положення у всесвіті або в пантеоні богів. Ці уявлення виявилися досить стійкими [Кондыбай 2005, 214], про що свідчать знайдені нами фразеологізми: *Göğe merdiven dayamış* (букв. Приставити драбину до неба) – каланча (про людину дуже високого зросту) [Uyguner 1996, 94]; *Başı göğe ermek* (букв. Досягти головою неба) – Досягти благополуччя [Мансурова 2005, 11]; *Gökte Tanrı, yerde ben* (букв. На небі Танри (Бог), на землі я) – Цар і Бог (людина, що користується необмеженою владою) [Uyguner 1996, 98]; *Göklere çıkarmak* (букв. Підняти до небес) – Звеличувати когось до небес [Süer 1999, 52].

Слова “Тенґрі” й “Небо” для древніх тюрків і монголів були синонімами. Все незвичайне, що захоплює народ, що має надприродні здібності, тюрки називали *kök* (кьок) – “небесне”, божественне, приналежне Тенґрі [Бисенбаев 2008, 39]. Небо для тюрків було священним. Для них недозволено плювати в небо – покарає Кьок Тенґрі. Існував навіть вислів: *Göğe doğru tüküren kendi yüzüne doğru tükürmüş* – Хто плює на небо, той плює у своє обличчя [Мансурова 2005, 58]. Це означало, що якщо плюнути на святе небо, то обов’язково трапиться біда. Тюрки вірили й у те, що якщо гримить на небі, потрібно лягти на землю й молити про багатство і здоров’я [Kalafak 2007, 47]. Можливо, саме цьому повір’ю завдячуємо виникненню фразеологізму *Gökte ararken yerde bulmak* (букв. Коли шукаєш на небі, знаходиш на землі) – Шукати на небі, [a] знайти на землі [Uyguner 1996, 69].

Якщо верхнім світом правив Тенґрі, то Богом нижнього світу, світу темряви, у тюрків був *Ерлік*. Ерлік – персоніфіковане божество; неперсоніфіковане – *злий дух, біс, демон, джин, диявол,*

шайтан. Узагалі, віра у злого духа як у реальну надприродну істоту, джерело всього зла у світі, головного супротивника Бога, спокусника всього людства проповідується церквами всіх релігій сучасності й багатоміліардною релігійною практикою.

Образ та ідея диявола проходять через історії всіх релігій, починаючи з первісних. Проте у ХХ ст. в теології розгорнулася полеміка К. Барта й К. Ясперса з Р. Бульманом із приводу деміфологізації понять. Диявол виявився в центрі цього процесу й, будучи ключовою міфологемою в опозиції “добро – зло”, не міг залишитися в первозданному вигляді у швидкозмінному оточенні. Згідно з К. Ясперсом, міфи несуть значення, які не перекладаються іншою мовою й доступні тільки в міфічному елементі, тому потрібно відродити міфічну думку в первісній ясності [Clarke 1995, 462].

Так, нещаслива доля сприймалася як відбиток Ерліка. Тому ті, хто відрізнявся від інших, теж приносили нещастя. Таких людей намагалися уникати. А вони говорили про себе: “Я – невдаха. Проклятий духами, помічений Ерліком!” [Бисенбаев 2008, 62]: *Cin çalıġı* – (букв. слід диявола) – Негарна людина / виродок [Uyguner 1996, 173].

Дуже часто “біс” використовується для позначення стану людини, як фізичного, так і емоційного: *Cin çarpmak* (букв. біс вдарив) – Паралізувати; *Cin tutmak* (букв. Зловити біса) – Збожеволіти [Süer 1999, 64]; *Cini tutmak* (букв. тримати біса) – Сильно хвилюватись; *İfrit kesilmek* (букв. стати демоном) – Оскаженіти / лють, осатаніти, ошаленіти [Uyguner 1996, 127]; *Cinleri başına toplanmak* = *cinleri başına üşüşmek* (букв. зібратись на голові біса) – Стати несамопитим; *Cinleri ayağa kalkmak* (букв. стати на ногу біса) – Розхвилюватись [Мансурова 2005, 25].

