

ISSN 2307-6119



Томский журнал
лингвистических
и антропологических
исследований

Tomsk Journal
of Linguistics
and Anthropology

3' 2024

Выпуск 3 (45)

**МИНИСТЕРСТВО ПРОСВЕЩЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ**

**ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ
УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»
(ТГПУ)**

**ТОМСКИЙ ЖУРНАЛ
ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ
И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЙ**

Научный журнал
Издается с 2013 года

ВЫПУСК 3 (45) 2024

**ТОМСК
2024**

Главный редактор:

А. Ю. Фильченко, Ph. D. Linguistics

Редакционная коллегия:

- О. С. Потанина, кандидат филологических наук, доцент Назарбаев Университета (зам. главного редактора);*
Н. А. Тучкова, доктор исторических наук, старший научный сотрудник Музея Природы и Человека (г. Ханты-Мансийск) (редактор раздела антропологии, зам. главного редактора);
С. С. Аванесов, доктор философских наук, профессор НовГУ;
А. В. Бауло, доктор исторических наук, Институт археологии и этнографии СО РАН (Новосибирск);
Б. Вагнер-Надь, Dr. habil., профессор Института финно-угроведения/уралистики, Университет Гамбурга (Германия);
Э. Вайда, Ph. D. Linguistics, профессор Западно-Вашингтонского университета (США);
Т. А. Гончарова, кандидат исторических наук, доцент ТГПУ;
Ф. Сигл, Ph. D. Linguistics, Университет Хельсинки (Финляндия);
Е. Г. Которова, доктор филологических наук, профессор Зеленогурского университета (Польша);
Е. А. Крюкова, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, доцент ТГПУ;
Н. В. Лукина, доктор исторических наук, профессор ТГПУ;
З. Надь, доктор антропологии, профессор Университета г. Печ (Венгрия);
Л. М. Плетнёва, доктор исторических наук, профессор ТГПУ;
В. А. Плунгян, доктор филологических наук, член-корреспондент РАН, профессор ИЯ РАН (Москва);
Н. В. Полякова, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, доцент ТГПУ;
Л. И. Шерстова, доктор исторических наук, профессор НИ ТГУ;
Ф. Эбата, Ph. D. Linguistics, Университет Ниигаты (Япония);
М. П. Чёрная, доктор исторических наук, профессор НИ ТГУ

Научный редактор выпуска:

А. Ю. Фильченко

Учредитель:

ФГБОУ ВО «Томский государственный педагогический университет»

Издание включено в подписной каталог «Пресса России». Индекс 82719.

Адрес учредителя:

ул. Киевская, 60, Томск, Россия, 634061. Тел. (3822) 31-14-64.

Адрес редакции, издателя:

пр. Комсомольский, 75, оф. 205, Томск, Россия, 634041.
Тел. (3822) 52-06-17, факс (3822) 31-14-64. E-mail: vestnik@tspu.edu.ru

Отпечатано в типографии ИП Копыльцов П. И.
ул. Маршала Неделина, д. 27, кв. 56, Воронеж, Россия, 394052.
Тел.: 8-950-765-69-59. E-mail: Kopyltsow_Pavel@mail.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации
Федеральная служба по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)
ПИ № ФС77-52641 от 25.01.2013.

Подписано в печать: 15.07.2024. Дата выхода в свет: 18.07.2024. Формат: 60×90/8. Бумага: офсетная.
Печать: трафаретная. Усл.-печ. л.: 17,63. Тираж: 1 000 экз. Цена свободная. Заказ: 1284/Н.

Выпускающий редактор: Ю. Ю. Афанасьева. Технический редактор: Ю. А. Ворошилова.
Дизайн обложки: А. С. Печенкин. Корректор: Г. В. Кругликова.

© ФГБОУ ВО «Томский государственный педагогический университет», 2024. Все права защищены.

**THE MINISTRY OF EDUCATION
OF THE RUSSIAN FEDERATION**

**Tomsk State Pedagogical University
(TSPU)**

**TOMSK JOURNAL
OF LINGUISTICS
AND ANTHROPOLOGY**

Published since 2013

ISSUE 3 (45) 2024

**TOMSK
2024**

Editor in Chief:

A. Yu. Filchenko, Ph. D. Linguistics

Editorial Board:

- O. S. Potanina, Kandidat Nauk, Philology, associate professor,
Nazarbayev University (Deputy Editor in Chief);*
*N. A. Tuckkova, Doctor of Science in History, senior research fellow of the Department of History
and Ethnography of the "Museum of Nature and Human" (Khanty-Mansiisk)
(Deputy Editor in Chief, Editor of the Anthropology section);*
S. S. Avanesov, Doctor of Philosophy, professor, Yaroslav-the-Wise Novgorod State University;
*A. V. Baulo, Doctor of History, Institute of Archeology and Ethnography,
Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk);*
Fujuki Ebata, Niigata University (Japan);
E. G. Kotorova, Doctor of Philology, professor, University of Zielona Góra (Poland);
E. A. Kryukova, Kandidat Nauk, Philology, associate professor, Tomsk State Pedagogical University;
N. V. Lukina, Doctor of History, professor, Tomsk State Pedagogical University;
Zoltán Nagy, Doctor of Anthropology, professor, University of Pecs (Hungary);
L. M. Pletneva, Doctor of History, professor, Tomsk State Pedagogical University;
V. A. Plungian, Doctor of Philology, professor, Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences (Moscow);
Florian Siegl, Ph. D. Linguistics, University of Helsinki (Finland);
Edward J. Vajda, Ph. D. Linguistics, professor, Western-Washington University (USA);
T. A. Goncharova, candidate of historical sciences, associate professor of TSPU;
Beáta Wagner-Nagy, Dr. habil., Linguistics, professor, University of Hamburg (Germany);
N. V. Poljakova, Kandidat Nauk, Philology, associate professor, Tomsk State Pedagogical University;
L. I. Sherstova, Doctor of History, professor, National Research Tomsk State University;
M. P. Chernaya, Doctor of History, professor, National Research Tomsk State University

Scientific Editor of the Issue:

A. Yu. Filchenko

Founder:

Tomsk State Pedagogical University

Address:

ul. Kiyevskaya, 60, Tomsk, Russia, 634061. Tel. +7 (3822) 31-14-64.

Publisher and editorial address:

pr. Komsomol'skiy, 75, of. 205, Tomsk, Russia, 634041.
Tel. +7 (3822) 52-06-17, fax +7 (3822) 31-14-64. E-mail: vestnik@tspu.edu.ru

Printed in the printing house of IP Kopyltsov P. I.
Marshal Nedelin str., 27, sq. 56, Voronezh, Russia, 394052.
Tel.: +7-950-765-69-59. E-mail: Kopyltsov_Pavel@mail.ru

Certificate of registration of mass media

The Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Communications (Roskomnadzor)
PI No FS77-52641, issued on 25.01.2013.

Approved for printing on: 15.07.2024. Publication date: 18.07.2024. Formate: 60×90/8.
Paper: offset. Printing: screen. Edition: 1 000. Price: not settled. Order: 1284/H.

Production editor: Yu. Yu. Afanas'yeva. Text designer: Yu. A. Voroshilova.
Cover designer: A. S. Pechenkin. Proofreading: G. V. Kruglikova.

© Tomsk State Pedagogical University, 2024. All rights reserved.

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	7
ЛИНГВИСТИКА	
Дадуева Е. А. Конструкции каузации отрицательных эмоций в бурятском языке DOI: 10.23951/2307-6119-2024-3-9-17	9
Нагурная С. В. Двуязычие в городском языковом ландшафте (на примере г. Петрозаводска) DOI: 10.23951/2307-6119-2024-3-18-31	18
Ойноткинова Н. Р., Ерленбаева Н. В., Сарбашева С. Б. Морфологические и лексико-семантические особенности наименований бабочек в алтайском языке DOI: 10.23951/2307-6119-2024-3-32-44	32
Сагайдачная А. О. Способы выражения понятия 'идти' в удэгейском языке: полисемия и направления метафорических переносов DOI: 10.23951/2307-6119-2024-3-45-53	45
Сенько Е. В. Векторы словарной динамики русского и осетинского языков DOI: 10.23951/2307-6119-2024-3-54-62	54
Чугунекова А. Н., Покаякова К. А., Таскаракова Н. Н. Образ семьи в хакасской пословичной картине мира DOI: 10.23951/2307-6119-2024-3-63-72	63
АНТРОПОЛОГИЯ	
Дампилова Л. С. Специфика бытования этнических традиций в преданиях русских и бурят о баргутах DOI: 10.23951/2307-6119-2024-3-73-80	73
Жамсаранова Р. Г. Загадки городищ – тарас(ов) исторического прошлого кочевых конфедераций Северной Азии DOI: 10.23951/2307-6119-2024-3-81-91	81
Прокопьева А. Н., Яковлева К. М. Погребальный обряд и представления о смерти современных якутов (по материалам Центральной Якутии) DOI: 10.23951/2307-6119-2024-3-92-102	92
Чудова Т. И. Организация праздничного застолья в коми деревне в 1917–1960-е гг. DOI: 10.23951/2307-6119-2024-3-103-112	103
Юша Ж. М. Представления тувинцев о шаманских головных уборах DOI: 10.23951/2307-6119-2024-3-113-122	113
Ягафова Е. А., Петров И. Г. Гостевание в современной празднично-обрядовой культуре чувашей DOI: 10.23951/2307-6119-2024-3-123-135	123
НАШИ АВТОРЫ	136
AUTHORS	138

CONTENTS

From the Editors	8
LINGUISTICS	
Dadueva E. A. Constructions of the Causation of Negative Emotions in the Buryat Language DOI: 10.23951/2307-6119-2024-3-9-17	9
Nagurnaya S. V. Bilingualism in the Urban Linguistic Landscape (Using the Example of Petrozavodsk) DOI: 10.23951/2307-6119-2024-3-18-31	18
Oinotkinova N. R., Erlenbaeva N. V., Sarbash S. B. Morphological and Lexical-semantic Features of Butterfly Names in the Altai Language DOI: 10.23951/2307-6119-2024-3-32-44	32
Sagaydachnaya A. O. Expressions of the Concept of the Verb 'To Go' in Udihe: Polysemy and Directions of Metaphorical Transfers DOI: 10.23951/2307-6119-2024-3-45-53	45
Senko E. V. Vectors of Vocabulary Dynamics in the Russian and Ossetian Languages DOI: 10.23951/2307-6119-2024-3-54-62	54
Chugunekova A. N., Pokoiakova K. A., Taskarakova N. N. The Image of the Family in the Paremiological Worldview of the Khakass DOI: 10.23951/2307-6119-2024-3-63-72	63
ANTHROPOLOGY	
Dampilova L. S. The Peculiarities of the Existence of Ethnic Traditions in the Legends of the Russians and Buryats about Barguts DOI: 10.23951/2307-6119-2024-3-73-80	73
Zhamsaranova R. G. The Secrets of the Taras Settlements of the Historical Past of the Nomadic Confederations of North Asia DOI: 10.23951/2307-6119-2024-3-81-91	81
Prokopyeva A. N., Yakovleva K. M. The Burial Rite and the Concept of Death among the Modern Yakuts (Based on Materials from Central Yakutia) DOI: 10.23951/2307-6119-2024-3-92-102	92
Chudova T. I. The Organization of a Festive Feast in a Village in Komi in the Years 1917–1960 DOI: 10.23951/2307-6119-2024-3-103-112	103
Yusha Zh. M. The Tuvan Depictions of Shamanic Headdresses DOI: 10.23951/2307-6119-2024-3-113-122	113
Iagafova E. A., Petrov I. G. Guest Visits in the Contemporary Festive and Ritual Culture of the Chuvash People DOI: 10.23951/2307-6119-2024-3-123-135	123
AUTHORS (in Russian)	136
AUTHORS (in English)	138

*Лингвистика без антропологии стерильна,
антропология без лингвистики слепа.*

Hockett Ch. Man's place in nature. New York: McGraw-Hill, 1973. P. 675

От редакции

«Томский журнал лингвистических и антропологических исследований» основан в 2013 году на базе Томского государственного педагогического университета. Выпуски журнала выходят четыре раза в год.

Наш журнал приглашает к публикации специалистов, занимающихся актуальными исследованиями в следующих областях лингвистики и антропологии (с особым приоритетом исследований Сибири):

- описание, документация и сохранение исчезающих языков России и мира;
- типологические исследования языков России и мира;
- лингвокультурология и региональная лингвистика;
- социальная и культурная антропология (включая археологию, этнологию (этнографию), а также физическую антропологию и этногенетику).

Поступившие статьи рецензируются членами редколлегии на основании следующих критериев:

- соответствие содержания статьи тематике журнала;
- самостоятельность и оригинальность исследования автора или группы авторов;
- научная новизна представленного исследования;
- статья должна быть представлена к публикации впервые (содержание ранее не опубликованной информации должно составлять не меньше трети статьи);
- статья должна отражать знание автором(ами) современного состояния исследований по проблематике статьи;
- соблюдение правил цитирования;
- соответствие текста статьи научному стилю изложения;
- если статья предоставляется к публикации на иностранном языке, то она должна быть написана в соответствии с нормами иностранного языка.

Решение о принятии статьи к публикации принимается на основе анонимного рецензирования. Если статья соответствует общим критериям отбора, но в ней имеются несущественные и быстро устранимые погрешности, то статья отправляется автору на доработку с учетом пожеланий рецензентов.

К публикации принимаются статьи на русском, английском и немецком языках. Просим обратить внимание на то, что редколлегия не несет ответственности за качество перевода статьи на иностранный язык, поэтому просим авторов заранее обеспечить адекватность переводов (проверить свои статьи с носителями языка или с соответствующими специалистами-переводчиками). В случае несоответствия качества публикации выдвигаемым требованиям и (или) адекватности перевода редколлегия оставляет за собой право отказа в принятии статьи к печати без объяснения причин.

*Linguistics without anthropology is sterile,
anthropology without linguistics is blind.*

Hockett Ch. Man's place in nature. New York: McGraw-Hill, 1973. P. 675

From the Editors

'Tomsk Journal of Linguistics and Anthropology' was founded in 2013 by Tomsk State Pedagogical University. Four issues are released annually.

The Journal invites submissions from authors specializing in a variety of research issues in linguistics and anthropology (with a special emphasis on Siberia in both cases), including:

- documentation, description and preservation of indigenous languages of Russia and worldwide;
- typological research of languages of Russia and worldwide;
- cultural and regional linguistics;
- social and cultural anthropology (including archeology, ethnology (ethnography) as well as physical anthropology and ethnogenetics).

The members of the editorial board review the submissions based on the following criteria:

- relevance of the submission's content to the subject matter of the Journal;
- academic novelty of research;
- independence and originality of research content (previously not published data must take up not less than one third of the submission);
- submission must reflect author's knowledge of research state-of-the-art in the area;
- adherence to citation rules;
- correspondence of the submission to academic writing conventions;
- if a submission is in a foreign language, or contains a foreign language text (abstract), it must adhere to the respective language grammar and style conventions.

The acceptance decision is made based on blind reviews. If the article corresponds to the main selection criteria but it has minor comments that can easily be resolved, it is sent back to the author for brief correction with due considerations.

Submissions in Russian, English and German are accepted. Please note that the editorial board is not responsible for the quality of translation of the publication or the English language abstracts and kindly asks the authors to ensure appropriate translation (advising a check with a native speaker or a respective translation specialist). In case of submission's persistent inadequacy in content or translation, the editorial board reserves the right to decline the publication without further explanations.

ЛИНГВИСТИКА

УДК 811.51

Е. А. Дадуева

КОНСТРУКЦИИ КАУЗАЦИИ ОТРИЦАТЕЛЬНЫХ ЭМОЦИЙ В БУРЯТСКОМ ЯЗЫКЕ¹

Рассматриваются конструкции каузации отрицательных эмоций в бурятском языке. Актуальность работы связана с комплексным подходом к исследованию таких функционально-семантических категорий, как каузативность, который предполагает изучение категории с точки зрения взаимодействия разных языковых явлений. Объектом исследования выступают эмотивные конструкции, демонстрирующие взаимодействие категорий эмотивности и каузативности. В современной лингвистике можно заметить возросший интерес к проблемам категории эмотивности в лингвистике, что связано с необходимостью изучения эмоций и их репрезентации в языке. Эмоция гнева относится к одной из фундаментальных отрицательных эмоций. Цель работы состоит в выявлении семантико-структурных компонентов каузативных конструкций, выражающих отрицательные эмоциональные воздействия, вызывающие чувства гнева, раздражения, недовольства, злости в бурятском языке. Новизна работы заключается в том, что определение основных компонентов бурятских конструкций, репрезентирующих возникновение эмоций гнева, раздражения, злости, проводится впервые. Теоретико-методологической основой работы являются труды как отечественных, так и зарубежных лингвистов (В. И. Шаховского, А. Вежбицкой, К. Изард и др.). Материалом исследования послужила сплошная выборка каузативных конструкций, размещенных в Электронном корпусе бурятского языка (Бурятский корпус). В результате показано, что в каузативных конструкциях демонстрируется ситуация эмоционального воздействия, вызывающего определенную реакцию субъекта. Для обозначения каузации гнева в бурятском языке имеется достаточное количество морфологических каузативов. Были выявлены некоторые особенности их употребления. Так, глагол *сухалд-уул-ха* встречается чаще, чем *уурл-уул-ха*, что можно объяснить тем, что эмоцию, репрезентированную лексемой *уурла-ха* 'сердиться', в отличие от *сухалда-ха*, носители языка воспринимают как имманентно присущее состояние человека, не имеющее внешних раздражителей и не подверженное каузации. В репрезентации эмоционального воздействия участвуют неакционально-каузативные конструкции. При обозначении стимула эмоции используются полипредикативные конструкции с обстоятельственным значением, а также конструкции с компонентами в виде прямой речи. В качестве средств усиления значения эмоционального воздействия используются инструменталисы, наречия-интенсификаторы, деепричастные формы.

Ключевые слова: каузативность, эмотивность, каузативная конструкция, эмотивная конструкция, каузативный глагол, эмоциональное воздействие, отрицательные эмоции, интенсификаторы, бурятский язык

Введение

Изучение эмотивности как лингвистической категории, выражающей в языке психологические состояния человека, является одной из актуальных проблем (Н. Д. Арутюнова, А. Вежбицкая, В. М. Шаховский, Е. В. Падучева, Ю. Д. Апресян и др.). Особый интерес для исследователей представляют разноуровневые языковые средства репрезентации эмоций и переживаний. Эмоциональные состояния человека могут быть представлены в конструкциях как уже сформированные статичные эмоции (*Гармада досоонь муу байна* 'Гарме плохо на душе'), так и динамичные, развивающиеся (*Гарма Бадмые ехэ уурлуулна* 'Гарма очень сильно злит Бадму'). Большую роль в репрезентации динамики возникновения эмоциональных состояний играют каузативные конструкции, предикатным центром которых выступают эмотивные каузативы. Именно эмотивные каузативы как основные компоненты данных конструкций способны обозначать воздействия, становящиеся причиной возникновения тех или иных эмоций. Важно отметить, что, по мнению Е. В. Падучевой, значение «глагола психического состояния мало говорит о сути самого состояния – эмоции различаются прежде всего тем, какими причинами они вызваны» [1, с. 273].

¹ Статья подготовлена в рамках государственного задания (проект «Мир человека в монгольских языках: анализ средств выражения эмотивности», № 121031000258-9).

Объектом данного исследования являются эмотивные конструкции, демонстрирующие взаимодействие категорий эмотивности и каузативности. Цель статьи – выявление семантико-структурных компонентов каузативных конструкций, выражающих отрицательные эмоциональные воздействия, вызывающие чувства гнева, раздражения, недовольства, злости в бурятском языке. Новизна работы заключается в том, что определение основных компонентов бурятских конструкций, репрезентирующих возникновение эмоций гнева, раздражения, злости, проводится впервые.

К основным компонентам базовой модели конструкций эмоционального воздействия можно отнести каузатора, эмотивный каузативный предикат, объект воздействия, стимулы и интенсификаторы эмоций.

Поиск материала сопровождался сплошной выборкой каузативных эмотивных конструкций из художественных произведений, размещенных в Бурятском корпусе [2]. При исследовании использовались методы современного дескриптивного исследования, описательный метод, методы наблюдения, сопоставления и сравнения, методы дифференциального и компонентного анализа.

Конструкции каузации эмоции гнева в бурятском языке

Гнев относится к одной из базовых отрицательных эмоций. Под гневом подразумевается «чувство сильного негодования или возмущения, состояние крайнего раздражения или недовольства кем-либо или чем-либо (обычно бурно проявляющееся)» [3, с. 127]. Так, гнев связан с эмоциями раздражения, возмущения, недовольства, негодования. Естественно, что эмотивность тесно связана с оценочностью и все воздействия, вызывающие гнев человека, оцениваются негативно. Эмоция является естественной реакцией на какое-либо воздействие. Именно ситуация эмоционального воздействия, вызывающего определенную реакцию, демонстрируется в каузативных конструкциях.

Эмоция гнева проявляется в сильном душевном волнении и напряжении, от более легкого раздражения до самого сильного – ярости. Для обозначения каузации гнева в бурятском языке имеется достаточное количество глаголов и выражений. Выделим предикаты, обозначающие каузацию чувства гнева, раздражения, злости: *сухалд-уул-ха*, *уурл-уул-ха* ‘сердить’, *гаар-уул-ха*, *гангар-уул-ха* ‘злить, сердить’, *шүрг-өө-хэ* (перен.) ‘злить, сердить, дразнить, выводить из себя’, *хашар-аа-ха* ‘надоедать, вызывать отвращение’, *хоролх-уул-ха* ‘раздражать’, *хэрүүлх-үүл-хэ* ‘раздражить, рассердить’, *няадаһар-уул-ха*, *ганир-уул-ха* ‘бесить’, *үбжөөрх-үүл-хэ* ‘раздражать’ и т. п.

Как видим, каузативы отрицательных эмоций представляют собой морфологические каузативы, т. е. имеют специальные каузативные аффиксы (-уул, -үүл, -лга, -аа, -оо и т. п.). Они образуются от некаузативных лексем, обозначающих соответствующие эмоции и состояния: например, *сухалд-уул-ха* от *сухалда-ха* ‘сердиться’, *хэрүүлх-үүл-хэ* от *хэрүүлхэ-хэ* ‘злиться, раздражаться’ и т. п. Считаем, что «с помощью данных аффиксов образуются каузативные глаголы от непереходных глаголов, которые обозначают прямые физические или эмоциональные воздействия. Такие воздействия предполагают непосредственный контакт с каузируемым объектом» [4, с. 32].

Эмоцию гнева в бурятском языке выражают две базовые синонимичные лексемы *уур* и *сухал*, от которых можно образовать соответствующие глагольные лексемы, в том числе и каузативные. Однако интересно, что в Бурятском корпусе практически не зафиксированы примеры употребления формы *уурл-уул-ха* (2 вхождения). Между тем форма *сухалд-уул-ха* встречается в 13 примерах. Вероятно, это связано со значением данных слов. Как объясняет Б. Д. Цыренов, слова «*уур/ур* описывают перманентное качество – злобный характер, злость, гневливость, а *сухал/цухал/цухл* – эмоции, вызванные внешними раздражителями» [5, с. 64].

Исходя из этого, очевидно, что эмоция гнева, выраженная лексемой *сухалда-ха* ‘гневаться’, может быть вызвана при определенном воздействии на каузируемый объект. Это воздействие выражается каузативным глаголом *сухалд-уул-ха* ‘сердить, гневать’. Между тем становится понятно, почему практически нет примеров с каузативной формой *уурл-уул-ха* ‘сердить’. Эмоцию, репрезентированную лексемой *уурла-ха* ‘сердиться’, носители языка воспринимают в большей степени как имманентно присущее состояние человека, не имеющее внешних раздражителей и не подверженное каузации.

Также в качестве базового компонента, предикатного центра, каузативных конструкций могут употребляться фразеологические сочетания. Как известно, для эмоциональной речи свойственно использование фразеологических сочетаний, которые особенно ярко выражают экспрессию. К фразеологизмам, обозначающим каузацию эмоций гнева, раздражения, негодования, можно отнести следующие: *хоро бусалга-ха* ‘заставлять испытывать злость, раздражение’, *уур (сухал, хилэн) бусалга-ха* ‘гневать, злить’, *шуһа гутаа-ха* ‘портить кровь, причинять неприятности’, *уурынь (сухалынь) хүргэ-хэ* ‘вызывать гнев, раздражать, рассердить’ и т. п.

Материал исследования показывает, что в данных сочетаниях используются маркированные каузативные глаголы. Интересно то, что данные глаголы имеют значение конкретного физического воздействия (например, *буса-лга-ха* ‘кипятить’, *гут-аа-ха* ‘портить’ и т. п.) и выражают «деструктивные значения, обозначая каузацию отрицательных эмоций» [6, с. 78]. Деструктивная семантика глаголов, выражающая разрушение, порчу, уничтожение, подчеркивает и усиливает отрицательный характер каузации эмоции гнева. Глагольная часть в них выступает в роли актуализатора каузативного воздействия. Между тем именная часть выступает в качестве актуализатора самой эмоции. Например, в прямом значении используются именны компоненты *уур, сухал, хилэн* ‘гнев, ярость’, непосредственно обозначающие эмоцию гнева. Как отмечает Б. Д. Цыренов, «в современном бурятском языке, судя по переводам значений, *уур, сухал* и *хилэн* являются практически полными, абсолютными синонимами», однако «в номенклатуре значений слова *сухал* выделены значения ‘нервозность, нервность; раздражение, раздражительность’» [5, с. 61]. Также интересны именны компоненты, используемые в переносном значении, *шуһан* ‘кровь’, *хорон* ‘яд’, которые воспринимаются как объекты воздействия, проводники эмоций (*шуһа гутаа-ха* ‘портить кровь’). Так, именны компоненты являются образно-метафорическими актуализаторами эмоций.

Стимулы эмоции в каузативной конструкции

Эмоция гнева возникает у человека из-за неблагоприятных воздействий со стороны других людей, общества в целом, природы и т. п. Именно в каузативной конструкции можно увидеть становление эмоции, причины ее возникновения. Реакцию человека, эмоциональный отклик дают соответствующие стимулы. Факторов и стимулов, вызывающих эмоцию, может быть достаточно много. Как указывают исследователи, эмоции, в том числе и гнев, активируются действиями, мыслями и чувствами [7, с. 503]. Данные стимулы эмоции должны быть значимыми для человека, не любой стимул способен вызвать эмоцию. В каузативной конструкции они выражаются по-разному. Так, если наблюдается контролируемое, преднамеренное воздействие, то используется прототипическая конструкция с каузатором, представляющим лицо-агенса. В данном случае активация эмоции заключается в действиях каузатора. Например:

- (1) *Аламжа улам бүри Доржые сухалдуулна* (2, Ч. Цыдендамбаев. Банзарай хүбүүн Доржо. 1953).

<i>Аламжа</i>	<i>улам</i>	<i>бүри</i>	<i>Дорж=ые</i>	<i>сухалд=уул=на</i>
Аламжа	еще=ADV	больше=PART	Доржо=ACC	сердиться=CAUS=PRS

‘Аламжа еще больше злит Доржо’.

Однако чаще всего в каузативных эмотивных конструкциях в качестве каузатора выступает стимул эмоции, а не конкретный каузатор. В данном случае наблюдается непрототипический характер каузации, т. е. выражается непреднамеренное, часто неконтролируемое, воздействие. Рассмотрим некоторые способы выражения каузатора-стимула эмоции в бурятском языке.

Так, в качестве стимула может выступать непрототипический каузатор. В данной ситуации «свойством оказывать воздействия наделяются неодушевленные предметы, стихийные явления, магические силы и т. д.» [4, с. 38]. Причины возникновения тех или иных эмоций в данном случае находят отражение в неакционально-каузативных конструкциях, в которых «значение каузативности ослаблено введением непрототипических каузаторов» [4, с. 38]. Например:

- (2) *Шала дээрэ хэбтэһэн саарһан инспекторые бури ехээр сухалдуулба* (2, ч. Цыдендамбаев. Түрэл нутагһаа холо. 1958).

<i>Шала</i>	<i>дээрэ</i>	<i>хэбтэ=һэн</i>	<i>саарһан</i>	<i>инспектор=ые</i>
Пол	на=POST	лежать=PTCP.PST	бумага	инспектор=ACC
<i>бури</i>	<i>ехээр</i>	<i>сухалд=уул=ба</i>		
еще	много	сердить=CAUS=PST		

‘Лежавшая на полу бумага еще больше разозлила инспектора’.

В данной конструкции причиной возникновения эмоции выступает бумага, лежащая на полу. Данный непрототипический каузатор становится активатором эмоции, стимулом порождения гнева. Видимо, данный стимул был довольно значимым для каузируемого объекта и поэтому дал сильный эмоциональный отклик. Именно такие неакционально-каузативные конструкции характерны для передачи эмоций и состояний человека.

Важно отметить, что при обозначении стимула используются полипредикативные конструкции с обстоятельственным значением, которые передают «прототипические отношения между двумя событиями действительности (диктум-диктумные): временные, причинные и т. п.» [8, с.156]. Обстоятельственные зависимые предикативные единицы (ЗПЕ) в каузативной конструкции участвуют в выражении стимула, который становится обозначением причины возникновения эмоции, репрезентированной главной предикативной единицей (ГПЕ). Как показывает материал исследования, стимул эмоции очень ярко репрезентируется в конструкциях с деепричастными формами, в которых передаются причинно-следственные отношения между двумя событиями. Ср.:

- (3) *Дүнэн сараа наймаада тушаажа абаһан мүнгэниинь костюмайнь хармаан соо тэбхыгээд, хэндэшье хэрэггүй, үлүү ашаан мэтээр уурыень хүргэнэ* (2, Цырендоржиев С. Эсэгынганса. 1977).

<i>Дүнэн</i>	<i>сар=аа</i>	<i>наймаа=да</i>	<i>тушаа=жа</i>	<i>аба=һан</i>
Четырехлетний=A	бык=ACC.POSS	продажа=DAT	сдать-CV,	взять=PTCP.PST
<i>мүнгэн=ии=нь</i>	<i>костюм=ай=нь</i>	<i>хармаан</i>	<i>соо</i>	<i>тэбхы=гээд</i>
деньги=ACC=POSS	костюм=GEN=POSS	карман	в=POST	лежать ровно=CV
<i>хэн=дэшье</i>	<i>хэрэггүй</i>	<i>үлүү</i>	<i>ашаан</i>	<i>мэтээр</i>
кто=PRO.DAT.NEG	ненужный=A	излишек	груз	словно
<i>уур=ые=нь</i>	<i>хүр=гэ=нэ</i>			
злость=ACC=POSS	доставлять=CAUS=PRS			

‘Деньги от продажи четырехлетнего быка ровно лежали в кармане костюма и вызывали раздражение, словно никому не нужный лишний груз’.

В данной конструкции в качестве стимула эмоции выступает не агенс-каузатор и даже не деньги, а внутренние ощущения человека, испытывающего чувство раздражения в сложившихся обстоятельствах. Данный стимул, выраженный достаточно длинной деепричастной конструкцией, вызывает эмоциональную реакцию лица, обозначенную в ГПЕ. Ср.:

- (4) *Арбаандайн Данзан өөрынгөө хаагуур ошохые, юу хэхые хүсэд ойлгонгүй дахин асуугаад, удамаршадаа уурлуулба* (2, Ангархаев А. Л. Мүнхэ ногоон хасуури. 1982).

Арбаанд=айн	Данзан	өөрын=гөө	хаагуур	ошо=х=ые
Арбандай=gen	Данзан	сам=GEN	где=ADV	идти=PTCP.FUT=ACC
юу	хэ=х=ые	хүсэд	ойлго=нгүй	дахин
что	делать=PC.FUT=ACC	полностью=ADV	понять=CV.NEG	опять
асуу=гаад	удамаршад=аа	уурл=уул=ба		
спросить=CV	вожак=DAT	сердиться=CAUS=PST		

‘Арбандайн Данзан, не вполне понимая, куда ему идти и что делать, опять переспросив, рассердил командира’.

В данной конструкции причиной, вызвавшей гнев, явилось поведение каузатора. Каузатор *Данзан* своими действиями порождает гнев со стороны каузируемого объекта. Стимул эмоции здесь выражен обозначением действий каузатора, репрезентированным при помощи деепричастно-причастной конструкции. Непонимание своих действий, переспрашивание, обозначенное в ЗПЕ, становится стимулом возникновения эмоции гнева. В данной ситуации наблюдается неконтролируемая, непреднамеренная каузация.

Также для выражения каузативных отношений используются бифинитные конструкции «со скрепами на базе служебных глаголов», одним из которых является глагол *гэ-хэ*, имеющий «функцию введения прямой речи» [8, с. 12]. Стимулом, который вызвал эмоцию, могут быть конструкции, оформленные в виде прямой речи. Действительно, слова человека, сказанные в адрес кого-либо, могут больно ранить, вызвать ряд отрицательных эмоций, в том числе раздражения и гнева. Например:

- (5) *Нээрээшье, гэмгүй гэргэн юм байнаш, – гэжэ Табдан хорынь малтана* (2, С. Ангабаев. Голой эрьедэ. 1966).

Нээрээшье,	гэм=гүй	гэргэн	юм	бай=на=ш,
И впрямь=А	вина=NEG	женщина	PART	быть=prs=2.SG
гэ=жэ	Табдан	хор=ы=нь	малта=на	
говорить=CV	Табдан	яд=ACC=POSS	копать=PRS	

‘И впрямь ты невинная женщина, – задевает за живое Табдан’.

В данной ситуации каузатором выступает агенс (Табдан), который намеренно выбирает такие слова, чтобы разозлить собеседника. Компонент в виде прямой речи выступает как обозначение стимула. Слова, сказанные каузатором Табданом, должны вызвать эмоциональную реакцию каузируемого объекта, задеть собеседника за живое, разозлить, обидеть. Ирония, открытая насмешка, использованная в прямой речи, является одним из средств выражения стимула эмоции. Отрицательные эмоции часто проявляются в форме сарказма, иронии. В качестве эмотивного каузатива в правой части конструкции используется фразеологизм *хоро шара малтаха*, который означает (букв. ‘яд, желчь копать’) ‘подкапываться, задевать за живое’ [9, с. 428]. Фразеологическое сочетание дополнительно подчеркивает язвительность фразы, сказанной каузатором, а также глубину и силу эмоционального воздействия. Ср. также:

- (6) *Хэн хэнэйнгээ хүзүүн дээрэ һуугаа юм, – гэжэ Банзар Хэшэгтые бүри гааруулна* (2, х. Цыдендамбаев. Банзарай хүбүүн Доржо. 1953).

Хэн хэнэй=нгээ хүзүүн дээрэ һуу=гаа юм,–
 Кто чей=GEN.POSS шея наверху сидеть=PST.3
 гэ=жэ Банзар Хэшэгт=ые бүри гаар=уул=на
 говорить=CV Банзар Хэшэгто=ACC еще раздражать=CAUS=PRS.3
 ‘Кто еще на чьей шее сидит, – говорит Банзар и еще сильнее выводит из себя Хэшэгто’.

В данной конструкции предикатным центром выступает глагол отрицательного эмоционального воздействия *гаар-уул-ха* ‘раздражать, выводить из себя, злить, сердить’. Эмоция раздражения интенсифицируется наречием *бүри*, который показывает силу воздействия. Здесь заметно не просто желание вызвать раздражение каузируемого объекта, а сильно разозлить. Каузатором в данной конструкции является Банзар, который пытается вывести из себя Хэшэгто, а в качестве стимула возникновения эмоции используется компонент в виде прямой речи, в котором ярко проявляется язвительный характер высказывания, что, действительно, может вызвать ярость собеседника.

Средства усиления семантики эмоционального воздействия

Также необходимо выделить в качестве компонентов каузативных эмотивных конструкций дополнительные средства усиления эмоционального воздействия. К ним можно отнести такие компоненты, которые помогают дополнительно проиллюстрировать эмоции, показать их глубину и внешние проявления. В качестве такого средства, на наш взгляд, часто используются компоненты, выраженные инструменталисом. Например:

- (7) *Гарта баряад ябаһан колодкоороо тэрэниие занана* (2, Ц. Шагжин. Улаанморид. 1981).

Гар=таа бар=яад яба=һан колодко=ор=оо
 Рука=DAT.POSS взять=CV идти=PC.PST.3 колодка=INS=POSS
 тэрэн=иие занана=на
 тот=ACC грозить=PRS.3.SG
 ‘Он грозит ему находившейся в руках колодкой’.

- (8) *Эсэһэн, хүлэрһэн Бобровский амандаа юумэ жажалжа, тоһон болоһон хургаараа занана: – Байзагтылиш, таанад!* (2, ч. Цыдендамбаев. Банзарай хүбүүн Доржо. 1953).

Эсэһэн, хүлэрһэн Бобровский аман=даа юумэ
 Уставший потный Бобровский рот=DAT.POSS что-то
 жажал=жа, тоһон боло=һон хурга=ар=аа
 жевать=CV масло становиться=PC.PST.3 палец=INS=POSS
 занана=на: – Байзагтылиш, таанад!
 грозить=PRS Постойте вы
 ‘Уставший потный Бобровский, что-то жуя, грозит пальцем: – Стойте!’

Компоненты в форме инструменталиса усиливают семантику воздействия, демонстрируя невербальные средства коммуникации: *колодкоороо занана-ха* ‘погрозить колодкой’, *хургаараа занана-ха* ‘погрозить пальцем’. Эмоции, в том числе и эмоции гнева, раздражения, достаточно ярко манифестируются в жестах и мимике человека. Для невербального выражения эмоции гнева характерны жесты-угрозы пальцем или другими подручными средствами.

Проявления эмоций могут быть достаточно сильными, что связано с их интенсивностью и глубиной. В качестве интенсификаторов отрицательной эмоциональной модификации

служат соответствующие слова с сильной эмотивной нагрузкой – наречия, деепричастия, которые усиливают отрицательные значения, особенно ярко выделяя негативную семантику эмоционального воздействия.

Так, интенсивность эмоционального воздействия в бурятском языке часто демонстрируется наречием. К примеру, в русском языке имеется достаточное количество глаголов, выражающих каузацию самых сильных проявлений гнева: *разъярить, взбесить, разгневать, распалить, озлобить, обозлить* и т. п. А в бурятском языке для выражения сильных чувств характерно использование глагола с усилительным наречием. Ср.: *хэрүүлх-уул-хэ* ‘сердить, раздражать’ – *ехээр хэрүүлх-уул-хэ* ‘разъярить’, *уурл-уул-ха, сухалд-уул-ха* ‘сердить’ – *ехээр-уурл-уул-ха, ехээр сухалд-уул-ха* ‘разгневать’ и т. п.

- (9) *Энэнь Мархансайе улам ехээр сухалдуулба* (2, ч. Цыдендамбаев. Банзарай хүбүүн Доржо. 1953).

Энэ=нь Мархансай=e улам ехээр сухалд=уул=ба
 Это=POSS Мархансай=ACC еще=ADV много=ADV сердить=CAUS=PST
 ‘Это очень сильно разгневало Мархансая’.

Средствами интенсификации эмоции также выступают деепричастные формы. Например, в следующей конструкции употреблена парная форма деепричастия *һалан һандангүй*, которая имеет значение ‘назойливо преследуя, не отставая’. Она выражает крайнюю степень назойливости, которая вызывает раздражение, злость со стороны каузируемого объекта, а стимулом возникновения эмоции становится действие, выраженное конструкцией с деепричастием *ябажа*:

- (10) *Хандама Һала=н Һанда=н=гүй хойноһоо=нь*
 Хандама отставать=CV разрушаться=CV=NEG сзади=POSS
яба=жа Бадм=ые гаар=уул=ба
 идти=CV Бадма=ACC раздражать=CAUS=PST.3
 ‘Хандама своим назойливым хождением за ним вывела из себя Бадму’.

Заключение

Таким образом, в каузативных конструкциях демонстрируется ситуация эмоционального воздействия, вызывающего определенную реакцию субъекта, чувства гнева, раздражения, недовольства, злости. Глаголы, выражающие каузацию гнева в бурятском языке, являются морфологическими каузативами с маркерами *-уул, -үүл, -лга, -аа, -оо* и т. п. Каузацию эмоции гнева в бурятском языке выражают две синонимичные базовые лексемы, однако глагол *сухалд-уул-ха* встречается чаще, чем *уурл-уул-ха*, что можно объяснить тем, что эмоцию, репрезентированную лексемой *уурла-ха* ‘сердиться’ в отличие от *сухалда-ха*, носители языка воспринимают как имманентно присущее состояние человека, не имеющее внешних раздражителей и не подверженное каузации. В качестве базовых компонентов эмотивных каузативных конструкций также употребляются фразеологические сочетания, метафорически выражающие каузацию эмоции гнева. В репрезентации эмоционального воздействия участвуют неакционально-каузативные конструкции. При обозначении стимула эмоции употребляются полипредикативные конструкции с обстоятельственным значением, конструкции с компонентами в виде прямой речи. В качестве средства усиления семантики эмоционального воздействия используются инструменталис, наречия-интенсификаторы, деепричастные формы и т. п.

Условные обозначения грамматических значений в глоссах:

А – прилагательное; ACC – винительный падеж; ADV – наречие; CAUS – каузативный глагол; CV – деепричастная форма; DAT – дательный падеж; GEN – родительный падеж;

INS – инструменталис; IMP – повелительное наклонение; LOC – локатив; NEG – отрицание; NOM – номинатив; PTCP – причастная форма; FUT – будущее время; PART – частица; PL – множественное число; POSS – личное притяжание; POST – предлог; PRO – местоимение; PRS – настоящее время; PST – прошедшее время; SG – единственное число.

Список источников:

1. Падучева Е. В. Динамические модели в семантике лексики. М., 2004. 608 с.
2. Бурятский корпус. URL: <http://buriat.web-corpora.net> (дата обращения – 8.11.2023).
- Словарь русского языка: в 4 т. / Ин-т лингвистических исследований РАН. Под ред. А. П. Евгеньевой. М., 1999. Т. 1. 698 с.
3. Дадуева Е. А. Каузативные конструкции в бурятском языке: функционально-семантический и лингвокогнитивный аспекты: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. М., 2022. 46 с.
4. Цыренов Б. Д. Эмотивы со значением 'злость, гнев' в монгольских языках // Вестник Бурятского гос. ун-та. Филология. 2022. № 2. С. 58–66. doi: 10.18101/2686-7095-2022-2-59-66. EDN SOXWUJ
5. Дадуева Е. А. Фразеологические единицы в каузативных эмотивных конструкциях бурятского языка // Вестник Северо-Восточного федерального ун-та им. М. К. Аммосова. 2023. Т. 20, № 3. С. 72–79. doi: 10.25587/2222-5404-2023-20-3-72-79
6. Изард К. Э. Психология эмоций / пер. с англ. СПб.: Питер, 1999. 464 с.
7. Скрибник Е. К. Грамматика бурятского языка. Синтаксис сложного (полипредикативного) предложения // Федеральное государственное бюджетное учреждение науки «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН». Т. I. Улан-Удэ: Бурятский научный центр Сибирского отделения РАН, 2016. 316 с.
8. Фразеологический словарь бурятского языка / сост. Т. Б. Тагарова. Иркутск: Изд-во ИГУ, 2014. 565 с.

Дадуева Елена Александровна.

Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела языкознания.

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН.

Ул. Сахьяновой, 6, Улан-Удэ, 670047.

E-mail: edadueva@yandex.ru

Материал поступил в редакцию 19 января 2024 г.

E. A. Dadueva

CONSTRUCTIONS OF THE CAUSATION OF NEGATIVE EMOTIONS IN THE BURYAT LANGUAGE

The article examines the constructions of the causation of negative emotions in the Buryat language. The relevance of the work is related to a comprehensive approach to the study of such functional and semantic categories as causativity, which involves the study of the category from the point of view of the interaction of various linguistic facts. The subject of the study is emotional constructions that demonstrate the interaction of the categories of emotivity and causativity. In modern linguistics, there is an increased interest in the problem of the category of emotivity, which is related to the need to study emotions and their representation in language. The emotion of anger is one of the basic negative emotions. The work aims to identify the semantic and structural components of causative constructions that express negative emotional effects and evoke feelings such as anger, irritation, dissatisfaction, and rage in the Buryat language. The novelty of the work lies in the fact that the definition of the main components of Buryat structures, which represent the emergence of feelings such as anger, irritation, and rage, is carried out for the first time. The theoretical and methodological basis of the work is formed by the works of Russian and foreign linguists (V. I. Shakhovskiy, A. Vezhbitskaya, K. Izard, and many others). A solid sample of causative constructions contained in the electronic corpus of the Buryat language served as research material. The results show that causative constructions represent a situation with an emotional impact that evokes a certain reaction in the subject. There are sufficient morphological causatives in the Buryat language to indicate the causation of anger. Some peculiarities in their use have been noted. For example, the verb *suhald-uul-ha* is more frequent than *uurl-uul-ha*, which can be explained by the fact that the emotion represented by the lexeme *uurla-ha* 'getting angry', unlike *suhald-ha*, is perceived by native speakers as an inherent human state that has no external stimuli and is not subject to causation. Non-functional, causative constructions are involved in the representation

of emotional effects. Polypredicative constructions with circumstantial meaning and components in direct speech are used when describing an emotional stimulus. Instrumentalis, intensifying adverbs, and adverbial forms are used to amplify the meaning of the emotional effect.

Keywords: *causativity, emotivity, causative construction, emotive construction, causative verb, emotional effect, negative emotions, intensifiers, Buryat language*

References:

1. Paducheva E. V. *Dinamicheskie modeli v semantike leksiki* [Dynamic models in the semantics of vocabulary]. Moscow, 2004. 608 p. (in Russian).
2. *Buryat corpus*. URL: <http://buryat.web-corpora.net>
3. Evgeniev A. P. (ed.) *Slovar' russkogo yazyka* [Dictionary of the Russian language]. 4th ed. Moscow: Institute of Linguistics RAS Publ., 1999 (in Russian).
4. Dadueva E. A. *Kauzativnye konstruksii v buryatskom yazyke: funktsional'no-semanticheskiy lingvokognitivny aspekt*. Avtoref. Dokt. philol. nauk [Causative constructions in the Buryat language: functional-semantic and linguocognitive aspects. Abstract of Philol. Doct. Diss.]. M., 2022. 46 p. (in Russian).
5. Tsyrenov B. D. *Emotivy so znacheniem 'zlost', gnev v mongol'skikh yazykakh* [Emotives with the meaning of 'anger, anger' in Mongolian languages]. *Vestnik Buryatskogo gos. un-ta. Filologiya – Bulletin of the Buryat State University. Philology*, 2022, no. 2, pp. 58–66 (in Russian).
6. Dadueva E. A. *Frazeologicheskie edinitsy v kauzativnykh emotivnykh konstruktsiyakh buryatskogo yazyka* [Phraseological units in causative emotive constructions of the Buryat language]. *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo un-ta im. M. K. Ammosova – Bulletin of the North-Eastern Federal University named after. M. K. Ammosova*, 2023, vol. 20, no. 3, pp. 72–79 (in Russian).
7. Izard K. E. *Psihologiya emociy* [Psychology of emotions]. St. Petersburg: Peter, 1999. 464 p. (in Russian).
8. Skribnik E. K. *Grammatika buryatskogo yazyka. Sintaksis slozhnogo (polipredikativnogo) predlozheniya* [Grammar of the Buryat language. Syntax of a complex (polypredicative) sentence]. Federal State Budgetary Institution of Science Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. Vol. 1. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences Publ., 2016. 316 p. (in Russian).
9. Tagarova T. B. (ed.) *Frazeologicheskiy slovar' buryatskogo yazyka* [Phraseological dictionary of the Buryat language]. Irkutsk: ISU Publ., 2014. 565 p. (in Russian).

Elena A. Dadueva.

Doctor of Philological Sciences, Leading Researcher of the Department of Linguistics.

**Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch
of the Russian Academy of Sciences (IMBTS SB RAS)**

Sakhyanova str., 6, Ulan-Ude, Russia, 670047.

E-mail: edadueva@yandex.ru

С. В. Нагурная

**ДВУЯЗЫЧИЕ В ГОРОДСКОМ ЯЗЫКОВОМ ЛАНДШАФТЕ
(НА ПРИМЕРЕ Г. ПЕТРОЗАВОДСКА)**

Междисциплинарные исследования городских языковых ландшафтов, демонстрирующие в последнее время значительную динамику, являются одним из наиболее активно развивающихся направлений современного гуманитарного знания. Важнейшей исследовательской задачей становится описание языковых ландшафтов в контексте общих проблем мультилингвальных коммуникативных практик, этнической идентичности и языковой политики. Получает дальнейшее развитие методология исследования визуальной этноинформации, репрезентируемой в городских пространствах. Предпринята попытка описания современного двуязычного ландшафта г. Петрозаводска. Карельский язык появился на улицах города относительно недавно, уличные двуязычные указатели на русском и карельском языках городская администрация стала устанавливать с 2021 г. В задачи исследования входило не только описание формирования современного языкового ландшафта в диахроническом ключе, но и анализ специфики номинации карелоязычных топонимов. С этой целью в рамках исследования были проведены интервью с экспертами-переводчиками, лингвистами, участвовавшими в подготовке уличных указателей на карельском языке. В ходе интервью были выяснены основные принципы номинации топонимов. Не менее важной задачей было выявление оценок жителей Карелии к появлению в городе карелоязычных уличных указателей и фасадных вывесок. Для проведения опроса была разработана социолингвистическая анкета. Результаты обследования, в котором участвовали 60 информантов, показали, что жители города и республики в целом положительно оценивают визуализацию карельского языка, а большинство посчитали, что ее необходимо расширять. Положительные установки информантов напрямую коррелируют с символической функцией карелоязычных элементов языкового ландшафта. Отдельный блок вопросов анкеты был направлен непосредственно на выяснение символического поля. Анализ материалов показал, что письменные карелоязычные репрезентации в городском пространстве ассоциируются не с возможностью языковой коммодификации, а именно с символическим измерением языкового ландшафта – этнической идентичностью, сохранением и популяризацией карельского языка, его национально-культурной ценностью.

Ключевые слова: языковой ландшафт, карельский язык, социолингвистика, многоязычие, идентичность, анкетирование

Введение**Языковые ландшафты: социолингвистический аспект**

Тема языковых ландшафтов в последние десятилетия все больше привлекает специалистов разных областей знания – лингвистов, антропологов, этнографов и т. д. Связано это, на наш взгляд, не только с тем, что данное направление является относительно молодым и поэтому недостаточно разработанным, но прежде всего потому, что оно отличается многоаспектностью. В русле изучения языкового ландшафта (ЯЛ) ученый может ставить перед собой и решать самые разнообразные задачи, поскольку перед ним открывается широкий спектр как предметов, так и методов исследования. Возможная многогранность изысканий заключена в самом определении языкового (лингвистического) ландшафта, трактуемом как «...совокупность всех знаков и текстов, которые составляют языковое лицо современных городов, включая официальные (например, таблички с названием улиц, дорожные знаки, информационные табло, мемориальные доски), коммерческие (вывески, афиши, билборды) и неофициальные надписи (объявления, граффити, плакаты)» [1, с. 496]. В современном мире человек окружен множеством визуальных языковых репрезентаций, будь то письменные тексты наружной рекламы на улицах города, уличные указатели, смс-сообщения в собственных гаджетах, меню в кафе и ресторанах и т. п., что в совокупности и составляет визуальное языковое окружение.

Как следует из определения ЯЛ, письменные знаки, репрезентирующие пространство, подразделяются на официальные и неофициальные. Официальные знаки отражают официальную языковую политику, проводимую в конкретном месте, и, соответственно, несут важную информацию о статусе языка или нескольких языков, используемых в формировании языкового пространства. В связи с этим ЯЛ становится привлекательным предметом изучения с социолингвистической точки зрения, поскольку дает представление о том, как конкретное сообщество формирует свое языковое пространство, каким образом происходит и на каких факторах основывается выбор языка (языков), каков статус этих языков в сообществе, как в ЯЛ находит отражение языковая иерархия и т. д.

ЯЛ, будучи продуктом конкретной языковой ситуации, становится дополнительным источником информации о ее социолингвистическом контексте. Одновременно ЯЛ сам является одним из кирпичиков, формирующих социолингвистический контекст, поскольку языковые визуальные тексты способны влиять на восприятие престижа представленных в них языков, что, в свою очередь, может оказывать влияние в целом на языковую ситуацию и распределение функциональной нагрузки языков в конкретном языковом сообществе.

Таким образом, для социолингвистов значительный интерес представляет именно многоязычный контекст создания и развития ЯЛ. Использование языков в языковых знаках в дву- или многоязычных регионах может иметь большое символическое значение [2]. Являясь одним из основных маркеров идентичности, включенный в лингвистическое визуальное пространство язык становится показателем статуса репрезентируемого языкового сообщества. Для исследователя анализ символических функций ЯЛ будет включать «...выбор и порядок презентации языка, цвет, шрифт, графический стиль, используемые символические маркеры идентичности языка» [1, с. 498].

Формирование и развитие ЯЛ, как было указано выше, может стать частью целенаправленной языковой политики, в том числе ориентированной на поддержание языков и препятствующей распространению языкового сдвига. В частности, понятие ЯЛ включено в ряд проектов российских документов, касающихся сохранения и возрождения языков народов России.

В проекте федеральной программы по сохранению и развитию языков России (проект разработан в 2022 г. в Институте языкознания РАН) стимулирование создания многоязычного языкового ландшафта вынесено в качестве отдельного раздела по направлению «Повышение престижа целевых языков». В числе мероприятий по созданию ЯЛ указаны информационные мероприятия для разных групп сообществ, в том числе для владельцев частных предприятий – информирование о важности использования целевых языков, для языковых активистов – о необходимости соблюдения языкового законодательства, для публичных деятелей – о значимости публичной деятельности на языках [3].

Развитие ЯЛ на многоязычных территориях РФ включено в проект Концепции языковой политики Российской Федерации (2021 г.)¹. Проект предполагает развитие ЯЛ не только в республиках, но в отдельных районах и населенных пунктах. В целом данное направление отнесено как к механизмам обеспечения статуса государственных языков, сохранения языкового многообразия, защиты и сохранения языков России, так и непосредственно к числу административных инструментов реализации языковой политики [4].

ЯЛ рассматривается в качестве одной из наиболее важных практик ревитализации языков в итоговых документах, подготовленных исследовательскими группами Института языкознания РАН по результатам научно-исследовательских работ «Разработка плана и методик сохранения и возрождения языков России» [5] и «Разработка теоретических принципов и прак-

¹ Проект разработан сотрудниками Института языкознания РАН, Института русского языка им. В. В. Виноградова РАН, Института лингвистических исследований РАН и Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН.

тических аспектов сохранения и возрождения языков России» [6]. Согласно этим документам, ЯЛ включает в себя любой факт присутствия языка в письменной или устной форме, встречающийся в публичной среде населенного пункта, а развитие ЯЛ относится к сфере брендинга языка.

Методы исследований ЯЛ

Что касается методологии исследования ЯЛ, то в качестве основных применяются полевые методы сбора языкового материала, в том числе фотофиксация визуального пространства, традиционные социологические методы – анкетирование, интервьюирование и статистический анализ полученных результатов [7]. Для интерпретации полевых данных используются лингвистические методы: сопоставительный метод, стилистический и культурологический анализ, дискурс-анализ и т. д. [7].

Для изучения небольшого массива данных могут быть применены этнографические методы, для масштабных исследований – методы демо- и геолингвистики. В контексте измерения языкового многообразия и репрезентации различных языковых ситуаций для описания ЯЛ перспективным представляется метод картографирования, получающий в последнее время широкое распространение [8]. Картографирование успешно применяется также для описания более масштабных объектов – этнокультурных ландшафтов; в частности, есть опыт создания единой картографической модели этнокультурного ландшафта коренных малочисленных народов Российской Федерации [9].

Одним из современных направлений является исследование ЯЛ как педагогического ресурса, в связи с чем для его анализа используются методы педагогической лингвистики [10].

Современные подходы в исследованиях

Последние десятилетия в отечественной лингвистике, как указывалось выше, отмечены активизацией исследований ЯЛ, чему, безусловно, способствует многоязычный российский контекст.

Среди векторов исследований многоязычных ЯЛ – анализ степени легитимизации языков в визуальном пространстве российских городов. Так, при изучении ЯЛ Якутска выявлено существенное преобладание русского языка по сравнению с саха и английским, при этом многоязычные знаки превалируют над одноязычными [11]. В языковом облике Элисты также доминирует русский язык, однако отмечается тенденция активизации в ЯЛ национально-регионального компонента [12].

Трансформации ЯЛ в российских мегаполисах рассматриваются с позиции влияния на них происходящих миграционных процессов [13, 14].

Предметом исследований ряда работ является связь вариантов региональной многоязычной коммуникации, представленных в ЯЛ, с идентичностью [15]. Механизмы проявления региональной идентичности анализируются в том числе с точки зрения ономастики [16]. Необходимость включения социолингвистического аспекта в современные топонимические исследования подчеркивается в работах, посвященных новым подходам в топонимической политике городов [17].

Новым направлением исследований ЯЛ становится изучение коммодификации языков народов России, представленных в визуальных городских пространствах [18].

Стоит отметить, что особенности многоязычных текстовых репрезентаций исследуются не только в городских, но и в сельских ЯЛ [19].

Карельский язык в ЯЛ

Исследования, посвященные «карельскому контексту» ЯЛ, на сегодняшний день весьма немногочисленны и касаются в основном вопросов прикладной топонимики, решающей конкретные практические задачи. Среди таких задач – регулирование языковых практик в рамках географических и административных единиц с точки зрения интеграции прибалтийско-финских топонимов в официальное русское употребление [20].

Анализ ЯЛ с позиций социолингвистики представлен в работе [21], где рассмотрена специфика использования карелоязычных письменных текстов в публичном дискурсе ряда населенных пунктов Республики Карелия. На основе визуальных материалов и интервью, собранных в экспедициях 2019–2022 гг. в разных районах республики, авторы приходят к выводу, что карельский язык представлен в языковом ландшафте республики неравномерно, его использование связано в основном с символическими функциями, а попытки создания полноценной карелоязычной языковой среды в визуальном окружении достаточно редки.

Материал и методы исследования

В настоящей статье предпринята попытка описания двухязычного городского ЯЛ на примере города Петрозаводска с учетом диахронического аспекта. На динамику развития ЯЛ влияют различные экстралингвистические факторы: курсы языковой политики, смена статуса языков, формирование письменного стандарта, деятельность активистов в целях поддержания языковой витальности и т. д. Становление современного городского карелоязычного ЯЛ показано в историческом контексте, с учетом языковых процессов, предшествовавших процессу ревитализации карельского языка и карельской письменности².

Материалом исследования послужили двухязычные наименования улиц Петрозаводска, сбор и фиксация которых осуществлялись непосредственно на улицах города. Помимо «полевого» материала при анализе двухязычных названий использован перечень наименований улиц на карельском языке, опубликованный на сайте Администрации Петрозаводского ГО³.

Важной частью исследования явился опрос экспертного сообщества, т. е. непосредственных участников процесса подготовки карелоязычных указателей – языковедов и переводчиков. Экспериментальная часть работы представлена результатами проведенного среди жителей Петрозаводска и районов Карелии анкетирования, целью которого стало выяснение мнений и установок информантов об использовании карельского языка в городском ЯЛ.

В ходе исследования были применены такие методы, как интервью, социолингвистическое анкетирование, статистический анализ данных, аналитический метод и сравнительно-сопоставительный анализ.

Исторический контекст формирования современного двухязычного ЯЛ Петрозаводска

В XX–XXI вв. языковую ситуацию Карелии формировали (помимо русского) карельский, финский и вепсский языки, причем финский в разные исторические отрезки занимал лидирующее положение по сравнению с карельским и вепсским. С 1920–1930-х гг. место финского языка в Карелии «...можно назвать уникальным в том смысле, что из всех языков, использующихся в качестве государственных за пределами СССР, только он получил статус официального в одной из советских республик» [22, с. 9]. После недолгого периода создания единого карельского литературного языка во второй половине 1930-х гг., завершившегося неудачей, финский язык вновь получил легитимность. Конституция Карело-Финской ССР 1940 г. провозгласила в качестве официальных русский и финский языки. С июля 1940 г. была создана обязательная параллельная русско-финская официальная корреспонденция, начался перевод на финский язык делопроизводства в учреждениях республики, переименовывались наименования улиц (рис. 1, 2).

² Решение о воссоздании карельской письменности было принято в 1989 г. Письменность было решено развивать на собственно карельском и ливвиковском наречиях карельского языка, позже стала развиваться людиковская письменная традиция.

³ http://www.petrozavodsk-mo.ru/petrozavodsk_new/activity/grad/q/v.htm?id=10600421@cmsArticle (дата обращения 15.03.2024).

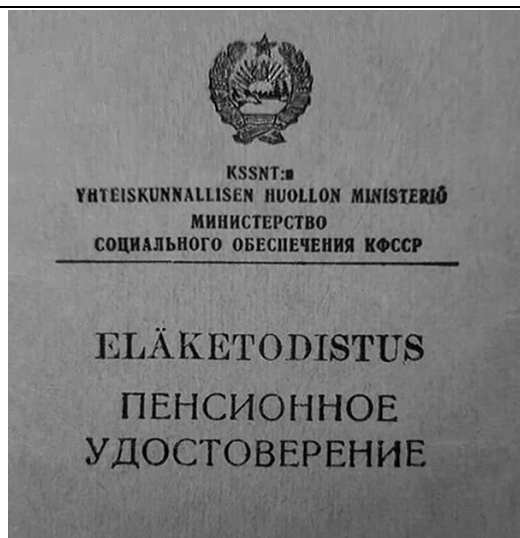


Рис. 1. Обложка пенсионного удостоверения времен КФ ССР с текстом на русском и финском языках



Рис. 2. Табличка с наименованием улицы Дзержинского в Петрозаводске на русском и финском языках

На фотографиях довоенного Петрозаводска представлены двуязычные уличные указатели и вывески учреждений, оформленные на русском и финском языках. Единообразия в финских названиях не было, основные компоненты урбанонимов в одном случае переводились (Nahkakatu – Кожевенная улица), в других случаях – транслитерировались (Sakamenskin rantakatu – Закаменская набережная). Один и тот же топоним мог передаваться также по-разному – посредством перевода или транслитерации (Октябрьский район – Lokakuun piiri или Oktjabrskin piiri). Любопытно, что сложносокращенные названия-советизмы транслитерировались (Петрозавгорторг – Petrozavgortorg).

В последующие годы в судьбе финского языка происходили то падения, то взлеты⁴, однако вплоть до 1993 г. во всех конституциях послевоенной Карелии воспроизводились нормы

⁴ В 1958 г. была упразднена кафедра финского языка в Петрозаводском университете, отменено изучение финского языка в школах. В 1963 г. Петрозаводский университет возобновил подготовку специалистов по финскому языку, с 1966 г. введено преподавание финского языка как предмета в школах.

об обязанности публикации решений власти на русском и финском языках и одинаковом их использовании в символике республики. Финский язык оставался долгое время языком, который создавал двуязычный ландшафт Петрозаводска, на него дублировались названия улиц, учреждений, официальные документы (рис. 3).



Рис. 3. Магазин бакалеи и гастрономии в Петрозаводске

До начала 1990-х гг. финский можно было услышать на улицах города, и не только от туристов из Суоми. Паспорта с переводом на финский язык являлись своего рода предметом гордости жителей республики. В единственной школе Петрозаводска, где в 1970–1980-е гг. финский язык изучался по углубленной программе, ученики при необходимости могли получить справку о том, что они обучаются в школе «с преподаванием ряда предметов на финском языке».

Ситуация стала меняться с начала 1990-х гг., когда использование финского языка в публичном дискурсе заметно снизилось, что было связано в первую очередь с утратой финским статуса официального языка и существенным сокращением его демографической базы.

В это же время начались процессы возрождения карельской и вепсской письменности, что значительно повлияло на представленность этих языков в общественном пространстве. Визуализация карельского языка стала одним из основных направлений официальной языковой политики.

С 2006 г. в Карелии началось оформление дорожных указателей и фасадных вывесок на карельском и вепсском языках. Помимо задач кодификации тем самым также решался вопрос привлечения внимания жителей к письменной, нормированной форме языков, длительное время существовавших только в устном общении. Карелоязычные дорожные указатели устанавливались в национальных и муниципальных районах, фасадные вывески на карельском языке появились на учреждениях образования и культуры национальных районов.

Вслед за районами карельский язык начал оформлять визуальное пространство Петрозаводска. Карелоязычные фасадные вывески были установлены на зданиях Министерства национальной и региональной политики, Министерств сельского хозяйства и строительства, Минспорта, Госкомитета по ГО и ЧС. Управление по обеспечению деятельности мировых судей Республики Карелия само обратилось с просьбой в Министерство национальной и региональной политики перевести вывеску на карельский язык.

Карелоязычные годонимы Петрозаводска

Следующим этапом включения карельского языка в городской языковой ландшафт Петрозаводска стала установка двуязычных уличных указателей (рис. 4).



Рис. 4. Макет уличного указателя на русском и карельском языках

Приказом Министерства национальной и региональной политики были утверждены Методические рекомендации по использованию карельского и вепсского языков в наименованиях, согласно которым их написание осуществляется на русском языке с дублированием на карельском языке в соответствии с Перечнем элементов улично-дорожной сети и планировочной структуры Петрозаводска, используемых в качестве реквизита адреса⁵. Рекомендации были составлены членами Термино-орфографической комиссии (ТОК)⁶, во введении указывалось, что они подготовлены в целях лингвистического обеспечения навигационной карты населенных пунктов Республики Карелия на карельском и вепсском языках.

