

Институт языкознания РАН  
Институт перевода Библии

Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences  
Institute for Bible Translation

# Родной язык

Лингвистический журнал

## Rodnoy Yazyk

Linguistic Journal

№ 2

Москва, 2020

ISSN 2313-5816  
DOI 10.37892/2313-5816-2020-2  
УДК Додыхудоева 811.221.3  
Гусейнова 811.512.1  
Закирова 811.35  
Куцаева 81.27  
Жорник 811.511.143  
Казакевич 811.511.21  
Агранат и др. 811.511

#### РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

*В. М. Алпатов, М. Беерле-Мoor, А. В. Дыбо, А. А. Кибрик, М. И. Магомедов,  
Г. Ц. Пюрбеев, М. З. Улаков, Ф. Г. Хисамитдинова*

#### РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

*Т. Б. Агранат (главный редактор), А. Н. Биткеева, Т. Вьер, А. Вио,  
В. Ю. Войнов, К. Т. Гадилия, Т. А. Майсак, О. А. Мудрак, Ю. В. Псянчин,  
М. Русслер, Е. Л. Рудницкая, М. Ш. Халилов, Д. Эршлер,  
С. М. Ярошевич (ответственный секретарь)*

Редактор *Т. О. Майская*  
Верстка *О. Г. Климова*

Адрес редакции: Москва, 119334, Андреевская наб. 2,  
Институт перевода Библии  
Тел.: (495) 956-64-46  
Интернет-сайт журнала: <http://rodyaz.ru>  
email: [ibt\\_inform@ibt.org.ru](mailto:ibt_inform@ibt.org.ru), [editor@rodyaz.ru](mailto:editor@rodyaz.ru)

#### EDITORIAL COUNCIL

*V. M. Alpatov, M. Beerle-Moor, A. V. Dybo, F. G. Khisamitdinova, A. A. Kibrik,  
M. I. Magomedov, G. Ts. Pyurbeev, M. Z. Ulakov*

#### EDITORIAL BOARD

*T. B. Agranat (editor-in-chief), A. N. Bitkeeva, D. Erschler, K. T. Gadilia,  
M. Sh. Khalilov, T. A. Maisak, O. A. Mudrak, Yu. V. Psyanchin,  
M. Rießler, E. L. Rudnitskaya, A. Viaut, V. Yu. Voinov, Th. Wier,  
S. M. Yaroshevich (editorial secretary)*

Editor *T. O. Mayskaya*  
Typesetting *O. G. Klimova*

Address: Institute for Bible Translation, Andreevskaya nab. 2,  
Moscow 119334  
Tel.: (495) 956-64-46  
Internet: <http://rodyaz.ru>  
email: [ibt\\_inform@ibt.org.ru](mailto:ibt_inform@ibt.org.ru), [editor@rodyaz.ru](mailto:editor@rodyaz.ru)

# СОДЕРЖАНИЕ

## TABLE OF CONTENTS

### Этнолингвистика *Ethnolinguistics*

Додыхудоева Л. Р. Волшебная сказка «Водарег» в иранском фольклоре Центральной Азии: тексты и структура повествования. Часть 2.

*Dodykhudoeva L. R. The "Vodaregh" fairy-tale in the Iranian-language folklore of Central Asia: Texts and narrative structure. Part 2* ..... 6

### Лингвистические аспекты перевода Библии *Linguistic aspects of Bible translation*

Гусейнова А. В. Особенности номинации денежных единиц в переводах Нового Завета на тюркские языки Южной Сибири

*Guseinova A. V. Monetary units in south Siberian Turkic New Testament translations* ..... 76

### Проблемы грамматики *Issues in grammar*

Закирова А. Н. Согласование по числу в андийском языке: экспансия из парадигмы существительных

*Zakirova A. N. Number agreement in the Andi language: Expansion from the nominal paradigm* ..... 94

**Язык и социум**  
**Language and society**

- Куцаева М. В.* Марийцы Москвы: этническая идентичность и языковая лояльность в условиях внутренней диаспоры  
*Kutsaeva M. V. Maris in Moscow: Diaspora ethnic identity and language loyalty* ..... 124

**Слово народа**  
**Mother-tongue texts**

- Жорник Д. О.* Мансийская сказка о Железном волке  
*Zhornik D. O. A Mansi folktale about Iron Wolf* ..... 151
- Казакевич О. А.* Похвальное слово многоязычию  
*Kazakevich O. A. In praise of multilingualism* ..... 202
- Агранат Т. Б., Гусев В. Ю., Орлов В. А.* В эфире сето и камасинцы (документальные свидетельства сето-камасинских контактов)  
*Agranat T., Gusev V., Orlov V. Texts about drinking ether as documentation of Seto-Kamassian contact* ..... 209

**Рецензии**  
**Reviews**

- Гадилia К. Т.* Рецензия на книгу: *Ilona Schulze, Wolfgang Schulze. A Handbook of the Minorities of Armenia: A Sociocultural and Sociolinguistic Survey*  
*Gadilia K. T. Review of A Handbook of the Minorities of Armenia: A Sociocultural and Sociolinguistic Survey by Ilona Schulze and Wolfgang Schulze*..... 230

**Хроника**  
**Recent events**

- Девяткина Е. М.* Вторая школа-конференция по уралистике  
*Devyatkina E. M. 2nd Uralic Studies Educational Conference* ..... 301

---

*Родионова А. П., Нагурная С. В., Чикина Н. В.* Круглый стол «Особенности сохранения культурного и языкового наследия Заонежья»

*Rodionova A. P., Nagurnaya S. V., Chikina N. V.* Round table discussion of “Preserving the cultural and linguistic heritage of the Trans-Onega region of Karelia” ..... 307

**Волшебная сказка «Водарег» в иранском  
фольклоре Центральной Азии:  
этнолингвистические сведения. Часть 2<sup>1</sup>**  
**The “Vodaregh” fairy-tale in the Iranian-language folklore  
of Central Asia:  
Ethno-linguistic data. Part 2**

Додыхудоева Л. Р.

Dodykhudoeva L. R.

Настоящая работа состоит из двух частей. В ней проанализирована одна из волшебных сказок, представленных в фольклоре Центральной Азии на иранских языках — на таджикском и шугнанском — «Водарег». В Части 2 особое внимание уделяется репрезентации в сказочных текстах этнолингвистических концептов и ключевой для иранского мира лексики, а также их лингвокультурологическим особенностям. Ко второй части приложен таджикский текст сказки с русским переводом автора статьи.

Ключевые слова: сказочный фольклор, *пери*, персонаж, мотив, иранские языки, таджикский язык, шугнанский язык, лексика, этнолингвистика, лингвокультурология

This paper consists of two parts. We analyse “Vodaregh”, a fairy-tale found in the Iranian-language folklore of Central Asia, particularly in Tajik and Shughnani. In Part 2, particular attention is paid to the

---

<sup>1</sup> Публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института языкознания РАН 0182-2019-0018 «Закономерности развития и функционирования индоевропейских языков: типология языковых структур; филологический анализ текста; взаимодействие языковых, социальных, этнических и культурных процессов».

representation in these texts of ethno-linguistic Iranian concepts and key vocabulary, as well as to their linguistic and cultural features.

The Tajik text of the fairy-tale is provided as an appendix to Part 2, together with a Russian translation by the author of the present article.

Key words: fairy-tale, *peri*, character, motif, Iranian languages, Tajik, Shughnani, vocabulary, ethno-linguistics, cultural studies

DOI: 10.37892/2313-5816-2020-2-6-75

## Этнолингвистические сведения

Из сказок и комментариев к ним можно почерпнуть обширные сведения этнографического характера. В сказках широко употребляются социокультурные термины — традиционные обозначения предметов быта, кушаний, отражены народные обычаи, религиозные верования, представления и взгляды, а также когнитивные стратегии, применяемые для достижения цели, то есть представлен практически весь набор этнолингвистических особенностей народов, населяющих Таджикистан.

На то что сказители сознательно вводят в свое повествование слова из окружающей повседневной жизни для создания эффекта реальности сказочных событий, «украшают» ими свои произведения, указывает Р. Рахмони [1998]. В том же ключе создания «мостика», связи с реальностью можно рассматривать и выделение в народных представлениях особой категории людей, вступающих в контакт или борьбу со злыми духами: «предсказатель судьбы» (*фолбин*), «Госпожа, избранная добрыми духами, шаманка» (*Биби парӣ*), «связывающий девок» (*девбанд*), «заклинатель демонов» (*азоимхон*), «заклинатель духов» (*қасидахон*) [Сафаралиев 1997: 276].

Мы предприняли попытку сопоставить некоторые языковые элементы волшебных сказок с этнографическими материалами, рассмотреть вопрос их происхождения и развития на примере отдельных сказочных мотивов, концептов и ключевой лексики.

В волшебной сказке «Водарег» выведен ряд сверхъестественных персонажей. Это пери, дивы, существо размером с пядь

и пр., выполняющие функции помощников или противников героя. Так, пери вступает с сыном вазира в товарищеские, а затем и matrimониальные отношения, помогает ему добиться цели. Один из героев сказки спускается в подземный мир.

Однако, при том что действие нашей волшебной сказки происходит как в мире ином, так и в мире этом, упоминание, непосредственное называние демонических существ в шугнанской сказке сведено к минимуму. Известно, что население Западного Памира долгое время верило в реальность присутствия сверхъестественных духов, таких как пери и дивы, непосредственно в мире земном. Люди считали, что эти потусторонние персонажи невидимого мира, пребывают не в мире горнем, но обитают мире дольнем, в безлюдных местах, высоко в горах и в пустынных локусах. Представляется, что на этом этапе, в момент записи шугнанской сказки (XIX в.), с данными терминами все еще обращались «с осторожностью», избегая упоминания лишней раз пери или дива, памятуя об их обидчивости и мстительности и прибегая к разного рода эвфемизмам в виде замещающих их наименований, таких как Водарег (далее ВД) или Як-ваджаб («Существо размером с пядь», ЯВ). Можно предположить, что в тот период рассказчик искренно опасался навлечь на себя беду, всеу упоминая высшие силы, — то есть вступая с ними таким образом в контакт, — силы, которые могли навредить ему или его семье. В шугнанском языке имелись специальные заимствованные из таджикского языка формулы их почтительного непрямого обозначения, например: *buzurgen* / *бузургон* ‘великие’, *az to behtar on* / *аз мо бехтарон* ‘(те, что) лучше нас’ (обе формы используются во мн. числе) и др. С другой стороны, в таджикском тексте, подвергшемся обработке много позднее, редактор с легкостью называет эти потусторонние существа своими именами, что свидетельствует о совсем ином подходе к миру сверхъестественного.

Рассмотрим ключевую лексику, связанную с действующими лицами невидимого мира, космогоническими представлениями об устройстве мира и др.



*Пери*

Это популярное в иранской традиции изначально мифологическое сверхъестественное существо (*napū*). Как упоминает М. Бойс, в переводе Авесты на санскрит у парсов термин *pairikā* переводится как *mahārākāsī* ‘великая демоница’ [Боусе 1975: 85, сн. 2]. «К демоническим существам относится и парика (позднее пари — пери). Это злые духи, принимающие облик обворожительно прекрасных женщин. Обольщая человека, они или губят его, или добиваются того, что он перестает помогать светлому воинству Ахура Мазды. Так, в сохранившихся отрывках сказания о витязе Крсапе говорится о том, как парика Хвансати очаровала этого героя и он погрузился в глубокий сон, от которого должен проснуться лишь в день воскресения мертвых. Парики оказывают влияние также и на различные явления природы. Парика Муш, например, похищает луну и вызывает затмение, парика Дужьярья вызывает засуху» [Бертельс 1960: 39].

На амбивалентность образа пери указала М. Бойс. По ее наблюдениям, особенно тесно в Авесте «ведьмы» (*pairikā*) связаны с «колдунами» (*yātu*) как мужская и женская персонафикация демонических существ, однако непосредственное упоминание последних (*yātu*) отсутствует в наших текстах. Так, божество войны Вэрэтрагна «сокрушает... побеждает врагов — людей и дэвов, и ведьм, и колдунов... (пер. И. М. Стеблин-Каменского, 1993: 133) (Yt.14) или «Пусть желанный Арйаман изгонит... всех ведьм и колдунов...» (Vd. 20:12-14) [Авеста 2008: 271, 277].

Знаменательно, что позднее в ираноязычной культуре, литературе и фольклоре, *pairikā* выступали в паре с дивами (см. ниже). Сведения о таком употреблении приводятся М. Бойс уже для среднеиранских манихейских текстов, отражающих зороастрийский узус раннесасанидского периода; здесь *pairigān* выступают как зловердные существа, непосредственно связанные с дивами (*dēvān*). Она же,

исходя из текста Авесты, подчеркивает, что силы *pairikā* умножались многократно ночью, хотя творить зло и наносить вред человеку они могли в любое время. Одной из задач божества Тиштрии (авестийское обозначение персонификации звезды Сириус) была борьба с ними на ночном небосклоне. Тиштрия одолевает *pairikā*, сокрушает их, и они падают, подобно звездам, между землей и небом (Yt. 8.8) [Boyce 1975: 85–86, сн. 5]. Другим противником *pairikā* был Митра, в темное время суток он тоже вступает в битву с *pairikā*, нанося им поражение (Yt. 10.26). При описании этих демонических зловредных существ в авестийских текстах упоминается также, что *pairikā* Дужйарйа вызывает засуху и плохой урожай — при этом лживые люди считают ее способствующей хорошей погоде и доброму урожаю — и может разом уничтожить все живое (Yt. 8.51, 53, 54).<sup>2</sup> В Яште 16.8 говорится о другой *pairikā* Муш-крысе — демонической персонификации крыс и мышей, «самовоспроизведенной» в образе грызуна (см.: Darmsteter, ZA, I, 144, n.15; Gray, Foundations, 210, прив. по: [Boyce 1975: 86]). Специальные формулы очищения против зловредных существ, включая *pairikā*, тянущихся к огню, воде, земле, скоту и растениям, включены в текст «Закона против дэвов» («Видевдат», Vd. 11.9): «Изгоняю Ярость, изгоняю Трупного Демона, изгоняю осквернение, прямое и косвенное. Изгоняю длиннорукую Леню; изгоняю ведьм (*pairikā*), портящих огонь, воду, землю и дерево» [Авеста 2008: 192].

<sup>2</sup> Приводится по англ. переводу П. О. Шервё. URL: <https://sites.fas.harvard.edu/~iranian/Zoroastrianism/index.html>.

Упоминание о ней имеется в древнеперсидских надписях в форме Душийар (Дарий/ Darius, Pers. d. 3) и в турфанских текстах Мани – Душйари [Dhalla 1938: 353]. Задача Тиштрии держать ее крепко связанной, «как тысяча человек держат одного человека», так как иначе она уничтожит жизнь всего материального мира (Yt.8.36, 51, 53–55) [Dhalla 1938: 353].

*Pairikā* могут выступать и в образе животных, о чем говорится в повествовании о Трите из рода Кавиев, который, стремясь к смерти, встретил живущую в лесу *pairikā* в образе собаки. Он ударил ее мечом и разрубил надвое, и тогда из одной собаки явилось две, и они напали на него, и он бился до тех пор, пока их не стало тысяча, и они разорвали героя (Zadspram IV.25-6) [Boyce 1975: 86].

Другие *pairikā* обретают вид человека, очаровательной женщины, соблазняя мужчин, чем наносят им вред (отсюда переи позднейшей ираноязычной фольклорной традиции). В пехлевийском переводе авестийского «Ормазд яшта» Yt. 1.10 слово *pairikā* означает существо, которое своим очарованием завлекает человека, ввергая его в тяжкий грех. В Авесте говорится, что герой Кэрсаспа был подведен к гибели соблаздившей его своей чарующей внешностью *pairikā* Хнатаити [Boyce 1975: 103]. Сила этого великого витязя уменьшилась, после того как он оскорбил священный Огонь, в результате этого он был усыплен злой волшебницей Хнатаити: он пробудится ото сна лишь в Судный день, когда потомок Заратуштры Саошьянт уничтожит Хнатаити [Авеста... 1998: 447; Авеста 2008: 73]. Вот как говорится об этом в тексте «Авесты»: «...проклятый Злой Дух наслал на эту землю ведьму Хнафайти, которая заворожила героя Кэрсаспу» [Авеста 2008: 67]. Нечестивые люди могли одержать верх и использовать *pairikā* в собственных целях или подчинить себе колдунов (*yātu*). Такого рода связь подтверждается, например, тем, что Питаона, над которым Кэрсаспа одержал верх, сдружился с *pairikā* (Yt 19.41) и получил эпитет «многопаириковый» (*aš.pairika-*, Yt.19.41; Gray, Foundations, 196) [Boyce 1975: 86, 102].

В одном из переводов «Закона против дэвов» («Видевдат», Фрагард 19. [Победа над дэвами] 19.5) термин *pairikā* истолковывается переводчиками как идолослужение: «Отвечал Заратуштра Ангра Манью: “О злокозненный Ангра Манью! Разобью я ими Насу-Смерть, творение дэвов; разобью я

Пайрику-Идолослужение<sup>3</sup>; пока не родится победоносный Саошьянт из озера Касава, из земель Востока»» [Авеста 2008: 255].

Позитивная и негативная интерпретация одних и тех же персонажей зачастую сосуществовали в одно и то же время параллельно друг другу.

Утратив связь непосредственно со священными текстами и мифологическими сюжетами, данный термин сохранился в сказках, где пери входят в контакт с человеком, выступают, как правило, в качестве помощниц героя, вступая с ним в matrimониальные отношения. В речевой деятельности носителей термин «пери» фигурирует обычно в качестве эпитета красивой женщины при сравнении с обитательницей мира иного — «как пари» (*чун парй*) или «из рода пари» (*паризод*), а также как обозначение действующего лица, олицетворяющего волшебные способности, в сказках (чудесный помощник).

При этом обозначение персонажа термином «пери» или даже посредством композита, включающего это слово, сведено к минимуму, особенно в шугнанском тексте.

<sup>3</sup> Заратуштра предрекает, что повергнет Хнатаити (Vd 19.5).

Вариант пер.: стих 5. Заратуштра объявил злomu Анхра-Манью: «Иду истреблять творения, дэвами сотворённые; иду истребить смерть [*Насу*], дэвами сотворённую; иду истребить **паирику** [*Хнафаити*]: ибо сражена она будет отцом Саошьянта, который родится от воды Касава, от восточной стороны, от стран [*каршваров*] востока родится который» («Видевдат» («Вендидад»). Испытание Заратуштры. Пер. К. А. Коссовича) [Авеста ... 1998: 123].

Вариант пер.: стих 5. Поведал Заратуштра злomu духу: Злодетельный злой дух! Я убью творение, созданное дэвами. Я убью трупную скверну, созданную дэвами. Я убью **пайрику** Хнатаити, против которой будет рожден Саошьянт победоносный из вод (озера) Касава, с восточной стороны, с восточных сторон. («Видевдат». Противостояние Заратуштры дэвам. Пер. Бахмана). URL: <http://blagoverie.org/avesta/videvdat/fr19.phtml> .

В рассматриваемой сказке термин «пери» не используется вовсе. Лишь однажды служанка указывает, что героиня ВД происходит из рода пери (*parizod*). В таджикском тексте объяснение происхождения ВД — девушка-пери (*паридухтар*) — дано рассказчиком в пояснении в тексте сразу же после введения действующего лица, однако по всему тексту сказки она называется по имени — ВД. В этом внутритекстовом комментарии дается обозначение категории персонажа — сверхъестественное существо, указание на его организующие функции и характеристика. В этом случае в процесс смыслообразования текста активно вступает паратекст, становясь средством создания художественного мира произведения, а также его интерпретации. Во второй раз в таджикском тексте термин приводится, когда после свадьбы новобрачная дочь шаха объясняет юноше, кто такая ВД, она — пери-воительница (*паридухтари баҳодурест*).

В «Шугнанско-русском словаре» подчеркивается, что термины и *pari* ‘пери, фея (в сказках), *перен.* красавица’, и *parizod* ‘рожденная от пери; из рода пери (в сказках)’ [Карамшоев 1991] сохраняют значение сверхъестественного существа и применяются в основном именно в сказочном дискурсе. В таджикском же языке оба термина широко распространены и имеют на современном этапе переносное значение (*паризод(а)* ‘красавица’, *паридухтар* ‘девушка-красавица’, и лишь исходный термин *парӣ* ‘пери, фея, гурья’ *пер.* ‘красавица’ сохраняет значение сверхъестественного существа [ТРС 2006]). Знаменательно, что девушка, обнаруженная в плену у дива, обозначается как «красавица», но в шугнанской сказке это обобщенный термин «прекрасная ликом» (*xib-rū*), а в таджикской — термин, связанный с пери: *паризод*, то есть букв. ‘из рода пери’.

При этом ВД вопрошает девушку: «Кто ты есть, человеческого рода-племени, пери или из рода пери?» (*Ту кистӣ, инсӣ, ҷинсӣ, парӣ, паризодӣ?* [АТ 2008: 200]). Тем самым допуская возможность, что в плену у дива могла

находиться как девушка, так и пери, выделяя при этом отдельную категорию существ «из рода пери».<sup>4</sup>

Имя ВД, вероятно, связано с восклицанием «Ах, увы!» (т. *дарего! межд.* ‘увы; о горе, как жаль’, *дарег* ‘сожаление; жалость; раскаяние’, *дарег доштан* (*чизеро аз касе*) ‘жалеть что-л. для кого-л.’, *межд.* ‘как жаль, увы’ [ТРС 2006]), что в явной форме просматривается в шугнанской форме имени действующего лица — «Ах, увы!» (*Woy-Dirêy!*). В ТС на это указывает восклицание героя по поводу утраты ВД: «Ах, увы! Сто раз увы!» (*Дарего, сад дарего!*).

Функции данного персонажа в шугнанском и таджикском вариантах сказки укладываются в стандартную модель действий добрых пери невиданной красоты в фольклорных сказочных сюжетах. Это борьба, сражение с олицетворением зла — дивами, и помощь страждущим. Однако помощь в осуществлении желаний оказывается не всем людям, а лишь избранным ими, понравившимся им. В случае если сама пери женского рода, она помогает юношам или молодым мужчинам. При нарушении противной стороной обязательств, например верности, они могут обратиться в мстительных преследовательниц. В нашей сказке пери по желанию или под давлением обстоятельств сочетается браком с человеком и остается верной ему до конца, выступая против несчастливых обстоятельств. Так, в таджикской сказке, находясь в плену у шаха Кулзума, который, желая добиться ее руки, смертельно ранил юношу в сражении и похитил ее саму, ВД поняла, что

<sup>4</sup> Здесь, кстати, заметим, что в таджикском языке получили распространение термины с элементом *-зод(а)*, означающие ‘рожденный/ая от ...; из рода...’. В этом ряду можно назвать также термины, встречающиеся в нашей сказке: принц, шахский отпрыск, (человек) шахского происхождения (*шоҳзода*, мн. *шоҳзодагон*), сын вазира (*вазирзода*); последнее обозначение введено при литературной обработке и редактировании текста вместо используемого другим редактором *вазирбача*, ср. тексты [АХТ 2001; АТ 2008].

сын вазира разыскивает ее, и, верная слову, возвращается к супругу. Она же устраивает счастье дочери падишаха, мечтавшего породниться с принцем, но в результате оставшегося ни с чем и получившего взамен оставленную мужем дочь. ВД устраивает ее судьбу, выдав замуж за сына шаха Кулзума.

К сказанному можно добавить, что в фольклоре и фразеологии народов Западного Памира отражено представление, что человек, связанный с пери, теряет покой, отрешается от жизни земной. Это хорошо иллюстрирует шугнанский фразеологизм *wat pari išq di yidā zord-and dod-xu yu-yi rū ba biābūn čīd* ‘любовь пери пала на сердце юноши, и тот потерял покой’ [Мирзоев, Карамова 2014: №623] или таджикское диалектное *париёр* ‘влюбленный в пери’ [Розенфельд 1982]. Как отмечает А. З. Розенфельд, на юго-востоке Таджикистана, в Горно-Бадахшанской автономной области, «распространены поверья, связанные с пари (пери) — дивными красавицами. Они вступают в связь с земным человеком и оказывают ему всякие услуги, награждают его богатством. В преданиях рассказывают, что пари могут похитить ребенка и лишь несколько лет спустя вернуть его домой. Пари мстительны и стараются навредить тому, кто отвергает их любовь. Пари часто являются персонажами волшебных сказок» [Розенфельд 1990: 17].

Представленная нами сказка является важным звеном в цепи вариантов сказок о пери и помогает выявить еще одну реализацию сюжета о пери — рассказ о чудесной деве-воительнице (*паридухтари баҳодур*), более подробно описанный в таджикском тексте.<sup>5</sup> Это выражение используется для передачи волшебных и в то же время богатырских качеств ВД. Термин *баҳодур* встречается в классической

<sup>5</sup> Ср. сюжет 707С\* *Гуак-богатырь*: Гуак борется с богатырем Полкан Полканычем и обнаруживает, что это не богатырь, а богатырша; она становится его невестой, а затем исчезает; Гуак пускается на ее поиски, совершает ряд подвигов... [Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка 1979: 179].

эпической литературе для обозначения доблестных воинов, богатырей, отличающихся необычной силой, удачью, в современном таджикском языке в этом значении обычно употребляется термин *пахлавон* ‘богатырь; силач, борец’; шугнанское *pālawūn* — заимствование из персидско-таджикского. При этом в ШС этим термином обозначен возмужавший юноша.

### Див

Див в иранской традиции — порождение зла, враждебное всему сущему. В Авесте это творение злого духа Ахримана: в Яште 15 (53–56) доброе божество Вайу выступает как учитель, обучающий заклинаниям против дивов [Ahmadi 2015: 254]. В одном из разделов Авесты — «Законе против дэвов» («Видевдат» 19: 47) — говорится о их низвержении благодаря рождению Заратуштры: «Так они кричали, злотворные дэвы, повергаясь вглубь тьмы, в зловонный ад» [Авеста 2008: 275]. В другом тексте, в «Хом-яште» (Y. IX), говорится: «Ты прячущимися в земле сделал всех дэвов, о Заратуштра, которые прежде в человеческом облике ходили по этой земле...» [Авеста 2005: 28].

Чуть позднее, после того как Дарий I, почитавший Ахурамазду, сделал зороастризм государственной религией Ахеменидской империи, приблизительно в 485 г. до н. э., его преемник Ксеркс разрушил место поклонения дивам (*daivadāna*) и составил «антидэвовскую надпись» (*daiva-*, ав. *daēva-* ‘злой дух, демон’) (записанную на двух каменных табличках параллельно на трех языках — древнеперсидском, вавилонском и эламском), запретив их культ. В ней перечисляются входящие в империю страны-области, а также вводится запрет на почитание дивов: «...И среди этих стран была [такая], где прежде дэвы почитались. Потом, по воле Аурамазды, я этот притон дэвов разгромил и провозгласил: “Дэвов не почитай”. Там, где прежде дэвы почитались, там совершил поклонение Аурамазде и Арте



небесной» [Абаев 2011: 16].<sup>6</sup> Такое отношение к дивам также указывает на его враждебность к этим существам. При этом в индийской традиции и письменных текстах индоарийских языков лексема *deva*- сохранилась в исходном значении 'бог, божество' (напр., в «Ригведе»).

В иранской традиции дивы соблазняют людей и вступают в битву со светлыми силами. Их описание дается в пехлевийском «Большом Бундахишне» (GBd. XXVII, 1—5) [Williams 1983: 566]. В пехлевийских текстах с дивами связаны тьма, ночное время суток: «каждую ночь дивы устремляются в мир из ада, желая погубить и уничтожить все живое» (DkM 801), солнце же, поднимаясь, очищает от них мир [Williams 1983: 525, 717]. С ними же связана и северная холодная сторона света: «Потом навстречу этой душе приходит холодный зловонный ветер, и ей кажется, что он (пришел) с северной стороны, со стороны дэвов» [ПБК 2001: 108]. Наряду с этим с ними связываются также старость и болезни («Зарман это див, который укорачивает твоё дыхание, он зовется также старость»), жадность, зависть [Williams 1983: 503]. Внешне дивы в представлении людей огромные, высокие и сильные. К описанию одной из разновидностей дивовского существа можно отнести описание в Авесте змея Аждахака. Известный герой Траэаона-Феридун просит: «Дай мне, добрая, могущественнейшая Ардви-Сура Анахита, такую удачу, чтобы я смог победить змея трехглавого, трехпастного, шестиглавого, обладающего тысячами хитростей, очень сильного, дэвовско-го...» (Yt. 5.34) [Абаев 2016: 115–116]. В пехлевийских текстах можно встретить такие описания, как: «Ты послушай (?), о высокий дэв...» или сравнения: «Ты высокая, (словно) высоченный дэв» [ПБК 2001: 158, 157]; здесь дивы могут мгновенно передвигаться по воздуху, а также пятиться назад, о чем упомянуто в «Суждениях Духа разума» [Зороастрийские тексты 1997: 81], как и грешники, на что обратил внимание

<sup>6</sup> Прив. по: <https://studopedia.org/7-178905.html>.

Ф. Вахман [Vahman 1986, 253, см. в: ПБК 2001: 111–112, 170]. Их великое множество, «как волос в гриве лошади», а местом их пребывания, заключения злого духа Ахримана и дивов является ад [Williams 1983: 525, 365].

В Гатах, древнейшей части Авесты, упомянут только один демон Гнева — Аешма (ав. *Aēšma*, пехл. *Xe/ēšm*), известный из Библии Асмодей. В «Видевдате» встречаем демонов Севера, Зимы (ав. *žetaka-*) [Russell 1987: 455]<sup>7</sup>, демонов Кунда, «опьяненного от банга», Буити-Идолопоклонство (Vd. XIX, 41, 1) [Авеста 2008: 270, 252, 255–257] и др. Из устных источников ираноязычного мира известен демонический женский персонаж Ал, преследующий рожениц (*āl* ‘красный’): дари (Кабул) *mādar-i āl*, перс. и зор.-дари Йезда. *āl*, курд. *alk*, груз. *ali*. К этому же ряду примыкает *алмасте*, страшная старуха с длинными волосами и отвисшими грудями, известная из таджикского, памирских и ряда тюркских языков Центральной Азии, которая нападает ночью<sup>8</sup>, кроме того, ее имя связывают также со смерчем.

Дивами в Авесте называются не только злые духи, но и люди. Иногда они называются «дивами» (Vd. VIII, 35—38) или «двуногими дивами» (Vd. V, 35—38), а в среднеперсидском тексте в «Меног-и Храд» «полудивами». К той же категории относятся кочевники северных областей Ирана, известные как *мазайниа* (населявшие Мазандеран), которые противостояли зороастрийской вере и зороастрийцам, разоряя их поля, захватывая скот и имущество (Vd. V, 35—38) [Dhalla 1938: 336].

<sup>7</sup> Некоторые зороастрийские демоны женского рода, например: Аз, демон Жадности; и Джех, первородная шлюха; и целый класс злонамеренных ав. *pairika* (пехлеви *parik*). В некоторых районах Армении все злые демоны считаются женщинами; при этом авторы называют этих женских духов: *хамбару*, *парик* и *юшка-парик*, и осуждают тех, кто верит в них; последние два термина иранского происхождения [Russell 1987: 449].

<sup>8</sup> В качестве оберегов от нее роженицам кладут под подушку металлические предметы (нож, ножницы и т. п.).

В пехлевийских текстах дивы указаны среди злых сил, нередко в паре со злым духом Ахриманом (*ahreman abāg dēwān*) или в парах «дивы и ложь» (*dēw ud druj/z*) и «дивы и пери» (*dēw ud parīg*).<sup>9</sup> В пехлевийских комментариях-*puvaīāt* к сочинению «Дадестан и дениг» говорится о дивах и пери (*dēw ud parīg*), которые задались целью оболести́ть Йиму и заставить его свернуть с праведного пути. Там же указано, что планеты, в отличие от звезд, созданных добрым божеством Ормаздом, сотворены злым духом Ахриманом, они есть дивы, несущие всему живому дряхлость, вред и болезни. Впрочем, демонические силы можно одолеть праведностью и соблюдением молитв и ритуалов. Так, в тексте «Дадестан и дениг» говорится: «Когда в священный огонь кладут благовонные вещества для курения со стороны ветра, огонь Варахран сражает дивов, и вдвое больше колдунов и ведьм-пари» [Williams 1983: 366–367, 393, 607–608]. В пехлевийских текстах упоминаются и злоумышляющие, поклоняющиеся дивам люди (*dēw-yazagīh*, ав. *daēvayasna*) [Williams 1983: 676]. Так в «Наставлении мудреца Ошнара» и «Дадестан и дениг» говорится о мудреце Ошнаре, победившем злого духа своими ответами на вопросы негодяя Фраджди, поклоняющегося дивам (*frājā ī dēwēs*) [Williams 1983: 650]. Обряды почитания Ахримана и демонов, проводившиеся тайно по ночам, описаны в «Деяниях веры» («Денкард»).

В Центральной Азии культы почитания дивов, которых зороастризм классифицирует как демонов, сохранялись значительно дольше. Имеются упоминания о почитании дивов в Согдиане незороастрийцами и подчинении демонов теми, кто занимался магией. Свидетельства языческой практики представлены в материальной культуре, главным образом в восточной части иранского мира: на территории Согдианы обнаружены небольшие керамические статуэтки и головки

<sup>9</sup> Встречается также пара колдун и ведьма (*yātu ud parīg*) [Williams 1983].

демонических существ раннего постсасанского периода [Russell 1987: 440]. По данным текстов можно видеть, что согдийский язык сохранил дозораострийское значение слова *daēva* для обозначения божеств [Henning 1965: 252]. Важным аргументом являются также документированные для Согдианы (территория совр. Таджикистана и Узбекистана) личные имена, сформированные на основе элемента *dhēw* (δϣϡ), которые происходят от древнеиранского *daēva-*, обозначения богов, отвергнутых Зороастром и во всех зороастрийских контекстах означающих «демон» [Lurje 2010: № 469–475]. Самым известным носителем такого имени был Деваштич (Δēwāštīč), последний царь Пенджикента, чье имя означает «ведомый дайвами», отражая древнее, восходящее еще к арийскому периоду представление о *daiva* = богах (а не демонах), другой пример такого имени — усрушанец Абӯ-с-Сāдж Дивдад б. Дивдаст [Лившиц 1977: 112; Grenet 2013: 88, 90].<sup>10</sup> В таджикском языке сохранилась группа лексики с элементом *дев*, имеющая положительные коннотации. Ср., например, тадж. *деvbанд* ‘*миф.* заклинатель дивов, покоритель дивов; колдун; *пер.* могучий, сильный человек’, ср. *девдил* ‘бесстрашный, смелый’, *девдилӣ* ‘отвага, смелость, мужество’ [TRC 2006]. При этом в таджикском языке присутствует и значительная группа слов с элементом *дев* в отрицательном значении ‘див, бес, демон, злой дух’ (*деви ҳафтсар* ‘семиголовый див; *деву парӣ* ‘дивы и пери’).<sup>11</sup> В нее, тем не менее, входит и лексика

<sup>10</sup> См. также: *Vukosavović F.* (ed.). *Angels and Demons. Jewish Magic Through the Ages.* Jerusalem, 2010; Маршак Б. И. Боги, демоны и герои пенджикентской живописи // *Итоги работ археологических экспедиции Государственного Эрмитажа.* Ред. Г. И. Смирнова. Ленинград, 1989, 115–127.

<sup>11</sup> Например: *деvmор* ‘дракон; чудовище’, *деvbод* ‘смерч’, *деvkирдор* ‘злодей, негодяй’, *деvзод*, *деvахтар* ‘страшный, внушающий страх своей внешностью; *кн., пер.* несчастливый’, *деvgандум* ‘спорянья, пустой колос (пшеницы)’, *деvgлоҳ* ‘летовка; отдалённое пастбище, высокогорное пастбище; *миф.* место обитания

с уподоблением диву, несущая отчасти положительную нагрузку, например *девкор* ‘быстрый, ловкий в работе’, *девмард* ‘разг. сильный, выносливый человек’, *девзира* ‘девзира (один из лучших сортов риса)’, *девдор* ‘бот. кедр гималайский’ и т. п. [ТРС 2006].

Див — в сказках демоническое существо устрашающего вида в разных обличьях, обладающее сверхъестественными свойствами, враждебное людям. В ираноязычных сказках этот персонаж, как правило, выступает в отрицательной роли.

В таджикском тексте нашей сказки противник героя, который непосредственно назван дивом, отличается необычайно малым ростом. В сказке приведено следующее описание его внешнего вида — «сам с пядь, борода в сто пядей» (*як вацаб, ришаш сад вацаб* ‘(сам) с одну пядь, борода сто пядей’.<sup>12</sup> В ШС антиподом героя выступает фантастический персонаж, сказочное чудовище, обитатель мира иного, обозначаемый в тексте как неизвестного происхождения существо (*yi čiz yak wajab* ‘некто с одну пядь’, где *wajab* ‘мера длины размером в пядь’<sup>13</sup>) с длинными усами, имеющими волшебную силу: выдернув

---

дивов’, *девкада* ‘миф. место обитания дивов’, *девистон* ‘миф. место обитания дивов’, а также *девмонанд* ‘подобный диву, демону; пер. демонический’, *девзада* ‘душевнобольной, помешанный’, *девона* ‘душевнобольной, сумасшедший, безумный; юродивый; глупец, дурак; бешеный’, *девонавор* ‘безумный, сумасшедший; безумно’, *девонагй* ‘сумасшествие, безумие; безрассудство’ [ТРС 2006].

<sup>12</sup> Ср. рус. поговорки «сам с ноготок, а борода с локоток» или «старичок с кувшин, борода с аршин».

<sup>13</sup> *Ваджаб* (букв. ‘большая пядь, четверть’) — мера длины, равная расстоянию между большим пальцем и мизинцем руки в раздвинутом до предела положении. *Ваджаб* в Бухаре и других городах Средней Азии употреблялся в быту и в строительном деле и примерно равнялся 20–22 см. *Ваджаб* в Сохе (Фергана) тоже равнялся 20–22 см, и 3, 5–4 *ваджаба* составляли 1 *газ*. В памирских языках эта мера длины означала пядь [Холов 2017: 38–50].

из них волосок, можно связать человека по рукам и ногам. Данное действующее лицо не называется дивом напрямую, хотя выполняет все функции сказочного дива.<sup>14</sup>

В иранских сказках дивы, как правило, обитают в отдаленных местах, нередко под землей, в пещерах или на земле в заброшенных домах (ср. выше «прячущимися в земле сделал всех дэвов»)<sup>15</sup> Они не обрабатывают землю, но могут промышлять охотой. Как отмечает Н. К. Дмитриев в предисловии к «Турецким народным сказкам», «живут дэвы в роскошных дворцах, вход в которые идет через темные колодцы, мрачные пещеры или просто через отверстия под камнем» [1969]. В нашей сказке в ШС див скрывается в пещере (*γor*), а в ТС — под камнем в бездонной яме или колодце (*чох*). Мотив пещеры (как углубления) важен для иранской традиции, так как это обычно чудесное место,

<sup>14</sup> Ср. также упоминание подобных персонажей в русских сказках Афанасьева — «мужичок-сам-с-ноготь — борода-с-локоть», в армянских сказках — «человек-с-вершок-борода-с-три-вершка» [Гуллакян 1979: 59]; в башкирских сказках — демонический старик-карлик, «старик сам с вершок, борода тысяча вершков» — человекообразное существо [Хайнурова 2013].

<sup>15</sup> Согласно тексту Авесты, входом в ад является гора Арезур (*Frəzūra*) (Yt 19.2), она упоминается в «Видевдате» (II.7, XIX.54), где считается, что она создана демонами, при этом в яштах говорится, что она создана Ахура Маздой. Она — антипод священной горы Хара Березайти, ее пику, где расположен мост Чинват, ведущий на Небеса [Williams 1983: 674].

Войско демонов устремляется из логова Друджа (букв. 'ложь') наружу в мир по перешейку (*grīwag* 'кратер вулкана?', соответствует *surāx* Vd. 3.17) Арезур. Точное значение термина было неизвестно уже пехлевийским комментаторам «Видевдата» (Vd. 3.7). Описание Арезура, как врат в ад, см. в Dd. purg. XXXII. Dd. A., 69 §86. Гора Арезур (Албурз) славится дивами, место сбора всех дивов мира находится на вершине этой горы, или, как ее называют, зловещей вершине Арезур (*arzūr kamāl* букв.: 'голова Арезура') [Williams 1983: 674–675].

где обитают демонические существа или могут обрести кров люди; в пещере обычно устраивается обитель праведных отшельников-суфиев. Она же может служить святым местом, своего рода кенотафом, в случаях, когда, согласно народным представлениям, некий святой праведник не скончался, а пребывает в ином, сокрытом мире, и может вернуться через неопределенное время.

При описании дива интересен мотив о том, что голова, будучи отделенной от туловища, может жить собственной жизнью, возвращаться и соединяться с телом (или самостоятельно причинять вред), что позволяет предполагать отождествление головы дива с самим дивом: отделенная от туловища голова, «подхватив бороду, укатилась под камень» или «перенеслась по воздуху и села ему на шею, соединившись с телом, он поднялся и выбежал». В шугнанской сказке, чтобы убить дива недостаточно просто разрубить его на мелкие части, поскольку его смерть, то есть его душа, находится вне тела в укромном месте. Див погибнет, лишь когда герой благодаря чудесному знанию найдет и с помощью магических предметов уничтожит его душу: в нашей ШС она заключена в двух камнях, которые следует разбить, в двух сороках, которых следует убить, внутри волшебного посоха со светильником (*cirōw*), который следует погасить, опустив в воду. Див умрет, если разбить тот светильник на мелкие части размером с зернышко проса. Тот же, кто не выполнит все в точности, может погибнуть сам. В таджикском тексте отделившаяся от тела голова дива, ударившись о землю, порождает 500 дивов, с которыми ВД сражается несколько дней, в итоге уничтожив их всех.

В шугнанском тексте приведена интересная деталь. Здесь див изображен как похититель, проявляющий по отношению к девушке человеческие качества: див, как и в большинстве сказок, похищает девушку и держит ее в плену под землей семь лет, но кормит и растит ее, ожидая вступления ее в возраст девичества.

В своей основополагающей работе, посвященной сказкам ираноязычного мира, точнее мира, находящегося под влиянием персидской культуры, Р. Рахмони предлагает ввести термин «мифологический рассказ», одной из особенностей которого он считает непосредственную взаимосвязь с жизнью, при этом персонажи этих рассказов наделены сверхъестественными свойствами, и потому такие рассказы интересны слушателям. Вместе с тем исследователь считает отличием сказок от легенд «почти полное отсутствие в сказках религиозных начал» [Рахмони 1998]. Если принять подобную точку зрения, то и таджикский, и шугнанский варианты сказки подпадают под это определение, так как в одной в большей, в другой в меньшей мере использована религиозная лексика. Однако мы придерживаемся мнения, что разбираемые нами тексты представляют собой волшебные сказки в различной обработке.

### *Мир иной*

В наших сказочных текстах встречаются элементы как доисламского, так и исламского мировоззрения, выраженные в народном восприятии устройства мира, разделении его на мир земной и мир иной.

Мир иной описывается в обоих текстах как находящийся под землей, и именно там обитает див. В ШС это — «Нижний мир» (*bīr-ja(h)ōn*) или «Сороковой мир» (*Čil-dunūd*), уходящий на глубину под землю. Здесь присутствует магическое число «сорок», в иранской традиции указывающее на значительное количество чего-либо, множество, ср. рус. фразеологизм фольклорного происхождения *за тридцать земель, в тридцатом царстве*, применяемый в значении «очень далеко». При принципиальном различии миров в сказке мир иной (потусторонний) устроен по принципу мира земного, и див владеет там большими стадами и обитает в заброшенном городе. В ТС мир иной располагается на дне бездонной ямы, колодца (*чоҳи бетаг*), под землей (*чоҳи зеризаминиро*), по дну



его протекает ручей и стоит высокая крепость без входа, в которую трудно попасть. В ШС упоминается и мир земной, именуемый «Верхним миром» (*tīr-dīnyā*), который время от времени посещает див, в ТС мир земной обозначается как «этот мир» (*ҳамин дунё*).

### Краткий обзор отдельных лексем и понятий

В обоих текстах — и в более современном таджикском, и в шугнанском — присутствует религиозная исламская лексика. Это такие термины, как: брачный контракт (*niko, никоҳ*), (благодарственная) молитва (*foti(y)ā, фотиҳа*), выкуп (*махр*), выплачиваемый стороной жениха родителям невесты по мусульманскому праву, мулла (*mul(l)o, мулло*), а также такие персонажи, как святой (*мӯйсафеди нуронӣ* ‘просветленный старец’) и старец-наставник (*деҳқони мӯйсафед* ‘старик-земледелец’) <sup>16</sup> и др. Последние являются положительными персонажами, помощниками героя. В то же время, явление во сне в таджикском тексте смертельно раненному юноше святого старца (*мӯйсафеди нуронӣ*), чудесным образом вернувшего ему здоровье и силы, как кажется, представляет собой достаточно позднее явление и указывает на проявление суфийских тенденций. Описание функций этого действующего лица дает возможность рассматривать его в качестве чудесного помощника, относя к категории обитателей мира иного, сверхъестественных существ, связанных с потусторонним миром.

Чтобы достичь цели, юноша отправляется в странствие на поиски этой главной цели в жизни, принимая облик странствующего дервиша-каландара (*qalandar, қаландар*) — мусульманского странствующего аскета или отшельника. При этом он подвергается во внешнем недружественном мире (населенном демонами или мире ином) многим испытаниям.

<sup>16</sup> Ср. также название патрона земледелия в Таджикистане — «Дед-земледелец» (Бобо-деҳкон).

Ср. фигуру *дервиша* в иранских и турецких волшебных сказках, где он является помощником, концентрируя вокруг себя добро и святые силы.

В ШС находим сведения об организации социума, жизненном укладе, местных верованиях и обычаях, таких как проведение общих сборов конгрегации (*mārakā*), советов (*majlis*), упоминание обычая вознаграждения за хорошую новость (*muḡdā*), обрядов побратимства (*virodaren*), сведения об обучении девочек в школе (*maktab*). Здесь же отражены такие важные для региона мотивы, как положение героя после смерти отца (изменение статуса), договор о свадьбе и его нарушение, имеющие тесную связь с древними представлениями, обычаями и обрядами иранских народов. Важное место в народном мировоззрении занимали суеверия, приметы и запреты-табу, лежащие в основе народных верований; одним из примеров может быть обозначение женщины при помощи эвфемизма: *mazlum* из араб. ‘угнетенный, притесняемый’.

К этому ряду можно добавить интересные сведения о принесении клятвы на книге, почитании письменного текста, о разного рода надписях и особом отношении к книге.

В волшебных сказках присутствуют элементы «неслышанного и невиданного», и, как известно, для решения ряда вопросов в волшебных сказках применяются предметы, наделенные магической силой, такие как: гребень, зеркало, кольцо (*шона, оина, чарог, ангуштарин*) и др. Так, в рассматриваемой таджикской сказке упоминается магический металлический предмет-оберег — ножик (*кордча*) или небольшой ножик для заточки перьев (*қаламтарои*). В обоих текстах (ШС и ТС) используется волшебное кольцо (*anguštarin, ангуштарин*), служащее знаком того, что возлюбленный находится неподалеку. В шугнанском тексте большое значение придается таким магическим предметам, как: шелковая веревка (*tanāb-i-abrišimin*) в 40 гязов, опоясавшись которой можно опуститься в мир иной; веревочная петля-оберег (*kaman(d)*), которую, по заповеди отца, нельзя снимать до возвращения

домой, и волшебный обоюдоострый меч (*šamšer*, *шамшер*), который служит в ШС не только для боя, но будучи положен между мужчиной и женщиной, обозначает границу между ними, символизируя чистоту и целомудрие их отношений.

В обоих текстах используется магический комплекс «чудесное действие» — («чудесный предмет») — «чудесное слово», где произнесение магических формул сопровождается действиями. При этом в шугнанской сказке именно «чудесное действие» — снятие сапог (*muzā*) — сопровождается произнесением словесной формулы и служит сигналом, отсылающим к недоступному глазам товарищу. Здесь герой произносит «слово», представляющее собой имя девушки, не зная, что поминает по имени девушку в обличе юноши, и не ведая о ее подлинном происхождении из рода пери — «чудесное имя» (*Wōi-Diréy*). В таджикском варианте ситуация усложнена введением в дополнение к «чудесному действию» еще и «чудесного предмета» — металлического (перочинного) ножика, который в данной версии выступает как сигнал, вызывающий в памяти образ друга и побуждающий к произнесению формулы. И здесь также герой произносит магическую формулу, не зная того, что за ней скрыто. Таким образом, данный мотив в волшебных сказках можно увязать как с мотивом о «чудесном слове» и «чудесном предмете», так и со сменой обличья.

В более раннем хронологически шугнанском тексте отмечается «чудесное действие» — обвязывание веревкой на уровне подмышек (*bayal*), ср. таджикское обвязывание веревкой на уровне пояса (*камандро ба миёни вазирзода баста*) в ТС, а также фольклорно-мифологический мотив «подпоясывающиеся под мышками».<sup>17</sup>

<sup>17</sup> «Подпоясывающиеся под мышками» (120В [Березкин, б. г.]). Согласно этому мотиву, люди в верхнем и нижнем мирах иные, чем на земле, и подпоясываются выше и ниже пояса соответственно [Дувакин 2015: 22].

## Заключение

Итак, анализ двух разноязычных текстов одной волшебной сказки, записанных в одном широком регионе Центральной Азии, показал, что шугнанская сказка представляет собой письменную запись рассказа без предварительной или последующей обработки, таджикский же текст прошел редактирование и подвергся литературной обработке, что просматривается в стилистике и структурных деталях сказки (см. Табл. 1).

— В ходе экстралингвистического анализа в сказке выявлены представления и обычаи носителей шугнанского и таджикского языков, показывающие особенности мировоззрения народов Западного Памира и других районов Таджикистана: представления о сверхъестественных существах и назначении предметов традиционного быта, ментальные комплексы убеждений, связанных с социокультурным укладом и религиозной жизнью социума.

— В ходе собственно лингвистического анализа текстов определена связанная с данными аспектами ключевая терминология шугнанского и таджикского языков, приводится ее лингвистический комментарий, основной прием которого — комментирование, рассмотрение и разъяснение специальных слов и выражений, малоупотребительных или устаревших выражений, а также дискурсивных приемов и практик.

— Выявлены представленные в обоих текстах сказки этнолингвистические особенности миропонимания иранских народов региона, что дает возможность сделать вывод, что оба текста насыщены ключевой этнолингвистической лексикой, проявляющей особенности этнокультурного развития народов и их языков.

## Сокращения

АТ 2008 — Афсонаҳои тоҷикӣ. Душанбе: Дониш, 2008.

АХТ 2001 — Афсонаҳои халқи тоҷик. Душанбе, 2001.

ПБК — Пехлевийская Божественная комедия. ... Москва, 2001.

ТРС 2006 — Таджикско-русский словарь. Душанбе, 2006.

ТС — таджикская сказка

ШС — шугнанская сказка

Vd. — Видевдат

Yt. — яшт

Y. — Ясна

## Литература

Абаев В. И. Антидэвовская надпись Ксеркса. Пер. В. И. Абаева // *Хрестоматия по истории Древнего Востока*. Сост. Е. С. Данилов. Ярославль, 2011.

Абаев В. И. *Авеста*. Лекции профессора В. И. Абаева (1982–1983 гг.) с анализом и комментариями. Цхинвал, 2016.

*Авеста в русских переводах (1861–1996)*. Сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И. В. Рака. Санкт-Петербург, 1997; 2-е изд., исправленное. Санкт-Петербург, 1998.

*Авеста «Закон против дэвов» (Видевдат)*. Адаптированный перевод, исследование и комментарии Э. В. Ртвеладзе, А. Х. Саидова, Е. В. Абдуллаева. Санкт-Петербург, 2008.

*Авеста*. Опыт морфологической транскрипции и перевод В. С. Соколова. Подг. мат. к изд. и ред. И. А. Смирнова. Санкт-Петербург, 2005.

Березкин Ю. Е. *Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам*: Аналитический каталог. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm> (дата обращения: 20.04.2019).

Бертельс А. Е. *История персидско-таджикской литературы*. Том 1. Москва, 1960.

Бундахишн // *Зороастрийские тексты. Суждение Духа Разума. Бундахишн и другие тексты*. Перевод, исследование, комментарий О. М. Чунаковой. Москва, 1997.

Гуллакян С. А. О персонажах армянских волшебных сказок // *Вестник Ереванского государственного университета*. Филология. Ереван, 1979: 49–62.

Дмитриев Н. К. Предисловие // *Турецкие народные сказки*. Москва, 1969.

Дувакин Е. Н. Якутская параллель к тексту «Стелы о заслугах идук-кутов гаочан-ванов» // *Восток (Oriens)*, 2016, 6: 17–26.

Карамшоев Д. *Шугнанско-русский словарь*. Том I. Москва, 1988. Том II. Москва, 1991. Том III. Москва, 1999.

Лившиц В. А. Правители Пенджикента VII – начала VIII в. // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XII Годичная научная сессия ЛО ИВАН СССР (краткие сообщения). Москва, 1977, 109–121.

Мирзоев Ш., Карамова И. *Краткий словарь фразеологизмов шугнанского языка и их эквиваленты в русском языке*. Хорог, 2014.

*Пехлевийская Божественная комедия. Книга о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты*. Введ., транслитерация пехлевийских текстов, пер. и коммент. О. М. Чунаковой. Москва, 2001.

Рахмони Р. *Сказки и сказочники персоязычных народов*. Москва, 1998.