У сучасному світі концепт диявол як втілення конкретної сили зла втрачає свою актуальність. У сучасній теології термін “диявол” деміфологізується, перетворюючись у символ або метафору для позначення сил руйнування з волі окремої людини або в результаті взаємодії соціальних структур. У той же час для багатьох диявол як і раніше залишається духовним ворогом [Russel 1987, 51]. Тобто відбувається переосмислення значення “злий дух”. Воно вживається у значенні “людина”, “живе”, “істота незвичайної сили”, “велетень”, чим підкреслюється надприродна сила або

здатність того, про кого йде мова: *Şeytanın ayağını kırmak = şeytanın bacağına kırmak* (букв. Зламати ногу диявола) – а) взятися за тяжко здійсненну справу; б) пересилити труднощі наперекір усьому [Мансурова 2005, 34].

Іншим тюркським божеством є Умай. У коктюркській традиції Умай виступала як дружина верховного божества – Неба. У різних тюркських племенах вірять, що існують місця, де перебуває Умай. Вірять, що якщо почухати якесь місце на тілі вагітної жінки, яка прийшла відвідати святу Умай, то на цьому місці у новонародженої дитини буде почервоніння чи пляма, тому казали: *Umay halı* (букв. Сила Умай) – Рішення Умай. У киргизів, якщо у немовляти був синець чи почервоніння, казали: *Umay Ana izi taşıyor* (букв. Мати Умай несе відбиток) – Бути щасливою людиною [Kalafat 1990, 35].

Повитухи у безвихідному становищі, коли допомагали жінці при тяжких пологах, казали: *Benim kolum değıl Umay Ananın kolu olsun* (букв. Хай це буде не моя рука, а рука матері Умай) – Простягнути руку допомоги [Kalafat 2007, 71]. Умай захищала дітей доти, поки вони не починали вільно говорити тюркськими мовами й забували мову богів.

Донині в казахів існує благословення молодої нареченої, що входить у будинок, словами “*От ана, Ұмай ана жарылқа!*” – Благослови, Матір-вогонь, Матір-Умай [Кондыбай 2005, 62].

Таким чином, концепт зла як основний антонім добра, одна з основних опозицій людського життя, реалізується в мові у вигляді різноманітних узагальнень, з одного боку, і конкретизується залежно від певної лінгвокультурної ситуації – з іншого. При цьому подвійний процес відображає загальні закономірності розвитку суспільства й міфологічного мислення, що, зокрема, характеризується нероздільним сприйняттям реального і нереального, великою кількістю заборон, які можна обійти лінгвістичними засобами, наприклад, використанням при номінації надприродних істот евфемізмів і переосмислень значення, особливо метафоричних.

Середній світ, невидимий, був заселений божествами й духами навколишньої природи: Володарями гір, лісів, вод, перевалів, джерел, інших об'єктів. Вони керували видимим світом і були найбільш близькі людям [Безертинов 2000, 99].

Володар гори – *Кок-тобе / Kuttağ* (священна гора – тур. *kutsal dağ*). Глибоке шанування священних гір тюрками й монголами відомо із древніх джерел V–IV ст. до нашої ери. Про це красномовно свідчать різноманітні пам'ятки: могильники, кам'яні жертівні спорудження, святилища, камені з малюнками сакральних свят або молінь і т. ін. Кожне тюркське або монгольське плем'я мало свою сімейно-родоплемінну гору [Безертинов 2000, 100].

Усі степові народи сприймали гори як сакральні місця степу – вони влітаються в загальний ритм степового ландшафту, проявляючи своїми обрисами силу й міць Землі. Гори часто сприймаються як місце зустрічі Неба й Землі, де можна перейти з однієї сфери світу в іншу [Элиаде 2005, 103]. Тому інколи й сьогодні кажуть *Aralarında karlı dağlar var* (букв. Між ними засніжені гори) – Вони – небо й земля [Uyguner 1996, 153].