В качестве алгоритма для передачи русскоязычных названий городских объектов средствами карельского и вепсского языков рекомендовалось использовать компромиссный подход – сочетание транслитерации и перевода: основной компонент урбанонима транслитерировать, классификатор калькировать (переводить) на два наречия карельского языка⁷ и на вепсский язык: улица Пушкинская – Puškinskaja-uuličcu (ливвиковское наречие), Puškinskaja-katu (собственно карельское наречие), Puškinskaja-ird (вепсский язык).

В ходе интервью с экспертами, членами ТОК⁸, которые участвовали в подготовке уличных указателей на карельском языке, были выяснены несколько принципиальных моментов:

1) первоначальной стратегией перевода уличных указателей на карельский язык являлось максимальное транслитерирование основного компонента годонима с тем, чтобы названия оставались максимально узнаваемыми для жителей города. Однако в ходе работы переводчики перешли к другому принципу: переводить все, что поддается переводу, поскольку, например, такие варианты, как Lesnaja-uuličcu (Лесная улица), не устраивали экспертов;

2) подготовка карелоязычных уличных указателей включала в себя не только работу по их переводу, но и значительную работу по изучению этимологии наименований. Наиболее

⁵ Перечень элементов улично-дорожной сети и планировочной структуры города Петрозаводска утвержден постановлением Администрации Петрозаводского городского округа № 2305 от 03.09.2019.

⁶ Республиканская Термино-орфографическая комиссия при Главе Республики Карелия работает с 1998 г.

⁷ В карельском языке выделяются три основные наречия: ливвиковское, собственно карельское и людиковское. Первоначально, в 1989 г., карельскую письменность было решено развивать на собственно карельском и ливвиковском наречиях карельского языка, позже стала развиваться людиковская письменная традиция.

⁸ В 2022 г. в рамках данного исследования было проведено 5 интервью с членами Термино-орфографической комиссии, которые переводили наименования улиц Петрозаводска на карельский язык.

простым был перевод названий улиц, образованных от фамилий. Сложности возникали, например, с переводом исторических терминов – Tarhankirjuaajotie (Тарханный проезд). В ряде случаев исконные формы на карельском и вепсском языках помогали найти топонимисты Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН (для таких наименований, как Пяжиевский проезд, Рымбозерский проулок и т. д.).

За последние годы число названий городских объектов значительно увеличилось. Перечень наименований элементов улично-дорожной сети и планировочной структуры Петрозаводска, используемых в качестве реквизита адреса, содержит около четырех тысяч наименований. Относительно недавно в Петрозаводске появились такие улицы с «карельскими названиями», как Ливвиковская и Людиковская⁹. Ряд уличных наименований имеют национальную историческую и культурную основу: улица Рокаччу¹⁰, переулок Ома муа¹¹, сквер Карельских рун¹² и т. д.

Одной из особенностей современного языкового облика Петрозаводска с точки зрения оформления названий улиц является своего рода «остаточное трехязычие», поскольку в отдельных случаях, как правило, на старых деревянных зданиях сохранились двужычные таблички на русском и финском языках (рис. 5).



Рис. 5. Сохранившийся уличный указатель на старом доме в Петрозаводске на русском и финском языках

Результаты анкетирования

С целью выяснить, как горожане и жители республики относятся к появлению в Петрозаводске двужычных уличных указателей и в целом к присутствию карельского языка на городских улицах, была составлена социолингвистическая анкета (в Google-форме) для проведения блиц-опроса. В опросе приняли участие 60 информантов с разными гендерными, возрастными, социальными характеристиками.

Участники анкетирования

Около двух третей информантов – женщины, одна треть – мужчины. По возрасту информанты были представлены следующим образом: 34 % – в возрасте от 18 до 29 лет, 21 % –

⁹ Людиковское является одним из трех основных наречий карельского языка наряду с ливвиковским и собственно карельским наречиями.

¹⁰ Иван Рокаччу (Рокашчи) – карельский крестьянин, предводитель партизанского движения, противостоявшего шведской оккупации северной Карелии на рубеже XVI–XVII вв.

¹¹ Газета «Ома Муа» на карельском языке выходит еженедельно в издательстве «Периодика» и освещает политическую и культурную жизнь республики. В 2020 г. газета отметила свое 30-летие.

¹² Карельские руны, содержащие сведения о религиозно-мифологических представлениях, укладе жизни карелов, являются одним из важнейших элементов духовной культуры Карелии и внесены в список нематериального культурного наследия народов России.

50–59 лет, 18 % – 40–49 лет, по 11 % – две возрастные группы 30–39 и 60–69 лет, чуть менее 5 % – участники старше 70 лет. Выборка распределилась по сферам трудовой деятельности: студенты составили 20 %, научные работники – 17 %, работники культуры – 15 %, медицинские работники – 13 %, представители сферы образования – 11 %, по 10 % – представители бизнеса и торговли, около 4 % – примерно в одинаковых долях работники сферы ЖКХ, туризма, строительства, сферы услуг, силовых ведомств. Большинство участников анкетирования имели высшее или неполное высшее образование, чуть более 10 % – люди со средним или средним специальным образованием. Участники эксперимента – в основном петрозаводчане (80 %), а также жители районов республики (20 %), из которых только 13 % – частые гости Петрозаводска.

Установки жителей Петрозаводска и Карелии о роли карельского языка в ЯЛ

Большинство информантов (83,6 %) интересуются языковым обликом города (рис. 6), причем свыше 50 % из этого числа ответили, что обращают внимание на карелоязычные вывески, хотя, впрочем, некоторые признались, что не различают карельский и финский языки.

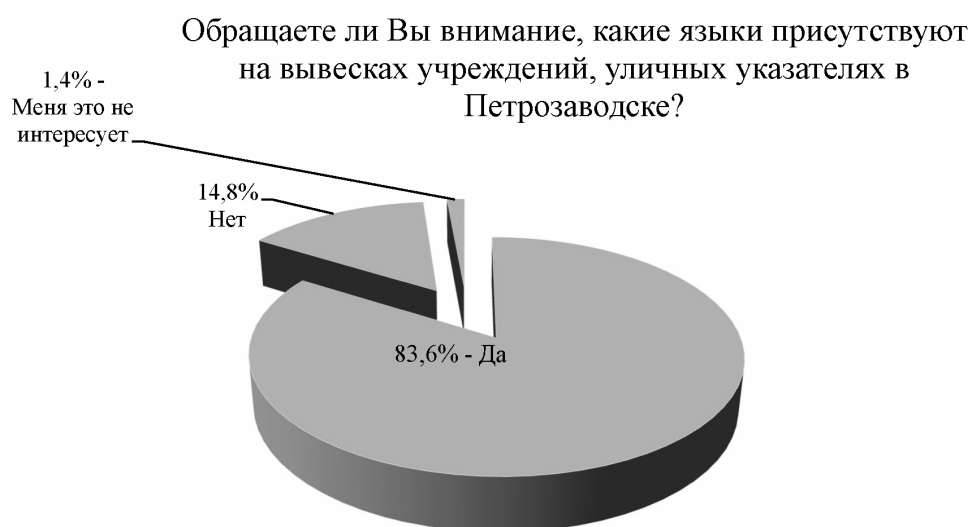


Рис. 6. Ответы информантов на вопрос анкеты «Обращаете ли Вы внимание, какие языки присутствуют на вывесках учреждений, уличных указателях в Петрозаводске?»

На вопрос «Где Вы видели карельский язык в Петрозаводске?» большинство ответили, что географически это центр города, проспект Ленина. Из объектов с вывесками на карельском языке были названы здания органов власти, кафе, магазины, издательство «Периодика», пекарня «Ота leipomo» («Своя пекарня»). В ряде ответов подчеркивалось, что в былые годы все вывески на продовольственных и промтоварных магазинах были оформлены на русском и финском языках. Чуть более одной десятой анкетирзуемых карельский язык визуальнo в городе не встречали. Кроме Петрозаводска, в числе населенных пунктов, в которых присутствует карельский язык в визуальном поле, были названы населенные пункты Олонецкого, Пряжинского и Калевальского национальных районов Карелии, Сортавальского района, город Костомукша.

Свыше 9 % участников эксперимента посчитали, что карельский язык необходим в языковом пространстве Петрозаводска (рис. 7). Из аргументов в пользу такого ответа были выбраны следующие варианты (можно было выбрать несколько): подчеркивает местный колорит (70 %); привлекает внимание к карельскому языку (66 %); важно, потому что мы живем в Карелии (62 %). Менее половины выбрали аргумент «это привлекает внимание туристов» (45 %).

Как Вы считаете, стоит ли использовать карельский язык на улицах Петрозаводска

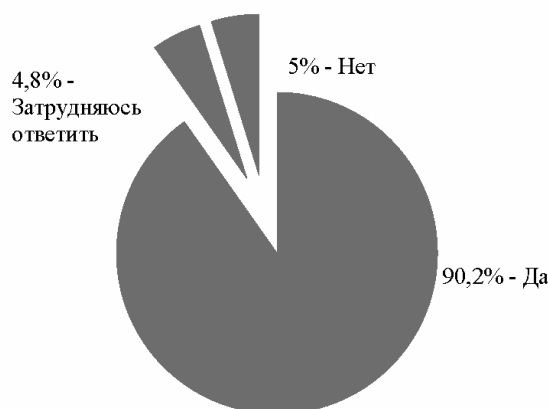


Рис. 7. Ответы информантов на вопрос анкеты «Как Вы считаете, стоит ли использовать карельский язык на улицах Петрозаводска?»

В качестве альтернативы рекомендованным вариантам предлагалось выразить свое мнение по поводу необходимости визуализации карельского языка. Среди таковых встретились суждения: «Это имидж и стиль, уважение к культуре и истории», «Это способ самоидентификации коренных жителей», «Это важно, потому что на карельском с каждым годом говорят все меньше, и в ближайшее время язык может исчезнуть», «Нужно возрождать не только карельский язык, но и ввести в школах предмет по карельской культуре», «Карельский язык обязательно нужен в языковом ландшафте города и всей республики. Очень здорово, что есть указатели на родных языках региона. Название улицы на карельском может послужить загадкой и в дальнейшем стимулировать интерес к языку и истории».

По поводу того, какие языки должны присутствовать на вывесках и указателях в Петрозаводске, ответы распределились таким образом: помимо русского в фаворитах оказался карельский язык, затем по мере убывания количества ответов указывались финский, английский и вепсский языки.

Большинство информантов продемонстрировали положительное отношение по поводу дальнейшего расширения визуального пространства карельского языка (рис. 8).

Нужно ли в дальнейшем расширять визуальное пространство карельского языка в городе?

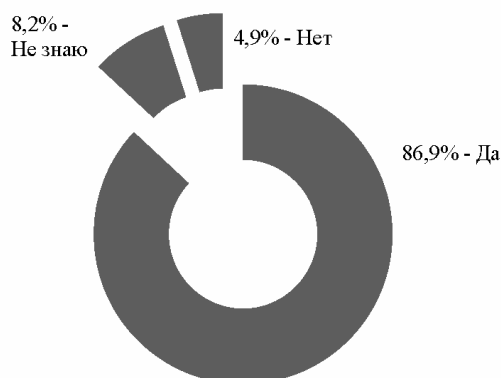


Рис. 8. Ответы информантов на вопрос анкеты «Нужно ли расширять визуальное пространство карельского языка?»

Выводы

Несмотря на то, что карельский язык сравнительно недавно стал появляться на улицах города Петрозаводска, блиц-опрос показал в целом положительные оценки жителей города и Карелии на процессы его визуализации. Представленность карельского языка на уличных указателях не только отражает официальную языковую политику (поддержку наравне с государственным русским титульного языка республики), но имеет и большое символическое значение. Визуализацию карельского языка информанты связывают с его возрождением и сохранением, проявлением уважения к культуре карельского народа и стимулированием интереса к карельскому языку. Карельский язык на улицах города – это, по мнению жителей, в большей степени маркер идентичности карелов, нежели способ его коммодификации и привлечения внимания туристов. В современной неблагоприятной ситуации глобального сокращения как численности карелов, так и доли владеющих языком¹³ «визуальное двуязычие» может способствовать формированию и сохранению языковой и этнической идентичности, а размещение карельского языка в городском пространстве задает символическое значение.

Список источников:

1. Павленко А. Языковые ландшафты и другие социолингвистические методы исследования русского языка за рубежом // Вестник Российского ун-та дружбы народов. Серия: Лингвистика. 2017. Т. 21. № 3. С. 493–514.
2. Landry R., Bourhis R. Linguistic landscape and ethnolinguistic vitality: an empirical study // Journal of Language and Social Psychology. 1997. № 16 (1). Pp. 25–29.
3. Проект Федеральной программы по сохранению и развитию языков России. URL: https://iling-ran.ru/languages_of_russia/federal'naja_programma_soxranneniya_jazykov_2022.pdf (дата обращения 15.03.2024).
4. Проект Концепции языковой политики Российской Федерации. URL: https://iling-ran.ru/languages_of_russia/koncepcija_jazykovo_j_politiki.pdf (дата обращения 15.03.2024).
5. Винклер М. А., Павлова О. М. Российские практики сохранения, возрождения и развития языков // Итоговые документы, подготовленные в ходе научно-исследовательской работы «Разработка плана и методик сохранения и возрождения языков России», 2021. URL: https://iling-ran.ru/languages_of_russia/2021_stage1/doc3.pdf (дата обращения 15.03.2024).
6. Иванов В. В. Методики изменения общественного сознания в области языкового многообразия и повышения престижа языков России // Итоговые документы, подготовленные в ходе научно-исследовательской работы «Разработка теоретических принципов и практических аспектов сохранения и возрождения языков России», 2021. URL: https://iling-ran.ru/languages_of_russia/2022_stage2/Report-2022_1.pdf (дата обращения 15.03.2024).
7. Садуов Р. Т. Мы слушаем город: о методах работы с городским нарративом // Культурно-языковой ландшафт: на перекрестке исследовательских парадигм. Уфа: РИЦ БашГУ, 2021. С. 208–219.
8. Extra G. Mapping linguistic diversity in multicultural contexts: Demolinguistic perspectives / J. Fishman, O. Garcia (eds.). Handbook of language and ethnic identity. 2nd ed. Oxford University Press. P. 107–122.
9. Дегтева Ж. Ф. Картографирование этнокультурных ландшафтов коренных малочисленных народов Севера Якутии // Географическая среда и живые системы. 2023. № 2. С. 154–169.
10. Malinowski D., Maxim H., Dubreil S. (eds.). Language Teaching in the Linguistic Landscape. Mobilizing Pedagogy in Public Space. Springer Cham. 371 p.
11. Manchurina L., Samsonova M. Representation of Languages in the Linguistic Landscape of the City of Yakutsk // Sibirica. 2022. Vol. 21 (3). P. 128–158.
12. Есенова Т. С. Языковой облик города Элисты // Русский язык в иноязычном окружении: современное состояние, перспективы развития, культурноречевые проблемы: материалы Российской научной конференции с международным участием / отв. ред. Т. С. Есенова. Элиста: Джангар, 2016. С. 41–55.

¹³ По материалам Всероссийской переписи населения 2020 г., в Карелии проживает 25 901 человек карельской национальности, из них владеют карельским языком 9 563 человека, а признают карельский язык родным 6 829 человек. За неполные 20 лет (с 2002 г.) отрицательная динамика по численности карельского этноса в республике составила 60,5 %, по количеству карелов, владеющих карельским языком, – 68,4 %. Общая численность карелов в России по сравнению с переписью 2010 г. сократилась почти вдвое.

13. Баранова В., Федорова К. (Не)видимость и (вне)находимость: трудовые мигранты и языковой ландшафт Санкт-Петербурга // Городские исследования и практики. 2017. Т. 2. № 1. С. 103–121.
14. Баранова В., Федорова К. Регулирование языкового ландшафта в российских городах: многоязычие и неравенство // Журнал исследований социальной политики. 2020. № 18 (4). С. 625–640.
15. Saduov R. T., Varukha I. V., Ganeeva E. R., Timerbaeva E. I. Multilingualism and identity in the visual space: linguistic landscape in the urban periphery. *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*. 2022. No. 15 (11). Pp. 1637–1654.
16. Разумов Р. В., Горяев С. О. Трансляция региональной идентичности в урбанонимии российских городов: современное состояние // Вопросы ономастики. 2020. Т. 17. № 2. С. 201–219.
17. Голомидова М. В. Муниципальная топонимическая политика и вопросы развития городской топонимии // Социолингвистика. 2022. № 3 (11). С. 41–53.
18. Соколова Т. П. Коммодификация топонимии современной Москвы в социолингвистическом аспекте // Социолингвистика. 2022. № 3 (11). С. 9–26.
19. Волошина С. В. Культурно-языковой ландшафт современной сибирской деревни как результат взаимодействия культур (на примере д. Березовка Первомайского района Томской области) // Вестник Томского гос. ун-та. Филология. 2022. № 79. С. 21–39.
20. Муллонен И. И., Захарова Е. В. Проблемы интеграции прибалтийско-финских топонимов в официальное русское употребление // Этнолингвистика. Ономастика. Этимология: материалы международной научной конференции (Екатеринбург, 9–13 сентября 2019 г.). Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2019. С. 222–225.
21. Елагина А. А., Рыжков А. М. Карельский язык в языковом ландшафте Карелии и конструирование локальных пространств // Альманах северо-европейских и балтийских исследований. 2022. № 7. С. 241–248.
22. Илюха О. Предисловие // Финский фактор в истории и культуре Карелии XX века. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2009. С. 3–13.

Нагурная Светлана Викторовна.

Кандидат филологических наук, старший научный сотрудник.

Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН.

Ул. Пушкинская, 11, Петрозаводск, 185910.

E-mail: kov@krc.karelia.ru

Материал поступил в редакцию 19 марта 2024 г.

S. V. Nagurnaya

BILINGUALISM IN THE URBAN LINGUISTIC LANDSCAPE (USING THE EXAMPLE OF PETROZAVODSK)¹⁴

Interdisciplinary studies of urban linguistic landscapes, which have recently shown considerable dynamics, are among the most actively developing areas of modern humanitarian knowledge. The main task of the research is to describe linguistic landscapes in the context of general issues of multilingual communicative practices, ethnic identity, and language policy. The methodology for studying visual ethnic information represented in urban spaces is constantly evolving. This article attempts to describe the modern bilingual landscape of Petrozavodsk. The Karelian language only began to appear on the city's streets relatively recently, when the city administration began installing bilingual street signs in Russian and Karelian in 2021. The objectives of this study included not only describing the formation of the modern linguistic landscape in a diachronic way but also analyzing the peculiarities of the naming process of toponyms in Karelian. To this end, the study involved interviews with experts (translators and linguists) who created street signs in Karelian. During the interview, the basic principles of toponym selection were clarified. An equally important task of the work was to find out the opinion of Karelian residents about the use of street signs and façade signs in Karelian in the city. A sociolinguistic questionnaire was developed to carry out the survey. The survey results, in which 60 informants took part, show that the inhabitants of the city and the entire republic have a positive attitude towards the visualization of the Karelian language and the majority believe that it should be expanded. The positive attitude of the informants is directly related to the symbolic function of Karelian language elements in the linguistic landscape. A separate block of questions in the questionnaire aimed to clarify the symbolic area. The analysis of the material has shown that the written represen-

¹⁴ The study was prepared as part of the state assignment of the Karelian Research Center of the Russian Academy of Sciences.

tations of the Karelian language in the urban space are not related to the possibility of linguistic commodification but to the symbolic dimension of the linguistic landscape – ethnic identity, preservation, and popularization of the Karelian language and its national and cultural value.

Keywords: *linguistic landscape, the Karelian language, sociolinguistics, multilingualism, identity, survey*

References:

1. Pavlenko A. Yazykovye landshafty i drugie sociolingvisticheskie metody issledovaniya russkogo yazyka za rubezhom [Linguistic landscapes and other sociolinguistic methods for studying the Russian language abroad]. *Vestnik Rossiyskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Lingvistika – Bulletin of the Russian Peoples' Friendship University. Series: Linguistics*, 2017, vol. 21, no. 3, pp. 493–514 (in Russian).
2. Landry R., Bourhis R. Linguistic landscape and ethnolinguistic vitality: an empirical study. *Journal of Language and Social Psychology*, 1997, no. 16 (1), pp. 25–29.
3. Proekt Federal'noy Programmy po sokhraneniyu i razvitiyu yazykov Rossii. 09.11.2022 [Draft Federal Program for the Preservation and Development of Russian Languages. 09.11.2022]. URL: https://iling-ran.ru/languages_of_russia/federal'naja_programma_sokhraneniya_jazykov_2022.pdf (accessed: 15.03.2024) (in Russian).
4. Proekt Konceptii yazykovoy politiki Rossiyskoy Federacii. 16.07.2021 [Draft Concept of the Language Policy of the Russian Federation. 16.07.2021]. URL: https://iling-ran.ru/languages_of_russia/koncepcija_jazykovoj_politiki.pdf (accessed: 15.03.2024) (in Russian).
5. Vinkler M. A., Pavlova O. M. Rossiyskie praktiki sokhraneniya, vrozozhdeniya i razvitiya yazykov [Russian practices of preserving, reviving and developing languages]. In: *Itogovye dokumenty, podgotovlennye v khode nauchno-issledovatel'skoy raboty «Razrabotka plana i metodik sokhraneniya i vrozozhdeniya yazykov Rossii»* [Final documents prepared during the research work “Development of a plan and methods for preserving and reviving the languages of Russia”], 2021. URL: https://iling-ran.ru/languages_of_russia/2021_stage1/doc3.pdf (accessed: 15.03.2024) (in Russian).
6. Ivanov V. V. Metodiki izmeneniya obshchestvennogo soznaniya v oblasti yazykovogo mnogoobraziya i povysheniya prestizha yazykov Rossii [Methods for changing public consciousness in the field of linguistic diversity and increasing the prestige of Russian languages]. *Itogovye dokumenty, podgotovlennye v khode nauchno-issledovatel'skoy raboty «Razrabotka plana i metodik sokhraneniya i vrozozhdeniya yazykov Rossii»* [Final documents prepared during the research work “Development of a plan and methods for preserving and reviving the languages of Russia”], 2021. URL: https://iling-ran.ru/languages_of_russia/2022_stage2/Report-2022_1.pdf (accessed: 15.03.2024) (in Russian).
7. Saduov R. T. My slushaem gorod: o metodakh raboty s gorodskim narrativom [We listen to the city: about methods of working with urban narrative]. In: *Kul'turno-yazykovoy landshaft: na perekrestke issledovatel'skikh paradigm* [Cultural and linguistic landscape: at the crossroads of research paradigms.]. Ufa: RIC BashGU Publ., 2021. Pp. 208–219 (in Russian).
8. Extra G. Mapping linguistic diversity in multicultural contexts: Demolinguistic perspectives. In: Fishman J., Garcia O. (eds.). *Handbook of language and ethnic identity*. 2nd ed. Oxford University Press. Pp. 107–122.
9. Degteva Zh. F. Kartografirovaniye yetnokul'turnykh landshaftov korennykh malochislennykh narodov Severa Yakutii [Mapping the ethnocultural landscapes of indigenous peoples of the North of Yakutia]. *Geograficheskaya sreda i zhivyye sistemy – Geographic environment and living systems*, 2023, no. 2, pp. 154–169 (in Russian).
10. Malinowski D., Maxim H., Dubreil S. (eds.). *Language Teaching in the Linguistic Landscape. Mobilizing Pedagogy in Public Space*. Springer Cham. 371 p.
11. Manchurina L., Samsonova M. Representation of Languages in the Linguistic Landscape of the City of Yakutsk. *Sibirica*, 2022, vol. 21 (3), pp. 128–158.
12. Esenova T. S. Yazykovoy oblik goroda Yelisty [Linguistic appearance of the city of Elista]. In: Esenova T. S. (ed.) *Russkiy yazyk v inoyazychnom okruzenii: sovremennoe sostoyanie, perspektivy razvitiya, kul'turnorechevyye problemy: materialy Rossiyskoy nauchnoy konferencii s mezhdunarodnym uchastiem* [Russian language in a foreign language environment: current state, development prospects, cultural and speech problems: materials of the Russian scientific conference with international participation]. Yelista: Dzhangar, 2016. Pp. 41–55 (in Russian).
13. Baranova V., Fedorova K. (Ne)vidimost' i (vne)nakhodimost': trudovye migranty i yazykovoy landshaft Sankt-Peterburga [(In)visibility and (non)existence: labor migrants and the St. Petersburg linguistic landscape]. *Gorodskie issledovaniya i praktiki – Urban Research and Practice*, 2017, vol. 2, no. 1, pp. 103–121 (in Russian).
14. Baranova V., Fedorova K. Regulirovaniye yazykovogo landshafta v rossyskikh gorodakh: mnogoyazychie i neravenstvo [Regulating the linguistic landscape in Russian cities: multilingualism and inequality]. *Zhurnal issledovaniy social'noy politiki – Journal of Social Policy Research*, 2020, no. 18 (4), pp. 625–640 (in Russian).

15. Saduov, R. T., Varukha, I. V., Ganeeva, E. R., Timerbaeva, E. I. Multilingualism and identity in the visual space: linguistic landscape in the urban periphery. *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*, 2022, no. 15 (11), pp. 1637–1654.
16. Razumov R. V., Gorjaev S. O. Translyaciya regional'noy identichnosti v urbanonimii rossiyskikh gorodov: sovremennoe sostoyanie [Translation of regional identity in the urbanonymy of Russian cities: current state]. *Voprosy onomastiki – Questions of onomastics*, 2020, vol. 17, no. 2, pp. 201–219 (in Russian).
17. Golomidova M. V. Municipal'naya toponimicheskaya politika i voprosy razvitiya gorodskoy toponimii [Municipal toponymic policy and issues of development of urban toponymy]. *Sociolingvistika – Sociolinguistics*, 2022, no. 3 (11), pp. 41–53 (in Russian).
18. Cokolova T. P. Kommodifikaciya toponimii sovremennoy Moskvy v sociolingvisticheskom aspekte [Commodification of the toponymy of modern Moscow in the sociolinguistic aspect]. *Sociolingvistika – Sociolinguistics*, 2022, no. 3 (11), pp. 9–26 (in Russian).
19. Voloshina S. V. Kul'turno-yazykovoy landshaft sovremennoy sibirskoy derevni kak rezul'tat vzaimodeystviya kul'tur (na primere d. Berjozovka Pervomajskogo rajona Tomskoj oblasti) [The cultural and linguistic landscape of a modern Siberian village as a result of the interaction of cultures (using the example of the village of Berezovka, Pervomaisky district, Tomsk region)]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filologiya – Tomsk State University Journal of Philology*, 2022, no. 79, pp. 21–39 (in Russian).
20. Mullonen I. I., Zaharova E. V. Problemy integracii pribaltiysko-finskikh toponimov v oficial'noe russkoe upotreblenie [Problems of integration of Baltic-Finnish place names into official Russian use]. *Etnolingvistika. Onomastika. Etimologiya: materialy mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii* [Ethnolinguistics. Onomastics. Etymology: materials of the international scientific conference]. Ekaterinburg: Ural University Publ., 2019. Pp. 222–225 (in Russian).
21. Elagina A. A., Ryzhkov A. M. Karel'skiy yazyk v yazykovom landshafte Karelii i konstruirovaniye lokal'nykh prostranstv [Karelian language in the linguistic landscape of Karelia and the construction of local spaces]. *Al'manakh severoevropeyskikh i baltiyskikh issledovaniy – Almanac of Northern European and Baltic Studies*, 2022, no. 7, pp. 241–248 (in Russian).
22. Ilyukha O. Predislovie [Preface]. In: *Finskiy faktor v istorii i kul'ture Karelii XX veka* [The Finnish factor in the history and culture of Karelia of the 20th century]. Petrozavodsk: KarNC RAN Publ., 2009. Pp. 3–13 (in Russian).

Svetlana V. Nagurnaja.

Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher.

Institute of Language, Literature and History

of the Karelian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences.

Pushkinskaja str., 11, Petrozavodsk, 185910.

Email: kov@krc.karelia.ru

Н. Р. Ойноткинова, Н. В. Ерленбаева, С. Б. Сарбашева

МОРФОЛОГИЧЕСКИЕ И ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ НАИМЕНОВАНИЙ БАБОЧЕК В АЛТАЙСКОМ ЯЗЫКЕ¹

Рассматриваются наименования бабочек в алтайском языке с точки зрения их морфологических и лексико-семантических особенностей. Актуальность работы заключается в неизученности данной лексико-семантической группы слов. Использовались описательный, сравнительно-сопоставительный методы, а также методы морфологического, лексико-семантического и мотивационного анализов. Новизна исследования заключается в выявлении состава лексики, обозначающей бабочек, в изучении внутренней формы этих инсектонимов, основных способов номинации и словообразовательной структуры, в определении национально-культурных особенностей этой лексико-семантической группы в алтайском языке. Родовое название *көббөлк* 'бабочка' относится к общетюркской лексике, видовые же наименования являются алтайскими. Названия бабочек характеризуются разнообразием лексико-семантических признаков и словообразовательных моделей. Мотивирующими признаками номинаций бабочек стали признаки цвета, местообитания, действия, сходства их с другими представителями фауны и существами потустороннего мира. В составе этих наименований содержатся различные мифонимы, связанные с шаманскими и языческими верованиями алтайцев. Некоторые инсектонимы возникли на основе мифологемы о том, что эти бабочки, как и другие насекомые, созданы божеством подземного мира. В связи с этим в народном сознании алтайцев сформировалось негативное отношение к ночным бабочкам. В художественной литературе алтайцев бабочка – это символ красоты, легкости и свободы, он больше используется по отношению к женским образам. В названиях бабочек выделяются односоставные и в основном двусоставные (сложные и составные) слова, образованные суффиксальным и аналитическим способами. В образовании инсектонимов наиболее продуктивными являются суффиксы *-чы/-че*, *-ак/-ек/-к*, *-гаиш*. Между компонентами собственно сложных составных названий насекомых наиболее характерной является атрибутивная или изафетная связь. В словообразовании данной энтомологической группы лексики наблюдается лексикализация, конверсия с аффиксацией (*конокчы*, *талбындууш*) и калькирование (*качангаиш* 'капустница'). Изученный материал может быть применен при составлении переводных, толковых, терминологических словарей алтайского языка, что определяет практическую ценность данной статьи.

Ключевые слова: алтайский язык, лексикология, словообразование, лексико-семантическая группа, мотивированность, внутренняя форма слова, инсектонимы, насекомые, зоонимы, бабочки, фауна Горного Алтая

Введение

Бабочки являются одними из самых прекрасных творений природы, относящихся к самым молодым отрядам насекомых. Энтомологическая лексика имеет многовековую историю формирования, она относится к архаичным пластам языковой картины мира. Под термином «энтомологическая лексика» в лингвистике понимается совокупность слов, обозначающих насекомое как живой организм, а под словом «инсектоним» – названия отрядов, семейств и видов насекомых [1, с. 4]. Мировосприятие разных народов характеризуется национальным своеобразием, поскольку в их картинах мира могут присутствовать специфические для данного народа оценки окружающего мира. Образы насекомых, в частности бабочек, в различных лингвокультурах отличаются «семантической нагруженностью». В языковой картине мира, являющейся по сути «наивной», бабочки, как и другие насекомые, характеризуются по внешним признакам, но в основе их означивания лежат определенные языковые модели.

Энтомологическая лексика, в частности наименования бабочек, в алтайском языке не изучена, что определяет актуальность данной работы. В наименованиях насекомых наблюдается

¹ Исследование выполнено по проекту Российского научного фонда № 23-28-10028 «Языковая картина мира алтайцев: лексика фауны Горного Алтая».

неустойчивость значений, требуется их унификация, уточнение семантики и значений для введения их в словари. Результаты, полученные в данной статье, будут отражены в этнолингвистическом словаре фаунонимов алтайского языка.

Цель данной статьи – определить лексико-семантические и морфологические особенности наименований бабочек в алтайском языке. В соответствии с этой целью поставлены следующие задачи: 1) определить лексический состав лексики, обозначаемой бабочек, в алтайском языке; 2) выявить внутреннюю форму или этимологию исследуемых инсектонимов в алтайском языке; 3) показать основные принципы и способы номинаций этих инсектонимов; 4) установить способы и модели образования лексем, обозначающих бабочек.

Материал и методы исследования

Материал для исследования извлекался из различных словарей алтайского языка [2–9], а также из словарей других языков (тувинского, хакасского и монгольского языков [10–13]. В работе использованы материалы с названиями бабочек в алтайском языке, опубликованные М. М. Сазанкиным в газете «Алтайдын Чолмоны» (от 19 августа 1999 г.). Для определения фонетических, морфологических и лексических признаков лексем, обозначающих бабочек в алтайском языке, приводились сведения из «Древнетюркского словаря» [14], «Этимологического словаря тюркских языков» [15] и «Сравнительно-исторической грамматики тюркских языков» [16].

Иллюстративный материал взят из фольклорных и художественных текстов на алтайском языке [17–20]. Некоторые сведения о бабочках были извлечены из энциклопедий «Красная книга Республики Алтай» [21] и «Бабочки мира» [22].

В работе применялись описательный, сравнительно-сопоставительный методы, а также методы семантического, мотивационного, контекстуального и компонентного анализов, а также лексико-семантический анализ, под которым понимается систематизация и анализ значений и семантики слов, относящихся к одной лексико-семантической группе. Мотивационный анализ проводится для выявления лексических или структурных признаков, легших в основу номинации. Основным и единственным средством выражения мотивированности является внутренняя форма слова.

Теоретико-методологической основой исследования послужили труды отечественных тюркологов: Н. А. Баскакова, А. М. Щербака, Н. К. Дмитриева, Э. В. Севортяна, Р. Г. Ахметьянова, Д. С. Сетарова, К. Аширалиева, К. Ибрагимова, К. С. Кадыраджиевой, З. А. Хабибуллиной, Г. М. Мухтаровой и др.

Исследование и результаты

В существующем мифологическом словаре алтайцев отдельной статьи, посвященной бабочке, нет, но об этих насекомых косвенно упоминается в статье «Аржаннын ээзи» («Дух-хозяин аржана») [23, с. 209]. Дело в том, что специализированные наименования бабочек как художественные образы не закрепились в фольклорных текстах, хотя их названия и символические (мифологические) представления о них в речи носителей языков существуют давно. Носители языков различали и называли бабочек по окрасу, месту обитания, а ночных бабочек связывали с представлениями о злых духах из Нижнего мира. Ведь в европейских языках научные (терминологические) названия бабочек появились в XVIII в.

У многих народов мира есть мифы и легенды о бабочках. Древние представления о них связаны с самыми главными для человека понятиями: жизнь и смерть, душа, любовь, счастье. В древнегреческих мифах бабочки являлись символом любви, а на древнегреческом языке бабочка и душа назывались одним словом – «психе». С глубоким почтением относятся

к бабочкам буддисты: это связано с мифом о том, что в бабочку превратился Будда. Их считали душами умерших и хранителями живых. По поверьям индейцев Бразилии, душа человека после смерти превращается в бабочку-морфиду. Поэтому когда умирал их соплеменник, они исполняли ритуальный танец полета бабочки [22, с. 6].

По мифологии алтайцев, в облике бабочки, как и других представителей животного мира, могут появляться души умерших родственником, а также духи-хозяева гор или источников. Так, дух-хозяин *аржана* может предстать во снах в образе ребенка, девушки, женщины, мужчины или старого человека. Он может появляться и в зооморфном облике: образе птицы, какого-либо животного, растения или насекомого, а также обрести вид цветка, змеи, бабочки [23, с. 209]. В русском языке лексема *бабочка*, по данным этимологических словарей, представляет собой уменьшительное производное от сущ. *бабка* – «бабушка» и отражает, по одной версии, «древнее народное представление о том, что душа умершего продолжает жить в виде бабочки» [24, с. 105]. По представлениям русских, душа, вылетающая из тела покойника, может иметь облик бабочки. У славян особенно часто встречаются поверья о превращении ведьмы в бабочку [25, с. 486–487]. По верованиям сербов, душа-бабочка вылетает из вампира, когда его протыкают осиновым колом, и чтобы обезвредить ее, нужно было убить эту бабочку. Считалось, что в виде бабочки ведьма летает ночью к чужой корове, чтобы отобрать молоко. Поэтому ночным бабочкам, прилетевшим на огонь, слегка подпаливали крылья, чтобы наутро по ожогам на руках опознать женщину-ведьму [25, с. 489].

В обыденном сознании носителя языка бабочки представляются насекомыми с двумя парами покрытых пылью крыльев разнообразной окраски. В зоологии бабочки определяются как чешуекрылые, или отряд насекомых с полным превращением, под которым имеются в виду стадии: яйцо, личинка (гусеница), куколка и бабочка.

В алтайском языке родовым термином, обозначающим данный вид насекомых, является общетюркское слово *көбөлөк* ‘бабочка, мотылек’. Для пратюркского состояния выделяется форма **kerenek* – ‘бабочка, сверчок’ [16, с. 187]. Слово зафиксировано во многих языках: крх.-уйг. *keperi* (МК); ср.-уйг. (Tfs), *kelebek*; ср.-кыпч. *köbelek*; чаг. *köbelek*; тур., гаг. *kebelek*, аз. *käpäñäk*, турк. *kebelek*; кар. *kebelek*, кум. *gümelek*, тат., баш. *kübäläk*, ног. *küpelek*, ккалп. *göbelek*, кирг. *körölök*, алт. *köbölök*; узб. *käpälak*, уйг. *kepiläk*; хак. *xonax*, саг. *xubanäk*, шор. *xonax*, тув. *xowayap* [16, с. 187].

В диалектах алтайского языка эта лексема в основном сохраняется в фонетических вариантах: алт., тел., теленг. *көбөлөк* [2, с. 364; 9, с. 44], кум. *көбөлек* [5, с. 18], туб. *көвөлөк* [6, с. 9], чал. *көбөлөк*, *конак* ‘бабочка’ [8, с. 165, 166].

Словари сибирских тюркских языков фиксируют следующие лексемы: тув. *ховаган* ‘бабочка, мотылек’ [12, с. 478], хак. *өрбекей* ‘бабочка’ (от *өрбеле* = ‘вышивать узором’, саг. *xubanäk* то же, что *хубаган* ‘бабочка’, *үзүт хубаган* ‘ночная бабочка’ (по народному поверью превращается душа умершего человека); *хоочах хубанах* ‘цветастая бабочка’ [11, с. 327, 856], шор. *xonax* ‘мотылек’ [11, с. 842].

В культуре алтайцев бабочка – это символ легкости и освобождения. В художественной прозе алтайцев бабочки являются образами, сочетающими таинственное могущество летать и быть вольным с признаками хрупкости и красоты. *Кыс, кемнинг де сөзине кирбей, төрт Кижин чармадан экелип Берген эмдигине көбөлөктүй женил калып чыккан* [17, с. 128] ‘Девушка, никого не слушая, как бабочка, легко подскочив, села на необъезженного коня, приведенного четырьмя мужчинами’. Обращаясь к творчеству алтайских писателей, следует отнести бабочку к категории тех образов, которые являются общенациональными и широко распространенными. В народной песенной лирике алтайцев этот образ выражает радостное чувство восхищения и восторженности ожившей природой: *Көбөлөк учат көл сайын, көл сайын, / Көлине бүдө тал сайын, тал сайын. / Көңилкен тууган келе берер деп, / Көрүп сактадым жол сайын, жол сайын* ‘Бабочка летает над озерами, над озерами, / На озере садится на тальники, на тальники. /

Думал я, что желанные родственники приедут, / Ждал, все поглядывая на дорогу, на дорогу' [18, с. 296]. Бабочка чаще всего ассоциируется с женщиной или девушкой, которым свойственны легкость и непринужденность. Легкость во всем – в труде, движении, чувствах и т. д.: *Көк чечектин бажына / Көбөлөк качан конгой не? / Көзи жарап көөркийим, / Көрүнип, качан келгей не? / Ак чечектин бажына / Адару качан конгой не? / Айдышкан жакшы көөркийим, / Айланып, качан келгей не?* 'На головку синего цветка / Бабочка когда же сядет? / С красивыми глазами милая моя / Когда же вновь появится и придет? / На головку белого цветка / Пчела когда же сядет? / Слово мне давшая хорошая, милая моя, / Когда же вновь вернется и придет?' [18, с. 363]. В загадке лексема *көбөлөк* в форме сравнения-метафоры выражает признак легкости загадываемого предмета: *Көрзөм – туудый, / Көдүрзем – көбөлөктүй (Көжсөгө).* 'Смотрю – гора, / Поднимаю – как бабочка' (Занавес) [19, с. 96].

Инсектонимы с прозрачной внутренней формой сохраняют мотивационную связь с производящим апеллятивом, а инсектонимы с «затемненной» внутренней формой утрачивают ее, что затрудняет определение их лексической основы. Во внутренней форме алтайских фаунонимов содержатся мотивировочные признаки, являющиеся результатом метафорического переноса, основанного на сходстве (цвета, формы, характера).

Анализ словообразования наименований бабочек алтайского языка показал, что по мотивирующим принципам номинации они подразделяются на следующие группы:

1) наименования бабочек, образованные на основе качественных (цветовых и других физических) признаков (*ак көбөлөк* – букв. 'белая бабочка', т. е. 'белянка', *көк көбөлөк* 'голубянка');

2) наименования бабочек, образованные на основе признака «местообитания» (*балкашчы* 'сидящая в грязи' (о голубянке); *манҗы куш* – букв. 'маньчжурская птица' (о крыжовнице);

3) наименования бабочек, образованные на основе признака «действие»: *конак* 'бабочка', *талбындууш* 'порхающая' (о белянке);

4) наименования бабочек, образованные на основе метафорического отождествления насекомого с другими представителями фауны, животными и птицами (*конгыр ат* – букв. 'темно-гнедая лошадь' (о мертвой голове, или бражнике));

5) наименования бабочек, образованные на основе мифем, мифологических представлений (*Умайдын улу кужы* – букв. 'великая птица Умая' (о махаоне)).

В народном сознании алтайцев к одним бабочкам выработаны положительные стереотипы, к другим – отрицательные. Негативное отношение наблюдается к ночным разновидностям бабочек, имеющим некрасивый окрас, а также к дневным бабочкам, которые наносят вред растениям. Из известных 170 000 видов бабочек в мире десятая часть относится к дневным, а остальные – к ночным [22, с. 14].

Ак көбөлөк (куртту көбөлөк, ак-сары көбөлөк) 'капустница, белянка, белан капустный' (лат. *Pieris brassicae*). Белянка капустная – дневная бабочка из семейства белянок (Pieridae). Видовой эпитет происходит от лат. *Brassica* – капуста, одно из кормовых растений гусениц. Инсектоним *ак көбөлөк* – букв. 'белая бабочка', 'капустница' образован лексико-синтаксическим способом: первый компонент *ак* 'белый' и второй компонент *көбөлөк* 'бабочка'. Гусеницы этих бабочек развиваются в основном на капусте и причиняют им большой вред. Другое название *качангаши* является калькой русского 'капустница', образовано от слова *качан* 'кочан капусты'; ср.: хак. *Харыстаас* 'капустница' [10, с. 218]. Название *саган-ак* (от монг. *Саган* 'белый') 'беленькая', или 'белянка', появилось в результате конверсии с прибавлением словообразовательного аффикса =акс уменьшительно-ласкательным значением.

Айбалкы (конак, конокчы, талбындууш) – 'боярышница' (лат. *Aporia crataegi*) – бабочка из семейства белянок (Pieridae). Гусеницы-боярышницы являются вредителями плодовых культур. Вылупившиеся гусеницы оплетают листья шелковичными нитями и объедают их; обвитые листья бурют и свертываются.

Инсектоним *айбалкы*, образованный словосложением, по типу изафета I «прилагательное + существительное» и состоит из двух лексем: *ай* передает значение ‘блестящая, как луна’ или как *ак* ‘белый’, *балкы* – *balki* ‘красивый’, ‘блестящий’, ‘украшенный’ в турецком диалекте [15, с. 49]. Слово *ай/ак балкы* ‘белая, блестящая, красивая, украшенная’. Крылья бабочки белые, полупрозрачные с резко выделяющимися черными жилками, блестящими на солнце при ее полете. Мотивировочный признак «окрас», выделенный в инсектониме, указывает на денотативный признак насекомого. Мотивацией этого названия послужило то, что эта бабочка выходит на свет только в солнечные дни, в неясную погоду не появляется.

В чалканском диалекте лексема *конак* ‘бабочка’ [8, с. 165] образована от глагола *кон*= (шор., хак. *хон*=) ‘опускаться, садиться’ с прибавлением словообразовательного аффикса =*ак*, указывающего на предмет, совершающий это действие – *кон* + *ак* – *конак* ‘то, что опускается, садится’.

Другие алтайские названия боярышницы (белянки) возникли в результате конверсии как иносказания: *конокчы/конокчы* ‘гость, который остается ночевать’, *талбындууш/талбындууш* ‘порхающая (бабочка)’. Белянки садятся на деревья, растение, они не ночуют, но на зимовку оставляют своих гусениц.

Күнбалкы (күнек) ‘белянка’ (лат. Pieridae). Белянки (лат. Pieridae) – семейство дневных бабочек, как правило, с белой окраской крыльев и рисунком из желтых, оранжевых и черных пятен и полей. Инсектоним зафиксирован в словаре алтайского языка: *күнбалкызоол* ‘белянка’ [2, с. 48].

Алтайское название *күнбалкы*, образованное словосложением, состоит из двух слов: *күн* ‘солнце’, *балкы* ‘красивый, блестящий, украшенный’. Мотивационная форма *күнек* ‘солнечная, любящая солнце’ (боярышница) состоит из слова *күн* ‘солнце’ и словообразовательного аффикса =*ек* с семантикой признака. Этимология названия подчеркивает особенности характера поведения, так как они солнцелюбивы и крылья у них разукрашенные.

Сары көбдөлөк ‘желтая бабочка’, желтушка луговая, или желтушка обыкновенная (лат. *Coliashyale*) – дневная бабочка из рода желтушки (*Colias*) семейства белянок (*Pieridae*).

Название появились на основе признака окраса крыльев бабочки *сары көбдөлөк* ‘желтая бабочка’.

Көк көбдөлөк (балкашчы) ‘голубянка’, букв. ‘синяя, голубая бабочка’ (лат. *Lycaenidae*). Семейство голубянок (*Lycaenidae*), дневных бабочек, насчитывает более 5 200 видов в мировой фауне. Голубянка Цицерон – *Polyommatus icadius* как исчезающий редкий вид занесена в Красную книгу Республики Алтай [21, с. 76]. Мотивировочным признаком наименования стал окрас крыльев бабочки *көк* ‘синий, голубой’ + *көбдөлөк* ‘бабочка’. Другое иносказательное наименование голубянки – *балкашчы* образовано от слова *балкаш* ‘грязь’ с прибавлением словообразовательного аффикса =*чы*, указывающего на субъект, совершающий действие. Наименование получило от того, что голубянок летом можно часто видеть на грязевых лужах.

Јеерен ат (Јебелектин јеерен ат, јуракай јеерен) – букв. ‘рыжий конь’, ‘адмирал’ (лат. *Vanessa atalanta*). Адмирал – дневная бабочка из семейства нимфалид (*Nymphalidae*). Окраска ее крыльев темно-бурая, иногда почти черная, с ярко-красными полосами и белыми пятнами у вершины передних крыльев. У этой бабочки обширный ареал обитания. Этой бабочке Карл фон Линней (*Carl von Linné*), шведский естествоиспытатель (ботаник, зоолог, минералог) присвоил латинское имя «*atalanta*», скорее всего, из-за стремительного полета. В древнегреческой мифологии охотница Аталанта, дочь царя Аркадии, вскормленная медведицей и выросшая в лесу, бегала быстрее всех людей на Земле [22, с. 179].

Следующее наименование *Јебелектин јеерен ат* ‘Рыжий конь Дьебелека’. Гиперболизация образа бабочки с рыжим окрасом и сравнение ее с лошастью мифического персонажа Дьебелека указывает на «величину» бабочки, а прилагательное *јеерен* ‘рыжий’ – на окрас насекомого. Слово *көбдөлөк* ‘бабочка’ рифмуется с именем мифического персонажа *Јебелек*

‘Дьебелек’ – старухи с медным носом, олицетворяющей духа-хозяйку земли, обитателя Нижнего мира, которая сторожит вход в подземный мир [23, с. 156].

Алтайское название *журакай жеерен* ‘рыжий звездочет’ появилось на основе окраса крыльев бабочки, бархатисто-рыжего цвета, края крыльев с черными пятнами; ср.: <зурхач ‘астролог’ калм., зурхайх ‘астролог’ монг. [13, с. 206]. Лексическая единица образована в результате конверсии по типу изафета I.

Кам көббөлөк (кыдыт торко, көстү көббөлөк, сойоннын сокор куртты) – ‘павлиний глаз’ (лат. *Aglaïs io*, ранее лат. *Inachis io*). Латинское название происходит от *Inachis* – речного царя Инаха и его дочери Ио в древнегреческой мифологии, обращенной в корову и гонимой огромным оводом, посланным Герой (женой Зевса) [26, с. 94]. Древние греки видели в крыльях дневной бабочки плачущие глаза и связывали ее со страданиями прекрасной девушки Ио, возлюбленной Зевса. Опасаясь гнева своей жены Геры, Зевс превратил Ио в белоснежную тёлку. Это дневная бабочка из семейства нимфалид (*Nymphalidae*). Основной фон крыльев красно-бурый, красно-коричневый. На крыльях располагаются четыре крупных «глазка» с голубыми пятнами. Нижняя сторона крыльев покровительственной окраски – черно-коричневого цвета с рядами волнистых более светло окрашенных извилистых линий.

Инсектоним *кам көббөлөк* ‘шаман-бабочка’ (павлиний глаз) образован по модели «существительное + существительное», не являющейся достаточно продуктивной в данной сфере. Мотивировочным признаком для образования инсектонима послужило устойчивое сравнение образа бабочки с шаманом, машущим руками во время его «путешествия» в другие миры. Другое метафорическое наименование павлиньего глаза – *кыдат торко* ‘китайский шелк’ образовано в результате ассоциативного сравнения окраса крыльев бабочки с китайским шелком.

Составное наименование бабочки *көстү көббөлөк* – букв. ‘бабочка с глазами’ возникло на признаке внешности насекомого, поскольку на крыльях павлиньего глаза имеются яркие круглые пятна, напоминающие глаза. Другое образное название *сойоннын сокор куртты* ‘пестрое тувинское насекомое (букв.: червь)’ образовано на основе атрибутивной связи, по изафету III типа, т. е. тип «существительное + существительное с аффиксами принадлежности». Здесь насекомым, или червем, называют гусениц этих бабочек. Мотивировочным признаком инсектонима послужило представление местных жителей о том, что эти бабочки прилетают из Тувы. Сойонами алтайцы называют тувинцев. Лексема *сокор/сокыр* имеет значение ‘пестрый, полосатый, чубарый’ [7, с. 30].

Кан-журакай (манжы торко) – ‘аполлон’, букв. **кровавый звездочет** (лат. *Parnassius apollo*) (Linnaeus, 1758). Семейство Аполлон считается дневной бабочкой семейства Парусники (*Parilionidae*), они имеют широкую область обитания. Видовое название в русском языке дано в честь Аполлона (греческая мифология) – сына Зевса и Лето, брата Артемиды, божества красоты и света [26, с. 21].

В Горном Алтае также встречаются подвиды: Аполлон обыкновенный, Аполлон Кларисус, Аполлон Тенедиус. Эти разновидности бабочек являются объектами коллекционирования, могут представлять коммерческую ценность. Бабочки этого вида отнесены к видам, сокращающимся в численности, и из-за этого занесены в Красную книгу Российской Федерации и Красную книгу Республики Алтай [21, с. 48–55].

Алтайский инсектоним *кан-журакай* – букв. ‘красный (кровавый) звездочет (астролог)’ образован на основе словосложения из двух лексем: *кан* ‘кровь, красный’ и заимствования *журакай* ‘звездочет, астролог’, < зурхач ‘астролог’ калм., зурхайх ‘астролог’ монг. [13, с. 206]. Происхождение алтайского наименования *кан-журакай* объясняется метафорическим отождествлением образа этого красивого насекомого с крыльями с образом звездочета, или шамана, одевающего специальный костюм-мандьяк, на котором висят красные ленты-жгуты. Здесь можно привести контекст употребления метафоры «шаман – бабочка», ставшей устойчивым языковым средством, используемым в словообразовании бабочек: *Жакшылыкты сескенде, /*

Ак көббөлөк полуп учатан. / Жамандыкты сескенде, / Ай кара таи чындайтан. ‘Когда предчувствуешь доброе, / То порхаешь белой бабочкой. / Когда предчувствуешь злое, / То делаешься плотным, как черный камень, / подобный меркнувшему месяцу’ [20, с. 129–130]. В камлании шамана с бабочкой отождествляется шаман, который имитирует различные сцены путешествия в иные миры.

Другое название аполлона появилось на основе метафорического иносказания – *манҗы торко* ‘китайская шуба’, образовано из двух слов: *торко* ‘шелк’ и *манҗы* ‘китайский (манчжурский)’. Это наименование основано на признаке «внешний вид» бабочки.

Керел-сары (Умайдын улу кужы) – букв. ‘красно-бурая бабочка’, ‘**махаон**’ (лат. *Rapilio tachaon*). Махаон – дневная бабочка из семейства парусников или кавалеров (лат. *Rapilionidae*). Основной цвет фона крыльев – интенсивно-желтый. Передние крылья с черными пятнами и жилками и с широкой черной каймой с желтыми лунообразными пятнами у внешнего края крыла. Окраска задних крыльев с синими и желтыми пятнами, красно-бурый глазок, окруженный черным, располагается в углу крыла.

Алтайское наименование *керел-сары* образовано путем конверсии: прилагательное *сары* ‘желтый’, *керел/кер* ‘красно-бурый’, ‘коричневатый’. В основе номинации лежит признак окраса крыльев бабочки. Еще одно образно-метафорическое название махаона – *Умайдын улу кужы* ‘великая птица [богини] Умай’, основано на атрибутивной связи, на изафете II типа «существительное + существительное с аффиксом принадлежности». Своей внешностью эта бабочка отличается от всех видов бабочек тем, что на концах крыльев имеет длинную «шпору», внешним обликом она очень похожа на птицу, а дети любят бабочек и постоянно играют с ними. Поэтому эту бабочку отождествляют с богиней, охранительницей детей *Умай/Умай*.

Сары кааҗы – букв. ‘желтая кайма, или торочка’, **траурница** (лат. *Nymphalis antiopa*) – вид дневных бабочек из семейства нимфалид (Nymphalidae).

Терекчи (Терек курт, тогырактыг оро ат) – ‘ленточница тополевая’ (лат. *Catocala clocata*). У ленточницы тополевой передние крылья буро-серые, поперечные полосы бурые с желто-серыми просветами. Во внешнем поле одна полоса субмаргинальная, сильно растушеванная. Бахромка в тон крыла. Почковидное пятно бурое, окруженное растушеванным темно-бурым пигментом. Задние крылья красные с черной широкой каймой и черной перевязью. Расширение перевязи у переднего края крыла и на его середине незначительное. Бахромка белая [21, с. 80].

Алтайское название *терекчи* является калькой русского наименования: *терек* ‘тополь’ + словообразовательный аффикс *=чи*, указывающий на субъект. В основе инсектонима лежит признак «местообитания» насекомого, поскольку этих бабочек можно часто увидеть там, где растут тополя.

Чалканчы ‘крапивница’ (лат. *Aglais urticae*, =*Nymphalis urticae*) – дневная бабочка из семейства Нимфалиды (Nymphalidae). Крапива – одно из кормовых растений гусениц этого вида.

Манҗы куш (кыдат элчизи, төрбөт торозы) – ‘пяденица крыжовниковая, или арлекин крыжовница’ (*Abraxas grossulariata*). Это бабочка из семейства пядениц. Белая с черными и желтыми пятнами, с округленными крыльями, в размахе около 4 см. Летаёт в июле-августе; гусеница осенью и весной на крыжовнике, смородине, орешнике и др. ягодных и плодовых деревьях, которым она иногда сильно вредит.

Алтайские названия крыжовницы отражают представление носителей языка о том, что эти бабочки залетают на Алтай из других краев: *манҗы куш* – букв. ‘манчжурская птица’, *кыдат элчизи* ‘китайский посол’, *төрбөт торозы* ‘голодный из төрбөт’. Видимо, считали, что эти бабочки прилетают из Монголии или Китая. Этот ряд названий больше соответствует бабочке под названием «непарный шелкопряд» (лат. *Lymantriadispar*) – бабочка из семейства

эребид. Непарный шелкопряд является опасным вредителем лиственных культур. В стадии гусеницы шелкопряд объедает листву с деревьев, а вот бабочки неопасны.

Как уже отмечалось, к ночным бабочкам люди относятся с опасением. Летящую на огонь бабочку отгоняли в сторону, такую бабочку считали воплощением души умершего предка. У европейских народов, в частности у поляков, когда видят кружащую вокруг пламени свечи или лампочки бабочку, поминают умерших родственников [25, с. 487]. К ночным бабочкам многие народы относились иначе, об этом свидетельствуют их наименования. Страх перед необъяснимыми метаморфозами насекомых привел к восприятию бабочки как демонического, злого духа.

Көрмөс көбөлөк (үзүт күйе, үзүттин кужы, мамылардын үзүди, көрмөс элчизи, эрликтин ады, байлу баш, жаман көбөлөк, ыралу неме, белгелү көбөлөк, энир көбөлөк, жаларчы, жалбышчы) – букв. ‘чертова бабочка’, ‘бразник обыкновенный’ (лат. Sphingidae). Бразники (лат. Sphingidae) – семейство бабочек, преимущественно сумеречных и ночных. Отличаются способностью зависать в воздухе над цветком, добывая нектар с помощью длинного хоботка. Для бразников характерна такая форма полета, как зависающий полет, типичный для крупных насекомых, которые питаются нектаром, но из-за большой массы тела не могут садиться на цветок. Русское название связано с тем, что бразники, помимо нектара, могут питаться забродившим соком фруктов или потеков на деревьях.

Большинство наименований бразника в алтайском языке отражает представление об этих насекомых как существ, связанных с Нижним миром. В названиях бразников и некоторых других бабочек отразилась мифологема о том, что бабочки, как и другие гады, были сотворены богом подземного мира Эрликом [23, с. 148].

Алтайский инсектоним *көрмөс көбөлөк* ‘черт-бабочка’ образован по типу изафета I «существительное + существительное». Бразники – это сумеречные и ночные бабочки, они слетаются на яркий свет или огонь, поэтому их называют *жаларчы* ‘огненная’, *жалбышчы* ‘пламенная’, *энир көбөлөк* ‘ночная бабочка’. Ряд других синонимичных наименований бразника содержит мифонимы, обозначающие духов: *үзүт күйе* ‘моль злого духа’, *үзүттин кужы* ‘птица злого духа’, *мамылардын үзүди* ‘мамаев дух’, *көрмөс элчизи* ‘посыльный злого духа’, *Эрликтин ады* ‘лошадь Эрлика (т. е. бога подземного царства)’.

Отрицательные оценочные характеристики этой ночной бабочки содержатся в иносказательных наименованиях: *байлу баш*, *жаман көбөлөк* ‘плохая бабочка’, *ыралу неме* ‘существо с бедой’, *белгелү курт* ‘червь (насекомое) с приметами’.

Алдаачы (коныр ат, кам койлогозы, сары желбизи, алмадайлу алмыс) – ‘мертвая голова’, ‘бразник’ (лат. Acherontia atropos). Мертвая голова – крупная массивная бабочка с размахом крыльев до 13 см, принадлежащая к семейству бразников (Sphingidae). Отличительной особенностью бабочки является характерный рисунок на груди, напоминающий человеческий череп, что послужило основой для создания инсектонима, а также целого ряда легенд и суеверий о данной бабочке. Известно, что русское название «мертвая голова» происходит от характерной черты окраски бабочки – наличия на груди желтого рисунка, напоминающего человеческий череп [22]. Латинское название «Acherontia atropos» восходит к греческой мифологии. Ахерон в мифологии – одна из пяти рек в подземном царстве мертвых, также слово «Ахерон» употреблялось для обозначения глубины и ужасов преисподней. Атропос, или Атропа (греч. Ἀτροπός, «неотвратимая»), – неумолимая, неотвратимая участь (смерть) – имя одной из трех мойр – богини судьбы, перерезающей нить человеческой жизни [26, с. 22].

Алтайские инсектонимы, обозначающие «мертвую голову» *алдаачы* ‘мертвая голова’, букв. ‘ангел смерти, дух уносящий душу умершего’ [7, с. 142], *Сары желбизи* ‘желтый дух’, *алмадайлу алмыс* ‘глупый алмыс (злой дух)’, основаны на мифологеме о связи этой ночной

бабочки с потусторонним миром. Желтоватый окрас крыльев бабочки выражается прилагательными *сары* ‘желтый’ и *конгыр* ‘каурый, темно-гнедой’.

Крупный размер бабочки и скелет, видимый на бабочке, сравнивается с лошадью. Данный семантический признак стал основой для метафорических наименований: *конгыр ат* ‘светло-рыжая, каурая лошадь’ и *кам койлогозы* ‘лошадь шамана’. В основе метафорической номинации *кам койлогозы* ‘лошадь шамана’, построенного в форме изафета II, лежит представление о том, что эта бабочка является лошадью (*койлого*), которую хоронят вместе с хозяином, в данном случае с шаманом, чтобы на том свете она служила ему ездовым средством.

Кёспёкчи (Эрликтинг элчизи, тонус јуны) – орденская лента (Catocala nupta). Ленточница красная, или орденская лента красная, или ленточница обыкновенная, или орденская лента обыкновенная (*Catocala nupta*) – вид ночных бабочек из семейства Erebiidae, из отряда Чешуекрылые. Передние крылья покровительственной окраски серого цвета с множеством волнистых поперечных линий и полос, образующих сложный рисунок. Бахрома передних крыльев окрашена в тон крыла. Почковидное пятно бурого цвета окружено растушеванным темно-бурым. Задние крылья оранжево-красного с черной широкой каймой и черной перевязью, довольно сильно изогнутой в средней части. Бахрома задних крыльев белая.

Метафорическое наименование ленточницы *кёспёкчи* ‘ясновидец’ отражает представление носителей языка о том, что эта разновидность ночных бабочек обладает отличным зрением и ориентацией. Другие метафорические наименования сохраняют мотивационный признак «отношение насекомого к потустороннему миру, к миру Эрлика»: *Эрликтинг элчизи, кёрмёс элчизи* ‘вестник, слуга черта’.

Заключение

Таким образом, в результате исследования выявлены наименования 48 бабочек, из которых 20 образованы по принципам прямой номинации, 28 – по принципам косвенной номинации. Алтайские названия бабочек характеризуются разнообразием лексико-семантических признаков и структурными особенностями. Национально-культурная специфика данной лексико-семантической группы инсектонимов наиболее ярко отражена в их внутренней форме. В основе номинаций бабочек в алтайском языке лежат следующие мотивировочные признаки: цвет, местообитание, действие, образно-метафорическое сходство насекомого с другими представителями фауны, а также мифологические представления и верования носителей языка и культуры.

В образовании инсектонимов наиболее продуктивными являются суффиксы *-ак/-ек/-к, -чы/-че, -гаиш* (*балкаишчы, јаларчы, јалбыишчы*). Некоторые названия бабочек образованы аналитическим способом как составные или сложные слова. Между компонентами собственно сложных составных названий насекомых наиболее характерной является атрибутивная и изафетная связь. В образовании сложных составных названий насекомых с атрибутивной связью преобладает изафетная связь III типа, т. е. тип «существительное + существительное с аффиксами принадлежности». Встречаются также изафеты I «прилагательное + существительное» и изафет II «существительное + существительное с аффиксом принадлежности». Большая часть энтомологической лексики образована лексикализацией на основе словоформ и словосочетаний. Незначительное место занимают названия насекомых, образованные лексическим (калькированием) и лексико-грамматическим способами (конверсией).

Родовое наименование *кёбёлёк* ‘бабочка’ относится к общетюркской лексике, видовые же наименования этих насекомых – алтайскими. В народном сознании алтайцев сложились определенные стереотипы отношения к одним бабочкам положительное, к другим – отрицательное. Негативное отношение наблюдается к ночным разновидностям бабочек, имеющим некрасивый окрас, а также к дневным бабочкам, которые откладывают гусениц и наносят вред

растениям. В наименованиях бабочек отразились различные мифологические представления о том, что в бабочек превращаются души умерших людей, бабочки, в частности ночные, являются существами, связанными с подземным миром. В этом заключается демонологическая символика бабочек в алтайской лингвокультуре. Эти инсектонимы содержат различные мифонимы и мифологемы, связанные с шаманскими и языческими верованиями алтайцев.