Рахронов (Рахмони) Р. К. *Сказки персоязычных народов в современных записях* (Проблемы терминологии, специфики, истории, репертуара, состояния и искусства исполнения сказителей на материале полевых исследований). Автореф. дис. на соискание ученой степени д. филол. наук. Душанбе, 1998.

Розенфельд А. З. Предисловие // *Сказки и легенды горных таджиков*. Составление, перевод с таджикского и комментариев А. З. Розенфельд и Н. П. Рычковой. Вступит. ст. А. З. Розенфельд. Москва, 1990, 5–20.

Розенфельд А. З. *Таджикско-русский диалектный словарь: (Говоры Юго-Вост. Таджикистана)*. Ленинград, 1982.

Сафаралиев Б. *Развитие духовной культуры таджикского народа: социокультурный аспект (вторая половина XIX – начало XX вв.)*. Дис. на соиск. ученой степ. д-ра пед. наук. Москва, 1997.

*Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка.* Сост. Л. Г. Бараг и др. Ленинград, 1979.

*Таджикско-русский словарь / Фарҳанги тоҷикӣ ба русӣ.* Под ред. Д. Саймиддинова, С. Д. Холматовой, С. Каримова. Институт языка и литературы им. А. Рудаки. 2 изд. дополненное. Душанбе, 2006.

Хайрнурова Л. А. *Традиционные формулы в фольклорном тексте.* Автореф. дис. на соискание ученой степени к. филол. наук. Уфа, 2013.

Холов М. Ш. Таджикские линейные меры длины конца XVIII – начала XX веков // Вестник таджикского государственного университета права, бизнеса и политики. Серия гуманитарных наук, 2017, 1 (70): 38–50.

Ahmadi A. *The Daēva Cult in the Gāthās: An Ideological Archaeology of Zoroastrianism.* London, 2015.

Boyce M. *A History of Zoroastrianism.* Handbuch der Orientalistik. Vol. 2:2a. Leiden, Koln, 1975.

Dhalla M. N. (High Priest of the Parsis, Karachi, India) *History of Zoroastrianism.* New York, London, Toronto, 1938.

Grenet F. Transfers of magic and demons, from the Roman East to Central Asia, 3rd-9th c. CE // *Культурный трансфер на перекрестках Центральной Азии: до, во время и после Великого шелкового пути.* Париж, Самарканд, 2013, 82–96.

Henning W. B. A Sogdian god // BSOAS, 1965: 242–254.

Henning W. B. *Selected Papers*, II. *Acta Iranica* 15, Téhéran, Liège, 1977, 617–629.

Lurje P. B. *Iranisches Personennamenbuch.* Bd. II: *Mitteliranische personennamen*, Fasc. 8: *Personal names in Sogdian texts.* Wien, 2010.

Russell J. R. *Zoroastrianism in Armenia.* Cambridge, 1987.

Williams A. V. *The Pahlavi Rivayat Accompanying the Dadestan i Denig.* Dissertation. Vol. II. Translation. Ann Arbor: ProQuest LLC, 1983.

## Источники на таджикском языке

*Афсонаҳои мардуми тоҷик. 2. Афсонаҳои сеҳромез.* Бо-знависи Р. Амонов, таҳрир ва илова Р. Раҳмонӣ; мураттибон Р. Амонов, Р. Раҳмонӣ (*Таджикские народные сказки. 2. Волшебные сказки.* Пересказ Р. Амонова, отред. и дополн. Р. Раҳмони; сост. Р. Амонов, Р. Раҳмони). Душанбе, 2013. («Водареғ»: 80–95).

*Афсонаҳои тоҷикӣ.* Мураттибон Р. Амонов, Д. Обидов; муҳаррири масъул Д. Раҳимов (*Таджикские сказки.* Сост. Р. Амонов, Д. Обидов; отв. ред. Д. Раҳимов). Душанбе, 2008. («Водареғ»: 197–209).

*Афсонаҳои халқи тоҷик.* Мураттиб Р. Амонов; омодагӣ ба нашр Р. Раҳмонӣ. (*Сказки таджикского народа.* Сост. Р. Амонов, подг. к изд. Р. Раҳмони). Душанбе, 2001.

*Афсонаҳои халқии тоҷикӣ.* Тартибдиҳанда Р. Амонов. (*Таджикские народные сказки.* Сост. Р. Амонов). Худжанд, 2013.

*Фоклори сокинони сарғаҳи Зарафшон.* Тартибдиҳанда Р. Амонов (*Фольклор жителей верховьев Зарафшана.* Сост. Р. Амонов). Сталинабад, 1960. («Водареғ»: 228–239).

## References

Abaev V. I. Antidevovskaya nadpis' Kserksa. Per. V. I. Abaeva // *Khrestomatiya po istorii Drevnego Vostoka.* Sost. E. S. Danilov. Yaroslavl', 2011. (In Russ.)

Abaev V. I. *Avesta.* Leksii professora V. I. Abaeva (1982–1983 gg.) s analizom i kommentariyami. Tskhinval, 2016. (In Russ.)

*Afsonahoi khalqi tojik.* Murattib R. Amonov; omodagi ba nashr R. Rahmoni. (*Skazki tadzhikskogo naroda.* Sost. R. Amonov, podg. k izd. R. Rahmoni). Dushanbe, 2001. (In Tadjik)

*Afsonahoi khalqii tojikii.* Tartibdihanda R. Amonov. (*Tadzhikskie narodnye skazki.* Sost. R. Amonov). Khudzhand, 2013. (In Tadjik)

*Afsonahoi mardumi tojik. 2. Afsonahoi sehromez.* Boznavisii R. Amonov, tahrir va ilova R. Rahmoni; murattibon R. Amonov,



R. Rahmonī (*Tadzhikskie narodnye skazki. 2. Volshebnye skazki*. Pereskaz R. Amonova, otred. i dopoln. R. Rahmoni; sost. R. Amonov, R. Rahmoni). Dushanbe, 2013. («Vodaregh»: 80–95). (In Tadjik)

*Afsonahoi tojikī*. Murattibon R. Amonov, D. Obidov; muhaririri masʻul D. Rahimov (*Tadzhikskie skazki*. Sost. R. Amonov, D. Obidov; otv. red. D. Rahimov). Dushanbe, 2008. («Vodaregh»: 197–209). (In Tadjik)

Ahmadi A. *The Daēva Cult in the Gāthās: An Ideological Archaeology of Zoroastrianism*. London, 2015.

*Avesta «Zakon protiv devov» (Videvdat)*. Adaptirovannyi perevod, issledovanie i kommentarii E. V. Rtveladze, A. Kh. Saidova, E. V. Abdullaeva. Sankt-Peterburg, 2008. (In Russ.)

*Avesta v russkikh perevodakh* (1861—1996). Sost., obshch. red., primech., sprav. razd. I. V. Raka. Sankt-Peterburg, 1997; 2-e izd., ispravlennoe. Sankt-Peterburg, 1998. (In Russ.)

*Avesta*. Opyt morfologicheskoi transkripsitsii i perevod V. S. Sokolova. Podg. mat. k izd. i red. I. A. Smirnova. Sankt-Peterburg, 2005. (In Russ.)

Berezkin Yu. E. *Tematicheskaya klassifikatsiya i raspredelenie fol'klorno-mifologicheskikh motivov po arealam*: Analiticheskii katalog. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm> (data obrashcheniya: 20.04.2019). (In Russ.)

Bertel's A. E. *Istoriya persidsko-tadzhikskoi literatury*. Tom 1. Moskva, 1960. (In Russ.)

Boyce M. *A History of Zoroastrianism*. Handbuch der Orientalistik. Vol. 2:2a. Leiden, Koln, 1975.

Bundakhishn // *Zoroastriiskie teksty*. Suzhdenie Dukha Razuma. Bundakhishn i drugie teksty. Perevod, issledovanie, kommentarii O. M. Chunakovoi. Moskva, 1997. (In Russ.)

Dhalla M. N. (High Priest of the Parsis, Karachi, India) *History of Zoroastrianism*. New York, London, Toronto, 1938.

Dmitriev N. K. Predislovie // *Turetskie narodnye skazki*. Moskva, 1969. (In Russ.)

Duvakin E. N. Yakutskaya parallel' k tekstu «Stely o zaslugakh iduk-kutov gaochan-vanov» // Vostok (Oriens), 2016, 6: 17–26. (In Russ.)

*Foklori sokinoni sargahi Zarafshon*. Tartibdihanda R. Amonov (Fol'klor zhitelei verkhov'ev Zarafshana. Sost. R. Amonov). Stalınabad, 1960. («Vodaregh»: 228–239). (In Tadjik)

Grenet F. Transfers of magic and demons, from the Roman East to Central Asia, 3rd-9th c. CE // *Kul'turnyi transfer na perekrestkakh Tsentral'noi Azii: do, vo vremya i posle Velikogo shelkovogo puti*. Parizh, Samarkand, 2013, 82–96.

Gullakyan S. A. O personazhakh armyanskikh volshebnykh skazok // Vestnik Erevanskogo gosudarstvennogo universiteta. Filologiya. Erevan, 1979: 49–62. (In Russ.)

Henning W. B. A Sogdian god // BSOAS, 1965: 242–254.

Henning W. B. *Selected Papers*, II. *Acta Iranica* 15, Téhéran, Liège, 1977, 617–629.

Karamshoev D. *Shugnansko-russkii slovar'*. Tom I. Moskva, 1988. Tom II. Moskva, 1991. Tom III. Moskva, 1999. (In Russ.)

Khairnurova L. A. *Traditsionnye formuly v fol'klornom tekste*. Avtoref. dis. na soiskanie uchenoi stepeni k. filol. nauk. Ufa, 2013. (In Russ.)

Kholov M. Sh. Tadjhikskie lineinye mery dliny kontsa XVIII – nachala XX vekov // Vestnik tadjhikskogo gosudarstvennogo universiteta prava, biznesa i politiki. Seriya gumanitarnykh nauk, 2017, 1 (70): 38–50. (In Russ.)

Livshits V. A. Praviteli Pendzhikenta VII – nachala VIII v. // Pis'mennye pamyatniki i problemy istorii kul'tury narodov Vostoka. XII Godichnaya nauchnaya sessiya LO IVAN SSSR (kratkie soobshcheniya). Moskva, 1977, 109–121. (In Russ.)

Lurje P. B. *Iranisches Personennamenbuch*. Bd. II: *Mitteliranische personennamen*, Fasc. 8: *Personal names in Sogdian texts*. Wien, 2010.

Mirzoev Sh., Karamova I. *Kratkii slovar' frazeologizmov shugnanskogo yazyka i ikh ekvivalenty v russkom yazyke*. Khorog, 2014. (In Russ.)

Rakhmonov (Rakhmoni) R. K. *Skazki persoyazychnykh narodov v sovremennykh zapisyakh* (Problemy terminologii, spetsifiki, istorii, repertuara, sostoyaniya i iskusstva ispolneniya skazitelei na materiale polevykh issledovaniy). Avtoref. dis. na soiskanie uchenoi stepeni d. filol. nauk. Dushanbe, 1998. (In Russ.)

*Pekhleviiskaya Bozhestvennaya komediya. Kniga o pravednom Viraze (Arda Viraz namag) i drugie teksty*. Vved., transliteratsiya pekhleviiskikh tekstov, per. i komment. O. M. Chunakovoi. Moskva, 2001. (In Russ.)

Rakhmoni R. *Skazki i skazochniki persoyazychnykh narodov*. Moskva, 1998. (In Russ.)

Rozenfel'd A. Z. Predislovie // *Skazki i legendy gornykh tadjhikov*. Sostavlenie, perevod s tadjhikskogo i kommentarii A. Z. Rozenfel'd i N. P. Rychkovoi. Vstupit, st. A. 3. Rozenfel'd. Moskva, 1990, 5–20. (In Russ.)

Rozenfel'd A. Z. *Tadjhiksko-russkii dialektnyi slovar'*: (Govory Yugo-Vost. Tadjhikistana). Leningrad, 1982. (In Russ.)

Russell J. R. *Zoroastrianism in Armenia*. Cambridge, 1987.

Safaraliev B. *Razvitie dukhovnoi kul'tury tadjhikskogo naroda: sotsiokul'turnyi aspekt (vtoraya polovina XIX – nachalo XX vv.)*. Dis. na soiskanie uchenoi stepeni d. ped. nauk. Moskva, 1997.

*Sravnitel'nyi ukazatel' syuzhetov. Vostochnoslavjanskaya skazka*. Sost. L. G. Barag i dr. Leningrad, 1979. (In Russ.)

*Tadjhiksko-russkii slovar' / Farhangi tojikī ba rusī*. Pod red. D. Saimiddinova, S. D. Kholmatovoi, S. Karimova. Institut yazyka i literatury im. A. Rudaki. 2 izd. dopolnennoe. Dushanbe, 2006. (In Russ.)

Williams A. V. *The Pahlavi Rivayat Accompanying the Dadestan i Denig*. Dissertation. Vol. II. Translation. Ann Arbor: ProQuest LLC, 1983.

## ПРИЛОЖЕНИЕ I

Таблица 1. Развитие сюжета сказки:  
сравнительная таблица

Структура сюжета	Шугнанская сказка	№№	Таджикская сказка	№№
<b>Исходная ситуация</b>				
Падишах и вазир	Рождение детей. Договор о браке	1–2	Рождение детей	1
<b>Нарушение порядка</b>	Смерть вазира и отказ шаха от договора	3		
	Мужание сына вазира — <i>pālawūn</i>	4–5	Юность сына вазира и дочери падишаха	2
<b>Нарушитель порядка</b>	Женщина, в сердцах раскрывшая тайну	6–9	Вазир, мечтающий посватать дочь шаха	3
<b>Восстановление порядка — договора</b>	Совет с народом, послание гонца	10–18	Сватовство вазира	3–4
<b>Чудесная задача</b>	Условие шаха: белый сокол	19	Условие шаха: богатый выкуп	5
Странствие: Путь	Юноша-каландар едет на поиски	20	Юноша-каландар едет на поиски	6
Снаряжение в путь	Припасы в дорогу	20		
<b>Испытание</b>				
Препятствие	Река	21	Развилка дороги	7

Структура сюжета	Шугнанская сказка	№№	Таджикская сказка	№№
<b>Чудесный помощник</b> (девушка в облике юноши)	Всадник Ала-аспа	22–30	Всадник в черном, его красота = ВД — <i>паридухтар</i> ; борьба с притеснителями	8–10
Последовательные действия	Устройство на ночлег	24–27	Устройство на ночлег	11–14
			Описание красоты ВД	12
Последовательные действия	Герои по очереди готовят еду / идут на охоту	28–30	Герои по очереди готовят еду / идут на бой	13–14
<b>Чудесный противник</b>	Появляется некто Як-ваджаб (ЯВ), поедает еду, побеждает одного / убегает от другого	31–40	Появляется див, поедает еду, побеждает одного / убегает от другого	15–20
Чудесный предмет	Шелковая веревка в 40 газов	41		
Преследование ЯВ с переходом в мир иной	— ЯВ. Путь в мир иной — пещера в Нижний, Сороковой мир	42–43	— дива. Путь в мир иной — под камнем бездонная яма	21–22
В мире ином	Встреча с пастухами овец, коров, верблюдов; лошадей; крепость	44–48	Ручей, крепость без дверей, надпись на камне	23

Структура сюжета	Шугнанская сказка	№№	Таджикская сказка	№№
Чудесное знание — действие	Душа ЯВ (в камне — сороке — посохе — светильнике) — бой и смерть существа	49	Бой и победа ВД над дивом, 500 дивами	25–26
	Освобождение девушки из плена ЯВ. Положение меча как границы	50–52	Освобождение <i>паризод</i> из плена ЯВ	24, 27
	Добро мирское: 40 ключей, подъем	53–55	Добро мирское: девушка, сундук	28
Испытание отношений	Черный баран; помощь товарищу	56–58	Помощь товарищу	29
Отношение к мирскому добру	Привязанность к мирскому добру	57–58	Привязанность к мирскому добру	30
			Возвращение девушки домой в Миср	31–34
			Возвращение юноши домой	35
Чудесное условие	Добыча белого сокола	59	Выплата выкупа, свадьба	35
Чудесное условие: действие / предмет + слово	При снятии сапог упоминание — «ВД»	60–61	При виде ножика упоминание — «ВД»	36–38
	Возвращение юноши домой, свадьба	62–65		
Чудесное узнавание	Раскрытие тайны женского начала ВД	65–66	Раскрытие тайны женского начала ВД	39–40

Структура сюжета	Шугнанская сказка	№№	Таджикская сказка	№№
Поиски ВД	Встреча с пастухами овец, верблюдов, коров	67–68	Встреча с пастухами овец, верблюдов, лошадей	41–42
	Приход в сад, передача кольца через садовника	69–71	Встреча с земледельцами	43
			Помощь старца, кузнеца	44–53
			Стражники — конь, сокол и гончая	50–52
			Укрощение ВД: 40 локонов — 40 гвоздей	54
Клятва			Клятва ВД книжкой	55–56
<b>Чудесный супруг</b>			Заключение брака ВД с юношей	57–58
Нарушение запрета			Получение и утеря изображения ВД — неизбежность расставания	59–62
			Нападение шаха Кулзума <sup>18</sup>	63
			Поражение юноши, плен ВД	64

<sup>18</sup> Кулзум находился на берегу Красного моря, близ современного города Суэца. Это был важный порт, через который велась торговля с Йеменом, Хиджазом и другими странами. URL: <http://cyclowiki.org/wiki/>.

Структура сюжета	Шугнанская сказка	№№	Таджикская сказка	№№
Чудесный сон			Явление во сне святого старца — выздоровление юноши. Поиски ВД	65
			<b>ВД в Кулзуме</b>	66–67
	Встреча у воды служанки ВД	72	Встреча у водоема служанки ВД	68
Чудесные качества ВД	Служанка раскрывает чудесное происхождение ВД — <i>parizod</i>	73		
Чудесный предмет	Превращение воды в кубке в кровь, пока не было опущено кольцо	74–77	Просьба выпить воды, опущение кольца в кувшин с водой	69–76
	Встреча с ВД	78	Встреча с ВД	77–79
Разрешение проблем: Чудесное событие	Заключение брака с чудесной супругой: брачная церемония	79	Возвращение домой. Свадебный пир героев	80–82
			Помощь в разрешении проблем дочери падишаха	83–87
Заключительная формула	Выполнение желаний героев. Пожелание слушателям	79	Выполнение желаний героев. Пожелание слушателям	88



## ПРИЛОЖЕНИЕ II

В приложении приводится таджикская сказка «Водарег». Эта сказка неоднократно публиковалась на таджикском языке с редакционно-литературной правкой. В настоящем издании текст приводится по: Афсонаҳои халқи тоҷик (Сказки таджикского народа) / Сост. Р. Амонов; подг. к изданию Р. Рахмони. Душанбе, 2001.<sup>19</sup> Таджикский текст сопровождается русским переводом автора настоящей статьи.

### ТАДЖИКСКИЙ ТЕКСТ: **ВОДАРЕГ**

1. Буд, набуд, як замоне дар як маконе як подшоҳ буду як вазир. Зани ҳар ду ҳомиладор буданд. Вақту соаташ расиду зани подшоҳ духтар зоид, зани вазир писар.

2. Дар ин дунё ҳар чи мегузарад, охиста-охиста бачагии духтару писар гузашту ҳар ду ба воя расиданд.

3. Як рӯз вазир писари ҷавонашро ба пешаш шинонду гуфт:  
— Ҷигарбандам, шукри парвардигор ба синни балоғат расидӣ, дил мехоҳад ба ту зан гирифта диҳаму тӯю тамошо-ятро бинам.

Писараш гуфт:

— Эй падари бузургвор, агар орзуи шумо ҳамин бошад, магар ман метавонам не гӯям.

— Армони дили ман, — гуфт вазир, — кудо шудан ба подшоҳ аст. Мехоҳам инро ба подшоҳ гӯям.

4. Писараш гуфт:

— Ман ҳанӯз ҷавон бошам ҳам дидам ва шунидам, ки подшоҳон духтарашонро фақат ба шохзодагон медиҳанд, надидам ва нашунидам, ки подшоҳе ба вазирзода духтар дода бошад.

— Аз ин ҷиҳат, — гуфт вазир, — хотири ман чамъ. Мо бо подшоҳ дӯстони деринем, бовар дорам, ки подшоҳ хоҳиши маро рад намекунад.

---

<sup>19</sup> Таджикский текст любезно предоставлен профессором Р. Рахмони.

5. Хулоса, вазир ба подшоҳ муддаои дилашро гуфт.

Подшоҳ суханони вазирро шунида, сар хам карду ба хаёл рафт. Ба хаёл рафту фикр кард, ки «кабӯтар бо кабӯтар, ғоз бо ғоз» гуфтаанд. Ман подшоҳам, магар вазирзода сазовор аст, ки домоди ман бошад. Лекин мо бо вазир дӯстони деринем, боре нашудааст, ки ӯ маро ранҷонда бошад, агар ҷавоби рад диҳам, саҳт малол мешавад, коре бояд кунам, ки «ҳам лаъл ба даст ояду хам ёр наранҷад». Ҳамин фикрро карду ба вазир гуфт:

— Дӯсти азиз, ман подшоҳам ва лозим аст, ки барои духтарам мувофиқи мартабаам маҳр гирам, то нағӯянд, ки духтари подшоҳ магар нуқсе ё айбе доштааст, ки падараш барояш маҳри арзанда нагирифт.

Подшоҳ баъди ин гап маҳри духтарашро гуфт: ҳазор шутури сафед, ҳазор гӯсфанди сиёҳ, ҳазор барраи ширбоз, ҳазор гови зотӣ бо гӯсолааш, ҳазор охубарра, ҳазор аспи нару ҳазор байтал, ҳазор гургу ҳазор шоҳин. Аз атласу шоҳию кимҳоб ҳазорлибосӣ.

Вазир ин ҳазор-ҳазорҳоро шунида, ғамгину маънос ба хонааш баргашт. Писараш падарашро дар ин ҳол дида, сабаб пурсид. Вазир гуфт:

— Писарам, барои подшоҳон дӯстӣ бо касоне, ки аз онҳо камтаранд, эътиборе надоштааст. Ман инро медонистам ва имрӯз бори дигар донистам, ки ин ҳақиқати маҳз аст.

Баъд вазир ҷавоби подшоҳро ба писараш як-як гуфт.

6. Вазирзодаро ба ҳоли падар раҳмаш омаду гуфт:

— Мард бояд, ки ҳаросон нашавад, мушките нест, ки осон нашавад — гуфта худаширо ба сурати қаландар карду шамшеру шашпар, гурзу сипар гирифта, аз мамлакат баромада рафт.

7. Даҳ шабу даҳ рӯз роҳ гашт ва як пагоҳӣ ба сари дуруҳа расида, ба кадом роҳ рафтаниро надониста, хаёл карда истода буд, ки саворе бо аспи сиёҳу сару либоси сиёҳ ба сари дуруҳа омад. Ҳардуяшон салому алек қарданд.

8. Вазирзода ба рӯю чашму абрувони ҷавон, ба қаду қомати ӯ нигариста, қариб буд, ки аз ҳуш равад: чашмони калон-калони шахло, мижғони дарози тобхӯрда, абрувони тобон,

рухсорахо — себи сурх, рӯй — моҳи дурахшон, лабон — ақиқ, дар бораи чунин ҳусне ҳар чи гӯй кам аст.

9. Сиёхпӯш гуфт:

— Эй бародар, аз кучо меоӣ, кучо меравӣ?

— Ман аз фалон чо омадам, ба ҳамин дуруха расида, ба кадом тараф рафта намро надонида, хайрон мондам.

— Ту чӣ мақсаде дорӣ, ки азми сафар кардӣ? — боз пурсид ҷавони сиёхпӯш.

10. Вазирзода саргузашташро гуфта дод.

— Эй бародар, дар дунё одам барои зан шуда худахро ба кӯи сарсонӣ мезанад магар?! Марди ҳақиқӣ аввал худахро дар майдон нишон медиҳад. Ман ба ҷанг рафта истодам, мехоҳам лашкари подшоҳро торумор кунам, ки қору бораш талаву тороҷи мулкҳои дигар аст. Аз як кас дида ду кас будан беҳ, агар хоҳӣ, бо ман ҳамроҳ шав.

11. Писари вазир қабул кард. Се шабу се рӯз роҳ гашта, як бегоҳ ба қанори шаҳре расида, аз асп фароманду ҷодар зада, сӯхбат карда нишастанд. Рӯз шуда буд, ки сиёхпӯш қарнаӣ кашада, табли ҷанг зад.

Подшоҳи мамлакат баромада дид, ки ду паҳлавон талаби ҷанг доранд. Зидашон лашкар кашид.

12. Ин сиёхпӯш Водарег ном паридухтар буд, овозаи зебоиаш саросари олам паҳн шуда, садҳо шоҳону шоҳзодагон дар орзуи дидори ҷонфизои ӯ буданд. Водарег чил кокулашро зери телпак пинҳон карда, сару либоси сиёҳу ниқоби сиёҳ пӯшида, ҷанг мекард. Чил рӯз беист мечангиду баъди ин чил рӯз ба хоби паҳлавонӣ мерафт. Писари вазир, ки аз ин хабаре надошт, лашкари бешумори подшоҳро дида, дилаш ваҳм карду худ ба худ гуфт: «Ман худро ба доми аҷал задам, як кас бо ин қадар аскар чӣ хел метавонад ҷанг кунад?!»

13. Вазирзода дар ҳамин ҳаёл буд, ки Водарег масолеҳи хӯрокро оварда, пеши ӯ монду гуфт:

— Ман ба ҷанг медароям, бегоҳ як дег оши қори қалони дастӣ пухта мемонӣ.

14. Вазирзода хуб гуфту аз паси кор шуд. Водареғ ба чанг даромада, дар байни чанд соат нисфи зиёди аскарӣ подшоҳро қир кард. Вазирзода дасту остин бар зада бо ҳафсалаи тамом як дег оши палав пухту ошро дам партофта сиёхпӯшро нигоҳ карда нишаста буд,

15. ки як дев омад: худаш як вачабу ришаш сад вачаб. Омаду аз вазирзода пурсид:

— Камтар хӯрок надорӣ, ки бисёр гурусна мондам.

Вазирзода, ки чашмаш ба роҳи сиёхпӯш буд, гуфт:

— Рав, аз дег як кафгир ош гирифта хӯр.

Дев ҳамаи ошро тамоман хӯрда, дегро чаппа карда рафт.

16. Як вақт вазирзода дид, ки дег хоп-холӣ, хайрон шуду «оббооо, шарманда шудам-ку» гуфта саросема як деги дигар ош пухт: тағ сӯхтаву миён хому боло — ланҷ. Ошро дам партофта буд, ки сиёхпӯш омада:

— Ҳа, канӣ оши пухтагиат? Бисёр гурусна мондам, — гуфт.

Вазирзода ошро кашида омад, хайр Водареғ вақти хӯрдан гап назаду баъди хӯрда шудан гуфт:

— Бародар, ман нагуфта будам оши нағз паз. Ту чӣ хел ош пухтӣ?!

17. Вазирзода чӣ хел ошро хӯрда рафтани девро нақл кард. Водареғ гуфт:

— Пагоҳ ту ба чанг меравӣ, ман ош тайёр мекунам. Аспи маро гир, либосҳои маро пӯш, ҳеҷ кас нафаҳмад, ки паҳлавони дигар мечангад.

18. Хайр, пагоҳ ин сару либоси Водареғро пӯшида, ба аспи Водареғ савор шуду ба чанг даромада, лашкари душманро аз як тараф қир кард. Водареғ палав пухт, тайёр шуда буд, ки дев омада пурсид:

— Камтар хӯрок надорӣ, бисёр гурусна мондам?

— Даро, дар ошхона ош ҳаст, камтар гирифта хӯр! — гуфт Водареғ.

19. Дев ба ошхона даромада буд, ки ин аз пасаш даромада дари ошхонаро пӯшиду ба гардани дев бо шамшер зад, каллаи дев аз танаш ҷудо шуд. Каллаи дев гуфт:

— Ҳоло бин чи корат мекунам! — гуфта риши садвачабааш аз думаш кашол баромада рафт.

Водарег аспро савор шуда, аз паси вай сур кард.

20. Каллаи дев рафта-рафта-рафта ба таги як санги хона барин калон даромада рафт. Водарег гашта омаду обу ошро тайёр кард, вазирзода аз чанг гашта омад, обу ошро хӯрданд.

21. Водарег ба асп савор шуда, вазирбачаро ҳамроҳаш гирифта, ҳарду ба пеши ҳамон санг рафтанд, ки дев ба зераш даромада рафта буд. Водарег ба вазирзода гуфт:

— Бародар, сангро гирифта парто!

Вазирзода ҳарчанд зӯр зад, сангро аз чояш ҷунбонда натавонист. Водарег аз асп фаромаду сангро гирифта, ба як тараф партофт. Нигоҳ карданд, ки таги санг як чоҳи бетаг.

22. Водарег камандро ба миёни вазирзода баста, ба чоҳ фаровард. Вай ба нисфи чоҳ расида буд, ки додаш баромад:

— Сӯхтам! Пухтам! Каш!

Водарег ўро кашида гирифтун камандро ба миёни худаш баста гуфт:

— Ҳазор «сӯхтаму пухтам» гӯям гӯш накарда, расанро то охир сар дех.

Водарег ба чоҳ фаромад. Ҳамин, ки ба нисфи чоҳ расид, доду вояш баромад, вазирзода гӯш накарда, камандро сар додан гирифт.

23. Водарег ба таги чоҳ расида, дид, ки як ҷӯй равон асту як қалъа сар ба фалак кашидагӣ, на дар дораду на сӯроҳ. Хайр ба лаби оби равон нишаста, дасту рӯяшро шушту гирди қалъаро як гашта баромад, ки дар як тахтасанг бо ким-чи хел хат ким-чи навишта мондагӣ. Хатро хонда буд, ки раъду барқ барин садо баромаду аз як тарафи қалъа шараққас карда, дарвозаи сангин кушода шуд.

24. Ба даруни қаср даромад, ки як паризод дар болои тахт ҳамон каллаи ришаш сад вачабаро ба бағал гирифта, гиря карда нишастаст. Водарег даромада ин ҳодисаро дида, хайрон шуда пурсид:

— Ту кистӣ, инсӣ, чинсӣ, парий, паризодӣ? Дар ин чо чӣ кор мекунӣ? Дар бағалат каллаи кӣ?

Духтар гуфт:

— Ман духтари подшоҳи Мисрам. Номам Райҳонбибӣ. Дар ҳафтсолагиам ҳамин дев маро дуздида омада буд, ҳозир ба чордах даромадам, то ҳамин вақт ҳамин дев ба ман нигоҳубин мекард, либос меовард, хӯрок меовард. Касе сари ӯро аз тан чудо кардаст. Ман ба мурдаи дев не, ба аҳволи худам гирия мекунам, ки чӣ мешавад?

25. Водареғ калларо аз ришаш дошта, чунон ҳаво дод, ки аз чашм ноаён шуда, баъди чанд вақт ба замин афтоду ба ҳафт қабати замин даромада рафт. Ҳамон замон аз чои каллаи дев даромада, панҷсад дев баромад. Водареғ ба духтар гуфт:

— Ту ҳоло ба он баландӣ баромада тамошо карда шин, ман бо ин девҳо чангида инҳоро яктарафа карда, баъд ба пешат меоям.

Водареғ шамшерро бараҳна карда, бо девҳо чангида, ҳамаашро якто намонда зада афтонд.

— Боз яктогӣ бизан, ки чонамон тамоман барояд! — гуфтанд девҳо.

Водареғ боз яктогӣ зада буд, ки девҳо чон гирифта, хеста ба чанг даромаданд. Ҳамин хел чанг то бевақтии шаб давом кард. Аксари девҳо кушта шуданд, лекин даҳ-понздах зӯраш зинда монд.

26. Саҳар Водареғ аз хобаш хесту боз чанг сар кард ва он даҳ-понздахи зиндамондаро зада афтонд. Девҳо гуфтанд:

— Боз як бори дигар бизан, ки чонамон якбора барояд.

Водареғ гуфт:

— Кӯр асояшро як бор гум мекунад.

27. Водареғ Райҳонбибиро бо ҳамаи хазинаю дафинаи дев ба як сандуқи калон андохта, ба каманд баст, вазирзода кашида гирифт.

28. Одамизод хомхаёлиҳо дорад. Ҳар чи қадар ниҳодаш пок набошад, ҳирси молу чизу ҳиссиёти худбинӣ ақлашро хира мекунад. Ба сари писари вазир фикре омад, ки сандуқро

бо чизу чорааш гирифта раваду сиёхпӯшро аз чоҳ накашад, бою бадавлат, ки шуд, ҳар чи ки дилаш хоҳад метавонад ба даст биоварад.

29. Баъд аз фикраш гашт ва худ ба худ гуфт: «Эй вазирбача, ба ҳамин дунё омада акнун якто чӯраи ҳақиқӣ пайдо кардӣ, барои моли дунё шуда, ҳамин хел чӯраро партофта рафтан магар аз рӯи инсофу мардӣ аст?!» Ҳаминро гуфту камандро партофта Водарегро кашида гирифт.

30. Водарег баромада, калиди сандукро ба вазирзода доду гуфт:

— Ҳар чизе, ки дар сандук ҳаст, аз туст.

31. Сипас ба роҳ дароманданд, ба наздикии шаҳри Миср рафта чодар заданду одам фиристода ба подшоҳ хабар доданд, ки духтарат ёфт шуд. Подшоҳ шод шуда, ба истикболашон баромад.

Баъд ба хурсандии ёфт шудани фарзанди ба чон баробараш ҳафт шабу ҳафт рӯз тӯй дод. Ҳафт шабу ҳафт рӯз дар ягон хонадон дег начӯшид, аз ҳафт то ҳафтодсола ҳафт шабу ҳафт рӯз аз деги подшоҳ оши палав хӯрданд.

32. Баъд подшоҳ аз Водарег хоҳиш кард, ки домоди ӯ шавад.

— Духтари маро бигир, тахту подшоҳӣ ҳам азони ту, — гуфт.

Водарег гуфт:

— Бигузур духтари туро бародарам гирад.

Вазирзода ба подшоҳ рӯ оварда гуфт:

— Ман мушкиле дорам. Падарам барои ман духтари подшоҳи мамлакатро хостгорӣ кард. Подшоҳ нахосту махри зиёд талаб кард. Ҳазор шутури сафеду гӯсфанди сиёх, ҳазор барраи ширбозу гови зотӣ, ҳазор оху бо охубаррааш, ҳазор аспи нару гургу шоҳину байтал. Агар ман дархости подшоҳро муҳайё накунам, падарам назди подшоҳу мардум беобурӯ мешавад.

34. Подшоҳи Миср суханони вазирзодаро шунида гуфт:

— Чамъ кардани ин қадар молу чондор осон нест, лекин Миср — нисфи олам, ин чо ин корро метавон кард.

35. Подшоҳ фармуд, ки сар то сари мамлакат гарданду он чи ба вазирзода лозим аст, чамъ оваранд. Надимону аскарони подшоҳ аз паи кор шуда, фармони подшоҳашонро ичро карда, ҳазор шутури сафеду гӯсфанди сиёҳ, ҳазор барраи ширбозу гови зотӣ, ҳазор охуро бо охубаррааш, ҳазор аспи нару ҳазор гургу шоҳину байталро ба мамлакати писари вазир ронда бурданд, тамоми мамлакатро чорвои майдаю калону гургу шоҳин пур кард, одамон ҳайрон шуданд, мардум ин қадар гургро дида, ба воҳима афтада, дари ҳавлию хонаҳояшонро маҳкам карданд. Подшоҳ ин ҳолро дида, даставвал гаранг шуду баъд худро ба даст гирифта, ба вазир фармуд, ки тӯйро сар кунад.

36. Ҳамин, ки тӯй охир шуду вақти пеши арӯс даромадани вазирзода расид, Водарег ба дӯсташ хайру хуш карду ба ӯ як кордча такдим карда гуфт:

— Инро гум нақун ва ҳар гаҳ, ки дидӣ, Водарег гӯю маро ба хотир биёвар.

37. Вазирзода гуфт:

— Ман меҳоҳам, ки назди ман нишонае аз худат бимонӣ. Мо бародарони ҷонӣ шудем, ман наметавонам бе ту бошам.

Водарег гуфт:

— Ман ломакон нестам, ватан дорам, рӯзгор дорам, маро интизоранд.

38. Вазирзода дид, ки азми Водарег қатъист, бо ӯ гарму чӯшон хайру хуш карда, кордчаро ба соқи мӯзааш андохт, то ки вақти кашидану пӯшидани мӯза, яъне ҳар рӯз ду-се бор бародари паҳлавонаш ба ёдаш расад.

39. Ҳамон шаб мӯзаашро кашидан замон кордчаро ба даст гирифта Водарег гуфта монд. Арӯсаш духтари подшоҳ, ин номро шунида гуфт:

— Водарег гуфтед? Медонед Водарег кист? Аз рӯи шунидам, паридухтари баҳодурест, ки қору бораш кӯтоҳ кардани дасти подшоҳони ғоратгар, ҳар гуна дуздону роҳзанҳо будаст.

40. Вазирзода ин гапро шунида, аввал ҳайрон шуд ва баъд:



— Дареґо, сад дареґо, бахту саодатам аз пеши мани нофаҳм рафтаст! — Ғӯён мӯзаашро гашта пӯшиду шитобон баромада рафт.

41. Рафта-рафта ба ҳамон дуруҳае, ки бо Водарег вохӯрда буд, омаду рӯи роҳе, ки Водарег омада буд, ҳафт шабу ҳафт рӯз дам нағрифта, асп давонда, ба ҷое расид, дид, ки чандин ҳазор ғӯсфандро ҷӯпонҳо чаронда гаштаанд. Аспашро боздошта, аз онҳо пурсид:

— Ин ғӯсфандон азони кӣ?

— Аз они Водарег, — шунид дар ҷавоб.

— Ҷои исти Водарег дар кучо, шумо медонед? — пурсид вазирбача.

— Не, мо ҷои исти вайро намедонем. Ҳамин қадар медонем, ки дар ҳар чил рӯз як бор омада, аз аҳволи мо хабар гирифта меравад, мо аз тамошои ҳусни ӯ маст шуда мегардем, — гуфтанд ҷӯпонҳо.

42. Вазирзода боз ҳафт шабу ҳафт рӯз асп давонда, ба ҷое расид, ки галаҳои аспу шутур чарида мегашт. Аз галабонҳо пурсид:

— Ин галаҳо азони кист?

— Аз они Водарег, — гуфтанд ба ӯ.

— Ҷои исти Водарегро намедонед?

Галабонҳо гуфтанд:

— Не, мо намедонем, дар ҳар чил рӯз омада, аз аҳволи мо хабар гирифта, як ҷамолашро нишон медиҳад, мо чил рӯзи дигар масту хурсанд мегардем.

43. Вазирзода боз ҳафт шабу ҳафт рӯзи дигар роҳ гашта, ба ҷое расид, ки чил кас ҷуфт ронда замин шудгор мекарданд. Аз асп фаромада саломуалек карду камтар об хост. Обро бошитоб нӯшиду баъд пурсид:

— Ин заминку мулк азони кист?

— Аз они Водарег.

— Ҷою маконашро медонед? — пурсид вазирбача.

— Не, мо ҷою маконашро намедонем, — гуфтанд ба ӯ.

44. Вазирзода охи бадард кашид, як деҳкони мӯйсафед ба чашмони ӯ зеҳн монда, пурсид:

— Писарам, ба ту чӣ алам расид, ки ин қадар охи ба дард кашидӣ?

Вазирзода саргузашташро гуфта дод. Мӯйсафед гуфт:

— Писарам, савдои мушките ба сарат афтодаст, ҳоло ҳам дер не, агар ба чони чавонат чабр кардан нахоҳӣ, аз роҳат гард.

45. Вазирзода гуфт:

— Барои ман роҳи бозгашт вучуд надорад: ё ба мақсадам мерасам ё сарамро дар ин роҳ қурбон мекунам.

46. Мӯйсафед ин гапро шунида гуфт:

— Ин хел бошад, писарам гӯш кун. Боз ҳафт шабу ҳафт рӯзи дигар роҳ рафта, ба дарёи азиме мерасӣ, аз дарё, ки гузаштӣ, дар он лаби дарё як суфа ҳаст, он чои дамгирии Водареғ аст. Вақте ки ба он чо рафтӣ, аспатро ба шоҳи чанор мебандӣ, зеро он чанор як кас оҳангарӣ карда истодаст, ин одам ошнои чонии Водареғ аст, макони Водареғро ба ту мегӯяд.

Вазирзода боз ҳафт шабу ҳафт рӯз роҳ гашта, ба он дарё расид, аз дарё гузашта, аспашро ба шоҳи чанор басту ба тарафи дӯкони оҳангар рафт:

— Ассалому алайкум, — гуфта ҳолпурсӣ кард.

— Ваалейкум ассалом, писарам. Биёед! Хуш омадед! Одамҳои ин чо барин наменамоед, аз кучо омадеду ба кучо меравед?

48. Вазирзода воқеаи аз сар гузаронидаашро нарезондаю начаконда гуфта доду аз оҳангар илтимос кард, ки чои зисти Водареғро гӯяд.

Оҳангар гуфт:

— Хуб, агар ҳамаи гапҳои гуфтагии ту рост бошаду худат ба Водареғ ошно бошӣ, кор — осонтар.

49. Вазирзода гуфт:

— Ман бо вай шаш моҳ боз шинос, борҳо ҳамнишин будем, нону намак хӯрдем, ҳамроҳ ҷанг кардем. Вақти хайру хуш ана ҳамин қаламтарошро дода буд.

50. Баъд оҳангар чил гулмех тайёр карду ба вазирзода дода гуфт:

— Ба суроги Водарег бисёр ту барин касон омада нобуд шуданд. Вай як аспи луччак, як бози луччак ва як тозии луччак дорад, ки шаб то рӯз ба чор тарафи дунё чашм андохта посбонӣ мекунад, ҳамин ки ягон касро дар наздикии қаср диданд чиррас мезананд. Водарег ҳамон замон баромада несту нобуд мекунад.

51. Ба ту ман як маслиҳат медиҳам. Агар аз рӯи маслиҳати ман кор кунӣ, мумкин аст, ки ба муроду мақсадат расӣ. Ту як навъ карда, ҳозир ба таги қаср рафта, хандаке кану дарунаш даромада ист. Шаб, ки шуд, баъд аз ними шаб аз дарун саратро барор. Аспу бозу тозӣ сари туро дида, чиррас мезананд. Ту даррав худатро ба зер каш. Водарег мебарояду ба ҳар тараф бо дурбин нигоҳ мекунад, ҳеч касро намебинад. Баъд аспу бозу тозиашро чанг карда, даромада хоб мекунад. Боз ту нисфи танатро намоён куну аспу тозию боз, ки чиррас заданд, даррав панаҳ шав. Водарег боз мебарояду ба чор тараф нигоҳ мекунад, ҳеч касро намебинад, аспу тозию бозро саҳт чанг карда, даромада хоб меравад. Ҳамин вақт то сари зонуют боло шаву даррав панаҳ шав. Аспу тозию боз аз нав чиррас мезананд. Водарег боз мебарояду ба чор тараф нигоҳ мекунад, баъд ба аспу тозию боз мегӯяд: «Қасам ба номи парвардигор, агар боз дод гӯеду баромада бинам, ки касе нест, сари ҳар сеятонро мегирам».

52. — Ту боз каме исту ин навбат аз даруни чуқурӣ давида баро ва зуд гашта панаҳ шав. Ин дафъа аспу бозу тозӣ саҳт чиррас мезананд, Водарег баромада, ба чор тараф назар мекунад, ҳеч касро, ки надид дарғазаб шуда, аспу тозию бозашро мекушад.

53. Баъд аз ин ту нигоҳ карда шин, то ки хоби Водарег барад. Сипас хезу поида рафта, ба қаср даромада бин, хобаш бурдагӣ бошад, чил гулмехро ба замин зада, чил кокулашро банду якбора ба банди дилаш савор шав. Водарег «фуру, ҳар ки бошӣ, мегирам» мегӯяд, аммо ту нафаро, гӯ, ки қасам хӯр,

баъд мефароям. Вай ҳар хел қасам мехӯрад, нафаро, баъд аз он, ки «хайр, қасам ба китобчаи бобокалонам, фаро ман аз туо ту аз ман», ки гуфт, фаро.

54. Вазирзода ба қасри Водареғ рафта гуфтаҳои оҳангарро кард ва ҳама кор мисли гуфтаҳои ӯ шуд. Баъд аз он, ки хоби Водареғ бурд, ба қаср даромада дид, ки Водареғ дар болои тахт. Гулмехҳоро ба замин заду чил кокули Водареғро ба гулмехҳо баста, худаш ба болои синаи вай савор шуда, ҳамон кордчаро ба болои синааш зер карда буд, ки Водареғ бедор шуд. Дид, ки вазирбача дар болои сандуқи синааш, гуфт:

— Хайр, хез, тақдирам ба ту будаст.

Вазирзода гуфт:

— Не, аввал қасам хӯр, баъд мехезам.

55. Водареғ қасами бисёре хӯрд. Писари вазир гуфт:

— Не, чиддӣ қасам хӯр!

56. Охир ки нашуд, Водареғ гуфт:

— Китобчаи бобокалонам занад, ки ман ба ту ҳеч зарар намерасонам.

57. Вазирбача хесту кокулони Водареғро кушод. Водареғ гуфт:

— Хайр, аз тақдир чои гурез нест, рав ба фалон чо, он чо як мулло ҳаст, гирифта биё, моро никоҳ кунад.

Вазирбача муллоро гирифта омад, мулло хутба хонда, инҳоро никоҳ кард. Ба мулло як табақ тилло доданд, қабул накарда гуфт:

— Ба ман пул даркор не!

— Ба шумо чӣ лозим, гӯед! — гуфт вазирзода.

58. Мулло гуфт:

— Ба ман пулу мол лозим не, маликаи Водареғ як маротиба чамолашонро нишон диҳанд бас.

Ин хабарро ба Водареғ расониданд. Водареғ ҳам ҳафт қабат парда кашида, аз паси ҳафт парда рӯяшро ба мулло нишон дода буд, ки мулло аз ҳуш рафт. Баъди чанд вақт ба ҳуш омада гуфт:

— Ман ба мақсадам расидам. Хушбахт шавед!

59. Аз байн як моҳ гузашт. Водарег бо шавҳараш хурсанд зиндагӣ карда гаштанд. Як рӯз Водарег гуфт:

— Ба ман ичозат деҳ галаю рамаҳои дар роҳ дидагиатро хабар гирифта биёям, агар дар ҳар чил рӯз як бор наравам, хамааш пахну пароканда мешаванд.

Вазирзода гуфт:

— Ин хел бошад, ман худам рафта галаю рамаҳоро хабар гирифта меоям.

60. Водарег розӣ шуду сураташро дода, ба шавҳараш гуфт, ки чӯпонҳою галабонҳо — ҳама муштоқи дидори ваянд, сураташро бинанд, шодком мешаванд. Баъд таъин кард:

— Дар ҳама ҷо талабгорони ман ҳастанд, баъзеашон бисёр зӯр, суратро эҳтиёт куну гум накун, ки ба дасти ягон зӯр афтад, дар ақиби сурат акси роҳи мулки маро мебинаду омада туро мекушаду маро гирифта мебарад. Ин гапро саҳт ба гӯшат гир.

61. Вазирзода хуб гуфта, хотирчамъ шуда, вақти бозгашт дар лаби як дарё сарулибосашро кашида, сурати Водарегро дар байнаш монду оббозӣ кард. Ҳамин вақт чанги пуртӯпаланг бархосту либоси вазирзодаро чаппа карда, сурати Водарегро бурда ба дарё партофт. Вазирзода «мани нодон чӣ кор кардам?! Бахтамро аз даст додам» гуфта аз карда як не, сад пушаймон шуду аспашро савор шуда, пеши занаш баргашта, воқеаро як ба як гуфта дод. Водарег гуфт:

— Сад афсӯс, ҳам ба худат зарар дидию ҳам ман. Бо гуноҳи ту моро аз якдигар ҷудо мекунанд, чунки ту таъиноти маро аз хотир баровардӣ.

62. Сурати Водарег ба дарё рафт. Талабгорони Водарег ба умеди он, ки шояд суратро дошта гиранд, ҳам дар рӯи заминро ҳам даруни баҳру дарё дом монда буданд. Вақте ки сурати Водарегро шамол ба дарё андохт, рафта ба тӯри подшоҳи Қулзум афтид. Подшоҳ суратро гирифта, дар ақибаш роҳи мулки Водарегро диду ба тарафи ин мулк лашкар кашид.

63. Як сахарӣ Водарег нигоҳ кард, ки гирду атрофро мӯру малах барин аскар зер кардаст. Водарег хафа шуду рафта дар болои сари шавҳараш гирия карда нишаст, оби чашмаш ба рӯи вазирзода чакиду як қад парида, бедор шуд. Водарег воқеаро гуфта дод. Вазирзода баромада дид, ки дар ҳақиқат чор тарафро аскар зер кардаст.

64. Хайр, зану шавҳар сару абзор карда, ба чанг баромаданд, чунон чангиданд, ки аз часади мурдагон чанд теппа пайдо гардиду аз хунашон дарё чорӣ шуд. Бисёр чангиданд онҳо ва мондаю бемадор шуданд. Душманон ба вазирзода ҳучум карда, бадани ӯро зада қалам-қалам карданду Водарегро дастгир карда, гирифта рафтанд.

65. Вазирзода оғуштаи хоку хун нисфи шаб ба хуш омад, ки дар байни мурдаҳо хоб аст. Хост бихезад, мадори чунбидан надошт. Дар ҳамин ҳолат хобаш бурд ва як мӯйсафеди нуронӣ ба хобаш даромад:

— Ҳеч гап не, писарам, хезу аз паи Водарег шав, — гуфта тану бадани вазирзодаро сила кард, ки ӯ аз пештара ҳам тару тозатар шуда, аз ҷой хест. Хесту ҷомаи қаландарӣ пӯшида, ба мамлакати Қулзум рафт.

66. Акнун вазирбачаро дар ҳамин ҷо монему аз аҳволи Водарег пурсем.

Подшоҳи Қулзум Водарегро бурду тӯю тамошо сар кард. Водарег гуфт:

— Шавҳари ман дирӯзакак кушта шуд. Ман чил рӯз азо мегирам, баъди чил рӯз ихтиёри ман ба ту.

67. Сию нӯҳ рӯзи мӯҳлати гуфтаи Водарег гузашт. Рӯзи чилум подшоҳи Қулзум дар тараддуди тӯй шуд. Водарег хафаю дилаш хичил дар қасри подшоҳ менишаст.

68. Ҳамин вақт канизаки подшоҳ ба лаби ҳавз баромада, ба офтобаи тиллоӣ об гирифтани буд, ки як қаландар омада монд.

— Духтарам ин тараф биё, ман аз офтобаат об хӯрам. Биё савоб мегири, — гуфт.

— Не, оям чанг мекунамд, — гуфт канизак.

— Ояат кӣ? — пурсид қаландар.

— Оям Водарег, — гуфт канизак.

69. — Ояат кай медонад, ки ман аз офтобаат об хӯрддам. Биё савоб мегири, гуфту аз дасти канизак офтобаро гирифта, обро нӯшиду ангуштаринашро номаълум ба офтоба андохта, ба канизак таъин кард:

70. Агар ояат «ба дастам об андоз» гӯяд камтарак андоз, боз «об андоз» гӯяд, боз камтар андоз, «дурусттар андоз» гӯяд офтобаро чаппа карда, хамаи обро резу худат гурез.

Канизак обро бурда буд, ки Водарег гуфт:

— Ба дасти ман об андоз.

Канизак камтарак об андохт.

— Боз андоз, — гуфт Водарег.

71. Канизак боз камтарак андохт. Водарег «дурусттар об андоз!» — гуфта дод зада буд, ки канизак офтобаро чаппа карду хамаи обро рехта гурехт, ангуштарин рост ба сари ангушти Водарег афтод. Ангуштаринро дида хурсанд шуда, «шукр, ки зинда будаст» —

72. гуфту хеста сурфаю тахта кушода, тушбера пухт. Баъд тушбераро ба як хурмача бардошту ба боляш дуто нон монда, ба канизак гуфт:

— Ин хӯрокро ба меҳмон бару гӯй, ки «моҳ дутою ситора тӯда-тӯда».

73. Канизак тушбераро бардошта мерафт, ки бӯи хушаш ба димоғаш заду иштиҳояш карнай шуда, шитобон якто нону нисфи тушбераро хӯрд. Баъд хурмачаро пеши вазирбача бурда гуфт:

— Оям гуфтанд, ки «моҳ дутою ситора тӯда-тӯда».

74. Вазирзода чанд вақт боз хӯроки гарм нахӯрда буд, тушбераро бо якто нон покиза хӯрду гуфт:

— Рафта ба ояат гӯй, ки «моҳ яктою ситора ягон-ягон».

75. Канизак рафта ҳамин гапро расонда буд, ки Водарег ўро коҳиш кард:

— Ҳа, бадбахт, якто нону нисфи тушбераро хӯрдӣ!

76. Канизак тарсида, хост бигрезад, ки Водарег ўро дошта гуфт:

— Хайр, ҳеч гап не, рав хоб кун! Гӯй дигарон ҳам бихобанд, то ки ман биосоям.

77. Баъди он, ки ҳама хоб рафтанд, Водареғ ба саисхонаи подшоҳ рафта, ба посбонҳо рӯяшро нишон дод, ҳама ҳусни нест дар ҷаҳонро дида, беҳуш шуда афтоданд, даромаду аспашро бо зину афзораш бароварда, барои шавҳараш ҳам якто асп гирифта, пеши ӯ омад. Ҳарду савор шуда, аз шаҳр баромада рафтанд.

