

И.Г.ГАМИДОВ

МИФОПОЭТИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН ПЕРФОРМАТИВНЫХ КОНСТРУКЦИЙ В «КИТАБИ-ДЕДЕ КОРКУТ»

Вселенная – это огромная книга, свойства этой книги записаны на вечную табличку божественным пером... и, следовательно, важная божественная сущность спрятана в «секрете секретов», принявших наименование «необыкновенных писем».

Мохаммед ибн аль-Араби

I. Духовный мир человека, его мировоззрение и мироощущение, его убеждения и верования как в глубокой древности, так и – в известной мере – в эпоху средневековья безусловно подчинялись и во многом были детерминированы материальными условиями, лежавшими не только в природе (характере) окружающего его предметного мира, но и непременно в звуках его родного языка. Наши предки считали (скорее чувствовали) слово сущностью, наделённой «властительной, чародейной и творческой силой», они своими обнажёнными нервами чувствовали магическую энергетику слова, даже если не совсем осознавали, в чем и как именно проявляется эта сила. Слово владело внутренним миром человека и «там заявляло своё чарующее влияние, создавая небывалые отношения и образы и заставляя младенческие племена на них основывать свои нравственные и религиозные убеждения» (1, 446).

Поэтому адекватная трактовка лингвопоэтической системы, представленной в памятниках старины и средневековья, необходимо предполагает глубинное осмысление этой системы не с позиций эстетического, познавательного сознания современной эпохи, а с позиций неповторимой индивидуальности социума той эпохи, с позиций норм мироощущения и миропонимания древнего и средневекового человека, как бы открывая его для современного мыслящего субъекта заново и в специфических нормативных для своего времени познавательно-культурологических парадигмах. Иначе говоря, мало будет проку от того, если мы будем ходить «с уставными требованиями» современной науки в монастыри загадочного средневековья.

Изучая лингвопоэтические везеля светлого памятника азербайджанского народа «Китаби Деде Коркут», учёные-фольклористы не всегда и не во всём следуют каноническим требованиям раскрытия не только сути событий, описываемых в памятнике, но и системы лингвопоэтических средств – языковой ткани самого текста памятника: ведь не секрет, что языковая структура текста формируется не только на базе конструктивных единиц, традиционно привлекающих внимание исследователей – так называемых описаний (констативов), паремнологических единиц (как правило – пословиц и поговорок), песенных мотивов, всевозможных сравнений (эпитетов и метафорических уподоблений), ярко звучащих фразеологических конструкций и т.п. Языковая структура текста памятника, его лингвистическая сетка в немалой степени формируются на фоне речевых элементов, обычно воспринимаемых как вспомогательные характерологические средства речи автора или речи героев. Примечательно и другое: языковая картина мира в древних памятниках «разумет именно чутьё того особенно личного повода, который послужил основой образа». Развивая эту мысль, Гёте отмечал: «... Библия тем более интересна, чем ближе мы её понимаем, чем более нам становится ясно и наглядно, что каждое слово, понятое нами в обыкновенном значении и применяемое нами как общее, имело в своё время совершенно индивидуальный оттенок по месту и времени, выросло на известной почве и зависит от мелких красок» (Цит. по 2, 323 - 324).

Эти слова в одинаковой мере могут быть отнесены к факту изучения не только сакральных текстов, но и многих других древних памятников словесности. Само понятие «слово» в этих памятниках имеет, как известно, широкую амплитуду семантических наслоений: Слово – это не лексема в её современном значении. Слово – это целая иерархия языковых конструкций, выражающих конститутивно значимую мысль: оно может быть эксплицировано одной сравнительной конструкцией (облако – это снежная гора, белый камень; глаза – что звёзды на ночном небе), одной пословицей или удачно сконструированной поговоркой, фразеологизмом, одной текстообразующей формулой проклятия или добрословия, доброжелания (Allah başına daş salsın – Allah səni şəgşeytandan gorusun); оно может быть выражено целой песней и даже эпопеей (Слово о полку Игореве; Kitabi Dədə Qorqud и т.п.). Как видно из названия последнего памятника, «Kitab» - понятие не лексическое, а абсолютно синонимичное ходячей модели, известной из истории словесности: «Так говорил Заратустра», «Абуталиб сказал», «Dədəm Qorqud belə deyib». По тонкому замечанию М.М.Мамардашвили, в формулах типа «В начале было Слово» под «Словом» понимается «некая сущность, возникающая в порождающем пространстве» (23, 236).

Здесь вполне уместно вспомнить также замечательный тезис А.А.Потебни о том, что «на слово нельзя смотреть как на выражение готовой мысли, поскольку такое понимание зачастую порождает противоречия «относительно значения языка и душевной экономии. Напротив, слово есть выражение мысли лишь настолько, насколько служит средством к его созданию; внутренняя форма, единственное объективное содержание слова, имеет значение только потому, что видоизменяет и совершенствует те агрегаты восприятий, какие застаёт в душе» (подчеркнуто нами – И.Г.) (2, 183).

Если бы в слове мы видели только функцию выражения готовых мыслей, то обязаны были бы признать существование этих готовых мыслей где-то в до-

языковом сознании. Это первое противоречие, вытекающее из признания того, что язык (речь) есть только выражение мысли. И второе: при этом мы явно или скрытно декларируем наличие у языка лишь свойства быть результатом конституирующего мышления. Более ошибочного толкования феноменологии языка-речи быть не может. И доказывать это нет особой необходимости. Достаточно окинуть взглядом современные теории речевых актов, которые совершенно ясно иллюстрируют безусловную полифункциональность языка-речи.

Исходя из почти общепринятой унифицированной классификации речевых актов, предложенной В.В.Богдановым (см. 17, 31), и его трактовки перформативных высказываний, постараемся дать лингвопоэтическую характеристику целого ряда конструкций из памятника «Китаби Деде Коркут», которые, на наш взгляд, достаточно четко вписываются в систему перформативных высказываний.

II. Перформативные конструкции реализуются в сфере практически всех типов речевых актов; они, таким образом, представляют функциональные эквиваленты 1) декларативов (констативы-утверждения), 2) директивов (инъюнктивы-приказания и реквестивы-просьбы), 3) вердиктивов (приговоры, одобрения, неодобрения), 4) пермиссивов (разрешения), 5) экзерсцитивов (решения, отмена), 6) комиссивов (гарантии, обязательства, обещания, клятвы), 7) экспозитивов (соглашения, оспаривания, обвинения, возражения), 8) сатисфактивов (благодарности, сожаления, извинения, пожелания) и др.