Гірські духи вважалися в багатьох кочових народів Володарями всіх живих істот, що жили в цій місцевості [Алексеев 1980, 67]. Це засвідчує фразеологізм *Dağ (doğura doğura) bir fare doğurdu* (букв. Гора народила мишу) – Великі зусилля призвели до незначного результату [Süer 1999, 92].

У семантиці древніх ведичних уявлень гора постає як щось величезне, потужне, тверде, міцне й нерухливе. У ній різняться три частини: вершина, основа, і – головне – внутрішній зміст, сховані скарби, життєві сили, які гора замикає в собі. Гора постає як персоніфікована сила природи, у багатьох випадках – як жива особа [Елизаренкова 1999, 180]: *Dağ yürümezse, abdal yürür* (букв. Якщо гора не йде, то дєрвіш прийде) – Якщо гора не йде до Магомета, то Магомет іде до гори (доводиться через обставини підкоритися тому, від кого сам чекав покори) [Uyguner 1996, 42]; *Dağlar dayanmaz* (букв. Гори не витримують) – Нестерпний (про біль і т. ін.); *Dağların şenliği* (букв. Радість гір) – Дурень [Süer 1999, 52].

У Володарях гір древні тюрки вбачали своїх предків. Саме від них залежало господарське благополуччя суспільства. До родової гори зверталися “*идик таг*” (священна гора). Ця гора захищала рід від злих духів, вона здатна була забезпечити їхнє благоденство [Безертинов 2000, 122]. Тому такі риси, як захист, притулок, передають ФО: *Dağa çıkmak* (букв. Піти в гори) – Ховатися; *Dağ ardında olsun da, yer altında olmasın* (букв. Хай буде за горою, а

не буде під землею) – Краще розлука, ніж смерть; *Dağa kaldırmak* (букв. Підняти до гори) – Утримувати когось [Uyguner 1996, 73]; *Dağda büyülmüş* (букв. Виріс у горах) – Необтесаний, грубий; *Dağlara düşmek* (букв. Упасти в гори) – Бродяжити, поневірятися; *Dağlara taşlara* (букв. На гори, на камені) – Пронеси! Не дай бог! [Süer 1999, 51].

Володар священної родової гори не тільки допомагав і оберігав людей від усяких лих і злих духів, але вимагав від людей добре поводитись з ним і його багатством, рослинністю й тваринами, що живуть на його території. Тюрки вірили, щоб не розсердити духа-Володаря гори, не можна лягтися, сваритися, розкидати свої особисті речі або прагнути взяти більше здобичі, ніж це необхідно [Kalafat 1995, 73]. Дотримання порядку в горах віддзеркалилось і у фразеологізмі *Dağdan gelip bağdakini kovmak* (букв. Прийшовши з гір, вигнати того, хто був у саду) – Не встигнувши прийти, почати заводити свої порядки [Uyguner 1996, 71].

Особливою удачею було побачити духа гори. Він міг з'явитися в образі оленя або ведмедя, беркута або орла. А якщо він був у образі людини, то обов'язково потрібно було почастивати його трапезою. Якщо він погоджувався розділити з подорожнім їжу, це була велика вдача. Вірили, що тоді щастя буде супроводжувати людину в усіх справах. Розповідати про таку зустріч не можна, дух гори може образитися на базіку й позбавити його свого заступництва [Бисенбаев 2008, 46]. Така зустріч та її наслідки відобразилися у ФО: *Dağ dağa kavuşmaz, insan insana kavuşur* (букв. Гора з горою не сходяться, а людина з людиною зійдеться) – Гора з горою не сходяться, а людина з людиною зійдеться (говориться при несподіваній зустрічі); *Dağ devirmek = dağları devirmek* (букв. Перевернути гори) – Робити великі справи [Süer 1999, 34]; *Sırtımdan dağlar devrilmiş gibi oldum* (букв. У мене точно / начебто гора із плечей впала) – Розсіялися великі турботи, тривоги, важкі обов'язки [Мансурова 2005, 71].