78. Рӯз шуд. Подшоҳ бедор шуду ба надимонаш гуфт:

— Имрӯз мӯҳлати азои Водареғ буд шуд, ӯро биёред, мулло даъват кунед, моро никоҳ кунед.

79. Надимони подшоҳ омаданд, ки Водареғ дар ҷояш нест. Рафта саисхонаро диданд, ки ду асп ҳам нест. Подшоҳ ин хабарро шунида, ба ғазаб омада, аз паси Водареғ лашкар равон кард. Водареғу писари вазир ба ҷанг даромаданд. Подшоҳ ҳафт маротиба лашкар равон кард, Водареғу шавҳараш ҳафт маротиба лашкари ӯро аз дами тег гузарониданд.

80. Қулзумро ба ҷуз таслим шудан илочи дигар намонд. Вазирзода хост сари ин подшоҳи бераҳмро, ки ӯро кушта, занашро гирифтанд мехост, чудо кунад. Писари Қулзум, ки ҷавони нозанину доно буд, сари зону пеши ӯ нишасту илтиҷо кард:

— Ману падарам — ғуломи шумо, ҳар гаҳ ҳар чи фармоед, бе ҷуну чаро, иҷро мекунем.

— Ин гап ба Водареғ маъқул шуд. Ба Қулзум даст назада, роҳ пеш гирифтанду ба ватани писари вазир омаданд.

81. Омаданд, ки падару модари вазирзода ба як ҳоле дар фиристоки фарзанди яккаву ягонашон ғам хӯрдаву нолида ба марги худ розӣ шудаанд. Фарзанди азизу келини маҳваши хуро дида, шод шуда, аз ҷой хестанд.

82. Писари вазир тамоми шаҳрро оинабанд карда, эълон кард, ки чил рӯз ҳеч кас дар хонааш таом напазад, ҳама чил рӯз ба даргоҳи вазир омада, оши тӯй хӯрда раванд.

83. Духтари подшоҳ, ки аз шавҳари шаби никоҳ баромада рафтааш умедашро канда буд, хабари тӯи домодии ӯро шунида, пеши падараш омаду гуфт:



— Падари бузургвор! Шумо маро ба писари вазир додан нахостед, ӯ маҳри маро аз талаби шумо зиёд дода бошад ҳам, ба ман дил набасту шаби тӯй ба ман наздик нашуда, баромада рафт. Ман, духтари подшоҳ, оғӯши шавҳарро надида, номи беваро гирифтаам. Акнун ягон шоҳзода ба мани бевадухтар талабгор намешавад.

Подшоҳ ин суханони талхро шунида, чун дар он рӯзе, ки вазир пешаш хостгор шуда буд, сарашро ҳам карда ба хаёл рафт. Баъд сар бардошту гуфт:

— Хаёли ман хом будаст, духтарам, бахти туро барбод додам. Аз гуноҳам гузар!

84. Подшоҳу духтарашро дар сари ин гуфтугӯи дилхарош монему аз гуфтугӯи вазирзодаву Водарег дар хонаи вазир гап занем.

Баъди тӯй вазирзода ба хаёл рафт. Водарег ба рӯи ӯ зехн монду сабаб пурсид. Вазирзода гуфт:

— Ман духтари подшоҳро дар бистари арӯсӣ ба ҳоли худ монда, баромада рафта будам. Ин дам ӯ ба ёдам расид. Ин духтари ба ном шавҳаркарда чӣ ҳоле дошта бошад?

— Инро аз падарат пурс, — гуфт Водарег.

Вазир гуфт:

— Аз ҳамон рӯз ин тараф подшоҳ сархам асту ғамгин. Ӯ мехост, ки домодаш шоҳзода бошад, холо ягон шоҳзода духтарро бева пиндошта, ба ӯ талабгор намешавад. Духтар дар азоб аст, ба ӯ раҳми кас меояд.

85. Водарег ин қиссаи аламангезро шунида, ба шавҳараш гуфт:

— Рафтем!

— Ба кучо? — пурсид вазирзода.

— Ба мулки Қулзум.

86. Вазирзодаю Водарег ба ин мулк омаданду ба подшоҳи мулк — Қулзуму писари ӯ қиссаи духтари подшоҳи мамлакаташонро нақл карда, фармуданд, ки ба духтар хостгор фиристонанд.

87. Боз тўй шуд, тамошо шуд, боз чил рўз мардум оши подшохро хўрданд.

88. Подшоҳ ба муроду мақсадаш расид. Вазирзодаю Водарег шоду хуррам умр ба сар бурда ба камоли пири расиданд, шумо ҳам бирасед.

### *РУССКИЙ ПЕРЕВОД: ВОДАРЕГ*

Русский перевод Л. Р. Додыхудоевой

1. Было не было, в некое время, в некоем государстве был падишах, и у него был вазир. Жена падишаха и жена вазира ожидали потомства. Пришло время, и жена падишаха родила дочь, а жена вазира — сына.

2. Жизнь в мире текла своим чередом, а мальчик и девочка росли и выросли.

3. Однажды вазир посадил своего юного сына перед собой и сказал:

— Дорогой мой, слава Богу, ты вырос и вошел в возраст, хочется мне женить тебя и увидеть твою свадьбу.

— Досточтимый отец, если ты хочешь этого, то я не могу ответить отказом.

— Моя заветная мечта, — сказал вазир, — породниться с падишахом. Хочу рассказать ему об этом.

4. Сын вазира ответил:

— Я еще молод, но видел и слышал, что падишахи отдают своих дочерей только за шахских отпрысков, я не видел и не слышал, чтобы падишахи отдавали своих дочерей за сыновей вазиров.

— По этому поводу я не беспокоюсь, — сказал вазир, — мы с падишахом старые друзья, я уверен, что он не откажет мне в моем желании.

5. И вазир рассказал о своих планах падишаху. Когда падишах услышал слова вазира, он склонил голову и задумался. Задумался, подумал, ведь, как известно, «голубь с голубем,

сокол с соколом». Я — падишах, заслуживает ли сын вазира быть моим зятем? Однако мы с вазиром старые друзья, и он никогда не делал мне ничего плохого. Я знаю, если я отвечу отказом, он будет очень расстроен. Нужно придумать нечто такое, чтобы не навредить себе, чтобы и волки были сыты, и овцы целы. Размышляя так, он сказал вазиру:

— Дорогой друг, я падишах, и приданое моей дочери должно быть значительным подобающим моему положению, чтобы люди не сказали, будто у дочери падишаха имеется скрытый изъян или грех и потому ее отец не взял за нее большой выкуп.

И падишах назвал свои условия: тысяча белых верблюдов, тысяча черных овец, тысяча молочных ягнят, тысяча породистых коров с телятами, тысяча молодых газелей с ягнятами, тысяча коней и тысяча кобыл, тысяча волков и тысяча соколов. Тысяча одеяний из атласа, шелка и парчи.

Услышав все это, вазир расстроился и вернулся домой грустный и подавленный. Сын, увидев своего отца в таком состоянии, спросил, что случилось. Вазир сказал:

— Сын мой, для падишахов дружба с теми, кто ниже их по положению, ничего не значит. Сегодня я еще раз убедился, в правоте этих слов.

И вазир передал сыну ответ падишаха.

6. Сыну вазира стало жаль отца, и он сказал:

— Человеку не следует бояться трудностей, нет затруднений, которые нельзя разрешить! — сказав так, он принял обличье дервиша-каландара, взял меч и булаву, палицу и щит и отправился в дальние страны.

7. Десять ночей и десять дней ехал он, глубоко задумавшись, и как-то утром достиг развилки дорог. Он стоял и раздумывал, не зная в какую сторону двинуться, и тут появился всадник в черном одеянии на черном коне. Они обменялись приветствиями.

8. Сын вазира, взглянув на лицо, глаза и брови молодого человека, на его высокий стан и посадку, чуть было не лишился

разума: большие сияющие глаза, длинные загнутые ресницы, брови вразлет, румяные, как красное яблоко, щеки, лик — будто ясный месяц, губы — яхонт, о такой красоте что ни скажешь, все мало.

9. Всадник в черном спросил:

— О брат, откуда ты и куда путь держишь?

— Я приехал из такого-то места, доехал до этой развилки и не знаю, куда двинуться дальше.

— С какой целью ты отправился в путь? — снова спросил юноша в черном.

10. Сын вазира поведал свою историю:

— О брат, стоит ли человеку в этом мире беспокоиться из-за женитьбы, обрекать себя на скитания? Истинный муж сначала должен показать себя в ратном деле. Я иду на войну, хочу победить падишаха-притеснителя, что грабит другие земли. Присоединяйся ко мне, если хочешь, ведь лучше быть вдвоем, чем одному.

11. Сын вазира согласился. Они ехали еще три дня и три ночи и как-то вечером достигли окраины города. Спешились, разбили палатку, завели разговор. И вот наступил день, когда всадник в черном подал карнаем сигнал к сражению. Услышав боевой клич, падишах той земли вышел и увидел, что два богатыря ищут битвы. Он послал против них войско.

12. Этот человек в черном был девушкой-пери по имени Водарег; слава о ее красоте разнеслась по миру, и сотни правителей и их наследников, шахов и шахзаде, мечтали лицезреть ее. ВД спрятала свои сорок косичек под мужской шапкой, надела черное одеяние, скрыв лицо под черной маской, и отправилась сражаться. Сорок дней она билась, а потом сорок дней спала богатырским сном. Сын вазира ничего не знал об этом, и увидев шахскую армию, испугался и подумал про себя: «Я сам предал себя в руки смерти. Как может один человек сражаться с таким огромным войском?!»

13. Сын вазира погрузился в раздумья, а ВД принесла немного еды и поставила перед ним, сказав:

— Я отправляюсь на бой. Ты же приготовь к вечеру своими руками большой котел плова.

14. Сын вазира согласился и взялся за работу. ВД отправилась на бой и в течение нескольких часов перебила более половины войска падишаха. А сын вазира засучил рукава, приготовил плов, поставил его томиться и стал поджидать товарища.

15. Тут явился див: сам с пядь, борода сто пядей. Вошел и спросил сына вазира:

— Не найдется ли какой-то еды, я очень голоден.

Сын вазира, ожидавший товарища, сказал ему:

— Возьми из котла одну миску плова и съешь.

Див съел весь котел плова полностью, перевернул котел вверх дном и удалился.

16. Когда сын вазира увидел, что котел совершенно пуст, он расстроился и ему стало неловко. В спешке он приготовил другой котел плова: со дна подгорело, середина сырая, верх переваренный, и поставил плов доходить. Тут вернулась ВД.

— Где твой плов, я очень хочу есть, — сказала она.

Сын вазира принес плов, ВД ничего не сказала во время еды, но после спросила:

— Братец, разве я не говорил, чтобы ты приготовил хороший плов. А ты что сделал?!

17. Сын вазира рассказал о приходе дива и о том, как тот все съел. ВД сказала:

— Завтра ты пойдешь на битву, а я займусь приготовлением еды. Возьми моего коня, надень мои доспехи, никто и не узнает, что другой богатырь-пахлаван, вышел на бой.

18. Назавтра сын вазира, одетый в одежду ВД, сел на ее коня, вышел на бой и один перебил все вражеское войско. ВД приготовила плов, и, когда плов был готов, вошел див и попросил:

— Не найдется ли у тебя немного еды, я очень голоден.

— Входи, в кухне есть плов, возьми немного и поешь! — сказала ВД.

19. Див вошел в кухню, ВД последовала за ним, закрыла дверь, схватила дива, ударила мечом по шее и отсекла диву голову, голова отскочила от тела. Голова дива сказала:

— Еще увидишь, что будет! — пригрозив так и подхватив вьющуюся за ней бороду в сто пядей, она удалилась.

ВД верхом на коне, пустилась вслед.

20. Голова дива покатилась-покатилась, прикатилась к месту под большим, величиной с дом, камнем и скрылась под ним. ВД возвратилась и стала готовить плов и напитки, сын вазира вернулся после боя, съел плов и выпил воду.

21. Тогда ВД села на коня, взяла с собой сына вазира, и оба отправились к тому камню, под которым скрылся див. Она обратилась к сыну вазира:

— Братец, приподними камень!

Сын вазира, как ни старался, не смог сдвинуть камень. ВД спешила, схватила камень и отбросила его в сторону. Они увидели, что под ним оказалась бездонная яма, будто колодец.

22. ВД обвязала сына вазира веревкой и стала опускать его вниз. Когда он достиг середины, стал кричать:

— Горю! Горю! Тяни вверх!

ВД вытянула его и перевязалась веревкой сама.

— Если я даже сто раз буду просить поднять меня обратно, не слушай, опускай веревку до самого дна.

ВД стала спускаться в яму. Когда она достигла середины спуска, начала кричать, но сын вазира, не слушая ее криков, опускал веревку.

23. Когда ВД достигла дна ямы, она увидела протекающий по его дну ручей и крепость, что уходит в небо, без ворот и дверей. На мгновение она присела у проточной воды, умыла руки и лицо и обошла вокруг замка, увидела, что на одном плоском камне есть какая-то надпись. Она стала читать текст, и в тот момент раздался будто удар грома, грянула молния, и с одной стороны с грохотом открылись каменные ворота.

24. Она вошла в замок и увидела, что на троне сидит прекрасная девушка, держит в руках бородатую голову дива и плачет. ВД удивилась и спросила:

— Кто ты есть, человеческого ли роду-племени, пери или из рода пери? Что ты здесь делаешь? Чью голову держишь в руках?

Девушка ответила:

— Я дочь падишаха Мисра (Египта). Меня зовут Райхонбиби. Мне было семь лет, когда этот див украл меня. Теперь мне четырнадцать, и все это время этот див заботился обо мне, приносил мне еду и одежду. Кто-то отрубил ему голову. Я оплакиваю не смерть дива, я плачу о том, что будет теперь со мной.

25. ВД схватила голову, высвободила из бороды и так сильно подбросила вверх, что та взлетела в небо, исчезнув из поля зрения. Через некоторое время голова упала на землю, войдя в нее на глубину семи пластов. Из того места, куда упала голова дива, явилось пятьсот дивов. ВД сказала девушке:

— Поднимись повыше и сиди там, смотри, а я начну сражаться с дивами, как одержу верх, присоединюсь к тебе.

ВД выхватила меч и начала бой с дивами, одолевая их одного за другим.

— Нанеси еще удар, чтобы душа навеки из нас вышла! — кричали дивы.

ВД нанесла еще один удар, но дивы опять ожили и снова вступили в бой. Схватка продолжалась до поздней ночи. Большинство дивов было убито, но десятка полтора самых сильных еще оставались живы.

26. Утром ВД проснулась и продолжила сражение, атаковав полтора десятка оставшихся. Дивы вскричали:

— Нанеси еще удар, чтобы душа окончательно из нас вышла!

ВД произнесла:

— Слепой только один раз теряет посох. (И нанесла решающий удар.)

27. После этого она поместила Райхонбиби со всеми сокровищами дива в большой сундук, и обвязала его веревкой, сын вазира вытащил его.

28. Человек несовершенен. Каким бы чистым и честным он ни был по природе, жажда богатства и эгоизм иногда берут верх над разумом. У сына вазира возникла мысль поднять сундук со всем добром и не вытаскивать юношу в черном из провала. Ведь богатый все, что душе его угодно, может обрести.

29. Но потом он сказал себе: «Что же это ты, обрел в мире этом настоящего друга и хочешь все променять на добро мирское. Разве это справедливо, разве благородно?!» Сказав так, он бросил веревку и вытащил ВД.

30. ВД вышла и вручила ключ от сундука сыну вазира.  
— Все, что в сундуке, твое.

31. И они отправились, пришли к городу Миср и разбили неподалеку шатер, послали сказать падишаху, что его дочь нашлась. Радостный падишах вышел им навстречу.

Затем от радости, что его дорогая дочь, его душа, нашлась, задал большой праздник. Семь ночей и семь дней ни в одном доме не готовили еду, все — и малый, и старый, от семи лет до семидесяти, — ели плов и прочие кушанья с падишахского стола.

32. Потом падишах предложил ВД стать его зятем.

ВД ответила:

— Пусть твоя дочь выйдет замуж за моего брата.

33. Сын вазира повернулся к падишаху и сказал:

— Я в большом затруднении, отец посватал за меня дочь падишаха моей страны. Падишах, поскольку не хотел этого брака, назначил за дочь большой выкуп. В него входит тысяча белых верблюдов, тысяча черных овец, тысяча молочных ягнят, тысяча породистых коров с телятами, тысяча газелей с ягнятами, тысяча коней и кобыл, тысяча волков и тысяча соколов. Если я не выполню повеление падишаха, мой отец будет опозорен перед падишахом и народом.

34. Падишах Мисра, услышав слова сына вазира, сказал:

— Такое богатство нелегко собрать, но Миср — это полмира, здесь это возможно осуществить.



35. Падишах приказал, чтобы по всей стране собрали то, что нужно сыну вазира. Подчиненные, слуги и солдаты, падишаха принялись за дело. Выполняя его приказ, они собрали тысячу белых верблюдов и тысячу черных овец, тысячу молочных ягнят, тысячу породистых коров с телятами, тысячу газелей с ягнятами, тысячу коней и кобыл, тысячу волков и тысячу соколов и доставили в страну сына вазира, наполнив всю страну юноши мелким и крупным скотом, волками и соколами. Народ был поражен, увидев такое количество волков, люди испугались и в страхе заперли двери своих домов. Когда падишах увидел это, сначала он впал в ярость, но затем сдержался и велел сыну вазира назначить день свадьбы.

36. Как только свадьба закончилась и пришло время сыну вазира вступить в брак с невестой, ВД попрощалась со своим другом и протянула ему небольшой ножик.

— Не теряй его, и всякий раз, как бросишь на него взгляд, произнеси: «Водарег!» и вспомни меня.

Сын вазира сказал:

37. Я хочу, чтобы ты сам со мной оставался, а не напоминание о тебе. Мы стали названными братьями. Я не могу быть без тебя.

ВД сказала:

— Я не сам по себе, у меня есть родина, есть дом, где меня ждут.

38. Сын вазира увидел, что товарищ исполнен решимости, тепло попрощался с ним и положил ножик за голенище своего сапога, чтобы не забывать своего названного брата-богатыря и два-три раза в день поминать его, когда будет снимать или надевать сапоги.

39. В ту же ночь, когда он стал разуваться, он взял в руки ножик и произнес: «Водарег!». Его жена, дочь падишаха, услышав это имя, спросила:

— Ты произнес: «Водарег»? Знаешь, кто это? Я слышала, что это доблестная девушка-пери, которая борется с падишахами-разбойниками, всевозможными ворами и грабителями.

40. Сын вазира, услышав это, сначала удивился, а потом воскликнул:

— Увы! Сто раз увы! Счастье покинуло меня неразумного! — поспешно обулся, вышел и отправился в путь.

41. Ехал он ехал и добрался до той же развилки, где повстречал ВД; повернув на дорогу, по которой ехала она, он без отдыха верхом на коне проскакал еще семь ночей и семь дней, пока не достиг места, где встретил огромную отару из нескольких тысяч овец, пасущихся под надзором пастухов. Он остановил своего коня и спросил их:

— Чьи это овцы?

— Они принадлежат ВД, — был ответ.

— Не знаете, где находится сама ВД? — спросил сын вазира.

— Нет, мы не знаем, где она. Мы знаем только, что она появляется раз в сорок дней, чтобы проведать нас. Мы же от лицезрения ее красоты становимся будто одержимыми, — сказали пастухи.

42. И снова сын вазира ехал верхом на коне еще семь дней и ночей. Достигнув места, где паслись табуны верблюдов и лошадей, он спросил табунщиков:

— Чьи это табуны?

— ВД, — ответили ему.

— Не знаете, где находится сама ВД?

Пастухи сказали:

— Нет, мы не знаем, но она появляется раз в сорок дней, чтобы узнать, как у нас дела, и явить свою красоту, и мы сорок дней пребываем в блаженстве.

43. Сын вазира проскакал еще семь ночей и семь дней и достиг места, где сорок человек пахали землю на волах, запряженных попарно. Он спешил, поприветствовал их и попросил немного воды. Быстро выпив воды, он спросил:

— Чья это земля, чье имущество?

— Все принадлежит ВД, — был ответ.

— Не знаете, где находится она сама? — спросил сын вазира.

— Нет, мы не знаем, — ответили ему.

44. Сын вазира вздохнул, и седовласый земледелец, заметив его состояние, спросил:

— Сын мой, почему ты такой грустный, что так тяжело вздыхаешь?

Юноша рассказал свою историю. Старик сказал ему:

— Сынок, сложное дело ты затеял, еще не поздно, отступись, откажись, если не хочешь погубить свою юную душу.

45. Сын вазира ответил:

— Для меня нет пути назад: или достигну своей цели, или сложу свою голову на этом пути.

46. Когда старик услышал это, он произнес:

— Тогда слушай, сынок. Проскачешь еще семь ночей и семь дней, достигнешь великой реки, как пересечешь ее, на берегу реки будет суфа. Это место отдыха ВД. Как достигнешь того места, привяжи коня к ветви чинары, под ней работает кузнец. Человек тот — задушевный друг ВД. Он скажет тебе, где она.

47. Сын вазира ехал еще семь ночей и семь дней. Достиг той реки, пересек ее, привязал коня к дереву и направился в кузницу.

— Мир вам, — сказал он и спросил о житье-бытье.

— И тебе мир, сын мой. Входи! Добро пожаловать! Ты не похож на здешних людей, откуда ты пришел и куда направляешься?

48. Сын вазира рассказал о том, что с ним произошло и попросил кузнеца открыть ему, где живет ВД.

Кузнец сказал:

— Ну, если все, что ты говоришь правда, и ты знаком с ВД, тогда тебе будет легче справиться со своей задачей.

49. Сын вазира сказал:

— Я знаю ее полгода, много раз мы вместе сидели, ели хлеб-соль, сражались вместе. Когда прощались, она оставила мне вот этот перочинный ножик.

50. Тогда кузнец сделал сорок гвоздей, дал их сыну вазира и сказал:

— Многие, подобно тебе, отправились на поиски ВД и погибли. У нее есть конь-иноходец, сокол и гончий пес, которые днем и ночью наблюдают за тем, что делается в мире, смотрят по четырем сторонам света. Как только увидят кого-то возле замка, начинают подавать голос, ВД тут же выходит и уничтожает пришельца.

51. Я дам тебе совет. Если последуешь ему, возможно сможешь достичь своей цели. Сделай так: как приблизишься к замку, выкопай яму и спрячься в ней. Как наступит ночь, после полуночи, высунь голову. Когда конь, сокол и гончая увидят тебя, они подадут голос. Ты же опустишь пониже и спрячься получше. ВД выйдет и посмотрит во все стороны в бинокль, но никого не увидит. Отругает она коня, сокола и пса и пойдет спать. А ты снова наполовину высунься, покажись коню, гончей и соколу, а как они начнут шуметь, спрячься. ВД снова выйдет и посмотрит во все четыре стороны, но никого не увидит и снова еще строже отругает коня, сокола и гончую. Тогда высунься по колено, а потом снова еще лучше укройся. Конь, сокол и собака вновь начнут подавать голос. ВД снова выйдет и посмотрит во всех четырех направлениях, затем она вновь предупредит их: «Клянусь именем Господа, если вы снова подадите голос, я же выйду и увижу, что никого нет, я отрублю головы всем троим!»

52. — Ты еще немного подожди, а затем выберись из ямы полностью, а потом быстро спрячься. На этот раз конь, сокол и гончая начнут громко подавать голос. ВД выйдет и посмотрит во всех четырех направлениях, но никого не увидит. В приступе ярости она убьет и скакуна, и гончую, и сокола.

53. Ты же дождись, пока ВД уснет, тогда вставай и иди в замок, посмотри, если она спит, вбей сорок гвоздей в землю, привяжи к ним 40 косичек и сразу садись на нее верхом. ВД станет просить: «Кто бы ты ни был, сойди, я приму тебя», но ты не слушай, пусть поклянется, как следует, тогда сойдешь.

Она станет клясться всем на свете, но ты не сходи до тех пор, пока не скажет: «Хорошо, клянусь книжечкой моего деда, сойди, я принадлежу тебе, ты — мне». Тогда сойди.

54. Сын вазира вошел в замок ВД, сделал все так, как указал ему кузнец, и все исполнилось по его слову. После того, как ВД уснула, он вошел во дворец и увидел, что она находится на троне. Он вбил сорок гвоздей в пол, привязал к ним 40 косичек, сел ей на грудь и прижал тот ножик к груди, чтобы, когда она проснется, увидела его. Она увидела, что сын вазира одолел ее, и сказала:

— Ладно, поднимись, судьба мне быть с тобой.

Сын вазира сказал:

— Нет, сначала поклянись, тогда я встану.

55. ВД давала разные клятвы, но сын вазира требовал, чтобы она поклялась по-настоящему.

56. Ничего у нее не вышло, тогда ВД произнесла:

— Да буду я наказана книжечкой моего деда, если нанесу тебе ущерб.

57. Сын вазира встал и освободил косички ВД. ВД сказала:

— Ладно, от судьбы не уйдешь. Сходи в такое-то место, там есть мулла, приведи его, чтобы он сочетал нас браком.

Сын вазира привел муллу, мулла провел службу и сочетал их браком. Мулле дали поднос с золотом, но он отказался.

— Мне не нужны деньги!

— Чего же ты хочешь? — спросил сын вазира.

58. Мулла сказал:

— Мне не нужны деньги или мирское добро, только бы малика ВД хоть раз показала свою красоту, и довольно.

Этот ответ передали ВД. ВД накинула семь покрывал и из-за семи завес показала свое лицо мулле, мулла лишился чувств. Через некоторое время он пришел в себя и сказал:

— Я достиг своей цели. Будьте счастливы!

59. Прошел месяц. ВД и ее муж жили счастливо. Однажды ВД сказала:

— Позволь мне посетить свои стада, которые ты видел по дороге сюда. Если я не буду появляться раз в сорок дней, все хозяйство развалится.

Сын вазира сказал:

— Если так, я сам отправлюсь, осмотрю стада и вернусь.

60. ВД согласилась. Она дала ему свое изображение и сказала мужу, что пастухи овец и коров хотят видеть ее и будут рады видеть ее изображение. Затем предупредила:

— Вокруг много претендентов на мою руку, некоторые из них имеют большую силу и значительное влияние. Не потеряй мое изображение, если оно попадет в руки власть имущих, они при его посредстве могут прознать дорогу в мои земли, явиться сюда, убить тебя и увезти меня с собой. Запомни мои слова, прими к сведению.

61. Сын вазира выслушал напутствие и отправился в путь, а когда возвращался, решил искупаться, снял одежду на берегу реки, завернул в нее портрет ВД. В этот момент поднялась пыльная буря, одежда сына вазира развернулась и изображение ВД отнесло в реку. Сын вазира возопил: «Что я, глупый, наделал?! Потерял свое счастье! Не раз, сто раз раскаиваюсь и сожалею!» Он сел на коня, вернулся к жене и рассказал ей, что случилось. ВД сказала:

— Очень жаль, ты создал трудности и себе, и мне. Мы будем разлучены по твоей вине, ведь ты забыл о моем наставлении.

62. Изображение же ВД попало в реку. Претенденты на ее руку в надежде отыскать его на суше и на море раскидывали ловушки, расставляли сети. Когда изображение ВД унесло ветром в реку, его понесло течением, и оно попало в сети падишаха Кулзума. Обретя изображение ВД, падишах узнал дорогу в ее владения и отправил туда войско.

63. Однажды утром ВД увидела, вокруг большое войско, будто стая саранчи, колонны муравьев. ВД расстроилась, пошла, села у мужа в изголовье и заплакала. Слезы капали из ее глаз прямо на лицо юноши, и он проснулся. ВД рассказала,

что случилось. Сын вазира вышел и увидел, что и впрямь со всех четырех сторон они окружены войсками.

64. Что ж, супруги приготовились и вступили в бой с врагом. Они сражались так иступленно, что из трупов можно было сложить несколько курганов, а кровь текла рекой. Долго они боролись, и силы их истощались. Враги напали на сына вазира, схватив его, нанесли ему множество ударов, колотых и резаных ран, а тем временем схватили и увезли ВД.

65. Лишь среди ночи сын вазира пришел в себя на поле брани меж павших, весь в пыли и крови. Хотел подняться, но не мог пошевелиться. В этот момент его охватил сон, во сне же ему явился просветленный старец:

— Ничего, сын мой, вставай и отправляйся за ВД, — сказал он, легко касаясь тела юноши; тот сразу же почувствовал себя лучше, бодрее, чем прежде, поднялся. Встал, облачился в одеяние дервиша-каландара и отправился в страну Кулзум.

66. Теперь оставим сына вазира и узнаем, что же случилось с ВД.

Падишах Кулзума схватил ее и решил устроить свадебные торжества. ВД же сказала:

— Мой муж был убит только вчера. Я буду сорок дней соблюдать траур, потом твоя воля надо мной.

67. Тридцать девять дней прошло с момента отсрочки ВД. На сороковой день падишах Кулзума начал приготовления к свадьбе. Грустная, со стесненным сердцем пребывала во дворце ВД.

68. Тем временем придворная служанка подошла к краю водоема, чтобы набрать воды в золотой кувшин, и тут явился дервиш-каландар.

— О девушка, подойди ко мне, дай мне немного воды. Сделай благое дело! — сказал.

— Нет, госпожа станет бранить меня, — сказала горничная.

— Кто твоя госпожа? — спросил дервиш-каландар.

— Моя госпожа ВД, — ответила служанка.

69. — Как она узнает, что я пил из ее кувшина? Подай воды, сделай благое дело! — сказал он, взяв кувшин из рук служанки и, отпив воды, незаметно бросил перстень в кувшин. Потом он сказал служанке:

70. — Если твоя госпожа скажет: «Полей воды мне на руки», ты полей немного воды, и снова госпожа скажет тебе: «Полей воды», ты снова полей чуть-чуть воды ей на руки, а как скажет: «Хорошенько полей», ты переверни кувшин и вылей всю воду, а сама беги подальше.

Горничная принесла воду, ВД велела ей:

— Полей воды на руки.

Служанка полила немного воды ей на руки.

— Еще полей, — велела ВД.

71. Горничная полила еще немного. «Полей хорошенько на руки!» — прикрикнула ВД. Тогда служанка перевернула кувшин, вылила всю воду, а сама убежала; кольцо выпало из кувшина и само наделось на палец ВД. Увидев перстень, она обрадовалась, подумав: «Слава Богу, он жив!».

72. Она встала, расстелила кусок материи, на котором разделяется тесто, и занялась приготовлением пельменей. Затем сложила пельмени в небольшой сосуд, сверху положила две лепешки и сказала служанке:

— Отнеси гостю и передай мои слова: «Две луны и россыпь многих звезд».

73. Служанка понесла пельмени, их чудесный запах ударил ей в нос, у нее разыгрался аппетит, и она съела одну лепешку и половину пельменей. Оставшееся она принесла сыну вазира и сказала:

— Моя госпожа велела передать тебе, мол, две луны и россыпь многих звезд.

74. Сын вазира давно не ел горячей пищи, поэтому он съел все пельмени и лепешку и сказал:

— Передай своей госпоже, что луна одна, а звезд через раз.

75. Служанка пошла и передала, что велели. ВД укорила ее:



— Ты, злосчастливая, съела одну лепешку и половину пельменей!

76. Горничная испугалась и попыталась бежать, ВД схватила ее и сказала:

— Все в порядке, отправляйся спать! Передай другим, чтобы и они шли спать, чтобы я отдохнула.

77. После того, как все уснули, ВД отправилась на дворцовую конюшню и показала свое лицо охранникам. Увидев красоту, какой нет больше в мире, те потеряли сознание. Она же оседлала одного коня для себя, другого — для мужа и пришла к нему. Они сели верхом на коней и выехали из города.

78. Наступил день. Проснувшись падишах, велел своим приближенным:

— Приведите ВД, сегодня время ее отсрочки истекло. Позовите муллу, чтобы совершил обряд бракосочетания.

79. Приближенные вошли в покои ВД, а ее нет. Кинулись на конюшню и увидели, что нет двух лошадей. Когда падишах услышал об этом, он впал в ярость и послал за ВД войско. ВД и сын вазира вступили в сражение. Падишах семь раз посылал войско. ВД и ее супруг семь раз уничтожали всю его армию.

80. У шаха Кулзума не осталось выбора, кроме как сдаться. Сын вазира хотел обезглавить жестокого падишаха, замыслившего убить его и захватить его жену. Но сын шаха Кулзума, благоразумный и славный юноша, преклонил перед ним колени и взмолился:

— Я и отец — ваши рабы, все, что прикажете, беспрекословно выполним.

ВД это пришлось по душе. Они не стали трогать их и отправились в путь на родину сына вазира.

81. Приехали, а его родители уже не надеялись увидеть его и, оплакивая смерть своего единственного сына, смирились и со своей смертью. Когда они увидели сына и невестку, то очень обрадовались, поднялись с места для приветствия.

82. Сын вазира увесил весь город стеклянными фонарями и объявил, чтобы никто не готовил еду дома, в течение сорока

дней все могут приходиться в дом вазира на торжественную трапезу.

83. Надежды дочери падишаха, лишившейся мужа в брачную ночь, не осуществились. Услышав новость о его свадьбе, она подошла к отцу и сказала:

— Многоуважаемый отец! Ты не хотел отдать меня в жены сыну вазира, хотя он давал за меня большой выкуп, он не привязался ко мне и в брачную ночь не соединился со мной, а уехал. Я, дочь падишаха, не испытал мужней любви, стала вдовой. Теперь ни один шахзаде не захочет взять меня — вдову-девственницу — в жены.

Когда падишах услышал эти горькие слова, он склонил голову, как и в тот день, когда вазир пришел к нему сватать его дочь за своего сына, и задумался. Затем он поднял голову и произнес:

— Я поступил неразумно, дочь моя, упустил твое счастье. Прости меня!

84. Теперь оставим падишаха и его дочь вести этот грустный разговор и поговорим о том, о чем вели беседу сын вазира и ВД в своем доме.

После свадьбы сын вазира впал в раздумье. ВД, посмотрев на его задумчивое лицо, спросила, что с ним. Сын вазира сказал:

— Я оставил дочь падишаха одну на свадебной постели и ушел. Теперь я вспомнил об этом. Что ждет эту так называемую замужнюю девушку?

— Спроси у своего отца, — сказала ему ВД.

Вазир заметил:

— С того дня падишах очень грустен. Он хотел, чтобы его зятем был шахзаде, но теперь все шахские отпрыски считают ее вдовой и не станут сватать ее. Девушка переживает, жалко ее.

85. Когда ВД услышала ее печальную историю и сказала мужу:

— Поехали!

— Куда? — спросил сын вазира.

— Во владения шаха Кулзума.

86. Сын вазира и ВД приехали в эту страну, рассказали падишаху Кулзума и его сыну историю дочери падишаха своей страны и повелели отправить сватов к девушке.

87. И снова была свадьба, торжество, и в течение сорока дней народ ел со стола падишаха.

88. Падишах достиг своей цели. Сын вазира и ВД жили счастливо до самой старости, чего и вам желаем.

Додыхудоева Лейли Рахимовна  
Институт языкознания РАН  
Москва, Россия  
Dodykhudoeva Leyli Rahimovna  
Institute of Linguistics RAS  
Moscow, Russia  
leiladod@yahoo.com

**Особенности номинации денежных единиц  
в переводах Нового Завета  
на тюркские языки Южной Сибири**  
*Monetary units in south Siberian Turkic  
New Testament translations*

Гусейнова А. В.

Guseinova A. V.

В статье исследуются особенности перевода номинаций денежных единиц, представленных в текстах Нового Завета, на хакасский, алтайский, тувинский и шорский языки. Автором установлено, что ведущей стратегией перевода исследуемой лексики на тюркские языки Южной Сибири является генерализация. Большая часть наименований новозаветных денежных единиц передана при помощи таких родовых понятий как *монета*, *деньги*, которые дополняются указаниями на название металла, из которого сделана монета (*золото*, *серебро*, *медь*), а также на незначительную ценность денежной единицы (*мелкие деньги*, *мелкая монета*). Установлено, что наибольшее количество исходных наименований денежных единиц представлено в Новом Завете на алтайском языке, меньшее количество — в хакасском и шорском, а в тувинском переводе они отсутствуют.

Ключевые слова: денежные единицы, Новый Завет, алтайский язык, хакасский язык, тувинский язык, шорский язык

The present article considers the approaches taken for translating monetary units in the texts of the New Testament in the Khakas, Altai, Tuvan and Shor languages. The leading strategy for translating the studied vocabulary into the Turkic languages of southern Siberia is generalization. Most of the names of the New Testament monetary units are transmitted using such generic concepts as *coin*, *money*, which are

supplemented by an indication of the metal the coin is made of (*gold, silver, copper*), as well as the insignificant value of the monetary unit (*small money, small coin*). Original currency names occur most frequently in the Altai text, fewer are found in the Khakas and Shor texts, and they are completely absent in the Tuvan text.

Key words: monetary units, New Testament, Altai language, Khakas language, Tuvan language, Shor language

DOI: 10.37892/2313-5816-2020-2-76-93

Угроза исчезновения, которой подвергается большинство языков коренных народов мира, включая языки народов России [Moseley 2010], актуализирует ценность перевода библейских текстов на эти языки. Перевод Библии становится не только заметным событием в социальной истории миноритарных этносов, но и является фактором расширения сфер использования языков, оживления их семантических ресурсов и поддержки витальности. Перевод Библии на язык малочисленного народа «служит мощным импульсом для национального, культурного и духовного возрождения народа — носителя этого языка» [Алексеев 2010: 58].

Перевод также признаётся оригинальным способом сохранения и документирования миноритарных языков, способствуя решению вопросов стандартизации орфографии, повышению престижа языка. «Перевод Библии (или ее части) как самой переводимой книги, появившись в первый раз на языке этнического меньшинства, соединяет носителей этого языка с мировым обществом всех других народов, обладающих тем же текстом на их языках. Это укрепляет национальное самосознание, что часто вызывает в обществе движения по возрождению школ, повышению интереса к чтению и преподаванию родного языка» [Беерле-Моор 2010: 35].

Другим важным аспектом изучения Священного Писания, переведенного на миноритарные языки, является выявление способов наиболее адекватной передачи

национально-специфичных номинаций. Особый интерес вызывают наименования реалий или слов, называющих «элементы быта и культуры, исторической эпохи и социального строя, государственного устройства и фольклора, т. е. специфических особенностей данного народа, страны, чуждых другим народам и странам» [Влахов, Флорин 1980: 6]. К числу таких реалий относятся и денежные единицы (*реалии-деньги* по С. Влахову и С. Флорину).

Целью настоящей статьи является исследование особенностей передачи названий денежных единиц, упоминаемых в Новом Завете, на тюркские языки Южной Сибири — хакасский, тувинский и алтайский<sup>1</sup> с привлечением данных по шорскому языку. Исследование выполнено на материале текстов Нового Завета, изданных Институтом перевода Библии в первые десятилетия XXI в. Новый Завет на алтайском языке (переводчик Токшын Торбоков) был опубликован в 2003 г., а в 2017 г. появился Новый Завет в переводе на алтайский язык с параллельным русским Синодальным переводом (*Јаңы Кереестинг алтай тилге көчүрилгени, коштойын орус Синод көчүриши*). Новый Завет на хакасском языке (переводчики Т. Н. Боргоякова, Г. Н. Литвиненко, И. П. Топоев) был издан в 2009 г., а диглотта (двуязычное издание) с параллельным русским Синодальным переводом (*Наа Молчае хакас тилбестегнең орыс Синод тилбестее*) появилась в 2011 г. Новый Завет на тувинском языке был опубликован в 2001 г., а десять лет спустя, в 2011 г., появился полный текст Библии на тувинском языке — *Ыдыктыг Библия (Священная Библия)*. Её переводчиками выступили Н. Куулар, Э. Мижит,

<sup>1</sup> Автор выражает благодарность доктору филологических наук, профессору, директору Института гуманитарных исследований и саяно-алтайской тюркологии Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова Т. Г. Боргояковой (Абакан) и старшему преподавателю Тувинского государственного университета А. П. Лопсан (Кызыл) за помощь и консультации при подготовке статьи.

М. Кужугет и С. Комбу; проверкой перевода занимались В. Войнов, Л. Мижит, Т. Кандаурова, Е. Самба, С. Сычев, Д. Кларк и А. Десницкий [Десницкий]. На шорский язык из книг Нового Завета переведены Евангелие от Марка (*Марк пасқан Ақ Тилаас*, 2004) и Евангелие от Иоанна (*Ыйбан пасқан Ақ Тилаас* с параллельным текстом русского Синодального перевода, 2011), переводчик — Г. В. Косточаков.<sup>2</sup>

Рассматривая стратегии передачи номинаций денежных единиц в различных переводах Нового Завета на русский и английский языки, Г. Т. Хухуни и А. А. Осипова приходят к выводу о том, что русский Синодальный перевод «в подавляющем большинстве случаев сохраняет наименование единиц исходного текста» [Хухуни, Осипова 2015: 70]. Таких единиц в нём насчитывается одиннадцать: *талант, мина, сребреник, драхма, дидрахма, статир, динарий, ассарий, кодрант, лепта* и *полушка*. Как явствует из приведенных названий, передача большей части этих реалий, за исключением *сребреника* и *полушки*, осуществлена с помощью транскрипции/транслитерации, что позволяет сохранять национально-культурную специфику оригинала. Что же касается *сребреников*, то это русское слово соответствует оригинальному греческому ἀργύρια ‘серебряники’ (ἀργύριον ‘серебро’). Как отмечается в [Хухуни, Осипова 2015: 70], «поскольку само еврейское наименование (шекель/сикль) заменено в Евангелии на единицу, обозначающую серебряную монету, аналогичное решение, естественно, находим и в переводах». Русская *полушка* соответствует греческому λεπτά, причем эта денежная единица упоминается в Евангелиях трижды: в двух фрагментах сохраняется исходное *лепта*, а в третьем *лепта* заменяется *полушкой*.

<sup>2</sup> По причине отсутствия полного текста Нового Завета на шорском языке мы можем проанализировать лишь те наименования библейских денежных единиц, которые представлены в упомянутых Евангелиях.

Основной проблемой репрезентации средств платежа обычно представляется «необходимость довести до реципиента переводного текста то, что можно назвать стоимостным содержанием использованных в оригинале номиналов» [Там же: 67]. Для этого нередко дается пояснение или комментарий, в котором указывается примерная ценность исходной денежной единицы. Подобной стратегии придерживаются переводчики Нового Завета на хакасский, алтайский и шорский языки, сохраняя исходное наименование для такой денежной единицы как динарий (в хакасском и шорском переводах оно сопровождается словом *ахча/ақча* ‘деньги’):

Принесите Мне *динарий*, чтобы мне видеть его. (Мк 12:15)

*Динарий ахчаны* ағыл пирінер Мағаа, көрим аны. (хак.)

Маға *динарий-ақчаны* аккелип пераар. (шор.)

Меге көрөргө, *динарий* экелигер. (алт.)

Как в хакасском, так и в алтайском изданиях Нового Завета (а также в шорском издании Евангелия от Марка и Иоанна) содержатся небольшие глоссарии, в которых дается объяснение отдельных слов и словосочетаний, встречающихся в переводах Нового Завета на эти языки и способных вызвать у читателя затруднения в понимании. В этих глоссариях разъясняется и слово *динарий*, которое определяется как римская серебряная монета.

Та же стратегия использована переводчиками и при передаче наименования другой денежной единицы — *таланта*:

Получивший пять *талантов* пошёл, употребил их в дело и приобрел другие пять *талантов*. (Мф 25:16)

Пис *талант* алған нымысчы, парып, ол ахчазын кирекке тузаланып, хоза пис *талант* идіп алған. (хак.)

Беш талант алганы барала, онызын керекке тудуп, ўзеери беш *талант* иштеп алған. (алт.)

В хакасском тексте Нового Завета слово *талант* употреблено в исходном виде и снабжено сноской: «Талант — күмүс ахча» (‘Талант — серебряные деньги’). В алтайском тексте



исходное *талант* также сохраняется, однако не приводится комментариев, разъясняющих значение этого слова.

Что же касается перевода Нового Завета на тувинский язык, то, по свидетельству одного из его создателей Л. С. Мижит, для «полного использования и активизации собственных резервов национального тувинского языка, переводчики старались избегать прямых заимствований» [Мижит 2019: 157]. Так, *динарий* в указанном отрывке был обозначен как *моңгун чоос*, то есть ‘серебряная монета’, а талант — *шоодай моңгун* (‘мешок серебра’) и *шоодай моңгун акша* (‘мешок серебряных денег’).

Согласно «Библейской энциклопедии Брокгауза» [Ринкер, Майер 1999], в Новом Завете *талант* являлся единицей веса драгоценных металлов, содержащегося в монетах. Вес его составлял более тридцати килограмм, следовательно стратегию передачи наименования этой денежной единицы с помощью словосочетания *мешок серебра* можно считать вполне оправданной.

В Евангелии от Луки притча о талантах изложена в схожей редакции, но в качестве денежной единицы в ней фигурируют *мины*. В алтайском переводе название исходного номинала сохраняется:

Пришел первый и сказал: «господин! *мина* твоя принесла десять *мин*». (Лк 19:16)

Бирүзи келип, «Бийим, сениң *мина* акчанг он мина экелди» — деген. (алт.)

В хакасском переводе *мина* обозначена как *күмүс ахча*, то есть ‘серебряные деньги’:

Пастагы чалчызы, кир килип, чоохтанган: «Ээзим! Синиң пир *күмүс ахчаңны* он *күмүс ахчаа* читирдим». (хак.)

В тувинском тексте десять мин — *он алдын чоос*, то есть ‘десять золотых монет’. Денежный номинал по-прежнему не называется, однако даётся представление о ценности платежного средства.

Прием видо-родовой замены используется создателями хакасского, алтайского и тувинского текстов Нового Завета для перевода слова **драхма** (серебряная монета, равная римскому динарию):

Или какая женщина, имея десять **драхм**, если потеряет одну драхму, не зажжет свечи и не станет мести комнату и искать тщательно, пока не найдет. (Лк 15:8)

Алай хайдаг ипчі, он **күмүс ахказының** пірсін чідір салза, чарытхыны тамызып, туразын сыбырып, ол ахчаны, тапханча, тілебес? (хак.)

Ол эмезе, бир үй кижиде он **мөнүн акча** болзын, бир акчазын јылыйтып салган болзын. Јарыткышты күйдүрип алып, айлынын ичин сибирип, онызын таап алганча, кичеенип бедиреер эмес пе? (алт.)

Азы кандыг-бир херээжен он **мөңгүн чоостуг** тургаш, оларның бирээзин чидирипкен дижик. Ол чырыткызын кыпсып албас бе база, ол чоозун тып алгыжеге чедир, бажың иштин бир кылдыр ширбип, хынамчалыг дилей бербес бе? (тув.)

Во всех трех случаях используется приём генерализации, а **драхма** заменяется описательным оборотом: **күмүс ахча** ('серебряные деньги'), **мөнүн акча** ('серебряные деньги') и **мөңгүн чоос** ('серебряная монета'). Однако при переводе слова **дидрахма** (серебряная монета достоинством в две драхмы) применяются различные стратегии. Так, в алтайском тексте Нового Завета раскрывается стоимостное содержание этой денежной единицы — **эки драхма** ('две драхмы'), хотя, как было сказано выше, сама по себе драхма именуется просто серебряными деньгами:

Когда же пришли они в Капернаум, то подошли к Петру собиратели **дидрахм** и сказали: Учитель ваш не даст ли **дидрахмы**? (Мф 17:24)

Олор Капернаумга келерде, байзынгга калан јуучылар Петрга базып келип,

— Үредүчигер **эки драхма** бергей не? — деп сурадылар.

В хакасском и тувинском текстах передается не достоинство этой денежной единицы, а её назначение. Дидрахма

принималась в уплату храмовой подати, поэтому в Евангелии на хакасском языке эта денежная единица обозначается словом **албан** ('подать, дань'), а на тувинском — **үндүрүг** ('налог, сбор'):

Хаҗан Иисус үгретчилерінең хада Капернаумзар читкенде, Пётрзар храмның албан чыгҗаң кізілері, пас киліп, тееннер:

— Үгретчилерің **албан** төлир бе піске? (хак.)

Олар шупту Капернаумга чедип келгендеі, Пётрга Бурганның өргээзиниң **үндүрүүн** хавырар улус чедип келгеш: «Башкынар үндүрүг төлээр бе?» — деп айтырган. (тув.)

В этом отрывке собиратели дидрахм обозначены как *храмның албан чыгҗаң кізілері / Бурганның өргээзиниң үндүрүүн хавырар улус*, то есть 'люди, собирающие подать на храм', а их вопрос к апостолу Петру дословно переводится так: 'Ваш Учитель заплатит ли подать/налог?' Впрочем, в хакасском тексте дается примечание, в котором указывается не только назначение, но и исконное название этой денежной единицы, и её ценность: «Албан — ол туста храмга дидрахма (ікі драхма) аҗа төлирге кирек полған» ('Албан — дидрахма (две драхмы), которую в то время нужно было в храм платить'). В тувинском издании Нового Завета такого примечания нет.

В продолжении повествования о подати на храм упоминается **статир** — денежная единица достоинством в четыре драхмы. Переводческие стратегии, применяемые для передачи номинации этой денежной единицы, сходны с описанными выше: в алтайском тексте сохраняется исходное наименование **статир**, а в хакасском и тувинском оно заменяется описательными оборотами:

Но, чтобы нам не соблазнить их, пойдн на море, брось уду, и первую рыбу, которая попадетс, возьми, и, открыв в ней рот, найдешь **статир**. (Мф 17:27)

Je оlorды өөркөтпөскө, талайга барып кармакта. Кармакка озо илинген балыкты алып, оозын ачып, **статир акча** табарың. (алт.)

Следует отметить, что в алтайском переводе отсутствуют комментарии, разъясняющие достоинство этой денежной единицы. Слово *статир* лишь сопровождается словом *акча* ‘деньги’; в хакасском же переводе Нового Завета апостол Пётр должен был найти во рту у рыбы *албан төлөчөн ахча*, то есть ‘деньги для уплаты подати’:

Че албан чыгчаңнарны тарындырбас үчүн, көлзер парып, хармах гастабыс. Хармааңа хапхан пастағыох палыхтың ахсын азыбызарзың, анда *албан төлөчөн ахча* таап аларзың (хак.).

Данный отрывок снабжен следующим примечанием: «Ахча — мында статир ахчаданар чоохталча. Статирде төрт драхма саналча» (‘Деньги — здесь говорится о статире. Статир составлял четыре драхмы’). В переводе Нового Завета на тувинский язык *статир* также обозначается описательным оборотом, однако название исходной денежной единицы не упоминается и её стоимостное содержание не раскрывается:

Ынчалза-даа эрге-чагырга улузун хомудатпаалыңар. Хөлче баргаш, сыырткыжың шывадааш, бир дугаар туттунган балыкты ушта шелгеш, аксын ажыдывыт. Оон бодуң дээш-даа, Мен дээш-даа *үндүрүг төлээринге четчир чоосту* тып алгаш, ийилдиривистиң үндүрүүвүстү төлөп каг.

В тувинском переводе мы так же, как и в хакасском, обнаруживаем ‘достаточно монет для уплаты налога’ — *үндүрүг төлээринге четчир чоосту*, однако никаких примечаний, указывающих на то, что в оригинальном тексте упоминался *статир*, здесь не содержится.

Одним из ключевых событий Нового Завета является предательство Иисуса Христа Иудой Искаротом за тридцать *сребреников*. *Сребреник* является, пожалуй, самой известной библейской денежной единицей. Он «считался национальной монетой, употреблявшейся предпочтительно пред всеми другими при храме» [Библейские меры вместимости, расстояния и денежные единицы]. Переводчики Нового Завета на тюркские языки Южной Сибири переводят *сребреник* как

‘серебряную монету’ (*кўмўс манит* по-хакасски, *моңгун чоос* по-тувински) или серебряные деньги (*мўнгун акча* по-алтайски, *кўмўш акча* по-шорски).

Они предложили ему тридцать *сребреников*. (Мф 26:15)

Абыстар агаа отыс *кўмўс манит* пиргеннер. (хак.)

Олар аһаа үжен *моңгун чоос* санап бергеннер. (тув.)

Олор ого одус *мўнгун акча* берерис дешти. (алт.)

Они же, услышав, обрадовались, и обещали дать ему *сребреники* (Мк. 14:11):

Ааннар Иудаан айтқанын угала, өргүндилер. Аға *кўмўш акча* төле-берерге сөс пердилер. (шор.)

Похожим образом обозначается на этих языках и *ассарий*, «медная монета, которая составляла 1/10, а позднее 1/16 динария» [Библейские меры вместимости, расстояния и денежные единицы]: ‘мелкие деньги в хакасском’ (*оох ахча*) и алтайском (*оок акча*) переводах и ‘медная монета’ (*чес чоос*) в тувинском:

Не две ли малые птицы продаются за *ассарий*? (Мф. 10:29)

*Оох ахчаа* ікі кичічек пораатайны садып аларға чарир нимес пе зе? (хак.)

Эки кучыйакты *оок акчага* садатан эмес пе? (алт.)

Ийи бора-хөкпешти бир *чес чоос*-биле садып албас ийикпе? (тув.)