Отмеченные формы речевых актов в иной терминологии именуется иллокутивными актами (17, 30-31). Считается, что перформативное высказывание не является особым типом иллокутивных актов, а неразрывно связано с ними: перформативное высказывание так или иначе представляется каким-либо «конструктивным» типом иллокутивных актов. Назовём основные, конститутивные признаки перформативных высказываний, на которые указывает В.В.Богданов. Это – эквивалентность (равнозначность описываемому в данном высказывании действию), неверифицируемость (неприложимость к нему критериев истинности или лжи), автореферентность (способность высказывания быть равнозначным действию – «сказать – что сделать»), автономинативность (способность именовать свой собственный речевой акт), синсеративность (наличие условий искренности говорящего), определенная грамматическая выраженность (форма настоящего времени перформативного глагола и его установленные актантовые места) и др. (см. 18, 19).

Принятая система признаков (то есть комплексный критерий определения) утверждает в качестве перформативных высказываний такие, как «Клянусь!», «Прошу сесть», «Хвалю за успехи», «Приказываю выйти из строя», «Одобрю вашу идею», «Благодарю вас за помощь» и т.п.

В целом принимая концепцию перформативности определенных типов высказываний, мы в данном сообщении намерены предпринять попытку расширительного толкования идеи перформативности высказываний, при котором в сфере перформации вовлекаются не только организованные вокруг перформативного глагола конструкции, но и некоторые безглагольные, «номинацентрические» конструкции. Насколько аргументировано такое видение языкового материала, покажут, конечно, результаты анализа, опирающегося на общее положение о том, что сказать что-либо означает совершить какое-либо действие в эгоцентрическом срезе

времени, во времени «вокруг себя»: говорящий субъект во время самого речевого акта совершает то действие, которое обозначено в его высказывании.

III. Лингвопоэтическая семантика перформативных конструкций в «Китаби Деде Коркут» охватывает широкую сферу действия структурноразнообразных синтаксических единиц. Здесь представлены не только конструкции, организованные вокруг финитного глагольного элемента, но и довольно часто – вокруг безглагольно-субстантивной конструкции непредикативного (в строгом синтаксическом смысле) порядка. Таковыми являются, на наш взгляд, конструкции-обращения особого развернуто-описательного типа, которые в плане семантики и экспрессивной насыщенности равнозначны либо доброжеланиям-заклинаниям, либо зложеланиям-проклятиям.

Основанием для такого расширительного толкования семантического радиуса действия перформативов служат следующие наши соображения.

1. Если верно, что перформативные конструкции должны удовлетворять условию искренности говорящего, то отсюда следует заключение, что эти конструкции так или иначе действуют в сфере экспликации модальности – так называемой субъективной модальности. Последняя – достояние, как известно, предикативных единиц, будучи выражением оценки факта со стороны говорящего субъекта.

2. Если перформативные конструкции принципиально не верифицируемы, то это ещё раз доказывает их трансиллокутивный (пронизывающий все функции, все акты речи) характер. И такая функция в принципе может быть выражена даже единицами типа «Тсс! да ты что?!», «Ну и дурак же ты!», которые в известном плане вполне вписываются в систему междометных сочетаний.

3. Если верно, что перформативы функционируют лишь в пределах настоящего времени, то и это свидетельство того, что данные конструкции являют собой «импульсивные» речевые знаки, попытки субъекта выразить себя в эгоцентрическом времени, во времени «вокруг себя». Это свойство, видимо, даёт основание некоторым исследователям считать перформативы разновидностью косвенной речи (17, 30).

4. И, наконец, если исходить из трансиллокутивной силы анализируемых конструкций, то мы так или иначе обязаны признать действенные силы, мистическую энергетику высказывания, чем бы и как бы оно ни выражалось. Перформативность – в некотором смысле область синтаксического «салютования» в связи с положительным или отрицательным проявлением эмоций.

И коль скоро мы заговорили о мистической энергетике слова (словесной конструкции, выражающей некоторую мысль), то следует, видимо, закрепить сказанное конкретным анализом фактического языкового материала из ткани названного памятника – «Китаби Деде Коркут».

Прежде всего, следует обратить внимание на название памятника – «Книга Деде Коркута». Почему «книга», а не «сказание», «дастан» и т.п.? Ведь если подойти к употреблению этого слова в строгом понятийном значении, то ни о какой книге Деде Коркута – этого признанного народного мудреца – не может быть и речи, поскольку он не представляет читателю-слушателю никакого письменного рассказа, даже мало-мальски организованного, структурированного образца подобного рассказа или сказания. И второе: Деде Коркут не является фактическим рассказчиком ни одного из двенадцати сказаний. Он – эпизодический персонаж в системе

образов-личностей. Тогда почему название памятника связано с именем Деде Коркута, к тому же с понятием его «печатного сочинения»? Примечательно в этой связи упоминание о том, что арабское слово «китаб» означает...?, имея в азербайджанском языке, кроме отмеченного, ещё значение-смысл «памятка», например, в сочетании «каменные надписи-эпитафии» (daş kitabələr), «каменные письма».

Стало быть, слово «китаб» в данном случае употребляется в строгом соответствии со средневековым понятием «Слово», семантический объём которого включал, как минимум, следующие константы: а) высказывание, имеющее большой философский (генерализующий) смысл; б) высказывание, имеющее исключительную нравственно-дидактическую силу; в) высказывание, в силу предыдущих свойств, запечатлевающееся в вербальной памяти социума («окаменения в памяти»), г) высказывание, легко (в силу его «окаменения в памяти») передаваемое из уст одного поколения в уста грядущих поколений – иначе, обязательное наличие свойства высокой степени свободной воспроизводимости, идиоматичности; д) высказывание, характеризующееся панхроническим, панлокальным и пансубъектным планам протекания действия; е) высказывание, объединяющее как момент номинации, так и момент коммуникации, благодаря специфической способности совмещать эквивалентность и автореферентность, т.е. способности быть перформативным высказыванием.

Перформативность высказываний Деде Коркута имеет несколько иные конститутивные свойства, о которых поговорим ниже; здесь отметим одно их важных качество. Оно заключается в том, что «классическую перформативность» эти речевые акты выполняют на пересечении ритуальной и произносительной (речевой) реализации, приобретая непрременную символическую смысловую сущность. Последняя во многом оказывается обусловленной так называемым бинарным восприятием картины мира, которое было весьма характерно для символизирующего мировоззрения и мировосприятия средневековья (5, 168). Сегодня мало кто сомневается в конструирующей роли символизирующего мышления по отношению к средневековому искусству и литературе. «Средневековый символизм «расшифровывает» не только многие мотивы и детали сюжетов, но он же позволяет понять многое и в самом стиле литературы средневековья», - пишет Д.С.Лихачёв (5, 167). В этом смысле, безусловно, средневековая литература есть литература слова-знака, слова-символа, слова-мифа. Из такого соотношения часто складывалась сложная симфония Слова-мысли, рождающей Веру в силу Слова, в его мистическую, магическую энергетику.