У міфології тюрків на Світовій горі Кок-Тюбе росте великий **байтерек** (Світове дерево). Чимало рудиментів культу Світового дерева збереглися у тюркських віруваннях. “Дерево, що самотньо росте у степу, або потворна рослина з незвичайно кривими гілками служать предметом поклоніння й місцем ночівель. Кожний, проїжджаючи, прив'язує на це дерево шматки від плаття, ганчірки,

кидає чашки, приносить у жертву тварин або ж нав'язує гриву коня” [Валиханов 1958, 179]. Віра в чарівну силу дерева стала причиною виникнення фразеологізму *Gölgesinde oturulacak ağaçın dalı kesilmez* (букв. Не рубай гілку дерева, в тіні якого сидиш) – Зробити самому собі гірше [Süer 1999, 25].

Іншим фрагментом є: “Благе світло Тенгрі пролилося на дерево, і воно перетворилося в поступливу, виховану й красиву дівчину... Дерево народило дев'ять синів, і від них пішов народ дев'яти родів” [Сагалаев 1990, 54]. Дерево як символ початку зображене у фразеологізмі *Ağaç kökünden kurur (şürür, yıkılır)* (букв. Створювати від кореня дерева) – Покласти початок чогось [Süer 1999, 12].

У тюрків є така легенда: “Творець посадив дерево життя. Кожний листок на цьому дереві є душею, духом людини, що живе на землі. Якщо народжується у світі людина, на дереві виростає новий листок, а якщо хтось помирає, один листок обпадає. Якщо, падаючи листок зачепить інший листок, то людина, з якою пов'язаний цей листок, довідається про смерть тієї людини” [Сагалаев 1990, 54]. Тобто образ світового дерева ототожнюється і зі шлюбними відносинами, спадковістю поколінь, генеалогією, із самим життям людини: *Ağaç yaş iken eğilir* (букв. Дерево гнеться поки воно молоде) – Вчити дитину, поки вона ще мала [Süer 1999, 47]; *Ağaç sevgisi olmayanda evlat sevgisi olmaz* (букв. У того, хто не любить дерева, і до дітей любові не буде) – Де любов та рада, там і горя не треба; *Bir ağaçta gül de biter diken de* (букв. На одному дереві ростуть і троянди, і колючки) – У сім'ї не без виродка [Мансурова 2005, 54].

У тюркських народів були широко розповсюджені повір'я, що люди беруть немовлят з-під дерев, або що душі предків живуть на деревах, гілках, листях. На гілках шаманського дерева, відповідно до уявлень тюрко-монгольських народів, живуть пташенята – душі, які, спускаючись нижче, входять в утробу жінки [Başar 1972, 175–178]. У одній казці розповідається, як бездітна родина, вимолюючи дитину, як біля могили святого, заночувала біля Акшенгеля (букв. Біла колючка або Білий колючий чагарник), уночі жінці уві сні з'явився святий і сказав, що дасть їй “єдиного сина, що буде вартий тридцяти синів” [Кондыбай 2006, 440]. Плоди дерева як символи нового життя знаходимо у ФО *Ağaç şişeklenmeden*

meuve vermez (букв. Доки дерево не розцвіте, плоду не дасть) – Усьому свій час [Uyguner 1996, 62].

Також, коли народжувалась дитина, щоб продовжити їй життя, саджали дерево. При народженні двох дітей саджали два дерева. Але якщо одна дитина помирала, то її дерево зрубували й вважали, що смерть цієї дитини відбулась на благо іншої [Ergun 2004, 282]. Тим не менш, смерть – це негативна конотація, яка й відобразилась у фразеологізмі *Ağacı kurt, insanı dert yer* (бук. Дерево точить хробак, людину – горе) – Мучитись [Мансурова 2005, 28].