Список сокращений:

аз. – азербайджанский; алт. – алтайский; башк. – башкирский; гаг. – гагаузский; др.-уйг. – древнеуйгурский; к.-калп. – каракалпакский; кар. – караимский; крх.-уйг. – караханидско-уйгурский; кирг. – киргизский; кум. – кумандинский; кумык. – кумыкский; ног. – ногойский; монг. – монгольский; ср.-уйг. – среднеуйгурский; ср.-кыпч. – среднекыпчакский; тат. – татарский; тел. – телеутский; теленг. – теленгитский; туб. – тубаларский; тув. – тувинский; тур. – турецкий; туркм. – туркменский; уйг. – уйгурский; узб. – узбекский; хак. – хакасский; чаг. – чагатайский; чал. – чалканский; саг. – сагайский; шор. – шорский.

Список источников:

1. Мухтарова Г. М. Энтомологическая лексика в татарском языке: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Казань, 2009. 26 с.
2. АРС – Алтайско-русский словарь / отв. ред. А. Э. Чумакаев. Горно-Алтайск, 2018. 936 с.
3. Алтайско-русский-английский картинный словарь / сост. Н. И. Когунбаева, А. В. Белякова. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография, 2006. 239 с.
4. КРС – Кумандинско-русский словарь: ок. 10 000 слов / сост. Л. М. Тукмачев, М. Б. Петрушова, Е. И. Тукмачева. Бийск: Бийский котельщик, 1995. 150 с.
5. РКС – Русско-кумандинский словарь / сост. М. Б. Петрушова, В. М. Данилов, ред. Н. А. Дьайым. Горно-Алтайск: Алтын-Туу, 2021. 504 с.
6. РТС – Русско-тубаларский словарь / сост. А. С. Кучукова; ред. С. Б. Сарбашева. Горно-Алтайск: Алтын-Туу, 2019. 384 с.
7. СААНТЯ – Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка / сост. Протоирей В. Вербицкий. Изд-во Православного Миссионерского общества. Казань: Тип. В. М. Ключникова, Большая Проломная улица, 1884; 2-е изд. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 2005. Переизд. 504 с.
8. Баскаков Н. А. Северные диалекты алтайского (ойротского) языка: диалект лебединских татар-чалканцев (куу-кижи): граммат. очерк, тексты, пер., слов / отв. ред. К. М. Мусаев; Ин-т языкознания АН СССР. М.: Наука, 1985. 231 с.
9. ТРС – Телеутско-русский словарь / сост. Л. Т. Рюмина-Сыркашева, Н. А. Кучигашева Кемерово: Кемеровское книж. изд-во, 1995. 119 с.
10. Каксин А. Д., Чертыкова М. Д. Хакасско-русский и русско-хакасский тематический словарь (разделы «Человек», «Флора и фауна»). Абакан: Изд-во ХГУ, 2020. 224 с.
11. ХРС – Хакасско-русский словарь = Хакас-орыссыөстiк / М-во образования и науки Республики Хакасия, Хакас. науч.-исслед. ин-т языка, литературы и истории; под общ. ред. О. В. Субраковой. Новосибирск: Наука, 2006. 1111 с.
12. ТувРС – Тувинско-русский словарь / под ред. Э. Р. Тенишева. М.: Советская энциклопедия, 1968. 646 с.
13. МРС – Монгольско-русский словарь / под ред. А. Лувсандэндэва. М.: Гос. изд-во иностр. и национ. словарей, 1957. 715 с.
14. ДТС – Надеяев В. М., Насилов Д. М., Тенишев Э. Р., Щербак А. М. Древнетюркский словарь. Л.: Наука, 1969. 676 с.
15. ЭСТЯ – Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на букву «Б» / АН СССР. Ин-т языкознания. М.: Наука, 1978. 349 с.
16. СИГТЯ – Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика / Э. Р. Тенишев, Г. Ф. Благова, И. Г. Добродомов, А. В. Дыбо, И. В. Кормушин, Л. С. Левитская, О. А. Мудрак, К. М. Мусаев. 2-е изд., доп. М.: Наука, 2001. 822 с.
17. АТ, ЧБ-ЧК – Акулова Т. ЧарасБажы – Чөрчөккабайы. Горно-Алтайск: изд-во «Юч-Сюмер», 2003. 376 с.
18. АНП – Алтайские народные песни / сост. М. А. Демчинова, Г. Б. Сыченко. Новосибирск, 2023. 947 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 35).

19. АЗ – Алтайские загадки = Алтай табышкактар / сост. К. Е. Укачина. Горно-Алтайск: Горно-Алт. отд-е Алт. кн. изд-ва, 1981. 176 с.
20. Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1994. Реп. изд. 152 с.
21. Красная книга Республики Алтай (животные, 3-е изд.) / под ред. А. В. Бондаренко. Горно-Алтайск, 2017. 368 с.
22. Каабак Л. В., Сочивко А. В. Бабочки мира. М.: Аванта+, 2001. 184 с.
23. МА – Мифология алтайцев: этнолингвистический словарь: в 2 т. / Ойоткинова Н. Р. Новосибирск: ИПЦ НГУ, 2022. Т. 1. 512 с.
24. Васильева О. В. Номинации мотыльков и бабочек в Псковском областном словаре с историческими данными (выпуски 1–25) // Вестник Оренбургского гос. пед. ун-та. Электронный научный журнал. 2015. № 2 (14). С. 104–112.
25. Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 912 с.
26. Кун Н. А. Легенды и мифы древней Греции. Пособие для учителей. Изд. 5-е. М.: «Просвещение», 1975. 463 с.

Ойоткинова Надежда Романовна.

Доктор филологических наук, доцент.

Горно-Алтайский государственный университет.

Ул. Социалистическая, 26, Горно-Алтайск, 649000.

E-mail: sibfolklore@mail.ru

Ерленбаева Надежда Викторовна.

Кандидат филологических наук, доцент.

Горно-Алтайский государственный университет.

Ул. Социалистическая, 26, Горно-Алтайск, 649000.

E-mail: env-1977@yandex.ru

Сарбашева Сурна Борисовна.

Кандидат филологических наук, доцент.

Горно-Алтайский государственный университет.

Ул. Социалистическая, 26, Горно-Алтайск, 649000.

E-mail: sumasarbasheva@mail.ru

Материал поступил в редакцию 24 января 2024 г.

N. R. Oinotkinova, N. V. Erlenbaeva, S. B. Sarbash

MORPHOLOGICAL AND LEXICAL-SEMANTIC FEATURES OF BUTTERFLY NAMES IN THE ALTAI LANGUAGE²

The article examines the names of butterflies in the Altai language from the point of view of their morphological and lexical-semantic features. The relevance of the study lies in the lack of knowledge of this lexical-semantic group of words. The work uses descriptive, comparative methods as well as methods of morphological, lexical-semantic, and motivational analysis. The novelty of the study lies in the identification of the composition of the vocabulary denoted by butterflies, in the study of the internal form of these insectonyms, the main methods of naming and word formation models, in the determination of the national and cultural characteristics of this lexical-semantic group in the Altai language. The generic name *köbölök* 'butterfly' belongs to the general Turkic vocabulary, while the specific names are Altai. Certain stereotypes about butterflies have developed in the popular consciousness of Altai people: a negative attitude towards nocturnal butterfly species, which are 'ugly in color,' and daytime butterflies which 'harm plants.' Some names of butterflies reflect the mythological idea that butterflies are creatures created by the deity of the underworld. These insectonyms include various mythonyms associated with the shamanic and pagan beliefs of the Altai people. In the fiction of the Altai people, the butterfly is a symbol of beauty, lightness, and freedom. Various lexical-semantic features and word formation models characterize the names of the butterflies. Decisive for naming butterflies were the characteristics of color, habitat, action, their similarity to other representatives of the fauna, and some mythologies that connect these insects with the other world. When naming butterflies, a distinction is made between one-part and mostly two-part (compound) words, which are formed using suffixes and analytical methods. When forming insectonyms, the most productive suffixes are *-chy/-che*, *-ak/-ek/-k*, *-gash*. Between the components of the actual complex compound names of insects,

² The study was carried out according to the Russian Science Foundation project No. 23-28-10028 "The linguistic picture of the world of the Altai people: vocabulary of the fauna of the Altai Mountains."

the attributive or isafetic connection is the most characteristic. Lexicalization, conversion with affixation (*konok-chy, talbynduush*), and calquing (*kachangash* 'butterfly lands on cabbage') can be observed in the word-formation of this entomological group of vocabulary. The material studied can be used in the compilation of translation, explanation, and terminology dictionaries of the Altai language, which constitutes the practical value of this article.

Keywords: *Altai language, lexicology, word formation, lexical-semantic group, motivation, internal form of the word, insectonyms, insects, zoonyms, butterflies, fauna of the Altai Mountains*

References:

1. Mukhtarova G. M. *Entomologicheskaya leksika v tatarskom yazyke. Avtoref. dis. ... kand. filol. nauk.* [Entomological vocabulary in the Tatar language. Abstract dis. ...cand. Philol. Sci.]. Kazan, 2009. 26 p. (in Russian).
2. Chumakaev A. E. (ed.) *Altaisko-russkii slovar'* [Altai-Russian Dictionary]. Gorno-Altai, 2018. 936 p. (in Altai and Russian).
3. Kogunbaeva N. I., Belyakova A. V. (eds) *Altaisko-russkiy-angliyskiy kartinniy slovar'* [Altai-Russian-English Picture Dictionary]. Gorno-Altai: Gorno-Altai Printing House Publ., 2006. 239 p. (in Altai, Russian and English).
4. Tukmachev L. M., Petrushova M. B., Tukmacheva E. I. (eds) *Kumandinsko-russkiy slovar': ok. 10 000 slov* [Kumandin-Russian Dictionary: approx. 10,000 words]. Biysk: Biys. Kotelshchik, 1995. 150 p. (in Kumandin and Russian).
5. Dayym N. A. (ed.) *Russko-kumandinskiy slovar'* [Russian-Kumandin Dictionary]. Gorno-Altai: Altyn-Tuu Publ., 2021. 504 p. (in Russian and Kumandin).
6. Sarbasheva, S. B. (ed.) *Russko-tubalarskiy slovar'* [Russian-Tubalarian Dictionary]. Gorno-Altai: Altyn-Tuu Publ., 2019. 384 p. (in Russian and Tubalarian).
7. Archpriest Verbitsky V. (ed.) *Slovar' altaiskogo i aladagskogo narechii tyurkskogo yazyka* [Dictionary of Altai and Aladag dialects of the Turkic language]. Kazan: Typ. V. M. Klyuchnikova, Bolshaya Prolomnaya Street, 1884; 2nd ed. Gorno-Altai: Ak-Chechek Publ., 2005. Reprint. 504 p. (in Russian).
8. Baskakov N. A. *Severnye dialekty altaiskogo (oirotskogo) yazyka: dialekt lebedinskiy tatar-chalkantsev (kuu-kizhi): grammat. ocherk, teksty, per., slov.* [Northern dialects of the Altai (Oirot) language: the dialect of the Lebedinsky Tatar-Chalkans (Kuu-Kizhi): grammar. essay, texts, trans., words]. Moscow: Nauka Publ., 1985. 231 p. (in Russian).
9. Ryumina-Syrkasheva L. T., Kuchigasheva N. A. (eds) *Teleutsko-russkiy slovar'* [Teleut-Russian Dictionary]. Kemerovo: Kemerovo Book. Publ., 1995. 119 p. (in Teleut and Russian).
10. Kaksin A. D., Chertykova M. D. *Khakassko-russkii i russko-khakasskiy tematicheskii slovar' (razdely «Chelovek», «Flora i fauna»)* [Khakass-Russian and Russian-Khakass thematic dictionary (sections "Man", "Flora and Fauna")]. Abakan: KhSU Publ., 2020. 224 p. (in Khakass and Russian).
11. Subrakov O. V. (ed.) *Khakassko-russkiy slovar' = Khakass-orys söstik* [Khakass-Russian dictionary = Khakass-orys söstik]. Novosibirsk: Nauka Publ., 2006. 1111 p. (in Russian).
12. Tenishev E. R. (ed.) *Tuvinsko-russkiy slovar'* [Tuvan-Russian dictionary]. Moscow: Sovetskaia entsiklopediya Publ., 1968. 646 p. (in Tuvan and Russian).
13. Luvsandendeveva A. (ed.) *Mongol'sko-russkiy slovar'* [Mongolian-Russian Dictionary]. Moscow: State Foreign Publishing House and National Dictionaries, 1957. 715 p. (in Mongolian and Russian).
14. Nadelyaev V. M., Nasilov D. M., Tenishev E. R., Shcherbak A. M. *Drevnetyurkskiy slovar'* [Ancient Turkic dictionary]. Leningrad: Nauka Publ., 1969. 676 p. (in Russian).
15. Sevortyan E. V. *Etimologicheskii slovar' tyurkskikh yazykov. Obshchetyurkskie i mezhtyurkskie osnovy na bukvu "B"* [Etymological dictionary of Turkic languages. All-Turkic and inter-Turkic foundations of the letter "B"]. Moscow: Nauka Publ., 1978. 349 p. (in Russian).
16. Tenishev E. R. et al. (eds) *Sravnitel'no-istoricheskaya grammatika tyurkskikh yazykov. Leksika* [Comparative-historical grammar of the Turkic languages. Vocabulary]. 2nd ed. Moscow: Nauka Publ., 2001. 822 p. (in Russian).
17. Akulova T. *Charas-Bazhy – Chörchök kabayy* [Charas-Bazhy – the cradle of a fairy tale]. Gorno-Altai: Yuch-Syumer Publ., 2003. 376 p. (in Altai).
18. Demchinov M. A., Sychenko G. B. (eds) *Altaiskie narodnye pesni* [Altai folk songs]. Novosibirsk: SB RAS Publ., 2022. 947 p. (Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 35) [(Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; Vol. 35)] (in Altai and Russian).
19. Ukachina K. E. (ed.) *Altaiskie zagadki = Altai tabyshkaktar* [Altai riddles]. Gorno-Altai: Gorno-Altai otd-nie Altai kn. izd-va, 1981. 176 p. (in Altai and Russian).
20. Anokhin A. V. *Materialy po shamanstvu u altaitsev* [Materials on shamanism among the Altai people]. Gorno-Altai: Ak Chechek Publ., 1994. 152 p. (in Altai and Russian).
21. Bondarenko A. V. (ed.) *Krasnaya kniga Respubliki Altai (zhivotnye, 3-e izd.)* [Red Book of the Altai Republic (animals, 3rd ed.)]. Gorno-Altai, 2017. 368 p. (in Russian).

22. Kaabak L. V., Sochivko A. V. *Babochki mira* [Butterflies of the world]. Moscow: Avanta+ Publ., 2001. 184 p. (in Russian).
23. Oinotkinova, N. R. (ed.) *Mifologiya altaitsev: etnolingv. slovar'*. [Mythology of the Altaians: ethnolinguistic dictionary]. Novosibirsk: IPC NSU Publ., 2022. Vol. 1. 512 p. (in Russian).
24. Vasil'eva O. V. Nominatsii motyl'kov i babochek v Pskovskom oblastnom slovare s istoricheskimi dannymi (vyp. 1–25) [Nominations of moths and butterflies in the Pskov regional dictionary with historical data (issues 1–25)]. *Vestnik Orenburgskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta – Bulletin of the Orenburg State Pedagogical University*, 2015, no. 2 (14), pp. 104–112 (in Russian).
25. Gura A. V. *Simvolika zhivotnykh v slavyanskoi narodnoi traditsii* [Symbolism of animals in the Slavic folk tradition]. Moscow: Indrik Publ., 1997. 912 p. (in Russian).
26. Kun N. A. *Legendy i mify drevney Gretsii. Posobie dlya uchiteley*. [Legends and myths of ancient Greece. Manual for teachers]. 5th ed. Moscow: Prosveshchenie Publ., 1975. 463 p. (in Russian).

Nadezhda R. Oinotkinova.

Doctor of Philology, Associate Professor.

Gorno-Altai State University.

Socialisticheskaya str., 26, Gorno-Altai, Russia, 649000.

E-mail: sibfolklore@mail.ru

Nadezhda V. Erlenbaeva.

Candidate of Philological Sciences, Associate Professor.

Gorno-Altai State University.

Socialisticheskaya str., 26, Gorno-Altai, Russia, 649000.

E-mail: env-1977@yandex.ru

Surna B. Sarbasheva.

Candidate of Philological Sciences, Associate Professor.

Gorno-Altai State University.

Socialisticheskaya str., 26, Gorno-Altai, Russia, 649000.

E-mail: surnasarbasheva@mail.ru

А. О. Сагайдачная

СПОСОБЫ ВЫРАЖЕНИЯ ПОНЯТИЯ 'ИДТИ' В УДЭГЕЙСКОМ ЯЗЫКЕ: ПОЛИСЕМия И НАПРАВЛЕНИЯ МЕТАФОРИЧЕСКИХ ПЕРЕНОСОВ¹

Предлагаемая работа посвящена описанию способов выражения понятия «идти» в удэгейском языке. Проанализировав около 80 глаголов с семантикой хождения, делаем вывод, что данное понятие выражается в языке двумя основными средствами – с помощью словообразования и лексически. Словообразовательный суффикс *-на-*, имеющий значение 'идти с какой-либо целью куда-либо', присоединяется к глаголам разных лексико-семантических групп, переводя эти глаголы в лексико-семантическую группу «идти» (*улэнэ* – 'идти копать', *гуунэ* – 'идти сказать' и др.). Важной чертой является и лексическое многообразие глаголов, обозначающих не только общие, но и более конкретные виды хождения (*эмэ* – 'приходить', *у́жа* – 'идти по следу зверя', *ауанаги* – 'идти обратно' и др.). Кроме того, рассмотрены некоторые глаголы, переносное значение которых соотносится с понятием «идти» (*ньухана* – 'нырять', *эдинэ* – 'дуть ветру' и др.). Данное исследование опирается на работы, посвященные родственным тунгусо-маньчжурским языкам, – маньчжурскому, нанайскому, эвенкийскому, орокскому и ороческому. Также привлечен материал как типологически сходных с удэгейским самодийских и тюркских языков – ненецкого, тувинского, хакаского, алтайского, так и типологически отличных от удэгейского славянских и германских языков – русского, английского.

Ключевые слова: удэгейский язык, понятие «идти», словообразовательный способ, лексическое многообразие, цель движения, переносное употребление глаголов, тунгусо-маньчжурские языки

Введение

Среди глаголов движения удэгейского языка особое место занимает множество глаголов, объединенных общей семантикой – «движение пешком». Удэгейский язык обладает лексическим и словообразовательными способами выражения понятия «идти», которые будут представлены в предлагаемой статье. Также будет рассмотрено переносное употребление глаголов с семантикой хождения.

Кроме того, в языковом арсенале имеются сопутствующие грамматические способы, на которых в пределах данной статьи останавливаться подробно не будем, хотя упомянуть о них необходимо. Речь идет об отглагольных именных формах (связанные имена существительные) со значением цели или условия, а также причастиях и деепричастиях, образованных от глаголов хождения (*хули-лэгэ-ти* [ходить-NPURP-POSS/3PL] 'чтобы они ходили', *унэ-ми* [идти-CV] 'идя, подойдя' и пр.). Имеется и форма на *-кта/-ктэ/-кто*, обозначающая производство действия в разных местах либо выполнение действия одновременно несколькими субъектами (*унэктэ-э-ти* [идти.многим-PAST-3PL] 'они (несколько человек) ушли', *эйэктэ* – 'утонуть всем', *ньүктэ* – 'повыбегать из помещения (о многих людях)' и пр.). И. В. Кормушин называет ее «формой многократности» [1, с. 93]. Однако маркер *-кта/-ктэ/-кто* и показатели причастных/деепричастных или условных/целевых форм последовательно присоединяются не только к глаголам движения, но к любым другим глаголам, если нужно выразить данные оттенки значения.

Глаголы, обозначающие различные способы хождения (в том числе глаголы с семантикой целедвижения), характерны для тунгусо-маньчжурских языков [1, 2–8]. В типологически сходных языках (ненецком, тувинском) подобные глаголы тоже встречаются [9, 10].

Материалом для анализа в предлагаемой статье послужили около 80 глаголов удэгейского языка со значением «идти, передвигаться пешком» (из них примерно 35 глаголов выражают эту семантику лексически, т. е. отдельными словами, и примерно 45 обозначают движение с определенной целью с помощью суффикса, т. е. словообразовательными средствами.

¹ Работа выполнена в рамках государственного задания Института филологии СО РАН (тема № 0263-2021-0004).

1. Словообразовательные средства выражения

В удэгейском языке семантика «идти за чем-либо» последовательно выражается суффиксом *-на-* (или его аллофонами *-уна-/унаэ-/уно-*), присоединяемым к смысловой глагольной основе. Данную форму И. В. Кормушин называет «формой целедвижения» [1, с. 92].

В родственных тунгусо-маньчжурских языках этот суффикс тоже присутствует [5, с. 451, 476; 6, с. 266, 290–291; 7, с. 520–521; 8, с. 68–70, 74].

О. П. Суник, приводя примеры из эвенкийского, нанайского, эвенского языков и отмечая единичность подобных слов в маньчжурском, пишет о праформе **-ма/*мй*: «суффиксы *ма* (*-мэ ~ -мо*), *мй*, *-маси* (*-мэси*) образуют глагольные основы со значением ‘пойти за предметом, добыть предмет, обозначенный в именной основе, от которого образована основа глагольная’ [4, с. 113–115]. Однако в маньчжурском языке не все так просто с данным показателем. В. А. Аврорин анализирует два омонимичных суффикса *-на/-нэ/-но*, один из которых образует глаголы от существительных (*мибсэхэнэ* – ‘заводится хлебным червем’ < *мибсэхэ* ‘хлебный червь’, *аргана-* ‘пускать росток’ < *арган* ‘росток’, *гунина-* ‘прийти в голову, догадаться, сообразить’ < *гунин* ‘мысль’); другой выражает значение «двигаться с какой-либо целью». При этом «есть небольшое число случаев, когда омонимичность производящих корней приводит к омонимичности производных основ, например, *фахана-* ‘образоваться зерну, плоду’ ≠ *фахана-* ‘пойти бросить’, *уфана-* ‘превращаться в муку, порошок’ ≠ *уфана-* ‘идти молотить’, *борина-* ‘замерзать сосульками’ ≠ *борина-* ‘идти баюкать» [3, с. 157–158]. В нанайском языке В. А. Аврорин описывает суффикс *-нда/-ндэ*, называя его показателем «породы цели»: «глагольные слова породы цели обозначают движение, отправление действующего лица с целью совершить действие, обозначенное предыдущей основой этого слова. Целевая направленность движения не определяется, а лишь констатируется говорящим лицом. Глагольные слова этой породы обычно переводятся на русский язык инфинитивом соответствующего глагола в сочетании с предшествующими ему словами ‘*пойти, чтобы...*’, ‘*отправляться, чтобы...*’, ‘*направляться, чтобы...*’ и т. п. Формы основ этой породы таковы: *холанда-* ‘направляться, чтобы читать’, *отхола-* ‘читать’; *дэбонда-* ‘направляться на работу’, от *дэбо* ‘работать’, *ичэндэ-* ‘направляться (чтобы) посмотреть’, от *ичэ-* ‘увидеть’, *бундэ-* ‘направляться (чтобы) дать’, от *бу-* ‘дать, давать’... Таким образом, порода цели от глагольных основ, выражающих любые действия, производит новые глагольные слова, обозначающие совершенно новое, по своей сущности всегда однотипное действие – движение, которое в условиях контекста конкретизируется как движение пешком или с помощью какого-либо средства транспорта. Корневое же значение глагольного слова служит для указания цели, с которой это движение совершается» [2, с. 61–62].

Примеры из удэгейского языка:

- (1) *Галактанаан’*. *Галактанаан’*, *цоимэхимсэвава гаژهани* [1, с. 106].

<i>галакта-на-а-н’</i>	<i>галакта-на-а-н’</i>	<i>цо</i>	<i>имэхи</i>
искать-идти-PAST-3SG	искать-идти-PAST-3SG	самый	новый
<i>мава-ва</i>	<i>гаژه-а-ни</i>		
сердце-ACC	взять-PAST-3SG		

‘Пошла она искать. Пошла искать – самое новое сердце взяла она.’
- (2) *Э-э, аҗига, (йэ ‘удигэсиhi?) одо диливэй кумэдинэфи* [1, с. 105].

<i>э-э</i>	<i>аҗига</i>	<i>йэ ‘у</i>	<i>дигэ-си-hi</i>	<i>одо</i>
INTJ	девушка.Voc	куда	прятаться-DUR-2SG	дедушка
<i>дили-вэ-й</i>	<i>кумэди-нэ-фи</i>			
голова-ACC-POSS/1SG	искать.вшей-идти.PRP-Refl.Poss/PL			

«Э-э, девушка, (куда ты прячешься?) в дедушкиной голове пойди поищи вшей».

- (3) Э-э, үэнуни-лэ эмэгэани (цауцау-да). «Эхэ, жоконэйэ», – гунэйхидэ [1, с. 106].
 э-э үэну-Ø-ни=лэ эмэгэ-а-ни цау
 INTJ младш.сестра-NOM-POSS/3SG=LIM возвращаться-PAST-3SG шумно
 цау=да эхэ **жоконэйэ**
 шумно=CONN старш.сестра.Voc **помочь-идти-IMPER/2SG**
 гунэ-й-хи=дэ
 говорить-PRP-Adj.Poss=CONN
 'Э-э, младшая сестра с шумом возвращается: «Старшая сестра, иди помоги» – говорит.'
- (4) Йэгдигэ, - гуукини, - даунайа. Дауми-ни жоккойо [1, с. 107].
 йэгдигэ гууки-ни дау-на-йа
 молодец.Voc говорить.PAST-3SG **переправить-идти-IMPER/2SG**
 дауми-ни жоккойо
 мостик-POSS/2SG помочь-IMPER/2SG
 «Молодец, – сказала она, – иди переправь (нас), мостик перекинь.» (букв.: «мостик твой помоги»).
- (5) Надаһэнуэ, йиугу, ими-лэгунаме, йиугу, тонтоһу, йиугу, жэкпунейжэу [1, с. 117].
 нада һэнуэ йиугу ими=лэ гуна-ме йиугу
 семь людоед.Voc INTJ зачем=LIM говорить-1SG INTJ
 тонто-һу йиугу **жэкну-не-й** жэу
 топтать.PRES-2PL INTJ **есть-идти-IMPER/2PL** еда
 «Семь людоедов, ингу, почему-то говорю я, ингу, топчете вы, ингу, идите есть».
- (6) Йэгдигэ 'исэнэни. Ваатигунэ беонтажигэ [1, с. 132].
 йэгдигэ 'Ø исэ-нэ-э-ни ва-а-ти гунэ
 молодец-NOM **видеть-идти-PAST-3SG** убить-PAST-3PL EV
 беонта-жигэ-Ø
 беонта-COLL-NOM
 'Молодец пошел посмотреть. Видит, беонта убили (медвежат).'

В. С. Барыс-Хоо в своей работе, посвященной тувинским глаголам со значением цели движения, затрагивает и тунгусо-маньчжурские языки, в том числе удэгейский [10, с. 43–44]. Однако ее вывод о том, что «глаголы со значением 'двигаться с указанием цели движения' выявлены только в эвенкийском языке» [10, с. 43], является в корне ошибочным. Дело в том, что В. С. Барыс-Хоо рассматривает в основном тунгусо-маньчжурские (в том числе эвенкийские) глаголы с суффиксом *-ла* и экстраполирует свои наблюдения на все подобные глаголы. А даже в эвенкийском языке семантика целедвижения выражается не только им [5, с. 474; 7, с. 520, 523].

В удэгейском языке, как показывают наблюдения, значение указания цели движения последовательно выражается высокопродуктивным суффиксом *-на-*. Суффикс *-ла-* для выражения данной семантики тоже используется, но значительно реже. Из 45 лексем с семантикой целедвижения показатель *-на-* присутствует в сорока случаях, а *-ла-* – в остальных пяти. Кроме того, следует учесть, что в удэгейском языке существует два глагольных словообразовательных суффикса *-ла-*: орудийный высокопродуктивный *-ла- I*. «производить действие с помощью предмета, названного основой» (*жогболо-* 'ударить острой', *унижала-* 'черпать ложкой', *кусигэлэ-* 'ударить ножом', *оболо- I*. 'делить на доли; выделить долю', *оболо- II*. 'зацепить рогатиной', *исоло-* 'задеть локтем', *миаусала-* 'стрелять из ружья' и др.) и *-ла- II*. «идти за чем-л., с целью принести что-л.» (*киафактала-* 'пойти за хворостом', *мболо-* 'ходить в лес за дровами; заготавливать дрова'). У двигательного *-ла- II*. продуктивность значительно ниже,

чем у показателя *-на-* с тем же значением. (О явлении суффиксальной омонимии в удэгейском см. [11].)

2. Лексические средства выражения

Движение пешком в удэгейском языке обозначается также лексически – существуют различные глаголы хождения (*бэгдижи-* ‘идти пешком’, *хули-* ‘ходить’, *ауанаги-* ‘идти обратно’, *эмэ-* ‘приходить’, *унэ-* ‘идти’, *д’аси-* ‘отправиться следом’, *дэктэ-* ‘пойти своей дорогой (о каждом из путников после случайной встречи)’ и др.). Эти глаголы составляют синонимическую группу, объединенную общим значением «передвигаться пешком».

«Синонимическая группа – это минимальная парадигма слов и эквивалентных им по своей функции фразеологизмов, входящая обычно в более сложную лексико-семантическую парадигму (парадигматическое поле)» [12, с. 128]. При этом возможны два взгляда на синонимы – понимание их как тождественных по смыслу единиц языка (омосемантов) или как близких по значению слов (парасемантов, квазисинонимов) [12, с. 128–131].

Мы придерживаемся взгляда, что синонимическую группу составляют лексемы, имеющие нюансы в лексическом значении; абсолютных синонимов в любом языке немного. (Подробнее о синонимии, внутренней форме слова и мотивации слов см. [13, с. 105–113, 139–142] – на материале русского языка.)

Примеры из удэгейского языка:

- (7) *Жаудалафу-ла эмэне* [1, с. 104].

Жаудалафу-Ø=ла *эмэ-э-не*
Дзангдалафу-NOM=LIM **приходить-PAST-3SG**
‘Дзангдалафу-то пришел.’

- (8) *Эхэ, сэуниһи сэуниһи хулисэ’, - гуукини, - Жаудалафу-тэнэ-дэ* [1, с. 105].

эхэ *сэуниһи* *сэуниһи* *хули-сэ’* *гууки-ни*
старш.сестра.Voc страшный страшный **ходить-PAST** сказать.PAST-3SG
Жаудалафу-Ø=тэнэ=дэ
Дзангдалафу-NOM=CONTR=CONN
«Старшая сестра, а ведь страшный-престрашный Дзангдалафу приходил», – сказала она.

- (9) *Беонтаҗига мафа хоктолини унэсэти, – гунэ – уҗасийти – гунэ* [1, с. 134].

беонта-җига-Ø *мафа* *хокто-ли-ни*
беонта-COLL-NOM медведь след-PROLAT-POSS/3SG
унэ-э-ти *гунэ* *уҗаси-й-ти* *гунэ*
идти-PRES-3PL EV **идти.по.следу-PRES-3PL** EV
‘Беонта по следу медведя идут, видать, выслеживают они, видать.’

- (10) *Сикё йукини беонтаҗигала* [1, с. 135].

сикё *йуки-ни* *беонта-җига-ла*
вечером **достигать.PAST-3SG** беонта-COLL-LOC
‘(Ворон) Вечером пришел к братьям беонта.’ (Букв.: «он достиг братьев беонта»).

- (11) «*Су мафанаугэ нэҗеме*». «*Гэнэ, гэнэ, гэнэ, га’и-ага’, гэнэ – гуукини*» [1, с. 134].

су *мафа-на-у* *гэ нэ-җе-ме* *гэнэ гэнэ гэнэ*
вы муж-DEST-POSS/2PL **идти.за.чем-либо-FUT-1SG** **идти.за.чем-либо**
га’и *ага’* *гэнэ* *гууки-ни*
ворон.Voc старш.брат.Voc **идти.за.чем-либо** говорить.PAST-3SG
«Пойду за мужем для вас». «Иди, иди, иди, старший брат ворон, иди», – сказали (девушки).

3. Переносное употребление глаголов с семантикой хождения

Проблематика структуры лексического значения и идиоматического или экспрессивного использования многозначных слов, в том числе глаголов движения, в языках разных систем вызывает постоянный интерес исследователей [14–21].

В данном разделе речь пойдет о переносном использовании удэгейских глаголов со значением «идти».

«Переносное значение – один из типов лексических значений слова, который противопоставляется прямым производно-номинативным значениям по способу номинации и по функции. Развитие переносного значения происходит на основании переноса, сходства, общности наименования действия или явления» [15, с. 40]. Другими словами, в основе переносного значения часто лежит метафора. В широком смысле она подразумевает любое употребление слов в не прямом значении. «Метафора является... источником новых значений слов, которые наряду с характеризующей способны выполнять номинативную (идентифицирующую) функцию, закрепляясь за индивидом в качестве его наименования либо становясь языковой номинацией некоторого класса объектов. В этом случае метафоризация приводит к замещению одного значения другим» [14, с. 296].

Например, лексема *нэнэ*- 'идти' в удэгейском языке может употребляться при выражении семантики сокрытия или исчезновения. В контексте (14) наряду с *нэнэ*- употреблен глагол *дигэнэ*- 'прятаться':

- (12) *Йуэгдэ хэгэлэни нэнээни* [1, с. 135].
йуэгдэ хэгэлэни нэнэ-э-ни
 головня под **идти-PAST-3SG**
 '(Ворон) под головню спрятался (букв.: «ушел»).'
- (13) ...олохи хэгдихи эугеани, хаунтасини: «Йэухи нэнээни?» [1, с. 137]
олохи-Ø хэгдихи эуге-а-ни
 белка-NOM вниз спускаться-PAST-3SG
хаунтаси-ни йэухи нэнэ-э-ни
 спрашивать.PRES-3SG куда **идти-PAST-3SG**
 '...белка вниз спустилась (с дерева), спрашивает: «Куда делся (орех)?»
 (Букв.: «Куда ушел (орех)?»)
- (14) *Йуэгдэ хэгэлэни нэнэ 'эси, дигэнүкини* [1, с. 135].
йуэгдэ хэгэлэни нэнэ'-эси дигэнүки-ни
 головня под **идти-CV прятаться.PAST-3SG**
 'Под головню уйдя, спрятался он.'

Также для передачи смысла «идти, проходить; пролазить» (например, в дыру, в петлю) часто используется лексема *нүхана*- (~*нюхана*-), прямое значение которой 'нырять (в воду)':

- (15) «Анда, йэду хука нэдээһи?» «Айа, нүханайа» [1, с. 138].
анда йэду хука нэдэ-э-һи айа нүхана-йа
 друг.Voc зачем петля положить-PAST-2SG хорошо **нырять-IMPER/2SG**
 «Подруга, зачем ты петлю поставила?» «Ничего, проходи!» (Букв.: «...ныряй!»)

Сема «идти» присутствует и в глаголах, описывающих погодные (в том числе атмосферные) явления. Эти глаголы могут образовываться от существительных безаффиксным способом

(т. е. посредством конверсии): *тигдэ* ‘дождь’ → *тигдэ-* ‘идти дождю’, *боно* ‘град’ → *боно-* (*~бōнō-*) ‘идти граду’, но могут принимать и показатель целедвижения *-на-*: *хуэнэ- II* ‘пуржить, припорошить’, *имā* ‘снег’ → *имāна-* ‘идти снегу’, *эди* (*~эди(н)*) ‘ветер’ → *эдинэ-* ‘дуть ветру’ [22, с. 869–870, 174, 1025, 368, 1100, 1102; 1, с. 213]. Небольшой список глаголов, образованных с помощью данного суффикса и обозначающих некоторые природные явления (часто ветры), имеется также в [23]. Хождение при этом переосмысливается метафорически:

- (16) *Боножи бонойе наму-да бē-лэ* [1, с. 180].

<i>боно-жи</i>	<i>боно-йе</i>	<i>наму-Ø=да</i>	<i>бē=лэ</i>
град-INSTR	идти.граду-IMPER/2SG	море-NOM=CONN	быть=LIM

‘И море, где град идёт, есть ведь.’
Букв.: «И с градом море, (где) град идет, ведь есть».

- (17) *Туэгиэни. Иманаани* [24, с. 15].

<i>туэги-э-ни</i>	<i>имана-а-ни</i>
наступить.зиме-PAST-3SG	идти.снегу-PAST-3SG

‘Наступила зима. Пошел снег.’ (Букв. глосса иманаани → има-на-а-ни [снег-идти-PAST-3SG]).

При анализе удэгейских контекстов были выявлены также случаи переносного употребления лексемы «идти» в русском переводе – вместо лексемы «рожать». Данное понятие по удэгейски можно выразить несколькими глаголами: *йатаси-* (*~ятаси-*) ‘рожать (о людях); приносить детенышей (о животных)’, *багди- I. 3* ‘родиться’, *багдиги-* ‘снова рожать’, *б’а-5* *перен.* ‘родить, рожать’, *ситэнэмиб’а-* ‘рожать детей’ [22, с. 411, 140, 134–135]. Прямое (первое) значение удэгейского глагола *б’а-* «найти/находить» [22, с. 131], следовательно, сложный (идиоматический) глагол *ситэнэмиб’а-* буквально означает «найти/находить детей». Пример:

- (18) *Ажига бāта ба’ми багдиэти* [1, с. 141].

<i>ажига</i>	<i>бāта</i>	<i>ба’-ми</i>	<i>багди-э-ти</i>
девочка	мальчик	найти-CV	жить-PAST-3PL

‘И пошли у них дети’ (Русский перевод И. В. Кормушина).
Букв.: «Девочек и мальчиков рожая («находя»), жили они».

Заключение

1. В удэгейском, как и в других тунгусо-маньчжурских языках, имеется ряд морфологических средств для выражения определенной семантики. Так, существует аффикс **-на-**, который «отвечает» именно за хождение, как правило, с какой-нибудь целью, куда-либо, за чем-либо. Он может присоединяться, например, к глаголам восприятия, речемыслительной деятельности или акциональным, то есть переводит указанные глаголы в ЛСГ «идти» (*улэнэ-* ‘идти копать’, *гуэнэ-* ‘идти сказать’, *исэнэ-* (*~исэсинэ-*) ‘идти смотреть’, *жомосино-* (*~жомосина-*) ‘идти воровать’, *буна-* ‘идти делать’).

2. В удэгейском языке, как и во всех языках мира, отражается картина мира его носителей. Лексическое многообразие глаголов, обозначающих тот или иной способ и вид хождения, объясняется тем, что удэгейцы являются таежными жителями, охотниками. Поэтому для них важны не только общие понятия (*уэнэ-* ‘идти’, *эмэ-* ‘приходить’), но и более конкретные (*анамала-* ‘идти на лыжах по льду’, *олохимо-* ‘(идти) белковать’, *у́за-* (*~у́заси-*) ‘идти по следу зверя’ и т. п.). Такая конкретика требует существования глаголов, в семантике которых заложены различные характеристики и детальные особенности хождения.

3. Мы разделяем взгляд Дж. Лакоффа и М. Джонсона, которые определили суть метафоры как «понимание и переживание сущности одного вида в терминах сущности другого вида» [21, с. 25]. Таким образом, метафорические употребления глаголов в рассмотренных удэгейских контекстах основаны на сходстве производимого впечатления («быстро пройти» – «пронырнуть») и сходстве способа представления действий («часто рожать» – «идти чередой»).

Список сокращений:

Беспадежная форма существительного не маркируется; Ø – нулевая (неэксплицированная) морфема; ACC – винительный падеж; Adj.Poss – суффикс обладания прилагательных -хи; COLL – собирательный суффикс существительных -жига; CONN – соединительная частица да; CONTR – противительная частица тэнэ; CV – деепричастие; DEST – назначительный падеж; DUR – длительность; EV – эвиденциальная частица гунэ; FUT – будущее время; IMPER – повелительное наклонение; INSTR – творительный падеж; INTJ – междометие; LAT – направительный падеж; LIM – выделительная частица ла; LOC – местный падеж; NOM – именительный падеж; NPURP – связанное существительное со значением цели; PAST – прошедшее время; PL – множественное число; POSS – личная притяжательность; PP – причастие прошедшего времени; PRES – настоящее время; PROLAT – продольный падеж; PRP – причастие настоящего времени; Refl.Poss – возвратная притяжательность; SG – единственное число; Voc – звательная форма.

Список источников:

1. Кормушин И. В. Удыхейский (удэгейский) язык. Материалы по этнографии. Очерк фонетики и грамматики. Тексты и переводы. Словарь. М.: Наука. 1998. 320 с.
2. Аврорин В. А. Грамматика нанайского языка. Т. 2. М.–Л.: Изд-во АН СССР. 1961. 295 с.
3. Аврорин В. А. Грамматика маньчжурского письменного языка. СПб: Наука. 2000. 240 с.
4. Суник О. П. Глагол в тунгусо-маньчжурских языках. Морфологическая структура и система форм глагольного слова. М.–Л.: Изд-во АН СССР. 1962. 363 с.
5. Болдырев Б. В. Эвенкийско-русский словарь. Ч. 2. Новосибирск: Изд-во СО РАН. Филиал «Гео». 2000. 484 с.
6. Аврорин В. А., Болдырев Б. В. Грамматика ороцкого языка. Новосибирск: Изд-во СО РАН. 2001. 400 с.
7. Болдырев Б. В. Морфология эвенкийского языка. Новосибирск: Наука. 2007. 932 с.
8. Озолина Л. В. Грамматика орокского языка. Новосибирск: Академич. изд-во «Гео». 2013. 375 с.
9. Шилова В. В. Пространственные модели элементарных простых предложений в ненецком языке. Ч. 1. Новосибирск: Изд-во НГУ. 2003. 106 с.
10. Барыс-Хоо В. С. Глаголы с инкорпорированной семантикой цели движения в современном тувинском языке в сопоставлении с другими тюркскими языками // Языки коренных народов Сибири: сб. науч. тр. Вып. 16. Новосибирск: Изд-во НГУ. 2005. С. 41–46.
11. Трофимова А. О. Омонимия словообразовательных суффиксов в удэгейском языке // Язык и общество в современной России и других странах. Международная конференция. Москва, 21–24.06. 2010 г. Доклады и сообщения. М., 2010. С. 495–497.
12. Васильев Л. М. Современная лингвистическая семантика. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ». 2015. 192 с.
13. Блинова О. И. Явление мотивации слов. Лексикологический аспект. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ». 2017. 208 с.
14. Языкознание. Большой энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева М.: Большая российская энциклопедия. 2000. 688 с.
15. Кокошникова О. Ю. Семантическая структура многозначного глагола в хакасском языке в сопоставлении с тюркскими языками Южной Сибири. Новосибирск: ИД «Сова». 2004. 144 с.
16. Харченко В. К. Переносная семантика слова. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ». 2021. 198 с.
17. Тюттешева Е. В. Метафорические модели фразеологических сочетаний с глаголами движения в алтайском и хакасском языках (в сравнительно-сопоставительном аспекте) // Критика и семиотика. 2022. № 2. С. 142–157.
18. Шагдурова О. Ю. Вторичные значения глаголов направленного движения в хакасском языке // Сибирский филол. журнал. 2022. № 4. С. 233–242.

19. Шагдурова О. Ю. Вторичные значения глаголов движения с невыраженной ориентацией в хакасском языке // Критика и семиотика. 2023. № 2. С. 217–231.
20. Чертыкова М. Д. Периферийные глаголы в значении движения в хакасском языке: семантика и функционирование // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2023. № 4 (вып. 48). С. 24–40.
21. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. М.: Изд-во ЛКИ. 2023. 256 с.
22. UD 1998 – Kyalundzuga, V. T., Simonov, M. D. An Udeghe Language Dictionary. Khor River Region Dialect. Стеншев, 1998 (в 3 т.).
23. Nikolaeva I. & Tolskaya M. A Grammar of Udihe, Berlin. The Hague: Mouton de Gruyter. 2001.
24. Канчуга 2002 – An Udehe Autobiographical Text with a Russian Translation by Aleksandr Kanchuga. Edited with a Japanese Translation by T. Tsumagari // Publications on Tungus Languages and Cultures 17. Nakanishi Printing Co, Ltd. 2002.

Сагайдачная Анна Олеговна.

Кандидат филологических наук, научный сотрудник.

Институт филологии СО РАН.

Ул. Академика Николаева, 8, Новосибирск, 630090.

E-mail: a_trofimova@mail.ru

Материал поступил в редакцию 6 марта 2024 г.

A. O. Sagaydachnaya

EXPRESSIONS OF THE CONCEPT OF THE VERB 'TO GO' IN UDIHE: POLYSEMY AND DIRECTIONS OF METAPHORICAL TRANSFERS²

This article was written according to the author's report in September 2023 at the Tomsk State Pedagogical University at the international conference "XXX Dulson Readings". This work describes how to express the concept of the verb 'to go' in Udihe. After analyzing about 80 verbs meaning 'to go,' we have concluded that this verb is expressed in the language in two basic ways – lexically and derivationally. The derivational suffix *-na-* with the semantic purpose of the movement is attached to the verbs of different lexical-semantic groups and transfers these verbs into the lexical-semantic group 'to go' (*ulene-* 'to go dig', *guŋne-* 'to go say something'). An important feature is the lexical diversity of the verbs, which denote not only general but also specific types of the verb 'to go' (*eme-* 'to come', *uža-* 'to follow the track of an animal', *aŋanagi-* 'to go back'). In addition, this paper discusses several verbs whose figurative meaning correlates with the concept of the verb 'to go' (*ñuhana-* 'dive', *edine-* 'blow wind'). This study is based on the work devoted to the related Manchu-Tungusic languages – Manchurian, Nanay, Evenki, Oroch, and Oroch (Uilta). The material of the Samoyed and Turkic languages that are typologically similar to Udihe – Nenets, Tuvan, Altai, and Khakass – is also of interest. In addition, the material of the Slavic and Germanic languages that are typologically different from Udihe – Russian and English – is also involved in the study.

Keywords: *Udihe language, the concept of the verb 'to go,' the word formation method, lexical variety, purpose of movement, figurative use of verbs, Manchu-Tungusic languages*

References:

1. Kormushin I. V. *Udykheyskiy (udegeyskiy) yazyk. Materialy po etnografii. Ocherk fonetiki i grammatiki. Teksty & perevody. Slovar'* [Udyhe (Udeghe) Language. Materials on the Ethnic Culture. Phonetics and Grammar. Texts and Translations. Glossary]. Moscow: Nauka Publ., 1998. 320 p. (in Russian).
2. Avrorin V. A. *Grammatika nanayskogo yazyka* [Grammar of the Nanay Language]. Vol. 2. Moscow-Leningrad: AN SSSR Publ., 1961. 295 p. (in Russian).
3. Avrorin V. A. *Grammatika manchzhurskogo pis'mennogo yazyka* [Grammar of the Manchu Written Language]. Saint-Petersburg: Nauka Publ., 2000. 240 p. (in Russian).
4. Sunik O. P. *Glagol v tunguso-manchzhurskikh yazykakh. Morfologicheskaya struktura & sistema form glagol'nogo slova* [The Verb in Manchu-Tungusic Languages. Morphological Structure and System of Forms of a Verbal Word]. Moscow-Leningrad: AN SSSR Publ., 1962. 363 p. (in Russian).

² The study was supported by State assignment of the Institute of Philology of SB RAS (theme No. 0263-2021-0004).

5. Boldyrev B. V. *Evenkiysko-russkiy slovar'*. Ch. 2 [Evenki-Russian Dictionary. Part 2]. Novosibirsk: Izd-vo SO RAN; Filial "Geo" Publ., 2000. 484 p. (in Russian).
6. Avrorin V. A., Boldyrev B. V. *Grammatika orochskogo yazyka* [Grammar of the Oroch Language]. Novosibirsk: SO RAN Publ., 2001. 400 p. (in Russian).
7. Boldyrev B. V. *Morfologiya evenkiyskogo yazyka*. [Morphology of the Evenki Language]. Novosibirsk: Nauka. 2007. 932 p. (in Russian).
8. Ozoliny L. V. *Grammatika orokskogo yazyka* [A Grammar of Orok (Uilta)]. Novosibirsk: "Geo" Publ., 2013. 375 p. (in Russian).
9. Shilova V. V. *Prostranstvennye modeli elementarnykh prostykh prredlozheniy v nenetskom yazyke. Ch. 1* [Spatial Models of Elementary Simple Sentences in the Nenets Language. Part 1]. Novosibirsk: NGU Publ., 2003. 106 p. (in Russian).
10. Barys-Khoo V. S. Glagoly s inkorporirovannoy semantikoy celi dvizheniya v sovremennoy tuvinskom yazyke v sopostavlenii s drugimi turkskimi yazykami [Verbs with incorporated semantics of the purpose of movement in contemporary Tuvan in comparison with other Turkic languages]. In: *Yazyki korennykh narodov Sibiri*. Vol. 16. Novosibirsk: NGU Publ., 2005. Pp. 41–46 (in Russian).
11. Trofimova A. O. Omonimiya slovoobrazovatel'nykh suffiksov v udegeyskom yazyke [Homonymy of Derivative Suffixes in Udihe Language]. *Yasyk & obschestvo v sovremennoy Rossii i drugih stranakh. Mezhdunarodnaya konferenciya* [Language and society in modern Russia and other countries. international Conference]. Moscow, 2010. Pp. 495–497 (in Russian).
12. Vasil'ev L. M. *Sovremennaya lingvisticheskaya semantika* [Modern Linguistic Semantics]. Moscow: Knizhnuy Dom "Librokom" Publ., 2015. 192 p. (in Russian).
13. Blinova O. I. *Yavlenie motivatsii slov. Leksikologicheskiy aspekt* [The Phenomenon of Word Motivation. Lexicological Aspect]. Moscow: Knizhnuy Dom "Librokom" Publ., 2017. 208 p. (in Russian).
14. *Yazykoznanie. Bol'shoy enciklopedicheskiy slovar'* [Linguistics. Large Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Bol'shaya Rossiyskaya enciklopediya Publ., 2000. 688 p. (in Russian).
15. Kokoshnikova O. Yu. *Semanticheskaya struktura mnogoznachnogo glagola v khakasskom yazyke v sopostavlenii s turkskimi yazykami Yuzhnoy Sibiri* [The semantic structure of the polysemous verb in the Khakass language in comparison with the Turkic languages of Southern Siberia]. Novosibirsk: "Sova" Publ., 2004. 144 p. (in Russian).
16. Kharchenko V. K. *Perenosnaya semantika slova* [Figurative Semantics of the Word]. Moscow: Knizhnuy Dom "Librokom" Publ., 2021. 198 p. (in Russian).
17. Tyuntesheva E. V. Metaforicheskie modeli frazeologicheskikh sochetaniy s glagolami dvizheniya v altayskom i khakasskom yazykakh (v sravnitel'no-sopostavitel'nom aspekte). *Kritika i Semiotika – Criticism and Semiotics*, 2022, no. 2, pp. 142–157 (in Russian).
18. Shagdurova O. Yu. Vtorichnye znacheniya glagolov napravlennoy dvizheniya v khakasskom yazyke [Secondary meanings of directed motion verbs in Khakass]. *Sibirskiy filologicheskiy journal – Siberian Journal of Philology*, 2022, no. 4, pp. 233–242 (in Russian).
19. Shagdurova O. Yu. Vtorichnye znacheniya glagolov dvizheniya s nevyrazhennoy orientatsiey v khakasskom yazyke. [Secondary Meanings of Movement Verbs with an Unexpressed Orientation in the Khakass Language]. *Kritika i Semiotika – Criticism and Semiotics*, 2023, no. 2, pp. 217–231 (in Russian).
20. Chertykova M. D. Periferiynye glagoly v znachenii dvizheniya v khakasskom yazyke: semantika & funktsionirovanie [Peripheral verbs in the meaning of movement in the Khakass language: semantics and functioning]. In: *Yazyki & fol'klor korennykh narodov Sibiri* [Languages and Folklore of Indigenous Peoples of Siberia]. 2023. No. 4 (Iss. 48). Pp. 24–40 (in Russian).
21. Lakoff G., Johnson M. *Metafora, kotorymi my zhivem* [Metaphors We Live By]. Moscow: LKI Publ., 2023. 256 p. (in Russian).
22. *UD 1998* – Kyalundzuga, V. T., Simonov, M. D. An Udeghe Language Dictionary. Khor River Region Dialect. Stęszew. 1998 (in Russian).
23. Nikolaeva I., Tolskaya M. *A Grammar of Udihe*. Berlin, The Hague: Mouton de Gruyter. 2001.
24. *Kanchuga 2002* – An Udehe Autobiographical Text with a Russian Translation by Aleksandr Kanchuga. Ed. with a Japanese Translation by T. Tsumagari // Publications on Tungus Languages and Cultures 17. – Nakanishi Printing Co, Ltd. 2002 (in Russian).

Anna O. Sagaydachnaya.

Candidate of Philological Science, Researcher.

Institute of Philology of Siberian Branch of the RAS.

Nikolaeva str. 8, Novosibirsk, Russia, 630090.

Email: a_trofimova@mail.ru

Е. В. Сенько

ВЕКТОРЫ СЛОВАРНОЙ ДИНАМИКИ РУССКОГО И ОСЕТИНСКОГО ЯЗЫКОВ

Объектом внимания настоящей статьи являются лексические трансформации как своеобразные маркеры динамики современных языковых систем. В условиях стирания национальных отличий научное внимание тем не менее обращается к процессу регионализации, актуальность которого обеспечивается его важной ролью в межкультурной коммуникации: выступая в роли механизма формирования национальной идентичности, регионализация представляет собой своеобразную реакцию на негативные вызовы глобализации. Цель статьи – рассмотреть различные проявления процесса словарного обновления, сопоставив в указанном плане современные русский и осетинский вокабуляры. Материалом исследования послужили данные русских толковых словарей и переводных осетинско-русских; кроме того, несомненно, актуальны и сведения лингвистического опроса определенной группы населения. Представлены наблюдения над следующими векторами названной динамики: неологизация и интернационализация словарного состава, демократизация и либерализация словаря; возвращение в активное словоупотребление устаревших лексем и характерные сдвиги в структуре понятийного содержания, мотивированные актуализацией денотатов. На материале соответствующих наблюдений констатируется специфика словарных изменений в русской и осетинской лексической системе. Утверждается, что в рамках процессов неологизации и интернационализации характер динамики в названных языках в целом идентичен, хотя инновации в осетинском вокабуляре чаще носят двуплановый (формально-семантический) характер и «в своем появлении обусловлены ресурсами как русского, так и в меньшей степени самого осетинского языка...» [1, с. 730]. Функциональные же сдвиги проявляются в русле двух разнонаправленных векторов: с одной стороны, влиянием глобализации, с другой – процессом регионализации, который обеспечивает своего рода консервацию этнической самобытности. При этом если русский языковой вкус весьма снисходителен к интенсивно протекающей либерализации и даже криминализации современного лексического запаса, то современный осетинский язык, напротив, демонстрирует традиционные нормы речевой деятельности: исторически сложившийся жизненный уклад, во многом актуальный для современных носителей осетинского языка, в значительной степени мотивирует поведенческие шаблоны, в том числе шаблоны языкового вкуса.

Ключевые слова: динамика языка, языковой процесс, неолексемы, неологизация, демократизация языка, либерализация языка, актуализация лексем

В свое время В. И. Абаев утверждал, что в системе языка следует различать технику (то есть форму) и семантику. Семантика двояка: техническая – это содержание языкового знака, идеологическая – сам процесс номинации: «В каждой данной среде наречение происходит одним определенным способом, а не другим. От чего это зависит? В первую голову от вырастающего на определенной материальной основе мировоззрения, идеологии данной среды» [2, с. 29]. В понимании В. И. Абаева очень существенно и понятие технизации, которая происходит особенно быстро: идеология, выраженная в самом языке, заменяется новой, формирующейся в процессе выполнения языком его коммуникативной функции.

Безусловно, в современной лингвистике указанные научные постулаты актуальны. В частности, такая научная специализация, как лексикология, объектом которой является словарный уровень языка, в том числе его новые конституенты, исследует и видение действительности определенным языковым коллективом [2, с. 102–110].

Действительно, лексика наиболее подвержена изменениям как система, в значительной степени экстралингвистически обусловленная, в связи с чем внешние факторы языковой динамики не только оказывают воздействие на развитие языка, но играют важную роль в понимании слов, концептов, культуры того или иного народа. В связи со сказанным в словарном составе языка явно выражены нестабильность и рассогласованность составляющих его компонентов. В периоды социально-исторического равновесия динамические процессы протекают размеренно, а в пору исторических и социальных потрясений они ускоряются. Кажется, что новшества затопляют язык, не успевая адаптироваться. Такие процессы мы могли наблюдать не только в обозримом прошлом, но и на современном этапе развития российского социума.

Языковые изменения последнего времени служат объектом пристального внимания исследователей, в том числе на региональном материале [3–7 и др.].

Общепризнанным является мнение о том, что определяющим процессом в развитии современной языковой системы является процесс неологизации, который протекает в различных формах, что в свою очередь обусловлено многомерностью самого явления неогенеза.

Цель статьи – рассмотреть различные проявления процесса словарного обновления, сопоставив в указанном плане современные русский и осетинский вокабуляры.

Известно, что для познания сущности какого-либо языкового явления необходимо его рассмотрение с точки зрения внутренне присущих ему признаков, противопоставленных другим атрибутам в системе соподчиненных понятий. В связи с тем что слово как элемент лексики с точки зрения выполняемой им функции есть знак номинативного характера, онтологический признак неолексем, на наш взгляд, это вид объекта номинации и характер процесса его вербализации.

С данной точки зрения прежде всего можно назвать два типа неолексем: номинативы и трансноминативы. Первые – это вербализованные понятия, которые впервые осмыслены в силу своей новизны, вторые – переименования бытующих сигнификатов, что обусловлено интралингвистически. Неолексемы первого типа представляют собой «обращение внеязыковой действительности в языковые значения» [8, с. 20]. Именно поэтому они репрезентируют непосредственную связь лексики с процессом когниции как функции человеческого сознания.

См., например: *видеограф* – человек, снимающий видео, *ковидолог* – специалист по изучению и ликвидации болезней, являющихся последствием коронавирусной инфекции, *музыкализм* – направление в живописи, стремящееся представить ее средствами те или иные музыкальные жанры, *пандемия* – период после пандемии, *франчайзинг* – экономическое покровительство одной фирмы другой, *цифровизация* – внедрение современных цифровых технологий в различные сферы жизни и производства [9, 10].

В осетинском языке эта группа инноваций также достаточно представительна:

аемалиуаегад [аема̀лиуае¹гад] «предпринимательство», *амалхъом адаймаг* [амалхъ²ом адаймаг] «предприниматель», *аемхаларад паддзаехаедтае* [аемхалараед па̀дзаеха́тае] «содружество государств», *аккредитаци каенын* [ак̀редита́ци каенын] «аккредитировать», *бартерон* [ба̀ртерон] «бартерный», *базарадон экономикае* [ба́жарадон эконòмикае] «рыночная экономика», *инаугураци* [инаугура́ци], *террорист* [тѐрорист], *чырае* [чы́рае] «сотовый телефон» [11, 12].

Трансноминативы есть механизм для реноминации тех или иных сигнификатов, которые выступают в роли субститутов, заменяя уже бытующие номинации:

лицо, исключаящее из пищи продукты животного происхождения, → *веган*,

лицо, поставившее подпись под каким-либо документом, → *подписант*,

пользующийся спросом → *спросовый*,

диктующий текст → *диктатор*.

Ср. в осетинском языке:

сотрудничество – *аемгуыстад* [амгу́ыштад],

духовный – *монон* [мо̀нон],

духовность – *монад* [мо̀над],

материальная культура – *аермаегон* [аерма́егон],

внутренняя культура – *удварн* [удва́рн],

табло – *хыгъ³даевдиссаен* [хы́удае́вдий́шаен] [11, 12].

¹ [ае] – звук, похожий на русский звук [а] в слабой позиции второй степени.

² [къ], [хъ] – смычно-гортанные звуки, не похожие на русские звуки [г], [к], [х].

³ гъ – буква, обозначающая фрикативный звук [г] → [ɣ]

Неологический статус лексической единицы носит временный характер: удачная словообразовательная модель неолексемы, ее экстралингвистическая запрограммированность обеспечивают возможность инновации войти в язык и приобрести статус общеупотребительной единицы. Такого рода словарные инновации, обусловленные в своем появлении экстра- и интралингвистически и тем самым имеющие шанс войти в состав общеупотребительного словарного фонда, есть собственно неологизмы.

Известно, что слово – единица двусторонняя, в ней сосуществуют формальные и семантические структуры, но в рамках лексемы новизна – понятие неоднозначное: дуализм слова, безусловно, асимметричен [13, с. 77].

Новизна слова может проявляться на двух уровнях: формальном и семантическом, что ведет к появлению неолексем, новых в аспекте двух указанных уровней (*биотерроризм*, *биотерракт*, *дианетика* – наука о духовном здоровье человека, *шокер* – электрошоковое устройство), или лексем, новых только по форме (*ментально* – наречие к прилагательному *ментальный*, *пенсционирование* – назначение пенсии, *фейковый* – ложный), или по содержанию (*вирусолог* – специалист в области компьютерных вирусов, *манекенный* – неестественный). В русском языке все три вида неологизации протекают в равной степени интенсивности, в осетинском языке, как показал опрос информантов, более активны собственно неологизмы, новые по форме и по содержанию (*промараезтад* [прома̀раештад] «специалист по промышленному строительству», *тыхбар* [ты̀хба̀р] «власть», *фаелпраезт* [фаел̀праешт] «возрождение», *уаелдаер скьола* [уаел̀даер шкьо̀ла] «высшая школа» и др.).

Избранный критерий типологии лексических инноваций обуславливает дифференциацию рассмотренных неолексем и других видов лексических инноваций [14, с. 37–52]:

1. Эфемеризмы – номинации преходящих реалий; как правило, это слова, репрезентирующие такие сферы социальной жизни, как мода, масскультура, политика, не отличающиеся стабильностью: *прокси-война* – косвенная война, война двух сторон через третью сторону, *френч* – вид маникюра, популярный дизайн ногтей, *ельцинизм* – методы и принципы общественно-политической деятельности Б. Н. Ельцина, *путинизм* – методы и принципы общественно-политической деятельности В. В. Путина.

2. Ксенизмы, то есть новые экзотизмы, обозначающие локации этнокультурных реалий, специфичных для тех или иных народов: *кибуц* – еврейская община, *тейп* – форма объединения народов нахской языковой группы, чеченцев и ингушей, *шурà* – совет старейшин у мусульман [9, 10].

Лексическая динамика осуществляется не только на базе процесса неологизации. Временная и локальная актуализация лексем также представляет собой один из важных механизмов обновления литературного словаря за счет так называемых внутренних заимствований. Неологизмы такого рода составляют особый тип инноваций – относительные неологизмы, или вхождения. Такие неологизмы «входят» в общеупотребительную лексику из лексического потенциала языковой системы: областного словарного корпуса, социальных диалектов, пассивного словарного запаса языка и т. п.; см., в частности, вхождения из диалектов:

рус. *балка* – овраг, *вилок* – кочан капусты, *квельый* – слабый, *вялый*, *колготной* – трудный, беспокойный, *надыбать* – найти, занять, *нашлепка* – магнит на холодильнике», *синенькие* – баклажаны, *чеплажка* – головной убор [15];

осет. *кепи каенын* [кè̀пикае́нын] – посидеть с друзьями за столом, *кызгае* [кызга̀е] – девушка. Следует отметить, что в русском языке заимствования из диалектов не актуальны. Они вытеснены на задний план относительными неологизмами других типов.

Однако лексическая осетинская система достаточно активно пополняется областными словами, как правило, дигоризмами, что «способствует как ее обогащению, так и сближению двух диалектов – иронского и дигорского. Вошли в осетинский язык и зафиксированы в словарях многие дигоризмы. Однозначные слова обычно переходят в литературный осетинский

язык без изменения объема значения: *ируст* – эгоист, *издъл* – далеко; далекий, *имондъ* – нежность, *кълар* – циркуль, *кивдзъ* – низкорослый [16, с. 27].

В современной русской коммуникации востребованы лексические единицы, ограниченные в своем употреблении социальными факторами, а именно сленгизмы и слова разговорного характера. Причина актуализации сниженной, а часто бранной, обценной лексики – отмена цензурного контроля, обусловленная демократизацией языка, и характер современного языкового вкуса, который якобы требует более высокого эмоционально-экспрессивного уровня современной межличностной коммуникации: *беспредел*, *блин*, *запшвар*, *кек*, *кошмарить*, *краш*, *лол*, *мочить*, *пилить бюджет* и т. п. Такого рода лексемы, недопустимые в нормативные толковые словари русского языка, в современном процессе общения демонстрируют повышенную востребованность представителями всех социальных слоев населения. В лексикологии известна точка зрения, согласно которой в современной русской языковой системе жаргонизмы олитературируются, так как их востребованность в литературных текстах ведет к смягчению их жаргонного характера [3, с. 29]. Таким образом, высказывается мысль о том, что в современном русском языке жаргон функционирует в новом статусе.

Иная лексическая картина в современном литературном языке осетинского этноса. Носители осетинского языка индифферентны к активно протекающим в русской языковой системе процессам демократизации и либерализации, в связи с чем в осетинской лексике указанные выше сниженные вхождения единичны: *арвхуызтае* [а́рвхуыстае] «голубые», *атыффытт кодтон* [а́тыффы́т ко́тон] «сбежать, слинять с занятий», *баксатае* [ба́ксатае] «баксы, доллары», *цаехтае* [ца́ехтае] «зеленые, доллары», *бындзытае* [бы́нзытае] «доллары», *гаелаебутае* [гаела́ебутае] «бабки, деньги», *хафынаскае* [ха́ффынашкае] «вор-карманник», *хионизм* [хио́нйзм] «блат».