«Китаби Деде Коркут» – это и есть та сложная симфония смысловых расщеплений Слова, которое возведено в ранг Веры (чуть ли не религии) средневековым символическим мышлением.

Никогда ещё в истории человеческого развития Слово, впрочем, не ставилось так высоко, так беззаветно не почиталось. Иначе чем объясняется та почти абсурдная ситуация, когда в героическом эпосе факты сражений, исключительно решающих для судьбы племени-народа, описываются «телеграфным стилем», стилем максимального лаконизма фабульного изложения, а размеренные размышления – высказывания Деде Коркута-Мудреца занимают достаточно протяжённую часть текста «Книги»? Особенно разительно такое соотношение в начальной части па-

мятника – в Предисловии. Если иметь в виду, что Озан также говорит языком Деде Коркута, т.е. дублирует характерологическую притчу о жёнах-женщинах, когда-то, видимо, рассказанную Мудрецом, то окажется, что Предисловие, за исключением первых одиннадцати интродуктивных строк, целиком состоит из сказаний Деде Коркута, из его высказываний, словесно конструирующих весь мир героев-персонажей, мир, которым они жили, живут и будут жить. Эти высказывания конструируют Время эпоса в его панхроническом измерении, Пространство эпоса в его панлокальном измерении, нравственно-эстетический Идеал мироощущения и мировосприятия в абсолютизированном проявлении, Веру в мистическую силу Слова в её фатальной неопровержимости и неизбежности.

В арсенале Мудреца только те языковые средства, из которых складывается его пророческий портрет. В этом ряду выделяются:

а) высказывания, воспринимаемые в то время как формулы абсолютной мудрости, сегодня же – как пословицы-аксиомы, не утратившие свои поэтико-эстетические и познавательные-мыслительные заряды:

1. – Qadır Tanrı verməyincə əg baymaz
(Пока Бог всемогущий не даст, мужчина не разбогатеет)
– Əcəl vədə irməyincə kimsə ölməz
(Без року смерти нет)
– Könlün yuca tutan ərdə dövlət olmaz
(Гордые богатыми не бывают) и т.п.

б) высказывания, восходящие к древнейшей истории человечества – заклęcia-заговоры с семантикой доброжелания или зложелания, проклятия или благожелания, а иногда и самобичевания.

- 2(1) – Naq sizə yaman gətirməsin!
(буквально: Чтобы Божья сила вам горя не принесла!)
– Azib gələn qəzayı Tanrı savsun!
(буквально: Чтобы Бог отвёл от вас всякую беду-угрозу!)
– Dövlətiniz payəndə olsun!
(буквально: Чтобы богатство Ваше было вечным!)
- 2(2) – Qadır Allah ag alnına gada yazsın!
(буквально: Чтобы Всемогущий Бог написал на твоём белом челе несчастье!)
- 2(3) – Çıxsın mənim bu kör gözüm, a Dirsə xan...
(буквально: Чтоб мои глаза повылазили...)
– Kəsilsin oğlun əmən süd damarım...
(буквально: Чтобы перерезались молочные мои сосуды, которые сосал твой сын)
– Qara basım qurban olsun, oğul, sənə!
(буквально: Черная моя голова чтобы стала, сынок, твоей жертвой)
– Dərdli basım qurban olsun, çoban, sənə!
(буквально: Горемычная моя голова, чтобы стала жертвой твоей...)
– Qurban olum sənə, başına dönum, oğul...
(буквально: будь я жертвой твоей, сынок, чтобы кружиться я вокруг твоей головы)

в) высказывания-конструкции, квалифицирующиеся в фольклористике, мифологии поэтике как заговоры-прошения. Эти высказывания занимают особую нишу в общей системе перформативных актов, поскольку по жанровому своему статусу отличаются от прочих «живых» слов: они являют собой «тексты формального характера, которым приписывалась магическая сила, способная вызвать желаемое состояние» (7, 450). Следует, обязательно отметить ещё одно свойство заговорных ритуальность, ритуальное сопровождение, которое отнюдь нерелевантно ни для паремии-аксиоматических словесных знаков (а), ни для заклинаний-проклятий положительной или отрицательной заряженности (б), ни для отдельных их подтипов.

Для иллюстрации достаточно рассмотреть следующие эпизоды:

1. В «Сказании о сыне Байбора Бамсы Бейраке» есть сюжет, когда Байбор жалуется на то, что он лишён радости иметь сына-воина: «Mənim dəxi oğlum olsa xan Bayındırın garşusın alsa-dursa, qulluq eyləsə, mən dəxi baqşam, sevinsəm, qıvansam, qüvənsəyim!» - dedi. Böylə digəc Qalm Oğuz bəqləri yüz qəqə tutdular. Əl qaldırıb, dua eylədilər. «Allah Taala sana bir oğul versin» - dedilər. (После признания Байбора бека все беки страны Галын-Огуза обратили свои лица к небу, вознесли руки и помолились (произнесли заклинание): «Да даст тебе бог одного сына»).

Вслед за этим «взмолением» беков повествователь сразу комментирует (буквально): «В те времена доброжелания-молитвы беков были доброжеланиями, а зложелания-проклятия были зложеланиями. Их молитвы были услышаны Всемогушим... Прошло некоторое время (Bunun üzərindən bir qaç zaman keçdi). Всевышний дал Байбора беку желанного сына...»

Таких сцен заговоров-молитв (заговоров-мольбы, обращенных к Богу) в ткани «Китаби Деде Коркут» несколько, они встречаются в тех или иных формах практически в каждом из сказаний. Эти сцены описываются либо со слов рассказчика, либо в «прямом» сценическом исполнении, как, например, в приведенном отрезке текста. Однако в какие бы словесно-описательные формулы эти действия ни облачились, по сути мы имеем адекватное акционально-ритуальное исполнение, словесной сутью которого являются молитвенные тексты – заговоры-прошения, действующие словно в искусственно остановленном времени.

Знакомясь с системой соотнесенных на фоне тех или иных параметрических связей сказаний-«бой»ов¹, все более убеждаешься в системном функционировании в «методике» системного включения в ткань текста эпоса конструкций вышеназванных трёх типов (а; б; в), которые мы квалифицируем как перформативные высказывания, если признать возможность некоторого расширительного толкование перформативности речевого акта вообще.

Пока сосредоточим внимание на отмеченных «жанрах», на их перформативной – эквиакциональной и автореферентной сути. Для адекватного понимания паремии-аксиоматических конструкций (а), заклятий-проклятий (во всех отмеченных разновидностях) (б), заговоров-просений и пожеланий (в), о которых мы высказали некоторые интродуктивные соображения, следует, как минимум, перенестись в лоно того временного среза, который зафиксирован в памятнике. Взгляд с высоты сегодняшнего дня здесь не может быть оптимальным, каким бы глубоко

научным он ни был. Слово, отражающее средневековое мышление и мироощущение, не может быть адекватно трактовано с позиций мировоззрения современного человека, для которого эти же высказывания (застывшие в памяти того же этносоциума) сегодня во многом потеряли свой смысловой заряд, свой запал, свою скрытую мистическую энергетику. По остроумному замечанию Д.С.Лихачева «Никакие репродукции не могут воспроизвести того впечатления, которое создается в самом храме» (4, 357).