У якутській казці “Боско” самотній, вигнаний із роду джигіт благав про допомогу богиню Білого дерева Ан-дархан-хотун. Гілки дерева зашуміли, потім на джигіта пролився життєдайний, білий, як молоко, дощ. З дерева вийшла жінка й напоїла джигіта грудним молоком. Напившись молока, Юрюн-Уолан (“Білий джигіт”) віднайшов нові сили [Зуев 2001, 425]. Розуміння і підтримка духа дерева яскраво простежується у фразеологізмі *Ağaca dayanma kurur, adama / insana dayanma ölüür* (букв. Створювати опору на дерево, знищити опору на людину) – Нікому не довіряй (роби все сам) [Uyguner 1996, 43].

Тюрки не поспішають зрубувати самотнє зростаюче дерево. Вони також не будуть відпочивати в його тіні, а тим більше – ночувати під ним. Якщо зробити так – залишишся сиротою або вдівцем, як це дерево, а у світі немає нещастя гіршого за самотність. Самотнє дерево – втілення зла, що бажає тобі всього найгіршого [Ergun 1997, 483]. Такі негативні конотації відчутні у фразеологізмі *Acele bir ağaçtır, meyvesi pişmanlıktır* (букв. Квапливість – дерево, плід якого – жаль) – Поспішиш – людей насмішиш [Süer 1999, 32].

На кожній горі є священний камінь. Легенди про *яда / джада* (камінь) беруть початок від архаїчного міфу, що входить у цикл уявлень про родючість. Так, Ібн ал-Факіх у своєму творі “Кітаб ахбар ал-булдан” наводить розповідь про дощовий камінь від імені огузького царевича Балкіка. Предок Балкіка з товаришами вирушив на схід країни. Він дійшов до місцевості, де стояла чарівна гора. Коли через неї виходило сонце, то воно спалювало все живе палаючими променями. Місцеві мешканці і все живе ховалися в печерах і підземеллях. Однак у горах були дощові

камені, за допомогою яких дикі тварини рятувалися від пекучих променів. Вони брали в рот ці камені й піднімали голову до неба, й тієї ж хвилини з'являлися дощові хмари й закривали сонце. Дідові Балкіка вдалося добути цей камінь і повернутися на батьківщину [Кондыбай 2005, 112]. Так, коли потрібен був дощ, камені терли один об одного, а деякі тюрки робили з них ідолів і промовляли заклинання тюркською мовою, щоб пішов дощ і сніг [Байпаков 1998, 189]. Поєднання каменя і води знаходимо у фразеологізмі *Taşı sıkısa suyunu çıkarır* (букв. Якщо він тисне камінь – вода тече) – Сильна людина [Мансурова 2005, 46].

У стародавній тюркській міфології яда – це магічний камінь, за допомогою якого можна викликати або припинити негоду: дощ, сніг, завірюху і т. ін. За відомою версією однієї з легенд, камінь яда одержав від Яфета Огуз-хан. За іншою середньовічною версією, предки огузів відібрали дощові камені у тварин (ті тримали їх у роті, і просто над ними з'являлися хмари). Зв'язок яди із тваринами віддзеркалений у міфологічних уявленнях киргизів, які вірили, що можна знайти їх у шлунках овець або корів [Кондыбай 2005, 112]. Цей зв'язок відчутний і у фразеології: *Bir taşla iki kuş vurmak* (букв. Одним каменем убити двох птахів) – Одним ударом убити двох зайців [Uyguner 1996, 81].

У одній киргизькій легенді говориться про те, як за допомогою цього каменя викликали негоду – сніжну хуртовину. Говорять, якщо яда-камінь загублений, то його можна зробити зі звичайного каменя за допомогою заклинання. А якщо хтось першим побачив загублений яда-камінь, то він має або занедужати, або вмерти [Кондыбай 2005, 113]. Таку негативну конотацію мають і вирази *Taş yağar kıyamet koparken* (букв. Каміння падає, коли кінець світу настане) – Лихоліття, страшні часи [Мансурова 2005, 11]; *Taş atmak* (букв. Кинути камінь) – Робити образливі натяки, кидати каміння в чийсь город [Uyguner 1996, 71].