Еще меньшим денежным достоинством обладал *кодрант* — монета в ¼ ассария. В русском Синодальном переводе Нового Завета кодрант встречается дважды: в Евангелии от Матфея (5:26) и от Марка (12:42). В переводе на исследуемые языки для обозначения этой денежной единицы используется прием генерализации. Так, отрывок из Евангелия от Матфея (5:26) «...ты не выйдешь оттуда, пока не отдашь до последнего *кодранта*» по-хакасски звучит как «*ахчаңны* тооза пир салбаанда, син андартын сых полбассың», что дословно переводится так: ‘всех денег не отдав, ты оттуда не выйдешь’. В отрывке из Евангелия от Матфея на алтайском языке вместо

«последнего *кодранта*» упоминаются ‘последние мелкие деньги’ (*калганчы оок акча*), а на тувинском — ‘последняя монета, копейка’ (*сөөлгү көпеек*).

В переводе на хакасский язык фрагмента из Евангелия от Марка (12:42): «Придя же, одна бедная вдова положила две лепты, что составляет *кодрант*», опущена вторая часть предложения, в которой разъясняется денежное достоинство лепты: «Че пир чох ёкіс ипчі, киліп, ікі оох ахча салыбысхан» (‘Одна бедная вдова, придя, две мелкие монеты положила’). Придаточное предложение с указанием на денежное достоинство кодранта отсутствует также в алтайском и шорском переводах соответствующего фрагмента. А на тувинский язык искомый фрагмент переведен следующим образом: «А оон бир-ле ядыы дулгуюк кадай чедип келгеш, бир *рим көпеек* хире үнелиг ийи эн үүрмек чоосту салган» (‘Потом некая бедная вдова пришла, одну *римскую копейку* ценностью около двух самых мелких монет положила’). Как видно, здесь выбран несколько иной способ передачи стоимостного содержания денежных единиц: если в оригинальном тексте вдова положила в сокровищницу храма две лепты, составляющие кодрант, то в тувинском переводе — одну «римскую копейку», составляющую две самые мелкие монеты.

Наконец, минимальная денежная единица, упомянутая в тексте Нового Завета — *лепта*, равная, как указано выше, половине кодранта. Г. Т. Хухуни и А. А. Осипова отмечают, что с переводом названия этой мелкой монеты в русском Синодальном переводе дело обстоит «наиболее своеобразно» [Хухуни, Осипова 2015: 69]: лепта упоминается в Евангелиях от Марка и от Луки, причем в Мк 12:42 и Лк 21:2 сохраняется исходное *лепта*, а в Лк 12:59 греческое *λεπτά* заменяется русским *полушка*. В переводах приведенного выше отрывка из Евангелия от Марка на исследуемые тюркские языки две лепты вдовы обозначены описательными оборотами: *оох ахча* ‘мелкие деньги’ на хакасском, *оок јес*

**акча** ‘мелкие медные деньги’ на алтайском, **аақ чes акча** ‘мелкие медные деньги’ на шорском, **эң үүрмек чоос** ‘самая мелкая монета’ на тувинском. Что же касается фрагмента из Евангелия от Луки (Лк 12:59), то замена греческой **лепты** на русскую **полушку** в русском Синодальном переводе не нашла отражения в Новом Завете на исследуемых тюркских языках. Последняя **полушка**, как и последний **кодрант** из Мф 5:26 (см. выше) переведена на них как ‘последние мелкие деньги’:

Сказываю тебе: не выйдешь оттуда, пока не отдашь и последней **полушки**. (Лк 12:59)

Тіпчем сагаа, халғанчы **оох ахчаңны** даа пир салбаанда, андартын сых полбассын. (хак.)

Айдып турум сеге: калганчы **оок акчаны** төлөбөгөнчөн, ооортынанг чыкпазын. (алт.)

Сеңээ чугаалап тур мен: сөөлгү **үүрмек чоозуңну** кактап тургаш, өрөңни төлөп бербээн шааңда, оон үнүп шыдавас сен. (тув.)

Подводя итог нашему исследованию, представим в виде таблицы все рассмотренные выше способы наименования денежных единиц, упомянутых в Новом Завете, с переводом на хакасский, алтайский и тувинский языки:

*Таблица 1. Новозаветные денежные единицы на тюркских языках Южной Сибири*

Русский	Хакасский	Алтайский	Тувинский
динарий	динарий	динарий	мөңгүн чоос ‘серебряная монета’
талант	талант	талант	шоодай мөңгүн ‘мешок серебра’ / шоодай мөңгүн акша ‘мешок серебряных денег’
мина	күмүс ахча ‘серебряные деньги’	мина	алдын чоос ‘золотая монета’

Русский	Хакасский	Алтайский	Тувинский
драхма	күмүс ахча 'серебряные деньги'	мөңгүн акча 'серебряные деньги'	мөңгүн чоос 'серебряная монета'
дидрахма	албан 'подать, дань'	эки драхма 'две драхмы'	үндүрүг 'налог, сбор'
статир	албан төлөчөн ахча 'деньги для уплаты подати'	статир	үндүрүг төлээринге четчир чоосту 'достаточно монет для уплаты налога'
сребреник	күмүс манит 'серебряная монета'	мөңгүн акча 'серебряные деньги'	мөңгүн чоос 'серебряная монета'
ассарий	оох ахча 'мелкие деньги'	оок акча 'мелкие деньги'	чес чоос 'медная монета'
кодрант	ахча 'деньги'	оок акча 'мелкие деньги'	(рим) көпеек 'копейка, монета'
лепта	оох ахча 'мелкие деньги'	оок јес акча 'мелкие медные деньги'	эң үүрмек чоос 'самая мелкая монета'
полушка	оох ахча 'мелкие деньги'	оок акча 'мелкие деньги'	үүрмек чоос 'мелкая монета'

В данной таблице отсутствуют шорские наименования библейских денежных единиц, поскольку Евангелия от Матфея и от Луки, в которых содержится наибольшее количество упоминаний различных денежных единиц, на шорский язык не переведены. В переведенных же Евангелиях от Марка и от Иоанна упоминаются только *динарий*, для которого сохраняется исходное наименование, *сребреник* (*күмүш акча* 'серебряные деньги') и *лепта* (*аақ чес ақча* 'мелкие медные деньги').

Анализ приведенной таблицы позволяет сделать вывод о том, что ведущей стратегией перевода исследуемой лексики на тюркские языки Южной Сибири является генерализация (единственным примером использования стратегии доместикации



является перевод *кодранта* как *копейки* или *римской копейки* на тувинский язык). Именно при помощи таких родовых понятий как *монета*, *деньги* передается большая часть (около 66 %) наименований новозаветных денежных единиц. Для более точной передачи их стоимостного содержания родовые понятия дополняются указаниями на название металла, из которого сделана монета (золото, серебро, медь), а также на незначительную ценность денежной единицы (мелкие деньги, мелкая монета).

Две денежные единицы с исходным наименованием перешли в хакасский перевод Нового Завета, четыре — в алтайский, одна — в шорский. Так, в этих трёх языках сохранилось исходное наименование *динария*, что может быть связано с тем, что эта серебряная монета, наиболее часто упоминаемая в Евангелиях, была основным платежным средством новозаветного времени (динарий составлял ежедневную плату римскому воину и обычную поденную плату рабочим [Библейские меры вместимости, расстояния и денежные единицы]). Другие денежные единицы, исходные наименования которых были сохранены, имеют довольно высокую ценность: так, *талант*, сохранившийся в хакасском и алтайском переводах, был эквивалентен тридцати килограммам серебра; довольно крупными денежными единицами также были *мина* и *статир*, вошедшие в исходном виде в алтайский текст Нового Завета. Что же касается *ассария*, *кодранта* и других мелких монет, названия которых были генерализованы во всех исследуемых языках, то, возможно, сохранение исходных наименований при переводе не было сочтено целесообразным именно из-за незначительной ценности этих платежных средств. Другими словами, не является принципиальным указание на то, какие именно мелкие монеты положила бедная вдова в сокровищницу храма — важно, что «она от скудости своей положила всё, что имела, всё пропитание своё» (Мк 12:44).

Следует отметить и специфику перевода *дидрахмы* и *статура* на хакасский и тувинский языки: в них передается не достоинство этих денежных единиц, а их назначение (храмовая подать). Несмотря на нейтрализацию национально-культурной специфики оригинала, неизбежную при обобщенно-приблизительном переводе, преимущественное использование стратегии генерализации при переводе наименований денежных единиц позволяет отказаться от примечаний и комментариев, разъясняющих их стоимостное содержание, и облегчает восприятие текста читателем.

## Литература

Алексеев М. Е. Перевод Библии как фактор сохранения и развития языков народов России // *Перевод Библии как фактор развития и сохранения языков народов России и стран СНГ: проблемы и решения*. Отв. ред. К. Т. Гадилия. Москва, 2010, 56–66.

Беэрле-Моор М. Перевод Библии и проблема сохранения языков // *Перевод Библии как фактор развития и сохранения языков народов России и стран СНГ: проблемы и решения*. Отв. ред. К. Т. Гадилия. Москва, 2010, 24–47.

Библейские меры вместимости, расстояния и денежные единицы // *Азбука веры*. Православная энциклопедия. URL: <https://azbyka.ru/shemy/biblejskie-mery.shtml> (дата обращения: 15.06.2020).

Влахов С. И., Флорин С. П. *Непереводимое в переводе*. Москва, 1980.

Десницкий А. С. *Первая тувинская Библия*. URL: <https://www.pravmir.ru/pervaya-tuvinskaya-bibliya/> (дата обращения: 1.08.2020).

Мижит Л. С. Активизация собственных резервов тувинского языка в процессе перевода Библии // *Ученые записки. Выпуск XXV. Тувинский институт гуманитарных и прикладных*

социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва. Отв. ред. Б. А. Донгак. Сост. Л. С. Мижит. Кызыл, 2019, 141–161.

*Новый Завет на хакасском языке с параллельным русским Синодальным переводом / Наа Молчаг хакас тилбестегнең орыс Синод тилбестее.* Москва, 2011.

*Новый Завет в переводе на алтайский язык с параллельным русским Синодальным переводом / Жаңгы Керестин алтай тилге көчүрилгени, коштойын орус Синод көчүриши.* Москва, 2017.

Ринкер Ф., Майер Г. *Библейская энциклопедия Брокгауза.* Москва, 1999. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/biblejskaja-entsiklopedija-brokgauza/2619#sel=> (дата обращения: 15.06.2020).

Хухуни Г. Т., Осипова А. А. Стратегия передачи названий денежных единиц в переводах Нового Завета: опыт сопоставления // *Язык. Культура. Перевод. Коммуникация: Сборник научных трудов.* Научный редактор В. З. Демьянков. Москва, 2015, 66–72.

*Ыдыктыг Библия / Священная Библия (на тувинском языке).* Москва, 2011. URL: <https://ibt.org.ru/ru/ebook?id=TVN> (дата обращения: 1.06.2020).

Moseley C. (ed.) 2010. *Atlas of the World's Languages in Danger.* 3rd edn. Paris, 2010. URL: <http://www.unesco.org/languages-atlas/> (дата обращения: 15.06.2020).

## References

Alekseev M. E. *Perevod Biblii kak faktor sokhraneniya i razvitiya yazykov narodov Rossii // Perevod Biblii kak faktor razvitiya i sokhraneniya yazykov narodov Rossii i stran SNG: problemy i resheniya.* Отв. ред. К. Т. Gadiliya. Moskva, 2010, 56–66. (In Russ.)

Beerle-Moor M. *Perevod Biblii i problema sokhraneniya yazykov // Perevod Biblii kak faktor razvitiya i sokhraneniya*

*yazykov narodov Rossii i stran SNG: problemy i resheniya*. Otv. red. K. T. Gadiliya. Moskva, 2010, 24–47. (In Russ.)

Bibleiskie mery vmestimosti, rasstoyaniya i denezhnye edinitsy // *Azbyka very*. Pravoslavnaya entsiklopediya. URL: <https://azbyka.ru/shemy/biblejskie-mery.shtml> (data obrashcheniya: 15.06.2020). (In Russ.)

Desnitskii A. S. *Pervaya tuvinskaya Bibliya*. URL: <https://www.pravmir.ru/pervaya-tuvinskaya-bibliya/> (data obrashcheniya: 1.08.2020). (In Russ.)

Khukhuni G. T., Osipova A. A. Strategiya peredachi nazvanii denezhnykh edinits v perevodakh Novogo Zaveta: opyt sopostavleniya // *Yazyk. Kul'tura. Perevod. Kommunikatsiya: Sbornik nauchnykh trudov*. Nauchnyi redaktor V. Z. Dem'yankov. Moskva, 2015, 66–72. (In Russ.)

Mizhit L. S. Aktivizatsiya sobstvennykh rezervov tuvinskogo yazyka v protsesse perevoda Biblii // *Uchenye zapiski. Vypusk XXV. Tuvinskii institut gumanitarnykh i prikladnykh sotsial'no-ekonomicheskikh issledovaniy pri Pravitel'stve Respubliki Tyva*. Otv. red. B. A. Dongak. Sost. L. S. Mizhit. Kyzyl, 2019, 141–161. (In Russ.)

Moseley C. (ed.) 2010. *Atlas of the World's Languages in Danger*. 3rd edn. Paris, 2010. URL: <http://www.unesco.org/languages-atlas/> (data obrashcheniya: 15.06.2020).

*Novyi Zavet na khakasskom yazyke s parallel'nym russkim Sinodal'nym perevodom / Naa Mol'yaḡ khakas tilbestegneḡ orys Sinod tilbestee*. Moskva, 2011. (In Khakass)

*Novyi Zavet v perevode na altaiskii yazyk s parallel'nym russkim Sinodal'nym perevodom / Jan'y Kereestir' altai tilge köchyrilgeni, koshtoiyn orus Sinod köchyrish*. Moskva, 2017. (In Altai)

Rineker F., Maier G. *Bibleiskaya entsiklopediya Brokgauza*. Moskva, 1999. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/biblejskaja-entsiklopedija-brokgauza/2619#sel=> (data obrashcheniya: 15.06.2020). (In Russ.)

Vlakhov S. I., Florin S. P. *Neperevodimoe v perevode*. Moskva, 1980. (In Russ.)

*Ydyktyg Bibliya / Svyashchennaya Bibliya (na tuvinskom yazyke)*. Moskva, 2011. URL: <https://ibt.org.ru/ru/ebook?id=TVN> (data obrashcheniya: 1.06.2020). (In Tuvan)

Гусейнова Аурика Вагифовна  
Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова  
Абакан, Россия  
Guseinova Aurika Vagifovna  
Katanov Khahass State University  
Abakan, Russia  
aurika\_guseynova@mail.ru

**Согласование по числу в андийском языке:  
экспансия из парадигмы существительных<sup>1</sup>**

***Number agreement in the Andi language:  
Expansion from the nominal paradigm***

Закирова А. Н.

*Zakirova A. N.*

Статья посвящена согласованию по числу в андийском языке, которое выражается показателем *-(V)l*. Это явление прежде не описывалось в грамматиках андийских диалектов как единый (по крайней мере, морфологически) феномен. Статья призвана заполнить эту лакуну. В ней перечисляются возможные мишени согласования по числу: зависимые в именной группе, глагольные словоформы и наречия, — и рассматривается возможный сценарий развития показателя *-(V)l* в андийском языке.

Ключевые слова: андийский язык, нахско-дагестанские языки, согласование по числу, классное согласование, мишени согласования, множественное число, согласующиеся наречия

The topic of this paper is suffixal number agreement in the Andi language. The plural suffix *-(V)l* has not previously been treated as a unified morphological phenomenon in the Andi grammars. The purpose

---

<sup>1</sup> Работа над статьей поддержана грантом РФФИ №18-012-00852 «Морфосинтаксис андийского языка: опыт внутригенетической типологии». Автор благодарит жителей с. Зило Ботлихского района Республики Дагестан за гостеприимство и огромную помощь в работе, Т. А. Майсака, Н. Рошан, Н. Р. Добрушину, С. Ферхеес, Г. А. Мороза и двух анонимных рецензентов — за внимательное прочтение текста статьи и критические замечания, Н. Рошан и С. Ферхеес — за предоставленные расшифровки текстов на зиловском говоре.

of the paper is to fill in this gap. A list of possible targets of number agreement is provided, among them nominal dependents, verbs and adverbs. The paper also considers a possible scenario of how the plural agreement marker *-(V)l* may have developed.

Key words: Andi language, East Caucasian languages, number agreement, gender agreement, agreement targets, plural marking, adverb agreement

DOI 10.37892/2313-5816-2020-2-94-123

## 1. Введение

Нахско-дагестанские языки известны своими системами согласования по разным грамматическим категориям — классу (роду), лицу, числу, одушевленности и косвенности. Нередко в одном языке сосуществуют разные механизмы согласования: так, в даргинских идиомах есть отдельные механизмы классно-числового согласования и согласования по лицу [Сумбатова, Ландер 2014], в ботлихском — механизмы классно-числового согласования и согласования по одушевленности [Verhees, Naccarato 2019].

Два домена согласования — именная группа и клауза — различаются контролером согласования: в именной группе это обычно вершина, а в клаузе — абсолютный аргумент глагола, хотя встречаются и отступления от этого обобщения, например в системах личного согласования [Сумбатова, Ландер 2014: 540–565].

Эта статья посвящена одному из механизмов согласования в андийском языке. На андийском языке (андийские < аваро-андийские < аваро-андо-цезские < нахско-дагестанские) говорят в нескольких селах Ботлихского района: это села Анди, Ашали, Чанко, Гагатли, Гунха, Риквани и Зило (верхнеандийские говоры), Муни и Кванхидатли (нижнеандийские говоры). Носителей андийского языка, по-видимому, более 20000: так утверждается в работе [Агларов 2002: 3]; оценка, полученная суммированием количества жителей в перечисленных выше андийских селах по Всероссийской переписи населения 2010,

сопоставима с оценкой в [Агларов 2002: 3]. Андийский — бесписьменный язык. Группа ближайших родственных языков также носит название *андийские языки*, кроме андийского в нее входят ахвахский, каратинский, ботлихский, годоберинский, чамалинский, багвалинский и тиндинский языки.

Таким образом, прилагательное «андийский» может относиться к трем разным сущностям: 1) говору села Анди, 2) языку, на котором говорят в с. Анди и нескольких соседних селах, 3) целой группе языков — ближайших родственников андийского. Говор села Анди в этой статье не рассматривается, что же касается употреблений 2) и 3), то для них мы принимаем следующие обозначения: 2) андийский язык, андийские говоры, 3) андийские языки. Черты, свойственные андийскому языку в понимании 2), мы называем *андийскими*, например: *андийский* показатель *-(V)l*.

В андийском языке имеются следующие механизмы согласования:

- 1) классно-числовое согласование, которое выражается классно-числовыми префиксами, реже инфиксами и суффиксами (далее для всех этих морфем используется общий термин *классно-числовые показатели*, сокращенно *КЧП*);
- 2) согласование по числу, которое выражается специальным суффиксом множественного числа *-(V)l* (далее *l-согласование*);
- 3) согласование по числу, которое выражается чередованием гласного в глагольном корне (*глагольный аблаут*).

Первые два механизма используются в обоих доменах согласования — в именной группе и клаузе; глагольный аблаут возможен только в клаузе.

Классно-числовое согласование встречается почти во всех языках нахско-дагестанской семьи, глагольный аблаут характерен для большинства языков аваро-андийской ветви [Алексеев 1988: 106–107]. Механизм 2) более редкий. Так, в других аваро-андийских языках не зафиксированы специальные



суффиксы согласования по числу в именной группе, хотя такие суффиксы встречаются в языках цезской ветви — гунзибском [Van den Berg 1995: 57] и хваршинском [Khalilova 2009: 101]. Суффиксы множественного числа на глагольных словоформах представлены в гунзибском [Van den Berg 1995: 81], но в аваро-андийских языках они, по-видимому, отсутствуют. Таким образом, *l*-согласование в андийском языке представляет собой интересный объект для исследования. В грамматиках андийских говоров *l*-согласование описано только применительно к отдельным типам мишеней, преимущественно именным зависимым и форме непереходного императива. Как единый феномен *l*-согласование почти не рассматривалось, не считая короткой заметки в [Дирр 1906: 106].

*l*-согласование ограничено определенными типами мишеней: это зависимые в именной группе, некоторые формы глагола и наречные выражения. Большинство зависимых в именной группе при контролере согласования во множественном числе обязательно присоединяют суффикс  $-(V)l$  (1). В клаузе на некоторых типах мишеней *l*-согласование обязательно (ср. наречие *fu-CL*<sup>2</sup> ‘хорошо’ в (2)), на других — факультативно (ср. форму прогрессива *hellir(il)* ‘бегают’ в том же примере). При контролере согласования в единственном числе мишени *l*-согласования выступают в форме единственного числа, которая не маркируется специальным показателем (3–4).

- (1) *if:i-b-ul*                                *zilu-dira-b-ul*    *b-etf'ux-ol*  
 MY.EXCL.OBL-INAN1(GEN)-PL    Зило-RELAT-INAN1-PL    INAN1-большой-PL  
*χink'ilo-l*    *ho-tl'ej*    *dzid-e*  
 ХИНКАЛ.PL-PL    ДЕМ-MAN    ДЕЛАТЬ-НАВ  
 ‘Наши зиловские большие хинкалы готовят так’.
- (2) *he-ge-w-ul*    *fu-w-ul*                                *helli-r(-il)*  
 ДЕМ-LL-M-PL    ХОРОШИЙ-M-PL    БЕЖАТЬ-PROG(-PL)  
 ‘Они хорошо бегают’.

<sup>2</sup> *-CL* в записи лексем обозначает слот для классно-числового показателя.

- (3) *den-ni r-içi χ<sup>w</sup>etfi gurdo*  
 я-ERG INAN2-ВЗЯТЬ.AOR зеленый рубашка  
 ‘Я купил зеленую рубашку’.
- (4) *den fu-j hell-e(-\*l)*  
 я хороший-F бежать-НАВ(\*-PL)  
 ‘Я хорошо бегаю’.

В этой статье нас интересует предположительный источник происхождения *l*-согласования; кроме того, мы рассмотрим набор его возможных мишеней. Данные были получены в ходе опроса носителей в экспедициях в с. Зило (Ботлихский район Республики Дагестан) в 2017–2019 гг. Кроме того, мы использовали записанные в ходе экспедиций спонтанные тексты (около 7100 словоупотреблений).

В разделе 2 мы ознакомимся с историей показателей множественного числа существительных в аваро-андийских языках, изложенной в [Алексеев 1988: 92–93], и на основании этого выдвинем предположение, что суффикс *-l*, изначально маркировавший только множественное число существительных, впоследствии распространился на другие части речи и развился в согласовательный показатель.

Раздел 3 представляет собой изложение данных, полученных в процессе полевого и текстового исследования: мы опишем функционирование *l*-согласования на некоторых типах мишеней — зависимых в именной группе, глаголах и наречиях, и ответим на вопрос, какие из этих мишеней всегда присоединяют показатель *-(V)l*, какие факультативно, а какие никогда.

## 2. Является ли суффикс множественного числа существительных *-l* источником происхождения *l*-согласования?

В андийском языке похожими средствами — суффиксами, заканчивающимися на звук *-l*, — маркируется форма множественного числа существительных и согласование по числу

в именной группе и клаузе, которое мы назвали *l*-согласованием. Исходя из общего для этих двух суффиксов значения множественного числа и их формального сходства, можно предположить, что они диахронически связаны. В этом разделе мы рассматриваем эту возможность в свете данных других аваро-андийских языков и морфологической реконструкции [Алексеев 1988: 92–93].

Оговорим сразу, что под множественным числом существительных мы будем иметь в виду форму абсолютива множественного числа, образуемую от особой основы AbsPl. Формы косвенных падежей множественного числа в андийском в большинстве случаев образуются от другой основы и не содержат конечного *-l*.

При рассмотрении средств выражения числа во всей андийской ветви оказывается, что андийский язык отличается от других языков этой ветви как способом образования формы AbsPl, так и устройством согласования в именной группе.

Прежде всего уникальна среди андийских языков собственно андийская форма AbsPl, всегда оканчивающаяся на *-l*, ср. *kots'i* 'веник' — *kots'il* 'веники', *χ:utfa* 'книга' — *χ:utfol* 'книги', *reʒa* 'рука' — *reʒobil* 'руки', *gedu* 'кошка' — *gedobil* 'кошки', *nuso* 'зять' — *nusobdul* 'зятья'. В очерке гагатлинского говора [Салимов 2010: 75] приводится следующий список алломорфов показателя AbsPl: *-al*, *-bdul*, *-bil*, *-dul*, *-il*, *-l*, *-lal*, *-lil*, *-ol*, *-bol*, *-dil*, *-badul*, *-ol*, *-nil*, *-dobil*. В родственных андийских языках показатели множественного числа выглядят иначе: ср. ахв. *-la*, *-li*, *-di*, *-do*, *-ba*, *-o*, *-na* [Магомедбекова 1967: 43–50], багв. *-lbi*, *-dari*, *-di*, *-ali*, *-i*, *-a*, *-zabi*, *-adi*, *-āri*, *-ibadi* [Кибрик 2001: 132].

В отличие от трактовки в [Салимов 2010: 75], в грамматическом очерке риквининского говора [Сулейманов 1957: 163] предлагается анализировать *-l* как маркер абсолютива множественного числа, а наращения как «детерминативы», которые появляются между основой и *-l*. В описании именной морфологии нахско-дагестанских языков [Кибрик, Кодзасов 1990: 251–258] для андийского

тоже выделяется отдельный показатель AbsPl *-l*, а наращення считаются частью основы AbsPl.

Для праандийского состояния М. Е. Алексеев [Алексеев 1988: 92–93] восстанавливает следующие показатели множественного числа: *\*-be*, *\*-e*, *\*-di*, *\*-li*. По мнению М. Е. Алексеева, рефлекс праандийского суффикса *\*-li*, а именно суффикс *-l*, на довольно позднем этапе развития андийского языка выделился как универсальный суффикс абсолютива множественного числа и распространился на все типы существительных, причем он не заменил другие суффиксы множественного числа, а присоединился к уже имеющимся [Алексеев 1988: 92–93; Алексеев 2003: 175]. Таким образом, андийская форма AbsPl оказывается результатом экспансии суффикса *-l* на все типы основ.

Согласование по числу в именной группе, независимое от согласования по классу, тоже встречается внутри андийской ветви лишь в андийском языке. Формы абсолютива единственного и множественного числа андийских прилагательных приведены в Таблице 1.

	единственное число	множественное число
M	<i>w-oxor</i> [M-старый] ‘старый’	<i>w-oxor-ol</i> [M-старый-PL] ‘старые’
F	<i>j-oxor</i> [F-старый] ‘старый’	<i>j-oxor-ol</i> [F-старый-PL] ‘старые’
AN	<i>b-oxor</i> [AN-старый] ‘старый’	<i>j-oxor-ol</i> [AN-старый-PL] ‘старые’
INAN1	<i>b-oxor</i> [INAN1-старый] ‘старый’	<i>b-oxor-ol</i> [INAN1-старый-PL] ‘старые’
INAN2	<i>r-oxor</i> [INAN2-старый] ‘старый’	<i>r-oxor-ol</i> [INAN2-старый-PL] ‘старые’

Таблица 1. Выражение класса и числа прилагательных в андийском языке

(цит. по [Салимов 2010: 118], глоссы мои — А. З.)

В большинстве же родственных языков зависимые в именной группе, в частности прилагательные, демонстрируют кумулятивное классно-числовое согласование, ср. багвалинские

примеры (5). Так же, как в багвалинском, устроено согласование внутри именной группы в ахвахском, годоберинском, чамалинском, каратинском и тиндинском языках.

(5) БАГВАЛИНСКИЙ

a. **w=aharu=w**    *ima*  
 M=старый=M    отец  
 ‘старый отец’

b. **b=aharu=ba**    *imari*  
 NPL=старый=NPL родители  
 ‘старые родители’

c. **b=etf'atu=b**    *zin*  
 N=черный=N    корова  
 ‘черная корова’

d. **r=etf'atu=r**    *zin-a*  
 NPL=черный=NPL корова-PL  
 ‘черные коровы’

[Кибрик и др. 2001: 152]

С другой стороны, в аварском языке образование формы AbsPl и согласование в именной группе устроены гораздо более похоже на то, что мы видели в андийском языке. Форма абсолютива множественного числа в аварском образуется с помощью суффиксов *-zabi*, *-zal*, *-bi*, *-l*, *-ul*, *-dul*, *-al*, *-jal*, *-i*, *-ni* [Мадиева 1965: 64], при этом в [Алексеев 1988: 35–37] отмечается, что самый продуктивный из них — это суффикс *-al*, который присоединяется к новым русским заимствованиям с согласным исходом. Кроме того, в некоторых говорах, например анцухском и гидском, суффикс *-al* охватывает еще большую часть существительных, чем в литературном аварском языке. М. Е. Алексеев допускает, что суффиксы абсолютива множественного числа, заканчивающиеся на *-l* в аварском, — тоже позднее явление, которое можно объяснить экспансией *-l*.

В аварской именной группе представлена система в некотором смысле промежуточная между системами андийского и багвалинского языков. В ней оппозиция классно-числовых показателей во множественном числе нейтрализуется и показателем множественного числа любого класса выступают согласные *-l* и *-r*, распределенные по позиции в словоформе: *-l* используется в конце слова, а *-r* — в остальных позициях.

	М	F	N
единственное число	<i>w</i>	<i>j</i>	<i>b</i>
множественное число	<i>l/r</i>		

Таблица 2. Классно-числовые показатели аварского языка  
(цит. по [Forker 2020])

Так как аварские прилагательные в полной форме заканчиваются на классный показатель, при согласовании с вершиной во множественном числе они всегда принимают суффиксальный показатель *-l*:

(6) АВАРСКИЙ

- a. ***w-itsata-w***      *tʃi*  
 М-толстый-М      мужчина  
 ‘толстый мужчина’
- b. ***r-itsata-l***      *tʃaʃi*  
 PL-толстый-PL      мужчина.PL  
 ‘толстые мужчины’
- c. ***j-itsata-j***      *tʃʷuʒu*  
 F-толстый-F      женщина  
 ‘толстая женщина’
- d. ***r-itsata-l***      *rutʃ:abi*  
 PL-толстый-PL      женщина.PL  
 ‘толстые женщины’
- e. ***b-itsata-b***      *tʰex*  
 INAN-толстый-INAN      книга  
 ‘толстая книга’

*f. r-itsata-l*      *t'axal*  
 PL-толстый-PL      книга.PL  
 'толстые книги'

цит. по [Forker 2020], глоссы мои — А. З.

Согласование по числу в именной группе в аварском отличается от ситуации в андийском. Аварским формам множественного числа на *-l* соответствуют в единственном числе классные показатели *-w*, *-j*, *-b*, а в андийском конечному *-l* во множественном числе соответствует нулевое маркирование в единственном, то есть в аварском показатель *-l* принадлежит парадигме классно-числового согласования, а в андийском это независимый показатель числа. Однако формально аварский суффикс *-l* совпадает с показателем множественного числа *-l* в андийском.

Развитие *-l* в формах AbsPl существительных и на зависимых в именной группе имело место и в аварском, и в андийском. Мы предполагаем, что аварское влияние могло быть катализатором развития в андийском согласовательного показателя *-(V)l* на зависимых в именной группе: процесс экспансии *-l* в андийском мог быть поддержан тем, что аварские прилагательные заканчиваются на *-l*. С другой стороны, вполне возможно, что экспансия *-l* в андийском была независимым развитием.

Итак, развивая идею М. Е. Алексеева, можно предположить, что в андийском суффикс *-l*, возникнув как показатель множественного числа, универсальный для всех основ, затем начал распространяться на зависимые в именной группе, возможно, под аварским влиянием. Дальнейшую экспансию *l*-согласования на мишени согласования в клаузе можно объяснить тем, что некоторые глагольные формы андийского языка синкретичны с причастиями, например форма будущего совпадает с формой причастия будущего времени. На первом этапе экспансии *-l* такие причастия присоединяли показатель *-l* только в атрибутивном употреблении.

Следующий шаг состоял в том, что эти причастия стали выступать с показателями *l*-согласования в предикативной позиции. Наконец, после этого могло произойти выравнивание глагольных парадигм, в результате которого показатель *-l* начал присоединяться и к формам глагола, не имеющим причастного происхождения.

### 3. Мишени *l*-согласования

Грамматические описания андийских диалектов упоминают показатель множественного числа *-(V)l* на отдельных типах мишеней, однако нам неизвестны работы, в которых этот показатель рассматривался бы, подобно классно-числовым показателям, как морфологически единый феномен, и перечислялись бы все мишени согласования по множественному числу. Единственный отрывок, посвященный показателю *-(V)l* как единому показателю множественного числа, находим в грамматическом очерке говора села Анди [Дирр 1906: 106]: «*ihipil* мн.ч. отъ *ihip*. Употребление множ.ч., должно-быть, раньше было больше въ ходу, чѣмъ теперь. У Эркерта, напр. есть фраза: *золол чончол* ‘очень хороши’, гдѣ даже *золо* = ‘очень’ употребляется во множ. числѣ. Въ моихъ запискахъ есть примѣр: *бешіріл падаміл* ‘вяжетъ чулки’, данныя мнѣ однимъ изъ моихъ помощниковъ, но другіе утверждали, что нельзя говорить *бешіріл*, а только *бешір*» (курсив и марровские кавычки мои — А. З.).

В этом разделе мы постараемся заполнить эту лакуну и последовательно опишем употребления показателя *-(V)l* на разных типах словоформ. Кроме того, мы обсудим, на каких из этих мишеней оно обязательно, а на каких факультативно. Разделы 3.1–3.3 посвящены соответственно зависимым в именной группе (3.1), глаголам (3.2) и наречиям (3.3). Каждый раздел будет начинаться с краткого описания классно-числового согласования на данном типе мишеней, с которым мы потом будем сравнивать мишени *l*-согласования.



### 3.1. *l*-согласование на зависимых в именной группе

Классно-числовое согласование происходит с вершиной именной группы. Слот для КЧП есть в следующих типах именных зависимых:

- некоторые прилагательные (в позиции префикса, инфикса или суффикса), напр. *CL-etf'uḡa* ‘большой’, *le-CL-li* ‘правильный’, *fu-CL* ‘хороший’;
- указательные местоимения в форме абсолютива (в позиции суффикса), напр. *he-CL* ‘этот’;
- формы генитива от названий мужчин (в позиции суффикса), напр. *ali-CL* ‘принадлежащий Али’;
- числительные *se-CL* ‘один’ и *CL-oḡogu* ‘четыре’.

Слот для КЧП в прилагательных и числительных — лексическое свойство словоформы. Более интересный случай — суффиксальный КЧП на конце указательных местоимений и форм генитива, который регулярен на этих типах мишеней и поэтому может быть проанализирован как маркер атрибутивного синтаксического статуса мишени.

*l*-согласование тоже происходит с вершиной именной группы. Большинство зависимых в именной группе обязательно принимают показатели *l*-согласования — это верно для прилагательных (7), (10), форм генитива (8), универсальных кванторов *itu(gu)* ‘все’ и *dzib(gu)* ‘все’ (8), причастий (9) и атрибутивных форм на *-s:i* (10).

(7) *fu-b-ul*                      *miq'adu-l*  
 хороший-INAN1-PL    дорога.PL-PL  
 ‘хорошие дороги’

(8) *aḥmadi-w-ul*            /    \**aḥmadi-w*            *itu-l=gu*  
 Ахмед.OBL-M(GEN)-PL / \*Ахмед.OBL-M(GEN)    весь-PL=INT  
*wofu-l*            *w-oḡo*  
 сын.PL-PL    М-PL.прийти.AOR  
 ‘Все сыновья Ахмеда пришли’.

- (9) *q'oroli-ʔa*                      *ħalt'ili-ʔa*                      *q'or-ija*  
 работа.PL.NM.OBL-SUP.ESS    работа.PL.NM.OBL-SUP.ESS    петь-NPST.PTCP  
*b-ok'o-b-ul*                      *ketf'o-l*  
 INAN1-PL.БЫТЬ-PST.PTCP-PL    песня.PL-PL  
 ‘песни, которые раньше пели на работах’.
- (10) *he-de-w s:edu-s:-ol*    *adam*    *w-ovi*    *zolo*  
 DEM-SL-M    раньше-ATTR-PL    человек.PL    M-PL.БЫТЬ.AOR    очень  
*sonso-j*                      *mits':-ol...*  
 друг\_друга-DAT    сладкий-PL  
 ‘Те раньше жившие люди были очень милые друг к другу...’

Исключением из этого правила являются указательные местоимения: в текстах регулярно встречаются примеры типа (11), в которых указательное местоимение в именной группе не согласуется по множественному числу.

- (11) *ho-w oloqħamadul=lo sonso-ħo*  
 DEM-M    молодой.PL-PL=ADD    друг\_друга-APUD.LAT  
*hi-ʔo-hit't'u*                      *tigu*  
 верх-SUP.LAT-вниз-ESS    без  
 ‘Эти молодые друг к другу не ходят...’

С другой стороны, есть и примеры, в которых *l*-согласование оказывается возможным:

- (12) *he-w-ul wofulu-lu en-di men w-ez-ija*  
 DEM-M-PL    сын.PL.OBL-DAT    REFL.OBL-ERG    ты    M-жарить-FUT  
 ‘Этим сыновьям я тебя зажарю’.

Итак, относительно *l*-согласования в именной группе можно сделать следующее обобщение: почти для всех типов зависимых *l*-согласование с вершиной обязательно, и только в случае указательных местоимений оно факультативно. Разное поведение указательных местоимений и прилагательных в отношении согласования в именной группе засвидетельствовано в языках мира, причем нельзя сказать, что какой-то из этих двух типов именных зависимых типологически более склонен демонстрировать

согласование: в выборке, на которой построено исследование [Norris 2019], число языков с согласующимися прилагательными примерно равно числу языков с согласующимися указательными местоимениями. Для ответа на вопрос, почему указательные местоимения в зиловском андийском ведут себя именно так, требуется исследование синтаксической структуры именной группы, которое выходит за рамки этой статьи. Здесь мы только отметим, что правило факультативного согласования указательных местоимений действует не просто в отношении отдельных лексем: оно может быть описано в терминах целого класса зависимых, который, согласно распространенным представлениям о синтаксической структуре именной группы, может иметь особую синтаксическую позицию в проекции DP [Abney 1987]. Таким образом, *l*-согласование в именной группе можно описать в синтаксических терминах, не постулируя идиосинкратические свойства отдельных корней и основ.

Сравнение показателя *-(V)l* и КЧП приводит к выводу, что *-(V)l* и некоторые суффиксальные КЧП в именной группе оказываются возможным трактовать похожим образом, как показатели, наличие которых не обусловлено лексически, а маркирует атрибутивный статус зависимого.

### 3.2. *l*-согласование глагольных словоформ

Слот для классно-числового согласования на формах глагола, как уже было сказано, может входить в структуру некоторых корней и аффиксов. Если слот для КЧП входит в состав корня, то классно-числовое согласование не зависит от формы глагола и возможно как в финитных (13), так и в нефинитных формах (14).

- (13) *a. armil-ʔa-k.u    den ifi-wa    w-uʔo*  
 армия.OBL-SUP-EL    я    дом-M:DIR    M-прийти.AOR  
 ‘Из армии я домой пришел’.

*b. hono-j bavi jofi j-iʔo.*  
 DEM-F красивый девочка F-прийти.AOR  
 ‘Эта красивая девочка пришла’.

*c. hinu-ku b-iʔo-j azdahu*  
 внутри-EL AN-прийти-PRF крокодил  
 ‘Оттуда вышел крокодил’.

- (14) *di-bo rok'or-ʔo b-iʔo ali-di*  
 я-INAN1:AFF сердце-SUP.LAT INAN1-прийти.AOR Али-ERG  
*ħajmano-l j-oħi-r*  
 баран.PL-PL AN.PL-PL.ВЗЯТЬ-MSD  
 ‘Я вспомнил, что Али купил баранов’.

Аффикс, имеющий слот для КЧП, в зилковском диалекте один: это т. н. презенс нарушенного ожидания на *-CL-avij*, ср. форму *k'amm-e-bavij* [есть-НАВ-INAN1:UNEXP.PRS] ‘он не ест это’, которая согласуется с пациенсом глагола ‘есть’, и *l'iħin-ne-wavij* [заснуть-НАВ-M:UNEXP.PRS] ‘он не спит’, которая согласуется с единственным аргументом глагола ‘спать’ [Maisak, Verhees in prep].

*l*-согласование, в отличие от классно-числового согласования, маркируется не в корне: слот для него находится на правой периферии глагольной формы, после словоизменятельных аффиксов. Существует две логические возможности: либо показатели *l*-согласования как-то взаимодействуют с правой периферией словоформы, либо они не зависят от правой периферии. В первом случае можно предположить, что возможность *l*-согласования зависит от исхода основы или от формы глагола, во втором — что показатели *l*-согласования одинаково присоединяются ко всем глагольным формам. В реальности оправдывается первое ожидание, хотя сказать, чем вызвана возможность или невозможность *l*-согласования каждой формы, не так просто. Рассмотрим основные формы индикатива и форму императива.

В Таблице 3 перечислены синтетические формы индикатива, существующие в зилловском говоре:

	основы на гласный: <i>anli-</i> ‘слышать’	носовые основы: <i>tʃix-</i> ‘спать’
Аорист	<i>anli</i>	<i>tʃix-on<sup>3</sup></i>
Перфект	<i>anli-j</i>	<i>tʃix-onni-j</i>
Прогрессив	<i>anli-r / anti-rado</i>	<i>tʃix-o-mado</i>
Хабитуалис	<i>anl-e</i>	<i>tʃix-inn-e</i>
Будущее	<i>anl-ija</i>	<i>tʃix-inn-ija</i>

Таблица 3. Синтетические формы индикатива  
в зилловском говоре

Синтетические формы индикатива в большинстве своем могут маркироваться показателем множественного числа — за исключением формы аориста. Далее мы рассматриваем каждую форму по отдельности. Все примеры иллюстрируют формы непереходных глаголов. Это объясняется тем, что в нашем материале не представлено убедительных случаев *l*-согласования на переходных глаголах (хотя ср. упомянутый выше пример А. Дирра *bešipil padačil* [INAN1-ткать-PROG-PL чулок.PL-PL] ‘вяжет чулки’).

Форма аориста представляет собой чистую основу и не может присоединять показатель *-(V)l*. Формы типа *\*w-oʔo-l* [M-PL.прийти.AOR-PL] отвергались носителями зилловского говора как неграмматичные; ни одной такой формы не встретилось и в текстах.

<sup>3</sup> У глаголов с носовой основой мы, вслед за [Rochant 2017], выделяем в формах аориста, перфекта и прогрессива тематический суффикс *-(V<sub>1</sub>)n-* (гlossируется как PFV), а в формах хабитуалиса и будущего — тематический суффикс *-(V<sub>2</sub>)n* (гlossируется как IPFV). Как следует из индексов, гласные в разных тематических суффиксах могут не совпадать (ср. *-on-* и *-in-* в глаголе *tʃixinnu* ‘спать’).

Форма перфекта, по-видимому, тоже не присоединяет показатель  $-(V)l$ : формы типа *\*w-oʔo-j-il* [M-PL.прийти-PRF-PL] ни разу не встретились нам при работе с носителями зиловского говора и в текстах.

Формы прогрессива, краткая (на  $-r$ ) и полная (на  $-rado$  и  $-mado$ ) в отношении маркирования показателем множественного числа ведут себя по-разному. Краткая форма прогрессива на  $-r$  от неносовых основ факультативно присоединяет  $-(V)l$ :

- (15) *gurdibo-l gelgedi-r-(il) sipaneru-la*  
 рубашка.PL-PL висеть-PROG-PL шкаф.OBL-IN.ESS  
 ‘Рубашки висят в шифоньере’.

Полные формы прогрессива на  $-rado/-mado$ , наоборот, не присоединяют показателя  $-(V)l$ : формы типа *\*helli-rado-l* [бежать-PROG-PL] оцениваются носителями зиловского говора как неграмматичные и не встречаются в текстах.

Форма хабитуалиса имеет показатель  $-e$  и, согласно суждениям наших консультантов, может присоединять показатель  $-(V)l$  (16). Впрочем, в имеющихся текстах таких примеров нет.

- (16) *bis:il i-wa-k'o w-oʔinn-e-l?*  
 вы что-M.DIR=WH.NAV M-PL.уйти-NAV-PL  
 ‘Куда вы ходите?’

Наконец, форма будущего на  $-ija$  может присоединять показатель  $-(V)l$ , ср. элицитированный пример (17) и пример (18) из текста.

- (17) *he-ge-j-il se-j-kot-ol rexudu-k:u j-oʔ-ija-l*  
 DEM-LL-F-PL один-F-немного-PL после-EL F-PL.прийти-FUT-PL  
 ‘Они придут немного позже’.

- (18) *sonso-ʔo hi-ʔo-hitt'u w-oʔ-ija-l*  
 друг\_друга-SUP.LAT на-SUP.LAT-низ-ESS M-PL.ходить-FUT-PL  
*w-ovi*  
 M-PL.быть.AOR  
 ‘Друг к другу ходили’.

За пределами парадигмы индикатива существует еще одна форма глагола, для которой возможно  $l$ -согласование, — это

форма непереходного императива. Как и в других родственных аваро-андийских языках, в андийском показатель императива выбирается в зависимости от переходности клаузы: в непереходной конструкции используется показатель *-b* (у носовых основ *-m*), а в переходной — показатель *-o*.

Непереходный императив на *-b(-m)* обязательно согласуется по множественному числу с абсолютным аргументом, присоединяя показатель *-(V)l* (19), а переходный императив на *-o*, напротив, не согласуется с абсолютивной ИГ (20):

(19) *ho-wa w-oɔo-b-ul*  
 DEM-M:DIR M-PL.прийти-IMP-PL  
 ‘Идите сюда’.

(20) *en-fu-w-ul moɟ'i-l w-etlelt-o*  
 REFL.OBL-M.OBL-M-PL ребенок.PL-PL M-отпускать-IMP  
 ‘Оставь моих детей’.

При сравнении функционирования *l*-согласования на глагольных формах с функционированием классно-числового согласования на этих же формах оказывается, что *l*-согласование на глагольных формах регулируется другими, более сложными закономерностями: лексически обусловленные КЧП одинаково присутствуют на всех словоформах глагольной парадигмы, а возможность *l*-согласования определяется конкретной формой глагола.

Кроме того, данные о функционировании *l*-согласования на глагольных формах наталкивают нас на следующие любопытные наблюдения. Во-первых, все вышеперечисленные примеры иллюстрируют *l*-согласование на формах непереходных глаголов. Мы не располагаем убедительными примерами *l*-согласования на переходных глаголах. Возможно, тот факт, что в текстах *l*-согласование выступает только на формах непереходных глаголов, свидетельствует о том, что такие формы по крайней мере более частотны, чем аналогичные формы переходных глаголов.

Во-вторых, разное поведение разных видо-временных форм глагола может быть связано с тем, что согласующиеся формы являются по происхождению причастиями (ср. гипотезу об экспансии *l*-согласования на предикаты, высказанную в разделе 2). Однако не для всех перечисленных выше форм глагола такое объяснение оказывается возможным. Форма аориста синкретична с простым конвербом, который, скорее всего, не присоединял показателя *-l*; как следствие, она тоже не присоединяет показателей *l*-согласования. Форма будущего на *-ija* совпадает с формой причастия будущего времени, а форма непереходного императива — с причастием прошедшего времени, что засвидетельствовано и в других нахско-дагестанских языках [Dobrushina 2017]. При этом происхождение формы будущего от причастия на *-ija* не вызывает сомнений, в то время как омонимию причастия прошедшего времени и формы императива объяснить труднее. Формы прогрессива на *-r/-rado* и хабитуалиса на *-e* представляют собой более сложные случаи. Прогрессив на *-r* формально соответствует андийскому масдару, однако причины такого синкретизма тоже неясны. Кроме того, суффикс множественного числа на формах масдара имеет вид *-ol* (*ruq'u-r-ol* [болеть-MSD-PL] 'болезни'), а формы прогрессива имеют суффикс *-il*. Согласно [Майсак рук.], в мунинском диалекте андийского языка имеется показатель настоящего времени *-ra*. Связи между этим показателем, *-r* и *-rado* требуют отдельного изучения, однако нам представляется преждевременным говорить об общем происхождении форм масдара и прогрессива в андийском. Что касается формы хабитуалиса, то она не совпадает ни с какой формой в современном андийском языке.

Таким образом, можно сказать, что показатель *-l* в целом имеет тенденцию присоединяться к формам глагола, произошедшим от причастий, однако объяснить этим синхронное распределение показателя *-l* на глаголах не удается: список мишеней *l*-согласования оказывается шире, чем предсказывает эта гипотеза. Возможно, что отпричастные



формы глагола первыми начали присоединять показатель *-l*, а затем это маркирование распространилось на другие формы глаголов.

### 3.3. *l*-согласование наречий

В нахско-дагестанских языках засвидетельствовано классно-числовое согласование наречий и адвербиалов с абсолютным аргументом клаузы, ср. багвалинские и арчинские согласующиеся наречия [Кибрик и др. 2001: 169, 459; Bond, Chumakina 2016: 70–72].

Согласование наречий — это довольно редкое явление, однако помимо нахско-дагестанской семьи оно встречается и в некоторых других группах языков: в итальянских диалектах [Antrim 1994; Ledgeway 2011], в испанском [Fábregas, Pérez-Jiménez 2008], языках банту [Carstens, Diercks 2013]. В языках с согласованием наречий согласуются обычно «низкие» наречия в иерархии [Cinque 1999], т. е. наречия, модифицирующие глагольную группу, — наречия образа действия типа *быстро*, наречия меры и степени типа *сильно*, аспектуальные наречия типа *все еще*. «Высокие» наречия, модифицирующие всю клаузу, например модификаторы речевого акта типа *честно*, *к сожалению*, *к счастью* и эпистемические наречия типа *вероятно*, *точно*, обычно не согласуются.

В андийском языке наречия представляют собой морфологически неоднородный класс: некоторые из них формально идентичны прилагательным (ср. *fú-CL* ‘хороший, хорошо’, *χ:εχ:i* ‘быстрый’, ‘быстро’), другие — послелогам (так, *hinu* ‘внутри’ может использоваться с зависимыми существительными как послелог и независимо как наречие), третьи являются падежными формами указательных местоимений и существительных, например *ho-t:-u-k:u* [DEM-OBL-ADVZ-EL] ‘отсюда’, *if:i-CLa* [дом-CL:DIR] ‘домой’. Наконец, есть и наречия, для которых не прослеживается параллелей среди словоформ других частей речи (например, *ek'u* ‘больше не’).

Андийские наречия могут согласоваться как посредством КЧП, так и с помощью показателей *l*-согласования. КЧП в андийских наречиях может входить в состав корня или суффикса. КЧП, входящие в состав корня, имеются в некоторых прилагательных, которые также могут использоваться в качестве наречий, например *fu-CL* ‘хороший, хорошо’, а также в наречиях меры и степени *CL-ihu* ‘много’, *se-CL koli* ‘немного’:

- (21) *den fu-j hell-e*  
я хороший-F бегать-НАВ  
‘Я хорошо бегаю’.
- (22) *he-ge-w w-uhu buti-χo ç<sup>w</sup>adu-mado*  
DEM-LL-M M-много Ботлих-APUD.LAT двигаться-PROG  
‘Он много ездит в Ботлих’.
- (23) *he-ge-j se-j koli reχudu-k:u j-iʔ-ija*  
DEM-LL-F один-F немного после-EL прийти-FUT  
‘Она придет немного позже’.

КЧП также встречаются в послелогох и наречиях, образованных от послеложного корня *CL-eχi*: *CL-eχudu* ‘за, следом (о движении)’, *CL-eχudi-CLa* ‘за (о местоположении)’ (24) и *CL-eχis:orij* ‘вокруг’. Кроме того, КЧП входит в состав суффикса направительной формы *-CLa*: ср. *if:i-CLa* [дом-CL:DIR] ‘домой’ (25).

- (24) *if:i-ʔ'u b-eχudi-ba bil*  
MЫ.EXCL-CONT INAN1-за-INAN1:DIR гора  
‘За нами гора’.
- (25) *wofo if:i-wa helli w-uʔo*  
мальчик дом-M:DIR бежать.AOR M-прийти.AOR  
‘Мальчик побежал домой’.

Можно обобщить, что КЧП в андийском встречаются в наречиях образа действия и некоторых пространственных наречиях. Случаи КЧП на наречиях уровня речевого акта и наречиях времени нам неизвестны. Впрочем, наречий уровня речевого акта в андийском мало: значения, свойственные модификаторам речевого акта, в андийском часто

выражаются не наречиями, а целыми клаузами, например *b-it'i boso-mor* [INAN1-прямой рассказывать-COND] ‘честно говоря’. Однословное выражение *talefel-di* [удача-ERG] ‘к счастью’ является формой эргатива от существительного ‘удача’ и не содержит КЧП.

Как и в предыдущих разделах, мы будем сравнивать набор наречий с КЧП с набором наречий, допускающих *l*-согласование.

Наречия образа действия присоединяют показатели *l*-согласования — обязательно или факультативно. Обязательное *l*-согласование характерно для наречий меры и степени *cl-uhu* ‘много’, *se-cl koti* [один-CL немного] ‘немного’, *se-cl mitf'i* [один-CL маленький] и наречия *fu-cl* ‘хорошо’.

(26) *he-ge-w-ul fu-w-ul / \*fu-w helli-r*  
 DEM-LL-M-PL хороший-M-PL / \*хороший-M бежать-PROG  
 ‘Они хорошо бегают’.

(27) *he-w-ul w-uhol / \*w-uhu buti-χo ζ<sup>w</sup>adu-mado*  
 DEM-M-PL M-много-PL / \*M-много Ботлих-APUD.LAT двигаться-PROG  
 ‘Они много ездят в Ботлих’.