Поэтому паремии-аксиоматические высказывания, употребляющиеся в речи Коркута-Мудреца, а сегодня воспринимающиеся народом-читателем как обычные пословичные единицы, требуют совершенно иной квалификации не только в плане их максимально обобщенной семантической нагрузки, но и их категориально-конструирующей функции в тексте. И в данном случае мы обязаны объяснить их конструирующую функцию как на плоскости архитектоники самого текста, так и – что особенно важно – на плоскости структурирования мышления и мироощущения средневекового человека.

В плане конструирующей роли этих афоризмов-аксиом (*Gəlimli-gedimli dünya, axır son ucı ölümlü dünya; At ayağı külük, ozan dili çevik olur; Oğul kimdən olduğın ana bilir; Yapağlı göğcə cəməm güzə qalmaz*) достаточно сказать следующее. Ткань текста всего памятника и отдельных бойов как бы заключена в невидимый круг, «начало» которого закладывается пословичными (паремии-аксиоматическими) высказываниями Деде Коркута, усиливается доброжеланиями и завершается заговорами-прошениями. Правда, эти рамки складываются у читателя умозрительно, подспудно, по мере включения в поэтическую ткань эпоса слов-пророчеств Деде Коркута. Подобные слова-пророчества, выступающие квинтэссенцией осмысления бытия человека во времени и пространстве, как бы закладывают основания дальнейшего адекватного восприятия диалектики противопоставления добра и зла, любви и ненависти, природы и человека, ума и глупости и т.п. категорий, которые являют собой незыблемые константы бытия средневекового человека, константы его нерасчлененного целостного мироощущения, мировидения.

Пословицы-аксиомы, употребляемые Мудрецом, – это не пословично-паремииологические конструкции, которые осмысливаются филологической наукой сегодня и дефиницируются в пределах лингвофилософских (логических) квалификаций. Пословицы в речи Деде Коркута – это Слово, возведенное в ранг ритуала, исполняющегося в едином Времени-Пространстве, в едином порыве души, главной для которой при этом является Вера в силу, в мистическую энергетику Слова. Слово Деде Коркута является не инструкцией к идее-действию. Слово Деде Коркута и есть само действие, конститутивно включающее как идею творческого действия, так и неопровержимую Веру в то, что оно сбудется. Весь ход событий в эпосе непреложно доказывает такое понимание слова Мудреца. Видимо, вполне достаточно единожды знакомиться с содержанием эпоса для того, чтобы понять эту мифопоэтическую ориентированность и заряженность Слова в памятнике. И сказанное даёт весьма прочные основания говорить о словах Деде Коркута как об эквиакциональных и автореферентных выражениях, как о словах-действиях, словах-ритуалах, произнесение которых равно реализации самого действия (актуального или виртуального), равно реализации самой идеи-действия.

¹ Части дастана называются «бой»ами

Мы вполне солидарны с известным коркудоведом К.М.Абдуллаевым в его убедительном заключении, что в средневековом восприятии Слово обладало колоссальной властью: «Слово тогда могло вобрать в себя все, оно могло вдохнуть жизнь, быть свидетелем. В то время оно обладало силой, позволяющей ему самому наказывать и освобождать от наказания. Слово – это живое, дышащее существо. Сила его начинается с нравственно-этического уровня и возвышается до степени обретения им физической сущности. Оно имеет душу, своё естество, которые между собой связаны неразрывно (подчеркнуто нами – И.Г.)» (3, 58). Иначе говоря, эти отрезки речи – не кодекс, не руководство к действию (поверхностное восприятие подсказывает именно такое заключение), а само действие, ритуально обязательный элемент самого действия, призрачно присутствующий в сфере бытия и самоощущения средневекового человека как незыблемый закон его пространственно-временной реальности. Эта реальность должна быть осмыслена как диалектика бесконечного и конечного; такая диалектика в математике обозначена как актуальная бесконечность (19, 179). Примечательно, что подобная трактовка лингво-мифопоэтической сути Слова в языке данного эпоса звучит, насколько нам известно, лишь в работах К.М.Абдуллаева. Эту лингвистическую философию Слова трудно не принять, поскольку аспект нашего рассмотрения некоторых групп высказываний-конструкций так или иначе подкрепляет высказанную К.М.Абдуллаевым мысль; она в определенной степени оказывается аргументом, поддерживающим наше видение материала. Примечательно, что слово в ткани эпоса дифференцируется не только по условному параметру проза / поэзия, но и по столь важному признаку как «слово-действие – слово-описание», иначе говоря – «перформативы / констативы».

Интересно ещё одно замечание К.М.Абдуллаева относительно внутренней целостности слова-текста: он считает «Предисловие» единым, «нескончаемым словом», «молитвой-заклинанием Мифа» (см. «Тайный Деде Коркут» на азербайджанском языке, с. 54).

Категориальную, феноменологическую сущность цельного речевого акта, целостного текста особо значимой провозглашает и Ю.С.Степанов, раскрывая отношение символистов к стихотворному тексту: «...Символисты приходят к новому пониманию именованного – когда целое стихотворение, поэма... становится всей длиной своего текста как бы одним новым именованном – именованном сущности... Произведение искусства – это как бы одна фраза, формы которой – слова; идея возникает естественным путём из таких согласованных форм. Есть заманчивая аналогия между этим пониманием и тем, что Стефан Малларме так удачно сказал о стихотворной строке – «она из нескольких слов создает единое слово». Таким образом, все стихотворение – это одна фраза...» (14, 77). Между тем отмеченные два понимания сущностной целостности фразы-текста отнюдь не покрывают друг друга, если даже в чём-то и перекликаются. Целостность стихотворной строки-фразы воспринимается и на поверхностном, синтаксическом уровне: она как бы постулирована сугубо латентными значениями слов, входящих в состав фразы, «гармонично соединены во фразу» (14, 77). Вместе с тем в этом случае трудно говорить о категории эквивалентности, присущей перформативным фразам, играющим совершенно иную роль в структурировании Мифа, мифопоэтического произведения.