Известно, что в разные диахронические периоды общественного развития потенциальные ресурсы языка используются по-разному. Так, Ю. М. Костинский считал, что для современного русского вокабуляра устаревшие лексемы не актуальны [17, с. 125]. Однако современная речевая коммуникация, напротив, свидетельствует о том, что «вернувшиеся» номинации есть действенный механизм словарной динамики: *акция*, *бакалавр*, *банкир*, *биржа*, *гувернантка*, *Государственный совет*, *гимназия*, *департамент*, *кадет*, *колледж*, *лавка*, *магистр*, *полиция*, *полицейский*, *россиянин* и др.

Возрождаются и многие духовно-нравственные понятия: *богомолье*, *духовник*, *литургия*, *патриарх*, *пожертвование*, *покаяние*, *паломничество* и т. п.

Лексическая система современного осетинского языка, напротив, обогащается, как правило, не историзмами (они входят через русское посредство), а архаизмами, которые вытесняют существующие современные номинации (обычно это русские заимствования). Сравним с этой точки зрения следующие параллели:

январь – *тъаенджы маеј* [тъа́енджы́ мае́ј] – «морозный месяц», февраль – *аертхъираены маеј* [аертхъ́ирае́ны мае́ј] – «грозный, лютый месяц», март – *таергаейтты маеј* [таерга́ейты́ мае́ј] – «капризный месяц», сентябрь – *рухаены маеј* [ру́хае́ны мае́ј] – «брачный месяц оленей» и т. д.

Ср. также: *илцидон*, *илци* [и́лцидон, и́лци] «таможня», *мадан* [ма́дан] «золотой прииск», *раесаег* [рае́шаег] «ревность», *сахар* [шаха́р] «город», *уаг* [уа́г] «характер», *хъалон* [хъа́лон] «налог», *хаццон* [ха́йцон] «арендатор», *фаелдзусад* [фаелз́ушад] «гармония» [12, 13].

Указанное обстоятельство мотивируется тем, что «книжность и устарелость» возвращенных слов препятствует наличию у них способности номинировать современные сигнификаты. К тому же если учесть, что осетинский язык все больше обогащается интернационализмами параллельно калькированию и словообразованию, то можно констатировать все более интенсивную интеграцию различных стран и этносов и соответственно активизацию языковых связей на мировой арене [1, с. 729].

Параллельно временной переориентации слов происходит переориентация в плане номинативно-локальной маркированности. Этот процесс интернационализации характерен как для современного русского, так и для осетинского языка, так как иноязычные слова проникают в осетинскую лексику, как правило, через русскую языковую систему. Общий экстралингвистический фон обеспечивает идентичность данного корпуса относительных неологизмов в рассматриваемых языках: *бизнес, инаугурация, инфляция, кейтеринг, мер, мафия, менеджер* и др. Семиотика трактует указанный механизм неологизации как меню знаков. В данном случае знаки периода существования СССР уступают место знакам западного мира. Среди них наиболее многочисленны лексемы, функционирующие в сфере экономики: *биржа, лот, маркетинг, стагнация* и др.

На периферии языкового сознания современников находятся лексемы, отличающиеся высоким индексом употребительности и характеризующиеся определенными сдвигами в структуре понятийного содержания, мотивированными актуализацией обозначаемых денотатов (*активы, деприватизация, рынок*; ср. в осет. языке: *агъдау – обычай, патриот, хъалон – налог*).

Таким образом, лексические инновации позволяют сделать выводы о лексической динамике двух современных языков, функционирующих на территории одного из северокавказских регионов: русского (с учетом его регионального характера) и осетинского, являющегося языком титульной нации Республики Северная Осетия – Алания. Векторы названной динамики представлены рядом современных процессов:

- неологизация, протекающая в формальном, двуплановом, семантическом направлении;
- демократизация и либерализация словаря – процессы, типичные для русского вокабуляра и не характерные для лексики осетинского языка;
- возвращение в активное словоупотребление устаревших лексем, причем данный процесс маркирован в русском языке историзмами, а в осетинском – архаизмами.

В связи со сказанным неслучайны вопросы о причинах порой полярных неологических ситуаций в русском и осетинском языках.

Во-первых, чем можно объяснить чрезмерную снисходительность русской лексики к современным жаргонам? Общеизвестно, что неологика – это зеркало ментальности, включающей в себя актуальные для социально-духовной жизни определенного этноса характеристики, своего рода кодекс морально-нравственных ценностей, регулирующих образ бытия того или иного народа. Именно по этой причине неолексемы – предмет исследования этно- и психолингвистики, а также лингвокультурологии. В понимании русского человека морально-нравственные установки всегда были превыше всего. В. В. Колесов, характеризуя специфические черты русского взгляда на окружающий мир, подчеркивал, что у русского народа «всякое дело, мысль или слово... окрашены нравственным идеалом»; отсюда «нет ничего, что не сопрягалось бы с моральным в поведении и мыслях...; каждый результат деятельности, т. е. продукт, предмет, вещь и т. д., окрашен признаком красоты» [18, с. 123]. Таким образом, духовность всегда была на первом месте в русском миропонимании. Кстати, слово *нравственность* этимологически связано со словом *нрав*, что подчеркивает нечто идущее изнутри, от характера самого человека.

Однако в формате жизни современного социума традиционные ментальные установки часто «деформированы»: сказывается влияние чужих ментальных категорий. Конечно, каждый новый период в жизни этноса вносит определенные коррективы в характер национального мышления и, соответственно, в языковую систему. Данное обстоятельство не может не отразиться на той или иной специфике в лексических и других нормах русского языка; это мотивируется действующими на данном этапе исторического развития экстралингвистическими, психологическими и интралингвистическими воздействиями; имеются в виду те сдвиги политического, экономического, культурного развития, которые произошли на стыке XX и XXI вв., вызвавшие развитие нового языкового вкуса, не требующие наличия в сознании общества престижа нормативной, культурной речи. И все-таки обесценивание языковых норм в совре-

менной межличностной коммуникации есть не что иное, как забвение тех интеллектуально-духовных единиц наследственности, нравственных генов, которые каждый этнос бережно хранит в своем языке. Из его вокабуляра уходят, становясь пассивными, лексические знаки доброты, любви, внимания и уважения к человеку, актуализируются противоположные сигнификаты: брутальность, крутизна, олигархия, самодостаточность и т. п.

Почему же совсем иная картина представлена в системе современной осетинской лексики, где ненормативные лексемы не являются востребованными коммуникативными механизмами?

Думается, что ответ на данный вопрос кроется в одном из немаловажных факторов внешнего воздействия на языковые системы различных этносов. Речь идет о том, что в числе многих факторов, влияющих на специфику национального менталитета, можно особо выделить историческое прошлое определенной этнической общности.

Р. Т. Кучиев отмечает, что многие народы, проживающие в Северном Кавказе, несмотря на изменения в социальных системах, склонны к сохранению старого, традиционного образа жизни. В этом отношении особо можно выделить осетинский народ, который резко отличается от других этносов: «Осетины смогли сохранить свой язык, культуру, религию, традиции почти в первозданном виде, чему во многом способствовала длительная изоляция народа в горах после опустошительных набегов монголо-татар и орд Тимура; и сегодня осетины, в пределах возможного, бережно хранят духовно-нравственное наследие предков» [19].

Духовное наследие предков наряду с другими ценностями имело и такую важную составляющую, как кодифицированные приемы коммуникации: грубость, вульгарность, резкость речи не допускались, отрицательно оценивалась азартная, громкая речь. Именно многие из этих негативных признаков речевой деятельности характерны для субстандартной лексики, в частности для жаргонов, «активизацию которых Д. С. Лихачев назвал «внедрением в подсознание воровской идеологии» [20, с. 151]. Таким образом, чистота осетинской лексики, свободной от жаргонизации и других сниженных механизмов развития языка, объясняется этнокультурологически, факторами, которые присущи осетинскому этносу онтологически.

Во-вторых, какова причина индифферентности русской лексической системы к областному влиянию и явная расположенность современного осетинского языка к данному вектору словарной динамики? Можно утверждать, что в настоящее время русские диалекты отмирают, русский литературный язык приводит их к нивелировке; объяснение этому явлению кроется в тоталитарной идеологии прошлого, которая достаточно активно способствовала утрате многих традиций русской деревни, что, разумеется, нашло отражение и в системе современного русского языка, для которого территориально ограниченная лексика как словарный потенциал не актуальна.

Следует отметить, что сегодня жизненные установки предков осетинского этноса не остались в прошлом, они во многом актуальны для осетинского народа, в силу чего достаточно активно влияют на то, как представители данного народа смотрят на мир, во многом определяют характер современного осетинского мышления, образа жизни в целом. Несомненно, что традиционные жизненные установки обуславливают и специфику языкового поведения. В связи со сказанным можно отметить значимость дигорского диалекта как феномена, носящего реликтовый характер.

Таким образом, вопреки процессу глобализации, в частности языковой, способствующей нивелированию исконной лингвистической специфики, степень негативного воздействия указанного процесса на различные национальные языки не является одинаковой: если русский языковой вкус весьма снисходителен к интенсивно протекающей либерализации и даже криминализации современного лексического запаса, то осетинский язык, напротив, протезирует издавна принятым стандартам языкового поведения. Такие разнонаправленные векторы языковой динамики, несомненно, мотивируются определенными параметрами когниции того или иного этнического коллектива, отражающей специфику восприятия действительности и ее преломление в языковой картине мира.

Список источников:

1. Гацалова Л. Б., Парсиева Л. К. Инновационные возможности осетинского языка // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2012. № 11. С. 727–730.
2. Абаев В. И. Статьи по теории и истории языкознания. М.: Наука, 2006. 143 с.
3. Костомаров В. Г. Языковой вкус эпохи: Из наблюдений над речевой практикой массмедиа. М.: Златоуст, 1999. 280 с.
4. Кронгауз М. Русский язык на грани нервного срыва. М.: Знак; Языки славянских культур, 2007. 232 с.
5. Стернин И. А. Общественные процессы и развитие современного русского языка. Москва; Берлин: Директ-Медиа Паблишинг, 2015. 77 с.
6. Martin J.-B. Dictionnaire du français régional du Pilat. P.: Bonneton, 1989.
7. Doppagne A. Les régionalismes du français. P.-Gembloux: Duculot, 1978.
8. Виноградов В. В. Русский язык (Грамматическое учение о слове). М.: Высшая школа, 1986. 640 с.
9. Толковый словарь русского языка конца XX в. Языковые изменения / под ред. Г. Н. Складчиковой. СПб.: Фолио-Пресс, 1998. 700 с.
10. Толковый словарь русского языка начала XXI в. Актуальная лексика / под ред. Г. Н. Складчиковой. М.: Эксмо, 2008. 1136 с.
11. Парсиева Л. К., Гацалова Л. Б. Осетинско-русский, русско-осетинский словарь. Владикавказ: Респект, 2018. 1286 с.
12. Осетинско-русский словарь / сост. Т. А. Гуриев, Э. Т. Гутиева. В 4 тт. Владикавказ: СОИГСИ ВЦ РАН, 2019. 749 с.
13. Карцевский С. О. Об асимметричном дуализме лингвистического знака // Блинов А. В., Богатырева И. И., Мурат В. П., Рапова Г. И. Введение в языковедение. М.: Аспект Пресс, 2000. С. 76–81.
14. Гак В. Г. О современной французской неологии // Новые слова и словари новых слов. Л., 1978. С. 37–52.
15. Словарь актуальных русских диалектизм . URL: бестолковый-словарь.рф.2020/06/slovar-... (дата обращения 06.01.2024).
16. Гацалова Л. Б. Неология как наука в общей парадигме современного языкознания (на материале русского и осетинского языков): автореф. дис. ... канд. филол. наук. Нальчик, 2005. 44 с.
17. Костинский Ю. М. К оценке и возможной активизации лексического потенциала языка // Литературная норма и просторечие. М., 1977. С. 118–145.
18. Колесов В. В. Язык и ментальность. СПб.: Петербургское востоковедение, 2004. 240 с.
19. Кучиев Р. Традиционные осетинские нормы поведения. URL: ossetians.com/rus/news.php?newsid=684 (дата обращения 06.01.2024).
20. Колесов В. В. «Жизнь происходит от слова...». СПб.: «Златоуст», 1999. 368 с.

Сенько Елена Викторовна.

Доктор филологических наук, профессор.

Северо-Осетинский государственный университет им. К. Л. Хетагурова.

Ул. Ватутина, 44–46, Владикавказ, 362025.

E-mail: senkoelena@yandex.ru

Материал поступил в редакцию 3 февраля 2024 г.

E. V. Senko

VECTORS OF VOCABULARY DYNAMICS IN THE RUSSIAN AND OSSETIAN LANGUAGES

The topic of this article is lexical transformations as peculiar markers of the dynamics of modern language systems. However, in the context of the erasure of national differences, scholarly attention is focused on the process of regionalization, the relevance of which is ensured by its important role in intercultural communication: as a mechanism for the formation of national identity, regionalization is a kind of reaction to the negative challenges of globalization. The article aims to consider various manifestations of the dictionary updating process and compare modern Russian and Ossetian vocabulary in this respect. Russian explanatory dictionaries and translated Ossetian-Russian dictionaries were used as research material; information from a linguistic survey of a particular population group is undoubtedly relevant. The observations on the following vectors of the mentioned dynamics

are presented: Neologization and internationalization of vocabulary; democratization and liberalization of vocabulary; the return of obsolete lexemes into active word use; and characteristic shifts in the structure of conceptual content motivated by the updating of denotations. The peculiarities of vocabulary changes in the Russian and Ossetian lexical systems are presented based on relevant observations. It is argued that within the processes of neologization and internationalization, the nature of the dynamics in these languages is generally identical, although the innovations in Ossetian vocabulary are more often two-dimensional (formal-semantic) in nature and “their occurrence is due to the resources of both Russian and, to a lesser extent, the Ossetian language itself...” (1, p. 730). Functional shifts manifest themselves in accordance with two multidirectional vectors: on the one hand, the influence of globalization and, on the other, the process of regionalization, which allows for a kind of preservation of ethnic identity. While the Russian linguistic taste is very hostile to the intensive liberalization and even criminalization of the modern lexical stock, the modern Ossetian language, on the contrary, shows the traditional norms of linguistic activity: the historically formed way of life, which is largely relevant for the modern speakers of the Ossetian language, largely motivates the patterns of behavior, including the patterns of linguistic taste.

Keywords: *dynamics of language, language process, neolexemes, neologization, democratization of language, liberalization of language, actualization of lexemes*

References:

1. Gacalova L. B., Parsieva L. K. Innovacionnye vozmozhnosti osetinskogo yazyka [Innovative features of the Ossetian language]. *Fundamental'nye issledovaniya – Fundamental study*, 2012, no. 11, pp. 727–730 (in Russian).
2. Abaev V. I. *Stat'i po teorii i istorii yazykoznaniya* [Articles on the theory and history of linguistics]. Moscow: Nauka Publ., 2006. 143 p. (in Russian).
3. Kostomarov V. G. *Yazykovoy vkus epokhi: Iz nablyudeniy nad rechevoy praktikoy massmedia* [The linguistic taste of the epoch: From observations on the speech practice of the mass media]. Moscow: Zlatoust Publ., 1999. 280 p. (in Russian).
4. Krongauz M. *Russkiy yazyk na grani nervnogo sryva* [The Russian language is on the verge of a nervous breakdown]. M.: Znaniye, 2007. 232 p. (in Russian).
5. Sternin I. A. *Obshchestvennyye processy i razvitiye sovremennogo russkogo yazyka* [Social processes and the development of the modern Russian language]. Moskva; Berlin: Direkt-Media Publishing, 2015. 77 p. (in Russian).
6. Martin J.-B. *Dictionnaire du français régional du Pilat*. P.: Bonneton Publ., 1989 (in French).
7. Doppagne A. *Les régionalismes du français*. P.-Gembloix: Duculot Publ., 1978 (in French).
8. Vinogradov V. V. *Russkiy yazyk (Grammaticheskoe uchenie o slove)* [Russian language (Grammatical doctrine of words)]. M.: Vysshaya shkola Publ., 1986. 640 p. (in Russian).
9. Sklyarevskaya G. N. (ed.) *Tolkovy slovar' russkogo yazyka konca XX v. Yazykovye izmeneniya* [Explanatory dictionary of the Russian language of the late XX century. Language changes]. SPb.: Folio-Press Publ., 1998. 700 p. (in Russian).
10. Sklyarevskaya G. N. (ed.) *Tolkovy slovar' russkogo yazyka nachala XXI v. Aktual'naya leksika* [Explanatory Dictionary of the Russian Language at the Beginning of the 21st. Century Actual vocabulary]. M.: Eksmo Publ., 2008. 1136 p. (in Russian).
11. Parsieva L. K., Gacalova L. B. *Osetinsko-russkiy, russko-osetinskiy slovar'* [Russian Russian, Ossetian-Ossetian dictionary]. Vladikavkaz: Respekt Publ., 2018. 1286 p. (in Russian, Ossetian).
12. Guriev T. A., Gutieva E. T. (eds) *Osetinsko-russkiy slovar'* [Ossetian-Russian dictionary]. In 4 vols. Vladikavkaz: SOIGSI VNC RAN Publ., 2019. 749 p. (in Russian).
13. Karcevskiy S. O. Ob asimmetrichnom dualizme lingvisticheskogo znaka [On the asymmetric dualism of the linguistic sign]. In: Blinov A. V., Bogatyreva I. I., Murat V. P., Rapova G. I. *Vvedenie v yazykovedeniye* [Introduction to Linguistics: A Textbook]. M.: Aspekt Press Publ., 2000. Pp. 76–81 (in Russian).
14. Gak V. G. O sovremennoy francuzskoy neologii [About modern French neology]. In: *Novye slova i slovari novykh slov* [New words and dictionaries of new words]. L., 1978. Pp. 37–52 (in Russian).
15. *Slovar' aktual'nykh russkikh dialektizmov* [Dictionary of current Russian dialectisms]. URL: [bestolkovyy-slovar'.rf.2020/06/slovar-...](https://bestolkovyy-slovar.ru/2020/06/slovar-...) (in Russian) (accessed 03.01.2024).
16. Gacalova L. B. *Neologiya kak nauka v obshchey paradigme sovremennogo yazykoznaniya (na materiale russkogo i osetinskogo yazykov): avtoref. dis. kand. filol. nauk* [Neology as a science in the General paradigm of modern linguistics (by the material of Russian and Ossetian languages): Abstract of thesis cand. philol. sci.]. Nal'chik, 2005. 39 p. (in Russian).
17. Kostinskiy Yu. M. K ocenke i vozmozhnoy aktivizatsii leksicheskogo potentsiala yazyka [On the assessment and possible activation of the lexical potential of the language]. In: *Literaturnaya norma i prostorechie* [Literary norm and vernacular]. M., 1977. Pp. 118–145 (in Russian).

18. Kolesov V. V. *Yazyk i mental'nost'* [Language and mentality]. SPb.: Peterburgskoe vostokovedenie Publ., 2004. 240 p. (in Russian).
19. Kuchiev R. *Tradicionnye osetinskie normy povedeniya* [Traditional Ossetian norms of behavior]. URL: <http://ossetians.com/rus/news.php?newsid=684> (in Russian) (accessed 03.01.2024).
20. Kolesov V. V. «Zhizn' proiskhodit ot slova...» ["Life comes from the word..."]. SPb.: Zlatoust Publ., 1999. 368 p. (in Russian).

Elena V. Senko.

Dr. Habil., Professor

North Ossetian State University, named after K. L. Khetagurov.

Vatutina str., 44-46, Vladikavkaz, Russia, 362025.

E-mail: senkoelena@yandex.ru

А. Н. Чугунекова, К. А. Покоякова, Н. Н. Таскаракова

ОБРАЗ СЕМЬИ В ХАКАССКОЙ ПОСЛОВИЧНОЙ КАРТИНЕ МИРА¹

Данная статья посвящена описанию хакасских пословиц и поговорок, репрезентирующих образ семьи и семейных отношений. В настоящее время многие вопросы, касающиеся описания образа семьи через паремические выражения в хакасском языке, еще не получили должного освещения, чем и определяется актуальность данного исследования. Сделан вывод о том, что образ семьи широко представлен в хакасских паремических выражениях. Он реализуется в образах невесты/жениха, мужа/жены, отца/матери, детей, брата/сестры. Образы невесты и жениха репрезентируются через традиционные брачные обычаи хакасского народа, среди которых важная роль отводится сеоку (роду). Отношения мужа и жены регламентируются нормами поведения, выстраиваемыми по принципу равенства, дружбы, любви и верности друг к другу. Мать и отец в семье выступают примером для своих детей, которые, в свою очередь, часто наследуют их черты характера и привычки. Образ матери наделяется «теплыми» душевными характеристиками и представляется более значимым по сравнению с образом отца, который тем не менее пользуется уважением среди своих детей и родственников. Дети, братья и сестры являются главными составляющими семейных отношений в хакасской паремиологии. Тема детей раскрывается через эмоционально-оценочный аспект восприятия ребенка, с одной стороны, как объекта любви и нежности, а с другой – как проявления родительского разочарования и обиды в ответ на его равнодушное отношение. Затрагиваются трудности воспитания детей, а также проблема бездетности на фоне более высокой ценности многодетной семьи. Образ брата наделяется ролью защитника и опоры семьи, а образ сестры – такими качествами, как доброта, нежность, отзывчивость. В целом следует отметить сохранение этнокультурных констант традиционного мировоззрения хакасов, в котором наивысшей ценностью является целостность семьи и рода. Образ семьи в хакасском социуме складывается из соблюдения основных принципов взаимопомощи, поддержки, уважения друг к другу, почитания старших и бережного отношения к младшим.

Ключевые слова: образ семьи, образ детей, пословицы и поговорки, паремии, семейно-брачные отношения, родственные отношения, хакасский язык

Введение

Семья как форма организации жизнедеятельности людей является объектом изучения исследователей разных наук – историков, философов, социологов, культурологов, психологов и др. Она входит в число базовых ценностей культуры; изменения, происходящие в родственных связях, являются «лакмусовой бумажкой», отражающей трансформации, происходящие в обществе [1, с. 40].

В лингвистической науке семья как культурно-универсальный концепт является объектом внимания многих исследователей. Так, в последние годы на материале русского языка были предприняты попытки анализа образа семьи в работах таких исследователей, как М. В. Матвеева [2], Н. Н. Занегина [3], К. В. Ахнина [4], Г. А. Гасанова, С. Г. Набиева [5] и др. Интересные исследования встречаются на материале дагестанских языков, в частности лакского языка [6 и др.]. Изучение сравнительного плана представлено в работах [7–10 и др.]. Что касается изучения концепта «семья» в тюркских языках, то следует отметить монографию Н. Р. Ойноткиновой «Алтайские пословицы и поговорки: поэтика и прагматика жанров», в которой затрагиваются семейно-родственные отношения в алтайской языковой картине мира в лингвокультурологическом аспекте [11]. Лингвокультурологический анализ трактовок термина «төрел» (родственник) на тувинском материале был представлен в [12].

Выделяется лишь ряд некоторых работ, в которых изучение образа семьи проводилось на материале хакасского языка. Так, например, внимания заслуживает исследование М. Д. Чер-

¹Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект № 23-28-10064, <https://rscf.ru/project/23-28-10064/> при паритетной финансовой поддержке Правительства Республики Хакасия.

тыковой, проанализировавшей базовые термины кровного родства хакасов. По мнению автора, они наиболее активны в употреблении современными носителями хакасского языка, что позволяет выдвинуть предположение о более крепкой связи родственных отношений в хакасском обществе в рамках «малой» семьи [13, с. 166]. В работе К. А. Покояковой представлено исследование ассоциативного восприятия слова-стимула «семья» хакасами, свободно владеющими родным и русским языками, и хакасами, владеющими только русским языком. Автором была выявлена высокая значимость семьи в языковом сознании обеих групп, выражающаяся в общности ассоциативных представлений о любви и заботе. Характерной общей чертой содержания ассоциативных полей хакасских и русских монолингвов является наличие отрицательных реакций, свидетельствующих об определенных трудностях в хакасской и русской семье: развод, разлад, мука, рабство и т. д. [14, с. 154]. Кроме того, образ семьи в языковом сознании хакасов являлся предметом изучения и в трудах этнографов [15–18], фольклористов [19].

Следует отметить, что изучение особенностей репрезентации образа семьи и семейных отношений на материале хакасских паремий проводится впервые, что и составляет научную новизну настоящей статьи. Актуальность исследования определяется повышенным интересом к изучению различных фрагментов языковых картин мира тюркских народов.

Цель статьи – проанализировать и описать паремии, репрезентирующие образ семьи и семейных отношений, в хакасском языке.

Материалом настоящего исследования послужили примеры, извлеченные путем сплошной выборки из сборника Хыйға сөс «Мудрое слово» [20] и Хакасско-русского словаря [21].

Основная часть

Семья у хакасов обозначалась терминами *уйа*, *сөбіре*, *төл*, *көс*. В современном хакасском языке эти термины сохранились в следующих значениях:

Уйа: 1) *пір сөккө кірчеткен туғаннар* (последовательный ряд поколений, происходящих от одного предка; род, колена); 2) *хада чуртапчатхан кізілер, андар кірче: ирепчі, оларның палалары паза іче-пабалары* (группа людей, состоящая из мужа, жены, детей и других близких родственников, живущих вместе; семья); 3) *чуртапчатхан чир; иб істі* (место жительства; домашний очаг) [22, с. 337];

Сөбіре: 1) *іче, паба, палалар паза пасха даа хада чуртапчатхан туғаннарнаң пүтчеткен өме* (группа людей, состоящая из мужа, жены, детей и других близких родственников, живущих вместе; семья); 2) *пір нима-ноонаң айғасчатхан кізілер өмезі* (группа людей, объединенных общей деятельностью, общими интересами; семья); 3) *хада чуртапчатхан аң-хустар өмезі* (группа животных, состоящая из самца, самки (самок) и детенышей, живущих вместе; семья); 4) *пір көрімге кірчеткен хости өсчөткен өзімнер өмезі* (группа одинаковых растений, растущих рядом; семья) [22, с. 100];

Төл: *пір өбекедең, ададаң сыххан чон, пір кізідең сыххан туған-чағыннар; кізінің, малның, аң-хустың палалары, прай тилекейдегі тіріг нимелернің палалары* (род, поколение, потомство (о людях и животных)) [22, с. 285];

Көс: *сөбіре* (семья, двор, семейная общность) [23, с. 276].

Из всех определений видно, что семьей обозначается группа людей, состоящая, как правило, из мужа, жены, детей и других близких родственников, живущих вместе.

В традиционном представлении хакасов семья понимается как «феномен родовой, т. е. как система взаимосвязанных элементов сложного социального образования, сочетающего несколько поколений с включениями в состав семьи близких родственников. Род понимается как особая ценность, несущая информацию о локальном сообществе» [18, с. 86]. Подтверждением этому служит следующая пословица: *Атты таңмазынаң танычаң, / Кізіні родынаң*

niлceң 'Лошадь по клейму узнают, / Человека по роду узнают' [20, с. 102]. Индивидуальная же семья в мировоззрении традиционного хакасского общества выражена нечетко (что можно проследить в хакасском фольклоре, моделирующем идеал семьи) [18, с. 86].

Структура хакасской семьи, как правило, состояла из рода/прародителей/родителей/детей. Главой семьи являлся отец в соответствии с патриархальным бытом, устанавливавшим господство отца в своем хозяйстве [16, с. 138]. Межличностные отношения в семье выстраивались, как правило, согласно основам обычного права хакасов – «соблюдения строгой субординации подчинения младших старшим» [18, с. 87].

1. Пословицы и поговорки, репрезентирующие семейно-брачные отношения

Семья начинается с момента вступления в брак. «Создание семьи имеет ключевое значение не только в жизни человека, но и рода в целом по причине продолжения непрерывности жизни общества» [18, с. 86].

Хакасы издавна обращали особое внимание на сеок (род)², на родителей будущего жениха или невесты. Браки допускались между представителями разных сеоков: *Чат палазын туган иткен / Хыстың пары чаксы* 'Чужого ребенка принять, / Невеста хороша с чужого рода' [20, с. 121].

При заключении брачных отношений для жениха была значима роль матери невесты, например: *Инезіне көріп, хызын ал* 'Прежде чем брать замуж дочь, взгляди сначала в ее мать' [21, с. 126].

Согласно хакасскому брачному обычаю, допускалось умыкание или воровство невесты. Такая идея нашла свое отражение в хакасских пословицах и поговорках: *Албазам даа, алганым, / Тутпазам даа, тутханым* 'Хоть не взятая – моя, / Хоть не карамченая – моя' [20, с. 103].

Кроме того, образ дочери как невесты представлен с точки зрения родительской любви и гордости: *Хызым пір – хынар кізі чүс* 'Дочь одна – женихов сто' [20, с. 123].

В XVIII–XIX вв. важным моментом при заключении брака у хакасов считалась выплата калыма за невесту, о чем свидетельствует пословица: *Хызыл түлгү ахчаа турчаң, хыс кізі халыңа турчаң* 'Рыжая лиса денег стоит, девушка калыма стоит' [21, с. 878].

В хакасских паремиях можно обнаружить предупреждение о важности и ответственности перед вступлением в брак: *Ирге парары оой полчаң, / Иргек хазиры сидік полчаң* 'Легко замуж выходить, но трудно напалок пришить к рукавице' [21, с. 131].

В хакасской семье запрещалось справлять свадьбу двух детей в один год, так как можно было навлечь беду на молодоженов: *Пір чылда ікі от одынмачаң* 'В один год в одной семье нельзя две свадьбы справлять (букв. в один год два огня не зажигают)' [21, с. 317].

Браки с родственниками до седьмого колена не допускались из-за того, что будущие дети могли родиться нездоровыми. Об этом свидетельствует следующая пословица: *Читі төлге читіре хыс алыспачаң* 'До седьмого поколения нельзя сочетаться браком (с сородичами)' [21, с. 661].

У хакасского народа существовала и такая форма брака, как левират (хак. *халдых*)³, в целях сохранения имущества в пределах данной семейно-родовой группы. Например: *Ипчизи үреен настызын алчаң* 'Овдовевший [мужчина] женится на младшей сестре жены' [21, с. 351].

Не приветствовалось у хакасов вступление в семейные отношения с разведенной женщиной, например: *Хонган үгре іспечең, хосхан хатты албачаң* 'Вчерашний суп нельзя есть, разведенную бабу нельзя брать в жены' [21, с. 744].

² По-хакасски *сёёк* (группа людей, связанных кровным родством) [21, с. 505].

³ Выдавать вдову умершего старшего брата за его младшего брата или за младших близких родственников [21, с. 792].

Хакасские пословицы, связанные с семейно-брачными отношениями, несут в себе преимущественно благопожелания счастливой семейной жизни: *Ўзілбес чурт ползын, / Тоозылбас хоных ползын* 'Пусть жизнь не прерывается, / Пусть жизнь не кончается' [20, с. 128].

2. Пословицы и поговорки, репрезентирующие мужа и жену

В хакасском языке много пословиц и поговорок, в которых регламентируются отношения мужа и жены, а также определяются нормы их поведения.

В одной из самых распространенных пословиц хакасского народа отмечается преданное и дружное отношение супругов друг к другу: *Аат⁴ ирепчи осхас ынаглар* 'Дружные (неразлучные) словно пара огарей (о дружных супругах)' [21, с. 20]; *Азырылбас-парбас аат ирепчи* 'Неразлучная пара огарей (о дружных супругах)' [21, с. 132].

Как и у других народов у хакасов осуждалось вмешательство третьих лиц в отношения мужа и жены: *Ирепчи кізінің аразына кірбе* 'Между мужем и женой не становись' [20, с. 75].

Жене отводилась в первую очередь роль хозяйки дома и хранительницы очага: *Ибнің ээзі – ирнің хаты* 'Хозяйка дома – мужнина жена' [20, с. 130].

Что касается образа мужа, то ему приписывалась негативная характеристика, связанная с его ненадежностью и безответственностью. Об этом можно судить по следующей паремии: *Адым чабас тіп, адыңа ізенме, Ирім чахсы тіп, иріңе ізенме* 'Не надейся на своего коня, мол, смиренный, / Не надейся на мужа, мол, хороший' [20, с. 144].

Следует отметить, что в традиционном представлении хакасов женщина-жена находится в подчинении у мужа. Это можно обнаружить в устойчивых сочетаниях, например, *ир холын көрерге* 'быть в подчинении у мужа' (букв. 'руку мужчины видеть'). Женщинам в хакасском обществе предписывалась меньшая ценность, чем мужчинам [24, с. 305]. Как отмечает В. Я. Бутанаев, мужчина считался чистым созданием *арыг сөдкитіг* (букв. 'с чистой костью'), а женщина – нечистым существом, от которой требовалось беспрекословное почитание мужа» [25, с. 129].

3. Пословицы и поговорки, репрезентирующие мать и отца

Родители оказывают большое влияние на становление личности своего ребенка. Это, несомненно, находит отражение в хакасских пословицах и поговорках, содержащих мысль о том, что дети часто повторяют поведение своих родителей, наследуют их черты характера и привычки. По поверьям, какие родители – такие и дети. Можно найти достаточно примеров, где зафиксировано данное поверье, которое активно используется и среди современных хакасов. Например: *Иді хайдагның – мұні андаг, / Ули хайдагның – төлі андагох* 'Каково мясо – таков и бульон, каковы родители – таковы их детки' [21, с. 138].

Кроме того, в некоторых паремических выражениях вербализуется семантика родительского дома. В хакасской семье родительский дом воспринимается как самый надежный причал и место успокоения, например: *Іземнің ибі истіг, пабамның ибі паарсах* 'Дом матери уютен, дом отца – ласков (для замужней молодой женщины)' [21, с. 113]; *Паба ибі – паарсах, / Ине ибі истіг* 'Отчий дом – ласковый, / Материнский дом – уютный' [20, с. 88].

Дети становятся во главе семьи, когда «уходят» родители. Такая роль выпадает как сыну, так и дочери: *Адазы чохта оол настых, іңезі чохта хыс настых* 'Когда нет отца, сын – глава, нет матери, дочь – глава' [21, с. 352].

Для хакасов более значима роль матери в семье: *Іңе паары – хорты паар, паба паары хатыг – аба паар* 'Сердце матери – сердобольно, сердце отца – безжалостно (букв. матери

⁴ У хакасов *аат* (турпан, огарь) является священной птицей и олицетворяет вечную любовь, верность, преданность и крепкую семью.

печень – налива печень, отца печень – медведя печень)’ [21, с. 333]; *Адазы чох пала чарым өкіс, / Ічезі чох пала саңай өкіс* ‘Ребенок без отца – полусирота, / Ребенок без матери – круглая сирота’ [20, с. 21].

О преданности и уважении детей к отцу можно судить по следующей пословице, в которой содержится морально-нравственная установка: *Пабаның ыырчызы оолгына нанчы пол полбас* ‘Враг отца не сможет стать другом сыну’ [21, с. 334].

Однако в хакасских паремиях зафиксировалась и идея о непочтительном отношении детей к своему отцу, который их вырастил: *Пір паба тогыс оол азырапча, тогызолаң харындас пір пабаны азырап полбинча* ‘Один отец девять сыновей кормит, а девятеро братьев одного отца не могут прокормить (надеясь друг на друга)’ [21, с. 636].

Также в пословицах и поговорках можно обнаружить неоднозначное восприятие образов мачехи и отчима, которым в семье отводилась несущественная роль: *Өйі іче өдістіг, өйі паба алымныг* ‘Мачеха должна (в долгу), отчим обязан (с обязанностями)’ [21, с. 325].

4. Пословицы и поговорки, репрезентирующие детей

Семья понимается как средство продолжения рода. Семейей, как правило, считается ячейка общества, состоящая из мужа, жены и обязательно детей. В традиционной системе ценностей существует мнение, что чем многодетнее семья, тем счастливее родители, которым удалось достичь главных целей создания семьи – продолжение своего рода.

Дети занимают особое место и считаются главным богатством человека. Как гласит одна из хакасских пословиц: *Мал азыраан харынга тох, пала азыраан паарга тох* ‘У вырастившего скот сыт желудок, у вырастившего детей сыта душа’ [15, с. 132].

Собранный материал свидетельствует о том, что хакасы относились к детям особой нежностью и заботой. Например: *Хастың палазы хасха ирке, / Кізінің палазы кізее ирке* ‘Гусенок мил гусю, / Ребенок – человеку’ [20, с. 120]; *Пала хомайны іче пілбеен, / Іче хомайны пала пілбеен* ‘Мать не видит плохое в детях, / Дети не видят плохое в матери’ [20, с. 14]; *Паладаң тадылыг нимедір* ‘Что может быть слаще ребенка’ [21, с. 341]; *Пала тілі тадылыг полцаң* ‘Детский лепет сладок’ [21, с. 341].

Однако, с другой стороны, дети могли быть главным разочарованием родителей, которые не получали должного внимания, заботы и уважения с их стороны на протяжении всей жизни. Например: *Кічіг паладаң тадылыг ниме чоғыл, / Өс парза, аннаң ачыг ниме чоғыл* ‘Ничего нет слаще младенца, / Вырастет – горше’ [20, с. 125]; *Постың чобаа постаң төріпче* ‘Свои беды от себя исходят’ [20, с. 125]; *Істінең сыхханы – істі ағырыи* ‘Ребенок [для родителей] – болезнь души’ [20, с. 14]; *Чахсы азыраан адай ээзіне үрче* ‘Сытая собака на хозяина лает’ [20, с. 131]; *Алыг оолга адазының изі туза нимес* ‘Бестолковому сыну богатство отца не впрок’ [21, с. 30]; *Аданың ачии ползын, / Инейінің хохайы ползын* ‘Горе отца, / Вопли матери’ [20, с. 111].

Отдельного внимания заслуживают паремии, содержащие роли дочери и сына, которые вступают во взрослую самостоятельную жизнь. Так, например, в хакасском традиционном мировоззрении дочь, выходя замуж, становилась «новым ребенком» (по-хакасски *наа пала*) для семьи жениха и покидала отчий дом. Что касается сына, то его роль и статус не менялись. Например: *Хыс – кізі пайы* ‘Дочь – это чужое богатство’ [21, с. 902]; *Хыстың тамыры талай кискен* ‘Родство через дочь далеко распространяется (букв. корни девушки пересекают моря)’ [21, с. 902]; *Тас – тастаан чирде, / Хыс парған чирде* ‘Камень там, куда он брошен, / А девица – куда замуж отдана’ [21, с. 103]; *Хыс хазадыр, оол нанадыр* ‘Дочь, выйдя замуж, / Из дому уйдет, / сын женится, / Домой возвращается’ [21, с. 102]; *Оолның оды наа ибде, хыстың оды чонда* ‘Очаг сына в новом доме, очаг дочери – в людях’ [21, с. 317].

О возникающих трудностях и проблемах воспитания детей у хакасов можно судить по следующей пословице: *Чабаганы ат өскірерге, паланы ир өскірерге* ‘Жеребенка надо вы-

ходить, чтобы стал добрым конем, а ребенка надо воспитать, чтобы стал человеком' [21, с. 912].

Как правило, в хакасской семье приветствовалась многодетность, но встречались и бездетные пары, которые очень страдали и горевали по этому поводу. В связи с этим возникла такая пословица: *Орлап халар оолгым чогул, / Хысхыр халар хызым чогул* 'Нет сына, чтоб печалиться немало, / нет дочери, чтоб горестно рыдала' [20, с. 140]. Необходимо отметить высокую частотность употребления данной паремии в хакасских героических сказаниях («Алтын Арыҥ», «Ай Хучин» и др.).

В малых фольклорных жанрах можно наблюдать проявление суеверия хакасского народа по отношению к детям. Например: *Төрүр-төрөбес палаа тизик чазабацаң* 'Ребенку, который еще не родился, не нужно готовить колыбель (букв. который родиться-не родиться)' [21, с. 664]; *Чабал нимее чабыкса – палаң агырыбызар* 'К дурному тянуться – ребенок заболит' [21, с. 914].

5. Пословицы и поговорки, репрезентирующие родственные отношения (брат и сестра)

Как было отмечено ранее, у хакасов огромную семейную ценность играют род и родственные связи.

Одной из важных характеристик взаимоотношений с родственниками является дружелюбие, согласие и поддержка. Например: *Ынаҥ харындастар аразында сөн түспөчөң* 'Между дружными родственниками ссоры не бывает (букв. между дружными братьями и соринка не падает)' [21, с. 507]; *Пице-туңма тогасса, нит ылгидыр* 'Если встретятся сестры, вошь плачет' [20, с. 104]; *Харындас-туңма халыспас, / Пице-туңма тиріспес, / Пөле-пөле пөліспес, / Суға кірзе, тартыспас* 'Брат брата [никогда] не бросит, / Сестра сестре [всегда] поможет, / Двоюродные не отделяются, / Всегда друг друга поддерживают' [20, с. 109].

В каждой семье наиболее важная роль отводится брату, который выступает главным защитником, опорой и надеждой семьи. Например: *Ікі харындастаң аба даа хорыххан* 'Двух братьев даже медведь боится' [20, с. 125]; *Харындастаң хара аба хорыгадыр* 'Брата и черный медведь боится' [21, с. 818]; *Чахсы харындас полганы пай полганынаң артых* 'Лучше иметь хорошего брата, чем быть богатым' [21, с. 818].

Образ сестры складывается из описания ее душевных качеств, таких как доброта, нежность, отзывчивость: *Пиченің паары чаглыг, харындастың паары хатыг полцаң* 'У сестры сердце доброе, у брата сердце холодное' [21, с. 363].

Заключение

Таким образом, все вышеизложенное позволяет заключить, что в хакасском паремиологическом фонде широко репрезентирован образ семьи. Семейные отношения реализуются в паремических выражениях через образы невесты/жениха, мужа/жены, отца/матери, детей, брата/сестры.

Образы невесты и жениха в пословицах и поговорках предстают в важных традиционных брачных обычаях хакасского народа, среди которых первостепенное значение отводится сеоку (роду).

В хакасских паремических выражениях регламентируются нормы поведения мужа и жены, согласно которым их отношения выстраиваются по принципу равенства, дружбы, любви и верности друг к другу. Жена, как правило, занимает зависимое положение от мужа, выполняя роль хозяйки дома и хранительницы очага.

Родители, несомненно, служат примером для своих детей. И согласно главному воззрению хакасского народа дети часто наследуют черты характера и привычки родителей: *улии*

хайдагның – төлі андагох ‘каковы родители – таковы их детки’ [21, с. 138]. И сын, и дочь становятся во главе семьи, когда «уходят» родители. Образ матери наделяется «теплыми» душевными характеристиками и представляется более значимым для ее детей по сравнению с образом отца. Тем не менее отец пользуется уважением среди своих детей и родственников согласно хакасскому моральному принципу соблюдения подчинения младших старшим.

Дети, братья и сестры являются главными составляющими семейных отношений в хакасских пословицах и поговорках. Тема детей в хакасской паремиологии раскрывается через эмоционально-оценочный аспект восприятия ребенка, с одной стороны, как объекта любви, нежности и заботы, а с другой – как проявления родительского разочарования и обиды в ответ на его равнодушное отношение. Кроме того, затрагиваются трудности воспитания детей, а также проблема бездетности на фоне большей ценности многодетной семьи.

Из проанализированного паремического материала следует, что образы брата и сестры коррелируют с образами отца и матери. Брат как будущий отец и глава семейства наделяется важной ролью защитника и опоры семьи, а сестре приписываются «теплые» качества (доброта, нежность, отзывчивость) как будущей матери и хранительницы очага.

Таким образом, исследование хакасских пословиц и поговорок выявило сохранение этнокультурных констант традиционного мировоззрения хакасов, в котором наивысшей ценностью является целостность семьи и рода. Образ семьи в хакасском социуме складывается из соблюдения основных принципов взаимопомощи, поддержки, уважения друг к другу, почитания старших и бережного отношения к младшим.

Перспективы дальнейшего исследования хакасской паремической картины мира видятся в привлечении сравнительного материала других тюркских языков. Это даст возможность уточнить выводы, сделанные в данной статье, а также определить общие закономерности и этнокультурную специфику паремиологического материала в сравниваемых языках.

Список источников:

1. Рев Васадуве Сири Сарана Тхеро, Харченко Е. В. Образ семьи в языковом сознании носителей разных лингвокультур (на примере Шри-Ланки и России) // Филологический класс. 2019. № 4 (58). С. 40–48.
2. Матвеева М. В. Концепт *семья* и его репрезентация в русском языке: дис. ... канд. филол. наук. Тамбов, 2007. 249 с.
3. Занегина Н. Н. Концепт «семья» в русском литературном языке и принципы его описания: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Москва, 2011. 25 с.
4. Ахнина К. В. Лексика семейных отношений в русской идиоматике: национально-культурный компонент // Полилингвистичность и транскультурные практики. 2014 № 1 С. 91–94.
5. Гасанова Г. А., Набиева С. Г. Паремииологические средства выражения концепта «семья» в русской языковой картине мира // Мир науки, культуры, образования. 2019 № 3 (76). С. 445–446.
6. Абакарова М. А. Лексико-семантический анализ концепта «семья» в лакской паремииологии // Мир науки. Социология, филология, культурология. 2023. Т. 14. № 4. С. 1–11.
7. Бигтагирова З. А. Концепт «семья» в паремииологии английского, турецкого и татарского языков: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Казань, 2007. 24 с.
8. Зиновьева Е. И., Алешин А. С. Семья в компаративных паремиях тувинского, шведского и русского языков // Новые исследования Тувы. 2022, № 1. С. 131–145.
9. Флудра Э. Образ семьи в пословицах и поговорках русского и польского языков. Сопоставительный аспект // Studia Humanitatis. 2020. № 3. URL: www.st-hum.ru (дата обращения 10.10.2023).
10. Широких В. М. Семейные отношения в удмурдской и английской паремииологии // Многоязычие в образовательном пространстве: сб. ст. Вып. 2 / сост. и ред. Т. И. Зеленина, Л. М. Малых.. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет». 2010. С. 49–54.
11. Ойноткинова Н. Р. Алтайские пословицы и поговорки: поэтика и прагматика жанров / отв. ред. О. Н. Лагута. Новосибирск, 2012. 354 с.
12. Кужугет Ш. Ю., Сувандии Н. Д., Дамбаа Ш. В., Ламажаа Ч. К. Концепт *төрөл* ‘родственник’ в языковой картине мира тувинцев // Новые исследования Тувы. 2019. № 3. С. 149–157.

13. Чертыкова М. Д. Базовые термины кровного родства в хакасском языке // Международный журнал гуманитарных и естественных наук. 2019. № 7–1. С. 161–168.
14. Покаякова К. А. Образ семьи в языковом сознании хакасских билингвов и монолингвов // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. 2018. № 11. С. 151–154.
15. Бутанаев В. Я. Традиционная культура и быт хакасов: пособие для учителей. Абакан: Хакасское кн. изд-во, 1996. 224 с.
16. Бутанаев В. Я. Этническая культура хакасов. Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та им. Н. Ф. Катанова. 1998. 352 с.
17. Медведева Т. Н. Обычное семейное право хакасов: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Томск, 2004. 14 с.
18. Трошкина И. Н. Хакасская семья в изменяющейся России // Вестник НГУ. Серия: Философия. 2009. Т. 7, вып. 3. С. 83–88.
19. Чистобаева Н. С. Тема семьи в героическом эпосе хакасов // Гуманитарные науки в Сибири. 2006. № 3. С. 108–111.
20. Хыйга сös: сиспектер, сösпектер паза таптырғастар – Мудрое слово: хакасские пословицы, поговорки и загадки / ГБНИУ РХ «Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории»; сост. ред.: У. Н. Кирбижекова, Ю. И. Чаптыкова, Н. С. Чистобаева. 4-е изд., доп. Абакан: Хакасское книжное изд-во им. В. М. Торосова, 2021. 188 с.
21. Хакасско-русский словарь – Хакас-орыс сösтiк. Новосибирск: Наука, 2006. 1114 с.
22. Толковый словарь хакасского языка – Хакас тiлiнiң чарыдыҕлыҕ сösтiҕi. Более 7000 слов. Том II. С–Я. Абакан: Хакасское книжное изд-во В. М. Торосова. 2023. 736 с.
23. Толковый словарь хакасского языка – Хакас тiлiнiң чарыдыҕлыҕ сösтiҕi. Более 5000 слов. Том I. А–П. Абакан: Хакасское книжное изд-во В. М. Торосова. 2022. 608 с.
24. Покаякова К. А. Особенности бинарной оппозиции «мужчина–женщина» во фразеологии и паремиологии хакасского языка // Мир науки, культуры, образования. 2015. № 3 (52). С. 304–306.
25. Бутанаев В. Я. Степные законы Хонгорая. Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та им. Н. Ф. Катанова, 2004. 278 с.

Чугунекова Алена Николаевна.

Доктор филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник.

Институт гуманитарных исследований и саяно-алтайской тюркологии

Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова.

Пр. Ленина, 92, Абакан, 655017.

E-mail: Chugunekowa@yandex.ru

Покаякова Карина Александровна.

Кандидат филологических наук, старший научный сотрудник.

Институт гуманитарных исследований и саяно-алтайской тюркологии

Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова.

Пр. Ленина, 92, Абакан, 655017.

E-mail: karina_p.84@mail.ru

Таскаракова Наталья Николаевна.

Кандидат филологических наук, доцент кафедры хакасской филологии.

Институт гуманитарных исследований и саяно-алтайской тюркологии

Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова.

Пр. Ленина, 92, Абакан, 655017.

E-mail: n-tas@mail.ru

Материал поступил в редакцию 1 марта 2024 г.

A. N. Chugunekova, K. A. Pokoiakova, N. N. Taskarakova

THE IMAGE OF THE FAMILY IN THE PAREMIOLOGICAL WORLDVIEW OF THE KHA Kass

This article is devoted to the description of Khakass proverbs and sayings that depict the image of a family and family relationships. Currently, many issues related to the description of the image of the family through paremic expressions in the Khakass language have not yet been adequately addressed, which determines the relevance of this study. The authors have concluded that the image of the family is widespread in Khakass proverbs and sayings. It is found in the images of bride/groom, husband/wife, father/mother, children, and

brother/sister. The images of bride and groom are represented by the traditional marriage customs of the Khakass, in which the seok (clan) plays an important role. The relationship between husband and wife is governed by behavioral norms based on the principles of equality, friendship, love, and loyalty to each other. Mothers and fathers act as role models for their children, who often inherit their character traits and habits. The mother's image is endowed with warm qualities and seems more significant than the image of the father, whom his children and relatives respect. Children, brothers, and sisters are the main components of family relationships in Khakass paremiology. The theme of children in Khakass paremiology is emphasized by the emotional and evaluative aspect of perceiving a child as an object of love and tenderness on the one hand and as a manifestation of parental disappointment and bitterness in response to their indifference on the other. The difficulties of bringing up children are addressed, as is the problem of childlessness against the background of the value of a large family. The brother's image is endowed with the role of protector and supporter of the family, as is that of the sister – with kindness, tenderness, and responsiveness. The preservation of the ethnocultural constants of the traditional Khakass worldview, which represents the highest value of the integrity of the family and the clan, must be observed. The image of the family in Khakass society consists of adherence to the basic principles of mutual help, support, respect for each other, honoring the elders, and caring for the younger ones.

Keywords: *image of the family, image of children, proverbs and sayings, paroemia, marital relations, kinship relations, Khakass language*

References:

1. Rev Vaskaduve Siri Sarana Thero, Harchenko E. V. *Obraz sem'i v yazykovom soznanii nositeley raznykh lingvokul'tur (na primere Shri-Lanki i Rossii)* [The image of the family in the linguistic consciousness of speakers of different linguistic cultures (on the example of Sri Lanka and Russia)]. *Filologicheskii klass – Philological class*, 2019, no. 4 (58), pp. 40–48 (in Russian).
2. Matveeva M. V. *Koncept sem'ya i ego reprezentatsiya v russkom yazyke*. Dis. kand. filol. nauk [The concept of family and its representation in Russian. Philology Cand. Diss.]. Tambov, 2007. 249 p. (in Russian).
3. Zanagina N. N. *Koncept «sem'ya» v russkom literaturnom yazyke i principy ego opisaniya*. Avtoref. dis. kand. filol. nauk [The concept of "family" in the Russian literary language and the principles of its description. Abstract of thesis Cand. of Philol. Diss.]. Moscow, 2011. 25 p. (in Russian).
4. Ahnina K. B. *Leksika semeinykh otnosheniy v russkoy idiomatike: nacional'no-kul'turniy komponent* [The concept of "family" in the paremiology of English, Turkish and Tatar languages]. *Polilingvial'nost' i transkul'turnye praktiki – Multilingualism and transcultural practices*, 2014, no. 1, pp. 91–94 (in Russian).
5. Gasanova G. A., Nabieva S. G. *Paremiologicheskie sredstva vyrazheniya koncepta «sem'ya» v russkoy yazykovoy karte mira* [Paremiological means of expressing the concept of "family" in the Russian language picture of the world]. *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniya – World of science, culture, education*, 2019, no. 3 (76), pp. 445–446 (in Russian).
6. Abakarova M. A. *Leksiko-semanticheskii analiz koncepta «sem'ya» v laskoy paremiologii* [Lexico-semantic analysis of the concept of "family" in Lak paremiology]. *Mir nauki. Sociologiya, filologiya, kul'turologiya – World of Science. Sociology, philology, cultural studies*, 2023, vol. 14, no. 4, pp. 111 (in Russian).
7. Bigtagirova Z. A. *Koncept «sem'ya» v paremiologii angliyskogo, tureckogo i tatarskogo yazykov*. Avtoref. dis. kand. filol. nauk [The concept of "family" in the paremiology of English, Turkish and Tatar languages. Abstract of thesis Cand. of Philol. Sci.]. Kazan', 2007. 24 p. (in Russian).
8. Zinov'eva E. I., Aleshin A. S. *Sem'ya v komparativnykh paremiyakh tuvinskogo, hvedskogo i russkogo yazykov* [The family in comparative parodies of Tuvan, Swedish and Russian languages]. *Novye issledovaniya Tuvy – New studies of Tuva*, 2022, no. 1, pp. 131–145 (in Russian).
9. Fludra E. *Obraz sem'i v poslovitsakh i pogovorkakh russkogo i pol'skogo yazykov. Sopostavitel'nyy aspekt* [The image of the family in proverbs and sayings of the Russian and Polish languages. The comparative aspect]. *Studia Humanitatis*, 2020, no. 3. URL: www.st-hum.ru (in Russian) (accessed: 10.10.2023).
10. Shirokih V. M. *Semeinye otnosheniya v udmurtskoy i angliyskoy paremiologii* [Family relations in Udmurt and English Paremiology]. In: *Mnogoyazychie v obrazovatel'nom prostranstve* [Multilingualism in the educational space]. Vol. 2. Izhevsk: Udmurtskiy universitet Publ., 2010. Pp. 49–54 (in Russian).
11. Ojnotkinova N. R. *Altayskie poslovicy i pogovorki: poetika i pragmatika zhanrov* [Altai proverbs and sayings: poetics and pragmatics of genres]. Novosibirsk, 2012. 354 p. (in Russian).
12. Kuzhuget Sh.Yu., Suvandii N. D., Dambaa Sh. V., Lamazhaa Ch. K. *Koncept torel 'rodstvennik' v yazykovoy karte mira tuvincev* [The concept of the Torel 'relative' in the linguistic picture of the Tuvian world]. *Novye issledovaniya Tuvy – New studies of Tuva*, 2019, no. 3, pp. 149–157 (in Russian).

13. Chertykova M. D. Bazovye terminy krovnoy rodstva v khakasskom yazyke [Basic terms of consanguinity in the Khakass language]. *Mezhdunarodniy zhurnal gumanitarnykh i estestvennykh nauk – International Journal of Humanities and Sciences*, 2019, no. 7–1, pp. 161–168 (in Russian).
14. Pokoyakova K. A. Obraz sem'i v yazykovom soznanii khakasskikh bilingvov i monolingvov [The image of the family in the linguistic consciousness of Khakass bilinguals and monolinguals]. *Sovremennaya nauka: aktual'nye problemy teorii i praktiki. Seriya: Gumanitarnye nauki – Modern science: current problems of theory and practice. Series: Humanities*. 2018, no. 11, pp. 151–154 (in Russian).
15. Butanaev V. Y. *Tradicionnaya kul'tura i byt khakasov: posobie dlya uchiteley* [Traditional culture and life of the Khakass: A handbook for teachers.]. Abakan: Khakasskoe kn. izd-vo Publ., 1996. 224 p. (in Russian).
16. Butanaev V. Y. *Etnicheskaya kul'tura khakasov* [Ethnic culture of the Khakass]. Abakan: KhGU Publ., 1998. 352 p. (in Russian).
17. Medvedeva T. N. Obychnoe semeynoe pravo khakasov. Avtoref. dis. kand. ist. nauk [Khakass Customary Family Law. Abstract of thesis cand. of hist. sci.]. Tomsk, 2004. 14 p. (in Russian).
18. Troshkina I. N. Khakasskaya sem'ya v izmenyayushchey Rossii [The Khakass family in a changing Russia]. *Vestnik NGU. Seriya: Filosofiya – Bulletin of NSU. Series: Philosophy*, 2009, vol. 7, no. 3, pp. 83–88 (in Russian).
19. Chistobaeva N. S. Tema sem'i v geroicheskom epose khakasov [The theme of the family in the heroic epic of the Khakas]. *Gumanitarnye nauki v Sibiri – Humanities in Siberia*, 2006, no. 3, pp. 108–111 (in Russian).
20. Hyjrasös: *sispekter, söspekterpazatapyrřastar – Mudroeslovo: khakasskie poslovice, pogovorki i zagadki* [A wise word: Khakass proverbs, sayings and riddles]. Abakan: Khakasskoe knizhnoe izd-vo im. V. M. Torosova Publ., 2021. 188 p. (in Russian).
21. *Khakassko-russkiy slovar' – Hakas-oryssöstik* [Khakass-Russian dictionary]. Novosibirsk: Nauka Publ., 2006. 1114 p. (in Russian).
22. *Tolkovy slovar' hakasskogo yazyka* [Explanatory dictionary of the Khakass language]. Vol. 2. Abakan: Khakasskoe knizhnoe izd-vo im. V. M. Torosova Publ., 2023. 736 p. (in Russian).
23. *Tolkovy slovar' khakasskogo yazyka* [Explanatory dictionary of the Khakass language]. Vol. 1. Abakan: Khakasskoe knizhnoe izd-vo im. V. M. Torosova Publ., 2022. 608 p. (in Russian).
24. Pokoyakova K. A. Osobennosti binarnoy oppozicii «muzhchina–zhenshchina» vo frazeologii i paremiologii khakasskogo yazyka [Features of the binary opposition "man-woman" in the phraseology and paremiology of the Khakass language]. *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniya – World of science, culture, education*, 2015, no. 3 (52), pp. 304–306 (in Russian).
25. Butanaev V. Y. *Stepnye zakony Hongoraya* [Hongorai's Steppe Laws]. Abakan: KhGU Publ., 2004. 278 p. (in Russian).

Alena N. Chugunekova.

Doctor of Philological Sciences, Associate Professor, Leading Researcher.

Institute of Humanities and Sayano-Altai Turkology of Katanov Khakass State University.

Lenin str., 92, Abakan, Russia 655017.

E-mail: Chugunekowa@yandex.ru

Karina A. Pokoiakova

Candidate of Philological Sciences, Senior Research Fellow

Institute of Humanities and Sayan-Altai Turkology, Katanov Khakass State University.

Lenin str., 92, Abakan, Russia 655017.

E-mail: karina_p.84@mail.ru

Natalja N. Taskarakova

Candidate of Philological Sciences, Associate Professor

Institute of Philology and Arts, Katanov Khakass State University.

Lenin str., 92, Abakan, Russia 655017.

E-mail: n-tas@mail.ru

АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 398.22:821.512.36

Л. С. Дампилова

СПЕЦИФИКА БЫТОВАНИЯ ЭТНИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ В ПРЕДАНИЯХ РУССКИХ И БУРЯТ О БАРГУТАХ¹

Представлен анализ структуры русских и бурятских преданий о баргутах, относящихся к микролокальной традиции (Баргузинский район Республики Бурятия). Актуальными представляются компаративные исследования преданий, созданных русскими переселенцами при освоении нового ландшафта в сравнении с преданиями коренных народов. Целью работы является определение специфики бытования локальной традиции бурят и русских в преданиях о баргутах, отражения в ней этнокультурных особенностей в условиях территориальных межэтнических контактов. Имагологический метод анализа позволит воссоздать процесс формирования образа чужого (баргута) в русской традиции в сравнении с бурятским видением этого образа, также востребованным является герменевтический метод интерпретации нарративов. Предания связаны с баргутами, одним из монгольских племен, ранее населявших этот край. Источниками исследований являются архивные записи русских преданий и полевые материалы автора работы. В преданиях со схожим сюжетом причиной исхода аборигенов края является единый мотив появления белой березы в хвойном лесу, маркируется оппозицией «свой – чужой» через цветовой код «белый – черный», фитокод «березовый – хвойный». В ходе исследования установлены структурные особенности построения преданий о баргутах в разной этнической традиции. Выявлена вариативная трансформация инварианта мотива исхода баргутов в русской традиции, связанной с преданиями о чуде: уходят, сами себя погребают, самозакапываются в ямах, бросаются со скал, топятся в реках. Структурообразующим в построении русских преданий является мотив самоубийства чуждого, враждебного народа. В бурятских преданиях устойчивый мотив ухода, а не мифологического самоубийства связан с историческими событиями исхода баргутов, близкого родственного племени, их современников. Важнейшим выводом является установление феномена фольклорного локального нарратива, манифестирующего содержание этнической и/или исторической памяти, трансформацию и адаптацию к инокультурному стереотипу. В условиях культурного пограничья «чужое», приобретая неоднозначное значение, почти превращается в «свое».

Ключевые слова: *русские, буряты, этнокультура, пограничье, локальные традиции, инвариант мотива, варианты мотива, чудо, исход*

Введение

Локальная «этнокультурная панорама» имеет ведущее значение при изучении традиционного фольклора, хотя в настоящее время трудно найти носителей аутентичной «классической» фольклорной традиции. Целью работы является определение специфики бытования локальной традиции бурят и русских в преданиях о баргутах, отражения в ней этнокультурных особенностей, ее вариативности, проницаемости и восприятия элементов иноязычной, иноэтнической культуры. Актуальными представляются компаративные исследования локальных преданий при освоении нового ландшафта русскими переселенцами в сравнении с преданиями коренных народов. Не менее актуальным представляется сравнительный анализ структурной организации фольклорных текстов в контексте сибирской фольклорной традиции. Наиболее востребованным для анализа текстов является герменевтический метод интерпретации. Источники исследований – полевые материалы автора работы, архивные записи русских преданий. В исследованиях русских преданий о баргутах Е. Л. Тихоновой представлены итоги архивных и многолетних полевых изысканий автора. Основной анализ преданий о баргутах представлен в автореферате ее докторской диссертации [1].

¹ Статья подготовлена в рамках государственного задания – проект «Этнокультурная идентичность в архитектонике фольклорных и литературных текстов народов Байкальского региона» (номер госрегистрации: 121031000259-6).

Особый «почерк» пришельцев на чужую землю проявляется «в характере насыщения семиотического поля внутри культурного ландшафта, в формировании этнокультурных стереотипов, позволяющих дифференцировать явления окружающего мира по принципу «свое – чужое» [2, с. 18]. Имагологический метод анализа позволит воссоздать процесс формирования образа чужого (баргута) в русской традиции в сравнении с бурятским видением этого образа. В пространстве неизолированного контакта разных культур вопрос об идентичности напрямую связан как с вопросом их взаимосвязей, так и маркировкой своих и чужих пространственных, временных, персонажных и цветовых кодов. Стоит подчеркнуть, что полевые фольклорные материалы, собранные в конце XX в., имеют множество коннотаций с изданными материалами, связанными с темой исследования.

Предания о баргутах, записанные у русских информантов, относятся к микролокальной традиции. Записи сделаны только в Баргузинском районе Республики Бурятия и связаны с племенным этносом баргут, «который жил в Забайкалье, в долине р. Баргузина, занимая восточное крыло, располагавшееся по обе стороны сибирского моря обширной местности Баргуджин-Токум. Баргуты были единственным и достоверно известным монголоязычным племенем в регионе, которое имело налаженные контакты с Золотым родом Чингисхана, участвовало в монгольских завоеваниях на запад, в связи с чем их имя часто упоминается в письменных памятниках» [3, с. 4].

Инвариант мотива исхода о баргутах в преданиях

В выявлении мотивов в фольклорном нарративе учитывается способность мотива «к изменению, варьированию, трансформациям», в то же время «многообразие варьируемых мотивов может быть сведено <...> к инварианту мотива» [4, с. 140]. При описании мотива, учитывая его дихотомическую природу, в работе выявляются основные инварианты мотива «с учетом частотности вариантов мотива по отношению к его инварианту» [5, с. 22].