(28) *he-ge-j-il se-j kot-ol rexudu-k.u j-o<sup>2</sup>-ija-l*  
 DEM-LL-F-PL один-F немного-PL после-EL F-PL.прийти-FUT-PL  
 ‘Они придут немного позже’.

Другие подобные наречия присоединяют показатель *-(V)l* факультативно: так ведут себя наречия, *ek'ui* ‘больше не’, *χ:εχ:i* ‘быстро’, *t'ulu* ‘плохо’ *berq'a* ‘рано’<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Мы относим наречие *berq'a* ‘рано’ к этой категории, а не к категории наречий времени, так как оно не локализует событие в абсолютном времени, а сообщает, что событие произошло раньше, чем в норме ожидается. При этом квалификация события как «раннего» будет разной для разных предикатов: так, *рано ложиться* и *рано вставать* — это описания событий, которые происходят в разное время. Таким образом, наречие ‘рано’ более тесно связано с глаголом.

- (29) *he-ge-w-ul berq'a / berq'-ol w-atf:i-r*  
 DEM-LL-M-PL рано / рано-PL M-PL.ВСТАТЬ-PROG  
 'Они встают рано'.
- (30) *he-ge-w-ul χ:εχ:i / χ:εχ:-ol helli-r*  
 DEM-LL-M-PL быстрый / быстрый-PL бежать-PROG  
 'Они быстро бегают'.

Наречия образа действия нередко совпадают с прилагательными: это единицы *mitf'i* 'маленький, немного', *fu-cl* 'хороший, хорошо', *χ:εχ:i* 'быстрый, быстро', *t'ulu* 'плохой, плохо'. Формы *l*-согласования от таких наречий доступны, так как у прилагательных всегда есть формы *l*-согласования. Контрпримеры к этому утверждению нам неизвестны. Однако те наречия, у которых нет омонимов-прилагательных, тоже присоединяют показатели *l*-согласования: ср. *berq'a* 'рано', *zudi* 'вертикально', *ek'u* 'больше не'. Таким образом, оказывается, что способность образовывать форму *l*-согласования не является особенностью прилагательных, которая просто «наследуется» наречиями: она распространена шире.

Наречия-послелого (31) и направительные наречия с показателем *-CLa*, например *ifi-CLa* 'домой' (32) тоже могут согласоваться по множественному числу:

- (31) *if:il reto-tf'u tleru / tleru-l w-aχ-u-mallo*  
 МЫ.EXCL море-CONT близко / близко-PL М-ЖИТЬ-IPFV-PROG  
 'Мы живем близко к морю'.
- (32) *he-ge-w-ul ifi-wa(-l) helli w-oʔ-on*  
 DEM-LL-M-PL дома-М:DIR(-PL) бежать.AOR М-PL.УЙТИ-PFV.AOR  
 'Они убежали домой'.

Наречия времени могут быть производными (*sun:i* 'вчера'), а могут быть образованы от существительных с помощью особых суффиксов, например суффикс *-a* образует наречия от названий времен года: *q'inu* 'лето' — *q'ina* 'летом'. Такие наречия не присоединяют показателей *l*-согласования:

- (33) *he-ge-w-ul sunni / \*sunn-ol w-ok-on-s:u*  
 DEM-LL-M-PL вчера / \*вчера-PL M-PL.ЕСТЬ-PFV.AOR-NEG  
 ‘Они вчера не ели’.
- (34) *he-ge-w-ul w-oʔ-ija q'ina / \*q'ina-l / \*q'in-ol*  
 DEM-LL-M-PL M-PL.ПРИЙТИ-FUT летом / \*летом-PL / \*летом-PL  
 ‘Они приедут летом’.

Итак, согласование наречий с помощью КЧП и показателей *l*-согласования можно описать следующим образом:

	КЧП	<i>l</i> -согласование
наречия уровня речевого акта	–	–
наречия образа действия	+	+
направительные наречия	+	+
наречия-последологи	+	+
наречия времени	–	–

Таблица 4. Согласование наречий в зиловском говоре андийского языка

В андийском языке классно-числовое согласование и *l*-согласование возможны на одних и тех же разрядах наречий: это наречия образа действия, направительные наречия и наречия-последологи. Наречия речевого акта и наречия времени не согласуются ни по тому, ни по другому механизму. Однако мы располагаем малым количеством данных по различным локативным и направительным наречиям: вероятно, более детальное описание может показать, что разные конечные аффиксы наречий по-разному ведут себя в отношении показателя *-(V)l*.

Некоторые вопросы требуют дальнейшего исследования. Так, список мишеней *l*-согласования в разделе 3 не исчерпывает всех возможных мишеней *l*-согласования: за кадром остались случаи согласования по числу на деепричастиях и падежных формах аффектива, а также мишени, которые не могут присоединять показатель *-(V)l*. Для мишеней, допускающих

вариативное *l*-согласование, не описаны факторы, влияющие на возможность *l*-согласования. Остается открытым вопрос о возможности и частотности *l*-согласования на переходных глаголах. Не сформулированы обобщения о морфологической реализации показателя *-(V)l*. Перечисленные вопросы можно считать перспективой дальнейшего исследования.

#### 4. Заключение

В этой работе мы описали прежде не описанный для андийского путь развития показателя множественного числа *-(V)l* — его распространение из парадигмы существительного на слова других частей речи. В результате этого развития в андийском появилось согласование по множественному числу, отдельное от классно-числового согласования.

Мы описали функционирование этого показателя на разных мишенях согласования, а затем сравнили его с более распространенным в нахско-дагестанских языках классно-числовым согласованием. Выяснилось, что *l*-согласование отличается от классно-числового согласования тем, что ответственно за его появление: в то время как КЧП могут входить в состав отдельных корней и словоизменительных показателей, а также быть маркерами определенной синтаксической позиции, показатели *l*-согласования тяготеют к концу словоформы и ассоциированы с определенными словоизменительными показателями и синтаксическими позициями, но не бывают лексически обусловленными.

#### Список сокращений

ADD — аддитивная частица; ADVZ — адвербиализатор; AFF — аффектив; AOR — аорист; APUD — локализация возле ориентира; ATTR — атрибутивизатор; AN — класс животных; CONT — локализация на поверхности ориентира; DAT — датив; DEM — указательное местоимение; DIR — директив

(словообразовательный показатель наречий); EL — элатив; ERG — эргатив; ESS — эссив; EXCL — эксклюзив (категория местоимений); F — женский класс; FUT — будущее время; GEN — генитив; HAB — хабитуалис; HPL — класс людей во множественном числе; IMP — императив; IN — инессив; INAN — неодушевленный класс; INT — интенсификатор; LAT — латив; LL — местоимение нижнего уровня; M — мужской класс; MAN — указательное наречие образа действия; MSD — масдар; N — средний класс; NEG — отрицание; NM — не мужской класс; NPL — неодушевленный класс людей во множественном числе; NPST — непрошедшее время, OBL — косвенная основа, PL — множественное число, PRF — перфективная основа, PROG — прогрессив, PST — прошедшее время, PTCP — причастие, REFL — рефлексив, RELAT — суффикс, образующий названия жителей, SL — местоимение одного уровня с говорящим, SUP — локализация на горизонтальной поверхности, WH — вопросительное слово.

## Литература

Агларов М. А. *Андийцы. Историко-этнографическое исследование*. Махачкала, 2002.

Алексеев М. Е. *Сравнительно-историческая морфология аваро-андийских языков*. Москва, 1988.

Алексеев М. Е. *Сравнительно-историческая морфология нахско-дагестанских языков. Категории имени*. Москва, 2003.

Дирр А. М. Краткий грамматический очерк андийского языка // *Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа*. Тбилиси, 1906.

Кибрик А. Е. (ред.). *Багвалинский язык: Грамматика. Тексты. Словари*. Москва, 2001.

Кибрик А. Е, Кодзасов С. В. *Сопоставительное изучение дагестанских языков. Имя. Фонетика*. Москва, 1990.

Магомедбекова З. М. *Ахвахский язык. Грамматический анализ, тексты, словарь*. Тбилиси, 1967.

Мадиева Г. И. *Аварский язык*. Ч. I: *Фонетика, лексика, морфология*. Махачкала, 1965.

Майсак Т. А. *Особенности мунинского диалекта андийского языка*. Экспедиционный отчет.

Салимов Х. С. *Гагатлинский говор андийского языка*. Махачкала, 2010.

Сулейманов Я. Г. *Грамматический очерк андийского языка (по данным говора с. Риквани)*. Дис. канд. филол. наук. Москва, 1957.

Сумбатова Н. Р., Ландер Ю. А. *Даргинский говор селения Танты: Грамматический очерк, вопросы синтаксиса*. Монография. Москва, 2014.

Abney S. P. *The English noun phrase in its sentential aspect*. Ph.D. Dissertation. Massachusetts, 1987.

Antrim N. M. Italian adverbial agreement // Mazzola, M. L. (ed.) *Issues and Theory in Romance Linguistics: Selected Papers from the Linguistic Symposium on Romance Languages XXIII*, April 1–4, 1993. Washington D.C., 1994, 129–40.

Bond O., Chumakina M. Agreement domains and targets // Bond O. et al. (ed.) *Archi: Complexities of agreement in cross-theoretical perspective*. Oxford University Press, 2016, 43–76.

Carstens V., Diercks M. Agreeing how? Implications for theories of agreement and locality // *Linguistic Inquiry*, 2013, 44 (2): 179–237.

Cinque G. *Adverbs and functional heads: A cross-linguistic perspective*. Oxford University Press, 1999.

Dobrushina N. Transitivity split in imperative // 12th Conference of the Association for Linguistic Typology (ALT). Canberra, Australia, 12<sup>nd</sup>–14<sup>th</sup> December 2017.

Fábregas A., Pérez-Jiménez I. Gender agreement on adverbs in Spanish // *Journal of Portuguese Linguistics*, 2008, 7: 25–45.

Forker D. Avar Grammar sketch // Polinsky M. (ed.) *Handbook of Caucasian Languages*. Oxford University Press, 2020

Khalilova Z. *A Grammar of Khwarshi*. Ph.D. Dissertation. Netherlands Graduate School of Linguistics, 2009.



Maisak T. Tense and aspect among the factors conditioning the distribution of quotatives: data from Andi // 12th Conference of the Association for Linguistic Typology (ALT). Reported speech as a syntactic domain. Canberra, 15<sup>th</sup> December 2017.

Maisak T., Verhees S. *The Counterexpectation Present in Andi: Discerning the grammaticalization source*. In preparation.

Ledgeway A. Adverb agreement and split intransitivity: Evidence from southern Italy // *Archivio glottologico italiano*, 2011, 96 (1): 31–66.

Rochant N. *Morphologie, syntaxe et sémantique des verbes causatifs synthétiques dans un dialecte andi*. Mémoire de recherche de Master 1 INALCO, 2017.

Van den Berg H. *A Grammar of Hunzib (with Texts and Lexicon)*. Lincom Europa, 1995.

Verhees S., Naccarato Ch. Towards a tentative origin of animacy markers in Botlikh // *Languages of the Caucasus: Typology and Diachrony*. Conference in memory of M. E. Alekseev. Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, 23<sup>rd</sup>–24<sup>th</sup> October 2019.

## References

Abney S. P. *The English noun phrase in its sentential aspect*. Ph.D. Dissertation. Massachusetts, 1987.

Aglarov M. A. *Andiitsy. Istoriko-etnograficheskoe issledovanie*. Makhachkala, 2002. (In Russ.)

Alekseev M. E. *Sravnitel'no-istoricheskaya morfologiya avaro-andiiskikh yazykov*. Moskva, 1988. (In Russ.)

Alekseev M. E. *Sravnitel'no-istoricheskaya morfologiya nakhsko-dagestanskikh yazykov. Kategorii imeni*. Moskva, 2003. (In Russ.)

Antrim N. M. Italian adverbial agreement // Mazzola, M. L. (ed.) *Issues and Theory in Romance Linguistics: Selected Papers from the Linguistic Symposium on Romance Languages XXIII*, April 1–4, 1993. Washington D.C., 1994, 129–40.

Bond O., Chumakina M. Agreement domains and targets // Bond O. et al. (ed.) *Archi: Complexities of agreement in cross-theoretical perspective*. Oxford University Press, 2016, 43–76.

Carstens V., Diercks M. Agreeing how? Implications for theories of agreement and locality // *Linguistic Inquiry*, 2013, 44 (2): 179–237.

Cinque G. *Adverbs and functional heads: A cross-linguistic perspective*. Oxford University Press, 1999.

Dirr A. M. Kratkii grammaticheskii ocherk andiiskogo yazyka // *Sbornik materialov dlya opisaniya mestnoei i plemen Kavkaza*. Tbilisi, 1906. (In Russ.)

Dobrushina N. Transitivity split in imperative // 12th Conference of the Association for Linguistic Typology (ALT). Canberra, Australia, 12<sup>nd</sup>–14<sup>th</sup> December 2017.

Fábregas A., Pérez-Jiménez I. Gender agreement on adverbs in Spanish // *Journal of Portuguese Linguistics*, 2008, 7: 25–45.

Forker D. Avar Grammar sketch // Polinsky M. (ed.) *Handbook of Caucasian Languages*. Oxford University Press, 2020

Khalilova Z. *A Grammar of Khwarshi*. Ph.D. Dissertation. Netherlands Graduate School of Linguistics, 2009.

Kibrik A. E., Kodzasov S. V. *Sopostavitel'noe izuchenie dages-tanskikh yazykov. Imya. Fonetika*. Moskva, 1990. (In Russ.)

Kibrik A. E. (red.). *Bagvalinskii yazyk: Grammatika. Teksty. Slovarei*. Moskva, 2001. (In Russ.)

Ledgeway A. Adverb agreement and split intransitivity: Evidence from southern Italy // *Archivio glottologico italiano*, 2011, 96 (1): 31–66.

Madieva G. I. *Avarskii yazyk. Ch. I: Fonetika, leksika, morfologiya*. Makhachkala, 1965. (In Russ.)

Magomedbekova Z. M. *Akhvakhs-kii yazyk. Grammaticheskii analiz, teksty, slovar'*. Tbilisi, 1967. (In Russ.)

Maisak T. A. *Osobennosti muninskogo dialekta andiiskogo yazyka*. Ekspeditsionnyi otchet. (In Russ.)

Maisak T. Tense and aspect among the factors conditioning the distribution of quotatives: data from Andi // 12th Conference of

the Association for Linguistic Typology (ALT). Reported speech as a syntactic domain. Canberra, 15<sup>th</sup> December 2017.

Maisak T., Verhees S. *The Counterexpectation Present in Andi: Discerning the grammaticalization source*. In preparation.

Rochant N. *Morphologie, syntaxe et sémantique des verbes causatifs synthétiques dans un dialecte andi*. Mémoire de recherche de Master 1 INALCO, 2017.

Salimov Kh. S. *Gagatlinskii govor andiiskogo yazyka*. Makhachkala, 2010. (In Russ.)

Suleimanov Ya. G. *Grammaticheskii ocherk andiiskogo yazyka (po dannym govora s. Rikvani)*. Dis. kand. filol. nauk. Moskva, 1957. (In Russ.)

Sumbatova N. R., Lander Yu. A. *Darginskii govor seleniya Tanty: Grammaticheskii ocherk, voprosy sintaksisa*. Monografiya. Moskva, 2014. (In Russ.)

Van den Berg H. *A Grammar of Hunzib (with Texts and Lexicon)*. Lincom Europa, 1995.

Verhees S., Naccarato Ch. Towards a tentative origin of animacy markers in Botlikh // Languages of the Caucasus: Typology and Diachrony. Conference in memory of M. E. Alekseev. Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, 23<sup>rd</sup>–24<sup>th</sup> October 2019.

Закирова Айгуль Наилевна

НИУ ВШЭ, Международная лаборатория языковой  
конвергенции

Москва, Россия

HSE University, Linguistic Convergence Laboratory

Zakirova Aigul Nailevna

Moscow, Russia

aigul.n.zakirova@gmail.com

**Марийцы Москвы: этническая идентичность  
и языковая лояльность в условиях  
внутренней диаспоры<sup>1</sup>**

***Maris in Moscow: Diaspora ethnic identity  
and language loyalty***

*Куцаева М. В.*

*Kutsaeva M. V.*

В статье на материале социолингвистического обследования, которое проводилось автором в марийской диаспоре московского региона, исследуется проблема взаимосвязи идентичности и этнического языка, а также соотношения уровня языковой лояльности и сохранности марийского языка.

Ключевые слова: марийский язык, внутренняя диаспора, московский регион, этническая идентичность, языковая лояльность, родной язык

This article is based on a sociolinguistic survey conducted by the author among the Mari diaspora in the Moscow region. The article investigates the relationship between ethnic identity and language, as well as the correlation between language loyalty and the preservation of the Mari language.

Key words: Mari language, internal diaspora, Moscow region, ethnic identity, language loyalty, native language

**DOI 10.37892/2313-5816-2020-2-124-150**

---

<sup>1</sup> Статья написана в рамках госзадания, тема № 0182-2019-0012 «История и структура алтайских и уральских языков».

## Введение

Марийцы являются автохтонным населением Среднего Поволжья. На территории Российской Федерации проживают 547605 марийцев, из них в Республике Марий Эл — 290863 чел., остальные марийцы (46,9 % от всего марийского населения РФ) расселены как компактными, так и дисперсными группами во многих других регионах страны, в том числе и в московском (4655 человек [ВПН 2010]), образуя внутреннюю диаспору в рамках многонационального государства [ССТ 2006: 57].

Социолингвистическое обследование проводилось автором статьи в марийской диаспоре московского региона в декабре 2019 – мае 2020 гг. Выборка составила 106 человек. 100 респондентов относятся к первому поколению: 71 является уроженцем Республики Марий Эл (из них 58 — выходцы из районов распространения лугового марийского языка, 13 — горного), остальные — из мест компактного проживания марийского этноса (Республика Башкортостан (18 чел.), Татарстан (3 чел.), Кировская (5 чел.) и Свердловская (2 чел.) области) и дисперсного (один опрошенный). В настоящее время респонденты проживают на территории Москвы или Московской области, идентифицируют себя в качестве этнических марийцев и таким образом принадлежат первому поколению марийской диаспоры; шесть респондентов родились в семьях, где оба или один из родителей является этническим марийцем, выросли в московском регионе и принадлежат второму поколению марийской диаспоры.

Целью исследования являлось выявление функционирования марийского языка в условиях внутренней диаспоры; ряд вопросов в анкете касался, в частности, таких аспектов, как этническая идентичность и языковая лояльность респондентов.

## **Этническая идентичность московских марийцев**

Совокупность лиц определенного этнического происхождения, которая образует этническую группу (в рамках нашего исследования — внутреннюю диаспору на территории РФ) и проживает за пределами основного традиционного места расселения, объединена общим этническим самосознанием [ССТ 2006: 57].

Этническую идентичность группы определяют родовые связи [Edwards 2009: 162], общее происхождение и вследствие этого — культурное наследие [Joseph 2004: 162]; это придает глубинный смысл «названиям», с которыми себя отождествляют как отдельные индивиды, так и сама группа [Там же: 172].

Именно идентичность, то есть совокупность характеристик, таких как внешность, местные обычаи, верования, ритуалы и целый спектр повседневного поведения людей, делает членов группы узнаваемыми и похожими именно друг на друга, а не на кого-то еще, противопоставляя «нас» «им» [Crystal 2000: 39–40].

Сохранению границ группы способствуют общие объективные характеристики (язык, религия и т. д.), или более субъективные (символические) привязанности, связанные с отдаленным или недавним, однако наблюдаемым реальным прошлым, и направленные на поддержание чувства принадлежности группе, или же комбинация как объективных, так и субъективных факторов [Edwards 2009: 162].

В рамках исследования опрошенным был задан вопрос, что, по их мнению, делает их марийцами. Вопрос был открытым и допускал более одного ответа (всего было получено 149 ответов). Наибольшее число (45) пришлось на «малую родину» («родная земля», «родина», «предки», «кровь», «рождение», «корни»). 39 респондентов в выборке считают, что марийцами их делает «марийский язык». В 22 случаях была названа культура (знание истории народа, традиций,

обычаев, песен и танцев). Другие, менее значительные в количественном отношении варианты ответов включают «характер» (13), «внешность» (12), «мировоззрение» (10), «земляки» (3), «душа» (3), «ничего» (2).

Выделение такого аспекта, как *границы этнической группы*, представляется существенным с точки зрения освещения проблемы изменения ее компонентного содержания с течением времени, а также определения факторов ее сохранения (к примеру, изучение признаков, которые со временем исчезают или становятся не столь «заметными», в сравнении с теми, которые оказываются более «живучими») [Edwards 2009: 157]. Согласно теории центральных ценностей этнических культур Е. Смолича, не все элементы, однако, одинаково важны для идентификации людей как членов группы: с течением времени некоторые элементы могут быть утрачены, не подрывая стабильность группы, тогда как утрата других (так называемых центральных, идентифицирующих ценностей), имеющих символическое значение для группы и для участия в ней, приводит к распаду самой группы. Культурные группы различаются в рамках данной теории по тому, насколько они рассматривают свои языки как центральные ценности [Смолич 2012: 404–405].

Для того чтобы оценить идентичность какой-либо группы, нужно обратить внимание на ее язык, поскольку «язык является основным показателем, или символом идентичности» [Crystal 2000: 40]. Утрата группой этнического языка представляет собой изменения в культурном содержании. Но в той мере, в какой язык воспринимается членами группы в качестве ценного символического признака группы, он все же может способствовать сохранению ее границ [Edwards 2009: 157].

Достаточно высокий показатель марийского языка (второе место после «малой родины») указывает на то, что язык выступает в качестве одного из основных маркеров этнической идентичности и символа этнической самоидентификации московских марийцев.

## Языковая лояльность московских марийцев

Значимость тех или иных компонентов идентичности особенно остро осознается членами группы в положении меньшинства [Смолич 2012: 424], в котором, безусловно, находятся и представители внутренней диаспоры. Именно в подобных обстоятельствах чаще всего проявляется языковая лояльность группы, то есть позитивное отношение к языку, находящемуся в негативной ситуации [Дориан 2012: 383].

Языковая лояльность выражается, в частности, в признании родным своего этнического языка [ССТ 2006: 261]. В выборке были получены следующие ответы на вопрос о том, какой язык респондент считает родным:

Табл. 1

Родной язык	Процент респондентов в выборке
марийский	81
русский	10
марийский и русский	9

Подавляющее большинство опрошенных (81 %) признали марийский родным языком, в основном это уроженцы небольших населенных пунктов в сельской местности, где этнический язык, как правило, лучше сохраняется [Беликов, Крысин 2016: 310]. Существует, однако, несколько значений понятия «родной язык»: «материнский язык» [Вахтин, Головки 2004: 74; Joseph 2004: 183], «функционально первый язык» [Беликов, Крысин 2016: 17; Агаев 1968: 36], «этнический язык» [ССТ 2006: 187] (подробнее о формировании понятия «родной язык» см. [Беликов 1997]). Ввиду многозначности данного понятия, ряд опрошенных, уроженцы средних по величине населенных пунктов, несколько затруднились при ответе: *«Родной, получается, марийский. Но так как им в принципе не пользуюсь, то русский. Но вообще, марийский*



родной, да» (Е. А., 30). «Наверное, марийский. Но я всю жизнь разговаривал на русском» (А. Б., 47). «В переписи будет однозначно марийский. Все-таки я считаю, что я прямо коренная марийка, да и по лицу сразу видно, что я марийка!» (Д. Я., 27).

Среди тех опрошенных, кто назвал родным русский (10 % в выборке), более половины являются уроженцами городской среды (Йошкар-Ола, Козьмодемьянск и поселки городского типа РМЭ). Вследствие урбанизации шансы на использование родного языка (у тех, кто в качестве родного сохраняет язык своего этноса) и вероятность передачи своего языка детям, существенно отличаются у тех, кто живет в городской или сельской среде: почти везде в качестве основного языка общения в городской среде выступает русский [Беликов, Крысин 2016: 175; также см. Joseph 2004: 185, 192]). «Русский. Марийский — я тоже, так сказать, его понимаю, но сама я не разговариваю. Собственно, не разговаривал никогда. Просто не с кем. Не было необходимости» (А. Г., 42). «Я, наверное, все-таки считаю, что русский. С детства общение было только на русском, так и надобности изучать марийский язык я не имел» (В. С., 41).

9 % респондентов, родившихся и выросших в городе или в ПГТ, определили два языка родными с некоторыми оговорками. С одной стороны, это аффективная привязанность к этническому языку: «Считаю, что как бы в душе — марийский, а так — русский, ведь училась в русской школе, марийский не изучала» (С. Б., 53). «Для сердца марийский, а для головы — русский» (П. М., 29). «Мари — это родной, который у тебя в крови течет, не выходит. И как ни крути, периодически фразы на марийском всплывают. Ну, и русский, само собой» (М. С., 31). С другой стороны, это — в редких случаях в выборке — предмет особой гордости для городского жителя: «Два языка. Я в основном разговариваю на русском, так как я родилась в Козьмодемьянске. Но я очень хорошо разговариваю на марийском. Вообще людей, которые со мной

*знакомятся, приводит в шок, если я начинаю разговаривать. Даже мой муж не знал! Он по-марийски умеет, он тоже разговаривает, но он же жил в деревне раньше!»* (Е. К., 25).

В приведенной выше цитате, с одной стороны, обозначены обстоятельства бытования марийского языка на малой родине респондентов (в городе — русский, в деревне — марийский, при том что марийский язык (горный, луговой) является наряду с русским государственным языком в РМЭ [Закон о языках в РМЭ]), а с другой стороны — наглядно демонстрируются стереотипы и предрассудки не только непосредственно респондента, но и общества в целом. И в этой связи необходимо рассмотреть второй аспект проблемы языковой лояльности, а именно — позитивные и негативные аттитюды и установки.

Степень приверженности к языку определяется совокупностью внутренних оценок членов языкового коллектива коммуникативной пригодности и престижности языка своего этноса [ССТ 2006: 261]. Отсутствие позитивных аттитюдов (идеологических отношений к языку, когда респонденты считают свой язык чем-то важным и признают его жизненно важную важность для выживания их группы [Смолич 2012: 406] приводит к снижению языковой лояльности и упадку языка в целом. Однако негативное отношение к языку, при котором этнический язык ассоциируется у его носителей с отсталостью или преградой на пути к повышению социального статуса, не возникает на пустом месте: индивид не рождается с чувством стыда или неуверенности в себе и в своем языке. Зачастую негативное отношение порождается доминирующей культурой, представители которой стигматизируют членов этнической группы и их язык [Crystal 2000: 84]. Об этом говорили и сами респонденты в выборке.

Во-первых, в недавнем прошлом респондентами ощущалось отрицательное отношение к марийцам: *«А еще знаете, когда мы в школе учились, как-то не особо любили марийцев. Может, так в городе было. Мы же среди другой национальности жили, которая ... их было большинство всегда».* *«В детстве,*

знаете, что еще тяжеловато было. Такой момент. Все-таки не то чтобы гнет, но как-то зажимали эту нацию! В школе раньше писали национальность. И что ребята делали? Брали журнал, смотрели, кто по национальности, и высмеивали. У нас были ребята-марийцы, в основном мальчишки-тихони, но один подстраивался под других, поддерживал ту группу, кто смеялись, и вместе смеялся, чтобы его только не трогали. У меня даже сейчас это все перед глазами. Он смеялся, что я марийка, угнетал нас» (С. Б., 53).

Во-вторых, стигматизации подвергнулся и сам марийский язык. «Раньше я не видел особенно, чтобы в городе шли и говорили на марийском языке. Я думал, что совсем только в деревнях такое может быть. Именно в моем детстве и в подростковом возрасте это было как-то стремно, считалось даже уничижительно, ну вот — колхоз» (А. Г., 42). «Девяностые годы сложные, тяжелые были. И гонения какие-то были, и у нас районы в городе есть, где хулиганы приходили и избивали, не дай Бог, будешь говорить на марийском языке. Такое было, что нельзя было говорить на марийском языке» (К. М., 41). «Одну историю расскажу. В Йошкар-Оле я с парнем, он тоже с деревни марийской, в троллейбусе едем после занятий, болтаем на марийском как раз. Вдруг залетают парни местные, городские, посмотрели на нас, что мы болтаем по-марийски. Их человек шесть. Они нас вытащили, надавали нам. — За что? — А нечего болтать на обезьяньем языке! Это 91-ый год был, кстати» (А. М., 44.)

В целом складывалась ситуация, когда и сами носители языка зачастую считали марийский «второсортным языком». «Я считаю, что именно само население, сама обстановка диктовала, что марийский язык не настолько популярен, чтобы на нем разговаривали. Даже марийцы. Молодежь, мой класс, они все разговаривали на русском. Марийский вообще не применялся, он применялся только на уроке марийского языка. Язык марийский — это скорее язык деревни. Если брать более отдаленные деревни, то там — да, а у нас было село.

*С самого детства разговаривали на русском языке и как-то марийскому языку не отводили такого значимого места. Даже мои родители» (А. П., 30).*

Отдельно остановимся на периоде школьного обучения. В школах (как правило, в более крупных населенных пунктах и на среднем этапе обучения) происходило деление потока учащихся на классы, в зависимости от уровня владения марийским языком (для изучения его в качестве родного или государственного). Однако административные меры, введенные в благих педагогических и учебных целях, имели свои нежелательные последствия. Некоторые респонденты отметили, что с самого начала не хотели попасть в «марийский» класс. *«Я класс “А” миновал вообще с самого начала. Когда мы пришли, у нас говорили: «По национальности кто?» — «Мари». — «А как вообще там — с русским?» — «Идеально владею!» (М. С., 31). Учащихся именно «марийского» класса воспринимали, случалось, следующим образом: «У нас четыре класса было в параллели. “А” — это марийский класс. Даже от своих одноклассников я слышал тон, с которым они пренебрежительно относились именно к классу марийцев. Потому что там были не столько ребята из деревень, которых, естественно, с деревень именно туда погружали, но он прямо вот был с акцентом на все национальное, марийское. И в этой связи все их считали немножко низшим сортом» (Д. Ш., 30). «Когда я пошел в Моркинскую среднюю школу в пятый класс, там и началось мое стеснение. Выражалось это стеснение в том, что все разговаривали на русском языке. Мне было стыдно разговаривать на своем марийском. Смотрел на своих друзей, с кем я общался и учился. То есть считалось, что я — мариец, что я деревенский, если я на марийском разговаривал. Деревенщиной называли. Колхозником. Это были скорее поселковые. Они одевались ближе к городскому образу. Поселок считался у нас как город. А я был для них деревенский. Я помню даже, что если мы ходили куда-то гулять, то нам кричали: “Иди там...*

*в свою деревню, чего ты сюда пришел!” Как бы вот даже было до такого» (Р. Н., 29).*

Насмешек было не избежать порой даже в том случае, когда марийский преподавался в качестве государственного, фактически факультативно в городской школе, а учащийся на уроке неожиданно блеснул знаниями марийского только потому, что дома с ним «иногда разговаривали на марийском». *«Смешанный класс был. Я даже не знаю, в каком процентном соотношении были марийцы и русские. В общем, сами марийцы особо не афишировали. На уроке, на марийском предмете, разговаривал. Например, сказал что-то, выделился. Пятерка. Ответил что-то такое непонятное для других, и некоторые смеяться начинают ... типа: “Ага, ага!” А я говорю: “А чего такого!” Было странное такое отношение. Вроде в Йошкар-Оле жили, в столице Марий Эл» (Е. А., 30).*

Немаловажными в формировании негативных аттитюдов представляются и внушения школьных педагогов, которые, на первый взгляд, совершали это из лучших побуждений. *«Я был в “А” классе, но мы на марийском еще и в средней школе разговаривали. Потому что у нас вообще русских было мало, в основном марийцы. Но как вы понимаете, в средней школе ведь в скором будущем — институт, университет, и все пытались на русском. Ну, чтобы лучше. И я — как и все! Это учителя так говорили, чтобы попроще было в университете на русском разговаривать. Когда на марийском общаешься и переходишь в русский, в города когда большие переезжаешь... ну, акцент чувствуется. Поэтому, чтобы акцента такого не было, учителя просили на русском. После девятого класса» (С. С., 31). «Да как-то вообще учителя говорили в школе, что марийский нам понадобится только до автобусной остановки — было такое» (Э. З., 45).*

В ряде случаев в выборке старшие члены семьи респондентов не только не передавали своим детям этнический язык и внутрисемейное общение выстраивалось у них по принципу «родители говорили мне на марийском, а я отвечал(а)

на русском», но и активно поощряли использование исключительно русского языка: *«С нами больше на русском, потому что у нас такой дедушка был, который говорил, что нужно разговаривать с детьми на русском языке. Потому что, если будешь больше разговаривать на марийском, будет акцент какой-то. Поэтому, чтобы лучше знать, вернее, лучше разговаривать на русском языке, с детства он приучал разговаривать. Дедушка учителем был. Вот когда мой отец рос, они еще тогда на марийском с ним разговаривали, это более... в наше современное время дед начал говорить так, осознавать что ли. Я считаю, он был прав. Но мы не забыли и свой родной язык! Марийский. Потому что бабушка с нами разговаривала на марийском. Дедушка ее не ругал, конечно, просто делал замечания»* (О. И., 30).

С переездом в город на учебу (ВУЗ, техникум) респонденты, по их свидетельству, чувствовали стеснение, которое касалось и их происхождения, и их акцента в русском (под влиянием марийского). *«Марийскую речь можно было слышать в городе, но это все-таки было как будто из деревни. В Йошкар-Оле было принято стесняться марийского. Я училась с марийцами, но были среди нас и чисто русские ребята. Они были более раскрепощенными, более образованными, что ли. Так казалось. Они были более продвинутыми. Я не испытывала какого-то угнетения с их стороны, но мне казалось, что я на уровень ниже. И по уровню знания, и по манере поведения»* (З. А., 44). *«В Благовещенске мы пользовались русским, мы стеснялись марийского. Как-то тогда было не принято особенно друг с другом разговаривать на марийском языке. Потому что мы стеснялись этого. Мы стеснялись своего акцента»* (Г. И., 60).

По словам респондентов, некоторые подростки и молодые люди, выезжающие с родителями по делам в город, испытывали подлинный стыд, когда их родители заговаривали с ними в общественном месте на марийском языке. *«Когда дети в подростковом возрасте, они даже иногда стесняются. Если вот, например, в город едешь. Мы же сами с поселка,*

с деревни как бы, и в город едешь, они говорят: “Мама, не разговаривай по-марийски!” Я говорю: “Что тут такого!”» (Т. Я., 52). «И когда мы ехали с мамой в город, для меня поездка в Йошкар-Олу была как поездка в Москву или за границу... “Мама, — говорю, — ну, не разговаривай со мной!” Не знаю, это чисто психологически было. Я помню момент, когда мы ехали в троллейбусе, помню даже номер, 12-ый маршрут. Я ей говорю: “Не разговаривай ты со мной по-марийски!” Мне было стыдно реально!» (Р. Н., 29) «В Йошкар-Оле, когда училась, конечно, стеснялась марийского. Лично для меня это выражалось в том, что, если у меня звонил телефон и это была мама, мы разговаривали по-русски. И сразу было понятно. И даже она, если со мной не по-марийски говорит, а по-русски, я понимала, что она где-то в обществе находится. Как бы... у всех так. Потому что ... над марийцами, да и вообще над меньшинством... таким народом, малым, да над ними так всегда!» (М. Ф., 30).

Однако не все респонденты в выборке испытывали стеснение или стыд. Горные марийцы, которые получали высшее или среднее образование в Йошкар-Оле, по их утверждению, в отличие от луговых и восточных, которых мы цитировали выше, никогда не стеснялись говорить на горномарийском. «В Йошкар-Оле с земляками мы общались чисто на горномарийском, на своем родном языке. Нас была целая группа. Не стеснялись. Горномарийцы ощущали себя свободно. Мы как-то держались немножко особнячком. У нас скорее всего такой менталитет, как бы он с давних времен сложился. С земляками — все время по-марийски» (Е. Ж., 56). «И когда мама приезжала, я с ней гуляю по Йошкар-Оле. В автобусе ее усажу, вожу ее по городу, показываю, где техникум, где что. И говорим по-горномарийски. И прямо вот в салоне автобуса такие одобрительные взгляды чувствую. Что я не стесняюсь, что я на марийском говорю... так гордо! Но я немножко ругаю наших культурных деятелей: артисты нашего драмтеатра Шкетана, они играли на марийском,

*а все равно в жизни разговаривали по-русски. В этом плане сейчас, конечно, лучше, а я тогда уже начинала, еще до признания языков республик! Чего стесняться своего языка, если я марийка!»* (В. П., 60).

Важно отметить, что многие из тех, кто рассказывал о своем стеснении, в какой-то мере его преодолели: в силу возраста, изменившихся приоритетов, мировоззрения, особых жизненных обстоятельств. Повышению уровня языковой лояльности способствовало и проживание в более крупном городе: ранее — в Казани и сейчас Москве. В первом случае респонденты, с оглядкой на татар, которые, по их словам, ревностно относятся к своей нации, языку и культуре, начинали чувствовать свою «марийскость»; в Москве это происходит совершенно естественным образом, потому что респонденты слышат речь мигрантов, представителей других этнических групп, которые «свободно болтают на своем», и сами марийцы уже не чувствуют того стеснения, которое ощущали прежде. Несомненное значение имеет и ностальгия ввиду проживания вдали от малой родины. *«Мне просто роднее марийский, мне самому нравится свой язык. Если честно, было это не всегда. Это когда я уже три года в Москве проработал, потом как-то сам по себе стал на марийском общаться. А так обычно на русском раньше общался. Скажу вам одно. Когда живешь вдали от родного гнездышка, марийский язык и республика Марий Эл все дороже и дороже, все ближе и ближе. Мои родители отнеслись к этому положительно, ведь марийский язык — наш родной язык. У меня родители — педагоги, отец был директором школы. И если теперь общаюсь на марийском, мать также отвечает на марийском»* (И. К., 36). *«У меня все равно был какой-то принцип в школьные годы, и я разговаривала только на русском. Типа я такая вот русская девочка. Вот, извините, не знаю я вашего марийского! Я, возможно, и стеснялась. Потому что у меня не получалось на марийском языке хорошо разговаривать. Сейчас, именно в последние полгода, я стала*



*патриотом. Немножко переосмыслила ценности. Мне сейчас почему-то стало стыдно разговаривать с бабушкой на русском языке. Я себя поймала на этой мысли. Наверное, повзрослела. Приоритеты стали другие. Как-то хочется больше знать о марийском народе. Я вообще, наверное, сейчас жалею. И почему я не учила? И сейчас, если кто-то замечает, что я говорю на марийском, хвалят: “О, молодец!”» (В. Е., 27).*

Как видим, активизация языка меньшинства и его сохранение зависят не только от лингвистической привязанности к нему соответствующей группы, не только от того, признается ли язык центральной ценностью группы, но и от того, как этот язык воспринимает большинство, от того, насколько большинство в целом терпимо к многоязычному обществу [Смолич 2012: 425].

## **Уровень языковой лояльности и сохранность этнического языка**

Важным индикатором состояния группы является то, в какой мере она поддерживает и сознательно пропагандирует свой язык — или, напротив, в какой мере она готова от него отказаться [Вахтин, Головки 2004: 40].

В выборке боле половины опрошенных (53 %) считают, что марийский язык так или иначе понадобится лично им или их детям в будущем.

Табл. 2

<b>Набор языков</b>	<b>Процент респондентов в выборке</b>
Русский, марийский, иностранный (английский)	31
Русский и иностранный (английский)	29
Русский и марийский	16

<b>Набор языков</b>	<b>Процент респондентов в выборке</b>
Русский, английский, китайский	15
Русский, марийский, иностранный (английский) и язык народов РФ	3
Русский, марийский, английский, китайский	3
Русский	3

При этом 93 % респондентов заявили о том, что владеют марийским языком (уровень владения языком, однако, нами не верифицировался, поскольку это не входило в задачи исследования).

*Табл. 3*

<b>Набор языков, которым владеет респондент</b>	<b>Процент респондентов в выборке</b>
Русский, марийский, иностранный	40
Русский, марийский	38
Русский, марийский, татарский	8
Русский, иностранный	5
Русский, марийский, татарский, иностранный	4
Русский, марийский (горный), марийский (луговой)	3
Русский	2

Исходя из приведенных выше результатов, становится очевидным, что порядка 40 % респондентов в выборке, указавших на владение этническим языком, тем не менее полагают,

что знание марийского не пригодится им в будущем и они не намерены передавать его детям.

*«Сейчас такой необходимости, чтоб в Москве знать марийский язык, нет»* (М. К., 28). *«Потому что в жизни марийский — он не нужен. Например, ты не поедешь с ним за границу, не будешь на нем разговаривать, как минимум. Он может идти как информативный, для интереса, может быть, но точно не для общения»* (М. Ф., 30). *«Я не принципиальный националист, чтобы там знать или не знать родные языки. Но уважать! А пользоваться тем языком, который пользуется спросом, так что ли выразиться»* (А. М., 44). *«В первую очередь русский необходим. Английский и китайский даже, населения-то кого больше! Я реалист, логически рассуждаю. Интуиция и расчет»* (В. Ш., 69).

Одним из факторов исчезновения языков является прагматизм, при котором этнический язык сознательно не передается детям из-за его низкой практической ценности, поскольку знание этого языка не дает ни работы, ни других социальных преимуществ. Часто степень полезности родного языка резко меняется именно в ситуации миграции: в новом окружении этнический язык используется только при общении со своими земляками, тогда как в других случаях куда более полезным для него будет другой язык [Дориан 2012: 384–386].

Респондентам в выборке был также задан вопрос о том, как бы они отнеслись к идее организации в московском регионе курсов марийского языка.

Табл. 4

<b>Организация курсов марийского языка в Москве</b>	<b>Процент респондентов в выборке</b>
Отнеслись одобрительно	81
Не считают нужным	12
Затруднились с ответом	7

81 % опрошенных одобрил идею организации курсов марийского языка. Некоторые (7 %) затруднились с ответом. 12 % в выборке вовсе не одобрили подобную инициативу: *«Честно говоря, я считаю, что такой необходимости, востребованности в Москве устраивать курсы просто нет»* (В. К., 37). *«Только если у кого-то прямо душа лежит, а так, в принципе, не нужно по жизни. Это из моей практики лично. Он мне как бы не особо пригодился»* (Н. К., 32).

Лишь единицы из тех, кто положительно отнесся к идее функционирования курсов марийского языка, сообщили о том, что сами записались бы в слушатели таких курсов («потому что не знаю стопроцентно литературный язык»), стали бы преподавать (имея на то необходимую квалификацию и опыт) или отправили бы своих детей изучать марийский.

Большая часть опрошенных, однако, одобрила курсы «в целом», безотносительно к себе. *«Прекрасно! Но нам это не надо, мы язык знаем!»* (Н. В., 28). *«Конечно, хотел бы. Все, что способствует сохранению языка у диаспоры, это, безусловно, полезно. Не только полезно, но и помогает сохранять идентичность»*, — заявил один из опрошенных (И. С., 31), при этом в другом месте интервью он отметил следующее: *«Марийский язык в Москве особо не нужен, потому что здесь жизнь такая, что все быстро, везде деловой общение, поэтому, конечно же, русский язык и международные языки необходимы в будущем»*.

Инициаторами курсов, способных создать «крепкий костяк», по мнению некоторых, могли бы выступить «люди, которые имеют марийские корни, но в силу каких-то обстоятельств и ситуации не общались, не владеют языком, а вот с возрастом приходит осознание: хорошо бы знать свой родной, кровный язык. Я таких людей немало встречал. А потом они могут найти человека, а таких людей немало, кто знает марийский язык, кто учился в республике и знает письменный, литературный язык» (В. Н., 67).

Основной фокус-группой курсов, по мнению опрошенных, стали бы марийцы (не сами респонденты или члены их семьи, друзья и знакомые, а именно достаточно «абстрактные», «другие» марийцы. *«Просто очень много марийцев, которые в принципе марийский не знают, давно живут в Москве не в первом поколении, есть, наверное, такие запросы»* (Н. В., 28). *«Клич бросить: “Вы же в Москве живете! А дети как же?” Потому что многие родители, как я, если упустили, не научили своих детей вовремя, глядишь, кто-то бы и ходил!»* (В. П., 60).

Некоторые участники опроса, впрочем, высказали сомнения: *«Больше, наверное, люди в возрасте пришли бы. Лет пятьдесят. Молодежь-то не интересуется»* (О. И., 30). *«На самом деле, хотел бы курсы. Но народ не пошел бы. Этот язык, в принципе, он не нужен, не актуальный. На уроки марийского языка вряд ли бы кто-то пришел»* (Р. Н., 29). *«Молодежь все-таки думает, что марийский — вымирающий язык. А для того чтобы он не вымирал, нужно, соответственно, детей учить. А чтобы детей учить, нужно, чтобы у родителей было желание. Не у всех родителей есть желание, живя в таких больших городах, как Москва, чтобы их дети знали марийский. Нет такой необходимости. Все исходит из семьи в первую очередь!»* (М. К., 28). *«Было бы хорошо, если бы московские марийцы привлекали своих детей, подрастающее поколение. Но надо заинтересовать. Но как заинтересовать, если и сами московские марийцы больно не владеют? Просто они, когда в землячестве начинают языковые споры, всегда считают, что виновато в этом правительство. “Ребята! — говорю я. — Это вы виноваты! Виноваты мы сами. Потому что культура, язык — это идет из семьи! Воспитание идет из семьи. Твой ребенок — это копия тебя, списанная с тебя”»* (Н. Ш., 41).

Отвечая на вопрос о том, как передать детям марийский, респонденты неоднократно подчеркивали, что стали бы «приучать» детей к этническому языку только по достижении ими

определенного возраста (после того как дети начнут хорошо говорить по-русски; это одно из самых распространенных убеждений) и главное — только в том случае, если «это будет выбор ребенка» и он сам этого захочет. Этот аргумент представляется нам наиболее полемичным, поскольку он касается языкового выбора или скорее «невыбора»: индивиду трудно выбирать язык(и), на которых проходит в детстве его социализация и обучение. Этот выбор совершают за ребенка взрослые, ответственные за его социализацию и обучение, они же определяют и его окружение [Wright 2016: 282]. Наконец, как ожидается, ребенку «это должно быть интересно», обычно интерес возникает в двух ситуациях: дома, когда он слышит, как на этом языке общаются взрослые, или во время пребывания в марийской деревне, на малой родине родителей. Многие действительно связывают свои надежды с марийской деревней, хотя и там, по общим наблюдениям, наметилась тенденция к сужению использования этнического языка.

Обобщенно это было высказано одной из наших респонденток: *«Сейчас необходим русский, конечно, и английский. Не думаю, что марийский прямо необходим. Они в деревню ездят, на русском там только говорят. Ну, не знаю, по желанию. Если они захотят, я, конечно, тогда буду их учить. Как получится! Марийский у меня дочка знает чуть-чуть. Ей интересно: “Мама, а как вот по-марийски? А вот это?” И она вот так интересуется, я ей говорю, она запоминает что-то. Этот ее интерес из деревни, скорее всего. Я стараюсь им по-марийски говорить. Но они-то не понимают, потому что мне дома не с кем разговаривать по-марийски!»* (О. М., 36).

Значительная часть респондентов с детства усвоила модель речевого поведения, согласно которой взрослые разговаривали на марийском исключительно друг с другом, ребенку отводилась роль слушающего, поскольку к нему обращались по-русски — к сожалению, всерьез ребенка как активного

участника коммуникации они не рассматривали. *«У меня не было периода в жизни, когда я бы говорил на марийском языке. Я был приемником, не передатчиком. То есть на слух воспринимаю только. Откуда я слышал марийский? Их всего две, этих ситуаций. Дома, от бабушки с мамой. И в школе. От учительницы. Потому что изначально у меня как бы не был установлен драйвер на марийский язык»* (Д. Ш., 30). Некоторые, правда, считают эту модель вполне жизнеспособной: *«Но я сам-то как-то ведь научился! Не совсем, конечно, хорошо»* (П. Ф., 29).

В целом ожидания респондентов сводятся к тому, чтобы их дети или внуки умели «танцевать, плясать и петь по-марийски», «понимать марийскую речь, даже если и не говорить». В этих ожиданиях, однако, нет элемента новизны, это отражение опыта самих респондентов, выходцев из городской среды: *«Родители со мной на русском. Бабушка и дед преимущественно на русском. Но опять же это довольно гибко: там были элементы немножко марийские. Они меня сразу научили плясать по-марийски, и немножко марийскую речь я слышал. В деревне на культурных мероприятиях, где-то в частушках у бабушек слышал часто»* (И. С., 31).

Резюмируя, приведем размышления одного из респондентов: *«Знание родного языка — это тоже, наверное, обязательно. Я бы сказал так. Хотя у меня дочка, у нее этот язык не прилепился никак. Это очень редкий случай, когда где-то язык зацепится, когда приезжают с больших городов. Но вот в Москве есть какие-то единичные случаи, когда в три-четыре года знают марийский, но это очень редкость большая уже. Очень фанатично надо заниматься»* (Ю. М., 60).

Таким образом, становится очевидным, что высокая степень языковой лояльности группы в целом не гарантирует и «не может предсказать уровень успешности в сохранении языка» [Дориан 2012: 397; см. также Agranat 2019].

## **Этническая идентичность и языковая лояльность во втором поколении марийской диаспоры**

Во втором поколении в выборке (шесть человек) были получены следующие результаты.

На вопрос о том, какой язык респонденты считают родным, во всех случаях был назван «русский». *«Для меня русский. А марийский — наверное, просто в душе что-то родное. У нас там родственники, некоторые говорят на марийском, поэтому какое-то место он занимает, но не главное»* (П. М., 19).

Среди языков, которыми респонденты владеют, были названы «русский, марийский, английский» (пять человек) и «русский» (один опрошенный). При этом владение марийским указано с оговорками: *«Не особо разговариваю, так как я не умею — все эти спряжения, не могу правильно говорить, у меня проблемы. Просто знаю слова, говорить-то на нем я не могу. Неправильно говорю. Я понял это, когда в деревне пытался практиковать его, зачастую надо мной смеялись более старые люди, мои родители и родственники. Ну, я понял, что мне не стоит на нем разговаривать, я могу разговаривать на русском: они меня поймут»* (Д. П., 17).

В наборе языков, которые могут понадобиться им в будущем, ни один из опрошенных не назвал марийский язык (был назван вариант «русский» и «иностранный (английский)»).

Наконец, по словам всех респондентов, марийцами их делает «родина» («кровь», «родители», «родственники»). Лишь один опрошенный дополнительно указал «язык» и «традиции» в качестве критерия принадлежности.

Скромная по своей репрезентативности выборка во втором поколении отчасти объясняется нежеланием респондентов первого поколения (особенно более старшего возраста) предоставить для опроса контакты своих детей, родившихся уже в московском регионе; среди причин были уклончиво названы нехватка времени, занятость, наличие детей и пр.



Основная причина, по-видимому, кроется в следующем: отвечая на вопрос об этнической принадлежности сына, одна из респонденток сказала: «Он русский. Он не знает марийского языка».

На основе полученных выше данных можно заключить, что этническая идентичность во втором поколении марийской диаспоры меняется. В природе языка и этничности нет ничего имманентного, они могут изменяться, могут быть гибридными и многослойными; крайне важно, насколько сама группа рассматривает язык в качестве существенного компонента своей идентичности [Wright 2016: 280–282].

В отношении марийцев поясним это на конкретном примере. В ходе обследования автору статьи довелось неоднократно слышать от респондентов выражение «марий ватын руш ўдыржӧ» (другой вариант — «мари куван руш ўдыржӧ»)² — «русская дочка марийской женщины»: «Знаете, как говорят марийцы: “мари куван руш ўдыржӧ”, если дословно — “марийской женщины русская дочка”: то есть их родители на самом деле марийцы, и мои родители с ними говорят по-марийски, но дети считают себя русскими почему-то. И для меня это непонятно, я возмущалась всегда, когда говорили, что “я русский или русская”: “Но у тебя же родители марийцы! Как ты можешь быть русской, если у тебя родители как бы из деревни недавно переехали, какой ты русский?” Сказать, что ты русский, было, конечно,

<sup>2</sup> Респондент — уроженец Сернурского района РМЭ. В другом варианте, уроженки Мари-Турекского района РМЭ, прозвучало: «марий ватын руш ўдыржӧ» (‘русская дочка марийской женщины’) и «марий ватын руш эргыже» (‘русский сын марийской женщины’). Примечательно, что данные выражения прозвучали из уст луговых марийцев. По утверждению респондентки-горномарийки, «выражение — русская дочка марийской женщины — это про луговых, а у нас совсем другое! У нас это с детства, с молоком матери что ли: я везде прихожу и говорю, что я — горная марийка» (А.С., 29).

*престижнее. У меня сестренка есть двоюродная, она в городе прямо выросла, в Йошкар-Оле с русским языком, и для нее все это — марийцы, марийский язык было как-то все ... ну, не про нее. Вот она как раз и была мари куван руш удыржб!» (Д. Я., 27). «Мой муж мариец, но он плохо говорит по-марийски, только понимает почти. Можно сказать, что он русский сын марийской женщины. Это не обидно, это скорее факт такой. Реалии жизни» (М. Ф., 30).*

Бытование выражения, возникшего в среде самих марийцев и метко характеризующего «реалии жизни» применительно к городским детям РМЭ, косвенно указывает на то, что этнический язык является для марийцев важным маркером идентичности, принадлежности группе; с утратой индивидом марийского изменяется и идентичность как в глазах самого индивида, так и в восприятии его окружающими.