Здесь целостность фразы обусловлена её энергетической действенностью, её мистической силой, в которую бесповоротно верит средневековый человек. Для средневекового мышления целостность фразы-текста персонализирована как «божья рука», «божья воля». Это – слова не констатирующего мышления, это не констативы, а целостная речь, «создающая» вечность, в которую надо верить. Эти слова-фразы – как выпущенная стрела, которая попала в цель. Только такая стрела летит вечно и действует вечно. Целостность «молитвенной» фразы следует, видимо, понимать именно так. Если согласиться с тем, что «молитвенная» гармония слова-фразы создает внутренний мир Мифа, его сущностное предназначение, то такая трактовка роли Слова в конституировании Мифа в целом, о чём говорит К.Абдуллаев, предстаёт более глубинным осмыслением мифопоэтической категории целостности Слова, чем её трактовка на плоскости обычной стихотворной символики, на что указывает Ю.С.Степанов. Целый ряд пословичных выражений в начале «Предисловия» памятника и заклинания-хвалебные слова в духе «хвалы тому-то», идущие вслед, а также доброжелания-заклинания, «закрывающие» поэтическую часть «Предисловия», создают эту молитвенно-вероначальную гармонию, ауру эпоса.

Мы, конечно, предвидим вполне возможный скепсис относительно признания паремии-афористических выражений, употребленных в эпосе, в ипостаси перформативных – эквивалентных. Такая квалификация отмеченных конструкций осуществляется нами впервые. Доселе паремии-афористические выражения под таким углом зрения не рассматривались, они в сферу перформативных конструкций не вовлекались. Это в определенной мере и понятно, поскольку лингво-логическая сущность языковых единиц, как правило, рассматривается в пределах их семантической самодостаточности, их самостоятельного смысла вне текста и – что особенно важно отметить – с позиций восприятия их семантической сути современными паремиеологами. Адекватная квалификация паремий с точки зрения восприятия средневековым мышлением ни в коей мере не будет совпадать с трактовкой их лингвофилософской сути, устанавливаемой нашим современником.

Мы несколько выше отметили, что Слово в эпосе – живое существо, оно обладает силой, оно борется, оно действенное оружие и необходимое средство бытия средневекового человека. Вера в энергетику слова огромная, если не сказать бесконечно великая. В одном из сказаний («*Baybörənin oğlu Vamsı Beyrək boyu*») Деде Коркут перед лицом нависшей над ним смертельной опасности со стороны Дели Гарчара произносит одно-единственное в его речи проклятие-заклинание (зложелание) «*Vursan, əlin qirusun*» («Чтоб рука твоя отсохла, если убьешь»). «По велению Всевышнего рука Гарчара, поднявшая меч на Мудреца, окаменев, повисла в воздухе: Деде Коркут был духовным отцом страны, поэтому его пожелание было исполнено».

Исполнение (Божье решение) желаний Деде Коркута с точки зрения современного сознания, т.е. научной теории мифа, и есть миф. Но нас должна интересовать не теория мифа, создаваемая концептуально. Нас должен интересовать сам миф, тот миф, который трактуется А.Ф.Лосевым как «...необходимейшая, трансцендентально-необходимая категория мысли и жизни», в которой нет «ничего случайного, ненужного, произвольного, выдуманного или фантастического. Это – подлинная и максимально конкретная реальность (подчеркнуто нами – И.Г.)» (19, 24).

Попытаемся ответить на поставленный вопрос реальности/ фантастичности мифа фактурой самого мифа. В «Китаби Деде Коркут» есть эпизод, когда ослепшему Байборе на радостях сообщают о том, что сын его – Бамсы-Бейрек не убит, жив и его сейчас приведут. Отец не может поверить такому чуду, говорит: «Если мой сын действительно жив, то пусть мизинец свой проткнёт, обмочит полотенце своей кровью и смажет мои глаза; если я снова стану зрячим, значит тот – мой сын». Желание отца исполняют и «велением Всевышнего глаза Байборе открываются».

Проведём аналогию на фоне рассуждений А.Ф.Лосева, который отмечает: «У Гомера... изображается, как Одиссей спускается в Аид и оживляет на короткий срок обитающие там души кровью. Известны обычаи побратимства через смешение крови из уколотых пальцев или окропление кровью новорожденного младенца, а также употребление крови убитого вождя и пр. Спросим себя: неужели какое-то мыслительно-идеальное построение понятия крови заставляет этих представителей мифического сознания относиться к крови именно так? И неужели миф о действии крови есть только абстрактное построение того или другого понятия. Мы должны согласиться, что здесь ровно столько же мысли, сколько и в отношении, например, к красному цвету, который, как известно, способен приводить в бешенство многих животных. Когда какие-нибудь дикари раскрашивают покойника или намазывают свои лица перед битвой красной краской, то ясно, что не отвлеченная мысль о красном цвете действует здесь, а какое-то иное, гораздо более интенсивное, почти аффективное сознание, граничащее с магическими формами» (19,27). Этот пространственный отрезок размышлений А.Ф.Лосева, не нуждающийся в особых комментариях, хочется завершить его же словами: «Миф не есть бытие идеальное, но жизненно ощущаемая и творимая, вещественная реальность и телесная, до животности телесная, действительность» (19, 27).

Таким образом, считаем, что мы вправе думать о реальной энергетике слова и констатировать живительную (реальную) силу мифического Слова как в ипостаси паремии-афористики, так и в ипостаси заклятий-заклинаний (доброжеланий, зложеланий, заклинаний-самобичеваний типа «*Kasilsin oğlun amən süd damarım...*», «*Qurban sənə tənīm canım*» и т.п.).

Заклятия-заклинания занимают особое место в эпосе. В мифоведении этим конструктивным элементам ткани средневековых мифологических сочинений не уделяется столь значительное внимание, хотя, как представляется, заклиния-заклинания требуют несколько иного, не – трафаретного изучения их поэтического – ещё шире – феноменологического представления.

В серьёзной мифоведческой литературе отмеченные речевые единицы, как правило, квалифицируются в рубрике «заговоры». Так, в капитальном труде «Мифы народов мира» отмечается: «Заговоры – особые тексты формульного характера, которым приписывалась магическая сила... По А.К.Веселовскому, заговор – это усилие повторить на земле, в пределах практической деятельности человека, тот процесс, который, по понятиям язычника, совершается на небе неземными силами. В этом смысле заговор есть только сокращение, приложение мифа... Связь заговора как ритуала (иногда вырожденного до такой степени, что сохраняется лишь словесная часть, совпадающая с конкретной просьбой) с мифом, который в значитель-

ной степени мотивирует этот ритуал и, следовательно, явно или неявно присутствует в нём, не подлежит сомнению» (7, 450).