Из всех записанных преданий о баргутах у русских и бурят сохранилось одно схожее предание об исходе баргутов с исконных земель. По данным Б. Р. Зориктуева, «баргуты, до прихода русских на их земли, примерно в 1629 г., по неизвестным причинам покинули свою родину около Байкала и ушли на восток» [2, с. 4]. Современные буряты эхиритского племени пришли в Баргузинскую долину в XVII в. после прихода русских на их исконные земли в Верхоленье (ныне Качугский район Иркутской области). К их приходу в этой местности жили эвенки, и только появлялись первые русские. По историческим сведениям, русские и буряты эхиритского племени в Баргузинской долине появились почти одновременно более чем через сто лет после исхода баргутов.

Возможно, эвенки могли быть с баргутами соседствующим народом, ибо особо значителен для нас факт, что у эвенков сохранилось предание, что по соседству с ними, задолго до прихода русских и бурят, жил народ, называвшийся баргут. «Эти баргуты были не тунгусами и не бурятами. Их отличал высокий рост, большое трудолюбие, занятие хлебопашеством. Однажды они заметили, что в долине начала расти белая береза. Это было воспринято ими как предзнаменование прихода белых людей. Боясь их, баргуты решили покончить с собой, умертвив себя под обрушившейся, специально для этого сооруженной кровлей» [6, с. 8, 9]. И это предание можно рассматривать как исходный вариант для преданий вновь прибывших народов в Баргузинскую долину. Необходимо отметить, что мотив появления белых берез как предвестника беды встречается в преданиях тюркских народов Сибири [7, с. 293, 294], в этом случае эвенки использовали традиционный фольклорный мотив.

В экспедициях к современным баргутам в автономный район Внутренняя Монголия КНР этнографы и фольклористы задавали вопрос о существовании у них подобных преданий, но в их памяти сохранились только более устойчивые для устной передачи шаманские призы-

вания с упоминанием исторической родины Баргуджин-Токум. У баргузинских бурят общеизвестно предание, что баргуты вынужденно покинули эту местность, когда начала расти белая береза и появился белый зверек с черными кончиками ушей. В эвенкийской и бурятской версиях исхода баргутов единым является мотив появления березы как признака чужого, опасного цветового белого кода. В бурятской версии предания в мотиве о белом дереве, скорее всего воспринятом от аборигенов края эвенков, добавляется мотив белого зверька для большего семиотического накала.

В русских преданиях об исходе баргутов явно наблюдается большее сходство с эвенкийским вариантом мотива о самопогребении: «Ну, раньше были баргуты, это давно поколение-то, но оне уничтожали себя, когда пошла береза, услышали, что белый люд будет. В долине там и делали цараи, камни накладывали, подсекали, уничтожали сами себя» [8, ЦВРК ИМБТ, инв. № 2322, л. 57]. Если в бурятском варианте добавляется белый зверек, то в русском предании прямо указывается приход белых людей. Понятие «давно было» в русских преданиях в дальнейшем приобретает мифологический характер.

Основной инвариант мотива исхода аборигенов края в русских преданиях устойчиво приобретает вариант самоуничтожения. В русских преданиях источником мотива самопогребения баргутов можно считать как эвенкийский нарратив, так и универсальный мотив самопогребения из мифологических рассказов о чуде в русском фольклоре [9, с. 77–97]. В эвенкийском нарративе вариант мотива самопогребения может быть связан и с традициями тюркских народов: «Мотив умерщвления под своим домом имел тюркские корни и был распространен в Саяно-Алтае. Оттуда он племенем байырку был принесен на восточный берег Байкала, где спустя ряд веков, облеченный в форму самопогребения обрушением на себя своего жилища, всплыл при вынужденном исходе их потомков баргутов в сторону Амура» [2, с. 30].

Вариант мотива самоубийства трансформируется еще в несколько мотивов: «Они не хотели менять своих устоев и стали убивать сами себя. Бросались со скал, топились в реках» [10, ЦВРК ИМБТ, инв. № 2139, п. 3, л. 44.]. Вариативная трансформация методов самоубийства (сами себя погребают в ямах, закапывают друг друга, бросаются со скал, топят в реках), скорее всего, связана с импровизацией, варианты мотива исхода приобретают множество коннотаций, свойственных устным нарративам.

Согласно археологическим исследованиям, в регионе есть места, обозначенные как баргутские оросительные каналы, баргутские ямы, мельницы. Подобные пространственные коды явились поводом для появления преданий с мифологическими мотивами. «Предания, несмотря на то, что они реалистично отражают действительность, являются продуктом фольклорного сознания и часто содержат в своей структуре мифологические мотивы и образы» [1, с. 9]. Около села Уро находятся баргутские ямы, и жители Уро рассказывают о самозакапываниях баргутов в этих ямах: «А вот белый народ, береза бела стала расти, они говорят, что народ белый будет таперь и давай заваливать друг дружку вот в этих ямах, и там ямы у нас нагребены, вот чувствительны ямы, колодцы и кости ихны» [11, ЦВРК ИМБТ, № 2322, л. 17]. Для структурирования подобных преданий к универсальному мотиву о самопогребении чуди из русской традиции прибавились эвенкийское предание, исторические источники и археологические изыскания.

В традиционных бурятских преданиях не записано ни одного текста о баргутах с мотивом самоуничтожения, хотя буряты, проживающие в русских поселениях, могут рассказывать эти предания точно по русской традиции. По полевым материалам, одна из версий исхода баргутов связана с множеством публикаций и домыслов о местах захоронения Чингисхана: «Здесь похоронен Чингисхан, и вся долина превратилась в запретную зону, поэтому баргуты ушли отсюда» [12, ПМА, 1999]. Связь Баргузинской долины с именем Чингисхана в бурятских преданиях имеет устойчивый характер. В этой связи стоит обратить внимание на записи Ц. Жамцарано от агинского шамана Тухурёона: «Чингисхан оставил на скале на Ольхоне или

на Барагхане (в долине Баргузина) 13 рисунков двенадцати товарищей и один свой, чтобы показать, что здесь спустились 13 тэнгриев» [13, с. 137]. В преданиях священная вершина Баргузинских гольцов Барагхан связана с множеством исторических имен. Современные шэнэхэнские буряты рассказывают: *Ойхон Барханай 13 ноёндо ламаар мүргэдэг, Ойхон Барханда Бабжа баатар байртай байгаа* 'Проводим обряд поклонения тринадцати нойонам Ольхона и Барагхана по буддийским традициям, на Ольхоне, Барагхане было место пребывания Бабжа батора' [14, ПМА, 2011].

У баргузинских бурят распространено предание о щите Барга батора (*Барга баатарай хуяг*), хранящемся на плоской вершине Тэбтэхэй горы Барагхан. По рассказам жителей села Барагхан, там действительно лежали воинские доспехи, но, скорее всего, они более позднего периода [15, ПМА, 1999]. Имя Барга батора упоминается в обрядовых текстах, посвященных горе: *Барга баатар эсэгымнай / Байра нютагын Баргажанда, / Башата дайнуудһаа хамгаалдаг / Бархан үндэр ууламнай* [16, ПМА, 1995] 'Отца нашего Барга батора / Родина Баргузин, / От великих войн спасающая / Высокая вершина Барагхан'. У бурят Баргузинской долины образ баргутов однозначно связан с именем Барга батора и современным племенем баргут, переселившимся в другой регион. В данной статье не рассматриваем предания общепермского значения о Барга баторе, ибо по этому вопросу Б. Р. Зориктуевым сделаны достоверные выводы [2, с. 31–33].

Итак, в преданиях с единым мотивом причиной исхода аборигенов края у всех трех народностей Баргузинской долины является появление белой березы в хвойном лесу, мотив маркируется оппозицией «свой – чужой» через цветовой код «белый – черный», фитокод «березовый – хвойный». В русских преданиях устойчивым является инвариант мотива исхода баргутов с вариантами мотивов с разными методами самоуничтожения. Бурятские предания о баргутах кардинально отличаются от русских по оппозиционным кодам: баргуты для русских древний, иной, чуждый, давно исчезнувший народ, а для бурят они свои, их современники, одно из родственных племен, ушедшее с насиженных мест, что естественно для кочевых племен. Причина исхода баргутов в бурятских материалах связана с историческим контекстом.

Мотив мифологической «чуди» в русских преданиях о баргутах

С имагологической точки зрения особое внимание привлекает облик созданного чужака в русских преданиях о баргутах. Из множества преданий исторического и мифологического характера, записанных в разные годы у баргузинских русских, можно выделить рассказы, связанные с освоением «чужого» пространства. В первую очередь закрепились нарративы реалистического характера о баргутах как предшественниках этого края: «Баргузин существует очень давно и носит он название людей, его населявших – баргуты» [10, ЦВРК ИМБТ, инв. № 2139, п. 3, л. 44]. «До прихода русских в Сибирь здесь жило много разных народов. Но, как раньше рассказывали старики, в памяти остались только такие народы, как чудь и баргуты. Они на этой нашей земле жили давно, потом поизвелись»; «Перед тем как русским прийти здесь жила чудь. Это так такой народ тут звался. Ни тунгусы, ни буряты его не помнят. Когда они сами пришли, то чудей тут уж не было, и след простыл» [17, с. 69, 81]. Наравне с названием племени баргут появляется еще одно универсальное представление об аборигенах края как чуди. По русской традиции, в преданиях чудьями называют аборигенов края на Севере России, в Сибири. Этой теме посвящены многочисленные исследования отечественных этнографов и фольклористов [1, 6, 9, 18 и др.].

Гиперболизированный внешний облик баргутов близок к портрету чуди: «По преданию, были это очень рослые люди, крупной кости, и животные были такие же крупные. Занимались хлебопашеством и земледелием... Говорят, что на пашнях находили удила такие, что по размерам гораздо больше, чем для современных лошадей. По реке Банной был сруб – несколько

бревен. Говорили, что это была их мельница, мельница баргутов» [10, ЦВРК ИМБТ, инв. № 2139, п. 3, л. 44]. Универсальность мотива о предшественниках как людей рослых подтверждает оригинальный пример: «Раньше в Забайкалье русского народа не было. <...> Здесь были в Забайкалье три нации: буряты, тунгусы и была одна нация – беспоповцы. Может, слышал? Во. Но эти беспоповцы очень сильны были, рыжие такие, здоровые люди. Они выкоренились. Их не стало» [18, с. 205]. «Первобытны люди жили. Они все черны были» [11, ЦВРК ИМБТ, № 2322, л. 17]. К такому основному признаку, как большой размер, подчеркивается их особенность как рыжих/черных, что дополняет портрет чужака.

Помимо портретных характеристик баргутов описывается их воинственность, что тоже было присуще чуди: «Когда были столкновения, и порой столкновения были настолько вот эти воинственными, что, значит, баргуты применяли не столько свои вот эти военные навыки, чтоб победить эвенков, а применяли хитрость. То есть они поднимались на вершину горы и исчезали бесследно. Поэтому считают, что вот в нашей Лысой горе были подземные ходы, по которым, значит, баргуты уходили» [19, ПМ Е. Л. Тихоновой, 2008]. В мифологии варианты мотива появления из-под земли и исчезновения в ее недрах имеют универсальный характер.

В некоторых рассказах превалирует облик мифологических существ иного мира или первобытных людей: «Слышат топот. Выходят, ташут два человека, в шерсти все – баргуты, видно, баргуты были это. Ташут все в шерсти, седы. Ташут, значит, восемь ли десять метров длиной сушины – по сушине ташут и пятьдесят сантиметров толшиной. Оне ташут их и сразу бросают и на чурки рубят и на их не глядят, на етех охотников. Теперь, значит, наклали на костер, на очаг наклали огня, и один подходит одного охотника, значит, берет пальцем и бросил на очаг. А те долго не думали, етих сразу пристрелили, в шерсти-то которы, етих баргутов, пристрелили и оне не знай, кто такие. Их когда пристрелили, поднялся сильный стон, и оне оттуль снялись, когда снялись – убежали» [20, ЦВРК ИМБТ, № 2322, л. 69–70]. Так в преданиях о чуди подчеркивается их враждебность, наблюдается явная демонизация их образа. По структуре нарратив похож на охотничьи предания о страшных приключениях: великаны, скорее близкие к первобытным людям, относятся к потустороннему миру, миру смерти, поэтому напоминают еще и духов, появившихся из-под земли.

Универсальный мотив исчезновения в земле тесно связан с мотивом появления чужака из-под земли. В бурятской традиции распространены предания о появлении захороненных монголов. В обрядовом фольклоре бурят наиболее распространены культовые тексты, посвященные предшествующим насельникам края. По данным Ц. Ж. Жамцарано, Б. Э. Петри, Т. М. Михайлова, Г. Р. Галдановой, хара монголы как автохтоны населяли остров Ольхон, Кудинскую долину до прихода бурят. Буряты почитают их как территориальных хозяев: *Газарһаа гараһан, Галабһаа тараһан* 'Из-под земли вышедший, / С иного мира пришедший' [21, ПМА, 2010]. Духи черных монголов, погребенные в этой земле, вредят пришельцам. Так же, как в русских преданиях, предшественники воспринимаются новыми насельниками как злой, враждебный, чуждый народ.

Все перечисленные выше характеристики внешнего облика и действий баргутов подчеркивает не только их инаковость, враждебность, но и отдаленность от современных рассказчиков. Наблюдается мифологизация прошлого, которое генерирует и развивает народная молва. Особенно примечательно, что народная фантазия о баргутах в преданиях трансформируется до ассимиляции чуди, чуждого народа с пришлым населением: «А потом вот в Какое, за Какоем была маленькая деревушка такая, Недороска. Эту деревушку я помню. Там жили все Скосырские, и их звали баргутами»; «Ну, и по всей вероятности, это ихные, как говорится, уже предки были баргуты. Ну, и назвали, значит, и речку Баргузин, и потом, впоследствии, и построили вот этот острог Баргузин. В честь, видимо, етих баргутов. А кто они такие, баргуты, были? Русские, нерусские? Ну, по всей вероятности, это нерусские [22, ПМЕ Л. Тихоновой, 2008]. Трансляция мотива «чуди» дошла до того, что признавая баргутов предками русских

Скосырских, сами рассказчики начали сомневаться в этнической принадлежности баргутов, настолько сроднившись с ними в своих рассказах. Здесь наблюдается механизм изменения этнически специфичной культурной традиции, когда иноэтническое становится со временем почти близким и своим.

Заключение

Итак, источниками формирования образа «чужого» в русской традиции явились русские предания о чуди, эвенкийское предание и сведения об археологических изысканиях. По выводам более широких исследований Е. Л. Тихоновой, «в преданиях об исчезнувших народах все основные мотивы коррелируют друг с другом, что делает эти предания “клишированными”, типологически сходными в разных регионах бытования» [1, с. 25]. В преданиях об исходе баргутов с исторической родины в бурятских, эвенкийских и русских нарративах со схожим сюжетом одинаково маркируется оппозиция «свой – чужой» через цветовой код «белый – черный», фитокод «березовый – хвойный».

В ходе исследования установлены структурные особенности построения преданий о баргутах в разной этнической традиции. Выявлена вариативная трансформация инварианта мотива исхода баргутов в русской традиции, связанной с преданиями о чуди: уходят, сами себя погребают, друг друга закапывают в ямах, бросаются со скал, топят в реках. Структурообразующим в построении русских преданий является мотив самоубийства чуждого, враждебного народа. В бурятских преданиях устойчивый мотив ухода, а не мифологического самоубийства, связан с историческими событиями исхода баргутов, близкого родственного племени, их современников. Важнейшим является установление феномена фольклорного локального нарратива, манифестирующего содержание этнической и/или исторической памяти, трансформацию и адаптацию к инокультурному стереотипу. В условиях культурного пограничья «чужое», приобретая неоднозначное значение, почти превращается в «свое». Примечательно, что образ чужака в русской традиции от древних, первобытных людей перекодируется до современников и соотечественников.

Список источников:

1. Тихонова Е. Л. Семантика и прагматика фольклорной исторической прозы русских старожилов Байкальского региона: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Улан-Удэ, 2018. 62 с.
2. Андреева Е. Д. Фольклор. Культурный ландшафт. Этнокультурная идентичность // Фольклор и этнокультурная идентичность: материалы IV Междунар. школы молодых фольклористов. СПб.: Ред.-издат. комплекс Рос. ин-та истории искусств, 2014. С. 7–23.
3. Зориктуев Б. Р., Сундуева Е. В., Маншеев Д. М., Болхосоев С. Б., Николаева Н. Н. Баргуты Китая. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2021. 282 с.
4. Путилов Б. Н. Мотив как сюжетообразующий элемент // Типологические исследования по фольклору: сб. ст. памяти В. Я. Проппа (1895–1970). М.: Наука, 1975. С. 141–155.
5. Силантьев И. В. Сюжетологические исследования. М.: Языки славянской культуры, 2009. 224 с.
6. Шубин А. С. Краткий очерк этнической истории эвенков Забайкалья (XVII–XX вв.). Улан-Удэ: Бурят. книж. изд-во, 1973. 108 с.
7. Молдобаев И. Б. Устные рассказы о кыргызах у народов Сибири (к вопросу об этногенезе киргизов) // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск: Наука, 1993. С. 292–297.
8. Центр восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии (ЦВРК ИМБТ), инв. № 2322, л. 57. Республика Бурятия, Баргузинский район, с. Большое Уро, 1982 г., Гаськов И. И., 1906 г. р.
9. Криничная Н. А. Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Л.: Наука, 1987. 228 с.
10. Центр восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии (ЦВРК ИМБТ), инв. № 2139, п. 3, л. 44. Республика Бурятия, Баргузинский район, с. Баргузин, 1971 г., Башкир Т. Я., 1909 г. р.
11. Центр восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии (ЦВРК ИМБТ), № 2322, л. 17. Республика Бурятия, Баргузинский район, с. Читкан, 1982 г., Малыгина М. И., 1910 г. р.

12. ПМА, 1999 г. Республика Бурятия, Баргузинский район, с. Баянгол, Бадмаев Ш. М., 1924 г. р.
13. Жамцарано Ц. Ж. Путевые дневники 1903–1907 гг. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. 380 с.
14. ПМА, 2011 г. АРВМ КНР, Хулун-Буирский городской район, Шэнэхээн Балгаас, Сэсэрэн-Доржын Долгор, 1940 г. р.
15. ПМА, 1999 г. Республика Бурятия, Баргузинский район, с. Барагхан, Гомбоев Б. Ц., 1973 г. р.
16. ПМА, 1995 г. Республика Бурятия, Баргузинский район, с. Баянгол, Бубеев С. Ц., 1924 г. р.
17. Элиасов Л. Е. Байкальские предания. Фольклорные записи. Улан-Удэ: Бурятское книж. изд-во, 1966. 272 с.
18. Кляус В. Л. «Русское Трехречье» Маньчжурии. Очерки фольклора и традиционной культуры. М.: ИМЛИ РАН, 2015. 384 с.
19. ПМ Тихоновой Е. Л., 2008 г. Республика Бурятия, Баргузинский район, с. Баргузин, Зарубина Г. А., 1946 г. р.
20. Центр восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии (ЦВРК ИМБТ), № 2322, л. 69–70. Республика Бурятия, Баргузинский район, с. Телятниково, Гаськов Ф. С., 1897 г. р.
21. ПМА, 2010 г. Иркутская область, Боханский район, с. Харагун, Ангажанов С. К., 1928 г. р.
22. ПМ Тихоновой Е. Л., 1996 г. Республика Бурятия, Баргузинский район, с. Баргузин, Коневин М. И., 1931 г. р.

Дампилова Людмила Санжибоевна.

Доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник,
координатор проекта отдела литературоведения и фольклористики.

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН.

Ул. Сахьяновой, 6, Улан-Удэ, 670047.

E-mail: dampilova_luda@rambler.ru

Материал поступил в редакцию 15 марта 2024 г.

L. S. Dampilova

THE PECULIARITIES OF THE EXISTENCE OF ETHNIC TRADITIONS IN THE LEGENDS OF THE RUSSIANS AND BURYATS ABOUT BARGUTS

The article is devoted to the analysis of the structure of Russian and Buryat legends about the Barguts, which belong to the microlocal tradition (Barguzinsky district of the Republic of Buryatia). Comparative studies of the legends created by Russian settlers when settling in new territories compared to the legends of the indigenous peoples are considered important. The work aims to determine the peculiarities of the local tradition of the Buryats and Russians in the legends of the Barguts and the peculiarities of the reflection of ethnocultural features in the conditions of territorial interethnic contacts. The imagological method of analysis will make it possible to trace the process of formation of the image of the stranger (the Bargut) in the Russian tradition in comparison with the Buryat view of this image, and the hermeneutic method of interpretation of the narratives is also required. The legends tell of the Barguts, one of the Mongolian tribes that once inhabited this region. The sources of the study are archival records of Russian legends and field materials of the author of the work. In legends with a similar plot, the reason for the exodus of the Indigenous people of the region is a single motif, namely the appearance of a white birch tree in a coniferous forest, characterized by the opposition 'friend – foe' by the color code 'white – black', the phytocode 'birch – coniferous'. As part of the study, the structural characteristics of the legends about the Barguts in various ethnic traditions were determined. A variable transformation of the invariant of the exodus motif of the Barguts in the Russian tradition, which is connected with the legends of the Chudes, is revealed: they go away, bury themselves, dig themselves into pits, throw themselves off cliffs, drown themselves in rivers. The motif of the suicide of foreign, hostile people is the most important structural factor in the construction of Russian legends. In the Buryat legends, the stable motif of departure, and not mythological suicide, is connected with the historical events of the exodus of the Barguts, a closely related tribe, and their contemporaries. The most important conclusion is the identification of the phenomenon of folkloric local narrative, in which the content of ethnic and/or historical memory, transformation, and adaptation to a foreign cultural stereotype is manifested. Under the conditions of the cultural border, the 'foreign', which acquires an ambiguous meaning, almost becomes the 'own.'

Keywords: *Russians, Buryats, ethnoculture, border areas, local traditions, motif invariant, motif variants, Chude, exodus*

References:

1. Tihonova E. L. *Semantika i pragmatika fol'klornoy istoricheskoy prozy russkikh starozhilov Baykal'skogo regiona. Avtoref. dis. dokt. filol. nauk* [Semantics and pragmatics of folklore historical prose of Russian old-timers of the Baikal region. Abstract of thesis Diss. Dr. Philol. Sci.]. Ulan-Ude, 2018. 62 p. (in Russian).

2. Andreeva E. D. Fol'klor. Kul'turnyi landshaft. Yetnokul'turnaya identichnost' [Folklore. The cultural landscape. Ethnic and cultural identity]. *Fol'klor i yetnokul'turnaya identichnost': materialy IV Mezhdunarodnoy Shkoly molodyh fol'kloristov* [Folklore and ethnocultural identity: materials of the IV International schools for young folklorists]. Saint Petersburg: Red.-izdat. kompleks Ros. in-ta istorii iskusstv Publ., 2014. Pp. 7–23 (in Russian).
3. Zoriktuev B. R., Sundueva E. V., Mansheev D. M., Bolhosoev S. B., Nikolaeva N. N. *Barguty Kitaya* [Barguts of China]. Ulan-Ude: Buryatskiy gos. Universitet Publ., 2021. 282 p. (in Russian).
4. Putilov B. N. Motiv kak syuzhetoobrazuyushhiy element [Motive as a plot-forming element]. In: *Tipologicheskie issledovaniya po fol'kloru: sbornik statey pamyati V. Ya. Proppa (1895–1970)* [Typological studies on folklore: collection. Art. in memory of V. Ya. Propp (1895–1970)]. Moscow: Nauka Publ., 1975. Pp. 141–155 (in Russian).
5. Silant'ev I. V. *Syuzhetologicheskie issledovaniya* [Plotological research]. Moscow: Yazyki slavyanskoj kul'tury Publ., 2009. 224 p. (in Russian).
6. Shubin A. S. *Kratkiy ocherk yetnicheskoy istorii yevenkov Zabaykal'ya (XVII–XX vv.)* [A brief sketch of the ethnic history of the Evenks of Transbaikalia (XVII–XX centuries)]. Ulan-Ude: Buryat. kn. Publ., 1973. 108 p. (in Russian).
7. Moldobaev I. B. *Ustnye rasskazy o kyrgyzakh u narodov Sibiri (k voprosu ob yetnogeneze kirgizov)* [Oral stories about the Kyrgyz among the peoples of Siberia (on the question of the ethnogenesis of the Kyrgyz)]. *Yetnicheskaja istorija narodov Yuzhnoy Sibiri i Central'noj Azii* [Ethnic history of the peoples of Southern Siberia and Central Asia]. Novosibirsk: Nauka Publ., 1993. Pp. 292–297 (in Russian).
8. *Centr vostochnykh rukopisey i ksilografov Instituta mongolovedeniya, buddologii i tibetologii (CVRK IMBT)* [Center for Oriental Manuscripts and Woodcuts of the Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetological Studies], inv. No. 2322, l. 57. Respublika Buryatiya, Barguzinskiy rayon, s. Bol'shoe Uro, 1982 g., Gas'kov I. I., 1906 g. r.
9. Krinichnaya N. A. *Russkaya narodnaya istoricheskaya proza: Voprosy genezisa i struktury* [Russian folk historical prose: questions of genesis and structure]. Leningrad: Nauka publ., 1987. 228 p. (in Russian).
10. *Centr vostochnykh rukopisey i ksilografov Instituta mongolovedeniya, buddologii i tibetologii (CVRK IMBT)* [Center for Oriental Manuscripts and Woodcuts of the Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetological Studies], inv. No. 2139, p. 3, l. 44. Respublika Burjatija, Barguzinskiy rajon, s. Barguzin, 1971 g., Bashkir T. Ya., 1909 g. r.
11. *Centr vostochnykh rukopisey i ksilografov Instituta mongolovedeniya, buddologii i tibetologii (CVRK IMBT)* [Center for Oriental Manuscripts and Woodcuts of the Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetological Studies], No. 2322, l. 17. Respublika Buryatiya, Barguzinskiy rayon, s. Chitkan 1982 g., Malygina M. I., 1910 g. r.
12. PMA, 1999 g. Respublika Buryatiya, Barguzinskiy rayon, s. Bayangol, Badmaev Sh. M., 1924 g. r.
13. Zhamcarano C. Zh. *Putevye dnevniki 1903–1907 gg.* [Travel diaries of 1903–1907]. Ulan-Ude: BNC SO RAN Publ., 2001. 380 p. (in Russian).
14. PMA, 2011 g. ARVM KNR, Hulun-Buirskiy gorodskoy rayon, Sheneheen Balgaas, Seseren-Dorzhyn Dolgor, 1940 g. r.
15. PMA, 1999 g. Respublika Buryatiya, Barguzinskiy rayon, s. Baraghan, Gomboev B. C., 1973 g. r.
16. PMA, 1995 g. Respublika Buryatiya, Barguzinskiy rayon, s. Bayangol, Bubeev S. C., 1924 g. r.
17. Yeliasov L. E. *Baykal'skie predaniya. Fol'klornye zapisi* [Baikal legends. Folklore records]. Ulan-Udje: Bur. kn. izd-vo, 1966. 272 p. (in Russian).
18. Klyaus V. L. *"Russkoe Trehrech'e" Man'chzhurii. Ocherki fol'klora i tradicionnoj kul'tury* [The "Russian Trehrech'e" of Manchuria. Essays on folklore and traditional culture]. Moscow: IMLI RAN Publ., 2015. 384 p. (in Russian).
19. PM Tihonovoy E. L., 2008 g. Respublika Buryatiya, Barguzinskiy rayon, s. Barguzin, Zarubina G. A., 1946 g. r.
20. *Centr vostochnykh rukopisey i ksilografov Instituta mongolovedeniya, buddologii i tibetologii (CVRK IMBT)* [Center for Oriental Manuscripts and Woodcuts of the Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetological Studies], No. 2322, l. 69–70. Respublika Buryatiya, Barguzinskiy rayon, s. Telyatnikovo, Gas'kov F. S., 1897 g. r.
21. PMA, 2010 g. Irkutskaya oblast', Bohanskiy rayon, s. Haragun, Angazhanov S. K., 1928 g. r.
22. PM Tihonovoy E. L., 1996 g. Respublika Buryatiya, Barguzinskiy rayon, s. Barguzin, Konevin M. I., 1931 g. r.

Lyudmila S. Dampilova.

Doctor of Philology, Associate Professor, Head Researcher of the Department of Literature and Folklore.

**Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch
of the Russian Academy of Sciences.**

Sakh'yanovoi str., 6, Ulan-Ude, Russia, 670047.

Email: dampilova_luda@rambler.ru

Р. Г. Жамсаранова

ЗАГАДКИ ГОРОДИЩ – ТАРАС(ОВ) ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОШЛОГО КОЧЕВЫХ КОНФЕДЕРАЦИЙ СЕВЕРНОЙ АЗИИ¹

Исследуется вопрос о наличии глубинного, а потому неизученного уральского адстрата в историографии кочевой конфедерации эпохи определенного ареала – Восточного Забайкалья. Также освещены малоизученные вопросы, спектр которых обширен, связанные с результатами региональной археологии и региональной исторической ономастики. В связи с целями внесения ясности в вопросы культурогенеза и этногенеза бурят на примере осмысления смежных наук предприняты попытки разрешения ряда задач. Во-первых, описана этимология ойконимов, топооснова которых связана с дагурским языком. Названия поселений (ойконимы) иллюстрируют даурский исторический период истории Восточного Забайкалья. Во-вторых, предпринимается попытка связать неясные стороны региональных исследований на примере археологических культур с исторической ономастикой. Топонимы, обнаруживающие по своему возможному значению связь древнемонгольских племен с весьма отдаленным периодом, иллюстрируют наличие укрепленных городищ – *тарас(ов)*. В-третьих, ставится задача первичного комплексного осмысления наличия адстратно-субстратных элементов определенной зоны как ареала диахронного урало-алтайского языкового союза в результате контактирования разноэтничных элементов. Стратиграфия топонимического субстрата и адстрата позволяет заявить о присутствии помимо обско-угорского субстрата и более глубинного адстрата, обнаруживающего связь с уралоязычными племенами Тартарии. Представлено комплексное описание результатов региональной (в том числе и прибайкальской) археологии и региональной ономастики, позволяющее определить научную ценность постановку вопроса об этноязыковом происхождении эпохи древнемонгольских племен – так называемых «белых татар». Неизвестные «белые татары», входившие в кочевые конфедерации, являются, возможно, теми загадочными насельниками Северной Азии, от которых осталась практика возведения укрепленных городищ-*кар(ов)* и *тарас(ов)*, как и дворцовых комплексов Кондуйского дворца.

Ключевые слова: укрепленные городища – *тарас(ы)*, Кондуйский дворец, дагурский язык, бурхотуйская, дарасунская археологические культуры, топонимы, Восточное Забайкалье, Тартария, белые татары

В отечественной историографии принято считать, что кочевые цивилизации, как правило, оставляют после своего исчезновения во времени мало или же даже никаких следов по сравнению с оседлыми цивилизациями. Обусловлена данная позиция, интенционально заложенная в научных статьях исторического характера, восприятием кочевого образа жизни, не предполагающего каких-либо построек в виде каменных зданий, укрепленных сооружений, а также неких письменных памятников. С. В. Данилов пишет о существовании на территории Центральной Азии длительных периодов оседлости: «Часть поселений, судя по остаткам монументальных сооружений, размерам застроенной площади, выполняла, по-видимому, функции городов» [1, с. 22], что свидетельствует об оседлости какой-то части населения.

В качестве примера своей позиции отметим археологически значимые артефакты кочевых цивилизаций, обнаруженные на территории Восточного Забайкалья, которые позволяют предполагать о бытовании в эпохи кочевых империй градостроительного искусства. В Борзинском районе Забайкальского края расположен памятник археологии республиканского значения (Постановление СМ РСФСР № 1327 от 30.8.1960) – Кондуйское городище наряду с некогда возведенным сооружением – Кондуйским дворцом. Располагается в 10 км от с. Кондуй, в долине между рр. Кондуй и Барун-Кондуй – притоками р. Урулюнгуи (бассейн р. Аргунь), относится постройка к XIV в. и соотносится с монгольскими феодалами как резиденция.

По поводу возможного значения топонима «Кондуй» мы считаем возможным сопоставление с апеллятивом дагурского (одного из монгольских языков) – дагурского *гундэн* ‘дворец;

¹ Статья выполнена в рамках и при финансовой поддержке гранта РНФ № 24-28-20067 «Нарративы исторической Даурии как содержательный компонент туристического кластера Забайкальского края».

дворцовый зал; дворцы и залы (палаты)’ [2, с. 46]. Кондуйское городище (дворец) датируют как постройку XIV в. [3]. Данное сооружение в виде дворцовой постройки возвышалось на 2-метровой платформе, имевшей два уровня террас, имевших опорные гранитные плиты. Из гранита были изготовлены и обнаруженные (в количестве 31) изваяния драконов, украшающие балюстрады нижней террасы дворца. «Углы террасы украшали изваяния другого типа – в виде передней части драконо-черепаховидного чудовища, покрытого пластинками панциря. С разных сторон к дворцу вели выстланные кирпичом пандусы, состоявшие из двух маршей. Дворец представлял собой здание крестообразной формы и состоял из трех залов общей площадью около 500 кв. м. Внутри залов с интервалом в 2,5 м располагались базы с колоннами, обернутые материей и покрытые красным лаком. Стены дворца украшали фрески. Сложная по конструкции крыша дворца была покрыта черепицей. Для расцветки наиболее значимых мест использовалась поливная черепица большей частью зеленого, реже желтого и красного цветов. Коньки кровель по обеим сторонам были украшены головами драконов с крыльями. По углам кровлю украшали человеческие фигуры в буддийском одеянии, фениксы и химеры [4]. Часть архитектурной коллекции хранится в Забайкальском университете, в краеведческом музее им. Кузнецова в Чите.

Известно, что часть кирпича, гранитных оснований, изваяния главного Кондуйского дворца в 1806 г. была использована для построек православной церкви Святых мучеников Кирика и Улиты и при сооружении Цугольского буддийского дацана [5].

Не вдаваясь в подробное описание Кондуйского дворца как архитектурного памятника эпохи монголов [6], предпринятая попытка описания кочевой империи монголов как особой формы цивилизации связана с описанием фортификационных сооружений эпохи кочевников-монголов.

Так, известный исследователь древнемонгольских городищ А. Р. Артемьев в [7, с. 140–147] упоминает непонятное название укрепленных сооружений во времена эпохи завоевания русскими служилыми людьми территории бывшего «Никанского царства» – «тарасов»: «Подводя итоги, можно сказать, что оборонное зодчество в Забайкалье и Приамурье вобрало в себя лучшие традиции градостроительного искусства Европейской России. Однако там одновременно возводили как укрепления уже отживших в Европе типов, так и наиболее совершенных для того времени. По мере освоения этого обширного края во второй половине XVII в. служилые люди строили, в зависимости от преследуемых целей и исходя из своих возможностей, наиболее простые и экономичные укрепленные пункты – ясачные зимовья или остроги. Некоторые остроги в дальнейшем получили укрепления в виде «городен» или тарасов (разрядка – *наша*) и стали именоваться в приказной документации “городами”. Дерево-земляные крепости и бастионы возводились в этот период только там, где возникала угроза столкновения с войсками маньчжурского Китая, вооруженными пушками» [7, с. 145]. Автор указывает на невозможность доставки в силу отдаленности, отсутствия дорог на эти территории каких-либо специальных строительных материалов, вооружения в виде тех же пушек с европейской части России в те времена – начале XVII в., что и обусловило возведение острогов или «городен» или «тарасов».

Эти типы сооружений А. Р. Артемьев соотносит с укреплениями, которые с «XVI столетия становятся основным типом оборонительных укреплений на Руси. <...> Стены этих крепостей имели конструкцию в виде «городен» или «тарасов». Первые состояли из прямоугольных деревянных срубов, которые ставили вплотную друг к другу и заполняли землей с камнями. Конструкция вторых представляла собой две параллельные стены, соединенные перемычками, пространство между которыми также засыпалось землей» [7, с. 140]. Уже к XVIII в. «крепостные сооружения в Забайкалье продолжали возводить скорее по инерции, чем ввиду реальной опасности чьего бы то ни было нападения. Термины “город” и “острог” с конца XVII в. приобретают социальное и административное значение, о чем свидетельствует получение Кабан-

ском не позднее 1692 г., Читинском – в 1711, а Сретенском – в 1714 г. статусов “острогов” без строительства вокруг них каких бы то ни было укреплений. Поэтому все возведенные в XVIII в. оборонительные сооружения в Забайкалье имеют нейтральное название “крепость” [7, с. 145]. А. Р. Артемьев сопоставляет искусство этих сооружений в виде тарасов с «лучшими традициями градостроительного искусства Европейской России» [7, с. 145].

Наше внимание сфокусировано на именовании этих «городков» как тарасы. Тарасы как дерево-земляные крепости, возводимые на приграничных с Китаем землях, могут быть объяснимы из региональных языков. Полагаем, что загадочное тарас(ы) это испорченное торс как название поселения с дагурского. В дагурском языке имеется лексема торс ‘деревня, селение, село’ [2, с. 159], от которой, полагаем, и образован ряд региональных ойконимов: ДАРАСУН (поселок), ДАРАСУН – железнодорожная станция, а также здравница КУРОРТ ДАРАСУН.

Ойконимы дагурского происхождения, т. е. те названия поселений, значения которых адекватно объяснимы именно из дагурского языка, функционально значимы и по сей день. Ороним ДАРАСУН (падь), гидронимы Дарасукан, р. – пр. р. Дарасун, Дарасун, р. – пр. р. Ингода как отойконимные гидронимы. Данный тезис подтверждается не только «первичностью» ойконима, что свидетельствует об относительной «древности» человеческого поселения на месте современного поселения Дарасун в ономаσιологическом отношении, но и материальными археологическими раскопками.

Забайкальскими археологами в свое время был открыт и последовательно исследован целый Дарасунский археологический комплекс: «Археологические памятники в районе ст. Дарасун Читинской области представляют собой комплекс разновременных и разнотипных памятников, датируемых от начальной стадии позднего палеолита до Средневековья. Эти памятники далеко не равнозначны по своим информативным возможностям и степени изученности» [8, с. 79]. Выделение отдельного комплекса дарасунской археологической культуры можно принять как доказательство наличия человеческого поселения на этой территории, так и того, что именно эта территория поселения Дарасун была исторически обитаемой как средневековое поселение-городище. Результаты раскопок дарасунской археологической культуры обнаружили близость одних памятников по характеру погребений к культуре времен древних хунну, других памятников – к эпохе Уйгурского каганата (вторая половина VIII – первая половина IX в. н. э.) [8, с. 78]. Также некоторые археологические артефакты обусловили предположения археологов о вероятности связать их с теми племенами, которые относятся к ‘диким да-да’ ‘татар(ам)’ или Лесным народам, которую археолог И. И. Кириллов связывает с байырки VII–IX вв. н. э. [8, с. 70–71].

Некоторые исследователи народность дагур/даур связывают с племенами да-да, или татань [9], по-другому – татар(ами). По поводу загадочных татар в связи с изучением конфедерации татаро-монголов Е. Р. Нестерова пишет, что «в эпоху Сун татарами называли все некитайское население центрально-азиатских степей, независимо от этнической принадлежности», ссылаясь на работу Л. Л. Викторовой [10, с. 29]. Заметим, что Л. Л. Викторова относил «белых» татар к земледельцам, «черных» – к скотоводам-кочевникам, «диких татар» – к охотникам, подразделяя их по виду хозяйственно-культурного быта [10, с. 29]. И данная территория, где обитали татары, называлась Тартаром, или Тартарией, в XIII в.

Оседлое население – «белые татары», по-видимому, и населяло эти самые «даурские городки». Очевидно, что ближе к XVII–XVIII вв. появилось другое понятие – «историческая Даурия», вводимое в научный оборот в связи с упоминанием понятия «в Дауры» в Отписках русских казаков Пояркова, Пашкова, Хабарова и др. с описанием этих самых «городков».

Территориально ареал дауриязычного населения охватывает, по всей видимости, не только исследуемую территорию Забайкальского края, но и регионы гораздо западнее, включая и территорию Республики Бурятия, как «Селенгинскую Даурию». Тогда как «Нерчинская Даурия» ареально – это Восточное Забайкалье. При этом под Нерчинской Даурией понималась

территория не только Забайкалья, Маньчжурии и северо-западных районов Монголии и Китая, а также и Приморье, включая бассейн р. Амур вплоть до р. Сунгари.

Ранее и в целом эта «Даурская земля» «Отписок» Петра Бекетова как земли за Байкалом, получившая название земли Даурской по именованию народности «дауры» («в Дауры» «Отписок») [11, с. 67], или Даурия.

Известно, что по языковой принадлежности дауры или дагуры – это один из монголоязычных народов. Народность дагур(ы) проживает только в северо-западном Китае, что не исключает гипотезы о дагурском субстрате в этногенезе коренного населения и Забайкальского края равно как и прилегающей части Монголии. Отсутствие той или иной этнической группы в пределах приграничных территорий, как например, Восточное Забайкалье, не означает однозначного исчезновения народности или народа. Происходит закономерная ассимиляция, «растворение» некогда многочисленного народа (или даже этноса) в среде соседних, более сильных, на тот или иной исторический момент [12, с. 50–57]. В этнологии наблюдается и такое явление, как «возникновение» новой народности, иногда родственной соседнему народу по языку, своей культуре, самосознанию.

Этнологи Н. Н. Чебоксаров и И. А. Чебоксарова справедливо отмечают, что некогда могущественное этническое сообщество могло «перейти» на другой язык, утратив свой язык, а вместе с ним и этническое самосознание. И как следствие, подобного рода исторические этноязыковые «смещения» являются предпосылкой появления и последующего формирования новых этносов: «В первые века н. э. гунны, оттесненные китайцами от границ их государства, начинают продвижение на запад, увлекая с собой другие тюркские племена и постепенно ассимилируя степные ираноязычные народы» [12, с. 57], имея в виду скифов и сарматов начала тысячелетия истории континентальной Евразии. Изучение исторической антропологии хори-бурят также подвело к этому выводу, когда выявилось огромное число личных мужских имен, к примеру, кето- и самоедоязычного языкового происхождения в бурятском (казалось бы) именнике за 1830–1831 гг. [13]. По-другому любая народность образуется на этнической основе «прежних» народов или племен, оставивших в истории свой «след» в виде этнонимов или личных имен, доказывающих их бывшее присутствие в этно- и лингвогенезе.

Возвращаясь к цели данной статьи, мы должны попутно отметить, что монголоязычные топонимы в топонимии Восточного Забайкалья представлены широко и повсеместно, имея четко очерченные границы своего распространения [14, с. 29–30]. Внутри этого топонимического пласта, помимо других, имеются и дагурские топонимы. К примеру, ойконим ТАРСКАЯ как название небольшого железнодорожного разъезда, расположенного на Транссибе, название пади ТАРСКАЯ в окрестностях села Адриановка, которые, возможно, образованы от дагурского *торс* ‘деревня, селение, село’. Также это ороним ТАРАСАХА, п. (окр. с. Арбагар) Нерчинского района, ороним в окрестностях села Байгул Чернышевского района – ТАРСКАЯ, п. (окр. с. Байгул).

Некоторые топонимы с основой *торс* ‘деревня, селение, село’ именуют уже исчезнувшие или ныне уже нежилые поселения. Так, к примеру, урочище ТАРАСОВО (окр. д. (исчез.) Средняя) в Нерчинско-Заводском районе. В Александрово-Заводском районе как наиболее отдаленном от краевого центра районе зафиксирован ороним ТОРСАЛА, к юго-востоку от д. Кутугай, значение которого, возможно, сопряжено с дагурским апеллятивом *торс* ‘деревня, селение, село’.

Ряд топонимов, естественно, подвергся переосмыслению, а потому «приобрел» следующую форму, близкую к апеллятивной базе русского языка: ТАРАСИХА, п. (окр. д. Чирон) в Шилкинском районе, лимноним ТАРАЦИН, оз. (к югу от с. Чиндант-2) в Борзинском районе и ороним ТАРАСОВСКАЯ РОССЫПЬ, ур. в Агинском районе Агинского Бурятского округа (АБО) Забайкальского края, ороним ДАРХИТУЙ, п. (к северо-западу от с. Южный Аргалей), как и ДАРХИТУЙ-АГИНСКАЯ, г. (к северу от с. Цокто-Хангил), лимноним ДОРГОТУЙ,

оз. (окр. д. Кункур) объяснимы, возможно, от даурского торс ‘деревня, селение, село’. Заметим, что ойконимы «исчезают» чаще, так как исчезают поселения, однако топонимы другого класса – оронимы, лимнонимы, гидронимы, как правило, фиксируют и бывшее наличие ойконимов. Топонимы АБО Дархитуй, Дархитуй-Агинская и Дорготуй в своем морфологическом «облике» обнаруживают фонологические изменения под влиянием бурятского языка. Так, наблюдается историческое чередование звуков с || h и озвончение инициального дагурского т- в д-.

Описание Нерчинской Даурии в ономастическом аспекте – это описание определенной территории. На наш взгляд, это прежде всего административные районы Карымский, Шилкинский, Нерчинский, Сретенский, Чернышевский, Могочинский, Нерчинско-Заводский, Александрово-Заводский, включая и другие территории Забайкальского края как АБО.

Топонимические данные являются достаточно верифицированной базой для, во-первых, построения топонимических изоглосс, по которым, например, возможно «отследить» как наличие дагурских городищ – *торс(ов)*, так и выстроить древние логистические или по-другому транспортные пути передвижения населения в весьма отдаленные времена вопреки мнению об отсутствии таковых некоторых исследователей в эпоху монголов и их предшественников.

Данная изоглосса распространения дагурских городков или городищ-*торс(ов)* может быть обнаружена на сопредельных с Забайкальем территориях – Амурской области и китайской Маньчжурии. М. П. Алексеев пишет, что даурские поселения встречались у устья реки Умлекана – левого притока р. Зея до устья р. Зея, вверх по Амуру, по Аргуни и Шилке и в другую сторону, вниз по Амуру, почти до устья Буреи. Этих дагурских городков, согласно донесениям Пояркова, было немало, некоторые из них имели значительное население в 500–1000 человек, как например, Гогударов городок. Из-за набегов русских казаков на эти городки часть жителей была истреблена, часть переселилась на территорию Маньчжурии, на берега р. Нонни. Можно также предположить о том, что практика возведения подобного рода городищ была известна кочевым конфедерациям монголов, чжурчженей и других, известных в китайской историографии. К примеру, ранее мы уже описывали Никанское царство, или государство никанов Гоу-Го [15, с. 42–51], а потому так называемый «Гогударов городок» это и есть дагурский городок. Поярков как проводник колонизационной политики Российской империи в XVI–XVII вв. упоминал Гогударов городок как поселение, имеющее, по-видимому, признаки укрепленной крепости, считая важным упоминание именно городищ, но не поселений.

В собрании сочинений иностранцев-путешественников, изданном в свое время М. П. Алексеевым, мы читаем комментарий к записи А. Доббина о некоей «реке Даурской», по течению которой можно видеть еще многие, построенные ими (даурами – Р. Ж.) города, живут дауры (Döuren)» [16, с. 31]. М. П. Алексеев приводит слова Л. Шренка о даурах: «Насколько мне известно, это название впервые встречается в печати на карте Витсена от 1687 г., где верхне-амурский край обозначен надписью Даурия» [17, с. 163]. Сам Витсен, по мнению И. Г. Куренной [18, с. 36], «в предисловии первого издания своей книги «Noord en Oost Tartarye» использовал только чертеж Годунова», тогда как М. П. Алексеев отмечает о вероятности использования Витсеном обширной информации, полученной главным образом из разного рода рассказов, известий и карт, чертежей русских. Это обусловлено употреблением Витсеном разных вариантов именовании дагуров/дауров: «даурианы, даоры [Daurianen, Daori, Dauri], а также даурцы, доурский, даверский народ [Dautzy, Doursky, Daversky Narod,]», которые, по мнению М. П. Алексеева, обнаруживают русское написание. Упоминает даоров (дауров, даорцев, даурцев) и Исбрандт Идес в 1693 г. по данной территории в Китай по Нерчинской Даурии. В отписках русских казаков, в частности в донесении Максима Перфильева о том, что, следуя в 1639 и 1640 гг. «вверх по Витиму и притоку его Ципиру (Ципе – Р. Ж.), узнал от тамошних тунгусов, что по верхнему Витиму, начиная с впадения в него реки Карги до озера Еравны, равно как и по Шилке до ее устья (т. е. по верхнему Амуру до Сунгари), живет народ дауры». Четыре года спустя, во время похода Пояркова на Амур, произошла первая

встреча с даурами на реке Зее [12]. М. П. Алексеев комментирует записи А. Доббина о «реке Даурской, которая некогда принадлежала португальцам (?) и где можно видеть еще многие, построенные ими города, живут дауры (Döuren)», т. е. о «даурских городках» известно было ранее.

Историческая Даурия осталась в историографии как населенная территория со своими «городками», которые, вероятно, и являются теми древнемонгольскими городищами, описанными в свое время историками и археологами – С. В. Киселевым, А. П. Окладниковым, Г. П. Сосновским, А. В. Давыдовой, Н. Н. Крадиным, П. Б. Коноваловым и др., имеющими и другое именование как *тарас(ы)* согласно работам А. Р. Артемьева.

Известны мнения ученых-историков об условиях формирования бурятской народности, определившейся в отдельный народ только с XVII в., когда этногенетические корни связаны с историей далеких предков современных этносов Сибири и Северной Азии в целом. Так, в «...в I тыс. н.э. – до сер. II тыс. н.э., когда в своеобразном этническом котле происходила “переплавка” тюркоязычных, монголоязычных и тунгусо-маньчжурских народов» [8, с. 82] и заложились основы и монгольских народов, в частности и дауров.

Памятники бурхотуйской культуры обладали своеобразными чертами и резко отличались от других погребений Восточного Забайкалья. А. П. Окладников считал, что они занимают промежуточное место между памятниками гуннского и тюркского времени (II–VIII вв. н. э.). В погребениях по Онону и Шилке, датируемых приблизительно периодом с VII по VIII в. н. э., костяки ориентированы в основном на запад, имеются берестяные домовины, керамика, сходная с керамикой Приамурья и Дальнего Востока. Отсутствие в них обязательных для позднего времени костей домашних животных, предметов быта и хозяйства в захоронениях позволили сделать А. П. Окладникову вывод о «преобладающей роли земледелия и рыболовства у населения, оставившего памятники “бурхотуйского (ононского) типа”» [19, 20].

Археолог А. Д. Цыбиктаров считает, что «бурхотуйская, дарасунская, раннемонгольская и ундугунская культуры (как восточно-забайкальские археологические памятники)» являются археологическими свидетельствами древних этнокультурных процессов. Согласно его мнению, эти свидетельства аккумулировали в себе результаты «многовековых контактов разноэтнических групп населения и в общих чертах позволили проследить основные вехи этнической истории края в эпоху Средневековья» [21, с. 253].

На этом понимании сложных этногенетических и исторических процессов естественно связать вопросы происхождения племен исторической Даурии, в частности тех же дагуров/дауров с древними шивэй, кидань, ранними монголами, а также, по мнению Г. Н. Румянцева, с сяньби, прародиной которых определяют Циркумбайкалье. Объективным представляется мнение Л. Б. Бадмаевой, считающей, что в прошлом дагурский язык был связан с некой циркумбайкальской языковой общностью народов, включающих в свой состав языки алтайской языковой семьи [22, с. 49–61]. В лексике дагурского языка отмечено наличие параллелей с киданьским, баргутским, эхэритским, а также с солонским языком как одним из тунгусо-маньчжурских языков.

В свою очередь полученные результаты описания стратиграфии субстратной топонимии Восточного Забайкалья позволяют полагать, что племена Дахань или Дамо (по Н. В. Кюнэру) могли быть, на наш взгляд, предками забайкальских дахуров/дагуров/дауров. Во всяком случае, это предположение возможно на основании условного морфемного «совпадения» этнонима дагур/даур с этнонимным дахань китайских источников. Известна связь исходного *tha-tha* (ср. да-да-нь или татар) китайских источников, под которыми возможно понимать некое сообщество эпохи Лесных народов монгольской ойкумены, именуемых в разного рода источниках татар(ами). Добавим, что в работах забайкальских археологов артефакты, например, бурхотуйской археологической культуры «связываются [ими] с племенами отуз-татар (по руническим надписям) или шивэй (по китайским хроникам)». К подобного рода погребениям,

аналогичным бурхотуйской и по времени, и по культурным фактам, археологи Забайкалья относят и находки так называемой дарасунской культуры, датируемые VI–IX вв. н. э., т. е. периодом активных контактов и с уйгурами, и с соседним Китаем [8, с. 72–74]. Мы можем только предположить, что так называемый Дахань, как и та-та, по своему этногенезу имеет право быть связанным и с периодом древнеуйгурского каганата VI в., от которого, полагаем, «остался» ойконим Чита, трактуемый в свое время археологом Л. Р. Кызласовым от уйгурского апеллятива *чыт* «жилище» [23, с. 170–177]. Иногда под уйгурскими *чыт*(ами) стараются понимать и укрепленные поселения-крепости, что вполне естественно для тех времен, не исключая и поздние крепости-тарас(ы) эпохи XVII–XIX вв. Даурии.

Любопытно связать с дагурским термином *торс* ‘деревня, селение, село’ и значение такого ойконима, как Дырестуй (улус в Джидинском районе Республики Бурятия (РБ)) [24, с. 86]. Авторы словаря «Географические названия Республики Бурятия» поясняют значение ойконима от бур. *диал.* дэрс «ковыль блестящий» + топоформант -тэй, т. е. «с чем-то», фактически повторяя версию В. Ф. Балабанова по значению ойконима Дарасун [25, с. 31].

Предлагаемая версия дагурского происхождения топонимов, значение которых означает по-даурски «поселение», в топонимии Восточного Забайкалья обусловлена историческими фактами наличия подобных городищ. О знаменитой Дырестуйской археологической культуре, которую принято идентифицировать с периодом хунну, известно по раскопкам Ю. Д. Талько-Гринцевича, ссыльного профессора кафедры физической антропологии Ягеллонского университета, занимавшегося в сибирской ссылке (1892 г. по 1908 г.) вопросами археологии условной «Селенгинской Даурии», и одного из инициаторов создания Кяхтинского краеведческого музея Республики Бурятия.

Археологическая стоянка Дырестуйский Култук, расположенная на левом берегу реки Джиды, в крутой излучине, в 10 км юго-западнее села Дырестуй (РБ), на пологом склоне, обращенном к северо-востоку, любопытна наличием каменных кладок, рядом с которыми часто располагались захоронения без надмогильных сооружений, которые образовывали с курганом единый погребальный комплекс. Под каменными кладками в деревянных гробах или срубках, перекрытых сверху поперечными и продольными досками, находились костяки на спине с вытянутыми конечностями, головой на север. Открыт в 1900 г. Ю. Д. Талько-Гринцевичем, который раскопал 24 сюннских (хуннских) захоронения непосредственно на площади могильника и еще два погребения более позднего времени – на склоне небольшого ущелья в 2,5 км юго-восточнее курганов сюнну [26, 27].

Прибайкальскими археологами (П. Б. Коноваловым, С. С. Миняевым и др. в период с 1965 г. по 1984–1996 гг.) были раскопаны могилы периода сюнну, обнаружены предметы материальной культуры эпохи сюнну (хунну), которые хранятся в Кяхтинском краеведческом музее им. В. А. Обручева, ИМБиТ СО РАН, Музее БНЦ СО РАН Республики Бурятия.

В этом аспекте мы получаем возможность связать ойконимы ДАРАСУН, ТАРСКАЯ и ДЫРЕСТУЙ (РБ) единым языковым началом, а именно от даурского (дагурского) *торс* ‘деревня, селение, село’, «удревняя» тем самым и сами поселения. Человеку свойственно селиться на одних и тех же местах, издревле обжитых предками по причине удобства проживания.

В языковом отношении полагаем также возможным связать дагурский апеллятив *торс* ‘деревня, селение, село’ с саамским апеллятивом *tors* в структуре топонима *Tors/javrash* ‘озерко’ [28, с. 102]. Г. М. Керт отмечает наличие только двух единиц топонимов, где вторым детерминантом является саамское *javrash* ‘озерко’, тогда как первый детерминант отмечен автором как апеллятив с неясной семантикой [28, с. 119]. Также в данной монографии упомянут топоним *Kört/oaiv* [28, с. 90], где вторая топооснова *oaiv* – это саам, ‘вершина’, где первый детерминант «попал» в список апеллятивов с неясной семантикой [28, с. 118]. Тогда как *Kört* саамского топонима весьма схож с бесермянским апеллятивом *кар*- «городище», от которого также образован ряд ойконимов Восточного Забайкалья, относимых к финно-угоскому

адстрату. Г. М. Керт пишет о том, что словосложение является наиболее продуктивным способом образования саамских топонимов [28, с. 50]. Отметим, что подобная модель образования топонимов, особенно микротопонимов, наблюдается и в бурятской топонимии.

В монографии «Саамская топонимная лексика» приводится *tierkk* ‘крутой’ [28, с. 123], значение которого синкретично непонятному по своему происхождению дагурскому *торс* ‘деревня, селение, село’, если иметь в виду человеческие постройки на высоком мысу или обрывистом высоком берегу подобно бесермянским *кар*-ам. Примечательно, что расположение почти всех восточно-забайкальских ойконимов на *торс* ‘деревня, селение, село’ подразумевает их обустройство именно на таких возвышенных местах, а также вдающихся в реку мысах. Также следует добавить такой любопытный факт, как материальное «совпадение» апеллятивов селькупского языка (кетского диалекта) *қара* III/об.Ч, кет./ *~қарра~қырра* /кет./ 1. большая деревня 2. город [29, с. 73], позволяющее сопоставить данный временной отрезок эпохи ранних монголов с бесермянским *кар* как именованием укрепленных городищ, располагавшихся на высоких, а потому и недоступных мысах крупных рек.

Поэтому топонимы Восточного Забайкалья, в частности ойконимы, по своему происхождению обнаруживают уралоязычное происхождение, допуская наличие глубинного финно-угорского адстрата в топонимии региона [30, с. 179–190]. По-видимому, эти ойконимы следует связать и глубоким саамским адстратом, так как автор саамской топонимики Г. М. Керт пишет: «Уже стало истиной, что протосаамы сформировались где-то на востоке (разрядка – *наша*), ссылаясь на мнение эстонского лингвиста Э. Эрнитса, писавшего об общих лексемах в саамском и тунгусо-маньчжурских языках» [28, с. 78]. В свою очередь мы предполагаем, что этноним *саам* близок к этнониму *самоед*, экзониму *хамниган* как экзогруппы в среде хори-бурят [31, с. 87–96], имеющих, на наш взгляд, одно и то же начало, обусловленное одной и той же культурой возведения укрепленных городищ-крепостей. Другими словами, можно говорить о своеобразной преемственности культуры возведения городищ как крепостей, типичных для средневековой этнической Монголии. Однако оказалось при этом, что языковое начало именований данных городищ может быть соотнесен с какими-то языками, связанными началом с диахронным урало-алтайским языковым союзом, когда разноэтничные (и разноязыкие) апеллятивы послужили основой для именований подобных укреплений и оставшихся в виде субстратных ойконимов Восточного Забайкалья.

Таким образом, синкретизм имеющихся археологических результатов с ономастическими определенными ареала способен пролить свет на некоторые темные страницы истории Циркумбайкалья как ойкумены кочевых конфедераций. В перспективе выявляются горизонты сопряжения ряда гуманитарных наук, освещающих не только культуро-, этно- и лингвогенез народов данной территории, но и конкретные вопросы истории городищ-крепостей, снимая тем самым вековую пелену загадочности кочевых конфедераций Северной Азии.

Список источников:

1. Данилов С. В. Города в кочевых обществах Центральной Азии. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. 202 с.
2. Краткий дагурско-русский словарь / сост. Г. Тумурдэй, Б. Д. Цыбенков. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2014. 236 с.
3. Агинский национальный музей им. Г. Цыбикова. URL: <https://agamuzey.ru/novosti/kondujskij-dvoretz-tajna-drevnej-zemli/> (дата обращения: 20.12.2023 г.).
4. Энциклопедия Забайкалья. URL: <http://ez.chita.ru/encycl/concepts/?id=4916> © Энциклопедия Забайкалья (дата обращения: 20.12.2023 г.).
5. Энциклопедия Забайкалья. URL: <http://encycl.chita.ru/encycl/person/?id=4916> © Энциклопедия Забайкалья (дата обращения: 20.12.2023 г.).
6. Википедия. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki> (дата обращения: 25.12.2023 г.).

7. Артемьев А. Р. Строительство городов и острогов Забайкалья и Приамурья во второй половине XVII – XVIII ве-
ке и типы оборонительных сооружений // Отечественная история. № 5. 1998. С. 140–147.
8. Кириллов И. И. Дарасунский комплекс археологических памятников. Восточное Забайкалье. Новосибирск: Изд-
во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2000. 176 с.
9. Цыбенков Б. Д. К изучению этнонима «Даур» // Археология и этнография. Вестник Бурятского научного центра
Сибирского отделения Российской академии наук. 2012. № 1 (5). С. 140–149.
10. Нестерова Е. Р. Некоторые размышления о связи понятий «монголы» и «татары» в мировой историографии // *Человеческий капитал*, 2019, № 6 (126). С. 25–32.
11. Балабанов В. Ф. История земли Даурской. Чита: Эффект, 2003. 400 с.
12. Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А. Народы. Расы. Культуры / отв. ред. Ю. В. Бромлей. М.: «Наука», 1985. 271 с.
13. Жамсаранова Р. Г. Словарь исторической антропоники хори-бурят / науч. ред. Р. Г. Жамсаранова, В. И. Ал-
таева, З. Д. Бардаханова. Чебоксары: Среда, 2022. 332 с.
14. Жамсаранова Р. Г. Монголоязычная топонимика // Забайкалья: Культура: в 2 ч. / гл. ред. Р. Ф. Гениатулин. Но-
восибирск: Наука, 2009. Ч. 2: М–Я. С. 29–30.
15. Жамсаранова Р. Г. Онимы Нелюдский острог (Нерчинский острог), Никанское царство и государство Гоу-Го
в аспекте цивилизационных процессов Северной Азии // Томский журнал лингвистических и антропологических
исследований. 2014. № 2 (4). С. 42–51.
16. Алексеев М. П. Сибирь в известиях иностранных путешественников и писателей. Т. I, ч. II. Иркутск: Восточно-
сиб. краевое изд-во ОГИЗа, 1936. С. 31.
17. Шренк Л. Об инородцах Амурского края. СПб, 1863. Т. 1. С. 163, 195–196.
18. Куренная И. Г. Загадка Николая Витсена. К истории картографии Восточного Забайкалья и его столицы. Чита,
2007. 58 с.
19. Окладников А. П. Бурхотуйская культура железного века в Юго-Западном Забайкалье // Труды БКНИИ. 1960.
Вып. 3. С. 16–30.
20. Асеев И. В., Кириллов И. И., Ковычев Е. В. Кочевники Забайкалья в эпоху Средневековья. Новосибирск,
1984. С. 116.
21. Цыбиктаров А. Д. Бурятия в древности. История (с древнейших времен до XVII века). Улан-Удэ, 2001. 2-е изд.
266 с.
22. Цыбенков Б. Д. Об этногенезе дагуров: историографические проблемы // Монголоведные исследования: сб. ст.
Улан-Удэ: Бурят. книж. изд-во, 2007. Вып. 5. С. 49–61.
23. Кызласов Л. Р. Ранние монголы (к проблеме истоков средневековой культуры) // Сибирь, Центральная и вос-
точная Азия в средние века (история и культура востока Азии). Том III. Новосибирск, 1975. С.170–177.
24. Географические названия Республики Бурятия: топонимический словарь / сост. И. А. Дамбуев, Ю. Ф. Манжуе-
ва, А. В. Ринчинова. Улан-Удэ: Издательско-полиграф. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2006. 241 с.
25. Балабанов В. Ф. В дебрях названий. Иркутск: Восточно-Сибирское книжное изд-во, 1977. 77 с.
26. Талько-Гринцевич Ю. Д. Материалы к палеоэтнологии Забайкалья // Археологические памятники сюнну. Вып. 4.
СПб: Фонд «АзиатИКА». 1999. 124 с.
27. Достояние планеты. URL: <https://dostoyanieplaneti.ru/2609-dyrestujskij-kultuk> (дата обращения 15.02.2024 г.).
28. Керт Г. М. Саамская топонимная лексика. Петрозаводск: РИО Карельского научного центра РАН, 2009. 179 с.
29. Селькупско-русский диалектный словарь / под ред. проф. В. В. Быконя. Томск: Изд-во ТГПУ, 2005. 348 с.
30. Жамсаранова Р. Г. Финно-угорский адстрат в топонимии Восточного Забайкалья // *Fenno-Ugrica 3: Проблемы*
ареологии и ономотологии, компаративистики и контрастивной лингвистики: труды научно-исслед. лаборатории
фундаментальных исследований по финно-угроведению. Вып. VII, посвящ. 80-летию д-ра филол. наук, проф. Лав-
рентьева Гурия Ивановича. Марийский гос. ун-т; сост. и науч. ред. А. Н. Куклин. Йошкар-Ола, 2016. С. 179–190.
31. Жамсаранова Р. Г. Экзонимно-этнонимные названия *самоед* и *хамниган* // Томский журнал лингвистических
и антропологических исследований. Вып. № 3(21). Томск, 2018. С. 87–96.