Это в полной мере относится и к представителям второго поколения марийской диаспоры, даже к тем, кто идентифицирует себя в качестве этнического марийца. Действительно, идентификация с малой родиной может быть очень сильной и поддерживаться через религиозные практики или культурные традиции. Однако утрата группой этнического языка в ситуации миграции, несомненно, затрагивает идентичность, поскольку новое языковое поведение окажет воздействие на характер контактов [Wright 2016: 280–282].

## **Выводы**

В заключение отметим: этнический язык, по мнению московских марийцев, является одним из основных признаков принадлежности к этнической группе (39 %). Опрошенные рассматривают язык в качестве «стержня своей культуры» [Смолич 2012: 429]. «Человек, по национальности мари, он должен знать свой родной язык, язык родителей своих и свою культуру. Если человек не знает этого, значит, он полностью не знает себя» (В. Н., 33).

Респонденты в первом поколении в выборке демонстрируют высокий уровень языковой лояльности. 81 % опрошенных признал родным марийский язык, 9 % — марийский и русский; многие из респондентов, по их словам, преодолели стеснение, которое они испытывали в прошлом в отношении этнического языка, частично это связано с проживанием в мегаполисе, в условиях полилингвального и поликультурного пространства московского региона. 81 % одобрил бы идею организацию курсов марийского языка.

Однако высокий уровень лояльности не гарантирует успешного сохранения этнического языка в группе: 93 % заявили о владении марийским, при этом лишь 53 % полагают, что марийский понадобится им или их детям в будущем. Кроме того, из тех респондентов, которые одобрили инициативу создания языковых курсов, только незначительное число стали бы их посещать сами или с детьми. Во втором поколении диаспоры родным языком был признан русский, ведущим признаком этнической идентификации названы «корни». Межпоколенная передача этнического языка в семье, очевидно, является слишком слабой, и ожидания по передаче языка детям возлагаются респондентами на марийскую деревню. Малая выборка второго поколения отчасти объясняется тем, что основной костяк марийской диаспоры составляют представители первого поколения; их дети, родившиеся и выросшие в московском регионе, в большинстве своем являются «русскими дочерьми и сыновьями марийских женщин».

Таким образом, можно сделать вывод о том, что московские марийцы признают центральную роль языка в формировании «полноценного культурного самосознания» и сохранение этнического языка неотделимо для них от сохранения группового самосознания [Смолич 2012: 427–428], при этом респонденты не прилагают значительных усилий по передаче языка детям. Во втором поколении диаспоры

утрата этнического языка со всей вероятностью приводит к «выхолащиванию» других центральных, идентифицирующих культурных ценностей и как следствие — к размыванию границ группы.

## Литература

Агаев А. Г. Функции языка как этнического признака // *Язык и общество*. Москва, 1968, 124–138.

Беликов В. И. Надежность советских этнодемографических данных // *Малые языки Евразии: социолингвистический аспект*. Сборник статей. оставители А. И. Кузнецова, О. В. Раевская, С. С. Скорвид, Москва, 1997, 12–43.

Беликов В. И., Крысин Л. П. *Социолингвистика: учебник для бакалавриата и магистратуры*. 2-е изд., перераб. и доп. Москва, 2016.

Вахтин Н. Б., Головкин Е. В. *Социолингвистика и социология языка*. Москва, 2004.

*Всероссийская перепись населения 2010 года*. URL: [https://www.gks.ru/free\\_doc/new\\_site/perepis2010/croc/perepis\\_itogi1612-tom9.htm\\_](https://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612-tom9.htm_)

Грачева Ф. Т. Марийский горный язык // *Языки Российской Федерации и соседних государств*. Энциклопедия в 3-х томах. Т. II. Москва, 2001, 266–274.

Дориан Н. *Утрата и сохранение языка в ситуациях языкового контакта*. *Социолингвистика и социология языка*. Хрестоматия. Пер. с англ. Отв. ред. Н. Б. Вахтин. Санкт-Петербург, 2012, 382–401.

*Закон о языках в Республике Марий Эл*. URL: [http://rus-gos.spbu.ru/public/files/bills/11\\_5391b9f9dc714.pdf\\_](http://rus-gos.spbu.ru/public/files/bills/11_5391b9f9dc714.pdf_)

Коведяева Е. В., Николаева И. А. Марийский лугово-восточный язык // *Языки Российской Федерации и соседних государств*. Энциклопедия в 3-х томах. Т. II. Москва, 2001, 274–283.

*Словарь социолингвистических терминов*. Москва, 2006.

Смолич Е. Языки меньшинств как центральные ценности этнических культур // *Социолингвистика и социология языка*. Хрестоматия. Пер. с англ. Отв. ред. Н. Б. Вахтин. Санкт-Петербург, 2012, 402–432.

Agranat T. The Categorization of the Languages in Ingria and the Language Loyalty of their Native Speakers // Moskvitcheva S., Viaut A. (eds.) *Minority Languages from Western Europe and Russia*. Language Policy, vol. 21, 69–80.

Crystal D. *Language death*. Cambridge, 2000.

Edwards J. *Language and Identity*. Cambridge University Press, 2009.

Joseph J. E. *Language and Identity: National, Ethnic, Religious*. Palgrave Macmillan, 2004.

Wright S. *Language Policy and Language Planning*. Palgrave Macmillan, 2016.

## References

Agaev A. G. *Funktsii yazyka kak etnicheskogo priznaka* // *Yazyk i obshchestvo*. Moskva, 1968, 124–138. (In Russ.)

Agranat T. The Categorization of the Languages in Ingria and the Language Loyalty of their Native Speakers // Moskvitcheva S., Viaut A. (eds.) *Minority Languages from Western Europe and Russia*. Language Policy, vol. 21, 69–80.

Belikov V. I. Nadezhnost' sovetskikh etnodemograficheskikh dannykh // *Malye yazyki Evrazii: sotsiolingvisticheskiy aspekt*. Sbornik statei. ostaviteli A. I. Kuznetsova, O. V. Raevskaya, S. S. Skorvid, Moskva, 1997, 12–43 (In Russ.)

Belikov V. I., Krysin L. P. *Sotsiolingvistika: uchebnik dlya bakalavriata i magistratury*. 2-e izd., pererab. i dop. Moskva, 2016. (In Russ.)

Crystal D. *Language death*. Cambridge, 2000.

Dorian N. *Utrata i sokhraneniye yazyka v situatsiyakh yazykovogo kontakta*. *Sotsiolingvistika i sotsiologiya yazyka*. Khrestomatiya. Per. s angl. Отв. ред. Н. Б. Вахтин. Санкт-Петербург, 2012, 382–401. (In Russ.)

Edwards J. *Language and Identity*. Cambridge University Press, 2009.

Gracheva F. T. Mariiskii gornyi yazyk // *Yazyki Rossiiskoi Federatsii i sosednikh gosudarstv*. Entsiklopediya v 3-kh tomakh. T. II. Moskva, 2001, 266–274. (In Russ.)

Joseph J. E. *Language and Identity: National, Ethnic, Religious*. Palgrave Macmillan, 2004.

Kovedyaeva E. V., Nikolaeva I. A. Mariiskii lugovovostochnyi yazyk // *Yazyki Rossiiskoi Federatsii i sosednikh gosudarstv*. Entsiklopediya v 3-kh tomakh. T. II. Moskva, 2001, 274–283. (In Russ.)

*Slovar' sotsiolingvisticheskikh terminov*. Moskva, 2006. (In Russ.)

Smolich E. Yazyki men'shinstv kak tsentral'nye tsennosti etnicheskikh kul'tur // *Sotsiolingvistika i sotsiologiya yazyka*. Khrestomatiya. Per. s angl. Otv. red. N. B. Vakhtin. Sankt-Peterburg, 2012, 402–432. (In Russ.)

Vakhtin N. B., Golovko E. V. *Sotsiolingvistika i sotsiologiya yazyka*. Moskva, 2004. (In Russ.)

*Vserossiiskaya perepis' naseleniya 2010 goda*. URL: [https://www.gks.ru/free\\_doc/new\\_site/perepis2010/croc/perepis\\_itogi1612-tom9.htm](https://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612-tom9.htm). (In Russ.)

Wright S. *Language Policy and Language Planning*. Palgrave Macmillan, 2016.

*Zakon o yazykakh v Respublike Marii El*. URL: [http://rus-gos.spbu.ru/public/files/bills/11\\_5391b9f9dc714.pdf](http://rus-gos.spbu.ru/public/files/bills/11_5391b9f9dc714.pdf). (In Russ.)

Куцаева Марина Васильевна  
Институт языкознания РАН  
Москва, Россия  
Kutsaeva Marina Vasilievna  
Institute of Linguistics RAS  
Moscow, Russia  
[marina.kutsaeva@iling-ran.ru](mailto:marina.kutsaeva@iling-ran.ru)

***Мансийская сказка о Железном волке***  
***A Mansi folktale about Iron Wolf***

*Жорник Д. О.*

*Zhornik D. O.*

В настоящей публикации представлен один из текстов архива Валерия Николаевича Чернецова, ранее не подвергавшегося полноценной лингвистической обработке и расшифровке. Текст представляет собой сказку о Железном волке, записанную в 1938 г. В. Н. Чернецовым от носителя верхнелозьвинского диалекта мансийского языка Дмитрия Бахтиярова. В 2019 г. текст был переведён на русский язык с помощью носителей этого же диалекта, а затем отгlossирован. Результаты этой работы представлены ниже. Текст предваряется краткими сведениями о В. Н. Чернецове, работе над его архивными материалами, комментариями о системе записи в тексте и о его содержании.

Ключевые слова: мансийский язык, архивные материалы, верхнелозьвинский диалект, В. Н. Чернецов, фольклор

In this article we present a previously unpublished text from the archive collected by Valery Chernetsov. The text is a folktale about Iron Wolf, recorded by Chernetsov during his field trip to the Upper Lozva Mansi dialect area in 1938. It was translated in 2019 with the help of Upper Lozva native speakers and was afterwards morphologically annotated. The results of this work are presented below together with comments on Valery Chernetsov, his archival data, the writing system used in the text, and the text's content.

Key words: Mansi language, archival data, Valery Chernetsov, Upper Lozva dialect, folklore

**DOI 10.37892/2313-5816-2020-2-151-201**

В этой работе представлен ранее не опубликованный текст<sup>1</sup> на верхнелозьвинском диалекте мансийского языка из обширного архива Валерия Николаевича Чернецова (1905–1970), известного этнографа и археолога, одного из пионеров изучения Северного Урала. В настоящее время в рамках проекта РФФ<sup>2</sup> ведётся активная работа (основные участники расшифровки и изучения мансийских текстов — Д. О. Жорник, В. А. Плунгян, С. В. Покровская, А. Ю. Урманчиева, В. С. Харитонов) по обработке мансийских текстов, записанных В. Н. Чернецовым в 1925–1927 и 1933–1938 гг. в ходе его экспедиций по местам расселения манси. Несмотря на известность этого архивного собрания в кругу специалистов, систематическая работа над архивом во всей его полноте (включая оцифровку и публикацию записей текстов) ведётся коллективом лингвистов и этнографов впервые. Ранее публиковались лишь фрагментарные материалы из данного архива: небольшие его части были опубликованы самим В. Н. Чернецовым в 1934–1935 гг., также некоторые проанализированные тексты были опубликованы Е. К. Скрибник (см. например [Скрибник 1999]), активно в попытках обнародовать тексты архива участвовала Н. В. Лукина. О сложностях с получением доступа к данному архиву см. её работы ([Лукина 2005; Лукина 2017]).

Представленный текст (*kēŕ sāli ū̄ moŕt* ‘сказка о Железном волке’) был записан в 1938 г. В. Н. Чернецовым в Ивдельском районе Свердловской области от Дмитрия Бахтиярова в д. Топшемка. Изначально текст (как и все мансийские тексты из архива В. Н. Чернецова) был представлен в виде карандашной записи в тетради (архив В. Н. Чернецова в Музее археологии и

<sup>1</sup> Мы хотим выразить благодарность анонимному рецензенту, а также В. А. Плунгяну за ценные замечания и комментарии по настоящему тексту.

<sup>2</sup> Работа над публикацией поддержана грантом РФФ № 19-18-00329 «Интерпретация языковой и культурной истории народа манси: этнографические, фольклорные и лингвистические материалы архива В. Н. Чернецова» (рук. В. А. Плунгян).



этнографии Сибири Томского государственного университета, дело № 50<sup>3</sup>) без перевода и разбора, с немногочисленными комментариями. В этой тетради также имеется и второй текст, однако пока что мы публикуем разбор только первого текста. Он был переведён Д. О. Жорник в июле 2019 г. в д. Ушма того же Ивдельского района Свердловской области с помощью В. Н. Анямова и С. Н. Анямова, носителей верхнелозьвинского диалекта мансийского языка. Помимо основных словарей мансийского языка [Баландин, Вахрушева 1958; Munkácsi, Kálmán 1986], некоторые значения слов и выражений были дополнительно уточнены с помощью словаря верхнелозьвинского диалекта [Бахтиярова, Динисламова 2017] и словаря, составленного В. Н. Чернецовым в годы его полевой работы [Чернецов, Чернецова 1938].

Верхняя строка представляет собой оригинальный текст В. Н. Чернецова; хотя качество записи в целом очень высокое (и подтверждает репутацию В. Н. Чернецова как одного из первых в России выдающихся исследователей манси), она содержит небольшие непоследовательности — эти колебания, вероятно, объясняются желанием наиболее точно отразить фонетическую сторону рассказываемого текста. Вертикальные черты обозначают границы строк в исходной тетрадной записи, зачёркивания сохраняются там же, где они обнаружены в записях В. Н. Чернецова. В сносках к словам и выражениям указаны комментарии, сделанные В. Н. Чернецовым на полях той же тетради. Вторая строка представляет собой «нормализованный» вариант исходной записи: удалены знаки препинания, обозначены морфемные границы. Наконец, в третьей строке можно увидеть поморфемную аннотацию, а в последней строке — перевод на русский язык.

<sup>3</sup> С оригиналами мансийских текстов можно ознакомиться по ссылке: <http://www.museum.tsu.ru/collection>. Опубликованная здесь версия текста сказки отличается от выложенной на сайте несколько более подробным глоссированием и комментариями.

Деление на строки во второй строке соответствует членению на предложения в исходной записи Чернецова с помощью точек, восклицательных и вопросительных знаков, двоеточий (последние используются при разделении прямой речи персонажей и речи автора). Были также внесены некоторые исправления в исходный текст, в случае если носители, принимавшие участие в переводе текстов, оценивали исходную запись слова или фразы как ошибочную и предлагали альтернативный вариант. В первой строке, тем не менее, все особенности исходной записи Чернецова сохраняются. Если в исходной записи встречаются сокращения (например, KSU вместо *kēr sāli ū*), то во второй строке они раскрываются и глоссируются в полном виде.

Выбор в пользу исходной системы записи Чернецова в данной публикации обусловлен несколькими причинами: в первую очередь, желанием сохранить наблюдаемую в речи носителя вариативность и трудоёмкостью задачи перевода диалектного текста в «литературную» версию в современной мансийской орфографии на базе кириллицы. Чтобы выполнить вторую задачу, необходимо сотрудничество со специалистами по стандартизованному мансийскому языку, что, безусловно, входит в дальнейшие задачи проекта по обработке текстов из архива В. Н. Чернецова.

Запись В. Н. Чернецова представляет собой вариант Алфавита народов Севера на базе латиницы. Кратко прокомментируем особенности этой записи. Символ  $\upsilon$  в виде верхнего индекса  $\upsilon$  обозначает звук [j], развившийся в верхнелозьвинском диалекте из фонемы < $\upsilon$ >. Символ  $w$  в виде верхнего индекса обозначает лабиализованность звука [k] в составе сложной фонемы <kw>. Прочие гласные и согласные, отображённые в виде верхних индексов, обозначают редуцированные варианты соответствующих гласных и согласных. Долгота гласного обозначается макроном, кроме гласных <i> и <u>. В случае с этими фонемами существует три варианта обозначения:

ɹ̥ и ɹ̥̄ — обозначения аппроксимантов [j] и [w] соответственно, u и ū обозначают соответствующую долгую и краткую фонемы, ɹ̥ — предположительно редуцированный, а i — краткий варианты фонемы <i>. Крайне редко долгота фонемы <ē> обозначается с помощью двоеточия. Знак ударения обозначает ударение в тех редких случаях, когда оно располагается не на первом слоге словоформы. Не все конвенции записи В. Н. Чернецова на данный момент полностью ясны, и сам этот вопрос требует дополнительных исследований.

Содержание сказки представляет собой сюжет о человеке, чья сестра вышла замуж за мифического персонажа — Железного волка. Мужчина ходит в лес, чтобы «собирать» друзей в лице различных животных — они нужны ему для защиты от Железного волка, который враждебно настроен к главному герою. Сестра героя помогает Железному волку нейтрализовать животных, что подвергает героя смертельной опасности, но затем его защитники освобождаются и уничтожают Железного волка. Однако сестре удаётся всё равно убить своего брата, но животные оживляют его. Главный герой выкалывает глаза своей сестре и сжигает её, после чего продолжает жить счастливо с животными-защитниками. Интересно, что Железный волк есть в русских, карачаевских, адыгейских, молдавских и других сказках. К сожалению, в имеющейся литературе нам не удалось найти упоминаний об этом сюжете в мансийской культуре.<sup>4</sup> Небольшой опрос носителей показал, что некоторые взрослые и пожилые носители смутно помнят этот сюжет из рассказов старших в детстве, но активно им уже не владеют.

<sup>4</sup> Мы благодарим анонимного рецензента за указание на то, что персонаж Железный волк обсуждается в [Патканов 1989], а также в трудах Б. Мункачи, с которыми автор недостаточно знаком из-за незнания венгерского языка.

Насколько нам известно, сегодня деревни Тошемка, названной по имени реки Тошемка (манс. Тосам Я ‘сухая река’) не существует, а сама река находится приблизительно в 20 км от д. Ушма, где сегодня проживает большая часть носителей верхнелозьвинского диалекта; многие из них имеют фамилию Бахтияров, которой обладает и носитель, рассказавший В. Н. Чернецову публикуемый нами текст. В связи с этим мы считаем переводы, предложенные носителями из д. Ушма, надёжными.

kēr sāli ū̄ mōt|  
железо олень зверь сказка  
сказка про Железного волка

- (1) ʔa an<sup>s</sup> ɣum ɟaɣāyitētəl ɔlèȳ. ɟaɣāyit<sup>e</sup> | kēr sāli ū̄ ɣumȳ<sup>v</sup> ɔ̄nsite.  
āpsit<sup>e</sup> | lāwi |

an ɣum ɟaɣ-āyi-tēn-təl ɔl-è-ɟy  
один мужчина старший-сестра-POSS.3DU-INS жить-NPST-3DU  
ɟaɣ-āyi-t<sup>e</sup> kēr sāli ū̄  
старший-сестра-POSS.3SG железо олень зверь  
ɣum-ɟȳ<sup>v</sup> ɔ̄ns-i-t-e  
муж-TRANS иметь-NPST-SG.O-3SG.S  
āps-i-t<sup>e</sup> lāw-i  
младший.брат-POSS.3SG сказать-NPST[3SG]  
*Один мужчина со старшей сестрой живёт. Её муж —  
Железный волк. (Младший) Брат (её) говорит.*

- (2) - am sar wōrn ɟal-e<sup>ȳ</sup>ū̄m. |

am sar wōr-n ɟal-e<sup>ȳ</sup>-ū̄m  
1sg hort лес-lat сходить-npst-1sg  
*«Пойду-ка я в лес».*

- (3) wōrn ta minas. wōrn minas, akw | māti sunsi; sōɟr sultɟali.  
taɟ ta | lakwsit[ʔ]<sup>e</sup>. akw ert sōɟr lāwi<sup>6</sup> |

wōr-n ta min-as  
лес-lat ptcl пойти-pst[3sg]

<sup>5</sup> Как отметил анонимный рецензент, запись an могла бы обозначать и дискурсивную частицу aŋ в приблизительном значении ‘ну’. Однако на полях текста, записанного В. Н. Чернецовым отмечено «an ~ akw», в связи с чем мы глоссируем an как ‘один’ (akw обозначает ‘один’).

<sup>6</sup> !

wōr-n min-as, akw mā-t  
 лес-LAT пойти-PST[3SG] один земля-LOC  
 suns-i sōur sultyal-i  
 смотреть-NPST[3SG] заяц скакать-NPST[3SG]  
 taу ta lakw-i-t-<sup>e</sup>  
 3sg ptcl подкрадываться-npst-sg.o-3sg.s  
 akw er-t sōur lāw-i  
 один момент-LOC заяц сказать-NPST[3SG]  
*В лес пошёл. В лес пошёл, в одном месте смотрит —  
 скачет заяц. Он к нему подкрадывается. Вдруг заяц  
 говорит:*

- (4) - tēхам, anūm ul alèln! am | naḡən ḡursχate<sup>v̄m</sup> |

tēхам anūm ul al-è-l-n  
 дружище 1sg.obl proh убить-imp-sg.o-2sg.s  
 am naḡən-n<sup>7</sup> ḡurs-χat-e<sup>v̄m</sup>  
 1SG 2SG.OBL-LAT присоединиться-REFL-NPST-1SG  
*«Дружище, не убивай меня. Я к тебе присоединюсь».*

- (5) - ja, naḡ ḡursχà:tən |

ja, naḡ ḡurs-χà:t-e-n  
 ну 2SG присоединиться-REFL-IMP-2SG  
*«Ладно, присоединяйся».*

- (6) [ʔ] ḡuḡ ta minasḡ<sup>v̄</sup>. tawèn ta ḡurs- | χatōs. akḡ ḡot ḡuḡ ta minasḡ<sup>v̄</sup>.  
 | ḡuḡ minasḡ<sup>v̄</sup>, ḡun χūlsḡ<sup>v̄</sup>. χolit<sup>8</sup> | akwḡot wōrs ta minasḡ<sup>v̄</sup>. akw  
 | māḡ ḡχsōr ḡōmḡ<sup>v̄</sup>ti. lak<sub>w</sub> site | lak<sub>w</sub> salite. ak<sub>w</sub> ert ḡχsar ḡka |  
 lāwi |

<sup>7</sup> Показатель латива -n исчезает в сочетании с предшествующими показателями на -n или -m, в строке с поморфемным членением мы его восстанавливаем в таких случаях.

<sup>8</sup> !

ɫuʷ ta min-as-ɫʲ  
 домой PTCL пойти-PST-3DU  
 tawè-n ta ɫurs-χat-ɔs  
 3SG.OBL-LAT PTCL присоединиться-REFL-PST[3SG]  
 akɫ ɫot<sup>9</sup> ɫuʷ ta min-as-ɫʲ  
 один с домой PTCL пойти-PST-3DU  
 ɫuʷ min-as-ɫʲ ɫun χɫ̩l-s-ɫʲ  
 домой пойти-PST-3DU дома ночевать-PST-3DU  
 χolit akwɫot wɔr-n ta min-as-ɫʲ  
 завтра вместе лес-LAT PTCL пойти-PST-3DU  
 akw mā-t ɔχsɔr ɫ̩m-ɫʲt-i  
 один земля-LOC лиса шагать-ASP-NPST[3SG]  
 lak<sub>w</sub>-s-i-t-e  
 подкрадываться-ASP-NPST-SG.O-3SG.S  
 lakw-sal-i-t-e  
 подкрадываться-ASP-NPST-SG.O-3SG.S  
 ak<sub>w</sub> er-t ɔχsar ɔ̩ka lāw-i  
 один момент-LOC лиса мужчина сказать-NPST[3SG]  
*Домой пошли. Он к нему присоединился. Вместе до-  
 мой пошли. Домой пошли, дома переночевали. Назав-  
 тра вместе в лес пошли. В одном месте лиса ходит.  
 Подкрадываются к ней, подкрадываются. Вдруг лис  
 говорит:*

(7) - e-e, tēχam, anɫm ul alèln! | am naɫən ɫursateʲɫm. |

e-e tēχam anɫm ul al-è-l-n  
 э-э дружище 1SG.OBL PRON убить-IMP-SG.O-2SG.S  
 am naɫ-ən-n ɫurs-χat-eʲ-ɫm  
 1SG 2SG.OBL-LAT присоединиться-REFL-NPST-1SG  
 «Э-э, дружище, меня не убивай! Я к тебе присое-  
 динюсь».

<sup>9</sup> Сочетание числительного ‘один’ с послелогом ‘с’ воспринимается как слитное наречие ‘вместе’.

- (8) - ɨa, ta, naŋ ɨursχaten. |

ɨa ta naŋ ɨurs-χat-e-n.

ну PTCL 2SG присоединиться-REFL-IMP-2SG

«Ну ладно, ты присоединяйся».

- (9) tawēn ta ɨursχatɔs. ɨuɥ ta
- <sup>10</sup>
- | minasət. ɨuɥ minasət |

tawēn-n ta ɨurs-χat-ɔs

3SG.OBL-LAT PTCL присоединиться-REFL-PST[3SG]

ɨuɥ ta min-as-ət ɨuɥ min-as-ət

домой PTCL пойти-PST-3PL домой пойти-PST-3PL

К нему присоединился. Домой пошли. Домой пошли,

- (10) ɨun χulsət. χolitanɥ
- <sup>y</sup>
- ɨēmtəs, | ɔs ta minasət. akw māt tūlmaχ
- 
- | ɔka ɨmɥ
- <sup>y</sup>
- ti. ɔs lakwsiɨanəl. | akw ert ɔs tɥɥ
- <sup>y</sup>
- e aŋkwatɔs |

ɨun χul-s-ət

дома ночевать-PST-3PL

χolitan-ɥ<sup>y</sup> ɨēmt-əs ɔs ta min-as-ət

завтра-TRANS статья-PST[3SG] ADD PTCL пойти-PST-3PL

akw mā-t tūlmaχ ɔka ɨm-ɥ<sup>y</sup>t-i

один земля-LOC росомаха мужчина шагать-ASP-NPST[3SG]

ɔs lakw-s-i-ɨanəl akw

ADD подкрадываться-ASP-NPST-SG/PL.O.3SG.S один

er-t ɔs tɥɥ<sup>y</sup>-l<sup>y</sup>e aŋkwat-ɔs

момент-LOC ADD сюда-DIR взглянуть-PST[3SG]

дома переночевали. Наступил следующий день, опять  
пошли. В одном месте росомаха (самец) ходит. Тоже  
к нему подкрадываются. Вдруг тоже в их сторону  
(сюда) посмотрел:

<sup>10</sup> ɨa, ta ‘ну’



(11) - е, χума, χума, anum ul | al-elèn. am nanan ѓursχate<sup>y</sup>ũm |

е χума χума anum ul al-e-l-èñ  
 э мужики мужики 1SG.OBL PRON убить-IMP-SG.O-2PL.S  
 am nanan-n ѓurs-χат-e<sup>y</sup>-ũm  
 1SG 2PL.OBL-LAT присоединиться-REFL-NPST-1SG  
 «Э-э, мужики, мужики, меня не убивайте. Я к вам присоединюсь».

(12) - ѓа, naŋ {manaŋ} ѓursχatən, ѓuw =mineŋ! ta ѓuŋ ta mi- |  
 nasət. ѓuŋ ѓoχtesət. ōs ta | χũlsət. χolit ōs wōrn ta | minasət.  
 akw māt lēŋ ižwer | ѓōm<sup>y</sup>ti. ōs ti lak<sub>w</sub>sa:we. | ta-lāwi t<sup>y</sup>l'e  
 aŋkwatəs, | {tan nupəl-anəl} sunsi, lāwi |

ѓа naŋ manaŋ-n ѓurs-χат-e-n  
 ну 2SG 1PL.OBL-LAT присоединиться-REFL-IMP-2SG  
 ѓuw =min-e-ŋ  
 домой=пойти-NPST-1PL  
 ѓuŋ ta min-as-ət  
 домой PTCL пойти-PST-3PL  
 ѓuŋ ѓoχt-əs-ət  
 домой прийти-PST-3PL  
 ōs ta χũl-s-ət  
 ADD PTCL ночевать-PST-3PL  
 χolit ōs wōr-n ta min-as-ət  
 завтра ADD лес-LAT PTCL пойти-PST-3PL  
 akw mā-t lēŋ ižwer ѓōm<sup>y</sup>ti  
 один земля-LOC лев зверь шагать-ASP-NPST[3SG]  
 ōs ti lak<sub>w</sub>-s-a:we  
 ADD ЭТОТ подкрадываться-ASP-PASS[NPST.3SG]  
 t<sup>y</sup>l'e aŋkwat-əs tan nupəl-anəl  
 сюда-DIR взглянуть-PST[3SG] 3PL к-POSS.3PL  
 sunsi-lāwi  
 смотреть-NPST[3SG] сказать-NPST[3SG]  
 «Ладно, ты к нам присоединяйся, домой пойдём!» Домой  
 пошли. Домой пришли. Опять переночевали. Назавтра

*опять в лес пошли. В одном месте лев ходит. К нему тоже подкрадываются. Он в их сторону посмотрел, на них смотрит, говорит:*

- (13) - eī, χuma, anum ul alelen. | am nanan ɟursχateʷüm. |

eī χuma anum ul al-e-l-en  
 эй мужики 1SG.OBL ПРОН убить-IMP-SG.O-2PL.S  
 am nanan-n ɟurs-χat-eʷ-üm  
 1SG 2PL.OBL-LAT присоединиться-REFL-NPST-1SG  
 «Эй, мужики, меня не убивайте. Я к вам присоединюсь».

- (14) - ɟa, naŋ, laweʷt, ɟursχætən | manawn ɟurt ēri. |

ɟa naŋ law-eʷ-t ɟurs-χæt-e-n  
 ну 2SG сказать-NPST-3PL присоединиться-REFL-IMP-2SG  
 man-aw-n ɟurt ēr-i  
 1PL-POSS.1PL-LAT товарищ надо-NPST[3SG]  
 «Ладно, ты, — говорят, — присоединяйся, нам товарищ нужен».

- (15) ɟuɟ ta minasət. ɟuɟ ɟoχ- | tesət, ɟun χūlsət. χolit | kwalsət.  
 χuma, ɔs wōrn ɟalew. | an χum iŋt tōɟli. ta mina- | sət. wōrn  
 minasət. akw |

ɟuɟ ta min-as-ət  
 домой PTCL пойти-PST-3PL  
 ɟuɟ ɟoχt-əs-ət ɟun χūl-s-ət  
 домой прийти-PST-3PL дома ночевать-PST-3PL  
 χolit kwal-s-ət  
 завтра встать-PST-3PL  
 χuma ɔs wōr-n ɟal-e-w  
 мужики ADD лес-LAT сходить-NPST-1PL  
 an χum iŋt tōɟli-i  
 один мужчина ещё.не хватать-NPST[3SG]

ta min-as-ət  
 PTCL пойти-PST-3PL  
 wōr-n min-as-ət  
 лес-LAT пойти-PST-3PL

*Домой пошли. Домой пришли, дома переночевали. На-  
 завтра встали. «Товарищи, опять в лес пойдём. Одного  
 товарища ещё не хватает». И пошли. В лес пошли.*

- (16) akw māt tōrəw ɫ̥m̥ɯʲti. tōrəw ɔ̣ka | lak<sub>w</sub> salijənəl. akw ert  
 tan nupə- | lanəl sunsi |

akw māt tōrew ɫ̥m̥-ɯʲt-i  
 один место-LOC медведь шагать-ASP-NPST[3SG]  
 tōrew ɔ̣ka lak<sub>w</sub>-sal-i-jənəl  
 медведь мужчина подкрадываться-ASP-NPST-SG/PL.O.3SG.S  
 akw er-t tan nupəl-anəl sunsi  
 один момент-LOC 3PL к-POSS.3PL смотреть-NPST[3SG]  
*В одном месте медведь ходит. К медведю (самцу) под-  
 крадываются. Вдруг он на них смотрит:*

- (17) -eɫ̥ χuma, nan tai manəg wārijen? | anũm alũŋkw<sup>e</sup> kusijen-a? |

eɫ̥ χuma tai manəg wār-i-jen  
 эй мужики это что делать-NPST-2PL  
 anũm al-ũŋkw<sup>e</sup> kus-i-l-an=a  
 1SG.OBL убить-INF собираться-NPST-SG.O-2PL=Q  
*«Эй, мужики, вы что делаете? Меня убить хотите?»*

- (18) anum ul alelen. am nan palten | ɫ̥ursχateɯ̣m̥. |

anum ul al-e-l-en  
 1SG.OBL PRON убить-IMP-SG.O-2PL.S  
 am nan palt-en ɫ̥urs-χat-eɯ̣-m̥  
 1SG 2PL к-POSS.2PL присоединиться-REFL-NPST-1SG  
*«Меня не убивайте. Я к вам присоединюсь».*

- (19) - ja naŋ, lawe
- <sup>v</sup>
- t, ɫursχatən. | ta ɫursχaitəs. |

ja naŋ law-e<sup>v</sup>-t ɫurs-χat-e-n  
 ну 2SG сказать-NPST-3PL присоединиться-REFL-IMP-2SG  
 ta ɫurs-χat-əs  
 PTCL присоединиться-REFL-PST[3SG]

«Ладно, ты, — говорят, — присоединись». Он присоединился.

- (20) - ja, ɫuɕ minew. |

ja ɫuɕ min-e-w  
 ну домой пойти-NPST-1PL

Ладно, домой пойдём.

- (21) ɫuɕ ɔs ta minasət. ɫuɕ ɫoχtesət ɫun ɔs χɫɪsət. χolitanɫ
- <sup>v</sup>
- | ɫēmtəs, ɔs wɔrn minasət. |

ɫuɕ ɔs ta min-as-ət  
 домой ADD PTCL пойти-PST-3PL  
 ɫuɕ ɫoχt-əs-ət ɫun ɔs χɫɪ-s-ət  
 домой прийти-PST-3PL дома ADD ночевать-PST-3PL  
 χolitan-ɫ<sup>v</sup> ɫēmt-əs ɔs wɔr-n min-as-ət  
 завтра-TRANS стать-PST[3SG] ADD лес-LAT пойти-PST-3PL

Опять домой пошли. Домой пришли, дома снова переночевали. Стало завтра, опять в лес пошли.

- (22) akw mat sunse
- <sup>v</sup>
- t, ras ɫomɫ
- <sup>v</sup>
- ti | ɔs lakwsite
- <sup>e</sup>
- . |

akw ma-t suns-e<sup>v</sup>-t ras  
 один земля-LOC смотреть-NPST-3PL рысь  
 ɫom-ɫ<sup>v</sup>t-i ɔs lakw-s-i-t<sup>e</sup>.  
 шагать-ASP-NPST[3SG] ADD подкрадываться-ASP-NPST-SG.O-3SG.S

В одном месте смотрят, рысь ходит. К ней тоже подкрадываются.

- (23) - tēχam, tēχam, lawi, anum | ul alelen. am nanan ɫurs- | χateʷŭm. |

tēχam tēχam law-i anum ul  
дружище дружище сказать-NPST[3SG] 1SG.OBL PRON  
al-e-l-n

убить-IMP-SG.O-2SG.S

am nanan-n ɫurs-χat-eʷ-ŭm

1SG 2PL.OBL-LAT присоединиться-REFL-NPST-1PL

«Дружище, дружище, говорит, меня не убивай. Я к вам присоединюсь».

- (24) - naŋ ɫursχa:tən, laweʷt. | ta ɫursχa:təs. ɫuɕ ta mina:sət | ɫuɕ minasət, ɫuɕ ɫoχtəsət, ɫun | ta χũlsət. χolit kwalsət, | ɫa, laweʷt, ʷs wõrn ɫalew |

naŋ ɫurs-χa:t-e-n, law-eʷ-t  
2SG присоединиться-REFL-IMP-2SG сказать-NPST-3PL

ta ɫurs-χa:t-əs

PTCL присоединиться-REFL-PST[3SG]

ɫuɕ ta min-a:s-ət

домой PTCL пойти-PST-3PL

ɫuɕ min-as-ət ɫuɕ ɫoχt-əs-ət

домой пойти-PST-3PL домой прийти-PST-3PL

ɫun ta χũl-s-ət.

дома PTCL ночевать-PST-3PL

χolit kwal-s-ət ɫa law-eʷ-t ʷs

завтра встать-PST-3PL ну сказать-NPST-3PL ADD

wõr-n ɫal-e-w

лес-LAT сходить-NPST-1PL

«Ты присоединяйся», — говорят. Он присоединился. Домой пошли. Домой пошли, домой пришли, дома переночевали. Назавтра встали, ладно, говорят, опять в лес пойдём.

- (25) {ṡs} wōrn ta minasət. akw mat | sōrp ḡka ḡom-ḡt-i. ta lakwsa- |  
lijanəl. akw ert tan nuplanəl | ta āḡk<sub>w</sub>atṡs. lāwi |

ṡs wōr-n ta min-as-ət  
ADD лес-LAT PTCL пойти-PST-3PL  
akw ma-t sōrp ḡka ḡom-ḡt-i  
один земля-LOC лось мужчина шагать-ASP-NPST[3SG]  
ta lakw-sal-i-ljanəl  
PTCL подкрадываться-ASP-NPST-SG/PL.O.3SG.S  
akw er-t tan nupl-anəl ta āḡk<sub>w</sub>at-ṡs  
один момент-LOC 3PL к-POSS.3PL PTCL взглянуть-PST[3SG]  
lāw-i  
сказать-NPST[3SG]

*Опять в лес пошли. В одном месте лось ходит. К нему подкрадываются. Вдруг в их сторону посмотрел. Говорит:*

- (26) - anum ul ālelen. am nanan | ḡursḡat<sup>v</sup>ḡm |

anum ul āl-e-l-en  
1SG.OBL ПРОН убить-IMP-SG.O-2PL.S  
am nanan-n ḡurs-ḡat-e<sup>v</sup>-ḡm  
1SG 2PL.OBL-LAT присоединиться-REFL-NPST-1SG  
«Меня не убивайте. Я к вам присоединюсь».

- (27) - ḡa, lāwe<sup>v</sup>t, naḡ ḡursḡa:tən | tananəl<sup>n</sup>a ta ḡursḡait[ə]ṡs<sup>11</sup>. ḡuḡ  
| ta minasət. ta ṡle<sup>v</sup>t. |

ḡa lāw-e<sup>v</sup>-t naḡ ḡurs-ḡa:t-e-n  
ну сказать-NPST-3PL 2SG присоединиться-REFL-IMP-2SG  
tananel<sup>n</sup>a ta ḡurs-ḡat-ṡs  
3PL.OBL-LAT PTCL присоединиться-REFL-PST[3SG]  
ḡuḡ ta min-as-ət  
домой PTCL пойти-PST-3PL

<sup>11</sup> На взгляд носителей, в словоформе ḡursḡaitṡs в записи Чернецова лишний символ [i].

ta ɔl-e<sup>y</sup>-t

PTCL быть-NPST-3PL

«Ладно, — говорят, — ты присоединись». К ним присоединился. Домой пошли. (Там) находятся.

- (28) uɪt kona = ɪuɪ ta ɪalē<sup>yt</sup>. | ta ɪon<sup>y</sup>e<sup>yt</sup>, ta ɧopəlte<sup>yt</sup><sup>12</sup>, ta | ɪonɧə<sup>rt</sup>e<sup>yt</sup>.  
ɪa<sup>y</sup>ā<sup>y</sup>it<sup>c</sup> akw ert | lawi |

uɪ-t kona=ɪuɪ ta ɪal-ē<sup>y</sup>-t

зверь-PL снаружи=домой PTCL сходить-NPST-3PL

ta ɪon<sup>y</sup>-e<sup>y</sup>-t ta ɧopəlt-e<sup>y</sup>-t ta

PTCL играть-NPST-3PL PTCL греметь-NPST-3PL PTCL

oɧə<sup>rt</sup>-e<sup>y</sup>-t

горланить-NPST-3PL

ɪa<sup>y</sup>-ā<sup>y</sup>i-t<sup>c</sup> akw er-t

старший-сестра-POSS.3SG один момент-LOC

law-i

сказать-NPST[3SG]

*Звери туда-сюда (из дома наружу и обратно) ходят. Играют, гремят, горланят. Как-то старшая сестра говорит:*

- (29) e, lawi, manə<sup>r</sup> potəlm<sup>a</sup>! | ti manɾ<sup>y</sup> ta atum utane | totum  
utane. potəlm<sup>a</sup> wā - | re<sup>yt</sup>! |

e law-i manə<sup>r</sup> potəlm<sup>a</sup>

э сказать-NPST[3SG] что шум

ti manɾ<sup>y</sup> ta at-um

этот почему тот собрат-MIR.PST[3SG]

ut-an-e tot-um ut-an-e

вещь-PL-POSS.3SG нести-MIR.PST[3SG] вещь-PL-POSS.3SG

potəlm<sup>a</sup> wā<sup>r</sup>-e<sup>y</sup>-t

шум делать-NPST-3PL

«Э-э, говорит, какой шум! Зачем эти, которых (кто-то, 3SG) собрал, (кто-то) привел, шумят!»

<sup>12</sup> ɧopləti ~ ɪonɧə<sup>rt</sup>i ‘стучит упавшая доска’

(30) akw=ert ɟaɟāyi-t<sup>e</sup> āɟm-əl ti ɟəmt-əs. lāw-i: |

akw er-t ɟaɟ-āyi-t<sup>e</sup> āɟm-əl  
 один момент-LOC старший-сестра-POSS.3SG болезнь-INS  
 ti ɟəmt-əs lāw-i  
 этот стать-PST[3SG] сказать-NPST[3SG]

*Однажды старшая сестра заболела. Говорит:*

(31) - tot, lāwi, sat pis kēr | awip ampar tot ɔli. tuɟ | ɟalen, sat pis  
 ker āwip | ampar pattan tuɟ salten.

tot lāw-i sat pis kēr  
 там сказать-NPST[3SG] семь слой железо  
 awi-p ampar tot ɔl-i  
 дверь-PROP амбар там быть-NPST[3SG]  
 tuɟ ɟal-e-n sat pis ker  
 туда сходить-IMP-2SG семь слой железо  
 āwi-p ampar patta-n tuɟ salt-e-n  
 дверь-PROP амбар дно-LAT туда войти-IMP-2SG

*«Там, говорит, амбар (там) есть с семислойной железной дверью. Туда пойдя, в конец амбара с железной дверью (туда) войди.»*

(32) kolas ḥak<sub>w</sub> tot ɔli. ta ti,<sup>13</sup> | lāwi, ḥarten. tuw<sup>ᵒ</sup>l am paltum<sup>14</sup> |  
 toten. am ta ti teɟuḥm, pusme<sup>y</sup>um. | tuwl ta minasət. minasət,  
 tuɟ | ɟoɟtesət. |

kolas ḥak<sub>w</sub> tot ɔl-i  
 мука пыль там быть-NPST[3SG]  
 ta ti lāw-i ḥart-e-n  
 PTCL этот сказать-NPST[3SG] скрести-IMP-2SG  
 tuw<sup>ᵒ</sup>l am palt-um tot-e-n am ta  
 потом 1SG к-POSS.1SG нести-IMP-2SG 1SG PTCL

<sup>13</sup> пыль мучная

<sup>14</sup> сгребя.



ti te-γ-ŭm pum-e<sup>v</sup>-um  
 этот есть-NPST-1SG выздороветь-NPST-1SG

tuwl ta min-as-ət  
 потом PTCL пойти-PST-3PL

min-as-ət tuɥ ɣɣt-əs-ət<sup>15</sup>  
 пойти-PST-3PL туда прийти-PST-3PL

*Там находится мучная пыль. Её, говорит, соскреби. Потом ко мне принеси. Я её съем, выздоровею». Затем пошли. Пошли, туда пришли.*

- (33) -ɣa, sāt pis āwi manurəl pun- | siɣanuɥ? |

ɣa sāt pis āwi manurəl puns-i-ɣan-uɥ  
 ну семь слой дверь как открыть-NPST-PL.O-1PL.S  
*Ой, семислойную дверь как откроем?*

- (34) koni pis āwi ɣasumtasanəl | sāt āwi pussən ta pūsɣatsət. | ɣuɥ  
 ta saltsət. ɣuɥ saltsət | uɣane kol kannə ɣol ta ɣuɥ- | ɣuɥtasət.  
 taɥ kolas ta ɳarti. | mat ɣanɣ<sup>v</sup> mat ɣuriɣ ɔ̄nsɔs, | ta t̄aɣintɔs.  
 kon ta kwālapɔs. | taɥ kon kwālapakēte sāt | āwi pussən ta  
 lap ta pant- | ɣa[n]tsət. |

kon-i pis āwi ɣasumt-as-anəl  
 снаружи-ATTR слой дверь дёрнуть-PST-SG/PL.O.3SG.S

sāt āwi pussən ta pūs-ɣat-s-ət  
 семь дверь все PTCL открыть-REFL-PST-3PL

ɣuɥ ta salt-s-ət  
 домой PTCL войти-PST-3PL

ɣuɥ salt-s-ət uɣ-an-e kol kan-na  
 домой войти-PST-3PL зверь-PL-POSS.3SG дом место-LAT

<sup>15</sup> В записи В. Н. Чернецова в показателе прошедшего времени в данном примере указан гласный [e], однако по мнению носителей правильным является вариант с гласным [ə]. В связи с этим в первой строке текста мы сохраняем исходное написание, а в строке с поморфемным членением мы указываем вариант -əs.

ɟol ta χuɟ-lɟʷt-as-ət  
 вниз PTCL лежать-INCH-PST-3PL  
 taɟ kolas ta ɲart-i  
 3SG мука PTCL скрести-NPST[3SG]  
 mat ɟanɟʷ mat χuriɟ ɔɲs-ɔs ta  
 INDEF большой INDEF мешок иметь-PST[3SG] тот  
 tɑɟint-ɔs  
 наполнить-PST[3SG]  
 kon ta kwāl-ap-ɔs  
 снаружи PTCL встать-PFV-PST[3SG]  
 taɟ kon kwāl-ap-akē-te sāt āwi  
 3SG снаружи встать-PFV-CVB.TEMP-POSS.3SG семь дверь  
 pussən lap ta pant-χat-s-ət  
 все за PTCL закрыть-REFL-PST-3PL  
*Наружнюю дверь дёрнули, семь дверей все открылись.  
 Внутрь зашли. Внутрь зашли, звери на пол улеглись.  
 Он муку соскребаёт. Какой-то большой мешок у него  
 был, его наполнил. Вышел наружу. Как только он вышел  
 наружу, все семь дверей захлопнулись.*

- (35) - eʷe, lawi, manə[ɬ]r ɟanɟʷ | karek. aɲ uɟanum, ɟun ta | nārɔptawesət. manurəl kon<sup>16</sup> | pattiɟanum. nemat pisum | at ārtmi. aɲ ɟuɟ ɟoχteʷum, | taχ kēr sāli ũɲn ta ala- | wem taχ.

eʷe law-i manəɟ ɟanɟʷ karek  
 эге сказать-NPST[3SG] что большой грех  
 aɲ uɟ-an-um ɟun ta  
 теперь зверь-PL -POSS.1SG дома PTCL  
 nārɔpt-awe-s-ət  
 забаррикадировать-PASS-PST-3PL  
 manurəl kon pat-t-i-ɟan-um  
 как снаружи стать-TR-NPST-PL.O-1SG.S  
 ne-mat pis-um at ārtm-i  
 PRON.NEG-INDEF способ-POSS.1SG NEG удасться-NPST[3SG]

<sup>16</sup> pantχats ‘закрылся’

а́н      иуц      иоухт-е<sup>y</sup>-um      таχ      кēр      sāli  
 теперь    домой    прийти-NPST-1SG    FUT    железо    олень  
 ū̄-n      ta      al-awe-m      таχ  
 зверь-LAT    PTCL    убить-PASS[NPST]-1SG    FUT

*«О-о, — говорит, — какой большой грех. Теперь мои звери внутри закрыты оказались. Как я их наружу вытащу. Никаким способом не получается. Теперь домой пойду, Железный волк меня убьёт».*

- (36) т̄т̄ kolbs χуγe | alməs, иуц ta minas. а́н | уцane туц ta χул'тsət.  
 иуц | иоухтəs а́н иаγāyite иη аγмəη | kolas náκ<sub>w</sub>əl ta tittite, ti |  
 tittiste, ti puməs. |

kolbs χуγ-е      alm-əs      иуц      та  
 мука    мешок-POSS.3SG    поднять-PST[3SG]    домой    PTCL  
 min-as  
 пойти-PST[3SG]

а́н      уц-an-e      туц    та      χул'т-s-ət  
 теперь    зверь-PL-POSS.3SG    туда    PTCL    остаться-PST-3PL  
 иуц      иоухт-əs      а́н      иаγ-āyite  
 домой    прийти-PST[3SG]    теперь    старший-сестра-POSS.3SG  
 иη      аγм-əη  
 всё.ещё    болезнь-PROP

kolas náκ<sub>w</sub>-əl ta titt-i-t-e      ti  
 мука    пыль-INS    PTCL    кормить-NPST-SG.O-3SG.S    этот  
 titt-əs-t-e      tí      pum-əs  
 кормить-NPST-SG.O-3SG.S    этот    выздороветь-PST[3SG]

*Мешок муки поднял, домой пошёл. Звери теперь там остались. Домой пришёл, сестра его всё ещё больная. Мучной пылью её кормит, покормил, она выздоровела.*

- (37) - a, lāwi, səl' iomas əlnet<sup>e</sup>. | а́н tesuim, ti puməsui<sup>m</sup>. |

a    lāw-i      səl'      iomas      əl-ne-t<sup>e</sup>  
 а    сказать-NPST[3SG]    правда    хороший    быть-MIR.NPST-3SG

añ te-s-ŭm ti pum-əs-ŭm  
 теперь есть-PST-1SG этот выздороветь-PST-1SG  
*«А, — говорит, правда хорошо, оказывается (правда  
 лечебная). Вот поела и выздоровела.»*

(38) akw ērt kēr salī uđ ti ɟoxtəs. | ɟoxtəs, lāwi: |

akw ēr-t kēr salī uđ ti  
 один момент-LOC железо олень зверь этот  
 ɟoxt-əs  
 прийти-PST[3SG]  
 ɟoxt-əs lāw-i:  
 прийти-PST[3SG] сказать-NPST[3SG]  
*Вдруг Железный волк пришёл. Пришёл, говорит:*

(39) - ti taɟapilum! |

ti taɟ-ap-i-l-um  
 этот есть-PFV-NPST-SG.O-1SG.S  
*«(Сейчас съем!)»*

(40) - naŋ - anum manurəl taɟapilən saka | pāŋkəŋ ɔsum. am lāwi  
 paŋan | ɟale<sup>v</sup>ŭm. ɟot loɟɟate<sup>v</sup>ŭm. anŭm | us taɟapeln |

naŋ anum manurəl taɟ-ap-i-l-ən saka  
 2SG 1SG.OBL как есть-PFV-NPST-SG.O-2SG.S очень  
 pāŋk-əŋ ɔs-um  
 грязь-PROP поверхность-POSS.1SG  
 am lāwi paŋa-n ɟal-e<sup>v</sup>-ŭm ɟot  
 1SG сказать-NPST[3SG] баня-LAT сходить-NPST-1SG от  
 loɟɟ-at-e<sup>v</sup>-ŭm.  
 мыть-REFL-NPST-1SG  
 anŭm us taɟ-ap-e-l-n  
 1SG.OBL тогда есть-PFV-IMP-SG.O-2SG.S  
*«Ты меня как съешь, я слишком грязный. Я, — гово-  
 рит, — в баню схожу. Отмоюсь. Тогда меня и съешь.»*

- (41) pañan ta minas. ta-ł pañan | minas, ta loʊtχati (2). loʊtχa- | timete akw ert isnas<sup>ə</sup>l | χulaχ ɯʊ āŋkwatɔs. lāwi |

pañan ta min-as  
 баня-LAT PTCL пойти-PST[3SG]  
 paña-n min-as ta loʊt-χat-i ta  
 баня-LAT пойти-PST[3SG] PTCL мыть-REFL-NPST[3SG] PTCL  
 loʊt-χat-i  
 мыть-REFL-NPST[3SG]  
 loʊt-χat-ime-te akw er-t isnas<sup>ə</sup>l  
 мыть-REFL-CVB-POSS.3SG один момент-LOC окно-ABL  
 χulaχ ɯʊ āŋkwat-ɔs  
 ворон домой взглянуть-PST[3SG]  
 lāw-i  
 сказать-NPST[3SG]

*В баню пошёл. В баню пошёл, моется. Пока мылся, в какой-то момент ворон в окно заглянул. Говорит:*

- (42) - ań tot χul<sup>ʔ</sup>tum ūjanən | an kit āwi sakwatawes. | taʊ χulaχ<sup>ə</sup>  
 ta minas, taʊ ta | loʊtχati. akw ert kēr sāli | ʊ ɯʊχtəs isnasnəl  
 ɯʊ āŋ- | kwātɔs |

ań tot χul<sup>ʔ</sup>t-um ū-an-e-n an<sup>17</sup>  
 теперь там остаться-PTCP.PST зверь-PL-POSS.3SG-LAT теперь  
 kit āwi sakwat-awe-s  
 два дверь ломать-PASS-PST[3SG]  
 χulaχ<sup>ə</sup> ta min-as taʊ ta  
 ворон-POSS.3SG PTCL пойти-PST[3SG] 3SG PTCL  
 loʊt-χat-i  
 мыть-REFL-NPST[3SG]

<sup>17</sup> Интересным представляется тот факт, что в данном вхождении частицы ań пропущена мягкость, в отличие от предыдущего её вхождения. Это наводит на мысли, что возможно это не частица ań, а, как мы видели ранее, числительное akw ‘один’, однако носители переводят это как ‘сейчас’.

akw er-t kēr sāli uđ ioxt-əs  
 один момент-LOC железо олень зверь прийти-PST[3SG]  
 isnas-nəl iuđ āŋkwāt-ɔs  
 окно-ABL домой взглянуть-PST[3SG]

*«На данный момент там оставшиеся звери две двери сломали». Ворон улетел, он дальше моется. Вдруг Железный волк пришёл, в окно заглянул.*

(43) - [ʔ] manər ti palit loxtχa- | teʋənʔ mol'ɔχ, lāwi. |

manər ti palit loxt-χat-eʋ-ən  
 что этот длина мыть-REFL-NPST-2SG  
 mol'ɔχ lāw-i  
 быстро сказать-NPST[3SG]

*«Почему столько времени моешься? Быстро», — говорит.*

(44) - sar las, las, lāwi, ti asteʋūm | mos loxtχatɔs, tuɯl supane |  
 masapɔs, kon ta kwalapɔs. |

sar las, las, lāw-i, ti  
 НОРТ медленно медленно сказать-NPST[3SG] этот  
 ast-eʋ-ūm

закончить-NPST-1SG

mos loxt-χat-ɔs tuɯl sup-an-e  
 немного мыть-REFL-PST[3SG] потом рубаха-PL-POSS.3SG  
 mas-ap-ɔs

надеть-PFV-PST[3SG]

kon ta kwal-ap-ɔs  
 снаружи PTCL встать-PFV-PST[3SG]

*«Давай-ка помедленнее, сейчас закончу». Немного помылся, потом одежду свою надел, на улицу вышел.*

(45) - sar lāsəl, uđe nupəl lāwi. | kēr aŋkwal ta l'uli. am kēr |  
 āŋkwal, puŋken nōŋχ χaŋχeʋūm. sat | ērjʋ ɔŋseʋūm. | taɯanum

eryḷanum. | naḡ ker aḡkwal tittn χῶni | χуцен. sōp sūrən  
 palʷχarteln | am ēḡanum ɔḷiʷpeʷt, am | sūr asən tuḡ porḡʷ-  
 meʷūm. |

sar lāsāl           ц-е                   nupəl lāw-i  
 HORT медленно зверь-POSS.3SG к           сказать-NPST[3SG]  
 kēr aḡkwal ta lʷul-i  
 железо ствол PTCL стоять-NPST[3SG]  
 am kēr āḡkwal puḡk-e-n                   nῶḡχ  
 1SG железо столб голова-POSS.3SG-LAT вверх  
 χaḡχ-eʷ-ūm  
 залезть-NPST-1SG  
 sat ēḡiʷ ɔḷns-eʷ-ūm           taḷ-an-um  
 семь песня иметь-NPST-1SG это-PL-POSS.1SG  
 ery-i-ḷan-um  
 петь-NPST-PL.O-1SG.S  
 naḡ ker aḡkwal titt-n                   χῶni  
 2SG железо столб основание-LAT навзничь  
 χуц-е-н  
 лежать-IMP-2SG  
 sūr-ən           palʷχart-e-l-n  
 рот-POSS.2SG настезь-тянуть-IMP-SG.O-2SG.S  
 am ēḡu-an-um           ɔḷiʷp-eʷ-t                   am sūr  
 1SG песня-PL-POSS.1SG закончиться-NPST-3PL 1SG рот  
 as-ən-n                   tuḡ  
 отверстие-POSS.2SG-LAT туда  
 porḡʷm-eʷ-ūm  
 прыгнуть-NPST-1SG

«Сейчас (давай-ка помедленнее)», — говорит зверю.  
 «Железный столб стоит. Я на верхушку железного  
 столба заберусь. Семь песен у меня есть. Их спюю. Ты  
 под основание железного столба на спину (навзничь)  
 ложись. Пасть раскрой. Мои песни закончатся, я к  
 тебе в пасть (туда) прыгну».