Подобное общепилологическое объяснение, как видно, освещает проблему весьма и весьма поверхностно, хотя попытки связывать формирование заговоров-заклинаний (ритуального или сугубо речевого порядка) с дорелигиозными временами выглядят вполне логично. Окончательного объёмного объяснения глубинной природы заговоров-заклинаний мы не получаем даже тогда, когда они рассматриваются под углом зрения общей мифологической схемы «действие → изменение (новое состояние) → действие, учитывающее достигнутое новое состояние», актуализирующей некий «механизм обратной связи, которая предполагает особую связанность, даже тождество между макрокосмом и микрокосмом, природой и человеком, где человек как таковой – один из крайних ипостасных элементов космологической схемы» (7,450). Мифопоэтическая и магическая ипостаси отмеченных «формульных» речевых отрезков сказанным не исчерпываются.

Примечательно следующее объяснение вопроса А.А.Блоком: «Только постигнув древнюю душу и узнав её отношение к природе, мы можем вступить в тёмную область гаданий и заклинаний, в которых больше всего сохранялась древняя сущность чужого для нас ощущения мира. Современному уму всякое заклинание должно казаться порождением народной темноты... Так некогда относилась к нему и наука... Но даже такая наука убедилась теперь в практической применимости заклинаний, после того как был открыт факт внушения...» (9, 147).

Непременным атрибутом при всей разнообразности жанра (молитвы, заклинания, заговоры и т.п.), естественно, признается личность заклинателей, за которыми народ признает вещее знание неких тайн. В этом смысле личность самого Деде Коркута – беспрекословно почитаемая. Народ верит в его колдовскую силу, почитает его за то, что он «находится в неразрывном договоре» с тёмными и светлыми силами природы, за то, что он знает сущность слов и вещей и знает, как обратить эти слова в пользу или во вред, и поэтому отделен от массы простых людей некой невидимой и недоступной чертой (см. 9, 148): «Заклинающий человек властен над природой, она служит только ему; оттого он сам чувствует себя богом... Для нас, не посвященных в таинство души заклинателя – в его власть над словом, превращающую слово в дело (момент автореферентности и эквивалентности речевого отрезка! – И.Г.), это может быть смешно только потому, что мы забыли народную душу, а может быть истинную душу вообще» (9, 149). Иными словами, нам трудно воссоздать точную картину состояния средневекового духа и механизм средневекового мышления, воспринимающего слово не как «мёртвый текст, ...записанный со слов деревенского грамотея, а живые, лесные слова, ... не суеверная сказка, а творческий обряд, страшная быль, которая вот сейчас вырастет перед ним, заколдует его...» (19, 149).

Не менее интересно и другое. Мудрая речь Деде Коркута всегда структурирована. Она имеет как бы зачин (афористические и иные конструкции с генерализованной семантикой), усиление текста хвалебно-религиозными выражениями (*Ağiz açib oğar olsam, ustumuzdā Tanrı görkli..., Tanrı elni Quran görkli...*), и концовку-заключение (*Ol ögdüğüm yuca Tanrı dost oluban mädəd irsüm, xanım, hey!*). Кроме структурно-функциональной устроенности эти выражения – все три отмеченных рече-

вых отрезка – имеют свою ритмику (см. слова «һеу», «аминь»), свою ритмомелодическую гармонию, «ритм, который составляет сущность заклинания» (9, 150). А сущность выражается в мистической «алхимии», превращающей слово в действие: «первобытная гармония согласует слова и дела; слова становятся действием» (9, 150), формируется великая сила «Слово-Дело», «Слово-удар», «Слово-оберег» и т.п. Вот почему нам кажется, что «трёхжанровое» строение речей Деде Коркута (зачин – развитие – заключение) тоже не случайно. Видимо, такое строение и есть гармония строения речи, её ритмика, её мелодия, совмещающая Время и Пространство в единую, имеющую особое предназначение, категорию. Творческая сила ритма «поднимает, по словам А.Блока, слово на хребте музыкальной волны и ритмическое слово заостряется как стрела, летящая в цель и певучая; стрела, опущенная в колдовское зелье, приобретает магическую силу и безмерное могущество» (9, 150).

Стало быть, сугубо лингвистическая категория перформативности высказываний-текстов оказывается поверхностно-результативным моментом описания лингвистической, а не магической сущностью речевого акта. Перформативность – явление, а творчески активная сила ритмо-мелодически заряженной речи – сущность. Первобытное сознание фиксировало только сущность, оно ориентировалось только на сущность.

Для иллюстрации сказанного необходимо отметить ещё один момент в функционировании анализируемых конструкций. В ткани текста эпоса встречаются, как мы уже отметили в начале, четыре основные модели перформативов:

а) заклинания-благословения (хейир-дуа) типа 1) «*Heç yigidä vermäsın Qadır Tanrı göz yükini!*; *Qadır Allah yüzün ağ etsin, Basat!* и т.п.» (буквально: *Да не обременит Всевышний ни одного смельчака болью глаза; Да обелит (осветлит) Всевышний лицо твоё*).

б) проклятия-зложелания типа «*Datlı candan ayırsun Qadır sən!*» (буквально: *Да разлучит тебя Всевышний с твоей живой (сладкой) душой*).

в) клятвы-заклинания: (*Beyräk and içdi: Qılıcına dođranayım! Oxuma sancılayım!... Ođuza gəlib halallığa alırmısın!*) (буквально: *Чтоб я рассекся собственным кинжалом, пронзился собственной стрелой*).

г) заговоры-заклинания, сопровождающиеся особыми ритуальными элементами. Такие «сюжеты» представляют мифологические универсалии. Так, например, мать-русалка Тяпегёза, надевая на палец сыну колдовское кольцо, приговаривает: «*Ođul, sana ox batmasın, tənini qılıc kəsməsın* (Сынок, да не проткнёт тебя никакая стрела, не разрежет тело твоё меч!)» И впоследствии мы узнаем, что Тяпегёз действительно становится абсолютно неуязвимым для вражеской стрелы, для самого острого меча.

Первые два типа конструкций – а) и б) – могут быть употреблены относительно адресата – «вообще» или адресата-индивида (сравни примеры 1. и 2. из группы а). Ту же картину наблюдаем в случаях б), когда проклятия («чёрные слова») могут быть направлены обобщенному адресату (*Allah mərdimazara ođul verməsın; Yarınası kafirin casusu*) или конкретному лицу. Клятвы-заклинания – самый канонический тип перформативов. Они всегда эгоцентричны, субъективны. Что касается заговоров-заклинаний ритуального характера, то они контекстуально более сложный жанр, чем предыдущие, которые в целом и воспринимаются как могу-

чие, «исполненное неотразимой силы воззвания, которому сами боги не в состоянии воспротивиться и отказать» (1, 105). Заговоры-заклинания сопровождаются особыми формами ритуального исполнения. Вспомним древний ритуальный танец «Йаллы», предстающий как мистическое единство движения-ритма, слова-песни и обязательного идола (огня-костра). Магическая сила слова складывалась из магической энергии души человека, энергии, умноженной на энергию огня: и душа человека и языки огня находят себе пристанище в небесах – у Бога, и слово человека, его мистическая сила доносится до Бога на крыльях души и огня. Вот почему коллективное, «мирское слово» скорее доходит до Бога.