Жамсаранова Раиса Гандыбаловна.

Доктор филологических наук, доцент, профессор кафедры китайского языка ЗабГУ.

Забайкальский университет.

ул. Александрово-Заводская, 30, Чита, 672039.

E-mail: rebecca_zab@mail.ru

Материал поступил в редакцию 30 января 2024 г.

THE SECRETS OF THE TARAS SETTLEMENTS OF THE HISTORICAL PAST OF THE NOMADIC CONFEDERATIONS OF NORTH ASIA

The article aims to raise the question of the existence of a deep and, therefore, unexplored Uralic Adstratum in the historiography of the nomadic confederation of the epoch of a certain area – Eastern Transbaikalia. The article is devoted to little-studied topics, the range of which is very wide, as they are related to the results of regional archeology and regional historical onomastics. In connection with the aim of clarifying the issues of cultural genesis and ethnogenesis of the Buryats by providing an example of understanding related sciences, the article attempts to solve a number of problems. First, the article describes the etymology of oikonyms, the topological basis of which is connected with the Dagur language. The names of the settlements (oikonyms) illustrate the Daurian historical period of Eastern Transbaikalia. Secondly, the article attempts to connect the unclear aspects of regional studies with historical onomastics using the example of archeological cultures. Toponyms, which in their possible meaning reveal a connection between the ancient Mongolian tribes and a very distant period, illustrate the presence of fortified settlements – *taras*'. Thirdly, this article aims to comprehensively understand the presence of adstrate-substrate elements of a particular zone as an area of the diachronic Ural-Altai language union due to the contact of different ethnic elements. The stratigraphy of the toponymic substrate and adstratum makes it possible to declare the presence, in addition to the Ob-Ugric substrate, of a deeper adstratum that reveals a connection with the Ural-speaking tribes of Tartaria. The article contains a comprehensive description of the results of regional archeology (including Lake Baikal) and regional onomastics, which makes it possible to assess the scientific value of the question of the ethnolinguistic origin of the era of the ancient Mongolian tribes of the so-called White Tatars. The unknown White Tatars, who belonged to nomadic confederations, are perhaps those mysterious inhabitants of North Asia, from whom the practice of building fortified settlements – *Kars* and *Taras* – as well as palace complexes – the Konduisky Palace – has been preserved

Keywords: *fortified settlements – Taras, Kondui Palace, Dagur language, Burkhotuy, Darasun archeological cultures, toponyms, Eastern Transbaikalia, Tartary, White Tatars*

References:

1. Danilov S. V. *Goroda v kochevykh obshchestvakh Central'noy Azii* [Cities in the nomadic communities of Central Asia]. Ulan-Ude: BNC SO RAN Publ., 2004. 202 p. (in Russian).
2. *Kratkiy dagursko-russkiy slovar'* [Dagurski-Russian dictionary in short] / G. Tumurdey, B. D. Cybenov (eds). Ulan-Ude: BNC SO RAN Publ., 2014. 236 p. (in Russian).
3. *Aginskiy natsional'niy muzey im. G. Tsybikova* [Aginsky National Museum named after. G. Tsybikov]. URL: <https://agamuzey.ru/novosti/kondujskiy-dvorets-tajna-drevnej-zemli/> (accessed: 20.12.2023).
4. *Entsiklopediya Zabaykal'ya* [Encyclopedia of Transbaikalia]. URL: <http://ez.chita.ru/encycl/concepts/?id=4916> © Энциклопедия Забайкалья. (accessed: 20.12.2023).
5. *Entsiklopediya Zabaykal'ya* [Encyclopedia of Transbaikalia]. URL: <http://encycl.chita.ru/encycl/person/?id=4916> © Энциклопедия Забайкалья. (accessed: 20.12.2023).
6. *Wikipedia*. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki> (accessed: 25.12.2023).
7. Artem'ev A. R. Stroitel'stvo gorodov i ostrogov Zabaykal'ya i Priamur'ya vo vtoroy polovine XVII–XVIII veke i tipy oboronitel'nykh sooruzheniy [The fortresses of Zabaikal'e and Priamury'a in the second part of XVII–XVIII centuries and the types of defensive constructions]. *Otechestvennaya istoriya – National history*, 1998, no. 5, pp. 140–147 (in Russian).
8. Kirillov I. I., Kovychev E. V., Kirillov O. I. *Darasunskiy kompleks arheologicheskikh pamyatnikov. Vostochnoe Zabaykal'e* [The Darasun archeological complex of Eastern Zabaykal'e]. Novosibirsk: In-t arkheologii i yetnografii SO RAN Publ., 2000. 176 p. (in Russian).
9. Cybenov B. D. K izucheniyu etnonima «Daur» [To the question of the investigation of ethnonym Daur]. *Arkheologiya i yetnografiya. Vestnik Buryatskogo nauchnogo centra Sibirskogo otdeleniya Rossiyskoy akademii nauk – Archeology and ethnography. Bulletin of the Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences*, 2012, no. 1 (5), pp. 140–149 (in Russian).
10. Nesterova E. R. Nekotorye razmyshleniya o svyazi ponyatiy «mongoly» i «tatory» v mirovoj istoriografii [Some conclusions about the correlation of Mongol and Tatar in the world's history]. *Chelovecheskiy kapital – Human Capital*, 2019, no. 6 (126), pp. 25–32 (in Russian).
11. Balabanov V. F. *Istoriya zemli Daur'skoy* [The history of the Daur'ski territory]. Chita: Effekt Publ., 2003. 400 p. (in Russian).

12. Cheboksarov N. N., Cheboksarova I. A. *Narody. Rasy. Kul'tury* [People. Races. Culture]. Moscow: Nauka Publ, 1985. 271 p. (in Russian).
13. Zhamsaranova R. G., Altaeva V. I., Bardahanova Z. D. *Slovar' istoricheskoy antroponimii hori-buryat* [Dictionary of the historical anthroponimy of the Khor-Buryat]. Cheboksary: Sreda Publ. 332 p. (in Russian).
14. Zhamsaranova R. G. Mongoloyazychnaya toponimika [Toponymic names of Mongol linguistic origin]. In: Geniatulin R. F. (ed.) *Zabaykal'ya: Kul'tura* [Zabaykal'ya: Culture]. Novosibirsk: Nauka Publ., 2009. Ch. 2. pp. 29–30 (in Russian).
15. Zhamsaranova R. G. Onimy Nelyudskiy ostrog (Nerchinskij ostrog), Nikanskoe carstvo i gosudarstvo Gou-Go v aspekte civilizatsionnykh processov Severnoy Azii [the onym Nelyudsky Ostrog (Nerchinsky ostrog), Nikan tsarstvo and Chinese Gou-Go in the aspects of civilization processes on the territory of Northern Asia]. *Tomskiy zhurnal lingvisticheskikh i antropologicheskikh issledovaniy – Tomsk Journal of Linguistics and Anthropology*, 2014, no. 2 (4), pp. 42–51 (in Russian).
16. Alekseev M. P. *Sibir' v izvestiyakh inostrannykh puteshestvennikov i pisateley* [Siberia in the stories of foreign travelers and authors]. Irkutsk: Vostochnosib. kraevoe izd-vo OGIz, 1936. Vol. 1, ch. 2, pp. 31 (in Russian).
17. Shrenk L. *Ob inorodcah Amurskogo kraya* [About the natives of Amur region]. Saint Petersburg, 1863. Vol. 1, pp. 163, 195–196 (in Russian).
18. Kurenaya I. G. *Zagadka Nikolaya Vitsena. K istorii kartografii Vostochnogo Zabaykal'ya i ego stolicy* [Nikolay Vitsen's secret. To the history of the cartography of the Eastern Zabaykal'e and it's capital]. Chita, 2007. 58 p. (in Russian).
19. Okladnikov A. P. Burhotuyskaya kul'tura zheleznogo veka v Yugo-Zapadnom Zabaykal'e [Burkhotuy culture of iron ages in South-Western Zabaykal'e]. *Trydy BKNII – Proceedings of the BCRI*, 1960, no. 3, pp. 16–30 (in Russian).
20. Aseev I. V., Kirillov I. I., Kovychev E. V. *Kochevniki Zabaykal'ya v epohu Srednevekov'ya* [The nomads of Zabaikal'e of the Middle centuries]. Novosibirsk, 1984. Pp. 116 (in Russian).
21. Cybiktarov A. D. *Buryatiya v drevnosti. Istoriya (s drevneyshikh vremen do XVII veka)* [Buryatia and ancient history till XVII century]. Ulan-Ude, 2001. 266 p. (in Russian).
22. Cybenov B. D. Ob etnogeneze dagurov: istoriograficheskie problemy [About the historiography of the ethnogenetic problem of Dagurs]. In: *Mongolovednye issledovaniya*. Ulan-Ude: Buryat. Publ., 2007. Vol. 5, pp. 49–61 (in Russian).
23. Kyzlasov L. R. Rannie mongoly (k probleme istokov srednevekovoy kul'tury) [Early Mongols (to the problem of the sources of the Middle-Aged history and culture)]. In: *Sibir', Central'naya i vostochnaya Aziya v srednie veka (istoriya i kul'tura vostoka Azii)* [Siberia, Central and Eastern Asia in the Middle Ages (history and culture of East Asia)]. Vol. 3. Novosibirsk, 1975. Pp. 170–177 (in Russian).
24. Dambuev I. A., Manzhueva Yu. F., Rinchinova A. V. *Geograficheskie nazvaniya Respubliki Buryatiya: toponimicheskii slovar'* [Geographical names of Buryatia: toponimy dictionary]. Ulan-Ude: FGOU VPO VSGAKI Publ., 2006. 241 p. (in Russian).
25. Balabanov V. F. *V debryakh nazvaniy* [In the jungles of the names]. Irkutsk: Vostochno-Sibirskoe knizhnoe izd-vo, 1977. 77 p. (in Russian).
26. Tal'ko-Grincevich Yu. D. Materialy k paleoetnologii Zabaykal'ya [Materials to the paleo-history of Zabaykal'e]. In: *Arkhologicheskie pamyatniki syunnu* [Archaeological sites of the Xiongnu]. Saint Petersburg: AziatKA Publ., 1999. Vol. 4. 124 p. (in Russian).
27. *Property of the Planet*. URL: <https://dostoyanieplaneti.ru/2609-dyrestujskij-kultuk> (accessed: 15.02. 2024).
28. Kert G. M. *Saamskaya toponimnaya leksika* [Saam toponymic lexica]. Petrozavodsk: RIO Karel'skogo nauchnogo centra RAN Publ., 2009. 179 p. (in Russian).
29. Bykonya V. V. (ed.) *Sel'kupsko-russkii dialektniy slovar'* [Sel'kup-Russian dialect Dictionary]. Tomsk: TGPU Publ., 2005. 348 p. (in Russian).
30. Zhamsaranova R. G. Finno-ugorskiy adstrat v toponimii Vostochnogo Zabajkal'ya [Finno-Ugric toponymic adstrata of the Eastern Zabaikal'e]. *Fenno-Ugrica 3: Problemy areologii i onomatologii, komparativistiki i kontrastivnoy lingvistiki: trudy nauchno-issled. laboratorii fundamental'nykh issledovaniy po finno-ugrovedeniyu* [Fenno-Ugrica 3: Problems of areology and onomatology, comparative studies and contrastive linguistics: scientific research works. laboratory of fundamental research in Finno-Ugric studies]. Yoshkar-Ola: Mariysky gos. un-t Publ., 2016. Vol. 7, pp. 179–190 (in Russian).
31. Zhamsaranova R. G. Ekzonimno-etnonimnyye nazvaniya samoyed i khamnigan [Onyms Khamnigan and Samoyed as Alloethnonym and Ethnonym]. *Tomskiy zhurnal lingvisticheskikh i antropologicheskikh issledovaniy – Tomsk Journal of Linguistics and Anthropology*, 2018, no. 3(21), pp. 87–96 (in Russian).

Raisa G. Zhamsaranova.

Doctor of Philology, Assistant professor.

Trans-Baikal University.

Alexandro-Zavodskaya str., 30, Chita, Russia, 672039.

E-mail: rebecca_zab@mail.ru

А. Н. Прокопьева, К. М. Яковлева**ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СМЕРТИ СОВРЕМЕННЫХ ЯКУТОВ
(ПО МАТЕРИАЛАМ ЦЕНТРАЛЬНОЙ ЯКУТИИ)**

Статья посвящена малоисследованной теме – современным представлениям о смерти и погребально-поминальной обрядности якутов. Материал собирался в течение последних 10 лет на территории Центральной Якутии в ходе археологических и этнографических экспедиций. Основная цель работы – постановка проблемы изучения смерти в современной якутской культуре и введение в научный оборот полевого материала. Современные правила и традиции погребально-поминальной обрядности являются результатом напластования ранних языческих, христианских и поздних советских традиций, но проявляются большой консерватизм. Сохраняется страх смерти и мертвецов, особенно умерших «плохой» смертью. Условия смерти и элементы погребальной обрядности остаются неким обозначением «хорошей» жизни человека. На современном этапе традиционные показатели «хорошей» жизни дополняются карьерным успехом, общественным авторитетом и материальным достатком. Подтверждением этого служит «легкая» смерть, добротные надмогильные сооружения, количество гостей поминальной трапезы и др. Сохраняется стремление правильно выполнить весь цикл погребально-поминальной обрядности, обеспечив тем самым упокоение души умершего и безопасность живых близких. При этом выявлены локальные отличия внутри Центральной Якутии в подсчете срока от факта смерти до погребения, распоряжения личными вещами и в составе поминальной трапезы. Представленная интерпретация мытарства души *ийэ-кут* на пути к миру предков является отголоском сценария идеальной жизни скотовода – наличие семьи и потомства, разведение конного скота со всеми аспектами хозяйства от участия в скачках до кумысного праздника. Современный погребальный обряд якутов несет в себе информационный потенциал и может служить источником по изучению самоидентификации и разных аспектов культуры.

Ключевые слова: погребальный обряд, традиция, смерть, страх смерти, душа, сценарий жизни, скотоводство

Исследования смерти (dead studies) – относительно новое направление в гуманитарных отраслях знаний, получающее постепенное развитие и более широкий исследовательский интерес. Основные отечественные труды в данном направлении описывают и анализируют смерть в общенациональном ключе [1, 2], отдельные работы посвящены локальным и этническим особенностям [3, 4 и др.]. На данном этапе исследования смерти в культурах народов Сибири и Дальнего Востока представлены трудами, рассматривающими погребально-поминальные обряды и представления о смерти в исторической динамике и в контексте современности [5–7]. Традиционные представления якутов о смерти и погребально-поминальная обрядность подробно описаны и проанализированы в трудах Р. И. Бравиной [8–10], обращение с телами и заупокойный культ рассмотрены в трудах этнографов и археологов [11–13 и др.], и можно констатировать, что выстроена общая картина погребальной практики, концепции жизни и смерти якутов XVII–XIX вв. Современный период представлен отдельными обобщающими работами [14, 15] и статьями о локальных особенностях [16] и пока еще остается мало освещенным как и советский период. Вероятно, эта проблема связана с тем, что тема смерти в якутской культуре все еще остается закрытой.

В данной работе мы хотели бы рассмотреть современные представления якутов о жизни и смерти, некоторые аспекты погребально-поминальной обрядности, интерпретацию мытарств души и тем самым ввести в научный оборот новые полевые материалы, собранные в ходе экспедиций в Амгинский, Мегино-Кангаласский и Усть-Алданский улусы РС (Я) и в г. Якутск. Материал собирался с 2013 г. в ходе работ Заречного отряда археологической экспедиции ИГиИПМНС СО РАН и антропологических экспедиций Исторического факультета СВФУ. Во время работ не раз замечено, что респонденты крайне неохотно переходят на тему смерти, стараясь аккуратно обойти ее. Особый страх вызывают археологические изыскания, начиная

от боязни подходить к местам раскопок, заканчивая прямым запретом местной администрации на проведение работ, чтобы не «разбудить духов и мертвецов». Более эффективным для сбора материалов был метод включенного наблюдения, чем интервьюирования, а также личный опыт авторов.

Фокус на погребально-поминальном обряде вызван тем, что это один из самых устойчивых и консервативных обрядов жизненного цикла в якутской культуре. По сравнению с другими обрядами перехода, практически исчезнувшими на данный момент, изменения, вызванные массовой христианизацией в конце XVIII в. и последующими «советскими» ритуалами смерти, вписались в еще языческую канву и породили симбиотический погребально-поминальный обряд и похоронную традицию, ставшие яркой частью современной традиции.

Представления о смерти

Концепция смерти в традиционной якутской культуре подробно освещена в трудах Р. И. Бравиной [8, 10], поэтому остановимся на особенностях взглядов на смерть в современном обществе. Так, многие составляющие понятия «легкой» и «плохой» смерти сохраняют «традиционные» черты, где условия смерти напрямую связаны со сценарием прожитой жизни. Считается, что человек счастлив, если он создал семью, приобрел или построил дом и получил образование, а вместе с тем имеет успешную карьеру и тем самым он заслужил «легкую» смерть. Сегодня похороны человека, прожившего «полную» жизнь и умершего в почтенном возрасте, протекают эмоционально легче и при большем стечении народа. При прощании используют такие устойчивые выражения, как *«быдан дьылларга быраһаай»*, что означает «прощай на многие годы». Здесь улавливается мысль об отложенной, но все же встрече. Смерть воспринимается как длительная, но не вечная разлука, и в разговорах можно услышать версии о жизни на том свете, где все умершие родственники обитают в некоем месте вне времени и пространства [17]. В ходе поминальных мероприятий часто можно услышать выражение *«букатын кэлбит киһи суох»* – «нет человека, пришедшего (в этот мир – Прим. авторов) навсегда», что служит утешением для всех и пониманием быстротечности и ценности жизни.

Но в современной интерпретации значение имеет не только наличие семьи и сам факт долгой жизни без нанесения вреда окружающим, но и реализация в общественной жизни: наличие солидного трудового стажа, признанных заслуг в виде званий и наград, вес в обществе, наличие последователей. Не менее важны личные качества человека: стойкость духа и способность преодолеть трудности, быть опорой и поддержкой близким и т. д. В этом видятся отголоски общегосударственных сценариев жизни советского человека – труженика, части коллектива, заслужившего почет и уважение своими трудовыми достижениями. В поминальной обрядности восхваляют заслуги умершего, приводя его жизненный путь как пример для потомков, а возможные явные личные негативные черты как естественный порок человека, не заслуживающий осуждения («все мы люди и совершаем ошибки», «живые отличаются от мертвых своими ошибками» [17]). Еще недавно актуальной была панихида на рабочем месте – показатель общественной значимости человека. В городской среде панихиды постепенно перешли в специальные поминальные залы, но еще сохраняются в сельской местности, где таких общественных мест для прощания еще нет и все еще остаются способом обозначить особый статус умершего.

Под сохраняющейся идеей «плохой» смерти прежде всего подразумевается кончина до предначиненного срока: к ней относят самоубийства, внезапную неестественную смерть, кончину от болезней и пр. Но «плохой» считается и смерть человека с тяжелым нравом, того, кто до конца не принял свою участь и причинил страдание своей семье длительным уходом за собой и стенаниями от жалости к себе и здесь больше подразумевается моральная тяжесть ухода за таким больным. Иногда, когда после смерти такого старшего члена семьи умирает более молодой родственник, говорят, что его забрал с собой старший [18]. Подобная интерпретация может быть и в случае с известными и значимыми людьми, после смерти которых

уходит их соратник или коллега. Считается, что их сила притяжения настолько сильна, что могут забрать кого-то помимо родственников.

Как мы видим, в обоих сценариях смерти важными показателями являются не только обстоятельства смерти, но и забота о близких. Это проявляется не только в предсмертном состоянии, но и в посмертном. В редких разговорах о смерти якуты осторожно говорят: «*тура сылдьан барбыт киһи*» (досл. «вот бы уйти, пока стою на ногах, т. е. не в состоянии лежащего больного»), а про быстро умерших из-за болезни или внезапно умерших от старости говорят в положительном ключе «*хата өр сыппакка барда*» (хотя бы ушел, не пролежав долго, т. е. не мучая родных тяжелым уходом за собой). В соответствии с условиями смерти будет протекать погребальный обряд и последующий поминальный цикл.

Погребальный обряд

После смерти человека оповещают родных и друзей, близкий круг людей быстро решает, когда и где его следует похоронить. Вынос тела на кладбище происходит на третий день, но здесь фиксируются локальные разночтения. Так, понятие «*ус хонук*» в Центральной Якутии понимается как погребение через три ночи (фактически на четвертый день), так и к третьей ночи, т. е. на третий день. Сложно сказать, чем именно вызвана эта разница, но иногда это становится причиной небольших конфликтов между представителями разных улусов или наслегов, когда они совместно вынуждены кого-либо хоронить.

После погребения пожилого человека родные и близкие на поминках в доме усопшего делятся воспоминаниями, историями и в итоге определяют похороны как «*этэннэ ааста*» (благополучно прошло) [17]. Традиционно поминальные трапезы и посещения кладбища повторяются на 9-й и на 40-й день. Это несомненное влияние христианских традиций сегодня не воспринимается именно как таковое, в моменты рефлексий корни ищут, как правило, в якутской традиции. Явным влиянием православных традиций является и зажженная на протяжении всех трех суток до погребения свеча. Как правило, ее зажигают перед портретом умершего, здесь же стоит блюдо с порцией еды, чашка с чаем и рюмка водки или вина, в зависимости от предпочтений умершего. Часто на крышку гроба наносят изображение креста, при этом крест может быть как шестиконечным, так и восьмиконечным, что вызвано личными эстетическими представлениями, а не религиозной составляющей. Само наличие креста на крышке гроба редко связано с религиозной картиной мира умершего и является условно обязательной частью обряда.

В течение трех лет близкие собираются на поминки в день смерти, постепенно завершая цикл поминовений и устройства надмогильного сооружения к третьему году после смерти. Ни на одно поминовение, как и на похороны, приглашать не принято. Считается, что «кто придет, тот придет», но количество посетителей считается показателем жизни и авторитета покойного. Также воспринимаются надмогильный памятник и ограда: добротное, установленное в срок надмогильное сооружение должно свидетельствовать, что у усопшего есть потомки и близкие, которые и после смерти чтут его и проявляют заботу. Был отмечен случай, когда семья по разным обстоятельствам не смогла установить памятник и ограждение даже после пяти лет после смерти. Тогда один из старожиллов обратился к дальним более состоятельным родственникам и попросил их заняться этим делом: «А то стыдно, как будто человек был без дома и семьи» [19].

Сегодня стараются посетить могилу непременно до полудня, вынос тела также проводится до полудня. Семьи с беременными женщинами, младенцами и маленькими детьми вовсе стараются избегать посещения похорон и поминок, даже если речь идет о близких родственниках. В этих явлениях прослеживается страх смерти и мертвеца, имеющий глубокие корни. Так, очистительная сила солнца уменьшается после полудня и не может гарантировать безопасности живых, а смерть может «учуять» слабых, к коим относятся дети и беременные, и по следам посетившего похороны человека прийти к нему домой. При возвращении домой

с кладбища следует путать следы, заходя в людные места, посещая нехарактерные места и т. д. Перед входом в жилище каждого человека окуривают дымом полыни (*кыа уга, үөрэ ото*), можжевельника (*кытыан*) или чабреца (*богоруоскай*), тем самым прогоняя всех увязавшихся духов и юёр. После третьего года якуты стараются не бывать на кладбищах и могут посетить могилы родных, только если вынуждены присутствовать на погребении других лиц. В связи с этим в якутской культуре отсутствует уборка и уход за могилами, что особенно заметно в сельской местности. Часть городских якутов, имеющих близких, погребенных на городских кладбищах, посещают могилы в Радоницу, иногда и в дни рождения и смерти, ухаживают за могилами, но это так и не стало распространенной устоявшейся традицией. Особенно опасным считается посещение кладбища, когда лежит снег. Старики говорят: «Протоптали дорогу, придут за чьей-нибудь душой» [18]. Хорошим знаком считается, если после посещения кладбища выпал снег и скрыл все следы.

На месте погребения каждый должен вкусить поминальной пищи, состав которой сильно варьируется. Это могут быть якутские оладьи, отварное мясо, водка и красное вино, реже встречается кутья. Из наших наблюдений и личного опыта следует, что не принято готовить «белую» пищу (*үрүң ас*) – кумыс, бырпах, саламат, так как это «чистая» пища, предназначенная для родин, свадеб и ысыаха. Всю пищу стараются съесть на месте, так как уносить их отсюда нельзя. Индивидуальная «порция» пищи приносится погребенному и оставляется в его личной посуде на могиле. В теме пищи можно коснуться замеченной особенности: пища не должна быть приготовлена из дрожжевого теста, нельзя разрезать пищу ножом, тем самым деля ее. Здесь видится запрет на «умножение» смерти: дрожжевое тесто увеличивается в размерах, разрезание также увеличивает количество. Локально прослеживается и запрет на использование вилок, мотив которого объяснить не смогли. Часто стараются приготовить любимые блюда и напитки усопшего.

Локальные отличия даже в пределах Центральной Якутии прослеживаются в последующем обращении с одеждой умершего. Минимальный набор личных вещей, необходимых для жизни в другом мире, чаще погребается вместе с покойником. Одежду и другие вещи складывают в большой платок, плед или одеяло и завязывают в узел, затем укладывают на крышку гроба у ног покойного. Остальные вещи принято либо отдавать родственникам (относительно новые и хорошего состояния), либо сжигать. Второй вариант, видимо, менее распространен, так как встречался нам лишь однажды в Мегино-Кангаласском улусе [17]. Здесь объяснением было то, что вместе с дымом эти вещи достигнут другого мира и ими умерший сможет воспользоваться в инобытии. Возможно, это отголоски существовавшего обряда кремации, археологически неоднократно зафиксированного на территории родовых групп указанного улуса.

В 1990-е бытовала легенда, согласно которой умершая до выпускного девушка пришла во сне матери и попросила отправить со следующим покойником удобную обувь, так как в туфлях, в которых ее похоронили, ее ноги болели (туфли предназначались для выпускного бала и не были разношены, о чем упоминалось в тексте). Проснувшись, женщина узнала, что указанный дочерью во сне человек действительно умер, и когда его хоронили, женщина положила в могилу пару обуви своей дочери [20]. Подобные легенды периодически распространяются, и один такой случай зафиксирован нами. Так, родственники умершего относили теплые вещи (носки, шарфик) на его могилу после похорон, объясняя это тем, что покойник является к ним во снах и подает знаки, что ему там холодно [19].

В современной погребальной обрядности можно выделить запрет на громкие плачи и причитания, пребывание в слишком длительном трауре и другие элементы, которые, по мнению якутов, могут тревожить душу усопшего, и тогда она не сможет покинуть Средний мир. Строго соблюдается запрет на шитье, работу с огнем и металлами [21] на протяжении 40 дней после смерти близкого человека. Если запрет на шитье довольно распространенная и давняя традиция (считается, что так можно зашить глаза и рот умершего и тогда он не сможет

«нормально» существовать в мире мертвых), то второе является новшеством или малораспространенным явлением. Вероятно, это связано с тем, что кузнечное дело стало очень популярным в последние десятилетия среди местного населения и идет процесс формирования своей «этики». На такой же срок близким родственникам запрещено стричь волосы. Вероятно, это связано с распространенным представлением о том, что волосы обладают магической множительной и живительной силой, и этот запрет перекликается с запретом на использование дрожжевого теста и пр.

Концепт *юёр*

В практике обращения с телами сохраняются архаичные элементы, призванные оградить живых от мертвых, особенно умерших «нехорошей» смертью. Так, материалы XVIII–XIX вв. показывают, что тела могли быть обвязаны веревками, рукавицы сшивали с рукавами или рукава зашивались так, чтобы кисти полностью оставались внутри рукавов [10], и пр. Христианизация и эпоха советской власти не стерли этот отпечаток: до сих пор практикуется погребение самоубийц лицом вниз, иногда без гроба [22]. В некоторых случаях, когда свою жизнь решили завершить очень молодые люди, то из жалости к ним семья решает похоронить как в «обычных» случаях [23]. Возможно, здесь выражено стремление спасти душу молодого человека от участи превратиться в юёр (*юёр*) – неупокоенного злого духа, причиняющего страдания живым [8]. О самоубийцах не принято открыто говорить, не принято расспрашивать о похоронах и лишь намеками и иносказанием осторожно обсуждается внутри узкого круга лиц. До сих пор считается, что самоубийство может передаваться как болезнь, особенно внутри семьи.

Об архаичности этого аспекта мы судим по этнографическим данным. Так, по традиционным верованиям якутов у человека было три души – *кут*: *ийэ-кут* (мать-душа), *салгын-кут* (воздух-душа) и *буор-кут* (земля-душа) [8, 24]. При благополучном сценарии смерти *салгын-кут* растворялась в воздухе с последним выдохом, *буор-кут* постепенно возвращалась в землю вместе с разложением тела, а *ийэ-кут* должна была пребывать в стране предков / мире мертвых до своего возвращения на Средний мир. В некоторых якутских семьях и сейчас верят, что в новорожденных перевоплотился предок и нарекают именем этого человека, но эти представления забываются и являются редкими.

При неблагоприятном сценарии *ийэ-кут* могла застрять в Среднем мире и превратиться в юёр. Очень важным было не допустить «возвращения» умершего в виде юёр в мир живых, чему способствовал цикл погребально-поминальной обрядности. Больше всего опасались душ людей, умерших «плохой» смертью, погребенных без какой-либо части тела или с нарушением правил погребального обряда. Сохранились предания о многих юёр и некоторые из них почитаются до сих пор. Родственники и земляки этих юёр не произносят их имена и почтительно обращаются формой «*эдьый*» (старшая сестра) или «*убай*» (старший брат), но преимущественно юёр являются душами рано умерших молодых женщин. Все еще известными и почитаемыми являются юёр умерших в молодости женщин Болугур Айыыта и Суоһалдьыа Толбоннох, предания о которых передавались из уст в уста и были записаны в первой четверти XX в. [8, с. 203; 25].

Существуют и более «новые» юёр, такие как «девушка у поста ГАИ по Покровскому тракту». Бытует поверье, что в вечернее и ночное время у старого поста ГАИ можно увидеть фигуру девушки в белом, останавливающей попутные машины. Водители побаиваются останавливаться в данной местности, предпочитая быстрее проехать его, и стараются не оглядываться, особенно в ночное время [25]. По устной информации от работников силовых структур тех времен, в основе легенды лежит реальный сюжет, когда девушка была подвержена насилию и оставлена в заброшенном здании поста ГАИ в 1990-х гг. Эта легенда и подобные ей были широко распространены в конце 1990-х и в 2000-е гг., но в последнее время малоизвестны среди молодежи. Интересно, что после сноса старого здания поста ГАИ нарратив «пере-

местился» к более отдаленному посту, где здание сохранилось. Другой причиной постепенного забвения ранее известных локальных сюжетов является внутренняя миграция, усиливающаяся в последнее время. Новое поколение жителей, переехавшее из других улусов, не знакомо со старыми местными легендами.

Современная интерпретация мытарств души

Представления о мире мертвых, зафиксированные этнографами, в целом сохраняются в современной якутской культуре. В самом распространенном варианте говорится, что после смерти душа предпринимает длительное путешествие в мир предков, поэтому в старину с богачами хоронили любимых коней и слуг-стременных, клали дорожную суму с едой и сменной одеждой и обувью. Сопроводительные погребения лошадей в современности крайне редко, но все же встречаются: умерщвляют верхового коня покойника, отделяют голову и конечности и вешают на дереве рядом с могилой [23]. Интерпретация остается прежней: скорейшее достижение мира предков и инобытие в том мире с сохранением характерных черт своей прожитой жизни. Что любопытно, современные транспортные средства или их символы не «заменили» лошадей и никак не отражаются в погребальной обрядности (за исключением кенотафов на местах автокатастроф), тогда как сотовые телефоны, слуховые аппараты и пр. присутствуют.

Сегодня под миром предков чаще подразумевают малую родину, место, где покоятся родители и близкие, поэтому покойников стараются доставить в родные места, если умершими не были озвучены другие желания о месте погребения. Считается, что в 40-дневный срок душа *ийэ-кут* должна достигнуть этого мира, иначе она может не обрести покой. При этом душа не может преодолеть такие водные преграды, как реки и моря, поэтому известие о смерти в дальних краях воспринимается с большим сожалением. Если человек был погребен на чужбине, то родные привозят туда горсть родной земли. Если человек умер на родине или его тело было туда доставлено, то в оставшиеся до 40 дни душа бродит по всем тем местам, где человек часто бывал при жизни. Наш информант об этом периоде сказал так: «Если человек был в жизни легким на подъем, много ходил и путешествовал, то в эти дни (40 дней после смерти – *Прим. от авторов*) домочадцам будет легко, потому что он ушел (бродить по всем местам – *Прим. от авторов*). А если это был тяжелый на подъем человек, то и домашним будет тяжело, т.к. он все время будет находиться дома и давить своим присутствием на них» [26].

Считается, что как раз в эти 40 дней душа будет бродить по миру и собирать свои зубы, волосы и ногти, завершая свой жизненный путь. Р. И. Бравина отмечает, что тем самым «он как бы восстанавливал по крупицам ту жизненную силу и энергию, растраченные в течение всей своей жизни» [8]. Традиция якутов собирать свои волосы, зубы и ногти известна давно, но подробного объяснения в этнографической литературе практически нет, поэтому сведения нашего информанта являются безусловной ценностью. Информант является знатоком местных традиций и локального сакрального ландшафта, практикующим алгысчытом (отправитель бескровных жертв в обряде благословения) и в силу особенностей своей деятельности хорошо знаком с погребальной обрядностью. Далее приведена его интерпретация мытарств души после смерти [27] с небольшими комментариями от нас.

Так, в составлении полной жизни каждого якута существует три основных аспекта под покровительством соответствующих богов: брак и дети – *Айыыһыт*; быт и материальные блага – *Иэйэхсит*; скотоводческое хозяйство – *Дьөһөгөй Тойон*. После смерти человека его душа должна пройти испытание от каждого из богов, и по полноте этих трех элементов и будут судить о прожитой жизни. В итоге душа сможет покинуть мир живых или остаться здесь в качестве юёр.

После смерти человека его душа в течение трех дней спускается по трем уровням Нижнего мира, где *абааһы* (духи Нижнего мира) определяют участь по прожитой им жизни. На первом уровне душу встречают духи от богини *Айыыһыт* и оценивают по полноте сферы

этой богини: создал ли человек семью, каким количеством потомства обзавелся, жили ли в ладу с супругом и детьми, построил ли дом. Если не выполнил предназначенное, то *абааһы* отправляют душу собирать все выпавшие волосы. При преодолении этого этапа могли помочь волосы, собранные в мешок, если человек это практиковал в жизни. По этнографическим данным, в старину якуты собирали все выпавшие волосы (особенно женщины), и после их смерти этот мешочек клали в гроб вместе с телом.

Далее *кут* следует ко второму уровню, где его встречают духи от богини *Иэйэхсит*. Здесь судят, насколько полно человек наслаждался данной ему жизнью и получал от нее удовольствие: ел вкусную пищу, носил нарядную одежду, посещал праздники, общался с окружающими. Если был излишне бережливым и ходил в обносках, был скупым и жадным, брезговал пищей, то *абааһы* отправляют собирать выпавшие зубы. Традиция собирать выпавшие молочные зубы практикуется до сих пор. Например, нынешние 20-летние помнят, что молочный зуб надо было засунуть в щель стены дома (как правило, в улусах якуты жили и продолжают жить в деревянных домах из бруса или кругляка), то же самое было и в детстве авторов. Здесь наш информант отметил, что поэтому для «полной» жизни необходимо наслаждаться жизнью, радоваться праздникам и встречам, быть добрым и общительным с людьми. В качестве плохого примера привел людей со склонностью к накопительству: постоянно берегут и не пользуются новой посудой, хранят отрезки ткани и не шьют из них одежду. В качестве положительного примера привел свою мать: «Вот моя мать всегда с радостью готовилась к ысыаху: выбирала наряд и украшения, готовила вкусную еду для всех, пела и танцевала осуохай».

Последней преградой являются *абааһы*, судящие за сферу *Дьөһөгөй Тойон* – коневодство. Для «полной» жизни человек должен был заниматься коневодством, изготавливать кумыс, заниматься плетением из конского волоса, участвовать на конных скачках и других спортивных состязаниях, обязательно посещать *ыһыах* – праздник молочного изобилия и конного скота, есть и пить продукты коневодства. Если эта сфера не была воздействована в жизни человека, то его душа должна была идти собирать ногти.

Если в отведенный срок в 40 дней душа не сможет собрать и принести волосы, зубы или ногти, то будет отказано в продолжении пути в другой мир, и она будет обречена скитаться по Среднему миру и превратится в *юёр*.

В приведенной интерпретации описывается некий идеальный сценарий скотоводческой жизни: у человека есть семья и дети, семья занимается коневодством, специально готовится и посещает *ысыах*, человек живет в щедрости и изобилии, имеет добрый общительный нрав и стойко выдерживает посланные трудности и проблемы. Вероятно, здесь мы видим отражение идеи «дың саха» – «настоящий саха», которая невозможна без скотоводческого (преимущественно коневодческого) уклада. Сегодня при обсуждении проблем скотоводства и возможной утраты этой части хозяйства можно услышать «дьэ оччогуна саха буолан бүтэбит» (досл. «тогда мы перестанем быть саха»).

Заключение

Собранный материал отражает традиционные черты современной погребальной обрядности. Так, погребальная обрядность наших дней характеризуется смешением архаичных и православных элементов, основанных на вере в существование души и его посмертного бытия, тем самым подтверждая свою консервативность.

Несомненно, погребение усопших на третий день и поминки на девятый, сороковой день и на год после смерти являются отходом от дохристианского обряда. В поминальную культуру городской среды проникла традиция ухаживать за могилами, посещать близких на Радоницу и знаменательные для них даты, зажигать свечи и наносить изображение креста на гроб.

Но при этом эти элементы не воспринимаются как часть православной традиции и понимаются как якутский обряд.

Архаичным элементом в погребально-поминальной обрядности у современных якутов в первую очередь является страх смерти и вызванный ею страх мертвецов, особенно шаманов и умерших неестественной и насильственной смертью. Это видно из избегания кладбищ, практики обращения с телами самоубийц, сохраняющегося концепта юёр. Так как представления о смерти неразрывно связаны с представлениями о жизни, можно сказать, что сохраняются и основные характеристики «полной», счастливой жизни человека: каждый должен встретить свою половину, создать семью и родить детей, продолжать скотоводческий уклад жизни, преодолевать трудности и наслаждаться радостными моментами. В этом идеальном сценарии жизни отражен не только философский взгляд, выработанный столетиями жизни в суровых климатических условиях, где смерть могла наступить в любой момент, но и элементы, на которых строится самосознание и идентичность этноса.

В целом современная погребально-поминальная обрядность может выступать маркером современного состояния культуры и обладает информационным потенциалом при изучении разных аспектов жизни. Более полная картина представлений о смерти будет получена после сравнительного анализа материалов Центральной Якутии и других районов республики.

Список сокращений:

ИГИиПМНС СО РАН – Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

ПМА – полевые материалы авторов

СВФУ – Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова

Список источников:

1. Соколова А. Д., Юдкина А. Б. Похоронно-поминальный обряд вне традиционной культуры: тенденции и динамика трансформации в современной России // Этнографическое обозрение. 2014. № 2. С. 3–6.
2. Чеснокова Е. Г. Трансформация похоронного обряда в постсоветский период // Логика трансформаций: Региональная и локальная специфика культурных и языковых процессов / Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. Москва: Изд-во "Индрик", 2019. С. 434–472.
3. Кашлатова Л. В. Представления обских угров о смерти и погребальный обряд // Университетский научный журнал. 2018. № 40. С. 34–42.
4. Ягафова Е. А., Иванова А. И. Похоронно-поминальные обычаи и обряды чувашей Самарского Заволжья (бассейна р. Сок): традиции и современность // Традиционная культура. 2017. № 2(66). С. 45–56.
5. Жамбалова С. Г., Суворова А. С. Погребальная обрядность бурят: традиции, трансформации, возрождение (XIX – начало XXI в.). Иркутск: ООО "Издательство Оттиск", 2017. 276 с.
6. Кисель В. А. Поездка за красной солью. Погребальные обряды Тувы. XVIII – начало XXI в. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН, 2009. 111 с.
7. Арчимачева М. Ю. Погребальный обряд как отражение традиций Российского государства (на примере Хакасско-Минусинского края) // Российская государственность: история и современность: сб. материалов Всерос. научно-практ. конф., Абакан, 27 октября 2023 г. Абакан: Хакасский гос. ун-т им. Н. Ф. Катанова, 2023. С. 140–142.
8. Бравина Р. И. Концепция жизни и смерти в культуре этноса (На материале традиций саха). Новосибирск: Наука, 2005. 307 с.
9. Бравина Р. И. Посмертное моделирование судьбы в мифоритуальной практике якутов // Байкальские встречи – XII: традиционная культура как основа сохранения и развития этнической идентичности: материалы Международной научно-практ. конф., Улан-Удэ, 29–30 сентября 2022 г. Улан-Удэ: Восточно-Сибирский гос. ин-т культуры, 2022. С. 207–213.
10. Бравина Р. И., Попов В. В. Погребально-поминальная обрядность якутов: памятники и традиции (XV–XIX вв.). Новосибирск: Наука, 2008. 296 с.
11. Константинов И. В. Материальная культура якутов XVIII в. (по материалам погребений). Якутск: Якутиздат, 1971. 212 с.

12. Гоголев А. И. Археологические памятники Якутии позднего Средневековья XIV–XVIII вв. Иркутск: Изд-во Иркутского гос. ун-та, 1990. 192 с.
13. Мир древних якутов: опыт междисциплинарных исследований (по материалам саха-французской археологической экспедиции), под ред. Э. Крюбези, А. Алексеева. Якутск: Издат. дом СВФУ, 2012. 226 с.
14. Дивдевилова Е. Н. Современные практики в погребально-поминальном обряде якутов: материалы LXI Российской (с международным участием) археолого-этнографической конференции студентов и молодых ученых, Иркутск, 04–08 апреля 2021 года. Иркутск: Иркутский гос. ун-т, 2021. С. 219–220.
15. Иванова Л. Ф. Отношение жителей Республики Саха к шаманским погребениям (на примере Вилюйского улуса): материалы 55-й Международной научной студенческой конф.: Этнография. Новосибирск, 17–20 апреля 2017 г. Новосибирск: Новосибирский национальный исследоват. гос. ун-т, 2017. С. 20–21.
16. Васильев В. Е. Этнографические этюды Севера и Юга: новые сведения о погребениях с конем и оленем // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2017. № 1(18). С. 134–137.
17. ПМА 2018: Республика Саха (Якутия), Мегино-Кангаласский район, с. Майя. Февраль–март, 2018.
18. ПМА 2015: Республика Саха (Якутия), Мегино-Кангаласский район, с. Балыктах. Июль, 2015. Анонимно.
19. ПМА 2014: Республика Саха (Якутия), Усть-Алданский район, Баягантайский наслег, с. Танда. Июнь, 2014. Анонимно.
20. Акимова А. Хараҥа хос: Эрэйдэнним даҕаны. URL: <https://edersaas.ru/hara-a-hos-erejdennim-da-any/> (дата обращения: 20.06.2023).
21. ПМА 2023: Республика Саха (Якутия), Амгинский район, Болугурский наслег, с. Болугур.
22. ПМА 2023: Республика Саха (Якутия), г. Якутск. Май, 2023. Анонимно.
23. ПМА 2022: Республика Саха (Якутия), Мегино-Кангаласский район, Догдогинский наслег.
24. Алексеев Н. А. Этнография и фольклор народов Сибири. Новосибирск: Наука, 2008. 494 с.
25. Манчурина Л. Е., Михайлова С. И. Якутская легенда о Суосалджыя Толбонноох: виды переводов // Вестник Северо-Восточного федерального ун-та им. М. К. Аммосова. 2021. № 5 (85). С. 66–78.
26. ПМА 2016: Республика Саха (Якутия), г. Якутск. Март, 2016.
27. ПМА 2014: Республика Саха (Якутия), Мегино-Кангаласский район, Тюнгюлюнский наслег, с. Тюнгюлю. Скрябин А.А., 1966 г.р.

Прокопьева Александра Николаевна.
Научный сотрудник.

Лаборатория археологии,

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН.

Ул. Петровского, 1, Якутск, 677027.

E-mail: sendiele@gmail.com

Яковлева Капитолина Максимовна.

Кандидат исторических наук, доцент исторического факультета.

Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова.

Ул. Белинского, 58, Якутск, 677000.

E-mail: kapa1985@list.ru

Материал поступил в редакцию 11 ноября 2023 г.

A. N. Prokopyeva, K. M. Yakovleva

THE BURIAL RITE AND THE CONCEPT OF DEATH AMONG THE MODERN YAKUTS (BASED ON MATERIALS FROM CENTRAL YAKUTIA)

The article is devoted to a little-researched topic – the modern concept of death and the burial and memorial rituals of the Yakuts. The material for the article was collected over the last ten years during archeological and ethnographic expeditions in Central Yakutia. The research aims to raise a problem for the study of death in modern Yakut culture and to introduce field material into the academic field. The modern rules and traditions of funeral and memorial rites result from an overlap of early pagan, Christian, and late Soviet traditions, but with a high degree of conservatism. The fear of death and the dead persists (especially the fear of people who have died a ‘bad’ death). The conditions of death and elements of funeral rituals remain a kind of label for the life of a good person. In modern times, the traditional indicators of a good life are supplemented by professional success, social prestige, and material wealth. An ‘easy’ death confirms this with high-quality funeral arrangements and

the number of guests at the memorial dinner. There is a desire to carry out the entire cycle of funeral and memorial rituals correctly to bring peace to the soul of the deceased and ensure the safety of loved ones. At the same time, in Central Yakutia, local differences were noted in the calculation of the period from the occurrence of death to burial, the disposal of personal belongings, and the organization of the memorial meal. The depicted interpretation of the ordeals of the soul of iye-kut on its way to the world of ancestors reflects an ideal scenario of a cattle breeder's life: the presence of family and descendants, a horse breeding with all aspects of a cattle household from participation in horse races to the Kumys festival. The modern burial rite of the Yakuts holds great information potential and can serve as a source for a study of self-identification and various aspects of culture.

Keywords: *burial rite, tradition, death, fear of death, soul, life scenario, cattle breeding*

References:

1. Sokolova A. D., Yudkina A. B. Pokhoronno-pominal'nyy obryad vne tradicionnoy kul'tury: tendencii i dinamika transformacii v sovremennoj Rossii [Funeral and memorial rite outside traditional culture: trends and dynamics of transformation in modern Russia]. *Ehtnograficheskoe obozrenie – Ethnographic review*, 2014, no. 2, pp. 3–6 (in Russian).
2. Chesnokova E. G. Transformaciya pokhoronnogo obryada v postsovetский period [Transformation of the funeral rite in the post-Soviet period]. In: *Logika transformaciy: Regional'naya i lokal'naya specifika kul'turnykh i yazykovykh processov* [Logic of transformations : Regional and local specificity of cultural and linguistic processes]. Moscow: Indrik Publ., 2019. Pp. 434–472 (in Russian).
3. Kashlatova L. V. Predstavleniya obskikh ugrov o smerti i pogrebal'nyy obryad [Ob Ugrians' ideas about death and funeral rite]. *Universitetskij nauchnyj zhurnal – University Scientific Journal*, 2018, no. 40, pp. 34–42 (in Russian).
4. Yagafova E. A., Ivanova A. I. Pokhoronno-pominal'nye obychai i obryady chuvashoj Samarskogo Zavolzh'ya (bassejna r. Sok): tradicii i sovremennost' [Funeral and memorial customs and rituals of the Chuvash of the Samara Volga region (Sok River basin): traditions and modernity]. *Tradicionnaya kul'tura – Traditional culture*, 2017, no. 2(66), pp. 45–56. (in Russian).
5. Zhambalova S. G., Suvorova A.S. Pogrebal'naya obryadnost' buryat: tradicii, transformacii, vozrozhdenie (XIX – nachalo XXI v.) [Funeral rites of the Buryats: traditions, transformations, revival (XIX – early XXI century)]. Irkutsk: Ottisk Publ., 2017. 276 p. (in Russian).
6. Kisel' V. A. *Poezdka za krasnoj sol'yu. Pogrebal'nye obryady Tuvy. XVIII – nachalo XXI v.* [A trip for red salt. Funeral rites of Tuva. XVIII – the beginning of the XXI century. Saint Petersburg: Saint Petersburg: Nauka Publ., 2009. 111 p. (in Russian).
7. Archimacheva M. Yu. Pogrebal'nyy obryad kak otrazhenie tradicii Rossiyskogo gosudarstva (na primere Khakassko-Minusinskogo kraja) [Funeral rite as a reflection of the traditions of the Russian state (on the example of the Khakass-Minusinsk region)]. *Rossiyskaya gosudarstvennost': istoriya i sovremennost': sbornik materialov Vserossiyskoy nauchno-prakticheskoy konferencii* [Russian statehood: history and modernity: A collection of materials of the All-Russian scientific and practical conference]. Abakan: Khakass State University Publ., 2023. Pp. 140–142 (in Russian).
8. Bravina R. I. *Koncepciya zhizni i smerti v kul'ture ehtnosa (Na materiale tradicii sakha)* [The concept of life and death in the culture of an ethnic group (Based on the traditions of Sakha)]. Novosibirsk: Nauka Publ., 2005. 307 p. (in Russian).
9. Bravina R. I. Posmertnoe modelirovanie sud'by v mifo-ritual'noj praktike yakutov [Posthumous modeling of fate in the mytho-ritual practice of Yakuts]. In: *Baykal'skie vstrechi – XII: tradicionnaya kul'tura kak osnova sokhraneniya i razvitiya yetnicheskoy identichnosti: materialy mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferencii* [Baikal meetings – XII: traditional culture as the basis for the preservation and development of ethnic identity: Materials of the international scientific and practical conference]. Ulan-Ude: East Siberian State Institute of Culture Publ., 2022. Pp. 207–213 (in Russian).
10. Bravina R. I., Popov V. V. *Pogrebal'no-pominal'naya obryadnost' yakutov: pamyatniki i tradicii (XV–XIX vv.)* [Funeral and memorial rites of the Yakuts: monuments and traditions (XV–XIX centuries)]. Novosibirsk: Nauka, 2008. 296 p. (in Russian).
11. Konstantinov I. V. *Material'naya kul'tura yakutov XVIII v.: (po materialam pogrebeniy)* [Material culture of the Yakuts of the XVIII century: (based on the materials of burials)]. Yakutsk: Yakutizdat Publ., 1971. 212 p. (in Russian).
12. Gogolev A. I. *Arkheologicheskie pamyatniki Yakutii pozdnego Srednevekov'ya XIV–XVIII vv.* [Archaeological sites of Yakutia of the late Middle Ages of the XIV–XVIII centuries]. Irkutsk: Irkutsk State University Publ., 1990. 192 p. (in Russian).
13. Krubesi E., Alekseev A. (eds) *Mir drevnikh yakutov: opyt mezhdisciplinarnykh issledovaniy (po materialam sakha-francuzskoy arkheologicheskoy ehkspedicii)* [The world of the ancient Yakuts: the experience of interdisciplinary research (based on the materials of the Sakha-French archaeological expedition)]. Yakutsk: NEFU Publ., 2012. 226 p. (in Russian).
14. Divdevilova E. N. Sovremennye praktiki v pogrebal'no-pominal'nom obryade yakutov [Modern practices in the funeral and memorial rite of the Yakuts]. *Materialy LXI Rossiyskoy (s mezhdunarodnym uchastiem) arkheologo-ethnograficheskoy konferencii studentov i molodykh uchenykh* [Materials of the 61 Russian (with international participation) Archaeological and ethnographic Conference of students and young scientists]. Irkutsk: Irkutsk State University Publ., 2021. pp. 219–220 (in Russian).

15. Ivanova L. F. Otnoshenie zhitelej Respubliki Sakha k shamanskim pogrebeniyam (na primere Vilyujskogo ulusa) [The attitude of residents of the Sakha Republic to shamanic burials (on the example of Vilyuysky ulus)]. *Materialy 55-y Mezhdunarodnoy nauchnoy studencheskoy konferencii: Ehtnografiya* [Materials of the 55th International Scientific Student Conference: Ethnography]. Novosibirsk: Novosibirsk National Research State University Publ., 2017. Pp. 20–21 (in Russian).
16. Vasil'ev V. E. Ehtnograficheskie ehtyudy Severa i Yuga: novye svedeniya o pogrebeniyakh s konyom i olenem [Ethnographic studies of the North and South: new information about horse and deer burials]. *Northeastern Humanitarian Bulletin*, 2017, no. 1(18), pp. 134–137 (in Russian).
17. AFM (author's field materials) 2018: Republic of Sakha (Yakutia), Megino-Kangalassky district, Maya village.
18. AFM 2015: Republic of Sakha (Yakutia), Megino-Kangalassky district, Balyktakh village. Anonymous.
19. AFM 2014: Republic of Sakha (Yakutia), Ust-Aldan district, Bayagantaysky nasleg, village of Tanda. Anonymous.
20. Akimova A. *Kharanga khos: Ereydennim daghany* [The dark room: I've suffered enough]. URL: <https://edersaas.ru/hara-a-hos-erejdennim-da-any/> (accessed: 20.06.2023) (in Sakha).
21. AFM 2023: Republic of Sakha (Yakutia), Amginsky district, Bolugursky nasleg, Bolugur village.
22. AFM 2023: Republic of Sakha (Yakutia), Yakutsk. May, 2023. Anonymous.
23. AFM 2022: Republic of Sakha (Yakutia), Megino-Kangalassky district, Dogdoginsky nasleg.
24. Alekseev N. A. *Ehtnografiya i fol'klor narodov Sibiri* [Ethnography and folklore of the peoples of Siberia]. Novosibirsk: Nauka Publ., 2008. 494 p. (in Russian).
25. Manchurina L. E., Mikhaylova S. I. *Yakutskaya legenda o Suosaldzhyya Tolbonnookh: vidy perevodov* [The Yakut legend of Suosaldzhi Tolbonnooh: types of translations]. *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta im. M. K. Ammosova – Bulletin of the Northeastern Federal University named after M. K. Ammosov*, 2021, no. 5(85), pp. 66–78 (in Russian).
26. AFM 2016: The Republic of Sakha (Yakutia), Yakutsk.
27. AFM 2014: Republic of Sakha (Yakutia), Megino-Kangalassky district, Tyungyulunsky nasleg, village Tyungyulyu. Skryabin A. A., 1966.

Aleksandra N. Prokopyeva.

Research associate.

Institute for Humanitarian Research

and North Indigenous Peoples Problems of the Siberian Branch of the RAS.

Petrovskogo str., 1, Yakutsk, Russia, 677027.

E-mail: sendiele@gmail.com

Kapitolina M. Yakovleva.

Candidate of Historical Sciences, Assistant professor.

History Department, North-Eastern Federal University named after. M. K. Ammosov.

Belinskogo str., 58, Yakutsk, Russia, 677000.

E-mail: kapa1985@list.ru

Т. И. Чудова

ОРГАНИЗАЦИЯ ПРАЗДНИЧНОГО ЗАСТОЛЬЯ В КОМИ ДЕРЕВНЕ В 1917–1960-Е ГГ.

Рассматривается трансформация праздничного застолья в коми деревне в 1917–1960-е гг. и определяется этнокультурная специфика состава праздничных блюд. Актуальность темы объясняется необходимостью изучения застолья для сохранения самобытности в многонациональном мире. Источниками для исследования послужили воспоминания жителей Республики Коми, фотографии праздничных застолий того периода. Формирование новой праздничной культуры было связано с идеологической перестройкой общества и государства. Новые праздники делились на три типа: связанные с наиболее значимыми событиями советской истории (Октябрьская революция); сакрализующие социальную структуру (День учителя); «воплощающие какую-либо идеологию» (День международной солидарности трудящихся). Знания о ранее существовавшей программе проведения праздников церковного календаря сохранялись как, впрочем, и некоторые пищевые атрибуты (кулич, пасха) календарной обрядности. Организацию новых праздников советского времени по разработанной схеме осуществляли местная администрация и комсомольские активисты, а участие в праздничных мероприятиях было обязательным для всех. Однако продовольственный кризис, отмечаемый с началом революционных событий до конца 1950-х гг., не позволял организовывать массовое праздничное угощение. Характерные общественные гуляния сельской общины с обильным угощением прошлого в 1920-х гг. заменяются скромными чаепитиями с подачей традиционной выпечки, праздничный настрой которых создавался музыкальным сопровождением. Ранее существовавшая практика организации общественного застолья по случаю завершения сельскохозяйственных работ продолжала существовать. Некоторое улучшение продовольственного обеспечения в 1950-х гг. позволяло организовывать домашние застолья для круга людей, объединенных родственными или профессиональными интересами. При этом интегрирующий характер праздничного застолья сохранялся. Блюда праздничного стола готовились из продуктов собственного производства, покупными были только мука и крупа, чай, пряники, сушки, конфеты и алкогольные напитки. Покупные сладости и алкоголь однозначно рассматривались как атрибуты праздничного стола. Этнокультурная особенность праздничного меню проявлялась в практике подачи традиционной выпечки, блюд из дичи и рыбы, грибов и ягод.

Ключевые слова: *праздничная культура, советский период, застолье, коми деревня, пища*

Смена политической власти в стране привела к формированию новых советских праздников взамен праздников церковного календаря. Изучая развитие культуры в годы советской власти, В. В. Глебкин пришел к выводу о формировании трех типов праздников: связанные с наиболее значимыми событиями советской истории (Октябрьская революция); сакрализующие социальную структуру советского общества (День учителя); «воплощающие какую-либо идеологию» советской культуры (День международной солидарности трудящихся) [1, с. 73–74]. Советская власть разработала четкие схемы проведения праздников, реализацией которых на местах занимались местная администрация и комсомольские активисты, что было характерно и для Коми края. Актуальность изучения организации праздничного застолья советского периода объясняется необходимостью сохранения самобытности в многонациональном мире, проживание в котором накладывает определенный отпечаток на все сферы культуры.

Территориальные рамки исследования заданы административно-территориальными границами Коми АССР.

Хронологические рамки исследования определены периодом с 1917-го по 1960-й год, когда взамен праздников церковного календаря активно внедряются советские. Ограничение верхней временной границы связано с тем, что в 1970–1980-х гг. наступает относительное благополучие с продуктами питания, хотя и наблюдаются определенные трудности с их приобретением, ярко проявляющиеся в провинции, а покупные продукты питания и одинаковая для всех жителей СССР технология приготовления пищи приводят к стандартизации и унификации блюд праздничного стола.

Описание праздничной культуры дореволюционного периода у коми (зырян) представлено в работе Н. Д. Конакова [2], а функции пищевого кода в ритуалах праздника рассмотрены в статье Т. И. Чудовой [3].

Цель исследования – продемонстрировать трансформацию праздничного застолья на примере коми деревни, одновременно выяснить сохранялась ли этнокультурная специфика в составе праздничных блюд.

Источниками написания работы послужили воспоминания жителей Коми АССР и фотографии праздничных застолий того периода из фондов Национального музея Республики Коми. В круг источников вошли газетные заметки, отражающие реалии того периода [4].

После революции 1917 г. положение с продовольственным обеспечением в Коми крае сильно ухудшилось. В связи с продовольственным кризисом было принято постановление о запрете въезда желающих поселиться в Усть-Сысольском уезде [4, с. 8]. При этом практика отмечания ранее существовавших двенадцатых праздников в Коми крае после революции 1917 г. некоторое время сохранялась, о чем писали газеты того периода [4, с. 199]. Внедрение новой идеологии сопровождалось антирелигиозной пропагандой. Так, в пасхальную ночь молодежь устраивала вечера антирелигиозного характера [5, с. 33–34]. Задача таких молодежных вечеров была связана с формированием новых форм досуга взамен ранее существовавших.

В марте 1921 г. продразверстка была заменена новой экономической политикой (НЭП). В 1922 г. был введен единый натуральный налог. Затем перешли к денежному налогу и к заготовке продуктов путем закупки. Все продовольствие, собранное в виде налога, потреблялось внутри Коми края [6, с. 3–8]). На продовольственном положении крестьян сказывался собираемый единый сельхозналог, который из натуральной формы налогообложения превратился в своеобразную форму подоходного налогообложения, постепенный рост которого привел в 1929 г. к ухудшению экономического положения крестьянства [7, с. 87]. Изменение социального статуса крестьянства в 1930-х гг. отразилось на их материальном положении, которое характеризуется то ухудшением, то улучшением. В 1937 г. на один трудодень в среднем было распределено 2,47 кг зерна, а в 1938–40-х гг. выдача зерна сократилась до 0,96 кг. Личное подсобное хозяйство было одним из важных источников поступления продовольственного сырья [8, с. 394–395].

В 1929 г. был введен советский революционный календарь с пятидневной неделей, когда воскресенье стало рабочим днем, что было направлено на уничтожение православных праздников. С этой же целью в начале 1930-х гг. началось массовое закрытие храмов [9, с. 80]. Закрытие храмов привело к тому, что открыто справлять церковные праздники было запрещено. Тем не менее организация православных праздников продолжала существовать: «поповскій праздни́къясто́ празднича́йтім ёна, да во́лі обяза́тельно ля́зыд, чужва, кос чо́дсьыд кисель» (церковные праздники отмечали много, обязательно была сладкая каша «ляз», сусло и черничный кисель) [10]. А пищевая атрибутика (творожная пасха, кулич) праздников сохранялась. На фотографии 1945 г. семья отмечает День Победы, который в тот год совпал с празднованием Пасхи (рис. 1). На скромно сервированном столе центральное место занимает большой кулич, а украшением стола выступает самовар. Хотя это фото не имеет прямого отношения к коми деревне, но нужно учитывать, что в г. Сыктывкаре, по данным переписи 1959 г., коми население составляло 48,9 % [11, с. 287]. Творожную пасху готовили в специальных деревянных формах, которые до настоящего времени можно найти на поветях деревенских домов. Вот как описывает творожную пасху жительница ижемской деревни: «сэтче рисуйтім крест, ёти лун кежлэ только карёны» (туда рисовали крест, только на один день готовили) [12].

В 1930-е гг. наблюдается тенденция замены традиционных массовых праздничных гуляний с обильным угощением по праздникам церковного календаря общественными чаепитиями. На фотографии того периода видно, что за длинным столом сидят мужчины и женщины, рядом с ними дети. На столе расставлены самовары, чайная посуда, в тарелках разложена традиционная выпечка, которая в народном сознании ассоциировалась с праздником. Продовольственный кризис не позволил богато накрыть стол. Рядом с большим столом находится маленький столик, на котором стоит граммофон (рис. 2).



Рис. 1. Празднование Пасхи в семье Кулаковых, г. Сыктывкар. 1945 г.
Из фондов Национального музея Республики Коми



Рис. 2. Общественное чаепитие в колхозе, д. Устьево, Удорский район, автономная область Коми (зырян). Фото А. Петиева. 1930-е гг. Из фондов Национального музея Республики Коми

В то же время застолье из общественного пространства перемещается в домашнее. На фотографии зафиксировано чаепитие в семье ижемского пастуха-оленовода (рис. 3). Чай налит в чашки и стаканы, но пьют его из блюдец. На отдельном столе стоит самовар. Отношение к самовару как статусному предмету праздника сохраняется достаточно долго, что зафиксировано на многих фотографиях. На столе в вазочках разложены печенье и пряники, в тарелке – нарезанный хлеб и соленая рыба. Ижемские коми занимались оленеводством в тундре и сельским хозяйством в лесотундре, а также промысловой детальностью: охота и рыболовство, последнее занятие позволяло подавать к чаю соленую рыбу.

Временная потеря зернопроизводящих районов СССР в годы Великой Отечественной войны обусловила мобилизацию местных сил для обеспечения продуктами питания. До 60 %



Рис. 3. Чаепитие в доме пастуха-оленовода В. С. Чупрова. Колхоз «Трактор». Ижемский район. Фото И. Фетисова. 1939 г. Из фондов Национального музея Республики Коми

посевных площадей отводились под зерновые культуры, увеличились также площади под картофель и овощи [8, с. 466]. Однако это не решило проблему обеспечения продовольствием. Тем не менее в военные годы, как и в дореволюционный период, устраивали коллективное угощение по случаю завершения полевых работ. Так, в 2003 г. А. И. Фрей, 1928 г. р. отмечала: «котёл пызто сэні жаритасны, ид пызь мёс выйён, сэсся ватё пуктыштыштасны. Зэв чёскыд дзижа рокыд. Кор первой сабри карасны – сэк обязательно» (в котелке муку обжаришь, ячменную муку на сливочном масле, потом воды добавишь. Очень вкусная каша. Когда первый стог поставишь – тогда обязательно [готовят кашу]) [13]. Правда, здесь нужно особо подчеркнуть, что таким образом пытались как-то накормить людей в голодное время.