- (46) tuḡ minas, kēr aṅkwaln nəṅχ | ta χāṅχəs. |

tuḡ min-as kēr aṅkwal-n nəṅχ ta  
 туда пойти-PST[3SG] железо столб-LAT вверх PTCL  
 χāṅχ-əs  
 залезть-PST[3SG]  
*Туда пошёл, на железный столб забрался.*

- (47) - naṅ χuḡen kēr āṅkwal tittn | χuḡen χḡni. sūrən pal=χarteln. |

naṅ χuḡ-e-n kēr āṅkwal titt-n  
 2SG лежать-IMP-2SG железо столб основание-LAT  
 χuḡ-e-n χḡni  
 лежать-IMP-2SG навзничь  
 sūr-ən pal=χart-e-l-n.  
 rot-POSS.2SG настезь=тянуть-IMP-SG.O-2SG.S  
*«Ты ложись под основание железного столба, ложись на спину. Пасть раскрой.»*

- (48) am ēr
- <sup>v</sup>
- ūm ḡi
- <sup>v</sup>
- ri, tuḡ porḡ
- <sup>v</sup>
- | me
- <sup>v</sup>
- ūm. |

am ēr<sup>v</sup>-ūm ḡi<sup>v</sup>ri-i tuḡ  
 1SG песня-POSS.1SG закончиться-NPST[3SG] туда  
 porḡ<sup>v</sup>m-e<sup>v</sup>-ūm  
 прыгнуть-NPST-1SG  
*Моя песня закончится, туда прыгну».*

- (49) ta ēr
- <sup>v</sup>
- i. akw ērt ēryimet
- <sup>c</sup>
- | χulaχ ti ḡoχtəs. χulbs ḡoχtəs, | lāwi: |

ta ēr<sup>v</sup>-i  
PTCL петь-NPST[3SG]  
 akw ēr-t ēry-ime-t<sup>c</sup> χulaχ ti  
 один момент-LOC петь-CVB-POSS.3SG ворон этот  
 ḡoχt-əs  
 прийти-PST[3SG]



χυλβχ ɫɔχt-əs lāw-i:  
ворон прийти-PST[3SG] сказать-NPST[3SG]

*Поёт. Вдруг, пока он пел, ворон прилетел. Ворон прилетел, говорит:*

- (50) - ań ūan kon patuŋkwe ti ɫēmtsət | akw āwi arɫʷtəs. χōt āwi sak- | watamt. |

ań ū-an kon pat-uŋkwe ti ɫēmt-s-ət  
теперь зверь-PL снаружи стать-INF этот стать-PST-3PL  
akw āwi arɫʷt-əs

один дверь остаться-PST[3SG]

χōt āwi sakwat-am-t

шесть дверь сломать-MIR.PST-3PL

*«Сейчас твои звери снаружи окажутся. Одна дверь осталась. Шесть дверей сломаны».*

- (51) taɥ tai ta ērʷi. sāt erɫʷ | mol'ax χuń ɔjɫʷpeʷt. kēr sāli | ūɫ ta χuɫi, sūpe pal=χartim. | akw ērt χυλβχ ɔs ti ɫɔχtəs. |

taɥ tai ta ērʷ-i

3SG это PTCL петь-NPST[3SG]

sāt erɫʷ mol'ax χuń ɔjɫʷp-eʷ-t

семь песня быстро разве закончиться-NPST-3PL

kēr sāli ūɫ ta χuɫ-i

железо олень зверь PTCL лежать-NPST[3SG]

sūp-e pal=χart-im

POSS.3SG настезь=тянуть-CVB

akw ēr-t χυλβχ ɔs ti ɫɔχt-əs

один момент-LOC ворон ADD этот прийти-PST[3SG]

*Он продолжает петь. Семь песен быстро ведь не закончатся. Железный волк всё лежит, пасть открыв.*

*Вдруг ворон опять прилетел.*

(52) - ań, lawi, mos ērt ti neɣʷla- | peʷt! |

ań law-i mos ēr-t ti  
 теперь сказать-NPST[3SG] немного момент-LOC этот  
 neɣʷl-ar-eʷ-t  
 появиться-PFV-NPST-3PL  
 «Сейчас, говорит, скоро появятся!»

(53) akw ērt sunsi, ta neɣʷla {pa} sət. | ɣoxtɥpasət, ań kēr āŋkwal  
 | titt χuɣam ut sāt lomtiʷ ta | manumtawes. |  
 tuɥ ɣol ta wayɣs, ūane palt. | tuwl' nor ul'a paltsət. ań<sup>18</sup> | pol'iʷ  
 maniʷtim lomtane ul'an | ta paltwesət. ul'an paltsanəl, | ta sarw[ə]es. |

akw ēr-t suns-i ta  
 один момент-LOC смотреть-NPST[3SG] PTCL  
 neɣʷl-ar-as-ət  
 появиться-PFV-PST-3PL  
 ɣoxt-ɥp-as-ət ań kēr āŋkwal tit-t  
 прийти-ASP-PST-3PL теперь железо столб основание-LOC  
 χuɣ-am ut  
 лежать-RES вещь  
 sāt lomt-iʷ ta manumt-awe-s  
 семь кусок-TRANS PTCL рвать-PASS-PST[3SG]  
 taɥ ɣol ta wayɣ-s, ū-an-e palt.  
 3SG вниз PTCL спуститься-PST[3SG] зверь-PL-POSS.3SG к  
 tuwl' nor ul'a palt-s-ət  
 потом бревно огонь затопить-PST-3PL  
 ań pol'iʷ maniʷt-im lomt-an-e  
 теперь настужь рвать-PTCP.PST кусок-PL-POSS.3SG  
 ul'a-n ta palt-we-s-ət  
 огонь-LAT PTCL затопить-PASS-PST-3PL  
 ul'a-n palt-s-anəl ta sar-we-s  
 огонь-LAT затопить-PST-SG/PL.O.3SG.S PTCL жечь-PASS-PST[3SG]  
 В какой-то момент смотрит, появились. Пришли (при-  
 бежали), и вот у подножья железного столба лежащего

<sup>18</sup> ɣanɥ ul'a 'большой огонь'

*этого на семь кусков порвали. Он вниз спустился, к своим зверям. Потом большой костёр (костёр из брёвен) развели. И вот разорванные куски в огне сожгли. В костёр закинули, он (Железный Волк) сгорел.*

- (54) tan χ[ō]ot akw ɔot ta ɟalaseʏt | ɟayāyit<sup>e</sup> ɟun ɔli, ɟun ɔli, akw |  
 ɛrt kēr sāli ū saritime ārasn | tuɟ minās. ta ārast ta raɟtite,  
 | ta kinsite.

tan χot akw ɔot ta ɟal-as-eʏ-t  
 3PL где один с PTCL СХОДИТЬ-ASP-NPST-3PL  
 ɟay-āyit<sup>e</sup> ɟun ɔl-i ɟun  
 старший-сестра-POSS.3SG дома БЫТЬ-NPST[3SG] дома  
 ɔl-i  
 БЫТЬ-NPST[3SG]  
 akw ɛr-t kēr sāli ū  
 один момент-LOC железо олень зверь  
 sarit-ime āras-n tuɟ min-ās  
 жарить-PTCP.PST костёр-LAT туда пойти-PT[3SG]  
 ta āras-t ta raɟt-i-t-e ta  
 тот костёр-LOC PTCL ворошить-NPST-SG.O-3SG.S PTCL  
 kins-i-t-e  
 искать-NPST-SG.O-3SG.S

*Они вместе где-то ходят. Сестра дома находится, дома живёт, в какой-то момент она пошла к костру, где сожгли Железного волка (туда). В том кострище ворошит, ищет.*

- (55) akw ert K.SU ańsar puŋk | ti χōntaste. ta wiste, ɟuɟ ta |  
 totɔste. ɟuɟ totɔste, apsite | osma ɟoli palt tuɟ pinɔste. | akw  
 ɛrt apsite ɟuɟ ta ɟoɟtəs. | ɛtimɔs, ɟol ta χuɟs. [eʔ]ɛti χuɟmēte  
 | KSU ańsar puŋke pal'=[ā]às[ʔ], ta pēlwès. | pal' as pēlwès  
 ta χolɔs. sorum- | pat[ʔ]s. ɟay[à]ayitèn ta totwès | kusnès  
 pält.

akw er-t kēr sāli ū̄ ańsar  
 один момент-LOC железо олень зверь торчащий  
 puŋk ti χ̄nt-as-t-e  
 зуб этот найти-PST-SG.O-3SG.S  
 ta wi-s-t-e ıū ta  
 PTCL брат-PST-SG.O-3SG.S домой PTCL  
 tot-ɒs-t-e.  
 нести-PST-SG.O-3SG.S  
 ıūw tot-ɒs-t-e apsi-te osma  
 домой нести-PST-SG.O-3SG.S брат-POSS.3SG подушка  
 ıol-i pal-n  
 вниз-ATTR половина-LAT  
 tū pin-ɒs-t-e  
 туда класть-PST-SG.O-3SG.S  
 akw ēr-t apsi-te ıū ıoχt-əs  
 один момент-LOC брат-POSS.3SG домой прийти-PST[3SG]  
 ētim-ɒs, ıol ta χ̄ū-ɒs.  
 стемнеть-PST[3SG] вниз PTCL лежать-PST[3SG]  
 ēti χ̄ū-mē-t-e kēr sāli ū̄  
 ночь-ATTR лежать-RES-LOC-POSS.3SG железо олень зверь  
 ańsar puŋk-e pal' =əs-n  
 торчащий зуб-POSS.3SG ухо-отверстие-LAT  
 ta pēl-wè-s  
 PTCL воткнуть-PASS-PST[3SG]  
 pal' as pēl-wè-s ta  
 ухо отверстие воткнуть-PASS-PST[3SG] PTCL  
 χ̄ol-ɒs sorumpat-əs.  
 погибнуть-PST[3SG] умереть-PST[3SG]  
 ıaγ-aγi-tè-n ta tot-wè-s  
 старший-сестра-POSS.3SG-LAT PTCL нести-PASS-PST[3SG]  
 kusnès pālt  
 кузнец к

*Вдруг клык Железного волка нашла. Взяла, домой унесла. Домой унесла, брату под подушку (туда) положила. Вдруг брат её домой пришёл. Стемнело, лёг спать. Пока ночью спал, клык Железного волка ему*

*в ушное отверстие вонзился. В ушное отверстие вонзился, он и умер. Погиб. Старшая сестра его отнесла к кузнецу.*

- (56) kusn. pālt totwes, | kēr pōska kiwərn pinwès lap | ta rātwes.  
 āsn<sup>a</sup> nal=pōwartawès. | asn<sup>a</sup> nal=pōwartawès, ĭāŋk wōŋχa |  
 sāyruwès. tuç wit<sup>n</sup> ta tára- | tawès. wit<sup>n</sup> ta taratawès, | χottal'  
 ta nātawe. |

kusnès pālt tot-we-s kēr pōska  
 кузнец к нести-PASS-PST[3SG] железо бочка  
 kiwərn pin-wè-s  
 внутренность-LAT класть-PASS-PST[3SG]  
 lap ta rāt-we-s  
 закрывание PTCL бить-PASS-PST[3SG]  
 ās-n<sup>a</sup> nal=pōwart-awè-s  
 Обь-LAT в.воду=катить-PASS-PST[3SG]

as-n<sup>a</sup> nal=pōwart-awè-s ĭāŋk wōŋχa  
 Обь-LAT в.воду=катить-PASS-PST[3SG] лёд дыра  
 sāyruwès  
 рубить-PASS-PST[3SG]  
 tuç wit<sup>n</sup> ta tarat-awè-s  
 туда вода-LAT PTCL пустить-PASS-PST[3SG]  
 wit<sup>n</sup> ta tarat-awè-s χottal' ta  
 вода-LAT PTCL пустить-PASS-PST[3SG] где.INDEF-DIR PTCL  
 nātawe  
 уносить-PASS[NPST.3SG]

*К кузнецу отнесла, в железную бочку положили, заколотили. В Обь низ (с берега) скатили. В Обь скатили, (топором) прорубь прорубили. Туда в воду опустили. В воду спустили, куда-то его несёт.*

- (57) ań ɔlum mātet. ūiane, | sāt ūi χōt ɪal-as-as-ət, tuɥl | ɪuɥ ɪoχtəsət, ɔtranəl āt'im. | l'ɔŋχ ɪās χōsit ta χaɪte<sup>vt</sup>, atin- | taχte<sup>vt</sup>, ta kinse<sup>vt</sup>. akw | ert tūlmaχ lāwi: |

ań ɔl-um mā-te-t  
 теперь быть-RES земля-POSS.3SG-LOC  
 ūi-an-e sāt ūi χōt ɪal-as-as-ət  
 зверь-PL-POSS.3SG семь зверь где сходить-ASP-PST-3PL  
 tuɥl ɪuɥ ɪoχt-əs-ət  
 потом домой прийти-PST-3PL  
 ɔtr-anəl āt'im  
 хозяин-POSS.3PL NEG.EX  
 l'ɔŋχ ɪās χōsit ta χaɪt-e<sup>v</sup>-t  
 путь тропа по PTCL бегать-NPST-3PL  
 atint-aχt-e<sup>v</sup>-t ta kins-e<sup>v</sup>-t  
 нюхать-REFL-NPST-3PL PTCL искать-NPST-3PL  
 akw ert tūlmaχ lāw-i  
 один момент-LOC росомаха сказать-NPST[3SG]

*Тем временем, в том месте где он жил (происходит следующеe). Его звери, семь зверей, где-то ходили, потом домой пришли, хозяина их нет. По тропинке бегают, нюхают, ищут. В какой-то момент росомаха говорит:*

- (58) - tɥ<sup>v</sup> ti totime, āte ti | pāsi.

tɥ<sup>v</sup> ti tot-ime āt-e ti  
 сюда этот нести-MIR.PASS[3SG] запах-POSS.3SG этот  
 pās-i  
 пахнуть-NPST[3SG]  
 «Сюда его принесли, его запахом пахнет».

- (59) ti l'ɔŋχ χōsit ti totime. | ta l'ɔŋχ χosit ta kōɪanəl. | ta kōɪanəl, ɪāŋk wōŋχan ɪoχ - | tesət. tɥ<sup>v</sup>əl tɪ wɪtn<sup>a</sup> ti tārti- | m<sup>e</sup>. kinsuŋkwe ta patsət. ɪaŋk | tāra ta atintiɪanəl. kisχate<sup>vt</sup>. | ta kos kinse<sup>vt</sup>

(2). al<sup>val</sup> mine- | vt , lōŋχal' mine<sup>vt</sup>. ta kos | kinsè<sup>vt</sup>. akw  
 ērt lawe tūlmaχ | nupəl lāwe<sup>vt</sup>: |

ti l'ōŋχ χōsit ti tot-ime  
 этот путь по этот нести-MIR.PASS[3SG]  
 ta l'ōŋχ χosit ta kō-ɹ-anəl  
 тот путь по PTCL выслеживать-NPST-SG/PL.O.3SG.S  
 ta kō-ɹ-anəl iāŋk wōŋχa-n  
 PTCL выслеживать-NPST-SG/PL.O.3SG.S лёд дыра-LAT  
 iōχt-əs-ət  
 прийти-PST-3PL

tj<sup>v</sup>-əl wit-n<sup>a</sup> ti tārt-im<sup>e</sup>  
 сюда-ABL вода-LAT этот пустить-MIR.PASS[3SG]

kins-uŋkwe ta pat-s-ət  
 искать-INF PTCL начать-PST-3PL  
 iāŋk tāra ta atint-i-ianəl  
 лёд через PTCL нюхать-NPST-SG/PL.O.3SG.S

kis-χat-e<sup>v</sup>-t.  
 искать-REFL-NPST-3PL

ta kos kins-e<sup>v</sup>-t  
 PTCL хоть искать-NPST-3PL  
 al<sup>val</sup> min-e<sup>v</sup>-t  
 вверх.по.течению пойти-NPST-3PL

lōŋχal' min-e<sup>v</sup>-t  
 вниз.по.течению пойти-NPST-3PL

ta kos kins-è<sup>v</sup>-t  
 PTCL хоть искать-NPST-3PL

akw ēr-t tūlmaχ nupəl lāw-e<sup>v</sup>-t  
 один момент-LOC росомаха к сказать-NPST-3PL

*По этой дороге его принесли. По той дороге выслеживают. Идут по следу, к проруби пришли. Отсюда в воду спустили. Начали искать. Через лёд вынюхивают. Ищут. Всё ищут, ищут (не могут найти). Вверх пойдут, вниз пойдут, всё ищут. В какой-то момент росомахе говорят:*

(60) - naŋ pēnyən, |

naŋ pēny-e-n  
2SG гадать-IMP-2SG  
«Ты погадай».

(61) tūlmaχ ta pēnyī. kāte toχ | tāj<sup>v</sup>matwes, ta pēnyī. iāŋk | ātinti. |

tūlmaχ ta pēny-i  
росомаха PTCL гадать-NPST[3SG]

kāt-e toχ tāj<sup>v</sup>-mat-we-s ta  
рука-POSS.3SG так повесить-INCH-PASS-PST[3SG] PTCL  
pēny-i  
гадать-NPST[3SG]  
iāŋk ātint-i  
лёд нюхать-NPST[3SG]

*Росомаха гадает. Лану её (так) подвесили, она гадает.  
Лёд нюхает.*

(62) -ti iassa, lāwi, ioln ti ōli.<sup>19</sup> | āte, lawi, pāsi. |

ti iassa lāw-i ioln ti ōli-i  
этот верно сказать-NPST[3SG] внизу этот быть-NPST[3SG]  
āt-e law-i pās-i  
запах-POSS.3SG сказать-NPST[3SG] пахнуть-NPST[3SG]

*«В этом направлении, — говорит, — внизу находится.  
Его запахом, говорит, пахнет».*

(63) tuwl iāŋk sakwatūŋkw<sup>e20</sup> ta | patsət. to<sup>u</sup> konsəl konsi,  
to<sup>u</sup> | puŋkəl puri. ākw ert [ā]as ti | iemtəs. iāŋk tara ti

<sup>19</sup> ti torəy (sar akwaŋy ti māt) – ‘в этот момент (всегда в этом месте)’

<sup>20</sup> На взгляд носителей окончание -uŋkwe в данной словоформе ошибочно, в связи с чем в строке с поморфемным членением оно было исправлено на -aŋkwe.



paśa- | t:saŋəl. tara, pasatsaŋəl, | man siməŋj<sup>v</sup> ti ɟəmtəsət  
ta | ləŋ<sup>v</sup>itaχtə<sup>v</sup>t.

tuwl ɟaŋk sakwat-aŋkw<sup>c</sup> ta pat-s-ət  
потом лёд ломать-INF PTCL начать-PST-3PL  
to<sup>u</sup> kons-əl kons-i to<sup>u</sup>  
некоторый коготь-INS царапать-NPST[3SG] некоторый  
puŋk-əl pur-i  
зуб-INS грызть-NPST[3SG]  
ākw ēr-t as ti ɟəmt-əs  
один момент-LOC дыра этот статья-PST[3SG]  
ɟāŋk tara ti paśat-s-aŋəl  
лёд через этот пробить-PST-SG/PL.O.3SG.S  
tara pasat-s-aŋəl tan siməŋj<sup>v</sup>  
через пробить-PST-SG/PL.O.3SG.S 3PL усердный-TRANS  
ti ɟəmt-s-ət  
этот статья-PST-3PL  
ta ləŋ<sup>v</sup>it-aχt-e<sup>v</sup>-t  
PTCL бить-REFL-NPST-3PL

*Потом лёд стали ломать. Кто когтями царапает, кто зубами грызёт. В какой-то момент отверстие получилось. Через лёд продырявили. Насквозь пробили, они усерднее стали (с большим азартом), продолжают бить.*

- (64) akw ērt pośka<sup>21</sup> | pōska nō<sup>nx</sup> lēwatan ɟanit | as ti ɟəmtəs. nō<sup>nx</sup>  
ti χartsaŋəl | sōrt ɔɟka aŋtəl nō<sup>u</sup>χ amarta<sup>-22</sup> | wəs. pa<sup>v</sup>-powar-  
tawəs. wātan | pa<sup>v</sup> tā po<sup>v</sup>wartawəs. |

akw ēr-t pōska nō<sup>nx</sup> lēwat-an  
один момент-LOC бочка вверх поднять-PTCP.NPST  
ɟanit as ti ɟəmt-əs  
величина отверстие этот статья-PST[3SG]

<sup>21</sup> sakwate<sup>v</sup>t ‘ломают’

<sup>22</sup> almaxes ‘поднял’

nō<sup>ᵛ</sup> ti χart-s-anəl sōrp ǭlka  
 вверх ЭТОТ тянуть-PST-SG/PL.O.3SG.S. лось мужчина  
 ańt-əl nō<sup>ᵛ</sup>χ amart-awè-s  
 рог-INS вверх зацепить-PASS-PST[3SG]  
 rowart-awè-s wāta-n pa<sup>ᵛ</sup> tā  
 покатить-PASS-PST[3SG] берег-LAT на.берег PTCL  
 rōwart-awè-s  
 покатить-PASS-PST[3SG]

*В какой-то момент получилась дыра такого размера, что можно вытащить бочку. Наверх вытащили. Рогами лося наверх вытащена. Покачена, на берег выкачена.*<sup>23</sup>

(65) - ja, ta, lawe<sup>ᵛ</sup>t, manurəl | pol<sup>ʔ</sup>i<sup>ᵛ</sup> sakwatiluw! |

ja ta law-e<sup>ᵛ</sup>-t manurəl pól<sup>ʔ</sup>i<sup>ᵛ</sup>  
 ну PTCL сказать-NPST-3PL как вдребезги  
 sakwat-i-l-uw  
 ломать-NPST-SG.O-1PL.S  
 «Ну что, — говорят, — как взломаем?»

(66) ta {kos} pure<sup>ᵛ</sup>t, lōχitaxte<sup>ᵛ</sup>t. kēr | poška χum<sup>24</sup> warijanəl?  
 tōrew<sup>n</sup> | saχnil kos χuni<sup>ᵛ</sup>talàwe, nas | lipńati. nēm χotum<sup>25</sup> ta  
 wā- | riĵanəl. ēla mini[e<sup>ᵛ</sup>], ta sūlin- | ti<sup>[ʔ]</sup>, puŋk pattal kos  
 l'ēŋkta- | site, puŋke χot wolkat<sup>26</sup>i | at sak<sub>w</sub>ali. |

ta kos pur-e<sup>ᵛ</sup>-t lōχit-axt-e<sup>ᵛ</sup>-t  
 PTCL ХОТЬ ГРЫЗТЬ-NPST-3PL БИТЬ-REFL-NPST-3PL

<sup>23</sup> В данном предложении представлен один из типичных примеров употребления пассивного залога в мансийском языке, который с трудом переводится на русский язык, поэтому в переводе присутствует некоторая неестественность.

<sup>24</sup> (χuml'e.) 'как'

<sup>25</sup> χut[m]i 'прогибается'

<sup>26</sup> толкает

kēr pòska χumle war-i-ianəl  
 железо бочка как делать-NPST-SG/PL.O.3SG.S.  
 tōrew-<sup>n</sup> saχni-l kos  
 медведь-LAT кулак-INS хоть  
 iun<sup>y</sup>t-al-àwe nas lipnat-i  
 бить-ASP-PASS[NPST.3SG] просто сделать.вмятину-NPST[3SG]  
 nēm χotum wār-uŋkw at  
 PRON.NEG как-нибудь делать-INF NEG  
 wērm-i-ianəl  
 мочь-NPST-SG/PL.O.3SG.S.  
 ēla min-i ta sūlint-i  
 вперед пойти-NPST[3SG] PTCL разбежаться-NPST[3SG]  
 puŋk patta-l kos  
 голова дно-INS хоть  
 l'ēŋkt-as-i-t-e puŋk-e χot  
 задеть-ASP-NPST-SG.O-3SG.S голова-POSS.3SG от  
 wolkat-i at sak<sub>w</sub>al-i  
 соскользнуть-NPST[3SG] NEG ломаться-NPST[3SG]  
*Всё грызут, бьются. С железной бочкой что сделают?  
 Медведь лапой было ударил, просто вмятина получи-  
 лась. Ничего не могут поделатъ. (Дальше) отходит,  
 разбегается, головой ударяет, голова (от бочки) от-  
 скакивает, (бочка) не ломается.*

(67) akw ert sōr<sup>u</sup>p ɔ̌ka lāwi |

akw er-t sōr<sup>u</sup>p ɔ̌ka lāw-i  
 один момент-LOC лось мужчина сказать-NPST[3SG]  
*В какой-то момент лось говорит:*

(68) - sar lāsɔl[s], nāwramt, am, lāwi. |

sar lāsɔl nāwram-t am lāw-i  
 HORT медленно ребёнок-PL 1SG сказать-NPST[3SG]  
*«Погодите, дети, давайте я», — говорит.*

- (69) - poska takəs pinelen, pattate | tʲv-lʲe lʲalʲt. |

poska takəs pin-e-l-en patta-te  
 бочка сильно класть-IMP-SG.O-2PL.S дно-POSS.3SG  
 tʲv-lʲe lʲalʲt  
 сюда-DIR на  
 «Бочку покрепче поставьте, дном сюда (в эту сторону)».

- (70) tuwʲl sōrup ɬika ēla ta | minas. ta sūlintɔs. ań | poska pattate
- 
- ānʲtəl ta | lʲēŋktasaste
- <sup>27</sup>
- .

tuwʲl sōrup ɬika ēla ta min-as  
 потом лось мужчина дальше PTCL пойти-PST[3SG]  
 ta sūlint-ɔs  
 PTCL разбежаться-PST[3SG]  
 ań poska patta-te ānʲt-əl ta  
 теперь бочка дно-POSS.3SG рог-INS PTCL  
 lʲēŋkt-as-as-t-e  
 задеть-ASP-PST-SG.O-3SG.S  
 Потом лось отошёл подальше, разбежался, теперь  
 дно бочки рогами ударил.

- (71) pūsku pattate | sōrup anʲtəl tāra pēlwes. | ta tuɬ ań as iēmɬəs.
- 
- {manʲvtaŋkwe ta tultʲv puχtasət
- <sup>28</sup>
- .} ta manʲv- | teʲv, pureʲv. akw
- 
- ti sos ɬanʲv | ti manliʲ tasanəl. kosaɬanəl kon | ti lēwmatsanəl.
- 
- lēwmatsanəl, | sunseʲv: |

pūsku patta-te sōrup anʲt-əl tāra  
 бочка дно-POSS.3SG лось рог-INS через  
 pēl-we-s.  
 проткнуть-PASS-PST[3SG]  
 ań as iēmɬ-əs  
 теперь отверстие стать-PST[3SG]

<sup>27</sup> (tuɬasaste) ‘(ударил)’<sup>28</sup> (puχtasət) — часть словоформы tultʲvpuχtasət ‘грызли’

man<sup>y</sup>t-aŋkwe ta tult<sup>y</sup>puχt-as-ət  
 рвать.ASP-INF PTCL грызть-PST-3PL  
 ta man<sup>y</sup>t-e<sup>y</sup>-t pur-e<sup>y</sup>-t akw ti  
 PTCL рвать.ASP-NPST-3PL грызть-NPST-3PL один этот  
 sos ɟan<sup>y</sup>-ɟ<sup>y</sup> ti manli<sup>y</sup>t-as-anəl  
 время большой-TRANS этот рвать.INCH-PST-SG/PL.O.3SG.S.  
 kosaɟ-anəl kon ti lēwmat-s-anəl  
 хозяин-POSS.3PL наружу этот вытащить-PST-SG/PL.O.3SG.S.  
 lēwmat-s-anəl suns-e<sup>y</sup>-t  
 вытащить-PST-SG/PL.O.3SG.S. смотреть-NPST-3PL  
*Дно бочки лосиным рогами пробило. Получилась дыра.  
 Рвут, грызут. Сразу (в момент) разорвали. Хозяина  
 своего вытащили. Вытащили, смотря:*

(72) - a manurəl alwes? alim | māte χōt ɔli sar! |

a manurəl al-we-s? al-im mā-te  
 а как убить-PASS-PST[3SG] убить-RES земля-POSS.3SG  
 χōt ɔl-i sar  
 где быть-NPST[3SG] НОРТ  
 «А как убили? Ну-ка, а где у него рана (место убийства)?»

(73) ta sunsiy<sup>l</sup>iɟanəl akw ert pal'= | asət ti χōntsanəl, KSU. ańsər  
 | puŋk to l'ul'i. tuw<sup>o</sup>l lāwe<sup>y</sup>t |

ta suns-i<sup>y</sup>l-i-ɟanəl akw er-t  
 PTCL смотреть-ASP-NPST-SG/PL.O.3SG.S один момент-LOC  
 pal'=as-è-t ti  
 уxo=отверстие-POSS.3SG-LOC этот  
 χōnt-s-anəl kēr sāli ūɟ  
 найти-PST-SG/PL.O.3SG.S железо олень зверь торчащий  
 puŋk tot l'ul'-i  
 зуб там стоять-NPST[3SG]

tuw<sup>pl</sup> lāw-e<sup>y</sup>-t

потом сказать-NPST-3PL

*Осматривают, в какой-то момент в ушном отверстии  
нашли, клык Железного волка там торчит. Потом  
говорят:*

- (74) - ɬa manurəl ɬaltaptɪluwʔ | sipʏiluw, lāweyʔ, wēk, leɟʏ-<sup>29</sup> |  
mati. |

ɬa manurəl ɬalt-apt-i-l-uwʔ

ну как ожить-CAUS-NPST-SG.O-1PL.S

sipʏ-i-l-uw lāw-e<sup>y</sup>-t, wēk

сосать-NPST-SG.O-1PL.S сказать-NPST-3PL возможно

leɟʏmat-i.

выскочить-NPST[3SG]

*«А как оживим его? Пососём, — говорят, — может,  
выскочит».*

- (75) sōrʔp ɔ̄ɬka ta sipʏi. sipʏəs, | sipʏəs, akw ērt ta leɟʏmatɔs. | ta  
leɟʏmatɔs, taɟ turèn ta | pelʔa:tɔs. takwi ta raɟatɔs, | sōrʔp  
ɔ̄ɬka. |

sōrʔp ɔ̄ɬka ta sipʏi

лось мужчина PTCL сосать-NPST[3SG]

sipʏ-əs sipʏ-əs

сосать-PST[3SG] сосать-PST[3SG]

akw ēr-t ta leɟʏmat-ɔs

один момент-LOC PTCL выскочить-PST[3SG]

ta leɟʏmat-ɔs taɟ tur-è-n ta

PTCL выскочить-PST[3SG] 3SG горло-POSS.3SG-LAT PTCL

pel-ʔa:t-ɔs

воткнуть-REFL-PST[3SG]

<sup>29</sup> пососем.

takwi ta rayat-ɔs sōrūp ɔ̄ka  
 3SG.EMPH PTCL упасть-PST[3SG] лось мужчина  
*Лось сосёт. Сосал, сосал, в какой-то момент выскочил (клык). Выскочил, он ему в горло воткнулся. Сам упал (=умер), лось.*

- (76) ań koʂɪanəl nɔ̄χ ta ɪaltəs. | ɪa ta lāwi, sōrup ɔ̄ka nɔ̄χ |  
 ɪalt<sup>u</sup>ptaŋkw<sup>e</sup> ēri.

ań koʂɪ-anəl nɔ̄χ ta ɪalt-əs  
 теперь хозяин-POSS.3PL вверх PTCL ожить-PST[3SG]  
 ɪa ta lāw-i sōrup ɔ̄ka nɔ̄χ  
 ну PTCL сказать-NPST[3SG] лось мужчина вверх  
 ɪalt<sup>u</sup>pt-aŋkw<sup>e</sup> ēr-i  
 ожить-CAUS-INF надо-NPST[3SG]  
*В этот момент их хозяин ожил. «Ну что, — говорит, — лось оживить надо.*

- (77) sōr<sup>u</sup>p ɔ̄ka | anum ēri. tuw<sup>ɔ</sup>l tōrew sip- | ɣuŋkwe pats. ɔ̄s tōrew  
 pat<sup>ɔ</sup> | ta tōrew ta ra<sup>ɪ</sup>atəs. sōrūp | ɔ̄ka ŋɔ̄χ ɪaltəs. ɔ̄s motan |  
 sip<sup>u</sup>ŋkw<sup>e</sup> ta pats. l'eu ɪswer | sip[ɣ]i. ań taɥ turèn ta pelχa- |  
 tɔs. l'ēw ɪswer<sup>ɔs</sup> ta rayatəs: | tōrəw ɔ̄ka nɔ̄χ ɪaltəs. tuw<sup>ɔ</sup>l |  
 ras ɔ̄ka sipɣuŋkw<sup>e</sup> pats.

sōr<sup>u</sup>p ɔ̄ka anum-n ēr-i  
 лось мужчина 1SG.OBL-LAT надо-NPST[3SG]  
 tuw<sup>ɔ</sup>l tōrew sipɣ-uŋkwe pat-s  
 потом медведь сосать-INF начать-PST[3SG]  
 tōrew ta ra<sup>ɪ</sup>at-əs  
 медведь PTCL упасть-PST[3SG]  
 sōrūp ɔ̄ka ŋɔ̄χ ɪalt-əs  
 лось мужчина вверх ожить-PST[3SG]

<sup>30</sup> sipɣəs, sipɣəs ɔs tōrew [ʔ] tur | χɔ̄sit pelχatɔs ‘сосал, сосал и медведю в горло воткнулся’.

̄s motan sipʉ-ɯŋkwe ta pat-s  
 ADD другой сосать-INF PTCL начать-PST[3SG]  
 l'ew iswer sip<sup>v</sup>-i  
 лев зверь сосать-NPST[3SG]  
 aŋ taʉ tur-è-n ta pel-χat-ɔs  
 теперь 3SG горло-POSS.3SG-LAT PTCL воткнуть-REFL-PST[3SG]  
 l'ew iswer <sup>ɔs</sup> ta rayat-əs  
 лев зверь ADD PTCL упасть-PST[3SG]  
 tōrew ̄ka n̄<sup>ɔ</sup>χ ɟalt-əs  
 медведь мужчина вверх ожить-PST[3SG]  
 tuw<sup>ɔ</sup>l ras ̄ka sipʉ-ɯŋkw<sup>e</sup> pat-s  
 потом рысь мужчина сосать-INF начать-PST[3SG]  
*Лось мне нужен». Затем медведь стал сосать. Медведь тогда упал. Лось ожил. Другой (следующий) ещё сосать стал. Лев сосёт. Теперь ему в горло воткнулся (клык). Лев тоже упал (=умер): медведь ожил. Затем рысь стал сосать.*

(78) ɔs | ras ̄ka, taʉ sipʉi. sipʉəs, sipʉəs, ̄s tawèn ta pēlχa:tɔs.  
 l'ew iswer ŋ<sup>ɔ</sup>χ ɟaltəs. ̄s | tūlmɔχ ̄ka sip[ʉ]vi. tawèn | ta  
 pelχa:tɔs. ̄s tūlməχ ɟka | ɟol ta rayatɔs. aŋ ɔs ɔχsɔr, | taʉ  
 sipʉi. ɔs ɔχsɔr ̄ka | tur χɔsit ta pēlwès, ta rayatɔs. tūlmɔχ  
 ̄ka n̄<sup>ɔ</sup>χ | ta ɟaltəs. - toulɪ, lawe<sup>v</sup>t, mat χɔməl, wos χui! |

ɔs ras ̄ka, taʉ sipʉ-i  
 ADD рысь мужчина 3SG сосать-NPST[3SG]  
 sipʉ-əs, sipʉ-əs, ̄s taw-é-n  
 сосать-PST[3SG] сосать-PST[3SG] ADD 3SG-POSS.3SG-LAT  
 ta pēl-χa:t-ɔs  
 PTCL воткнуть-REFL-PST[3SG]  
 l'ew iswer ŋ<sup>ɔ</sup>χ ɟalt-əs  
 лев зверь вверх ожить-PST[3SG]  
 ̄s tūlmɔχ ̄ka sipʉ-i  
 ADD росомаха мужчина сосать-NPST[3SG]  
 taw-è-n ta pel-χa:t-ɔs.  
 3SG-POSS.3SG-LAT PTCL воткнуть-REFL-PST[3SG]



̄s t̄lmaχ ɔ̄ka ɪol ta raχat-ɔs  
 ADD росомаха мужчина вниз PTCL упасть-PST[3SG]  
 añ ɔs ̄χsɔr taχ sipɣ-i  
 теперь ADD лиса 3SG сосать-NPST[3SG]  
 ɔs ̄χsɔr ̄ka tur χ̄sit ta  
 ADD лиса мужчина горло по PTCL  
 p̄l-w̄s ta raχat-ɔs  
 воткнуть-PASS-PST[3SG] PTCL упасть-PST[3SG]  
 tulmɔχ ̄ka nɔχ ta ɪalt-əs  
 росомаха мужчина вверх PTCL ожить-PST[3SG]  
 toul-i law-e<sup>v</sup>-t mat χ̄m̄l  
 хватать-NPST[3SG] сказать-NPST-3PL INDEF ругательство  
 wos χ̄-i  
 OPT лежать-NPST[3SG]

*Рысь тоже, он сосёт. Сосал, сосал, в него тоже впился. Лев ожил. Росомаха тоже сосёт. В него воткнулся. Росомаха тоже упал. Теперь и лис, он сосёт. Лису в горло тоже впился, он упал. Росомаха ожил. — «Довольно, — говорят, — чёрт с ним, пускай лежит!»*

(79) - āt'i, kosaɪ lawi<sup>v</sup>t. ɪ̄m | ̄ri. χotum lawi ɔs nɔχ ɪal- | tupte:len ɪ̄m ̄ri. |

āt'i kosaɪ-e law-i  
 NEG.PRED хозяин-POSS.3SG сказать-NPST[3SG]  
 ɪ̄m ̄ri  
 зверь-POSS.1SG надо-NPST[3SG]  
 χotum lawi ɔs nɔχ  
 как-нибудь сказать-NPST[3SG] ADD вверх  
 ɪaltupt-e:-l-en ɪ̄m  
 ожить-CAUS-IMP-SG.O-2PL.S зверь-POSS.1SG  
 ̄ri  
 надо-NPST[3SG]

*«Нет, — говорит хозяин. «Мой зверь нужен. Как-нибудь, — говорит, — оживите его, мой зверь нужен».*

- (80) tuwl sōwr lāwi: |  
 tuwl sōwr lāw-i  
 потом заяц сказать-NPST[3SG]  
*Потом заяц говорит:*
- (81) - minen, ɟalen, anum χāp<sup>va</sup> puŋna<sup>31</sup> | sup tɥ<sup>v</sup> totelen. |  
 min-e-n ɟal-e-n, anum χāp<sup>va</sup> puŋna  
 пойти-IMP-2PL сходить-IMP-2PL 1SG.OBL осина чурка  
 sup tɥ<sup>v</sup> tot-e-l-en.  
 половина сюда нести-IMP-SG.O-2PL.S  
*«Пойдите, сходите, мне осиновую чурку сюда принесите».*
- (82) ʈa puŋ<sup>a</sup> sup ta totwès. ɔχsɔr | ɔ̄ka n'ol tal'ax̄n tuw̄ ta pinw<sup>3s</sup>.  
 | sōwər ta sip<sup>vi</sup>. sip<sup>va</sup>:si, χap<sup>va</sup> | puŋ<sup>a</sup> sup =saina tuw χ sel-  
 tum-<sup>32</sup> | taχti. ɔs sip<sup>vasi</sup>, ɔs seltumtaχti. | χurmintɥ<sup>v</sup> sip<sup>va</sup>:sɔs.  
 KSU ańsɔr | puŋk χap<sup>va</sup> puŋna ʈuɥ supən | tuw pēlχatɔs. ań  
 pus[ʔ]ən | \*{ta} liliŋ<sup>v</sup> {\*} ɟēmtsət. kosaɟ ɔs | ɟalt<sup>u</sup>ptawes. |  
 puŋ<sup>a</sup> sup ta tot-wè-s  
 чурка половина PTCL нести-PASS-PST[3SG]  
 ɔχsɔr ɔ̄ka n'ol tal'ax̄n tuw̄ ta  
 лиса мужчина нос верхушка-LAT туда PTCL  
 pin-w<sup>3s</sup>-s  
 класть-PASS-PST[3SG]  
 sōwər ta sip<sup>v</sup>-i  
 заяц PTCL сосать-NPST[3SG]  
 sip<sup>v</sup>-a:s-i χap<sup>va</sup> puŋ<sup>a</sup> sup=sai-na  
 сосать-ASP-NPST[3SG] осина чурка половина=за-LAT  
 tuw seltumt-aχt-i  
 туда прятать-REFL-NPST[3SG]

<sup>31</sup> puŋna sup - əχsa 'осиновая чурка — кусок'

<sup>32</sup> χuɟiɥpi tuɟtχati. 'ложится прячется'

̄s sip<sup>v</sup>asi                                    ̄s seltumtaχti  
 ADD сосать-ASP-NPST[3SG]    ADD прятать-REFL-NPST[3SG]  
 χurmint<sup>v</sup> sip<sup>v</sup>-a:s-̄s  
 трижды    сосать-ASP-PST[3SG]  
 KSU ańs̄ɔɾ            puŋk χap<sup>v</sup>a puŋna  
 ЖВ торчащий зуб осина чурка  
 sup-ən            tuw p̄l-χat-̄s  
 половина-LAT    туда    воткнуть-REFL-PST[3SG]  
 ań            pusən lili-ŋ-<sup>v</sup>                                    ta            ɟ̄mt-s-ət  
 теперь все жизнь-PROP-TRANS    PTCL    стать-PST-3PL  
 kosaɟ    ̄s    ɟ̄alt-<sup>̄</sup>pt-awe-s  
 хозяин    ADD    ожить-CAUS-PASS-PST[3SG]

*Чурку принесли. Лису на кончик носа положили. Заяц сосёт. Сосёт, за осиновой чуркой прячется. Ещё сосёт, ещё прячется. В третий раз пососал. Железного волка клык в осиновую чурку (туда) воткнулся. Теперь все ожили. Хозяина тоже оживили.*

- (83) ɟ̄uɟ̄ ta minas<sup>̄</sup>t. ań molal | ̄luɟ̄m paɟ̄lanəlŋ ɟ̄uɟ̄ ta mi- |  
 nasət. ɟ̄uɟ̄ ɟ̄oχtesət, ɟ̄aɟ̄-ā<sup>v</sup>i-te | ɟ̄un ̄li. ań āpsit̄en woɟ̄wès  
 | kat pattaɟ̄enəl kol noretŋ t̄a | {ker sol'il} ta ɟ̄anɟ̄tawes.  
 samaye tar<sup>a</sup> | puɟ̄tmawes<sup>v</sup>. kit samaye | ak<sub>w</sub> palèn saɟ̄ ani  
 unttuwes, | mot palèn ̄s saɟ̄ ani unttuwes. | sam witaye tuw  
 wos surɟ̄e<sup>v</sup>. |

ɟ̄uɟ̄            ta            min-as-<sup>̄</sup>t  
 домой    PTCL    пойти-PST-3PL  
 ań            molal    ̄l-ūɟ̄m                                    paɟ̄l-anəl-n  
 теперь раньше быть-PTCP.PST    деревня-POSS.3PL-LAT  
 ɟ̄uɟ̄            ta            min-as-ət  
 домой    PTCL    пойти-PST-3PL  
 ɟ̄uɟ̄            ɟ̄oχt-əs-ət,                                    ɟ̄aɟ̄-ā<sup>v</sup>i-te                                    ɟ̄un  
 домой    прийти-PST-3PL    старший-сестра-POSS.3SG    дома  
 ̄l-i  
 быть-NPST[3SG]

ań      āpsi-tē-n                      woǰ-wè-s  
 теперь младший.брат-POSS.3SG-LAT брать-PASS-PST[3SG]  
 kat    patta-γ-e-nəł  
 рука дно-DU-POSS.3SG-ABL  
 kol    nor-et-n          ker      sol'-əl      ta  
 дом бревно-PL-LAT железо гвоздь-INS PTCL  
 ɟunɟut-awe-s  
 ударить-PASS-PST[3SG]  
 sam-aγ-e              tar<sup>a</sup>      puɟtm-awe-s-ɟ<sup>y</sup>  
 глаз-DU-POSS.3SG через колоть-PASS-PST-3DU  
 kit sam-aγ-e          ak<sub>w</sub>      pal-è-n                      saǰ  
 два глаз-DU-POSS.3SG один сторона-POSS.3SG-LAT чай  
 ani      unt-t-uwe-s  
 чашка сесть-TR-PASS-PST[3SG]  
 mot    pal-è-n                      ʃs    saǰ    ani  
 другой сторона-POSS.3SG-LAT ADD чай чашка  
 unt-t-uwe-s  
 сесть-TR-PASS-PST[3SG]  
 sam wit-aγ-e              tuw    wos    surγ-e-ɟ<sup>y</sup>  
 глаз вода-DU-POSS.3SG туда OPT течь-NPST-3DU

*Домой пошли. В старое место жительства домой пошли. Домой пришли, старшая сестра дома находится. Тогда брат её взял, за ладони гвоздями к стене (к брёвнам дома) прибил. Её глаза проткнул. С одной стороны от глаз (под оба глаза по чашке) чайную чашку поставил, с другой стороны тоже чайную чашку поставил. Туда чтобы слёзы капали.*

- (84) Ker S.U nupəl sime ke sarγi, | KSU nupəl unttum saǰ āni, | sawnɟw sawna wos surγawe | am nupələm sime ke sārγi, | am saǰ anim saɟna wos sur-γawe. |

ker      sali    ɟ      nupəl    sim-e                      ke  
 железо олень зверь к сердце-POSS.3SG если  
 sarγ-i  
 жечь-NSPT[3SG]

ker sali ы̄ nupəl unt-t-um sā āni  
 железо олень зверь к сесть-TR-RES чай чашка  
 sā-na wos sury-awe  
 много-СМРР ОПТ течь-PASS[NPST.3SG]  
 am nupəl-um sim-e ke s̄ary-i  
 1SG к-ПОСС.1SG сердце-ПОСС.3SG если жечь-NSPT[3SG]  
 am sā ani-m sā-na wos  
 1SG чай чашка-ПОСС.1SG много-СМРР ОПТ  
 sur-yawe  
 течь-PASS[NPST.3SG]

*«Если Железного волка жалко (дословно: сердце жжёт; кто ей больше нужен), пусть больше накапает в чашку, поставленную для Железного волка. Если меня жалко, то в мою чашку пусть больше накапает».*

- (85) KSU. nupəl sā saryi. tā | nupəle sime s̄aryi. āpsite | nupəl  
 mosa saryi. |

ker sali ы̄ nupəl sā sary-i  
 железо олень зверь к много жечь-NSPT[3SG]  
 tā nupəl-e sim-e s̄ary-i  
 3SG к-ПОСС.3SG сердце-ПОСС.3SG жечь-NSPT[3SG]  
 āpsi-te nupəl mosa sary-i  
 младший.брат-ПОСС.3SG к немного жечь-NSPT[3SG]

*Для Железного волка много (больше) капает. О нём жалеет. В сторону брата мало (меньше) капает.*

- (86) ul'a paltwes, ul'an ta | woskasawes. nul ta pältwes | ker  
 sol'ayenəl χōt manumtawes | ul'an ta pältwes. |

ul'a palt-we-s ul'a-n ta  
 огонь затопить-PASS-PST[3SG] огонь-LAT PTCL  
 woskas-awe-s  
 бросить-PASS-PST[3SG]

naluw ta pālt-we-s ker  
 в.огонь<sup>33</sup> PTCL затопить-PASS-PST[3SG] железю  
 sol'-aŷ-e-nəl  
 гвоздь-DU-POSS.3SG-ABL  
 ɣōt manumt-awe-s ul'a-n ta  
 от рвать.ASP-PASS-PST[3SG] огонь-LAT PTCL  
 pālt-we-s  
 затопить-PASS-PST[3SG]

*Костёр развели, в костёр бросили (сестру). В костёр бросили, гвозди выдернули, в костёр бросили.*

(87) ta ɣum ŷanetəl ań ta | ōli, ań ta suńi.

ta ɣum ŷ-an-e-təl ań ta  
 тот мужчина зверь-PL-POSS.3SG-INS теперь PTCL  
 ōl-i  
 быть-NPST[3SG]  
 ań ta suń-i  
 теперь PTCL жить.счастливо-NPST[3SG]

*Тот мужчина со своими зверьми и сейчас живёт, и сейчас счастлив.*

<sup>33</sup> Данный преверб имеет значения «к воде» и «к огню», в примере мы глоссируем его по значению, представленному в данном контексте.

## Список условных сокращений

1, 2, 3 — лицо, ABL — аблатив, ADD — аддитивная частица, ASP — аспектуальный показатель, ATTR — атрибутивизатор, CAUS — каузатив, CMPR — компаратив, CVB — конверб, DIR — направительный показатель, DU — двойственное число, FUT — будущее время, HORT — адхортатив, INCH — инхоатив, INDEF — неопределённое местоимение, INF — инфинитив, INS — инструменталис, LAT — латив, LOC — локатив, MIR — миратив, NEG — отрицание, NMZ — номинализация, NPST — непрошедшее время, O — показатель объекта, OPT — оптатив, PASS — пассив, PFV — перфектив, PL — множественное число, POSS — посессивный показатель, PRED — предикативная частица, PRON — прохибитив, PROP — проприетив, PST — прошедшее время, PTCL — приглагольная частица, Q — вопросительная частица, REFL — глагольный рефлексив, RES — результатив, S — показатель субъекта, SG — единственное число, TEMP — темпоральный показатель, TR — транзитивизатор.

## Литература

Баландин А. Н., Вахрушева М. П. *Мансийско-русский словарь с лексическими параллелями из южно-мансийского (кондинского) диалекта*. Ленинград, 1958.

Бахтиярова Т. П., Динисламова С. С. *Мансийско-русский словарь (верхне-лозьвинский диалект)*. Тюмень, 2016.

Лукина Н. В. Мансийские фольклорные тексты в архивном фонде В. Н. Чернецова // Вестник угроведения, 2017, 2 (29): 101–113.