У тюркському фольклорі можна знайти й інші приклади уявлень про камінь:

1. Камінь розуміється як *джерело матеріальної благодаті (багатства)*. У одній казці розповідається, як герой урятував одну змію від іншої; урятована змія виявляється не простою, а самою Жилан-баба (Предок (прамати)-змія), вона дарує героєві чарівний камінь “ермек” (або “зи-мирик”). Цей камінь має влас-

тивість виконувати будь-які бажання свого власника. Камінь у героя вкрала стара (поклавши в рот); а кішка й собака повернули камінь своєму хазяїнові [Айдашев 1989, 143]. Цей мотив відчутний у ФО *Taş attın da kolun tu yoruldu?* (букв. Кинув усього-на-всього камінчик, і що ж рука утомилася?) – Про здобуті без зайвих зусиль блага [Мансурова 2005, 16]; *Taş yerinde ağırdır* (букв. Кожний камінь на своєму місці важливий) – Знайти своє місце в житті [Süer 1999, 42].

2. Камінь розуміється як двері, *що ведуть в інший світ, інший вимір*. Був один колодязь, води в ньому було так багато, що скільки коней не напувай, вода в колодязі не зменшувалася. Власник коней щороку кидав у колодязь одну кобилу-п'ятирічку. Герой спустився в цей колодязь, на дні його лежав камінь. Коли герой перевернув камінь, під ним виявився світлий світ. У цьому світі герой побачив білосніжну юрту, у якій перебували сорок одна дівчина, одна з них – дочка царя пері [Кидайш-Покровская 1975, 410]. Пошук води за допомогою каменя відображений у ФО *Bir deli, bir kuşu taş atmış, kırk akıllı çıkaramamış* (букв. Один дурень кинув камінь у колодязь, сорок розумних не змогли витягти) – Навчи дурня Богові молитися, – він собі чоло розіб'є / Дурень дурнем [Мансурова 2005, 83].

3. Камінь розуміється як *джерело слова, клятви, таємного знання*. Одного разу герой поїхав на полювання в темний ліс. Піднялася буря, стало темно. Збираючи здобич, герой раптом побачив великий байтерек. Під байтереком лежали чорні камені у вигляді диких і свійських тварин, людей. Здивувавшись, мисливець підійшов ближче й побачив бабу, що сиділа на верхівці дерева. Стара звернулася до джигіта: «Зіниця очей моїх, струсни це дерево». Коли джигіт виконав її прохання, сам він, його кінь і підстрелені ним дикі тварини перетворилися в кам'яні статуї. Пізніше його молодший брат, загрожуючи бабі, змусив повернути до життя її жертви. Як тільки баба зламала гілку дерева і змахнула нею, зачаровані люди й тварини обернулися в самих себе [Айдашев 1989, 273]. *Taşı gediğine koymak* (букв. Покласти камінь у щілину) – Вдало / до місця вставити слівце [Мансурова 2005, 86]; *Ananın dediği dağa taş, gelinin dediği gele başa* (букв. Те, що сказала мати горам та каменям, від невістки звалиться на голову) – Сказане розлученою матір'ю не збувається, невістка ж

прокладає від душі, і сказане нею може здійснитися [Uyguner 1996, 54].

У тюркській міфології існує чимало розповідей про те, як людина, рятуючись від лиха, просить Бога обернути її в камінь. Наведемо одну з таких розповідей: «Колись давно була одна дуже гарна жінка. Ця жінка народила дитину. Вона була хорошою й добропорядною господинею, проте в неї був ворог-чоловік. Цей молодик накинув око на цю жінку. Він чекав на вдалий момент, щоб оволодіти нею. Такий день настав, коли чоловіка цієї жінки забрали на військову службу. Якось, коли жінка разом із дитиною йшли на поле, їх перестрів цей чоловік і почав переслідувати й гнатися за нею. Жінка добігла до краю прірви. Спереду – прірва, позаду – чоловік, як дикий звір. Безпорадна жінка підняла руки й почала молитись Богу: “Боже, зроби мене чи птахом, чи каменем!” У відповідь Бог перетворив жінку з дитиною на руках у камінь» [Ergun 1997, 377]. Таке перетворення знаходимо у фразеологізмі *Ben olduğum yerde taş gibi donup kaldım* (букв. Я як камінь застиг на місці) – Раптове здивування [Мансурова 2005, 54].