Ситуация с материальным положением коми крестьянства после Великой Отечественной войны оставалась тяжелой. Денежных средств, как и выдаваемых продуктов, не хватало на полноценное питание. Общая сумма денежных средств, распределенная на трудодни в период с 1946 по 1952 г., сокращалась, она уменьшилась почти в 2,5 раза. Выдача продуктов на один трудодень составляла 50 г картофеля и 80 г овощей, 23 г мяса и 31 г молока [14, с. 10]. Крестьянский труд в колхозах Коми АССР в период с 1946 по 1952 г. был низкооплачиваемый. При этом получаемые выплаты не могли покрыть налоги и сборы, на уплату которых уходила часть продуктов из личного хозяйства, доходность и товарность которого жестко ограничивались государственной властью [15, с. 106].

В 1953 г. Совет Министров СССР повысил заготовительные цены на продаваемую государству аграрную продукцию. И это постепенно привело к улучшению материального положения крестьян. В 1958 г. денежный доход колхозника составил 148 руб. 49 коп. в месяц [15, с. 109]. Все колхозы выплатили денежные средства, хотя выплаты были ниже, чем в других отраслях хозяйства. При этом нормы выдачи зерновых культур не достигли довоенного уровня [8, с. 502]. Пенсионная реформа 1956 г. дала право на пособие по старости в размере 10 трудодней и денежные выплаты по 50 руб. в месяц за счет средств колхозов. Однако денежные выплаты по старости колхозникам были в шесть раз меньше самой минимальной пенсии рабочих и служащих. Денежные пособия стали получать многодетные матери, а также

семьи по потере кормильца [15, с. 104]. Поэтому денежные поступления способствовали росту покупательской способности сельских жителей, которые стали покупать сладости (сахар, открытая карамель «подушечки», пряники, сушки и др.). С 1960-х гг. структура товарооборота в торговле, обслуживающей сельское население, сближалась со структурой городского товарооборота [16, с. 192].

В 1950–1960-х гг. активно формируются профессиональные праздники, которые отмечались в узком кругу людей, объединенных профессией (рис. 4). Улучшение материального положения отразилось на составе праздничного угощения, которое стало разнообразнее. На столе выставлена традиционная выпечка, в вазе – покупные сладости. Алкоголь разлит по стаканам. Праздничный настрой создает игра на аккордеоне.



Рис. 4. Празднование дня учителя. Пос. Ньючим, Сыктывдинский район. 1950–1960-е гг.
Из фондов Национального музея Республики Коми

Основу интерьера избы составляла горизонтальная иерархия, композиционным центром которой выступал красный угол (ен ув пельёс, ен пельёс ‘божий угол’), который представлял собой парадную часть избы и определялся как мужская половина жилища. В углу над столом располагались иконы, под ними была укреплена полочка, на которой лежали обычно крашенные яйца, верба, а иногда и щучья челюсть, которая, по народному представлению, предохраняла от сглаза и нечистой силы. Во многих домах иконы на протяжении всего исследуемого периода продолжали висеть в красном углу, при этом их прикрывали занавеской. Рядом с иконами висели фотографии родных и близких в рамках под стеклом, часто под стекло помещали присланные издалека красочные открытки. В красном углу размещали по мере появления в доме статусные предметы, например, часы-ходики, патефон, телефон, магнитофон, телевизор. По-прежнему его рассматривают как святой угол, он был и остается до настоящего времени центром притяжения семейной жизни. За столом во время еды ежедневно собирались все члены семьи, что способствовало их единению. Здесь же устраивали праздничное застолье.

Сервировка праздничного застолья в 1950–1960-е гг. отличалась от будничной трапезы. Вот как описывала праздничное застолье того периода З. П. Левич, 1927 г.р., уроженка с. Палевицы Сыктывдинского района: «пызан вылын праздник дырйи - шёрас черинянь, пызан гёгёр пуктывлісны нянь сэсся кёлөб, сэсся шаньга. Сёйисны первой черинянь (во время праздника

в центре стола рыбник, вокруг стола кладут колобки, потом шаньги. Ели вначале рыбник) [17]. А вот как характеризует праздничное застолье А. И. Сеньюков, 1911 г.р., из с. Онежье Княжпогостского района: «рыбник сёйыштасны да вина юыштасны, сэсся рокъяс, бёрас яйтё ваян» (рыбник поедят да вина выпьют, потом кашу [подают], после мясо принесут) [18]. Атрибутом праздничного застолья была скатерть: «скатерть пызан вылын вёлі ёбязательнё. Сэсся сы вылё тэчёны. Первой пирёг пуктёны, сэсся сы вылё шаньгаястё тэчёны (скатерть должна быть обязательно. На нее все кладут. Первым пирог кладут, на него шаньги) [19]. Главным угощением праздничного застолья была разнообразная выпечка: «праздник кежлё да воскресеньё кежлё пёжавлісны шаньга, съёд пызтысь кусё карасны, вывсё ид напов гырся изысны да ид панола калитка да картофеля калитка (на праздник да воскресенье выпекали шаньги, сочень которого готовили из черной муки, начинка из ячменной крупы крупного помола, калитки с крупяной или картофельной начинкой) [20]. Ижемские коми на праздник подавали саламат: «важён вёчисны [саламат]. Вый пуктасны да дзижёдансны да пызь пуктасны (раньше готовили [саламат]. Масло положат да поджарят, да муку кладут) [21]. Часто готовились каши с добавлением ягод: «кутшёмкё кё праздник, да век вёлі льём лязсё карёны. Сэтшём чёскыд» (какой-нибудь праздник, да всегда черемуховый ляз делают. Очень вкусно) [22].

С 1950-х гг. расширяется овощная составляющая рациона питания. Вот что рассказывают информанты: «морковтё зэв важён эз вёдитны. Может интеллигенты вёдичсны, учителясь ли мыйли, попьяс, священникьяс, кутшомкё служашейяс. А крестьяна из вёдитны морковтё, свеклатё из вёдитны, укропьяс, нинём» (морковь раньше не выращивали. Может интеллигенция выращивала, учителя, попы, священники, какие-то служащие. А крестьяне морковь не выращивали, свеклу не выращивали, укроп [не выращивали], ничего [не выращивали]) [23]. Из выращенных на приусадебном участке овощей стали готовить на праздничный стол винегрет, заправляли его растительным маслом, которое было доступно по цене. Именно с этого периода винегрет стал рассматривался как праздничное блюдо. В состав холодных закусок входили также дары леса: «сола тшаксё вёлі вайёны картошкаён, луксё пуктан жё. А нёккё выйим, тоже позё. Сола тшакас пуктёны пёстнёй вый (соленые грибы приносили с картошкой, клали лук. А если сметана есть, тоже можно. Соленые грибы заправляли постным маслом) [24]. Подача различных ягод (брусника, черника, морошка) с толокном, молоком, сметаной и сушлом вносила разнообразие в ассортимент блюд праздничного стола.

Для коми (зырян) было характерно комплексное хозяйство, где сельское хозяйство сочеталось с промысловой деятельностью. В южных районах Коми края в силу природно-климатических условий охота и рыболовство в тот период уже были слабо представлены: лесные массивы были расчищены под пашни, а реки не столь полноводны. В северных районах животноводство преобладало над земледелием, которое не давало высоких урожаев. Сохранение лесных угодий позволяло заниматься охотой, а в полноводных реках ловили рыбу, состав которой отличался разнообразием и богатством.

Сохранение промысловой деятельности позволяло подавать на праздничный стол блюда из дичи: «пёткасё первой блюдоён пуктисны пызан вылё» (дичь первым блюдом ставили на стол) [25], и рыбы: «праздник локтё, рытнас пёжалан чериняньтё. Чериняньсё пызан шёрас пуктылім, юрыс мед Ен ув пельёслань мунё» (праздник идет, вечером выпекаешь рыбники. Рыбник в центр стола кладешь, чтобы голова [рыбы] была обращена в сторону Красного угла) [18]. Подачу дичи и рыбы на праздничный стол можно рассматривать как этнокультурную особенность региона.

Домашнее пиво рассматривалось исключительно как праздничное питье: «сур праздник дырйиыд [юёны] (сур (домашнее пиво – Т. Ч.) во время праздника пьют) [13]. С 1950-х гг. на праздничный стол дополнительно стали выставлять покупные водку и вино: «юисны эз жё уна да куш праздникьяс дырйи. 100 грамм да олас (пили немного да только по праздникам. 100 грамм и все) [26].

Улучшение материального положения способствовало появлению практики празднования дней рождения детей, что фиксируется только в середине 1960-х гг. Для детей устраивали чайный стол с традиционной выпечкой, пряниками, сушками, печеньем. Из конфет покупали карамель с фруктово-ягодной начинкой в обертке, реже можно было купить карамель с густой ореховой начинкой «Гусиные лапки» или «Раковые шейки». Праздничное настроение создавала музыка и танцы. По словам информанта, ее родители в середине 1960-х гг. выписывали литературно-музыкальный и общественно-политический иллюстративный журнал «Кругозор» с аудиоприложениями в виде гибких грампластинок голубого цвета. К одному из журналов была приложена пластинка с музыкой «Летка-Енька» и дано описание танца. Она хорошо запомнила тот день рождения, поскольку они с подругами разучили этот танец и весело плясали под музыку [27].

Заключительным аккордом праздничного стола выступала подача чая со сладостями, приобретенными в магазинах. В коми деревне стали получать зарплату деньгами, хоть и не большими, поэтому на праздничный стол стали покупать сладости: кусковой сахар, пряники, сушки и печенье. Особой популярностью пользовалась открытая карамель «подушечки» с фруктовой или ягодной начинкой «Популярная», в народе ее называли «Дунькина радость». Поэтому чай со сладостями однозначно ассоциировался с праздничной культурой, что закрепилось в словесной формуле приглашения в гости «Лок чай юны» (Приходи чай пить). Эта формула приглашения в гости популярна до сих пор.

Таким образом, в советский период взамен церковных праздников активно внедряются советские, практика проведения которых была направлена на формирование новой системы календарной обрядности. Перманентно наблюдаемый до конца 1950-х гг. продовольственный кризис не позволял организовывать пышное застолье. Если оно все-таки было, то очень скромное. Общественные застолья с обильным угощением были заменены домашними с узким кругом людей, объединенных родственными или профессиональными интересами. Основу праздничного стола составляли блюда из выращенного в личном подворье продуктового сырья и промысловой продукции. Покупными были сладости и алкогольные напитки, которые четко ассоциировались с праздничной культурой. Этнокультурная особенность праздничного стола в коми деревне проявлялась в практике подачи промысловой продукции и дикоросов.

Список источников:

1. Глебкин В. В. Ритуал в советской культуре. М.: Янус-К, 1998. 168 с.
2. Конаков Н. Д. От святок до сочельника. Коми традиционные календарные обряды. Сыктывкар: Коми книж. изд-во, 1993. 127 с.
3. Чудова Т. И. Символика пищи в контексте календарной обрядности коми (зырян) // Вестник Удмуртского ун-та. Ижевск, 2012. № 4. С. 72–79.
4. Странная страна: Усть-Сысольск – Сыктывкар и его обитатели на страницах республиканских газет (июнь 1918 – июнь 1941 гг.) / сост. Б. Р. Колегов. Сыктывкар: [б/и], [б/г]. 540 с.
5. Безносиков Я. Н. Рассвет над Коми. Очерки культурного строительства в Коми АССР. Сыктывкар: Коми книж. изд-во, 1986. 136 с.
6. Давыдов В. Н. Восстановление сельского хозяйства автономной области Коми в 1921–1925 гг. // Историко-филологический сборник. Вып. 5. Сыктывкар: Коми книж. изд-во, 1960. С. 3–29.
7. Доброноженко Г. Ф. Коллективизация на Севере. 1929–1932. Сыктывкар: Сыктывкарский ун-т, 1994. 194 с.
8. История Коми с древнейших времен до конца XX века. Сыктывкар: Коми книж. изд-во, 2004. Т. 2. 704 с.
9. Рогачев М. Б. «Церковь в каждой деревне возвышалась над всеми другими строениями» (Храмы Коми края в XIV–XX вв.) // Христианство и язычество народа коми. Сыктывкар: Коми книж. изд-во, 2001. С. 64–82.
10. НА МАЭ СГУ им. Питирима Сорокина. Ф. 14 (Э) Д. 292 а: Республика Коми, Койгородский район, с. Грива. Чугаева В. П., 1932 г.р. Запись 2004 г.
11. Безносова Н. П. Всесоюзная перепись населения 1959 г. об этническом составе населения Республики Коми // Коренные этносы Севера Европейской части России на пороге нового тысячелетия: история, современность, перспективы. Сыктывкар: Коми НЦ УрО РАН, 2000. С. 285–287.

12. НА МАЭ СГУ им. Питирима Сорокина. Ф. 14 (Э). Д. 161 а: Республика Коми, Ижемский район, дер. Варыш. Семьяшкина П. М., 1907 г.р. Запись 2005 г.
13. НА МАЭ СГУ им. Питирима Сорокина. Ф. 14 (Э). Д. 194 а: Республика Коми, Княжпогостский район, с. Турья. Фрей А. И., 1928 г.р. Запись 2003 г.
14. Милохин Д. В. Аграрная политика советского государства и материальное положение колхозников в послевоенный период (на материалах Коми АССР) // Научные доклады. Вып. 447. Сыктывкар: Коми НЦ УрО РАН, 2002. 28 с.
15. Милохин Д. В., Сметанин А. Ф. Коми колхозная деревня в послевоенные годы. 1946–1958: социально-экономические аспекты развития. М.: Наука, 2005. 292 с.
16. Голованов Н. В., Мацук М. А. Пути развития торговли в Коми в XX веке. Сыктывкар: [б/и], 1999. 312 с.
17. НА МАЭ СГУ им. Питирима Сорокина. Ф. 14 (Э). Д. 348: Республика Коми, Сыктывдинский район, с. Палевицы. Левич З. П., 1927 г.р. Запись 2008 г.
18. НА МАЭ СГУ им. Питирима Сорокина. Ф. 14 (Э). Д. 198 а: Республика Коми, Княжпогостский район, с. Онежье. Сенюков А. И., 1911 г.р. Запись 2003 г.
19. НА МАЭ СГУ им. Питирима Сорокина. Ф. 14 (Э). Д. 210 а: Республика Коми, Княжпогостский район, с. Турья. Катаева А. В., 1927 г.р. Запись 2003 г.
20. НА МАЭ СГУ им. Питирима Сорокина. Ф. 14 (Э). Д. 248 а: Республика Коми, Ижемский район, с. Краснобор. Вокуева А. Е., 1930 г.р. Запись 2005 г.
21. НА МАЭ СГУ им. Питирима Сорокина. Ф. 14 (Э). Д. 192 а: Республика Коми, Ижемский район, с. Мохча. Хозяинова А. Ф., 1924 г.р. с. Запись 2005 г.
22. НА МАЭ СГУ им. Питирима Сорокина. Ф. 14 (Э). Д. 208 а: Республика Коми, Княжпогостский район, с. Шошка. Лятиева Н. И., 1939 г.р. Запись 2003 г.
23. НА МАЭ СГУ им. Питирима Сорокина. Ф. 14 (Э). Д. 200 а: Республика Коми, Княжпогостский район, с. Турья. Шлопова О. С., 1921 г.р. Запись 2003 г.
24. НА МАЭ СГУ им. Питирима Сорокина. Ф. 14 (Э). Д. 169 а: Республика Коми, Ижемский район, с. Мохча. Ануфриева М. Н., 1928 г.р. Запись 2005 г.
25. НА МАЭ СГУ им. Питирима Сорокина. Ф. 14 (Э). Д. 217 а: Республика Коми, Княжпогостский район, дер. Средняя Отла. Подорова Н. М., 1930 г.р. Запись 2003 г.
26. НА МАЭ СГУ им. Питирима Сорокина. Ф. 14 (Э). Д. 213 а: Республика Коми, Княжпогостский район, дер. Нижняя Отла. Пудова А. Ф., 1932 г.р. Запись 2003 г.
27. ПМА 2024 г.: г. Сыктывкар, Республика Коми. Лодыгина Г. В. 1953 г.р.

Чудова Татьяна Ивановна.

Доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры истории России и зарубежных стран.

Институт истории и права СГУ им. Питирима Сорокина.

Октябрьский проспект, 55, Сыктывкар, 167001.

E-mail: ChudovX@mail.ru

Материал поступил в редакцию 18 января 2024 г.

T. I. Chudova

THE ORGANIZATION OF A FESTIVE FEAST IN A VILLAGE IN KOMI IN THE YEARS 1917–1960

The article examines the changes in the organization of a feast in a village in Komi in 1917–1960 and identifies the ethnocultural peculiarities in the composition of the feast dishes. The relevance of the topic is explained by the need to examine the process of feasting to preserve identity in a multinational world. The sources for writing the article were the memories of residents of the Komi Republic and photos of feasts from that time. The emergence of a new festive culture was associated with the ideological restructuring of society and the state. The new holidays were divided into three types: those associated with the most significant events in Soviet history (October Revolution); those that sacralized the social structure (Teacher's Day); "those that embodied a certain ideologeme" (International Labor Day). The knowledge of the previously existing program for celebrating the holidays of the church calendar was retained, as well as some food attributes (Kulich, Easter cake) of the calendar ritual. The organization of the new holidays of the Soviet era according to the developed scheme was carried out by the local administration and Komsomol activists, and participation in the festive events was mandatory for everyone. However, the food crisis, which was observed from the beginning of the revolutionary events until the end of the 1950s, did not allow mass festivities to be organized. The social feasts of a rural community with rich

food, characteristic of the 1920s, were replaced by modest tea parties with traditional pastries, whose festive atmosphere was created by background music. However, the earlier practice of holding a public feast at the end of farm work remained. A certain improvement in food supplies in the 1950s made it possible to organize house parties for a circle of people connected by kinship or professional interests. At the same time, the integrating character of the feast remained. Festive dishes were prepared from homemade products; only flour and cereals, tea, gingerbread, cakes, sweets, and alcoholic beverages were bought. Purchased sweets and alcohol were clearly considered attributes of the festive table. The ethnocultural character of the festive menu was evident in the practice of serving traditional baked goods, game and fish dishes, mushrooms, and berries.

Keywords: *feast culture, Soviet era, feast, Komi village, food*

References:

1. Glebkin V. V. *Ritual v sovetskoj kul'ture* [Ritual in Soviet culture]. M.: Yanus-K Publ., 1998. 168 p. (in Russian).
2. Konakov N. D. *Ot svyatok do sochel'nika. Komi tradicionnye kalendarnye obryada* [From Christmas time to Christmas Eve. Komi traditional calendar rites]. Syktyvkar: Komi kn. izd-vo Publ., 1993. 127 p. (in Russian).
3. Chudova T. I. Simvolika pishchi v kontekste kalendarnoy obryadnosti komi (zyryan) [The symbolism of food in the context of the Komi (Zyryan) calendar rituals]. *Vestnik Udmurtskogo universiteta – Bulletin of Udmurt University*, 2012, no. 4, pp. 72–79 (in Russian).
4. Kolegov B. R. (ed.) *Strannaya strana: Ust'-Sysl'sk – Syktyvkar i ego obitateli na stranicakh respublikanskikh gazet (iyun' 1918 – iyun' 1941 gg.)* [Strange country: Ust-Sysolsk-Syktyvkar and its inhabitants on the pages of republican newspapers (June 1918 – June 1941)]. Syktyvkar. 540 p. (in Russian).
5. Beznosikov Y. N. *Rassvet nad Komi. Ocherki kul'turnogo stroitel'stva v Komi ASSR* [Dawn over Komi. Essays on cultural construction in the Komi ASSR]. Syktyvkar: Komi kn. izd-vo Publ., 1986. 136 p. (in Russian).
6. Davydov V. N. Vosstanovlenie sel'skogo hozyaystva avtonomnoy oblasti Komi v 1921–1925 gg. [Restoration of agriculture of the Autonomous Region of Komi in 1921–1925]. *Istoriko-filologicheskij sbornik – Historical and philological collection*, 1960, no. 5, pp. 3–29 (in Russian).
7. Dobronozhenko G. F. *Kollektivizatsiya na Severe. 1929–1932* [Collectivization in the North. 1929–1932]. Syktyvkar: Syktyvskarskiy universitet, 1994. 194 s. (in Russian).
8. *Istoriya Komi s drevneyshikh vremen do konca XX veka* [History of Komi from ancient times to the end of the 20th century]. Syktyvkar: Komi kn. izd-vo, 2004. Vol. 2. 704 p. (in Russian).
9. Rogachev M. B. «Cerkov' v kazhdoy derevne vozvysyalas' nad vsemi drugimi stroeniyami» (Hramy Komi kraja v XIV–XX vv.) [“The church in every village towered above all other buildings” (Temples of the Komi region in the 14th–20th centuries)]. In: *Khristianstvo i yazychestvo naroda komi* [Christianity and paganism of the Komi people]. Syktyvkar: Komi kn. izd-vo Publ., 2001. Pp. 64–82 (in Russian).
10. *NA MAE SGU im. Pitirima Sorokina*. F. 14 (E). D. 292 a: Respublika Komi, Kojgorodskiy rayon, s. Griva. Chugaeva V. P., 1932 g. r. Zapis' 2004 g. (in Russian).
11. Beznosova N. P. Vsesoyuznaya perepis' naseleniya 1959 g. ob etnicheskom sostave naseleniya Respubliki Komi [All-Union Population Census of 1959 on the ethnic composition of the population of the Komi Republic]. In: *Korennyye etnosy Severa Evropeyskoy chasti Rossii na poroge novogo tysyacheletiya: istoriya, sovremennost', perspektivy* [Indigenous ethnic groups of the North of the European part of Russia on the threshold of the new millennium: history, modernity, prospects]. Syktyvkar: Komi NC UrO RAN Publ., 2000. Pp. 285–287 (in Russian).
12. *NA MAE SGU im. Pitirima Sorokina*. F. 14 (E). D. 161 a: Respublika Komi, Izhemskiy rayon, der. Varysh. Semyashkina P. M., 1907 g. r. Zapis' 2005 g. (in Russian).
13. *NA MAE SGU im. Pitirima Sorokina*. F. 14 (E). D. 194 a: Respublika Komi, Knyazhpogostskiy rayon, s. Tur'ya. Frey A. I., 1928 g. r. Zapis' 2003 g. (in Russian).
14. Milohin D. V. Agrarnaya politika sovetskogo gosudarstva i material'noe polozhenie kolhoznikov v poslevoenniy period (na materialakh Komi ASSR) [Agrarian policy of the Soviet state and the financial situation of collective farmers in the post-war period (based on materials from the Komi Autonomous Soviet Socialist Republic)]. In: *Nauchnye doklady* [Scientific reports]. Vol. 447. Syktyvkar: Komi NC UrO RAN Publ., 2002. 28 p. (in Russian).
15. Milohin D. V., Smetanin A. F. *Komi kolhoznaya derevnya v poslevoennyye gody. 1946–1958: social'no-ekonomicheskie aspekty razvitiya* [Komi collective farm village in the post-war years. 1946–1958: socio-economic aspects of development]. M.: Nauka Publ., 2005. 292 p. (in Russian).
16. Golovanov N. V., Macuk M. A. *Puti razvitiya trgovli v Komi v XX veke* [Ways of development of trade in Komi in the 20th century.]. Syktyvkar, 1999. 312 p. (in Russian).

17. NA MAE SGU im. Pitirima Sorokina. F. 14 (E). D. 348: Respublika Komi, Syktyvdinskiy rayon, s. Palevicy. Levich Z. P., 1927 g. r. Zapis' 2008 g. (in Russian).
18. NA MAE SGU im. Pitirima Sorokina. F. 14 (E). D. 198 a: Respublika Komi, Knyazhpogostskiy rayon, s. Onezh'e. Senyukov A.I., 1911 g. r. Zapis' 2003 g. (in Russian).
19. NA MAE SGU im. Pitirima Sorokina. F. 14 (E). D. 210 a: Respublika Komi, Knyazhpogostskiy rayon, s. Tur'ya. Kataeva A.V., 1927 g. r. Zapis' 2003 g. (in Russian).
20. NA MAE SGU im. Pitirima Sorokina. F. 14 (E). D. 248 a: Respublika Komi, Izhemskiy rayon, s. Krasnobor. Vokueva A. E., 1930 g. r. Zapis' 2005 g. (in Russian).
21. NA MAE SGU im. Pitirima Sorokina. F. 14 (E). D. 192 a: Respublika Komi, Izhemskiy rayon, s. Mohcha. Hozyainova A. F., 1924 g. r. s. Zapis' 2005 g. (in Russian).
22. NA MAE SGU im. Pitirima Sorokina. F. 14 (E). D. 208 a: Respublika Komi, Knyazhpogostskiy rayon, s. Shoshka. Lyatieva N. I., 1939 g. r. Zapis' 2003 g. (in Russian).
23. NA MAE SGU im. Pitirima Sorokina. F. 14 (E). D. 200 a: Respublika Komi, Knyazhpogostskiy rayon, s. Tur'ya. Shlopovala O.S., 1921 g. r. Zapis' 2003 g. (in Russian).
24. NA MAE SGU im. Pitirima Sorokina. F. 14 (E). D. 169 a: Respublika Komi, Izhemskiy rayon, s. Mohcha. Anufrieva M.N., 1928 g. r. Zapis' 2005 g. (in Russian).
25. NA MAE SGU im. Pitirima Sorokina. F. 14 (E). D. 217 a: Respublika Komi, Knyazhpogostskiy rayon, der. Srednyaya Otla. Podorova N. M., 1930 g. r. Zapis' 2003 g. (in Russian).
26. NA MAE SGU im. Pitirima Sorokina. F. 14 (E). D. 213 a: Respublika Komi, Knyazhpogostskiy rayon, der. Nizhnyaya Otla. Pudova A. F., 1932 g. r. Zapis' 2003 g. (in Russian).
27. PMA 2024 g.: g. Syktyvkar, Respublika Komi. Lodygina G. V. 1953 g. r. (in Russian).

Tatyana I. Chudova.

Doctor of Historical Sciences, Assistant Professor,

Professor of the Department of Russian History and Foreign Countries.

Institute of History and Law, Pitirim Sorokin Syktyvkar State University.

Oktyabrskiy ave., 55, Syktyvkar, Russia, 167001.

E-mail: ChudovX@mail.ru

Ж. М. Юша

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ТУВИНЦЕВ О ШАМАНСКИХ ГОЛОВНЫХ УБОРАХ

Рассматриваются мифологические представления тувинцев о шаманских головных уборах. Выявлено, что роль и значение ритуальных шапок магических специалистов, используемых в камланиях, широко трактовались в тувинской среде. В народных толкованиях о шаманских головных уборах нашли отражение главные концепции шаманизма – трехчастное деление мира, представления об избранности шамана, его роли в качестве посредника между миром людей и духов, духах-покровителях и помощниках шамана, значении и символике шаманской шапки в проведении камланий. Проанализированы семантические и прагматические аспекты изображений человеческого лица, часто встречающихся на головных уборах ритуальных специалистов. Описаны представления носителей традиции о нарисованных частях человеческого лица (глаза, нос, рот, уши) на шаманских шапках, которые должны были оказывать магическое влияние на ход камланий, выполнять обрядовые функции – увеличивать ритуальную силу шамана, оказывать ему содействие в камлании и защищать его от враждебных сил. Установлено, что тувинские шаманы в ритуальных шапках использовали не только перья птиц, но и птичьи головы, а также шкурки, снятые с головы животных, которые считались духами-покровителями и помощниками шамана. Согласно воззрениям тувинцев, во время камланий шаман для достижения положительных результатов обряда принимал образы тех животных и птиц, которые присутствовали на его головном уборе, были его покровителями и защитниками. Рассмотрены различительные особенности шаманских шапок в контексте ритуала в зависимости от его целей – во благо или во вред, от возраста магического специалиста, нередко от видов лечебного обряда – тяжелобольному или умирающему человеку, поскольку сильные шаманы, ведущие ритуальную практику, могли иметь два головных убора, в зависимости от семантической направленности обряда. В представлениях тувинцев головной убор тувинского шамана как часть его ритуального костюма выполнял ритуальную, магическую, коммуникативную, контактную, символическую, дифференцирующую, защитную функции.

Ключевые слова: *тувинский шаманизм, головной убор шамана, семантика и прагматика, функции, изображения человеческого лица, материалы изготовления*

Введение

В ритуальной практике многих народов большое внимание уделяется обрядовой одежде ритуальных специалистов, имеющей символическую и семантическую направленность, способствующей удачному исходу того или иного ритуала. Описание костюмов тувинских шаманов, в том числе их головного убора, рассматривались в работах Н. А. Алексеева [1], С. И. Вайнштейна [2, 3], В. П. Дьяконовой [4], Л. П. Потапова [5], М. Б. Кенин-Лопсана [6]. В перечисленных публикациях были поставлены другие задачи, в них семантика элементов шаманского головного убора в интерпретациях носителей культуры не рассматривалась.

Теоретико-методологической основой данной работы послужили общие положения интерпретации культуры К. Гирца [7], принципы изучения этносемиотического статуса вещей в ритуалах и повседневности, изложенные в трудах П. Г. Богатырева [8], А. К. Байбурина [9, 10], Е. С. Новик [11], Н. И. Толстого [12], Л. Н. Виноградовой [13]. Цель статьи – рассмотреть мифологические представления российских тувинцев (восточных, западных, южных локальных групп) о шаманском головном уборе, проанализировать семантические и прагматические аспекты изображений человеческого лица на головных уборах шаманов, изучить семантику применения животного материала в шаманских головных уборах, показать отличительные особенности обрядовых шаманских шапок в зависимости от предполагаемого обряда. Материалами исследования послужили этнографические и фольклорные данные, в которых содержатся объяснения о значении различных элементов шаманских шапок, зафиксированные от носителей традиции.

Головные уборы тувинских шаманов

Среди элементов шаманского костюма особое место по праву принадлежит головному убору (*хамнаар бөрт*, *бөөгийн малга*), который был его неотъемлемой частью. Согласно верованиям тувинцев, головной убор шамана, состоящий из налобной повязки, как и другие части его ритуального костюма, давал необходимые знания о статусе ритуального специалиста и его шаманской силе, а также визуально демонстрировал своеобразную «информацию» о духах-покровителях и духах-помощниках магического специалиста, которые защищали шамана от противников, помогали ему вести камлания, чтобы добиться поставленной цели проводимого обряда. Наряду с культовой атрибутикой и одеждой, головной убор шамана для других людей был неприкасаем, поскольку все они были связаны с представлениями о шаманской силе.

В тувинских локальных традициях обрядовые головные уборы шамана отличались по типу, способу их изготовления, нанесения изображений и применения материалов. У тувинцев-тоджинцев *хамнаар бөрт* были трех видов. Из них более распространенный и характерный – наголовная ровдужная повязка, обшитая цветной тканью, на которой вышивали схематично части человеческого лица – глаза, нос, рот, уши. Вдоль верхнего края повязки пришивали перья орла, филина, иногда глухаря [2, с. 183–184]. Схожие шаманские головные уборы с изображениями человеческих лиц, перьями птиц зафиксированы и в Западной Туве. Изображение лица человека на шапках у западных шаманов имело пять разновидностей: орнаментальная композиция, образованная вышивкой цветными нитками или нашитыми раковинами каури; схематическое изображение лица, вышитое нитками; один или несколько медных дисков (иногда с выгравированным лицом человека); рельефное изображение лица и его частей (одно или несколько) из металла или дерева [3, с. 268]. Изображения на головных уборах также могли дополняться пришитыми к повязке одним или двумя медными рогами, реже их заменяли верхушки оленьих рогов. На них подвешивали разноцветные ленточки, а к головному убору пришивали горизонтально расположенные перья, низки бус, монеты, атрофированные клыки марала [3, с. 269], в окончательном виде головной убор тувинского шамана напоминал некое мифическое существо [6, с. 50].

Приведенные разновидности головных уборов тувинских шаманов, используемые ими в обрядовой практике, в народной среде не остались без внимания [14]. Применение и значение деталей шаманской шапки, ее роль и значения в процессе камланий широко интерпретировались с точки зрения традиционных носителей культуры. В этих объяснениях нашли отражение главные концепции шаманизма – деление Вселенной на Верхний, Средний, Нижний миры, зависимость судьбы человека от воли различных духов, представления тувинцев об избранности шамана, его роли в качестве посредника между миром людей и духов, о помощниках шамана, значении и символике шаманской шапки. Основатель теории интерпретации культуры К. Гирц обращал внимание на важность взгляда на традиционные вещи самого носителя культуры. Он считал, что «антропологи представляют интерпретации второго и третьего порядка. Интерпретации первого порядка может дать только местный житель: это ведь его культура» [7, с. 22].

Тувинскому шаману нельзя было камлать без головного убора [4, 6], в то время, как встречались случаи проведения шаманских обрядов без других элементов ритуального облачения. Головной убор шамана в процессе камланий выполнял разные функции: ритуальную, магическую, коммуникативную, контактную, символическую, дифференцирующую, защитную.

В первую очередь тувинцы считали, что в шапке шамана заключена его магическая сила, поскольку она воспринималась как продолжение шаманской силы ритуального специалиста. Верили, что благодаря «правильно» изготовленным и оформленным головным уборам шаманы входили в контакт с духами, приобретали способность вести камлание на должном уровне, могли «общаться», «договариваться» или «угрожать» тем злым силам или противникам, которые могли отрицательно воздействовать на судьбы заказчиков магического специалиста.

Верующие были уверены, что шаманский головной убор содействовал не только устранению неблагоприятной ситуации и благополучному исходу обряда, ради которой проводилось камлание, но и возвращению шамана из других миров целым и невредимым.

Шаманская шапка могла содержать дифференцирующие признаки, позволяющие носителям традиции определить категории магических специалистов – сильных и начинающих шаманов. Если на шапке опытного ритуального специалиста, которого в народе называют *улуг хам* (великий шаман), присутствовали два рога, то они показывали силу и могущество шамана, изображали его возможность нападать на врагов, умение защищаться от них. *‘На головном уборе шамана были медные кривые рога. На шаманском головном уборе рога говорили о могуществе шамана, и в то же время они защищали его от нападавших врагов и были его священным орудием, так говорят’* [15, с. 177]. Бытовали представления о том, что злые духи, которые причиняют вред людям, боятся рогов на шаманской шапке: *‘Аза не боится самого шамана. Аза очень боится медных рогов на головном уборе шамана, так говорят’* [15, с. 206–207]. Нередко очевидцы шаманских камланий, высказывались о значении рогов, судя по вербальным и акциональным действиям магического специалиста: *‘Я несколько раз видел камлание шамана Улуг-Хама, который во время мистерии напал на чертей, стремившихся взять больного, бодал их медными рогами’* [15, с. 206–207]. В некоторых случаях имелись категоричные утверждения о том, что *‘Без медных рогов не бывает головного убора тувинского шамана’* [15, с. 177].

Шаманские головные уборы с изображением лица человека

На шаманских головных уборах тувинцев встречались пять вариантов изображения лица человека [3, с. 263–269]. Согласно представлениям верующих, подобные изображения присутствовали на шапках ритуальных специалистов не случайно, поскольку они играли важную роль в камлании шамана.

Следует отметить, что во многих случаях тувинцы, чтобы подтвердить правдивость сообщаемой ими информации, часто ссылались на старых или авторитетных в округе людей, от которых они слышали о значении нарисованных частей человеческого лица на шаманской шапке, что придавало сообщению семантику достоверности и общеизвестности какого-либо суждения [14, с. 262]. *‘Изображение человеческого лица на шаманском головном уборе старики толкуют так’* [15, с. 177]. Согласно шаманской мифологии тувинцев, у носителей традиции были представления, что изображение лица человека на головных уборах, как и рога на шаманских шапках, могли позволить себе только состоявшиеся и знаменитые шаманы, которые имели богатый опыт проведения различного рода камланий.

Тувинцы считали шаманов *арыг сөөктүг* – людьми «с чистой костью», понятие «о чистой кости» соотносимо с их необычными способностями и шаманской родословной. В отличие от них, обычные люди назывались *карачал кижиги*, или с «черной костью». Эта особенность шаманов в народной среде стала одним из распространенных мотивов, чтобы объяснить присутствие изображения лица на ритуальной шапке: *‘Чтобы показать простым людям свою силу, чистую кость, они помещают на головной убор изображение лица человека’* (перевод наш. – Ж. Ю.) [15].

Среди тувинцев бытует воззрение о том, что на шаманской шапке изображение лица выполняло защитную функцию, поскольку оно предназначалось для устрашения злых духов, с которыми шаман встречался в обрядовом пространстве. Считали, что магический специалист во время камланий ведет с ними борьбу, поскольку эти мифологические существа Среднего и Нижнего миров насылали людям болезни и напасти, забирали душу-*сунезин* человека: *‘Злые духи – аза, четкер, албыс, шулбус – нападают на шаманов и для того, чтобы их отпугнуть, на лицевой стороне шаманского головного убора изображают человеческое лицо’* (перевод наш. – Ж. Ю.) [15, с. 195].

Нередко появление изображений, рисующих части человеческого лица, объясняли проявлением одной из главных функций шамана – быть посредником между миром людей и духов. По канонам шаманской традиции тувинцев, человек, вынужденный по зову духов стать магическим специалистом, начинал проявлять специфические черты и признаки, не свойственные обычным людям. Неофит внезапно приобретал необычное зрение и чуткий слух, он видел и слышал недоступные для человеческого слуха и зрения звуки и объекты [16]. Носители традиции слух и зрение ритуального специалиста нередко связывали с изображением частей человеческого лица на его обрядовом головном уборе: *‘Раньше других что-либо увидеть или услышать шаману помогает его головной убор. На любой части головного убора шамана изображено человеческое лицо. Это означает, что шаман раньше других видит и слышит то, чего обычные люди не могут увидеть и услышать, так говорят’* [15, с. 177].

По мифологическим представлениям тувинцев, шаман обладал сверхспособностью видеть и замечать разнообразные явления и предметы, недоступные человеческому зрению. Верующие полагали, что глаза, изображенные на шапке, помогали шаману увидеть еще отчетливее. *‘Глаза [изображенные на шапке] символизируют двоякое зрение шаманов, ибо видят то, что недоступно рядовым людям, так говорят’* [15, с. 178. Пер. отред. нами. – Ж. Ю.]. Роль головного убора подчеркивается и шаманских песнопениях, исполняемых магическим специалистом в процессе камлания: *‘Мои глаза ничего не видят, / Дайте мне мой головной убор!’* [15, с. 177].

Имелись воззрения и о том, что человеческое лицо на головном уборе в целом играло роль органа зрения, чтобы помочь шаману в камлании: *‘Лицо на головном уборе шамана является его глазами и указывает на то, что он может видеть все’* [15, с. 180].

Согласно верованиям тувинцев, необычный слух магического специалиста считался одним из необходимых и важных его качеств. Как считали тувинцы, уши, нарисованные на головном уборе, показывали чуткий слух шамана, который, независимо от расстояния, слышал и понимал различные голоса и звуки, неслышные для обычного человека: *‘Уши [изображенные на шапке] раньше всех слышат то, чего не могут уловить уши людей, и слышат даже разговоры чертей, так говорят’* [15, с. 178. Пер. отред. нами. – Ж. Ю.]. О важности головного убора свидетельствует текст шаманского песнопения, исполняемого шаманом: *‘Мои уши ничего не слышат, / Дайте мне мой головной убор с перьями’* [15, с. 177].

По мифологическим воззрениям, ритуальные специалисты обладали развитым обонянием, это физиологическое качество воспринималось признаком проявления унаследованного шаманского дара. По объяснению носителей традиции, нос, изображенный на шапке, символизировал медвежий нос, поскольку медведь обладает чутким обонянием и слухом, который необходим шаману для успешного проведения камлания. *‘Нос шамана похож на медвежью морду: именно он определяет запах чужого человека, когда шаман посещает чью-либо юрту, так говорят’* [15, с. 178].

В народной культуре красной нитью проходила мысль о вере в шаманов, в их могущественную силу, но в то же время шаманов считали опасными людьми, боялись и остерегались их. По представлениям тувинцев, шаманы могли повлиять на судьбу человека как положительно, так и отрицательно – наслать болезни или смерть, принести удачу или богатство [14, с. 271]. *‘Шаманка Хам-Кадай к тем, к кому она благосклонно относилась, к ним не подпускала ничего плохого и никакие болезни. Тем, кто ее обидел, она приносила большие потери’* [15, с. 129]. Носители культуры верили, что шаманское проклятие, в отличие от проклятия обычного человека, являлось более действенным, всегда сбывалось и достигало цели: *‘Рот, изображенный на шапке, является зловецим: оттуда выходит заклинание, и кого шаман заклинал, тот умрет, кого шаман возвеличивал, тот останется с добром, так говорят’* [15, с. 178].

Таким образом, по мнению тувинцев, изображение человеческого лица, присутствующее на шаманских головных уборах, выполняло магическую, обрядовую и защитную функции:

придавало избраннику духов двойную ритуальную силу, защищало его от врагов, помогало ему во время камланий отчетливо видеть, слышать, бороться со злыми духами с тем, чтобы добиться хорошего результата проводимого камлания.

Материалы, используемые в шаманских шапках

В головных уборах тувинских шаманов, как отмечено исследователями, применяются перья птиц, однако отсутствуют сведения об использовании иных материалов. Согласно нарративам, в шаманских головных уборах использовались: 1) птичьи головы и перья (черного и красного филина, совы, орла, ворона, глухаря); 2) шкурки, снятые с головы животных (медведя, волка); 3) головы животных (зайца, кабарги, кролика). Шапки, в которых присутствуют перечисленные материалы, служили вместилищами духов-покровителей и помощников шамана, с их помощью шаман во время камланий перевоплощался в образы этих птиц и животных, обладал их определенными качествами.

Выбор животного материала для шаманского головного убора соответствовал традиционным мифологическим представлениям, в которых отчетливо проявлялся широко распространенный у тувинцев культ животных и птиц. Во-первых, этим птицам и животным приписывались магические и сакральные свойства, содействующие шаманскому камланию. Например, среди птиц ворон считался предсказателем будущих событий, «тувинские шаманы ворона называли птицей-лазутчиком» [15, с. 471], не только добывающим сведения о противниках шамана, но и способным проклясть их. Во-вторых, эти птицы и животные являлись духами-покровителями и помощниками, *ээренами*-онгонами самого шамана. С их помощью шаман проводил камлание, договаривался со злыми духами или уничтожал их, передвигался по трем мирам Вселенной. Не случайно в одном из обрядовых песнопений шамана говорится о способности шамана летать: *«Моя шапка из птичьих перьев / Достигает Курбусту – Верхнего мира»* [6, с. 109. Пер. отред. нами. – Ж. Ю.]. Схожие шаманские шапки с птичьими перьями имелись у соседствующих с тувинцами народов. Хакасские шаманы на задней стороне пришивали пучок птичьих перьев, а на передней стороне пришивали голову филина [17, с. 69]. У дархатских шаманов шапка сверху украшена вверх торчащими перьями филина [18, с. 141], что указывает на близость с тувинским шаманством.

По верованиям тувинцев, духи-помощники шамана могли принимать различные обличья в виде антропоморфных и зооморфных персонажей. В соответствии с аналогией «подобное вызывает подобное», птицы, у которых используются перья для шаманской шапки, обладали магическими признаками, выделялись отличным зрением, достойно противостояли злым силам. Эти качества помогали шаману проводить обряд, бороться с духами и существами иных миров, свободно перемещаться в пространстве трех миров. Верующие полагали, что шапка с перьями филина помогала магическому специалисту предвидеть будущее, поскольку это свойство считается одним из основных проявлений шаманского дара. Кроме этого, этот головной убор помогал шаману видеть окружающее пространство еще отчетливее, хотя сам избранник духов обладал чудесным зрением, недоступным обычным людям: *‘Ночью филин видит то, чего не видят другие животные, так говорят. Шаман видит то, чего не видят обычные люди, так говорят. Головной убор с перьями филина говорит о том, что у шамана есть двойное зрение, так говорят’* [15, с. 178].

В шаманской практике тувинцев орел является духом-покровителем многих шаманов, о чем свидетельствуют обрядовые песнопения, в которых ритуальные специалисты обращаются к орлу. Как считают тувинцы, головной убор шамана, состоящий из перьев черного орла, символизировал «путешествие» шамана по трем мирам, олицетворял мощь и силу своего владельца, показывал его высокий статус: *‘На шаманском головном уборе перья черного орла нужны для того, чтобы полет шамана в дальние края был стремительным, так говорят’* [15, с. 179. Пер. отред. нами. – Ж. Ю.].

Согласно представлениям тувинцев, присутствие перьев красного филина на головном уборе шамана означало, что магический специалист проводил камлание для умирающего человека, где прослеживались шаманистские воззрения «о наличии загробной жизни, представляемой по образу земной» [5, с. 347], проведе жизненной души-сунезина человека в Нижний мир. *‘На шаманском головном уборе перья красного филина выражают символ могущества самого шамана, так говорят. Головной убор с перьями красного филина надевает тот шаман, который будет вести камлание умирающему человеку’* [15, с. 179].

В традиционной культуре тувинцев волк и медведь были тотемными животными, по отношению к ним в устной речи старались использовать подставные имена. Волка называли *көк-карак, коккаарак* (голубоглазый), *кокай* (страшный); про медведя говорили *чер кулактыг* (с земным слухом), *кара чуве* (черное существо), *чоорганныг* (имеющий одеяло). В шаманской практике шкуры, снятые с головы медведя и волка, применялись в головных уборах магических специалистов. *‘У этого шамана был головной убор из шкуры, снятой с волчьей головы’* [15, с. 180]. Считалось, что чуткий слух медведя помогал шаману вести камлание, поэтому присутствие на головном уборе магического специалиста куска медвежьей шкуры, снятой с его головы, разъясняли таким образом: *‘Медведь всегда слышит, что происходит на любом расстоянии, так говорят, поэтому сильные шаманы имели головной убор из шкуры, снятой с медвежьей головы’* [15, с. 180].

По убеждениям тувинцев, шаманские шапки могли указывать на категорию шаманов. Ритуального специалиста, имевшего головной убор из шкуры, снятой с волчьей головы, относили к категории шаманов, ведущих происхождение от земли-воды (*чер-суг ээзинден хамнаан хамнар*) [16], поскольку волка считали животным Среднего мира. *‘Тот шаман, у которого головной убор был сделан из шкуры, снятой с волчьей головы, имел крепкую связь с духами земли, воды, гор и рек, так говорят’* [15, с. 181].

Локальные особенности шаманской практики тувинцев проявлялись и в ритуальной атрибутике. Имеются сведения о том, что шаманы Западной Тувы на головных уборах помещали головы зайца, кролика, кабарги в связи с их доброй и положительной семантикой. В шаманской мифологии эти животные также выступали *ээренами*-онгонами, они считались охранителями семьи и детей, к ним верующие обращались с просьбами о благополучии и здоровье: *‘Жители этой местности добрыми и милосердными считают зайца, кролика и кабаргу’* [15, с. 181].

У тувинцев при изготовлении любого шаманского атрибута существовали определенные запреты, которые соблюдались мастерами. Как отмечала В. П. Дьяконова, швеи «во время шитья не должны были произносить ни одного слова, относящегося к этому облачению. Нельзя было надевать или мерить изготавливаемое. Это мог сделать только шаман» [4, с. 139]. Носители традиции в нарративах не оставляли без внимания описание технологии изготовления шаманского головного убора. В Западной Туве была распространена следующая практика изготовления шаманской шапки: *‘Голову филина с клювом и голову совы с клювом пришивали к лобной части шаманского головного убора. Для этого отрубали головы убитым птицам, вынимали мозги, на место которых засыпали соль, затем высушивали. Глаза вынимали, вместо них вставляли медные глаза’* [15, с. 179]. Очевидцы, знакомые с изготовлением шапки, также рассказывали, что *‘у зайца, кролика и кабарги отделяли нижние челюсти, вынимали мозги и глаза, затем, подсолив черепа, их сушили. После подобной обработки на череп снова надевали шкурку и пришивали голову зверя к лобной части шаманского головного убора’* [15, с. 18].

Отличительные функции шаманских головных уборов

По материалам исследователей, среди тувинских шаманов опытные магические специалисты могли иметь два головных убора, два плаща, два бубна. Это обстоятельство встречается

в высказываниях местных жителей: *Каждый шаман, живший у озера Кара-Холь, имел два головных убора* [15, с. 179]. По материалам В. П. Дьяконовой, шаманы Западной Тувы к началу ритуальной практики наравне с другими атрибутами имели головной убор с перьями орла. Позже, когда шаман набирал силу, изготавливали вторую шапку, к которой прикрепляли перья ворона. Необходимость во второй шапке возникала при камланиях, связанных с наиболее трудными путями в Нижний (подземный) мир. При этом в них менялась только цветовая символика [4, с. 139–140]. По утверждениям тувинцев, в зависимости от того, каким головным убором будет пользоваться шаман, можно было заранее определить характер проводимого обряда: *‘Шаманский головной убор как бы говорит о том, с какой целью шаман намерен вести камлание, так говорят’* [15, с. 181].

Головные уборы шаманов, предназначенные для проведения обрядов, имеющих либо положительную, либо отрицательную направленность, отличались внешним видом. Как отмечали тувинцы, для обряда проклятия на шапке магического специалиста использовалась символика птиц, которые обладали способностью причинять вред людям и проклинать их: *‘Когда шаман собирался вести камлание-проклятие, он надевал убор, на лицевой стороне которого была пришита голова филина или совы. Филин и сова – очень жестокие птицы, говорят. Они ведут жестокую борьбу против злых духов – аза, шулбус и других врагов шамана, так говорят’* [15, с. 179. Пер. отред. нами. – Ж. Ю.].

Согласно верованиям, шаманская шапка с орлиными перьями также могла использоваться в достижении целей проклятия, поскольку орел обладал способностью проклинать. Кроме этого, орел в тувинской культуре наделялся семантикой власти и недюжинной силы – необходимым качеством для проведения ритуала проклятия: *‘Для проведения проклятия шаманы обязательно надевают на голову убор с перьями черного орла, так говорят’* [15, с. 179. Пер. отред. нами. – Ж. Ю.].

Для шаманских камланий, которые должны были иметь положительный результат, применялась символика животных, которые, по народным воззрениям, не могли нанести вред человеку. *Шаманы этой местности для доброго камлания надевали головной убор, на лобной части которого была закреплена голова либо зайца, либо кролика или кабарги’* [15 с. 181]. К ним относились лечебные обряды, поскольку лечение было одной из востребованных функций шамана.

Для юго-восточной шаманской традиции тувинцев, судя по нарративам, возраст и опыт магического специалиста также влияли на общий вид и обновление его головного убора. *‘Когда мама постарела, у нее появился другой головной убор, она в то время была очень знаменитой шаманкой. На лобной части ее головного убора появилась сердцевидная стрела с девятью гранями* [15, с. 181. Пер. отред. нами. – Ж. Ю.].

По свидетельству очевидцев камланий, на выбор шаманской шапки мог повлиять характер предстоящего лечебного обряда, поскольку в зависимости от состояния больного магический специалист «боролся» за сохранение его жизни с могущественными духами, которые украли душу-тын человека: *‘Когда мама была на приглашении, если она собиралась камлать тяжелобольному человеку, она обязательно надевала головной убор с сердцевидной стрелой. Во время камлания, когда встречались злые духи, она их уничтожала сердцевидной стрелой, такой шаманкой была, так говорят’* [15, с. 181. Пер. отред. нами. – Ж. Ю.]. Тувинцы верили, что миниатюрные стрелы, пришитые к шаманской шапке, представляли собой большую угрозу для злых духов, присутствие стрел на головном уборе показывало готовность ритуального специалиста к борьбе со злыми духами, а также символизировало защиту от их нападения.

Заключение

Головной убор тувинского шамана как часть его ритуального костюма в представлениях тувинцев выполнял ритуальную, магическую, коммуникативную, контактную, символическую,

дифференцирующую, защитную функции. В тувинской среде широко трактовались роль и значение ритуальных шапок магических специалистов, используемых в камланиях. В интерпретациях о шаманских головных уборах нашли отражение трехчастное деление мира, представления об избранности шамана, его роли в качестве посредника между миром людей и духов, помощниках и духах-покровителях шамана, значении и символике шаманской шапки. Бытовали представления о том, что благодаря головным уборам избранники духов приобретали способность вести камлание, могли «общаться», «договариваться» или «угрожать» злым духам.

Согласно воззрениям тувинцев, во время камланий шаман перевоплощался в образы тех животных и птиц, которые имелись на его головном уборе, были его покровителями и защитниками. Присутствие на шаманских шапках различных частей птиц и животных, двух рогов или изображений человеческого лица обеспечивало магическому специалисту удачное и безопасное камлание, их содействие и защиту. С помощью головных уборов магический специалист проводил камлания, в ходе которых находил источники бед и напастей, вел борьбу со злыми силами, уничтожал их, ликвидировал неблагоприятное состояние обратившихся к нему заказчиков. Головные уборы шаманов имели локальные отличия в зависимости от целей и функций обрядов, от имеющегося опыта и возраста магического специалиста.

Список источников:

1. Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1984. 233 с.
2. Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы: Историко-этнографический очерк. М.: Вост.лит., 1961. 218 с.
3. Вайнштейн С. И. Мир кочевников Центра Азии. М. Наука: 1991. 296 с.
4. Дьяконова В. П. Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе // Проблемы общественного сознания аборигенов Сибири. Л.: Наука, 1981. С. 129–164.
5. Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука, 1969. 402 с.
6. Кенин-Лопсан М. Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Новосибирск, 1987. 162 с.
7. Гирц К. Интерпретации культур. М.: РОССПЭН, 2004. 560 с.
8. Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971. 544 с.
9. Байбуurin А. К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л.: Наука. Ленинградское отд-ние, 1989. С. 63–88.
10. Байбуurin А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 237 с.
11. Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. М.: Наука, 1984. 304 с.
12. Толстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. 509 с.
13. Виноградова Л. Н. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М.: Индрик, 2016. 382 с.
14. Юша Ж. М. Жанровая специфика шаманских нарративов в фольклорной традиции тувинцев // Критика и семиотика. 2022а. № 2. С. 258–274.
15. Кенин-Лопсан М. Б. Мифы тувинских шаманов. Тыва хамнарнын торулгалары. Кызыл: Новости Тувы, 2002. 538 с.
16. Юша Ж. М. Устные рассказы о шаманском становлении в фольклорной традиции тувинцев // Сибирский филол. журнал. 2022б. № 4. С. 21–33.
17. Прокофьева Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Сборник МАЭ. Л., 1971. Т. 27. С. 5–100.
18. Вяткина К. В. Костюм дархатской шаманки // Культура народов Зарубежной Азии и Океании. Изд-во: Наука. Ленингр. отд-ние, 1969. С. 136–145.

Юша Жанна Монгеевна.

Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнографии Сибири.

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.

Университетская набережная, 3, Санкт-Петербург, 199034.

E-mail: zhanna-yusha@yandex.ru

Материал поступил в редакцию 18 марта 2024 г.

THE TUVAN DEPICTIONS OF SHAMANIC HEADDRESSES

This article examines the Tuvan mythological representations of shamanic headdresses. It shows that the role and meaning of the ritual hats of magical specialists used in rituals were interpreted differently in the Tuvan environment. The popular interpretations of shamanic headdresses reflect the most important concepts of shamanism – the tripartition of the world, ideas about the shaman's choice, his role as a mediator between the world of humans and spirits, the shaman's guardian spirits and assistants, the meaning and symbolism of the shaman's hat in the performance of rituals. The semantic and pragmatic aspects of images of the human face, often found on ritual headdresses, are analyzed. The ideas of the tradition bearers about the painted parts of the human face (eyes, nose, mouth, ears) on shaman hats, which were supposed to have a magical influence on the course of rituals, fulfill ritual functions – increase the ritual power of the shaman, support him in rituals and protect him from hostile forces. It has been proven that the Tuvan shamans used bird feathers for their ritual hats and bird heads and animal skins, which were regarded as protective spirits and helpers of the shaman. According to Tuvan belief, during the rituals, the shaman took on the form of the animals and birds that adorned his headdress and were his guardian spirits to achieve positive results from the ritual. The distinguishing features of the shaman's hats within the ritual depended on its goals – for better or for worse, on the age of the magical specialist, often also on the nature of the healing ritual – for a seriously ill or dying person, because strong shamans leading the ritual practice could wear two headdresses depending on the semantic orientation of the ritual. According to the Tuvans, the headdress of a Tuvan shaman as part of his ritual clothing fulfilled ritual, magical, communicative, contacting, symbolic, differentiating, and protective functions.

Keywords: *Tuvan shamanism, shaman's headdress, semantics and pragmatics, functions, images of a human face, manufacturing materials*

References:

1. Alekseev N. A. *Shamanizm tyurkoyazychnykh narodov Sibiri* [Shamanism of the Turkic-speaking peoples of Siberia]. Novosibirsk: Nauka Publ., 1984. 233 p. (in Russian)
2. Vainshtein S. I. *Tuvintsy-todzhintsy: Istoriko-ethnograficheskii ocherk* [Tuvans-Todzha: Historical and ethnographic essay]. M.: Vost.lit. Publ., 1961. 218 p. (in Russian).
3. Vainshtein S. I. *Mir kochevnikov Tsentra Azii* [The world of nomads of Central Asia]. M. Nauka: 1991. 296 p. (in Russian).
4. D'yakonova V. P. *Tuvinskie shamany i ikh sotsial'naya rol' v obshchestve* [Tuvan shamans and their social role in society]. In: *Problemy obshchestvennogo soznaniya aborigenov Sibiri* [Problems of social consciousness of the aborigines of Siberia]. L.: Nauka Publ., 1981. Pp.129–164 (in Russian).
5. Potapov L. P. *Ocherki narodnogo byta tuvintsev* [Essays on the folk life of Tuvans]. M.: Nauka Publ., 1969. 402 p. (in Russian).
6. Kenin-Lopsan M. B. *Obryadovaya praktika i fol'klor tuvinskogo shamanstva* [Ritual practice and folklore of Tuvan shamanism]. Novosibirsk, 1987. 162 p. (in Russian).
7. Girts K. *Interpretatsii kul'tur* [Cultural interpretations]. M.: ROSSPEN Publ., 2004. 560 p. (in Russian).
8. Bogatyrev P. G. *Voprosy teorii narodnogo iskusstva* [Issues in the theory of folk art]. M.: Iskusstvo Publ., 1971. 544 p. (in Russian).
9. Baiburin A. K. *Semioticheskie aspekty funktsionirovaniya veshchei* [Semiotic aspects of the functioning of things]. In: *Ethnograficheskoe izuchenie znakovykh sredstv kul'tury* [Ethnographic study of cultural symbols]. L.: Nauka Publ., 1989. Pp. 63–88. (in Russian).
10. Baiburin A. K. *Ritual v traditsionnoi kul'ture. Strukturno-semanticheskii analiz vostochnoslavlyanskikh obryadov* [Ritual in traditional culture. Structural and semantic analysis of East Slavic rituals]. SPb.: Nauka Publ., 1993. 237 p. (in Russian).
11. Novik E. S. *Obryad i fol'klor v sibirskom shamanizme. Opyt sopostavleniya struktur* [Ritual and folklore in Siberian shamanism. Experience in structure comparison]. M.: Nauka Publ., 1984. 304 p. (in Russian).
12. Tolstoi N. I. *Yazyk i narodnaya kul'tura: Ocherki po slavyanskoy mifologii i ethnolingvistike* [Language and folk culture: Essays on Slavic mythology and ethnolinguistics]. M., 1995. 509 p. (in Russian).
13. Vinogradova L. N. *Mifologicheskii aspekt slavyanskoi fol'klornoi traditsii* [Mythological aspect of the Slavic folklore tradition]. M.: Indrik Publ., 2016. 382 p. (in Russian).
14. Yusha Zh. M. *Zhanrovaya spetsifika shamanskikh narrativov v fol'klornoy traditsii tuvintsev* [Genre specificity of shamanic narratives in the folklore tradition of Tuvans Genre specificity of shamanic narratives in the folklore tradition of Tuvans]. *Kritika i semiotika – Critique and Semiotics*, 2022a, no. 2, pp. 258–274 (in Russian).

15. Kenin-Lopsan M. B. *Mify tuvinskikh shamanov. Tyva khamnarnyn torulgalary* [Myths of Tuvan shamans]. Kyzyl: Novosti Tuvy Publ., 2002. 538 p. (in Russian).
16. Yusha Zh. M. Ustnye rasskazy o shamanskom stanovlenii v fol'klornoi traditsii tuvintsev [Oral stories about the formation of shamans in the folklore tradition of the Tuvans]. *Sibirskiy filologicheskiy zhurnal – Siberian Journal of Philology*, 2022b, no. 4, pp. 21–33 (in Russian).
17. Prokof'eva E. D. Shamanskije kostyummy narodov Sibiri [Shamanic costumes of the peoples of Siberia]. In: *Sbornik MAE* [Collection of MAE]. L.: MAE RAS Publ., 1971. Vol. 27. Pp. 5–100 (in Russian).
18. Vyatkina K. V. Kostyum darkhatskoy shamanki [Darkhat's shaman costume]. In: *Kul'tura narodov Zarubezhnoy Azii i Okeanii* [Culture of the peoples of Foreign Asia and Oceania]. L.: Nauka Publ., 1969. Pp. 136–145 (in Russian).

Zhanna M. Yusha.

Doctor of Sciences in Philology, Leading Research Fellow.

Department of Ethnography of Siberia,

Museum of Anthropology and Ethnography RAS (Kunstkamera).

Universitetskaya nab., 3, St. Petersburg, Russia, 199034.

Email: zhanna-yusha@yandex.ru

Е. А. Ягафова, И. Г. Петров

ГОСТЕВАНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ ПРАЗДНИЧНО-ОБРЯДОВОЙ КУЛЬТУРЕ ЧУВАШЕЙ¹

Рассматривается традиция гостевания *ретте сӳрени / эртеле кайни* в современных праздниках и обрядах чувашей на примере сельских сообществ – традиционной среды формирования и бытования их этнической культуры. Цель исследования – выявление форм гостевания и определение их роли в системе социальных связей этнической группы. Дается характеристика традиционных элементов и новаций в культуре гостевания, описаны основные признаки трансформации данного обычая, выявлены причины изменений под влиянием социально-экономических факторов в XX – первых десятилетиях XXI в. Гостевание рассматривается как социально обусловленное явление, отражающее в своей динамике процессы трансформации сообщества. Исследование основано на полевых материалах авторов, собранных в 1998–2003, 2020–2022 гг. в Республиках Башкортостан и Татарстан, Самарской области и Чувашской Республике. Анализ традиции гостевания показал, что они были вписаны в календарные праздники и обряды чувашей, определяли их структуру, пространственно-временные, акциональные характеристики, а в масштабах сельской общины выступали одним из действенных способов социального взаимодействия в рамках патронимических групп. В современной культуре гостевание и связанные с ним ритуальные действия продолжают бытовать в целостных формах или в виде отдельных элементов в календарной обрядности чувашей, составляя актуальную часть религиозно-обрядовых практик в отдельных сельских локусах. Сохраняются элементы гостевого этикета, цифровой код обрядности, отношение к гостям в контексте ритуала, приготовление традиционных блюд и др. Существующие практики гостевания свидетельствуют о востребованности данной формы социального взаимодействия для поддержания и укрепления внутрисельских связей и родственных отношений. Трансформация обычая проявляется чаще в замещении традиционных форм новациями, которые носят внеэтнический характер, изменении состава участников, форм гостевания, его атрибутов, сокращении ритуала во времени. Изменения вызваны ослаблением (частичной утратой) родственных и соседских связей в сельских сообществах, уменьшением значимости народных праздников и обрядов в общественной жизни, появлением современных средств коммуникации.

Ключевые слова: гостевание, гостеприимство, праздники, обряды, чуваш

Введение

Гостеприимство – один из древнейших обычаев у народов мира, в котором отражаются принятые в культуре формы и нормы социального взаимодействия, связанные, с одной стороны, с проявлением уважения, сердечности, дружелюбия, радушия к гостям [1], а с другой – с практическими потребностями в обеспечении их безопасности, во взаимопомощи, со стремлением расширить сеть межличностных коммуникаций и укрепить внутригрупповую солидарность [2].

Гостеприимство проявляется как в повседневной, так и празднично-обрядовой культуре. Важнейшим элементом данного обычая является ритуал гостевания, который в контексте праздника или обряда предполагает последовательное угощение гостей в домах участников и проведение определенных ритуальных действий. Исследователи указывают на сходство обычаев гостеприимства у разных народов, обусловленное, вероятно, «устойчивостью неких глубинных структур ритуала, его семантических мотиваций» [3, с. 113]. Однако, как отмечает М. Г. Губогло, именно «ритуалы, смыслы гостеприимства подвержены изменениям» [4, с. 59] под влиянием трансформационных процессов в обществе. Поэтому при изучении гостеприимства в современной культуре необходимо проанализировать бытование форм гостевания, в первую очередь в обрядности, где возможно изменение семантики обычая.

Традиции гостеприимства и гостевой этикет в отечественной этнологии изучаются в разных аспектах. Этикет и этикетное поведение в контексте гостеприимства и трапезы,

¹ Публикация статьи И. Г. Петровым осуществлена в рамках государственного задания ИЭИ УФИЦ РАН № 122041900118-5.