Мудрец Деде Коркут, следовательно, не должен восприниматься как индивид, составляющий некий элемент некоего сообщества. Деде Коркут – символ, возвышающийся над этим сообществом. Он сам – целостный мир, он – сама всеобъемлющая природа. Деде Коркут – средоточие виртуального и реального совмещения времени и пространства в суперкатегорию Время / Пространство в мифологическом мышлении героев эпоса, он – мифологическая основа их мироощущения. Его слова – слова, ниспосланные Богом на грешную землю, да и только Ему; он – лицо огузского народа, он и есть сам огузский народ в целом. Только такой человек-Бог может иметь в арсенале Слово, которое становится для массы огузов «книгой», памятью, ядром их социальной (инвариантной) памяти. Слово Деде Коркута – это не словесная масса. Оно заговорное, могущественное слово. Оно может управлять стихиями, даровать человеку здоровье, счастье, прогонять от хвораго болезни, делать воина неуязвимым и т.д., короче говоря, «слово это может творить чудеса, подчиняя воле заклинателя благотворные или зловредные влияния всей обожествленной природы...» (1, 107). Воистину, «всякая мысль, выраженная словами, есть сила, действие которой беспредельна» (Л.Толстой). Деде Коркут умирает в этих словах и воскрешает в них. Он герой народа, герой-символ: он знает истинную цену жизни. Истинную цену жизни знает лишь тот, кому часто приходится умирать и удаётся не умереть. Жизнь Деде Коркута ценна именно этим. Слова его не только говорят, не только звучат; они действуют и побеждают. Эти слова – как молния: слышен громовой звук, виден ослепительный свет, чувствуема физическая энергия, освобождаемая из её ядра. Если верить в то, что «архитектура – это застывшая в камне музыка» (Гёте), то мудрое слово – это музыка окаменевшей мысли, которая запечатлена как имя, название божественной истины. Деде Коркут и его Слово – в принципе одно и то же. Слово его – непобедимо. Он сам непобедим: ему не страшно быть мудрым – он обладает зрячим умом, ему не страшно быть сильнее всех – он обладает даром светящегося разума, не страшно быть святопочитаемым – он не лишен дара божественного сознания, равного Вере. Вера должна быть не только потребностью духа, души человека. Она должна стать Светилом для души, для духа: мироздание без дневного светила – ничто. Душа без солнца убеждения – пустота.

И коль скоро мы несколько выше заговорили о системности отмеченных форм «действующе-творящего» слова, то, видимо, есть необходимость отметить и следующее.

Заговоры-заклинания (в нашей терминологии перформативные высказывания), как мы убедились, обладают характером центростремительности или центробежности. Отмеченные выше три группы конструкций (а) б), в)) характеризуются

центробежной силой, они направлены как бы на объект, «ради которого» исполняется заговор-заклинание – либо злой, либо доброй силы. Однако существуют и центростремительные конструкции: «клятвы-заклинания», а также так называемые самобичевания-заклинания, направленные «остриём» на самого себя: «*Mənim sanın sənin sanına gurban olsun*» (буквально: «*Чтоб моя душа стала жертвой твоей души*»). Подобные высказывания живут даже в современном языке, будучи особым жанром «речевого этикета». Они как бы выхолощены семантически, не обладают силой ни доброжелания-заклинания, ни зложелания-заклинания, стоят особняком как словесный материал, используемый в качестве некоего речевого штампа для достижения расположения собеседника. Но вместе с тем ни центробежные, ни центростремительные высказывания не пересекаются ни в одном месте эпоса, т.е. они ни в одном месте текста не дублируют друг друга как омонимичные или полисемические конструкции, а вводятся как функционально однородный материал: у каждого высказывания свой радиус действия, своё однонаправленное предназначение.

Магически заряженное слово имеет одну цель. Совмещение добра и зла, доброй, светлой и злой, чёрной силы противоречит духу самой природы, самой внутренней заряженности слова-высказывания. «Слово человеческое, по мнению наших предков, наделено было властительной, чародейной и творческой силою; и предки были правы, признавая за ним такое могущество, хотя и не понимали, в чём именно проявляется эта сила...» (1,446). Не понимали, но верили. Вера сильнее понимания. Поэтому слово «овладело внутренним миром человека и там заявило своё чарующее влияние, создавая небывалые отношения и образы и заставляя младенческие племена на них основывать свои нравственные и религиозные убеждения» (1, 446). Этот тезис А.Н.Афанасьева отдаёт некоторой беллетристической трактовкой сути вопроса, порождая естественный вопрос: разве могущество слова признавалась только младенческим сознанием примитивного общества? А может, всё-таки, силу и энергетику отмеченной нами системы эквивалентных (животворящих) слов следует квалифицировать на плоскости вечности – особой формы времени, и не философствовать с позиций современности, а попытаться окунуться в сферу средневекового мышления, для которого время имело сакральную сущность. Здесь вполне уместно вспоминаются прекрасные слова А.Ф.Лосева о том, что «время – боль истории, непонятная научным исчислениям времени. А боль жизни – яснее всего, реальнее всего. Боль жизни гораздо могущественнее интереса к жизни. Вот отчего религия всегда будет одолевать философию» (подчеркнуто автором – И.Г.) (19,85).

Вера в могущество слова, в его творческую энергетику – тоже своего рода религия. Если это не так, то почему речевые единицы из так называемой заветной идиоматики (нецензурные выражения-ругательства) доселе живут и действуют, сконцентрировав в себе пространственно-временное и смысловое-аффективное начала языка? «Пространственное, временное и смысловое целое в раздельности не существует», – пишет М.М.Бахтин (20, 121). Уместно также вспомнить общеизвестную «одиссею» «Велесовой книги» – манускриптов древних славян, содержащих свод древнеславянских заклинаний. Этот свод – памятник IX века – интересовал многих: масоны хотели похитить эту книгу древнеславянских заклинаний, «книгу, способную перевернуть весь мир», находящуюся в то время в библиотеке

аббатства Винценте (Франция), к книге проявляли особый интерес царь Александр I и генерал Врангель; есть также сведения о том, что эта тайная книга заклинаний (надписи на 83 дощечках, покрытых воском) дошла даже до секретных лабораторий Гестапо III Рейха!