Щоб захиститися від злих язиків, пристріту, використовують кам'яний оберіг, який називається в народі “ослиним каменем”. Він і збирає, і відбиває шкідливу енергію [Кондыбай 2008, 166]. Різні дії з каменем знаходимо у таких ФО, як: *Taş çıkartmak* (букв. Витягти камінь) – Перевершити когось / заткнути за пояс [Мансурова 2005, 47]; *Taş çatlata* (букв. Якщо камінь трісне) – Хоч розірвися / хоч лопни; *Taş koymak* (букв. Класти камінь) – Встромляти палиці в колеса комусь / свідомо заважати [Süer 1999, 92].

Кожний рід обирав для себе символ, наділяв його священним змістом, перетворюючи в тотем. Для тюркського народу цим символом була *тамга* (печатка). Тамга – це родовий знак, яким таврували худобу, що перебувала у загальній власності роду, або предмети (зброю, кераміку, килими й ін.), виготовлені членами роду. У тюрків гірше смерті було накладення тамги на людину. Після цього вона ставала рабом, річчю свого господаря [Kalafat 2007, 163]. Такі смислові характеристики мають і ФО: *Bir şeyin damgasını taşımak* (букв. Носити відбиток чогось) – Мати тавро; *Damga vurmak = damga basmak* (букв. Ставити печатку) – Помітити щось [Uyguner 1996, 71]; *Damgasını vurmak* (букв. Ставити

мітку на когось) – Звести наклеп; *Rezalet damgası* (букв. Печатка ганьби) – Тавро ганьби [Мансурова 2005, 31].

“У тюркській міфології – людина та її життя є мікрокосмом, але все в кінцевому світі копіює основні формули світобудови у власних масштабах. Життя кожної людини – зменшене в розмірах життя світу” [Сапашева 2005, 31–35]. Наведені нижче фразеологізми дозволять зрозуміти духовний світ людини.

Кут і Сюр / Джан і Рух (душа). У тенгріанстві існував аналог Душі. Цей аналог складався із двох частин: Кут і Сюр. Обидві субстанції Тенргі вкладав при народженні й забирав у момент смерті. Кут – це життєва сила. Сюр – вигляд людини (моральний і зовнішній) [Безертинов 2000, 130].

Згідно з тюркськими віруваннями, Кут людини ввечері спускається зверху вниз. Не можна було ввечері підмітати будинок і викидати сміття, оскільки з ним викидалась і Кут людини, а це могло погано вплинути на майбутнє [Kalafat 2007, 97]. Проте сьогодні вираз *Can atmak* (букв. Викинути душу) – Пристрасно бажати, домагатися [Uyguner 1996, 71] – переосмислений і несе більш позитивну конотацію.

У казахів міфологічні уявлення про Кут втрачені, а саме слово використовується для позначення благодаті, щастя, вдачі, багатства (*құтты болсын, құттықтау, құт қонды*); збереглися реліктові словосполучення *зәре құты қалмау* – “кут не залишився – боятися”, *құты қашу* – “кут утік” (імовірно, словосполучення *құтылу*, “рятуватися”, *құтқару*, “урятувати”, *құтыру*, “біситися” також походять від образу кут). Викрадення кута духами або шаманами вело до хвороби і смерті [Кондыбай 2005, 168]. Саме таку негативну конотацію, як смерть, несуть ФО: *Can alıp can vermek* (букв. Взяти душу й віддати душу) – Бути за мить від смерті, перебувати між життям і смертю [Мансурова 2005, 11]; *Can borcunu ödemek* (букв. Заплатити життєвий борг) – Померти, звести рахунки з життям; *Can parasına* (букв. На життєві гроші) – Ціною життя [Süer 1999, 72]; *Can vermek* (букв. Віддати душу) – Померти, пуститися духу, сконати / пристрасно бажати / надихати; *Candan geçmek* (букв. Пройти через життя) – Померти; *Canı çıkmak* (букв. Випустити життя) – Померти [Uyguner 1996, 71].