а также различные формы их проявления в культурах народов мира получили обстоятельное освещение в работе А. К. Байбурина и А. Л. Топоркова [3]. На примере конкретных этнических сообществ они рассматриваются в работах М. Н. Губогло [4], Г. И. Кабаковой [5]. Как часть культуры питания и средство коммуникации членов коллектива застолье и застольный этикет исследованы в научных сборниках [6] и [7]. В контексте сохранения традиций и инноваций, возникших под влиянием различных факторов, феномен гостеприимства неплохо показан в коллективной монографии [8]. На примере народов Урало-Поволжья гостевой этикет изучен в работах Л. А. Абукаевой [9], Э. В. Миграновой [10], Т. Н. Русских [11], Е. Я. Трофимовой [12], Е. Л. Яковлевой [13] и др. Что касается чувашей, указанная тема в отечественной этнологии специально не рассматривалась. В том или ином аспекте она затронута в работах Н. А. Архангельского [14], П. В. Денисова [15], Н. П. Денисовой [16], Д. Месароша [17], Н. В. Никольского [18], Н. М. Охотникова [19], А. К. Салмина [20, 21], Г. Т. Тимофеева [22], Е. А. Ягафовой [23–25], И. Г. Петрова [25]. Повседневный и гостевой этикет, праздничные застолья рассмотрены Е. В. Сергеевой [26], речевой этикет – А. В. Кузнецовым [27, 28].

Гостевания в условиях современности этнографами Волго-Уральского региона начали изучаться лишь в последнее время. Так, коммуникативное поведение современных удмуртов во время приема гостей и хождения в гости глубоко изучила и показала Т. Н. Русских [11].

Таким образом, гостевание и его место в современной празднично-обрядовой культуре чувашей не изучены в достаточном объеме, что объясняет обращение к этой теме в данном исследовании.

Цель исследования состоит в выявлении современных форм гостевания в празднично-обрядовой культуре чувашей и определение их роли в системе социальных связей этнической группы. В работе дана характеристика традиционных элементов и новаций в культуре гостевания в контексте обрядов и праздников чувашей. Это позволило проследить динамику изменений в изучаемом вопросе на протяжении столетия, с начала XX в.

Гостевание *ретне сўрени* / *эртеле кайни* в современных праздниках и обрядах чувашей изучено на примере сельских сообществ – традиционной среды формирования и бытования их этнической культуры. Это позволило определить степень сохранности традиционных форм гостевания и проследить трансформацию данного института, выявить факторы изменений в условиях частичного распада сельской общины, деформации семейно-родственных групп и связей, секуляризации и последующей десекуляризации праздничной культуры в XX – первых десятилетиях XXI в. Таким образом, гостевание рассматривается как социально обусловленное явление, отражающее в своей динамике процессы трансформации сообщества. Это определило, в свою очередь, методологию исследования – рассмотрение гостевания в контексте общественно значимых религиозных ритуалов и праздников в рамках календарной обрядности.

В основу исследования легли полевые материалы, собранные авторами в ходе экспедиций в Республики Башкортостан и Татарстан, Самарскую область и Чувашскую Республику в 2020–2022 гг. [29–33], однако в сравнительном плане приведены материалы предыдущих экспедиций 1998–2003 гг. в эти же регионы [34–38]. Введение указанных материалов в научный оборот, наряду с обращением к теме как предмету особого научного исследования, обеспечили его научную новизну. Сведения о культуре гостевания были собраны преимущественно в ходе интервью, однако в отдельных случаях, например, на *Мәнкун*, *Симёк*, *Сёрен*, *Кёр сәри*, авторы неоднократно были сами участниками гостеваний и имели возможность наблюдать это явление и фиксировать на фото- и видеопленку.

Гостевание в календарных праздниках и обрядах

Гостевание являлось неотъемлемой частью большинства календарных праздников и обрядов чувашей. Гости, особенно молодежь, обходили дома жителей селения с благопожеланиями

в рождественско-новогодние праздники *Светке / Сурхури / Сёнь сул*. Особенно благоприятным считался подворный обход ряженных и детей, разбрасывавших в домах зерно, считалось, что это обеспечивает хозяевам благополучие для домашнего скота [29, Мусирмы]. Детей одаривали «масляными орешками» *йáva/су мури* [30, Староганькино; 31, Николаевское]. Во время масленичных катаний *Ѕаварни чунни* навещали родственников в своем и близлежащих селениях.

Гостевания играли ключевую роль во время празднования «чувашской Пасхи» *Мáнкун*, благодаря чему участников обряда называли нередко *мáнкун рет / речё* (дословно «пасхальный ряд»). В первый день праздничной недели проходило семейно-родовое моление пивом и кашей *пáтá чўклеме*, во время которого выпрашивали милости для членов семьи, богатого урожая хлеба и приплода скота. Родственники поочередно обходили дома (*ретте сўренё*); гостевание продолжалось всю неделю [30, Ст. Афонькино].

В некоторых приуральских селениях, в частности в Белебеевском уезде Уфимской губернии, существовал особый порядок гостевания: в первый день оно проходило с близкими родственниками (*несёл*), а в последующие два дня – с дальними родственниками на нижней и верхней улицах селения. Такая традиция сохранялась здесь и в других селениях современных западных районов Республики Башкортостан (РБ) в XX – начале XXI в. Например, в с. Суккулово Ермекеевского района в первый день недели проходило несколько этапов гостевания. С утра проводили *ирхи ёскё* (утреннее застолье), в ходе которого навещали друг друга родственники первого круга родства: родители и дети, братья и сестры. Во время трапезы на стол подавали голову барана, специально заколотого к празднику; отсюда название обряда – *сурáх пуç сини* (угощение головой барана) – и его участников – *пуç эртелё* (артель головы). К обеду в доме старшего родственника собирались представители второго и третьего круга родства. Главным блюдом совместной трапезы являлась каша, поэтому ее участников называли *пáтá эртелё* (артель каши). Гостевания продолжались и в последующие дни. В с. Ермолкино Белебеевского района РБ родственное общение сменялось на третий день гостеванием с кумовьями [34]. Как правило, во время гостевания его участники перемещались из дома в дом в восточном направлении [35]. При переходе из дома в дом исполнялись гостевые песни *ёскё / хáна юрри*. У низовых чувашей в Присвияжье они получили название *сáра юрри* (песни пива) [37].

В гостеваниях во время праздников и обрядов участвовали не только взрослые, но и дети, подростки и молодежь. Так, в первый день *Мáнкуну* некрещеных чувашей (в среду Страстной недели) и православной Пасхи дети подворно собирали яйца и угощались у соседей и родственников. Этот обычай восходит, вероятно, к *йыхрав* (приглашение) – ритуалу оповещения детьми жителей села о наступлении *Мáнкун*. В Буинском и Тетюшском уездах в нем участвовали и парни, они ездили верхом по селению, заходили в дома, где их угощали пивом [39]. Вечером второго дня проводили ритуал «изгнания духов» *Сёрен*, привлекавший неженатых парней и молодых женатых мужчин [36].

Гостевания на *Мáнкун* – одно из самых ярких воспоминаний детства большинства информантов пожилого возраста. Они прекрасно помнят, как сами участвовали в них в 1950–1970-х гг. или наблюдали будучи детьми. Из интервью с жителями с. Мусирмы Урмарского района Чувашской Республики: «Ёлёк ратнесем сўренё, халь сўремеш. Эпир ача чухне сўренё. Пирён атте-аннесем сўреччёс. Пёр 4-5 киле кайнá пёр кунта. Ак пирён патран пусланá та, юнашар пурнакансем патне, тепёр сул теприсем патёнче пусланá. Мáнкун кунё килте атте-аннесем стел хатёрлеччёс. Паян пирён патне килмелле, тесе, кайса калама эпир, ачасем, кайса чённё: “Сав вáхáт валли килёр!”. Пире сáмарта парса янá. Вара сáк Мáнкун вáхáтёнче аслисем сўреччёс килёрен килле, эпир урамра лапта, тёрлё вáйáсем вялятáмáр. Аслисем кёрсе тухаччёс те, вёсен хысáн ачасем те сётел хушишине...» (В прежние времена родственники гостевали, сейчас не ходят по гостям. Ходили, когда мы были детьми. Наши родители ходили. 4–5 домов обходили за день. Вот с нашего дома начинали и в ближайший дом. А в следующем году у других начинали. В день *Мáнкун* родители накрывали стол. Говорили, к нам сегодня

должны прийти, и мы, дети, шли приглашать в гости: «К такому-то времени приходите!». Нам давали яйца. Вот так на Мӓнкун старшие ходили по гостям, по домам, а мы на улице в лапту, в другие игры играли. Когда взрослые уходили, дети за стол...» [29].

Гостевания родственников практиковались и в других обрядах, являлись важным ритуальным элементом празднично-обрядового застолья во время весеннего или осеннего благодарственного моления *Чӱкӓме*, годовых поминальных ритуалов (*Сурта кун*, *Симӓк*, *Кӓр сӓри*), в обряде установления намогильного столба и «проводов души» покойного *Юна*. В последнем случае до завершения обряда полагалось «сводить» (*хӓнана илсе кайнӓ*) его участников, а вместе с ними и покойного к трем родственникам [30, Абрьскино]. Порядок гостевания в поминальных обрядах был схож с пасхальным, однако его маршрут различался по сезонам: на осенних поминках *Кӓрхи сӓра* участники двигались с востока на запад, в сторону кладбища, на весенних – наоборот («*Кӓрхи сӓрара ваттисене асӓннӓ чухне хӓвелтухӓс енчен пусласӓсӓ те хӓвеланӓс енене кусса пырасӓсӓ, а Мункунта наоборот*») [31, Юльtimiровка].

Гостевание у родственников практиковались в дни престольных праздников, которые были закреплены за всеми близлежащими чувашскими селами, независимо от того, имелась ли в селении церковь или нет. На престольный праздник накануне съезжались родственники из других чувашских сел и гостили по 2–3 дня, нанося визиты другим родственникам в этом селе [30, Девлезеркино]. Массовая практика гостевания существовала до середины 1980-х гг., в селениях некрещеных чувашей до 2010-х гг. [30, Якушкино].

Таким образом, традиции гостевания были вписаны в календарные праздники и обряды чувашей, определяли их структуру, пространственно-временные, акциональные характеристики, а в масштабах сельской общины выступали одним из действенных способов социального взаимодействия в рамках патронимических групп. В традиционном чувашском обществе гостевание выражало идею консолидированности семейно-родственной группы, соседской общины или ее части (околотка, улицы, «конца») и одновременно являлось средством укрепления социальных связей. Какова роль гостевания в чувашском обществе сейчас и какие тенденции в его развитии позволяет выявить анализ гостевания в современной празднично-обрядовой культуре?

Традиции vs новации в современной культуре гостевания чувашей

Как показывают результаты исследования, сохранившиеся в современной празднично-обрядовой культуре чувашей, практики гостевания носят либо локальный характер, либо представлены отдельными традиционными элементами. Первые будут рассмотрены на примере гостевания в отдельных селениях, где они бытуют сегодня в качестве самобытного явления, местной традиции. Это гостевания на *Мӓнкун* в с. Николаевском Ядринского района Чувашской Республики (ЧР), *Сӓрен* в д. Асавбашево Аургазинского района РБ, *Пысӓк ёсӓкӓ* в с. Му-сирмы Урмарского района ЧР и *Сутта ёсӓки* в Аттиково Козловского района ЧР [29–31]. Безусловно, традиции праздничного гостевания среди чувашей не ограничиваются этими примерами, но получают в них, на наш взгляд, яркое выражение как обрядовых форм, сохраняющих сакральное значение для жителей.

Гостевания на *Мӓнкон*² в Николаевском основаны на четких правилах. В первый день праздника полагается гостевать только со своими односельчанами, соседями или лучше домашними, иначе, полагают жители, «счастье уйдет»: «*Мӓнкон кун уй урӓ, урӓх ялсене кайма юрамаӓ. Телей каять, тенӓ. Килти сынсемне пулмалла*» (На Пасху нельзя ходить в другие деревни. Говорят, счастье уйдет. С домашними нужно быть). В первый день угощают гостей кашей (*мӓнкон пӓтти сӓренӓ*), а на следующий день – супом *шӓрпе*. При этом в первый день

² Локальный вариант названия обряда.

перемещаются по селу в одном направлении, а во второй день – в обратном, начав гостевание там, где накануне закончили угощение кашей. Начиная со вторника, крестные родители в обязательном порядке навещают своих крестников и подносят им подарки [31].

В Асавбашево до настоящего времени проводят *Сёрен хавалани* (дословно «изгнание Сёрен»). Сбор продуктов одновременно начинают две группы с восточной стороны и перемещаются по двум параллельным улицам селения. Участники держат в руках самодельные трещотки и свежесрезанные прутья рябины, ивы или шиповника, которыми они охаживают всех встречаемых людей со словами «*Чир-чёр кайтёр!*» (Пусть уйдут болезни!). Таким же образом поступают с хозяевами домов при их поочередном обходе. Кроме этого, они ударяют прутьями по калитке, забору, наличникам, окнам, стенам домов и надворных построек. Подойдя к крыльцу, все хором кричат: «*Виç икерчĕ, виç сăмарта!*» (Три блина, три яйца!). Хозяева вручают специально назначенному сборщику три блина, три яйца, пол-литра водки или самогона и полтора литра домашнего или покупного пива. Обряд завершается на западной стороне селения около кладбища, возле которого участники проводят моление в честь умерших предков, а потом возле костра совершают коллективное угощение [31, 33].

Одним из ярких элементов традиционной гостевой культуры жителей с. Мусирмы является *Пысăк ёскĕ* (Большое застолье), которое каждая семья проводит раз в 1–3 года в период после Крещения до Великого поста (в пост гуляния не проводили), включая Масленицу. Заранее составляется список гостей – он доходит до ста человек, которых оповещают по телефону или же при личной встрече, а в последние годы – письменно по официальному приглашению или сообщению в социальной сети. Приглашают на определенный период времени, обычно на 5–7 дней, в течение которых гости могут прийти «выпить пива» – *сăра ёсме*. Чтобы избежать совпадений во времени, родственники заранее согласовывают график гостеваний. Если традиционно приглашали родственников, то сегодня зовут и друзей, и не только односельчан, но и из соседних сел. Гости навещают в разное время в течение указанных дней, обычно не предупреждая о своем визите, потому хозяевам нужно быть готовыми принять большое количество гостей – иметь достаточно еды и выпивки: домашнего пива, крепких напитков [29].

Аналогичное явление существует в с. Аттиково – здесь проходит ежегодный ритуал гостевания *Сутта ёски* (Застолье с угощением *сутта*), приуроченный ко времени массового забоя свиней в начале зимы, обычно к Зимнему Николе (19 декабря). *Сутта* – домашняя колбаса из свиного желудка, наполняемого мясом, жиром, кровью животного и крупой. Ее готовят в печи в течение нескольких дней. Однако само гуляние с приглашением соседей и друзей происходит в каждом доме в день забоя свиньи – гостей угощают жареными или вареными внутренностями и мясом [31]. Существование таких гостеваний, как *Пысăк ёскĕ* в Мусирмах или *Сутта ёски* в Аттиково, свидетельствует о востребованности данной формы социального взаимодействия для поддержания и укрепления внутрисельских связей и родственных отношений.

Описанные выше обряды и праздники вместе с практикой гостеваний составляют актуальную часть общественной жизни того или иного села. Они востребованы как одно из важных условий воспроизводства сельской общины, основанной на устойчивых соседских и родственных связях, поддерживаемых не только в решении производственных и бытовых вопросов жизни сообщества, но и в обрядовых практиках.

Наряду с целостными гостевыми ритуалами в современной празднично-обрядовой культуре сохраняются и их отдельные элементы, в том числе и один из основных принципов – предпочтительное гостевание с родственниками по мужской линии [31, Юльtimiровка]. Особенно заметно это прослеживается в поминальных ритуалах, в которых и сама практика гостеваний сохранилась лучше. Например, в с. Кистенли-Богданово Бижбулякского района РБ гостевания проводятся на второй день пасхальной недели, когда поминают покойных, а гостевания в первый день *Майкун* исчезли [31]. В большинстве селений поминовение предков на *Симĕк*,

в родительскую субботу перед Троицей или же в день Троицы, сопровождается гостеванием родственников после посещения кладбища и превращается в праздничное застолье. При этом оно начинается в «родовом гнезде» *тёп кил* [29, 30, Салдакаево, Якушкино]. Жители сел, в которых его не проводят, разъезжаются в этот день по родственникам в чувашские селения в своем или соседних районах, где этот обычай соблюдается [30, Девлезеркино].

При подворном обходе в поминальной обрядности прослеживаются традиционные пространственные ориентиры – начало в доме последнего умершего родственника или из «основного» дома (*тёп кил*), т. е. родового гнезда, в сторону кладбища, перемещение в направлении кладбища, «по солнцу» (*хёвеле ункай*). При этом участники обряда посещают только те дома, в которых умер кто-либо из родственников (*виле тухнă*) [30, Абыркино, Якушкино; 31, Асавбашево]. Сохраняется традиция приготовления традиционных блюд. Например, в с. Девлезеркино Челно-Вершинского района Самарской области на *Кёр сăри* готовят блюда из мяса барана, специально заколотого к этому дню, в том числе кровяную колбасу [31].

Большую роль в сохранении культуры гостевания играет гостевой этикет и определенные ритуальные действия. В отдельных селах проводят ритуал угощения пивом на *Мăнкун* или во время поминальных обрядов: некрещеные чуваша – во время обряда установления надмогильного столба и «проводов души» покойного *Юна*, а крещеные – на поминках 40-го дня. В с. Мусирмы этот ритуал под названием «*Аса курки, ама курки*» совершают мужчина и женщина, поочередно угощая всех присутствующих пивом; напиток полагается подносить только один раз, поэтому оставшееся в ведре пиво угощающие обязаны выпить сами [29; 31, Юльтировка, Кистенли-Богданово; 38].

Среди некрещеных чувашей и реже – у православных устойчиво бытует один из важнейших элементов поминального обряда – ритуал *хывни/татса пăрахни* (воздаяние). Его совершают следующим образом: кусочки еды складывают в общую посуду и вместе с напитками, также собранными в отдельный сосуд, выносят из дома и выбрасывают в особое место, где обычно никто не ходит; в ходе поминок этот ритуал проделывают неоднократно. При этом обращаются к покойным со словами: «*Тутлăхлă сўрёр!*» (Будьте сыты!), «*Умăрта пултăр!*» (Пусть будет перед вами!), «*Вăхăтлă килсе вăхăтлă кайăр!*» (Вовремя приходите и вовремя уходите!), «*Эпир сире асăнатпăр, эсир пире ан асăнăр!*» (Мы вас поминаем, но вы о нас не вспоминайте!) [30, 31].

Бытование традиционных ритуалов обусловлено сохранением представлений об их сакральности, а потому неизменности («не нами придумано, от дедов осталось»), необходимости проводить в полном соответствии с нормой. В определенной степени это распространяется и на восприятие гостей в контексте наиболее значимых для благополучия семьи и рода ритуалов. В этой связи показательно отношение к первому гостю в контексте весенних обрядов; в некоторых селениях оно относится к *Мăнкун*, в других – к Благовещению (7 апреля) [30, Девлезеркино; 31, Кистенли-Богданово]. Первого пришедшего в этот день человека сажают на подушку и просят определенное время посидеть тихо, не шевелясь, затем угощают яйцами, домашней выпечкой, вином. По характеру гостя судят о поведении домашней птицы во время высиживания потомства: если гость сидит спокойно, то и птица будет спокойно высиживать птенцов. С этим обычаем связан и запрет на гостей в праздник Благовещения, которого придерживаются в некоторых православных чувашских селах: чтобы избежать негативных последствий от случайных гостей их не приглашают в дом, а зная об этом, односельчане стараются не ходить в этот день в гости («*Пăлхавăшининче сын патне кайма юрамасть, теççё*» – На Благовещение, говорят, нельзя в гости (дословно «к людям» – Е. А.) ходить; «*Сын патне кайсан, вёсен выльăхё ёрчемест, теççё*» – Если пойти в гости к кому-нибудь, то у них не будет разводиться домашняя скотина) [30, Девлезеркино, Староганькино]. Другой вариант решения данной проблемы заключался в том, что накануне праздника хозяйка просит удачливого в делах знакомого зайти на следующий день с раннего утра в ее дом, таким образом,

он окажется в нем «первым гостем»; в этом случае последующие визиты уже не могут «повлиять» на домашние дела. В с. Кистенли-Богданово таким «гостем» в первый день *Мӑнкун* становится сам хозяин: он садится на подушку и угощается праздничными яствами [31]. Таким образом, данный пример демонстрирует сохранившееся в современной культуре гостеприимства чувашей отношение к гостю как посланцу Бога [3, с. 122].

Локально сохраняется цифровой код обрядов: например, на поминках присутствующие обязательно садятся за стол в 1, 3 или 5 заходов, но нечетное число раз и т. д. [31, Николаевское]. В числе устойчивых элементов гостевания в большинстве чувашских селений – подворный обход и сбор яиц и угощений детьми на *Мӑнкун* в Кистенли-Богданово, гостевание детей в рождественско-новогодний период: например, *эккемет* в Юльtimiровке или ряженные *эле-мет* в д. Малый Нагадак Аургазинского района РБ [31].

Таким образом, гостевание и связанные с ним ритуальные действия продолжают бытовать в целостных формах или в виде отдельных элементов в календарной обрядности чувашей, составляя актуальную часть религиозно-обрядовых практик в отдельных сельских локусах. Однако анализ материала показывает, что в них прослеживается ряд важных изменений, позволяющий заключить о системной трансформации культуры гостевания чувашей.

Во-первых, наблюдается замещение традиционных форм проведения гостевания новациями, которые носят внеэтнический характер. Особенно это заметно в рождественско-новогодних праздниках, испытавших влияние светского праздника Новый год. Например, в Николаевском на *Сурхури* вместо ряженных *светкӑсем* по домам ходят дети, наряженные в сказочных героев – Снегурочку, Зайца, Медведя, читают стихи и поют песни на русском, за что получают от хозяев угощения [31]. В Староганькино колядование с исполнением соответствующих закличек на русском языке организуют работники местного клуба [30]. Новацией стали своеобразные «виртуальные гостевания» – массовая рассылка поздравительных открыток, в том числе с текстами на чувашском языке, в мессенджерах – активно практикуемая форма в последние десятилетия в связи с распространением интернет-коммуникаций и сотовой связи [32].

Во-вторых, прослеживается изменение состава участников за счет включения в него родственников по женской (материнской) линии, друзей, коллег. Такая тенденция в развитии культуры гостевания характерна на *Мӑнкун* и другие праздники [29].

В-третьих, очевидно сокращение ритуала во времени – гостевание проходит в одном доме, чаще в «родовом гнезде» *тӗп кил*. Такая тенденция связана с сокращением численности родственников, ограничением его ближним кругом родства: «*пирӗн ӗҫремелли пӗтрӗ, ялта турӑнакан тӑвансем пӗтсе пырасӗ <...> хамӑр килте кӑна асӑнса ҫиетпӗр*» (не можем гостевать, в селе осталось мало родственников <...> только дома поминаем) [30, Чувашское Урметьево]. Она затронула и наиболее устойчивую часть обрядности – поминовение предков, причем не только среди православных, но и некрещеных чувашей. Последние, как, например, в с. Чувашское Урметьево Челно-Вершинского района Самарской области, поминают трижды в год: весной на второй день *Мӑнкун*, летом на *Ҫимӗк*, осенью на *Кӗр ҫӑри*. Православные чуваша предпочитают осенний обряд, но также проводят либо в родительском доме (Девлезеркино), либо в доме самого старшего члена рода (с. Кош-Елга Бижбулякского района РБ), или поочередно в домах родственников: весной / в этом году – у одного, осенью / в следующем году – у другого (с. Зириклы Бижбулякского района РБ / д. Асавбашево) [30; 31]. На поминках гостевание проходит в доме последнего умершего в роду человека. Примечательно, что в с. Му-сирмы данный принцип соблюдается и при гостевании на *Мӑнкун*, что свидетельствует о смешении праздничной (пасхальной) и поминальной традиции в этом ритуале. На *Ҫимӗк* местные жители также ограничиваются праздничным обедом или ужином в кругу семьи [29].

В-четвертых, изменилась и сама форма гостевания, из которой ушли ритуальные угощения напитками и гостинцами, исполнение гостевых песен: «*Ӗлӗк юраласа ӗҫренӗ. Халь кӗрес*

те, апат сиеҫ те, атя, кайрӑмӑр! (В прошлые времена пели. Сейчас заходят (в дом – Е. Я.), обедают, айда, пошли!)). Мусирминцы вспоминают, что в гости ходили с большой миской каши, вдоль краев которой раскладывали мясо, или ведром пельменей, со стаканом сливочного масла, ведром пива и четвертью водки, и каждый по очереди угощал своими гостинцами сначала хозяев, а затем всех присутствующих. Каша как основной атрибут праздничного застолья совершенно исчезла из числа праздничных блюд, вытеснена блюдами интернациональной кухни [29].

В-пятых, в большинстве сельских сообществ чувашей изменилось отношение к народным праздникам и обрядам как к значимому элементу религиозной жизни, гарантирующему благополучие человека, семьи, общества. Например, в с. Мусирмы местные жители не хотят принимать ряженных, предпочитают с вечера пораньше запереть ворота и двери, потому что, по их собственному признанию, «возгордились, не хотят пачкать полы» (*чысланса кайнӑ, варлаттарас килмес*) [29]. Жители этого и других чувашских селений рассматривают проведение ритуала или подготовку к нему (например, приготовление обрядовых блюд) как возможный вариант празднования, который можно и проигнорировать. Показателен в этом случае пример с обрядом *Сёрен* в д. Старое Афонькино Шенталинского района Самарской области. Жители перестали его проводить после введения ковидных ограничений в 2020 г., но по их снятии не стали возрождать, сославшись на занятость, а также на то, что «и без него можно прожить» [30]. В других селениях некрещеных чувашей обряд исчез в конце XX – начале XXI в.

Прекращение традиции гостевания связано в основном с социально-экономическими причинами: распадом семейно-родственных групп вследствие переезда молодых семей в города, уходом из жизни старшего поколения – знатоков традиции, ослаблением в целом родственных контактов во втором и последующих кругах на фоне обособления малых семей («*кашнин халӑ хӑйӑн ҫемьи, кашнин хӑйӑн ачи-пӑчи*»; у каждого сейчас своя семья, у каждого свои дети), а также сложной экономической ситуацией, отсутствием материального достатка в чувашских селениях в 1990-х гг.: «*Ҫав сулсенче халӑх начар пурӑна пуҫларӑ, ҫавӑнна ку йӑлана пӑраха пуҫларӑҫ*» (В эти годы народ стал хуже жить, потому и обычай (гостевания – Авт.) прекратили) [31, Юльtimiровка].

Коронавирусные ограничения 2020–2021 гг. существенно повлияли на практику гостеваний, ограничив в ряде сел масштабы, а в других – временно приостановив их: «*Халӑ корона-вирус ретсене веҫ пӑтерчӑ. Коронавирусчен сӑреччӑҫ*» (Сейчас коронавирус гостевания уничтожил. До коронавируса ходили (по гостям, – Авт.)» [30, Салдакаево]. Вероятно, что эти ограничения лишь ускорили процесс трансформации гостевой культуры в чувашских селах, который обусловлен коренными изменениями в структуре социальных связей, где родственные связи и чувства играли определяющую роль (*ӗлӗк тӑванлӑх туйӑмӑ питӗ вӑйлӑ пулнӑ*), но в современных условиях замещаются контактами, взаимодействием на производстве, по месту проживания и интересам. Примечательной новацией в культуре гостевания стало распространение этой практики на светские и государственные календарные праздники: Новый год, 8 Марта и др., в которых наиболее актуален формат дружеско-коллегияльного общения.

Заключение

Традиции гостевания были вписаны в календарные праздники и обряды чувашей, определяли их структуру, пространственно-временные, акциональные характеристики, а в масштабах сельской общины выступали одним из действенных способов социального взаимодействия в рамках патронимических групп. В современной культуре гостевание и связанные с ним ритуальные действия продолжают бытовать в целостных формах или в виде отдельных элементов в календарной обрядности чувашей, составляя актуальную часть религиозно-обрядовых практик в отдельных сельских локусах. Сохраняются элементы гостевого этикета, цифровой

код обрядности, отношение к гостям в контексте ритуала, приготовление традиционных блюд и др. Существующие практики гостевания свидетельствуют о востребованности данной формы социального взаимодействия для поддержания и укрепления внутрисельских связей и родственных отношений.

Трансформация обычая проявляется чаще в замещении традиционных форм новациями, которые носят внеэтнический характер, в изменении состава участников за счет включения в него родственников по женской (материнской) линии, друзей, коллег, сокращении ритуала во времени – гостевание проходит в одном доме. Изменилась форма гостевания, из которой ушли ритуальные угощения напитками и гостинцами, исполнение гостевых песен.

Трансформация традиции гостевания вызвана ослаблением (частичной утратой) родственных и соседских связей в сельских сообществах, а также изменением отношения к народным праздникам и обрядам как к значимому элементу религиозной и общественной жизни, гарантирующему благополучие человека, семьи, общества. Определенную роль сыграли ограничения в коммуникации в связи с эпидемией COVID-19, создавшие прецедент отхода от традиции, что в последующем привело в отдельных случаях к отказу от проведения или редукции обрядности в целом. На формы гостевого общения, в частности отказ от личного общения, повлияли современные средства коммуникации (интернет, сотовые телефоны).

Список источников:

1. Байрамова Л. К., Юнусова Р. Д. Человек гостеприимный: ценности и модели поведения (на примере русских и татарских паремий) // Ученые записки Казанского гос. ун-та. Гуманитарные науки. 2008. Т. 150, кн. 2. С. 90–96.
2. Громов Д. С. Гостеприимство как антропологическая категория // Грамматика гостеприимства / отв. ред. М. Н. Губогло. М.: ИЭА РАН, 2015. С. 11–35.
3. Байбурин А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета. Л.: Наука, 1990. 166 с.
4. Губогло М. Н. Исследование гостеприимства по материалам серии «Народы и культуры» // Грамматика гостеприимства / отв. ред. М. Н. Губогло. М.: ИЭА РАН, 2015. С. 36–89.
5. Кабакова Г. И. Русские традиции застолья и гостеприимства. М.: Форум: Неолит, 2016. 463 с.
6. Традиционное русское застолье: сб. ст. / отв. ред. А. С. Каргин. М.: Гос. республиканский центр русского фольклора, 2008. 352 с.
7. Праздничная и обрядовая пища народов мира / отв. ред. С. А. Арутюнов, Т. А. Воронина. М.: Наука, 2017. 773 с.
8. Грамматика гостеприимства / отв. ред. М. Н. Губогло. М.: ИЭА РАН, 2015. 388 с.
9. Абукаева Л. А. Марийские гостевые песни в контексте традиций гостеприимства. Йошкар-Ола: Марийское. книж. изд-во, 2023. 191 с.
10. Мигранова Э. В. Башкиры. Традиционная система питания: историко-этнографическое исследование. Уфа: Китап, 2012. 296 с.
11. Русских Т. Н. Коммуникативное поведение современных удмуртов / науч. ред. Е. В. Попова. Ижевск: Изд-во «АлкиД», 2019. 268 с.
12. Трофимова Е. Я. Гостевой этикет удмуртов (к постановке проблемы) // Фольклор и этнография удмуртов: обряды, обычаи, поверья. Ижевск: УИИЯЛ УрО АН СССР, 1989. С. 18–27.
13. Яковлева Е. Л. Татарский застольный этикет: реконструируя традицию // Вестник Казанского гос. ун-та культуры и искусств. 2018. № 1. С. 50–56.
14. Архангельский Н. Гостеприимство в семейном быту чуваш // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском ун-те. Казань, 1911. Т. 26. Вып. 6. С. 640–644.
15. Денисов П. В. Религиозные верования чуваш. Историко-этнографические очерки. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1959. 408 с.
16. Денисова Н. П. Зимние и весенние календарные праздники чувашских крестьян (XIX – начало XX в.) // Исследования по чувашскому фольклору: сб. ст. Чебоксары: ЧНИИ, 1984. С. 142–166.
17. Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. Пер. с венг. Чебоксары: ЧГИГН, 2000. 360 с.
18. Никольский Н. В. Краткий конспект по этнографии чуваш. Казань: Третья Тип. Губ. Совета, 1919. 88 с.
19. Охотников Н. М. Записки чувашина о своем воспитании // ИОАИЭ. Казань, 1920. Т. 31. Вып. 1. С. 19–48.
20. Салмин А. К. Система религии чувашей. СПб.: Наука, 2007. 654 с.
21. Салмин А. К. Праздники, обряды и верования чувашского народа. Чебоксары: Чуваш. книж. изд-во, 2016. 687 с.

22. Тимофеев Г. Т. Тăхăръял. Этнографи тёрленчĕкĕсем. Халăх сăмахлăхĕ. Ырса пынисем. Ырусемпе асailусем [Девятиселье. Этнографические очерки. Фольклорные материалы. Дневниковые записи. Письма и воспоминания] / сост. А. В. Васильев, В. П. Станьял. Чебоксары: Чуваш. книж. изд-во, 2002. 432 с. (на чув. яз.).
23. Ягафова Е. А. Престольные праздники в обрядовой культуре чувашей: традиции и современные практики // Исследования по этнологии чувашского народа: сб. ст. / сост. и науч. ред. Е. В. Сергеева. Вып. 1. Чебоксары: ЧГИГН, 2021. С. 287–307.
24. Ягафова Е. А. Чуваша Урало-Поволжья: история и традиционная культура этнотерриториальных групп (XVII – начало XX в.). Чебоксары: ЧГИГН, 2007. 530 с.
25. Ягафова Е. А., Петров И. Г. Религиозные практики чувашей: традиции и их трансформация. Самара: СГСПУ, 2023. 352 с.
26. Сергеева Е. В. Традиционная кухня и застольный этикет низовых чувашей (конец XIX– начало XXI в.). Историко-этнографическое исследование по материалам этнографической группы низовых чувашей. Чебоксары: Фонд историко-культурологических исследований им. К. В. Иванова, 2015. 172 с.
27. Кузнецов А. В. Традиционный застольный этикет чувашского народа: учебное пособие. Чебоксары: Изд-во Чуваш. гос. ун-та, 2003. 96 с.
28. Кузнецов А. В. Речевой этикет народов Урало-Поволжья. Чебоксары: ЧГИГН, 2008. 320 с.
29. Полевые материалы авторов (ПМА) 2020 г.: Чувашская Республика, Урмарский район, с. Мусирмы, Илларионова З. Д., 1947 г.р.
30. ПМА 2021: Республика Татарстан, Нурлатский район, д. Абыркино, Питуганова Л. М., 1946 г.р., с. Салдакаево, Азякова О. А., 1937 г.р., Якушкино, Ермилова Л. Н., 1951 г.р.; Самарская область, Похвистневский район, Молянова Л. В., 1963 г.р., с. Староганькино; Челно-Вершинский район, с. Девлезеркино, Моисеева В. К., 1942 г.р., Чувашское Урметьево, Бондарева К. Г., 1951 г.р.; Шенталинский район, д. Старое Афонькино, Пахомова Л. М., 1951 г.р.
31. ПМА 2022а г.: Республика Башкортостан, Аургазинский район, дд. Асавбашево, Иванова Ю. Н., 1956 г.р., Малый Нагадак, Сергеева Л. Х., 1950 г.р.; Бакалинский район, д. Юльtimiровка, Ванюкова Ю. Ф., 1940 г.р.; Бижбулякский район, сс. Зириклы, Саватнеева Г. К., 1946 г.р., Кистенли-Богданово, Кулякова Л. М., 1948 г.р., Кош-Елга, Степанова И. Г., 1950 г.р., Малый Седяк, Михайлова Е. М., 1963 г.р.; Чувашская Республика, Козловский район, с. Аттиково, Белова Л. Е., 1951 г.р.; Ядринский район, с. Николаевское, Якимова Е. В., 1933 г.р.
32. ПМА 2022б г.: Мониторинг социальных сетей «Одноклассники», «ВКонтакте».
33. Полевые материалы И. Г. Петрова (ПМП) 2023 г.: Республика Башкортостан, Аургазинский район, д. Асавбашево, Семенов К. А., 1938 г.р., с. Шланлы, Афанасьев Е. Д., 1946 г.р., пос. Утаркуль, Васильев Н. С., 1933 г.р.
34. ПМА 2002 г.: Республика Башкортостан, Белебеевский район, с. Ермолкино, Саврина В. А., 1932 г.р.; Еркееевский район, с. Суккулово, Прохорова Р. М., 1945 г.р.
35. Полевые материалы Е. А. Ягафовой (ПМЯ) 1998 г.: Самарская область, Клявлинский район, с. Ерепкино, Исаева М. И., 1929 г.р.
36. ПМЯ 2000 г.: Самарская область, Шенталинский район, д. Старое Афонькино, Исмендеева У. Т., 1928 г.р.
37. ПМЯ 2002 г.: Республика Татарстан, Буинский район, сс. Старые Бурундуки, Ядукова Ю. К., 1938 г.р., Рунга, Нестерова Л. П., 1936 г.р.
38. ПМЯ 2003 г.: Республика Татарстан, Альметьевский район, с. Старое Суркино, Алексеева З. В., 1955 г.р.
39. Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН). Отд. I. Ед. хр. 619, 621.

Ягафова Екатерина Андреевна.

Доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой философии, истории и теории мировой культуры и искусства.

Самарский государственный социально-педагогический университет.

Ул. Максима Горького, 65/67, Самара, 443099.

E-mail: yagafova@yandex.ru

Петров Игорь Георгиевич.

Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, ведущий научный сотрудник отдела этнографии.

Институт этнологических исследований им. Р. Г. Кузеева

Уфимского федерального исследовательского центра РАН.

Ул. К. Маркса, 6, Уфа, 450077.

E-mail: ipetrov62@yandex.ru

Материал поступил в редакцию 26 января 2024 г.

GUEST VISITS IN THE CONTEMPORARY FESTIVE AND RITUAL CULTURE OF THE CHUVASH PEOPLE

The article examines the tradition of guest visits *retpe çÿrenil/ertele kaini* in the contemporary festive and ritual culture of the Chuvash people using the example of rural communities – the traditional environment for the emergence and existence of their ethnic culture. The study aims to identify forms of visits and determine their role in the system of social relations of an ethnic group. The work characterizes traditional elements and innovations in the culture of hospitality, describes the main signs of change in this custom, and identifies factors of change under the influence of socio-economic factors in the – first decades of the XXI century. The article considers the guest visit as a socially conditioned phenomenon, which, in its dynamics, reflects the processes of social change. The study is based on the field material collected by the authors in 1998–2003 and 2020–2022 in the republics of Bashkortostan and Tatarstan, the Samara region, and the Republic of Chuvashia. The study shows that the traditions of visits were part of the festivals and rituals of the Chuvash people, determined the structure, spatial, temporal, and action-related characteristics, and acted as one of the effective forms of social interaction within the patronymic groups at the level of the rural community. In contemporary culture, visits and related ritual actions continue to exist in integral form or as separate elements in the Chuvash calendar ritual, forming an important part of religious and ritual practices in some rural areas. Elements of guest etiquette, the digital ritual code, the attitude towards guests as part of the ritual, the preparation of traditional dishes, etc., have been preserved. The existing practices of hosting people at home show that this form of social interaction is necessary to maintain and strengthen intra-village relationships and family ties. The change in customs is expressed more in the fact that the traditional forms are being replaced by innovations that are not ethnic in nature, that the composition of the participants, the forms of hospitality, and their characteristics are changing, and that the ritual is diminishing over time. The changes are due to the weakening (sometimes loss) of family and neighborhood ties in rural communities, the declining importance of folk festivals and rituals in public life, and the advent of modern means of communication.

Keywords: *guest visits, hospitality, holidays, rituals, Chuvash*

References:

1. Bayramova L. K., Yunusova R. D. Chelovek gostepriimniy: tsennosti i modeli povedeniya (na primere russkikh i tatarskikh paremiy) [A hospitable person: values and behavior patterns (on the example of Russian and Tatar proverbs)]. *Uchenyye zapiski Kazanskogo gosudarstvennogo universiteta. Gumanitarnyye nauki – Scientific notes of the Kazan State. un-ta. Humanitarian sciences*, 2008, vol. 150, book 2, pp. 90–96 (in Russian).
2. Gromov D. S. Gostepriimstvo kak antropologicheskaya kategoriya [Hospitality as an anthropological category]. In: *Grammatika gostepriimstva* [Grammar of Hospitality]. Moscow: IEA RAN Publ., 2015. P. 11–35 (in Russian).
3. Bayburin A. K., Toporkov A. L. *U istokov etiketa* [At the origins of etiquette]. Leningrad: Nauka Publ., 1990. 166 p. (in Russian).
4. Guboglo M. N. Issledovaniye gostepriimstva po materialam serii «Narody i kul'tury» [Study of hospitality based on the materials of the series "Peoples and Cultures"]. In: *Grammatika gostepriimstva* [Grammar of Hospitality]. Moscow: IEA RAN Publ., 2015. Pp. 36–89 (in Russian).
5. Kabakova G. I. *Russkiye traditsii zastol'ya i gostepriimstva* [Russian traditions of feasting and hospitality]. Moscow: Forum: Neolit Publ., 2016. 463 p. (in Russian).
6. Kargin A. S. (ed.) *Traditsionnoye russkoye zastol'ye* [Traditional Russian feast]. Moscow: Gosud. resp. tsentr russk. fol'klora Publ., 2008. 352 p. (in Russian).
7. Arutyunov S. A., Voronin T. A. (eds) *Prazdnichnaya i obryadovaya pishcha narodov mira* [Festive and ritual food of the peoples of the world]. Moscow: Nauka Publ., 2017. 773 p. (in Russian).
8. Guboglo M. N. (ed.) *Grammatika gostepriimstva* [Grammar of Hospitality]. Moscow: IEA RAN Publ., 2015. 388 p. (in Russian).
9. Abukaeva L. A. *Mariyskiye gostevyye pesni v kontekste traditsiy gostepriimstva* [Mari guest songs in the context of hospitality traditions]. Yoshkar-Ola: Mar. kn. izd-vo Publ., 2023. 191 p. (in Russian).
10. Migranova E. V. *Bashkiry. Traditsionnaya sistema pitaniya: istoriko-etnograficheskoye issledovaniye* [Bashkirs. Traditional food system: historical and ethnographic study]. Ufa: Kitap Publ., 2012. 296 p. (in Russian).
11. Russkikh T. N. *Kommunikativnoye povedeniye sovremennykh udmurtov* [Communicative behavior of modern Udmurts]. Izhevsk: AlkiD Publ., 2019. 268 p. (in Russian).

12. Trofimova Ye. Ya. Gostevoy etiket udmurtov (k postanovke problemy) [Guest etiquette of the Udmurts (towards the formulation of the problem)]. In: *Fol'klor i etnografiya udmurtov: obryady, obychai, pover'ya* [Folklore and ethnography of the Udmurts: rituals, customs, beliefs]. Izhevsk: ULIYAL UrO AN SSSR Publ., 1989. Pp. 18–27 (in Russian).
13. Yakovleva Ye. L. Tatarskiy zastol'nyy etiket: rekonstruiyaya traditsiyu [Tatar table etiquette: reconstructing tradition]. *Vestnik Kazansk. gos. un-ta kul'tury i iskusstv – Bulletin of the Kazan State University of Culture and Arts*, 2018, no. 1, pp. 50–56 (in Russian).
14. Arkhangelskiy N. Gostepriimstvo v semeynom bytu chuvash [Hospitality in Chuvash family life]. *Izvestiya obshchestva arkheologii, istorii i etnografii pri Kazanskom universitete – News of the Society of Archeology, History and Ethnography at Kazan University*, 1911, vol. 26, iss. 6, pp. 640–644 (in Russian).
15. Denisov P. V. *Religioznyye verovaniya chuvash. Istoriko-etnograficheskiye ocherki* [Religious beliefs of the Chuvash. Historical and ethnographic essays]. Cheboksary: Chuvashgosizdat Publ., 1959. 408 p. (in Russian).
16. Denisova N. P. Zimniye i vesenniye kalendarnyye prazdniki chuvashskikh krest'yan (XIX – nachalo XX v.) [Winter and spring calendar holidays of Chuvash peasants (XIX – early XX centuries)]. In: *Issledovaniya po chuvashskomu fol'kloru* [Research on Chuvash folklore]. Cheboksary: CHNII Publ., 1984. Pp. 142–166 (in Russian).
17. Mesarosh D. *Pamyatniki staroi chuvashskoi very* [Monuments of the old chuvash faith]. Cheboksary: CHGIGN Publ., 360 p. (in Russian).
18. Nikol'skiy N. V. *Kratkiy konspekt po etnografii Chuvash* [A brief summary of the ethnography of the Chuvash]. Kazan: Tre'tya Tip. Gub. Soveta Publ., 1919. 88 p. (in Russian).
19. Okhotnikov N. M. Zapiski chuvashina o svoem vospitanii [Notes of a Chuvash about his upbringing]. *Izvestiya obshchestva arkheologii, istorii i etnografii pri Kazanskom universitete – News of the Society of Archeology, History and Ethnography at Kazan University*, 1920, vol. 31, pp. 19–48 (in Russian).
20. Salmin A. K. *Sistema religii chuvash* [The Chuvash religion system]. Saint-Petersburg: Nauka Publ., 2007. 654 p. (in Russian).
21. Salmin A. K. *Prazdniki, obryady i verovaniya chuvashskogo naroda* [Holidays, rituals and beliefs of the Chuvash people]. Cheboksary: Chuvash. kn. izd-vo Publ., 2016. 687 p. (in Russian).
22. Timofeyev G. T. *Tăkhăr'yal. Etnografi tërlençhëkësem. Khalăkh sămakhlăkhë. Çyrsa pynisem. Çyrusempe asailûsem* [Devyatysel'ye. Etnograficheskiye ocherki. Fol'klornye materialy. Dnevnikovyye zapisi. Pis'ma i vospominaniya] [Nine villages. Ethnographic essays. Folklore materials. Diary entries. Letters and Memoirs]. Cheboksary: Chuvash. kn. izd-vo Publ., 2002. 432 p. (in Chuvash).
23. Yagafova Ye. A. *Prestol'nyye prazdniki v obryadovoy kul'ture chivashey: traditsii i sovremennyye praktiki* [Patronal holidays in the ritual culture of the Chuvash: traditions and modern practices]. *Issledovaniya po etnologii chuvashskogo naroda* [Research on the ethnology of the Chuvash people]. Cheboksary: CHGIGN, 2021. P. 287–307 (in Russian).
24. Yagafova Ye. A. *Chuvashi Uralo-Povolzh'ya: istoriya i traditsionnaya kul'tura etnoterritorial'nykh grupp (XVII – nachalo XX v.)* [Chuvash of the Ural-Volga region: history and traditional culture of ethno-territorial groups (XVII – early XX century)]. Cheboksary: CHGIGN Publ., 2007. 530 p. (in Russian).
25. Yagafova Ye. A., Petrov I. G. *Religioznyye praktiki chivashey: traditsii i ikh transformatsiya* [Religious practices of the Chuvash: traditions and their transformation]. Samara: SGSPU Publ., 2023. 352 p. (in Russian).
26. Sergeyeva Ye. V. *Traditsionnaya kukhnya i zastol'niy etiket nizovykh chivashey (konets XIX – nachalo XXI v.). Istoriko-etnograficheskoye issledovaniye po materialam etnograficheskoy gruppy nizovykh chivashey* [Traditional cuisine and table etiquette of the lower Chuvash people (late XIX – early XXI centuries). Historical and ethnographic research based on materials from the ethnographic group of the lower Chuvash]. Cheboksary: Fond istoriko-kul'turologicheskikh issledovaniy im. K. V. Ivanova Publ., 2015. 172 p. (in Russian).
27. Kuznetsov A. V. *Traditsionnyy zastol'nyy etiket chuvashskogo naroda* [Traditional table etiquette of the Chuvash people]. Cheboksary: Chuvash. gos. un-t Publ., 2003. 96 p. (in Russian).
28. Kuznetsov A. V. *Rechevoy etiket narodov Uralo-Povolzh'ya* [Speech etiquette of the peoples of the Ural-Volga region]. Cheboksary: CHGIGN, 2008. 320 p. (in Russian).
29. *Polevyye materialy avtorov (PMA)* [Authors' field materials (FMA)] 2020: Chuvashskaya Respublika, Urmarskiy rayon, s. Musirmy [Chuvash Republic, Urmarsky district, Musirma village].
30. *PMA [FMA] 2021*: Respublika Tatarstan, Nurlatskiy rayon, ss. Abryskino, Saldakaevo, Yakushkino; Samarskaya oblast', Pokhvistnevskiy rayon, s. Starogankino; Chelno-Vershinskiy rayon, ss. Devlezerkino, Chuvashskoe Urmetyevo villsges; Shentalinskiy rayon, der. Old Afonkino [Republic of Tatarstan, Nurlatskiy district, Abryskino, Saldakaevo, Yakushkino villages; Samara region, Pokhvistnevskiy district, Starogankino village; Chelno-Vershinskiy district, Devlezerkino, Chuvashskoe Urmetyevo villsges; Shentalinskiy district, Old Afonkino village].
31. *PMA [FMA] 2022a*: Respublika Bashkortostan, Aurgazinskiy rayon, ss. Asavbashevo, Maly Nagadak; Bakalinskiy rayon, der. Yultimirovka; Bizhbulyak rayon, ss. Zirikly, Kistenli-Bogdanovo, Kosh-Elga, Maly Sedyak; Chuvashskaya

Respublika, Kozlovsky rayon, s. Attikovo; Yadrinsky rayon, s. Nikolaevskoe [Republic of Bashkortostan, Aurgazinsky district, Asavbashevo, Maly Nagadak villages; Bakalinsky district, Yultimirovka village; Bizhbulyak district, Zirikly, Kistenli-Bogdanovo, Kosh-Elga, Maly Sedyak villages; Chuvash Republic, Kozlovsky district, Attikovo village; Yadrinsky district, Nikolaevskoe village].

32. *PMA [FMA] 2022b*: Monitoring sotsial'nykh setey «Odnoklassniki», «VKontakte» [Monitoring of social networks "Odnoklassniki", "VKontakte"].

33. *Polevyye materialy I. G. Petrova (PMP)* [Field materials I.G. Petrova (PFM)] 2023: Respublika Bashkortostan, Aurgazinskiy rayon, d. Asavbashevo, s. Shlanly, pos. Utarkul [Republic of Bashkortostan, Aurgazinsky district, Asavbashevo, Shlanly, Utarkul villages].

34. *PMA [FMA] 2002*: Respublika Bashkortostan, Belebeevsky rayon, s. Ermolkino; Ermekeevsky rayon, s. Sukkulovo [Republic of Bashkortostan, Belebeevsky district, Ermolkino village; Ermekeevsky district, Sukkulovo village].

35. *Polevyye materialy Ye. A. Yagafovoy (PMY)* [Field materials E. A. Yagafova (YFM)] 1998: Samarskaya oblast', Klyavinskiy rayon, s. Yerepino [Samara region, Klyavinsky district, Erepino village].

36. *PMY [YFM] 1998*: Samarskaya oblast', Shentalinsky rayon, der. Staroye Afonkino [Samara region, Shentalinsky district, Staroye Afonkino village].

37. *PMY [YFM] 2002*: Respublika Tatarstan, Buinsky rayon, ss. Staryye Burunduky, Runga [Republic of Tatarstan, Buinsky district, Staryye Burunduky, Runga villages].

38. *PMY [YFM] 2002*: Respublika Tatarstan, Almetyevsky rayon, s. Staroye Surkino [Republic of Tatarstan, Almetyevsky district, Staroye Surkino village].

39. *Nauchnyy arkhiv Chuvashskogo gosudarstvennogo instituta gumanitarnykh nauk (NA CHGIGN)* [Scientific archive of the Chuvash State Institute of Humanities (NA CHGIGN)]. Otdel [Department] I. Yedinitsa khraneniya [Storage unit] 619, 621.

Ekaterina A. Iagafova.

Doctor of Historical Sciences, Professor, Head of the Philosophy, History and Theory of World Culture and Art Department.

Samara State University of Social Sciences and Education.

Maxim Gorky str., 65/67, Samara, Russia, 443099.

E-mail: yagafova@yandex.ru

Igor G. Petrov.

Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher, Leading Researcher of the Department of Ethnography.

Institute for Ethnological Studies

of the Ufa Federal Research Centre of the RAS named after R. G. Kuzeev.

Karl Marx str., 6, Ufa, Russia, 450077.

E-mail: ipetrov62@yandex.ru

НАШИ АВТОРЫ

- Дадугева Е. А. Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела языкознания.
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН.
Ул. Сахьяновой, 6, Улан-Удэ, 670047.
E-mail: edadugewa@yandex.ru
- Дампилова Л. С. Доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник, координатор проекта отдела литературоведения и фольклористики.
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН.
Ул. Сахьяновой, 6, Улан-Удэ, 670047.
E-mail: dampilova_luda@rambler.ru
- Ерленбаева Н. В. Кандидат филологических наук, доцент.
Горно-Алтайский государственный университет.
Ул. Социалистическая, 26, Горно-Алтайск, 649000.
E-mail: env-1977@yandex.ru
- Жамсаранова Р. Г. Доктор филологических наук, доцент, профессор кафедры китайского языка ЗабГУ.
Забайкальский университет.
Ул. Александро-Заводская, 30, Чита, 672039.
E-mail: rebecca_zab@mail.ru
- Нагурная С. В. Кандидат филологических наук, старший научный сотрудник.
Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН.
Ул. Пушкинская, 11, Петрозаводск, 185910.
E-mail: kov@krc.karelia.ru
- Ойроткина Н. Р. Доктор филологических наук, доцент.
Горно-Алтайский государственный университет.
Ул. Социалистическая, 26, Горно-Алтайск, 649000.
E-mail: sibfolklore@mail.ru
- Петров И. Г. Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, ведущий научный сотрудник отдела этнографии.
Институт этнологических исследований им. Р. Г. Кузеева Уфимского федерального исследовательского центра РАН.
Ул. К. Маркса, 6, Уфа, 450077.
E-mail: ipetrov62@yandex.ru
- Покаякова К. А. Кандидат филологических наук, старший научный сотрудник.
Институт гуманитарных исследований и саяно-алтайской тюркологии Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова.
Пр. Ленина, 92, Абакан, 655017.
E-mail: karina_p.84@mail.ru
- Прокопьева А. Н. Научный сотрудник.
Лаборатория археологии, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН.
Ул. Петровского, 1, Якутск, 677027.
E-mail: sendiele@gmail.com
- Сагайдачная А. О. Кандидат филологических наук, научный сотрудник.
Институт филологии СО РАН.
Ул. Академика Николаева, 8, Новосибирск, 630090.
E-mail: a_trofitova@mail.ru
- Сарбашева С. Б. Кандидат филологических наук, доцент.
Горно-Алтайский государственный университет.
Ул. Социалистическая, 26, Горно-Алтайск, 649000.
E-mail: surnasarbasheva@mail.ru
- Сенько Е. В. Доктор филологических наук, профессор.
Северо-Осетинский государственный университет им. К. Л. Хетагурова.
Ул. Ватутина, 44-46, Владикавказ, 362025.
E-mail: senkoelena@yandex.ru

- Таскаракова Н. Н. Кандидат филологических наук, доцент кафедры хакасской филологии.
**Институт гуманитарных исследований и саяно-алтайской тюркологии
Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова.**
Пр. Ленина, 92, Абакан, 655017.
E-mail: n-tas@mail.ru
- Чугунекова А. Н. Доктор филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник.
**Институт гуманитарных исследований и саяно-алтайской тюркологии
Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова.**
Пр. Ленина, 92, Абакан, 655017.
E-mail: Chugunekowa@yandex.ru
- Чудова Т. И. Доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры истории России
и зарубежных стран.
Институт истории и права СГУ им. Питирима Сорокина.
Пр. Октябрьский, 55, Сыктывкар, 167001.
E-mail: ChudovX@mail.ru
- Юша Ж. М. Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнографии Сибири.
Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.
Университетская набережная, 3, Санкт-Петербург, 199034.
E-mail: zhanna-yusha@yandex.ru
- Ягафова Е. А. Доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой философии, истории
и теории мировой культуры и искусства.
Самарский государственный социально-педагогический университет.
Ул. Максима Горького, 65/67, Самара, 443099.
E-mail: yagafova@yandex.ru
- Яковлева К. М. Кандидат исторических наук, доцент исторического факультета.
Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова.
Ул. Белинского, 58, Якутск, 677000.
E-mail: kapa1985@list.ru

AUTHORS

- Chudova T. I.* Doctor of Historical Sciences, Assistant Professor,
Professor of the Department of Russian History and Foreign Countries.
Institute of History and Law, Pitirim Sorokin Syktyvkar State University.
Oktyabrskiy ave., 55, Syktyvkar, Russia, 167001.
E-mail: ChudovX@mail.ru
- Chugunekova A. N.* Doctor of Philological Sciences, Associate Professor, Leading Researcher.
Institute of Humanities and Sayano-Altai Turkology of Katanov Khakass State University.
Lenin str., 92, Abakan, Russia 655017.
E-mail: Chugunekowa@yandex.ru
- Dadueva E. A.* Doctor of Philological Sciences, Leading Researcher of the Department of Linguistics.
Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the RAS.
Sakhyanova str., 6, Ulan-Ude, Russia, 670047.
E-mail: edadueva@yandex.ru
- Dampilova L. S.* Doctor of Philology, Associate Professor,
Head Researcher of the Department of Literature and Folklore.
Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the RAS.
Sakh'yanovoi str., 6, Ulan-Ude, Russia, 670047.
E-mail: dampilova_luda@rambler.ru
- Erlenbaeva N. V.* Candidate of Philological Sciences, Associate Professor.
Gorno-Altai State University.
Socialisticheskaya str., 26, Gorno-Altai, Russia, 649000.
E-mail: env-1977@yandex.ru
- Iagafova E. A.* Doctor of Historical Sciences, Professor, Head of the Philosophy,
History and Theory of World Culture and Art Department.
Samara State University of Social Sciences and Education.
Maxim Gorky str., 65/67, Samara, Russia, 443099.
E-mail: yagafova@yandex.ru
- Nagurnaja S. V.* Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher.
**Institute of Language, Literature and History
of the Karelian Scientific Center of the RAS.**
Pushkinskaja str., 11, Petrozavodsk, 185910.
E-mail: kov@krc.karelia.ru
- Oinotkina N. R.* Doctor of Philology, Associate Professor.
Gorno-Altai State University.
Socialisticheskaya str., 26, Gorno-Altai, Russia, 649000.
E-mail: sibfolklore@mail.ru
- Petrov I. G.* Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher,
Leading Researcher of the Department of Ethnography.
**Institute for Ethnological Studies
of the Ufa Federal Research Centre of the RAS named after R. G. Kuzev.**
Karl Marx str., 6, Ufa, Russia, 450077.
E-mail: ipetrov62@yandex.ru
- Pokoikova K. A.* Candidate of Philological Sciences, Senior Research Fellow
Institute of Humanities and Sayan-Altai Turkology, Katanov Khakass State University.
Lenin str., 92, Abakan, Russia 655017.
E-mail: karina_p.84@mail.ru
- Prokopyeva A. N.* Research associate.
**Institute for Humanitarian Research and North Indigenous Peoples Problems
of the Siberian Branch of the RAS.**
Petrovskogo str., 1, Yakutsk, Russia, 677027.
E-mail: sendiele@gmail.com

- Sagaydachnaya A. O. *Candidate of Philological Science, Researcher.*
Institute of Philology of Siberian Branch of the RAS.
Nikolaeva str. 8, Novosibirsk, Russia, 630090.
E-mail: a_trofimova@mail.ru
- Sarbasheva S. B. *Candidate of Philological Sciences, Associate Professor.*
Gorno-Altai State University.
Socialisticheskaya str., 26, Gorno-Altaysk, Russia, 649000.
E-mail: surnasarbasheva@mail.ru
- Senko E. V. *Dr. Habil., Professor*
North Ossetian State University, named after K. L. Khetagurov.
Vatutina str., 44-46, Vladikavkaz, Russia, 362025.
E-mail: senkoelena@yandex.ru
- Taskarakova N. N. *Candidate of Philological Sciences, Associate Professor*
Institute of Philology and Arts, Katanov Khakass State University.
Lenin str., 92, Abakan, Russia, 655017.
E-mail: n-tas@mail.ru
- Yakovleva K. M. *Candidate of Historical Sciences, Assistant professor.*
History Department, North-Eastern Federal University named after. M. K. Ammosov.
Belinskogo str., 58, Yakutsk, Russia, 677000.
E-mail: kapa1985@list.ru
- Yusha Zh. M. *Doctor of Sciences in Philology, Leading Research Fellow.*
Department of Ethnography of Siberia,
Museum of Anthropology and Ethnography RAS (Kunstkamera).
Universitetskaya nab., 3, St. Petersburg, Russia, 199034.
E-mail: zhanna-yusha@yandex.ru
- Zhamsaranova R. G. *Doctor of Philology, Assistant professor.*
Trans-Baikal University.
Alexandro-Zavodskaya str., 30, Chita, Russia, 672039.
E-mail: rebecca_zab@mail.ru

**ТРЕБОВАНИЯ К МАТЕРИАЛАМ,
ПРЕДСТАВЛЯЕМЫМ К ПУБЛИКАЦИИ
В «ТОМСКОМ ЖУРНАЛЕ
ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЙ»**

Материалы журнала направляются по электронной почте по адресу: tjla@tspu.edu.ru

Необходимо предоставить файлы с публикацией в двух форматах (**docx/doc и pdf**).

1-й файл в формате MS WORD DOC:

- (на русском языке)
- Фамилия и инициалы автора(ов);
- Название статьи;
- Текст аннотации статьи (объемом не менее 250 слов: содержание аннотации должно отражать в достаточной мере содержание статьи, включая постановку проблемы, теоретико-методологические основы и основные результаты);
- Ключевые слова (до 10 слов или словосочетаний);
- Текст статьи (примеры языкового материала должны быть представлены в глоссированном виде с использованием лейпцигских правил глоссирования; для передачи нотации языкового материала рекомендуется использовать шрифт Charis SIL или Doulos SIL);
- Пристатейный список литературы в алфавитном порядке;
- ФИО автора(ов) полностью;
- Место работы/учебы автора(ов):
- ученая степень, должность, полный почтовый адрес учреждения;
- E-mail.

Далее, в том же файле:

- (на английском языке)
- Фамилия автора(ов) и инициалы;
- Название статьи;
- Текст аннотации статьи (объемом не менее 250 слов: содержание аннотации должно представлять собой **качественный перевод** аннотации на русском языке и отражать в достаточной мере содержание статьи, включая постановку проблемы, теоретико-методологические основы и основные результаты);
- Ключевые слова (до 10 слов/словосочетаний);
- Пристатейный список литературы в алфавитном порядке – **источники на русском языке – в транслитерации с последующим переводом названий на английский язык в [квадратных скобках]**;
- ФИО автора(ов) полностью в латинице;
- Место работы/учебы автора(ов), ученая степень, полный почтовый адрес;
- E-mail.

2-й файл в формате Adobe PDF – дублирует содержание 1-го файла. Для статей на английском языке:

1-й файл в формате MS WORD DOC:

- (на английском языке)
- Фамилия и инициалы автора(ов);
- Название статьи;
- Текст аннотации статьи (объемом не менее 250 слов: содержание аннотации должно отражать в достаточной мере содержание статьи, включая постановку проблемы, теоретико-методологические основы и основные результаты);

- Ключевые слова (до 10 слов или словосочетаний);
- Текст статьи (примеры языкового материала должны быть представлены в глоссированном виде с использованием лейпцигских правил глоссирования; для передачи нотации языкового материала рекомендуется использовать шрифт Charis SIL или Doulos SIL);
- Пристатейный список литературы в алфавитном порядке (**источники на русском языке – в транслитерации с последующим переводом названий на английский язык в [квадратных скобках]**);
- ФИО автора(ов) полностью;
- Место работы/учебы автора(ов):
- ученая степень, должность, полный почтовый адрес учреждения;
- E-mail.

Далее, в том же файле (на русском языке):

- Фамилия автора(ов) и инициалы;
- Название статьи;
- Текст аннотации статьи (объемом не менее 250 слов: содержание аннотации должно представлять собой **качественный перевод** аннотации на английском языке и отражать в достаточной мере содержание статьи, включая постановку проблемы, теоретико-методологические основы и основные результаты);
- Ключевые слова (до 10 слов/словосочетаний);
- Пристатейный список литературы в алфавитном порядке;
- ФИО автора(ов) полностью в латинице;
- Место работы/учебы автора(ов), ученая степень, полный почтовый адрес;
- E-mail.

2-й файл в формате Adobe PDF – дублирует содержание 1-го файла.

Текст статьи объемом не менее 12 и не более 16 страниц формата А4 (включая список литературы, графики, таблицы и др.) должен быть набран в текстовом редакторе (гарнитура Times, кегль 14, межстрочный интервал 1,5) и сохранен в формате DOCX/DOC и PDF. Рисунки в форматах JPEG или TIFF и диаграммы, сохраненные в формате MS Excel, представляются в отдельных файлах. Поля страницы – по 2 см со всех сторон.

Список литературы (не менее 15 источников) предполагает полные библиографические сведения обо всех публикациях и источниках, упоминаемых в статье, и не должен содержать работы, на которые нет ссылок в тексте, также желательно преобладание публикаций последних лет издания. В случае если статья на русском языке, в конце приводится список литературы на русском языке. Далее, после краткой аннотации статьи на английском языке приводится **список литературы на английском языке**, где русскоязычные источники сопровождаются **транслитерацией латиницей и переводом автора и названий публикаций на английский язык [v kvadratnyh skobkah]**).

ISSN 2307-6119



9 772307 611005