Считается, что тайная книга древнеславянских заклинаний состояла из магических языческих заклинаний, имеющих огромную разрушительную силу, которая признавалась всеми тайными религиозно-философскими сектами Европы в течение IX – XX веков. Слова-выражения из этой книги должны были быть прочитаны в определённых условиях, с определённой ритмомелодической интонацией и в определённой последовательности. Подобный синкретизм как одно из основных свойств всякого фольклорного жанра лежит в основе многих жанров фольклора. И потому трудно не согласиться с мыслью о том, что вразумительным в народной риторике является, как отмечает Ф.Ницше, «не слово, а тон, сила модуляций, темп, с которыми проговаривается ряд слов, короче, музыка за словами, страсть за этой музыкой, личность за этой страстью...» (22, 27-28)

В пределах отмеченных категорий (время, пространство, ритм, мелодика и т.д.) формируются символические во всех отношениях конструкции-высказывания, представляющие знаковые явления – мистические силы и творческую энергию. В эпосе «Китаби Деде Коркут» система этих конструкций в речи-исполнении Мудреца составляет костяк, строительный каркас эпоса, обрастающий плотью иных словесно-описательных строительных материалов. Слово Деде Коркута – книга; книга – источник фиксации знаний. Деде Коркут изрекает в основном абстрактно-символические высказывания. А абстрактно-символическое прочнее держится в памяти народной, чем конкретное. «Это объясняется, несомненно тем, что отвлечённое (читай: символическое – И.Г.) проникает в мозг посредством интеллектуального усилия, требует напряжение ума, а конкретное есть только отображение предметов в зеркале сознания» – отмечал Ж.Вандриес (21, 132).

Стало быть, слова Деде Коркута учили жить и действовать, учили понимать себя в системе микрокосма, учили думать и запоминать, учили мыслить категориями макрокосма, учили создавать сильное божественное Слово и создавать мир сильным Словом Бога...

Интересны рассуждения Ж.Вандриеса по поводу мифологической силы слова: «Была высказана и частично доказана (М.Бреалем – И.Г.) мысль, что мифология есть нечто иное, как болезнь языка. То же можно сказать и об агнографии (жития святых). Большинство святых целителей обязаны своей предполагаемой целебной силой игре слов на их именах...; ассоциации идей создают гомеопатические лекарства; это основано на том, что слово всегда в какой-то мере символично» (21, 173). Древние люди, как известно, воспринимали слово не только как условный знак, но и как составную часть вещей. «Человек не отличал знака от самой вещи. Латинская формула *poter – oten*» (имя – это предзнаменование) есть пережиток этого воззрения. ...Слова, таким образом, не были произвольными безразличными знаками: в них заключалась магическая сила, объясняющая заклинания и проклятия (выделено нами – И.Г.) (там же, 175).

Вот почему слово мудреца Коркуда действовала – либо созидая, либо разрушая. Его мысли были заключены в особый стих, где слова были подчинены Ритму,

этому могущественному сосозидателю магической силы слова, в неопровержимость которой верил средневековый человек.

ЛИТЕРАТУРА

1. Афанасьев А.Н. Древо жизни. Избранные статьи. М., 1982, с. 446.
2. Потебня А.А. Эстетика и поэтика. М., 1976.
3. Камал Абдулла. Тайный «Деде Коркут». Баку, 2006.
4. Kamal Abdulla. Mifdən yazıya və uaxud Gizli Dədə Qorqud. Bakı, 2009
5. Лихачёв Д.С. Поэтика древнерусской литературы. Изд. 2-ое. Л., 1971.
6. Лихачёв Д.С. Средневековый символизм в стилистических системах Древней Руси // Академику В.В.Виноградову (к 60-летию). М., 1956.
7. Дюбуа Ж., Эделин Ф. и др. Общая риторика. М.: Прогресс, 1986.
8. Мифы народов мира. Т. I. М.: Советская энциклопедия, 1980.
9. Гаджиев Т. Книга Деде Коркута – как первый письменный памятник (на азербайджанском языке) // Китаби Деде Коркут. Баку: Öndəg ədəbiyyat, 2004.
10. Блок А. Поэзия заговоров и заклинаний // Русское народное поэтическое творчество. Хрестоматия по фольклористике. М.: Высшая школа, 1986.
11. Кравцов Н.И. Фольклорное произведение как художественное целое // Русское народное поэтическое творчество. Хрестоматия по фольклористике. М.: Высшая школа, 1986.
12. Лазутин С.Г. О фольклористическом аспекте в изучении языка народной поэзии // Русское народное поэтическое творчество. Хрестоматия по фольклористике. М.: Высшая школа, 1986.
13. Буслаев Ф.И. Общие понятия о свойствах народной поэзии // Русское народное поэтическое творчество. Хрестоматия по фольклористике. М.: Высшая школа, 1986.
14. Колпакова Н.П. Песни заклинательные // Русское народное поэтическое творчество. Хрестоматия по фольклористике. М.: Высшая школа, 1986.
15. Степанов Ю.С. В трёхмерном пространстве языка. М.: Наука, 1975.
16. Хакимов М. Доброжелания, клятвы и зложелания в сказаниях «Китаби Деде Коркут» (на азербайджанском языке) // Folklorşünaslıq məsələləri. Баку, Изд. БГУ, 1991.
17. Романов А.А. Прагматические особенности перформативных высказываний // Прагматика и семантика синтаксических единиц. Калинин. Изд., КГУ, 1984.
18. Богданов В.В. Иллокутивная функция высказывания и перформативный глагол // Содержательные аспекты предложения и текста. Калинин. Изд., КГУ, 1983.
19. Богданов В.В. Перформативное предложение и его парадигмы // Прагматические и семантические аспекты синтаксиса. Калинин, Изд. КГУ, 1985.
20. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991.
21. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
22. Вандриес Ж. Язык. М., 1937.
23. Ницше Ф. Злая мудрость. М., 1993.
24. Мамардашвили М.М. Картезианские размышления. М., 1993

XÜLASƏ

Məqalədə “Kitabi Dədə Qorqud” dastanlarının performatik ifadələr sistemi araşdırılır. Performatik ifadələrin paradigmatikası bu dastanda daha geniş formaları cəlb edir: performatik funksiyada təkcə klassik performativ konstruksiyalar deyil, atalar sözləri və aksiomatik ifadələr də işlənmişdir. Performativ konstruksiyalar “Kitabi Dədə Qorqud” dastanında poetik yaradıcı rol oynayır. Bu ifadələrin mistik qüvvəsinin mifopoetik əsasları araşdırılır, meydana çıxarılır.

RESÜMEE

Im vorliegenden Beitrag wird der Text systematisch nach performativen Ausdrücken im “Kitabi Dede Korkut” untersucht. Die Paradigmatik der performativen Ausdrücke in dieser Heldendichtung erfordert eine umfassendere Definition von Formen: in performativer Funktion sind sowohl klassische performative Konstruktionen, als auch Sprichwörter und axiomatische Redewendungen gebraucht. Performative Konstruktionen im “Kitabi Dede Korkut” spielen eine poetische Schaffensrolle. Die mythisch-poetischen Grundlagen der mythischen Kraft dieser Ausdrücke werden erhellt und analysiert.