Зле пророцтво та прокльон відчувається у фразеологізмах *Allah canını alsın!* (букв. Нехай Аллах забере душу) – Щоб ти

провалився! [Мансурова 2005, 19]; *Сани сехеннете!* (букв. Душу до пекла) – Щоб духу його не було! Щоб він здох! [Uyguner 1996, 59].

Отже, національні риси народу виявляються у створених ним фразеологізмах, які є складовою образної системи кожної мови. Метафоричні орієнтації спираються на досвід мовного колективу, відбиваючи його національну самобутність, спричинену умовами життя народу та його історією.

У турецьких фразеологізмах із міфологічним компонентом виражена і представлена суть еволюційного процесу, взаємозв'язок мови й суспільного середовища, національні, етнічні, культурні особливості мислення, успадковані від предків, у них відображаються такі мовні поняття, як Людина, Суспільство й Природа, які посідають особливе місце у скарбниці мови.

ЛІТЕРАТУРА

Афанасьев А. Н. Происхождение мифа: статьи по фольклору, этнографии и мифологии / А. Н. Афанасьев. Москва, 1996.

Безертинов Р. Н. Тенгрианство – религия тюрков и монголов / Р. Н. Безертинов. Набережные Челны, 2000.

Бисенбаев А. К. Мифы древних тюрков / Александра Клео-Бисенбаев. Алматы, 2008.

Валиханов Ч. Ч. Избранные произведения / под. ред. А. Х. Маргулина. Алма-Ата, 1958.

Грянкина Е. С. Семантика фразеологизмов в сознании носителей русского языка (на материале русских и английских фразеологизмов в буквальном переводе) : автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филол. наук : спец. 10.02.19 / Елена Сергеевна Грянкина. Барнаул, 2004.

Кондыбай С. Казахская мифология: краткий словарь / Серикбол Кондыбай. Алматы, 2005.

Турецко-русский словарь пословиц: Türkçe-Rusça atasözleri sözlüğü / авт.-упоряд. Мансурова О. Ю. Москва, 2005.

Назарян А. Г. Фразеология современного французского языка. Москва, 1976.

Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск, 1991.

Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка / авт.-упоряд. *В. И. Вербницкий*. Казань, 1884.

Снитко Е. С. Русский язык в этнолингвистическом освещении: Лекционный курс / Е. С. Снитко, И. А. Кулинич. Киев, 2005.

Элиаде М. Аспекты мифа. Москва, 2005.

Başar Z. Erzurum'da Tıbbi ve Mistik Folklor Araştırmaları / Zeki Başar. Ankara, 1972.

Ergun P. Türk kültüründe ağaç kültü / Pervin Ergun, 2004.

Kalafat Y. Balkanlar'dan Uluğ Türkistan'a türk halk inançları / Yaşar Kalafat. С. I–X. Ankara, 2007.

Dictionary of Ethics, Theology and Society / author *P. B. Clarke, A. Linzey*. London, 1995.

Russell J. B. The Devil: Perceptions of evil from antiquity to primitive Christianity / J. B. Russell. New-York, 1987.

Rusça-Türkçe Deyimler Sözlüğü / sözlükçü *A. O. Süer*. Ankara, 1999.

Türkçenin Deyimler Sözlüğü: Çağdaş Türk Dili / sözlükçü *Uyguner Muzaffer*. Ankara, 1996.