Лукина Н. В. Судьба этнографического архива В. Н. Чернецова // Проблемы историко-культурного развития древних и традиционных обществ Западной Сибири и сопредельных территорий: материалы XIII Западносибирской археолого-этнографической конференции. Томск, 2005, 29–32.

Патканов С. К. *Очерк колонизации Сибири*. Том 2. Тюмень, 1989.

Скрибник Е. К. О мансийских языковых материалах из архива В.Н. Чернецова // Языки и фольклор коренных народов Сибири 1999, 5: 293–302.

Чернецов В. Н., Чернецова И. Я. *Мансийско-русский словарь*. Москва, Ленинград, 1938.

Kannisto A., Virtanen E., Liimola M. Materialien zur Mythologie der Wogulen, gesammelt von Artturi Kannisto, bearbeitet und herausgegeben von E. A. Virtanen und Matti Liimola // Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, 113. Helsinki, 1958.

Munkácsi B., Kálmán B. *Wogulisches Wörterbuch*. Budapest, 1986.

## References

Bakhtiyarova T. P., Dinislamova S. S. *Mansiisko-russkii slovar' (verkhne-loz'vinskii dialekt)*. Tyumen', 2016. (In Russ.)

Balandin A. N., Vakhrusheva M. P. *Mansiisko-russkii slovar' s leksicheskimi paralelyami iz yuzhno-mansiiskogo (kondinskogo) dialekta*. Leningrad, 1958. (In Russ.)

Chernetsov V. N., Chernetsova I. Ya. *Mansiisko-russkii slovar'*. Moskva, Leningrad, 1938. (In Russ.)

Kannisto A., Virtanen E., Liimola M. Materialien zur Mythologie der Wogulen, gesammelt von Artturi Kannisto, bearbeitet und herausgegeben von E. A. Virtanen und Matti Liimola // Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, 113. Helsinki, 1958.

Lukina N. V. Mansiiskie fol'klornye teksty v arkhivnom fonde V. N. Chernetsova // Vestnik ugrovedeniya, 2017, 2 (29): 101–113. (In Russ.)

Lukina N. V. Sud'ba etnograficheskogo arkhiva V. N. Chernetsova // Problemy istoriko-kul'turnogo razvitiya drevnikh i traditsionnykh obshchestv Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh territorii: materialy XIII Zapadnosibirskoi arkheologo-etnograficheskoi konferentsii. Tomsk, 2005, 29–32. (In Russ.)

Munkácsi B., Kálmán B. *Wogulisches Wörterbuch*. Budapest, 1986.



---

Patkanov S. K. *Ocherk kolonizatsii Sibiri*. Tom 2. Tyumen', 1989. (In Russ.)

Skribnik E. K. О mansiiskikh yazykovykh materialakh iz arkhiva V.N. Chernetsova // *Yazyki i fol'klor korennykh narodov Sibiri* 1999, 5: 293–302. (In Russ.)

Жорник Дарья Олеговна  
Институт языкознания РАН  
Томский государственный университет  
Москва, Томск, Россия  
Zhornik Dariya Olegovna  
Institute of Linguistics RAS  
Tomsk State University  
Moscow, Tomsk, Russia  
daria.zhornik@yandex.ru

## ***Похвальное слово многоязычию<sup>1</sup>*** ***In praise of multilingualism***

*Казакевич О. А.*

*Kazakevich O. A.*

Публикуемый текст записан в селе Ратта Красноселькупского района Ямало-Ненецкого автономного округа летом 2012 г. от жителя села Юрия Александровича Ирикова, селькупа, прожившего в Ратте все свою жизнь (1949–2019). Текст представляет собой размышления рассказчика о пользе двуязычия и о его преимуществе перед знанием только одного языка. Это интересный образец изящно сформулированного размышления двуязычного носителя миноритарного языка о влиянии многоязычия на способность понимания и мышления.

Ключевые слова: языковые контакты, двуязычие, многоязычие, северноселькупский язык, верхнетазовский говор

The text presented in this article was recorded in the village of Ratta, Krasnoselkup District, Yamalo-Nenets Autonomous Area of northern Russia, in the summer of 2012. The speaker, Yuri Irikov (1945–2019), was a Selkup resident of Ratta who was born in this village and spent his entire life there. The text presents elegantly worded reflections on the benefits of bilingualism and its advantages over knowing only one language. It is an interesting example of a bilingual native speaker of a minority language expressing his ideas on the impact of multilingualism on the ability to understand and think.

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ 20-012-00520 «Динамика развития языковой ситуации в локальных группах коренных малочисленных народов Сибири и Дальнего Востока по данным лингвистических биографий».

Key words: language contact, bilingualism, multilingualism, Northern Selkup, Upper Taz dialect

DOI 10.37892/2313-5816-2020-2-202-208

Публикуемый текст записан в селе Ратта Красноселькупского района Ямало-Ненецкого автономного округа 13 июля 2012 г. от Юрия Александровича Ирикова (1949–2019), селькупа, носителя верхнетазовского говора селькупского (по последней номенклатуре северноселькупского) языка. Мне посчастливилось работать с Юрием Александровичем несколько сезонов: в 1996, 2002 и 2012 гг. За это время от него была записана целая коллекция сказок, быличек, историй жизни, этнографических комментариев (как делать лодку-долбленку, нарты, как ставить на речке запор и др.); он озвучил и дополнил верхнетазовский селькупский словарь (более 2000 лексических единиц с примерами употребления отдельных словоформ), щедро делясь своими знаниями редких, почти забытых слов. Работал он с удовольствием, и его никогда не оставляло чувство юмора.

В день, когда был записан этот текст, мы сделали от Юрия Александровича более двух часов видео- и аудиозаписи, я уже собралась было уходить, выключила камеру, но перед уходом спросила, что Юрий Александрович думает о владении селькупским языком в поколении его сына (сыну его тогда было 27 лет, он говорил по-селькупски, но основным языком для него, как и для большинства его раттовских ровесников, был русский). Юрий Александрович ответил, что многие ровесники его сына по-селькупски говорят плохо, постоянно переходят на русский, знают только обиходные выражения и лесных слов даже не знают, хотя все охотятся.

А потом он произнес короткую речь, в которой очень грамотно с точки зрения современной психолингвистики объяснил преимущества двуязычия перед монолингвальностью.



В прошлом году Юрия Александровича не стало. Публикация его короткого, но мудро и изящно сформулированного послания своим современникам и потомкам — дань уважения его памяти.

Текст приводится в официально принятой селькупской кириллической графике, в транскрипции МФА (фонетической, приближенной к фонологической) с поморфемной грамматической индексацией и с пофразовым переводом на русский язык.

- (1) Ман нiк тэнырпау:  
*man nik tenir-p-aŋ*  
 1SG так думать-DUR-1SG.SBJ  
 ‘Я так думаю.’
- (2) на куты ситты э́тысэ мулымпа,  
*na kuti šitti ə.ti-sə muli-mp-a*  
 этот кто два слово-INSTR говорить-DUR-3SG.SBJ  
 ‘Тот, кто говорит на двух языках’,

- (3) то пўт сомаҗ мулэитэнта.  
*pu:t soma-ŋ mul-ε:i-tent-a*  
 потом хороший-ADVZ сказать-PFV.INTENS-FUT-3SG.SBJ  
 ‘потом хорошо будет говорить’.
- (4) Нбыны мэный этым на эй сомаҗ үнтэ интыҗыт  
*ni:ni mənɨ-j ε:ti-m na ej*  
 потом чужой-ADJ слово-ACC этот тоже  
*soma-ŋ*  
 хороший-ADVZ  
*ynt-ε:i-nti-ŋ-it*  
 слышаться-PFV.INTENS-FUT-EP-3SG.OBJ  
 ‘Потом чужой язык вот тоже хорошо поймет (букв. услышит)’.
- (5) Куты ситгы этысә мулымпылә,  
*kuti sitti ε:ti-sæ muli-mpi-læ*  
 кто два слово-INSTR говорить-DUR-CVB  
 ‘Кто говорит на двух языках’,
- (6) җоҗты чаҗак эя.  
*qo:-ti ʃʃaŋa-k ε:-j-a*  
 уши-POSS.3SG незамутненный-ADVZ быть-EP-3SG.SBJ  
 ‘уши у того ясные (незамутненные)’.
- (7) Мэ ник кэtkэмьн:  
*me: nik kət-k-ɔ:туп*  
 1PL так сказать-НАВ-3PL  
 ‘Мы так обычно говорим.’
- (8) җоҗты чаҗак эя.  
*qo:-ti ʃʃaŋa-k ε:-j-a*  
 уши-POSS.3SG незамутненный-ADVZ быть-EP-3SG.SBJ  
 ‘у него уши ясные (незамутнены)’.
- (9) Значит, сомак, сомак танымнэнта,  
*znafʃit soma-k soma-k*  
 значит хороший-ADVZ хороший- ADVZ  
*tanim-nent-a*  
 учиться-FUT-3SG.SBJ  
 ‘Значит, хорошо, хорошо будет учиться’,

- (10) чәк танымнэнта.  
*fʃək tanim-nent-a*  
 быстро учиться-FUT-3SG.SBJ  
 ‘быстро будет учиться’.
- (11) Ситты әтып қуп қатамол үнтычәңыты,  
*šitti ə:ti-p qup qatamol*  
 два слово-ACC человек если  
*ynti-fʃ-ε:-η-it*  
 слышаться-TR-PFV.INTENS-EP-3SG.OBJ  
 ‘Если человек понимает (букв. слышит) два языка,’
- (12) чәң, ай чәң ай тэныты койымөтка,  
*fʃəŋ aj fʃəŋ aj tɛni-ti*  
 быстро и быстро и ум-POSS.3SG  
*koji-mɔ:t-k-a*  
 крутиться-PFV.DETR-HAB-3SG.SBJ  
 ‘быстро и, быстро и ум его обычно поворачивается’.
- (13) Ырөмынты койымөтка найэнты.  
*yro:-min-ti*  
 дело-PROL-POSS.3SG  
*koji-mɔ:t-k-a*  
 крутиться-PFV.DETR-HAB-3SG.SBJ  
*næ-j-ε-nt-i*  
 этот-EP-быть-EVID-3SG.SBJ  
 ‘Как надо (букв. по делу) обычно поворачивается,  
 вот так’.
- (14) Нәтәк тымты үчынты тоқтырға пальницақын.  
*næ:tæk timti u:fʃi-nt-i*  
 девушка здесь работать-EVID-3SG.SBJ  
*toqtir-qa pal'ñitsa:-χun*  
 доктор-TRANSL больница-LOC  
 ‘Девушка здесь работает доктором в больнице’.
- (15) Тәм онты әтынтысә сомаң мулымпа  
*təm on-ti ə:ti-n-ti-sæ*  
 3SG RFL-POSS.3SG слово-GEN-POSS.3SG-INSTR

- soma-ŋ*                      *muli-mp-a*  
 хороший-ADVZ    говорить-DUR-3SG.SBJ  
 ‘Она на своем языке хорошо говорит’
- (16) нЫны мѐ ѓтынтысѐ ай нильчык истап имаџоталйпыясѐ.  
*ni:ni*    *me:*                      *ə:ti-n-ti-sæ*  
 потом 1PL.GEN    слово-GEN-POSS.3SG-INSTR  
*aj niʎfi-k*                      *istap*                      *imaqota-li:pi-ja-sæ*  
 и такой-ADVZ    всякий    старуха-DIM.PEJ-DIM-INSTR  
 ‘и на нашем языке тоже так со всякой старушоночкой  
 (говорит)’.
- (17) Тѐм мунтың ѓтынтысѐ сомаң мулымпа  
*təm*    *munti-ŋ*                      *ə:ti-n-ti-sæ*  
 3SG    весь-ADVZ    слово-GEN-POSS.3SG-INSTR  
*soma-ŋ*                      *muli-mp-a*  
 хороший-ADVZ    говорить-DUR-3SG.SBJ  
 ‘Она на всех этих языках хорошо говорит’.
- (18) Намысҕак ҕоҕы ай чаҕак ѓя, чарыт ѓй чаҕаң ѓя.  
*na-mi-s-šak*                      *qo:-ti*                      *aj*  
 этот-NMLZ-GEN-COORD    уши-POSS.3SG    и  
*ʃaŋa-k*                      *ε:-j-a*  
 незамутненный-ADVZ    быть-EP-3SG.SBJ  
*ʃari-t*                      *εj*                      *ʃaŋa-ŋ*  
 голос-POSS.3SG    тоже    незамутненный-ADVZ  
*ε:-j-a*  
 быть-EP-3SG.SBJ  
 ‘Настолько уши у нее ясные (незамутненные) и голос  
 у нее тоже ясный (незамутненный)’.

## Список глосс

ACC — аккузатив, ADJ — адъективатор, ADVZ — ад-  
 вербиализатор, COORD — координатив, DETR — детран-  
 зитив, DIM — диминутив, DUR — дуратив, EP — эпентеза,  
 EVID — эвиденциальная форма, FUT — будущее время,  
 GEN — генетив, HAB — хабитуалис, INSTR — инстру-

менталис, INTENS — интенсификатор, LOC — локатив, NMLZ — номинализатор, OBJ — объектный тип спряжения, PEJ — пейоратив, PFV — перфектив, PL — множественное число, POSS — посессив, PROL — полатив, RFL — рефлексив, SBJ — субъектный тип спряжения, SG — единственное число, TR — транзитиватор, TRANSL — транслатив, 1, 2, 3 — лицо.

Казакевич Ольга Анатольевна  
Институт языкознания РАН  
Москва, Россия  
Kazakevich Olga Anatolievna  
Institute of Linguistics RAS  
Moscow, Russia  
kazakevich.olga@gmail.com



***В эфире сето и камасинцы  
(документальные свидетельства  
сето-камасинских контактов)  
Texts about drinking ether  
as documentation of Seto-Kamassian contact***

*Агранат Т. Б., Гусев В. Ю., Орлов В. А.*

*Agranat T. B., Gusev V. Yu, Orlov V. A.*

Вошедшие в статью тексты посвящены обычаю пить эфир, который долгое время был распространен среди сето — малого прибалтийско-финского этноса, проживающего на границе Эстонии и Псковской области, а также в Сибири, куда большая группа сето переселилась в конце XIX в. В текстах на сето рассказывается о самом обычае, а также приводятся некоторые анекдоты, с ним связанные. В статью также вошел текст на камасинском языке (южная подгруппа самодийской группы уральской языковой семьи), рассказчица которого наблюдала этот обычай среди представителей сетоской диаспоры в Сибири. Таким образом, этот текст является свидетельством контактов между камасинцами и сибирскими сето.

Ключевые слова: сетоский язык, камасинский язык, культура сето, межэтнические контакты

The texts presented in this article deal with the practice of drinking ether that was common among the Setos, a Balto-Finnic minority group in south-eastern Estonia, Pskov Oblast (Russia) and Siberia, where a large group of Setos settled at the end of the 19th century. The Seto language texts provide information about the practice itself and present some stories related to it. The article also contains a text in Kamassian, a southern Samoyedic language, narrated by a woman who witnessed this practice among Siberian Setos. The latter text provides direct evidence of cultural contact between Kamassians and Siberian Setos.

Key words: Seto language, Kamassian language, Seto culture, cultural contact

DOI 10.37892/2313-5816-2020-2-209-229

## Введение

Вошедшие в статью тексты подобраны по тематическому принципу. Текст 1 записан Т. Б. Агранат в августе 2018 г. в г. Печоры Псковской обл.; рассказчик — Зинаида Павловна Рыбкина 1944 г. р. Текст 2 записан Т. Б. Агранат и В. А. Орловым 7 августа 2020 г. в деревне Новая Печера Красноярского края; рассказчик — Николай Николаевич Тарасов. Оба текста — на идиоме сето. Неоценимую помощь авторам при расшифровке и переводе обоих текстов оказал Н. Н. Тарасов. Глоссирование выполнили Т. Б. Агранат и В. А. Орлов. Работа велась по гранту РФФИ в рамках проекта № 18-012-00802.

Текст 3 представляет собой отрывок из беседы Аго Кюннапа с Клавдией Захаровной Плотниковой-Анджигатовой, последней носительницей камасинского языка, 21 августа 1970 г. в Эстонии, Таллинне, куда Клавдия Захаровна была приглашена на III Международный конгресс финно-угроведов. Большую часть жизни (1893–1989) К. З. Плотникова жила в селе Абалаково на юге Красноярского края; там ее встретили в 1963 г. члены экспедиции под руководством А. К. Матвеева (см. [Матвеев 1965]). В 1963, 1964 и 1970 гг. от нее, в основном А. Кюннапом, было сделано около 14 часов магнитофонных записей, которые частично были расшифрованы и опубликованы [Künnap 1976–1992], а остальное хранится в архивах Эстонии и Финляндии. Рукописные записи, сделанные А. К. Матвеевым и членами его экспедиции, хранятся на кафедре русского языка филологического факультета Уральского федерального университета.

Данный отрывок соответствует фрагменту записи 09340:1a с 7 мин. 38 сек. до 10 мин. 30 сек. Запись находится в архиве

Института языков Финляндии (KOTUS) и была, наряду с другими камасинскими материалами, расшифрована, переведена и глоссирована В. Ю. Гусевым в рамках проекта INEL («Grammatical Descriptions, Corpora and Language Technology for Indigenous Northern Eurasian Languages», см. [Gusev, Klooster, Wagner-Nagy 2019]) в Гамбургском университете в рамках исследовательской Программы Академий, совместно финансируемой Федеральным правительством Германии и Федеральными землями, при участии Федерального министерства образования и научных исследований и Вольного и ганзейского города Гамбурга. Программа Академий координируется Союзом Академий наук Германии. Корпус камасинских текстов находится по адресу <https://corpora.uni-hamburg.de/hzsk/de/islandora/object/spoken-corpus:kamas-1.0> (код текста в корпусе: PKZ\_19700821\_09340-1a), веб-интерфейс для поиска в корпусе с возможностью прослушивания — по адресу <https://inel.corpora.uni-hamburg.de/KamasCorpus/search>.

Сето — небольшая этническая группа, носители прибалтийско-финского идиома, близкородственного эстонскому языку; автохтонное население Печорского района Псковской области и юго-восточной части Эстонии. (О культуре сето в исторической перспективе, а также о современных сето, проживающих в Эстонии, см. [Chalvin 2015]; о языке, культуре и традициях современных печорских сето см. [Агранат 2019]). По аграрной реформе П. А. Столыпина в конце XIX – начале XX вв. часть сето переселилась в Сибирь. Потомки переселенцев до сих пор компактно проживают в нескольких деревнях в Красноярском крае и сохраняют язык и в некоторой степени — традиционную культуру (подробнее о сето в Сибири см. [Агранат 2020]). Довольно много сетоских обычаев не похожи на обычаи окружающих этносов, в том числе и близкородственных им эстонцев. В частности, сето издавна пьют эфир, эту традицию они привезли и в Сибирь. Рассказчик Текста 2 ошибочно связывает этот обычай со Второй мировой войной.

Рассказчица Текста 3 говорит о соседях-эстонцах. В числе переселенцев по аграрной реформе были и эстонцы, но обычай пить эфир однозначно указывает на сето. Последние нередко называют себя эстонцами, как, например, в деревне Новая Печера (подробнее об этом см. [Агранат 2020]). К. З. Плотникова называет эфир «лидка» — очевидно, искаженное «ликва<sup>1</sup>» — сетоское слово для названия эфира, не встречающееся в других идиомах. Таким образом, текст является свидетельством сето-камасинских контактов.

Формат представления двух первых текстов следующий: фонетическая транскрипция, перевод и фонематическая транскрипция с глоссированием. Фонетическая транскрипция отражает редукцию, опущение гортанной смычки в беглой речи, а также сандхи. В переводе круглые скобки (...) вводят элемент, отсутствующий в тексте на сето, но необходимый для грамматичности или облегчающий понимание текста литературного перевода. Угловые скобки вводят элемент, присутствующий в тексте на сето, но делающий литературный перевод неграмматичным или затрудняющий его понимание. Прямые скобки со знаком равенства [=...] вводят буквальный перевод оборота на сето, проясняющий структуру оригинального текста.

Традиционно прибалтийско-финское словоизменение описывается таким образом, что аффиксы стандартны, они могут иметь только сингармонические варианты, зато основа может сильно отклоняться от «агглютинативного идеала». В основе такой модели описания лежит объяснение диахронических процессов. Принципы, которыми мы руководствовались при глоссировании, — отражать современное состояние языка, а не историю. При членении на морфемы применялся квадрат Гринберга. В такой модели основа (в известной степени, без учета морфонологических чередований и др. процессов)

---

<sup>1</sup> Очевидно, из латинского 'liquor', т. к. они покупали эфир в аптеке.

неизменна, а аффиксы подвергаются алломорфическому варьированию. С точки зрения диахронии, можно говорить о переразложении.<sup>2</sup>

Идиом сето практически полностью утратил агглютинацию как в именном, так и в глагольном словоизменении. В его грамматике произошли процессы, в результате которых он гораздо сильнее отделился от первоначального состояния, чем другие прибалтийско-финские языки. В морфологии засвидетельствованного синхронного среза сето имеется и кумуляция, и идиоматичность, и даже внутренняя флексия. В номинативе некоторых типов имен утрачен гласный в ауслaute, который этимологически был частью основы (номинатив в прибалтийско-финских языках специального показателя не имеет). Показатель генитива ранее отпал во всех южных прибалтийско-финских языках, в том числе и в сето. В сето, помимо того, у некоторых типов имен исчезли показатели и некоторых других падежей, при этом этимологический последний гласный основы сохранился. На синхронном

<sup>2</sup> Аналогичная модель описания принята для венгерского языка. Традиция описания синхронного состояния венгерского склонения такова, что если слово в номинативе (не имеющем показателя) оканчивается на согласный, то вокалический элемент, возникающий между основой и консонантным показателем косвенного падежа, приписывается этому самому показателю. Таким образом, получается, что вариант аффикса, начинающийся на согласный, присоединяется к основе с вокалическим ауслаутом, а начинающийся на гласный — к основе с консонантным ауслаутом. При этом исторический процесс отпадения конечных гласных произошел в разном объеме, но во всех без исключения финно-угорских языках (см. [Основы 1974: 202]). Он объясняется переразложением: «конечный гласный основы стал мыслиться как составная часть суффикса, основой стала оставшаяся часть слова без конечного гласного» [Основы 1974: 203]. Ср. также: «в суффиксах, начинающихся с гласного звука, мы имеем очень часто конечный гласный [основы] праязыка» [Основы 1974: 203].

уровне можно говорить о переразложении и, соответственно, выделять этот гласный как (единственный) маркер падежа: *lõhn* ‘запах.NOM’ / *lõhn-и* ‘запах-GEN’. Чтобы выдержать последовательность подхода при глоссировании, в этих типах имен в тех падежах, где сохраняется показатель, этот гласный считается частью падежного маркера: *ap̄tik-ih* ‘аптека-ILL’.

В некоторых случаях грамматические значения выражаются не сегментными морфемами, а операциями например, единственным маркером претерита у некоторых типов глаголов является палатализация последнего согласного основы. Тем не менее, при глоссировании критерий наглядности одерживал верх над теоретическими соображениями: *tul-‘-ø* ‘приходить-PST-3SG’ (ср. *tul-δ-ø* ‘приходить-PRS-3SG’). Тем же критерием мы руководствовались, выделяя гортанную смычку как показатель инфинитива некоторых глаголов. Исторически гортанная смычка была в ауслaute аффикса инфинитива, но в большинстве глаголов произошла фузия данного аффикса с основой, и в реальности у таких глаголов на синхронном уровне показатель инфинитива не выделяется. Гортанная смычка везде сохраняется и в некоторых случаях является «признаком» инфинитива.

Мы отдаем себе отчет об условности нашей системы представления текстов, но, во-первых, все системы поморфемной нотации в известной степени условны и отражают авторскую позицию; во-вторых, условность системы и большой простор для вариативности авторских позиций определяются в данном случае морфологическим строем idioma; а в-третьих, для нас ключевым был принцип наглядности при глоссировании.

Независимые личные местоимения глоссируются переводом. Поскольку категория рода отсутствует, личное местоимение 3 лица единственного числа всегда глоссируется как *он*.

Формат представления Текста 3 несколько отличается. В публикуемом отрывке есть много русских фрагментов — это все реплики А. Кюннапа и примерно половина реплик

К. З. Плотниковой. Мы сохраняем их для облегчения понимания текста, но выделяем курсивом и в расшифровке записи, и в переводе. При этом, насколько это возможно в орфографической записи, сохраняются особенности диалектной речи Плотниковой. Неясные фрагменты заключаются в двойные квадратные скобки.

В строке глоссирования даются «глубинные» (они же словарные) варианты морфем, например *biʔ-pie-m* ‘я пил(а)’ представлено как *bis-bi-m* (предложение 16). Заглавные буквы обозначают гласные, подверженные сингармонизму.

## Текст 1

1) *Inne s'eto rahvas' jei eederit / vöi ku ütél'dä töisidö / l'iiqvät //*

2) *A tulö nii öt / ku inemine juu arʔ / suppi luidza tävve / a tuud piäd mõista juuma //*

3) *Inne hin'gämä s'isse / s'is pannö luic suuhte / n'eel'ät alla / s'is pannö vett pääle //*

4) *Ja / ku / tuu inemine om joonu / ku om joonu eederit / s'is tuu lõhn / vöi hais / tuu jääs kolmöst pääväst suuhte.*

5) *Ja ku l'äätt menägi ül'e tii / öt vil l'äätt takah / tõönö üt'l'ess / aaa s'oo s'eto l'äätt //*

6) *A nüüd / ei las-t-a väl'l'ä //*

7) *Inne ol' aptikihkah / müvväʔ / eederit / aga nüüd / ei lasta väl'l'ä gi.*

8) *Maʔ / kes olös / s'oo / tuu / hamba arsti to ei ka.*

9) *Maʔ tiä / et eederit kabinetih üldse ei olö nüüd / aga kuivatalass hammast tuul'tuʔ hammast õhu ga.*

1) Раньше сето <народ> пили эфир или, как сказать по-другому, ликву.

2) А бывает так, что если человек выпивает полную суповую ложку, а его {эфир} надо уметь пить.

3) Сначала вдохнуть внутрь, затем клади ложку в рот, глотаешь <вниз>, потом запивай водой [= клади воду сверху].

4) И если тот человек выпил, если выпил эфир, тогда тот запах или вонь та остается на три дня во рту.

5) И если идет кто-то по дороге, <что> еще (кто-то) идет сзади (него), другой {тот, кто сзади идет} говорит: «Ааа, это сето идет».

6) А теперь не выпускают [= пускают наружу] (эфир).

7) Раньше (было) в аптеке тоже продавали эфир, а теперь не выпускают [= пускают наружу].

8) Я ... кто не <этот, тот> зубной врач не держит тоже.

9) Я знаю, что эфира в (зубоврачебном) кабинете вообще нет теперь, а (врач) сушит зуб, обдувая [= обдуваемый] зуб воздухом.

1. Inne s'eto rahvas' je-i-ø eederi-t vői ku  
раньше сето. NOM народ. NOM пить-PST-3SG эфир-PART или КАК  
ütel'-dä<sup>7</sup> tōisidō l'iikva-t.  
сказать-INF по-другому эфир-PART
2. A tul-ō-ø nii öt ku inemine juu-ø ar<sup>7</sup>  
а приходить-PRS-3SG так что если человек. NOM ПИТЬ.PRS-3SG PERF  
sup-i luids-a tävve a tuu-d piät<sup>3</sup> mõista-<sup>7</sup> juu-ma.  
суп-GEN ложка-GEN полный.GEN а TOT-PART надо уметь-INF ПИТЬ-NMLZ
3. Inne hingä-mä s'isse s'is pannō luic  
раньше вдыхать-NMLZ внутрь тогда класть.IMP.2SG ложка.NOM  
suu-hte n'eel'ä-t alla s'is pannō ve-tt  
рот-ILL глотать.PRS-3SG вниз тогда класть.IMP.2SG вода-PART  
pääle.  
на
4. Ja ku tuu inemine om joo-nu ku  
и как тот.NOM человек.NOM быть.PRS.3SG пить-PTCP как  
om joo-nu eederi-t s'is tuu lõhn  
быть. PRS.3SG пить-PTCP эфир-PART тогда тот.NOM запах.NOM  
vői haiz tuu jää-ss kolm-õst pääv-äst  
или вонь.NOM тот. NOM оставаться.PRS-3SG три-EL день-EL  
suu-hte.  
рот-ILL
5. Ja ku l'äätt menägi ül'e tii õt vil<sup>7</sup>  
и как идти.PRS.3SG кто-то по дорога.GEN что еще  
l'äätt taka-h tōõnō üt'l'-e-ss aaa...  
идти.PRS.3SG зад-ILL другой. NOM говорить-PRS-3SG

<sup>3</sup> Формально это piät 'долженствовать.PRS-2SG'. Уже в переводе Евангелия (1920 г.) «piät» утрачивает показатели согласования и застывает именно в этой форме.



- s'oo s'eto l'äätt  
 это.NOM сето.NOM идти.PRS.3SG
6. A nüüd ei las-ta väl'l'ä.  
 а теперь NEG.PRS пускать-IPS.CON наружу
7. Inne ol'-ø aptik-ih ka müvvä-<sup>2</sup> eederi-t  
 раньше быть-PST-3SG аптека-INE тоже продавать-INF эфир-PART  
 aga nüüd ei las-ta väl'l'ä=ki  
 но теперь NEG.PRS пускать-IPS.CON наружу=FOC
8. Ma<sup>2</sup> kes olõ-õs s'oo tuu hamba  
 я.NOM кто.NOM быть-NEG.PST этот.NOM тот.NOM зуб.GEN  
 arsti to ei ka  
 врач.NOM держать.CON NEG.PRS тоже
9. Ma<sup>2</sup> tiä-ø õt eederi-t kabinet-ih üldse  
 я.NOM знать.PRS-1SG что эфир-PART кабинет-INE вообще  
 ei olõ nüüd aga kuiva-ta-la-ø-ss hammas-t  
 NEG.PRS быть.CON теперь но сохнуть-CAUS-FR-PRS-3SG зуб-PART  
 tuul'-tu<sup>2</sup> hammas-t õhu ga  
 дуть-PTCP.PASS зуб-PART воздух.GEN с

## Текст 2

1) Ma<sup>2</sup> küss'e / ma<sup>2</sup> küss'e imä gäst / õt kui ti naks'it juuma l'iikvat.

2) *Hy* / imä üt'el' õt / ku sõda nakas' p'ääl'e / ol' veiga halvastõ poodi viina ga / a s'ään'est / nik sukru ja / v'eiga rassõ ol' saja<sup>2</sup> / osta kost olõõs midägi s'ään'est //

3) *И вот* / rahvas' kääve aptiki / a s'ääl ol' liikva / veid'o / kes tahtsõ tuu ost' //

4) *Hy* / hil'l'okõči hil'l'okõči rahvas' nakas' juuma / l'iikvat.

5) *Hy* / kui / nu / ka ol' / *Hy* / rassõ s'ääne juuk' / *Hy* / v'eiga p'ääl'e l'iikva pan'd' näid magama.

6) *Hy* / mis s'ääl / üt'el'd'ä?

7) *Hy* / p'ääl'e sõa liikvat jeivä.

8) L'iikvat ol' v'eiga pall'o, aptikih müüdi / ja //

9) A ma<sup>2</sup> ei tiä parhella om l'iikva vai ei olla<sup>2</sup> / ma<sup>2</sup> olei am jo aptikih olnu //

10) *Может* koh vil om / s'el'l'e / pal'n'itsah kõgõ narkoos'i / l'iikva ga inn'e t'et't'i.

11) Imäl ol' ka appendicit / *сказать* / pan'ti löikust t'eg'emä / panniva maskõt l'iikva ga / suu b'ääl'e.

12) Imä hin'gäs' / hin'gäs' s'oo liikva lõhnu / ja nakas' laul laulma.

13) Tohtri tul'l' mano üt'el' / hospati kost s'oo naistõ rahvas' om?

14) Tuu / t'im'ä om Pecheri kül'ast.

15) *Какой эфир?!* määne liikva?! / t'imäl'l'e vaja panda *обезболивающие*.

16) Ma' ga proomõ juvva' l'iikvat / luicõ t'äüs' / üc vuur'.

17) Tuud l'iikvat tohõi kuuma võtta p'ääl'e / kül'mä vett / palotas suud v'eiga.

18) Mull vel'i kadona / ol' etmäne pido meil / ma' ol' poiskõnõ vil.

19) Ka jeivä l'iikvat / lava bääł ol' kuuma kartohka.

20) T'imä võtt' s'is kuumõ kartohkit p'ääl'e.

21) T'imä nakas' k'iskma magama.

22) Taga tarrõh põrmadu b'ääl panniva magama t'immä.

23) Hospadi / ku nakas' t'immäl kõttu ajama.

24) Ma' jo lac' ol'i / mõtl'i / *ну* / parh'illa t'imäl kõtt lahki aja.

25) Vana inemize' käävä ümbre / üt'l'ivä / kul'l'a Edik / kul'l'a pujakõnõ / kul'l'a Edikõnõ / hõn'ga sa' hot' veid'okõči / *ну* / laskõ hot' p'irru / hot' / *вот такие вот это*.

1) Я спросил маму, <что> как они стали пить эфир.

2) Ну, мама сказала, что когда началась война <на>, в магазине было очень плохо с вином, а такое, как сахар, <и> очень сложно было достать, купить ничего такого было нигде.

3) И вот народ пошел в аптеку, а там был эфир, немного, кто хотел - тот покупал.

4) Потихоньку-потихоньку, народ начал пить эфир.

5) Ну, как, ну, тоже очень тяжелый такой напиток, очень <на> эфир усыплял их.

6) Ну, что там сказать?

7) Ну, после войны эфир пили.

8) Эфира очень много было в аптеках, продавали, да.

9) А я не знаю, есть ли сейчас эфир в аптеках или нет: я давно уже в аптеке не был.

10) Может, где ещё есть, потому что в больницах раньше всегда наркоз эфиром делали.

11) У мамы <тоже> был аппендицит, <сказать>, положили (её) операцию делать, надели маску с эфиром на рот.

12) Мама вдыхала, вдыхала этот запах эфира и стала песни петь.

13) Пришел врач, сказал: «Господи, откуда эта женщина?»

14) Та, она из деревни Печеры.

15) *Какой эфир?! Какой эфир?!* Ей нужно поставить *обезболивающее!*

16) Я тоже пробовал пить эфир, полную ложку, один раз.

17) Этот эфир нельзя горячим закусывать, холодной водой (надо): очень рот жжет.

18) У меня был брат ушедший, у нас был какой-то праздник, я ещё мальчишкой был.

19) Также пили эфир, на столе была горячая картошка.

20) Он закусил тогда горячей картошкой.

21) Его начало клонить в сон [= клонить спать].

22) Его положили в задней комнате на пол спать.

23) Господи, как начало у него живот пучить.

24) Я ещё ребенок был, подумал: «*Ну*, сейчас у него живот лопнет».

25) Старшие [= старые люди] ходят вокруг (него), говорили: «Дорогой Эдик, дорогой сынок, дорогой Эдичка, *ну*, выдохни ты хоть немножко; *ну*, пукни [= пусти лучину] хоть», *вот такие вот это...*

1. Ma<sup>2</sup> küsse-∅            ma<sup>2</sup> küsse-∅            imä            käest  
 я. ном спросить.PST-1SG    я. ном спросить.PST-1SG    мама.GEN    у  
 õt kui ti            nak-s'i-t            juu-ma            i'ikva-t  
 что как вы. ном начинать-PST-2PL    пить-NMLZ    эфир-PART
2. Ну imä            üt'el-'-∅            õt kui sõda  
 мама.NOM    сказать-PST-3SG    что как война.NOM

- naka-s'- $\emptyset$  p'ääl'e ol'- $\emptyset$  veiga halvastõ pood-ih  
 начинать-PST-3SG на быть-PST-3SG очень плохо магазин-INE  
 viin-a ga a s'ään'e-st niigu sukru ja veiga rassõ  
 водка-GEN с а такой-PART как сахар.NOM и очень тяжелый  
 ol'- $\emptyset$  saja-<sup>2</sup> osta-<sup>2</sup> ko-st olõ-õs  
 быть-PST-3SG доставать-INF покупать-INF где-EL быть-NEG.PST  
 mi-dä=ki s'ään'e-st  
 что-PART=FOC такой-PART
3. И вом rahvas<sup>4</sup> käve- $\emptyset$  aptik-i a s'ääl' ol'- $\emptyset$   
 народ.NOM идти.PST-3SG аптека-ILL а там быть-PST-3SG  
 l'iikva veid'o kes taht-s-õ tuu ost'- $\emptyset$   
 эфир.NOM немного кто хотеть-PST-3SG тот покупать-PST-3SG
4. Hil'l'o-kõči hil'l'o-kõči rahvas' naka-s'- $\emptyset$  juu-ma  
 тихо-DIM тихо-DIM народ.NOM начинать-PST-3SG пить-NMLZ  
 l'iikva-t  
 эфир-PART
5. Ну kui ну ka ol'- $\emptyset$  rassõ s'ääne  
 как тоже быть-PST-3SG тяжелый.NOM такой.NOM  
 juukk' veiga p'ääl'e<sup>4</sup> l'iikva pand'- $\emptyset$  näi-d  
 напиток.NOM очень на эфир.NOM класть-PST-3SG они-PART  
 maga-ma  
 спать-NMLZ
6. Ну mis s'ääl üt'el-d'ä' 7. Ну p'ääl'e sõa l'iikva-t  
 что там сказать-INF на война.GEN эфир-PART  
 je-i-vä?  
 пить-PST-3PL
8. L'iikva-t ol'- $\emptyset$  veiga pal'l'o aptik-ih  
 эфир-PART быть-PST-3SG очень много аптека-INE  
 müü-d-i ja  
 продавать-IPS-PST да
9. А ma<sup>2</sup> ei tiä parhella<sup>2</sup> om l'iikva  
 а я.NOM NEG.PRS знать.CON сейчас быть.PRS.3SG эфир.NOM  
 vai ei olla<sup>2</sup> ma<sup>2</sup> olõ-õi am jo  
 или NEG.PRS быть.CON я.NOM быть-NEG.PRS давно уже  
 aptik-ih ol-nu<sup>2</sup>.  
 аптека-INE быть-PTCP
10. может ko-h vil<sup>2</sup> om s'el'l'e pal'nic-ah  
 где-INE ещё быть.PRS.3SG потому.что больница-INE  
 kõgõ narukoosi l'iikva ga inne t'e-t't'-i  
 всегда наркоз.NOM эфир.GEN с раньше делать-IPS-PST

<sup>4</sup> В идиолекте Н. Н. Тарасова это слово используется и как дискурсивный маркер.

11. Imä-l ol'-∅ ka appendicit *сказать*  
 мама-AD быть-PST-3SG тоже аппендицит.NOM  
 pan'-t'-i löikus-t t'eg'e-mä pann-i-va?<sup>2</sup>  
 класть-IPS-PST операция-PART делать-NMLZ класть-PST-3PL  
 mask-öt l'iikva ga suu p'ääl'e.  
 маска-PART эфир.GEN с рот.GEN на
12. Imä hin'g'ä-ss'-∅ hin'g'ä-ss'-∅ s'oo l'iikva  
 мама.NOM вдыхать-PST-3SG вдыхать-PST-3SG этот.GEN эфир.GEN  
 löhn-u ja naka-s'-∅ laul-u laul-ma  
 запах-PART и начинать-PST-3SG песня-PART петь-NMLZ
13. Tohtr'i tull'-∅ mano üt'el'-∅ hospati ko-st  
 врач.NOM приходить-PST-3SG к сказать.PST-3SG господи где-EL  
 s'oo naistō rahvas' om?  
 это.NOM женский народ.NOM быть. PRS.3SG
14. T'imä om Pečer'i kül'ä-st.  
 он.NOM быть. PRS.3SG Печера.NOM деревня-EL
15. *Какой эфир?!* määne l'iikva t'imä-l'e vaja  
 какой.NOM эфир.NOM он-ALL нужно  
 panda-<sup>2</sup> *обезболивающее*  
 класть-INF
16. Ma<sup>2</sup> ka proomō-∅ juvva-<sup>2</sup> l'iikva-t luic-ō  
 я.NOM тоже пробовать-PST-1SG пить-INF эфир-PART ложка-GEN  
 t'äüs' üc' vuur'  
 полный. NOM один .NOM раз.NOM
17. Tuu-d l'iikva-t tohō-ōi kuuma võtta-<sup>2</sup>  
 тот-PART эфир-PART позволять-NEG.PRS горячий.PART брать-INF  
 p'ääl'e kül'm-ä ve-tt palo-ta-ss suu-d veiga  
 на холодный-PART вода-PART гореть-CAUS-3SG рот-PART очень
18. Mu-ll veli kado-nu<sup>2</sup> ol'-∅ etmääne  
 я-AD брат.NOM исчезать-PTCP быть-PST-3SG какой-то  
 pido mei-l ma<sup>2</sup> ol'-∅ pois-könō vil<sup>2</sup>  
 праздник.NOM мы-AD я.NOM быть-PST-1SG мальчик-DIM еще
19. Ka je-i-vä<sup>2</sup> l'iikva-t lava p'ääl ol'-∅  
 тоже пить-PST-3PL эфир-PART стол.GEN на быть-PST-3SG  
 kuuma kartohka  
 горячий.NOM картошка.NOM
20. T'imä võtt'-∅ s'is kuum-ō kartohk'-i-t  
 он.NOM брать-PST-3SG тогда горячий.-PART.PL картошка-PL-PART  
 p'ääl'e  
 на
21. T'imä naka-s'-∅ k'isk-ma maga-ma.  
 он.GEN начинать-PST-3SG тащить-NMLZ спать-NMLZ

22. *Taga-tarõ-h põrmad-u p'ääl pann-i-va<sup>2</sup> maga-ma*  
 задний-комната-INE пол-GEN на класть-PST-3PL спать-NMLZ  
*t'imä.*  
 он.GEN
23. *Hospad'i ku naka-s'-ø timä-l kõtt-u aja-ma!*  
 господи когда начинать-PST-3SG он-AD живот-PART гнать-NMLZ
24. *Ma<sup>2</sup> jo<sup>5</sup> lac' ol'-i-ø mõtl'-i-ø ну*  
 я.NOM уже ребенок.NOM быть-PST-1SG думать-PST-1SG  
*parh'illa<sup>2</sup> t'imä-l kõtt aja-ø lahki.*  
 сейчас он-AD живот.NOM гнать. PRS-3SG лопнувший
25. *Vana-<sup>2</sup> inemize-<sup>2</sup> kää-vä<sup>2</sup> ümbre*  
 старый-PL человек-PL ходить.PRS-3PL вокруг  
*üt'l'-i-vä<sup>2</sup> kul'l'a Edik kul'l'a*  
 говорить-PST-3PL дорогой. NOM Эдик. NOM дорогой. NOM  
*puja-kõnõ kul'l'a Edik-kõnõ hõn'ga*  
 сын-DIM.NOM дорогой.NOM Эдик-DIM.NOM дышать.IMP.2SG  
*sa<sup>2</sup> hot' veid'o-kõči ну laskõ hot' p'irru*  
 ты.NOM хоть немного-DIM пускать.IMP.2SG хоть лучина.GEN  
*hot'... вот, вот такие это...*  
 хоть

### Текст 3

А.К. 1. *Вот, что... 2. Ты ведь здесь немного научилась хорошо так говорить по-эстонски. 3. Может, что-нибудь расскажи, как на нашем языке научилась говорить.*

К.П. 4. *Нет, ничего... ничего я не знаю.*

А.К. 5. *Ну, tere и там что еще.*

К.П. 6. *Ну только tere знаю, я еще... я еще смолода это знаю, у нас как ваши там были на хуторах дак, я это знаю.*

А.К. 7. *Ну вот... 8. Ага, ага.*

К.П. 9. *Мы к имя ходили. 10. У их была эта вот, эфир, ее звали лидкой. 11. Там эти, инородцы, любили, один напился, лежал, его так огонь с роту шел дак. 12. Ему тогда лили, kĩnzəbi?i angəndə.*

А.К. 13. *Ага.*

<sup>5</sup> Судя по всему, рассказчик оговорился: по смыслу должно быть *vil' 'еще.'*

К.П. 14. *Bü embi?i aṅgəndə. 15. A?pi ej [[. . .]] külabmi. 16. Män tože id'i?e?e bi?piem, i dīgəttə bar ulum p'aṅdola?bə. 17. Amnobiam, amnobiam. 18. I daška ej bi?piem. 19. Pimbiem. 20. Id'i?e mĩmbi?i döber giberdə, dībər ej kambı, gibərdə döbər sa?məlu?pi. 21. Проглотила, туды не пошел, где-то тут провалилась эта лидка самая. 22. Ну, больше я ее не брала никогда. 23. Так чего-то какой-то [[сделася]] как дурной какой-то, не знаю. 24. Где они ее брали такую.*

А.К. 25. *Ну, тогда, наверное, спирт был, самогон.*

К.П. 26. *Нет, это они ее называли... эфир лидкой-то. 27. Теперь она... 28. А, теперь она в больнице есть.*

А.К. 29. *А-а-а, ясно, ясно. 30. Ясно.*

К.П. 31. *Вот и эта вот, моя невестка, она там работает, банки ставит, я ходила дак она зажгет, ну мы так и... ставит. 32. Этим эфиром хорошо банки принимают.*

А.К. 33. *Ну, это конечно, если <нрзб.> пить — это страшно, у нас тоже на Южной Эстонии пьют. 34. Вон страшная, и не знаю, как такую штуку вообще пить можно.*

А.К. 35. *Так-с. 36. Ну, хоть о том расскажи, как это попробовала, что ж.*

К.П. 37. *Ну, [[. . .]] Pjankäftə. 38. Mĩmbiem, dīn tože amnobi?i estontsa?i. 39. Mĩmbiem dīzeṅnə, mĩle?bə?jə: «Bīde? dī». 40. Nu id'i?e?em bi?piem. 41. Dībər m'aṅnu?pi. 42. Män ugandə jezerik molambiam. 43. Amnobiam, amnobiam, dīgəttə büžü dī kalla d'ürbi. 44. Ej... 45. Män bazo dīrgit molambiam. 46. Ну, я уж про это ведь говорила.*

А.К. 47. *Да, нет, ты по-русски рассказала, сейчас только перевела, все в порядке, это все ясно.*

### Перевод

А.К. 1. *Вот, что... 2. Ты ведь здесь немного научилась хорошо так говорить по-эстонски. 3. Может, что-нибудь расскажи, как на нашем языке научилась говорить.*

К.П. 4. *Нет, ничего... ничего я не знаю.*

А.К. 5. *Ну, tere и там что еще.*

К.П. 6. *Ну только tere знаю, я еще... я еще смолода это знаю, у нас как ваши там были на хуторах дак, я это знаю.*

А.К. 7. *Ну вот... 8. Ага, ага.*

К.П. 9. *Мы к имя ходили.* 10. *У их была эта вот, эфир, ее звали лидкой.* 11. *Там эти, инородцы, любили, один напился, лежал, его так огонь с роту шел дак.* 12. *Ему тогда лили, мочились в рот.*

А.К. 13. *Ага.*

К.П. 14. *Воду лили в рот.* 15. *Едва не умер.* 16. *Я тоже немного выпила, и потом у меня голову [[сдавило]].* 17. *Я сидела-сидела.* 18. *И больше не пила.* 19. *Побоялась.* 20. *Немного сюда куда-то пошло, туда не пошло, а куда-то сюда провалилось.* 21. *Проглотила, туды не пошел, где-то тут провалилась эта лидка самая.* 22. *Ну, больше я ее не брала никогда.* 23. *Так чего-то какой-то [[сделася]] как дурной какой-то, не знаю.* 24. *Где они ее брали такую.*

А.К. 25. *Ну, тогда, наверное, спирт был, самогон.*

К.П. 26. *Нет, это они ее называли... эфир лидкой-то.* 27. *Теперь она... 28. А, теперь она в больнице есть.*

А.К. 29. *А-а-а, ясно, ясно.* 30. *Ясно.*

К.П. 31. *Вот и эта вот, моя невестка, она там работает, банки ставит, я ходила дак она зажгет, ну мы так и... ставит.* 32. *Этим эфиром хорошо банки принимаются.*

А.К. 33. *Ну, это конечно, если <нрзб.> пить — это страшно, у нас тоже на Южной Эстонии пьют.* 34. *Вонь страшная, и не знаю, как такую штуку вообще пить можно.*

А.К. 35. *Так-с.* 36. *Ну, хоть о том расскажи, как это попробовала, что ж.*

К.П. 37. *Ну, [[...]] в Пьянково.* 38. *Я пошла, там тоже жили эстонцы.* 39. *Я пошла к ним, они дают: «Выпей».* 40. *Ну, я немного выпила.* 41. *Туда потекло.* 42. *Я стала очень пьяная.* 43. *Сидела-сидела, скоро это прошло.* 44. *Не... 45. Я опять такой стала.* 46. *Ну, я уж про это ведь говорила.*

А.К. 47. *Да, нет, ты по-русски рассказала, сейчас только перевела, все в порядке, это все ясно.*



## Глоссирование

12. kɪnzə-bi-jəʔ aŋ-gən-də  
мочиться-PST-3PL рот-LAT/LOC-3SG
14. b̥ü-∅ hen-bi-jəʔ aŋ-gən-də  
вода-NOM.SG класть-PST-3PL рот-LAT/LOC-3SG
15. aʔpi ej k̥ü-la:m-bi  
едва NEG умереть-RES-PST.[3SG]
16. m̥än toʒe id'iʔeʔe b̥is-bi-m i d̥igəttə bar  
я.NOM тоже немного пить-PST-1SG и тогда PTCL  
ulu-m p'aŋdo-laʔbə-∅  
голова-NOM/GEN/ACC.ISG быть.сдавленным-DUR-[3SG]
17. amno-bi-m amno-bi-m  
сидеть-PST-1SG сидеть-PST-1SG
18. i daʃka ej b̥is-bi-m  
и еще NEG пить-PST-1SG
19. pim-bi-m  
бояться-PST-1SG
20. id'iʔeʔe m̥in-bi-jəʔ d̥öbər gibər=də d̥ibər ej  
немного идти-PST-3PL здесь куда=INDEF там NEG  
kan-bi-∅ gibər=də d̥öbər saʔmə-luʔbdə-bi-∅  
пойти-PST-[3SG] куда=INDEF здесь упасть-MOM-PST-3SG
37. [[...]] Pjankäf-tə  
Пьянково-LAT
38. m̥in-bi-m d̥in toʒe amno-bi-jəʔ estontsa-jəʔ  
идти-PST-1SG там тоже жить-PST-3PL эстонец-PL
39. m̥in-bi-m d̥i-zAŋ-tə mi-laʔbə-jəʔ b̥is-ə-ʔ  
идти-PST-1SG этот-PL-LAT дать-DUR-3PL пить-EP-IMP.2SG  
d̥i-∅  
этот-NOM.SG
40. nu id'iʔeʔe-m b̥is-bi-m  
ну немного-ACC пить-PST-1SG
41. d̥ibər m'aŋ-luʔbdə-bi-∅  
там течь-MOM-PST-3SG
42. m̥än uga:ndə jezerik-∅ mo-la:m-bi-m  
я.NOM очень пьяный-NOM.SG статья-RES-PST-1SG
43. amno-bi-m amno-bi-m d̥igəttə büžü d̥i-∅  
сидеть-PST-1SG сидеть-PST-1SG тогда скоро этот-NOM.SG  
kan-lAʔ t'ür-bi-∅  
пойти-CVB исчезнуть-PST-3SG
44. ej  
NEG
45. m̥än bazoʔ d̥irgit-∅ mo-la:m-bi-m  
я.NOM опять такой-NOM.SG статья-RES-PST-1SG

## Сокращения

1, 3 — 1, 3 лицо

ACC — винительный падеж

AD — адессив

ALL — аллатив

CAUS — каузатив

CON — коннегатив

CVB — деепричастие

DIM — диминутив

DUR — дуратив

EL — элатив

EP — эпентетический гласный

FOC — фокус

FR — фреквентатив

GEN — генитив

ILL — иллатив

IMP — императив

INDEF — суффикс неопределенных местоимений

INE — инессив

INF — инфинитив

IPS — имперсонал

LAT — латив

LOC — локатив

MOM — моментатив

NEG — отрицательная частица / отрицательный глагол

NMLZ — отглагольное имя

NOM — номинатив

PART — партитив

PERF — перфектив

PL — множественное число

PRS — настоящее-будущее время

PST — прошедшее время

PTCP — причастие

RES — результатив

SG — единственное число

## Литература

Агранат Т. Б. Язык, культура и традиции печорских сето // Вестник МГЛУ. Гуманитарные науки. 2019, 4 (820): 219–226.

Агранат Т. Б. Сето в Сибири // Материалы Всероссийской научной конференции с международным участием «Бубриховские чтения: задокументированное народное слово». (Петрозаводск, 27–28 октября 2020 г.). Петрозаводск, 2020, 38–41.

Матвеев А. К. Новые данные о камасинском языке и камасинской топонимике (предварительное сообщение) // Вопросы топониматики, 1965, 2: 32–37.

Основы 1974 — *Основы финно-угорского языкознания. Вопросы происхождения и развития финно-угорских языков*. Москва, 1974.

Chalvin A. *Les Setos d'Estonie*. Armeline, Crozon, 2015.

Gusev V., Klooster T., Wagner-Nagy B. INEL Kamas Corpus. Version 1.0. Publication date 2019-12-15. URL: <http://hdl.handle.net/11022/0000-0007-DA6E-9>. Archived in Hamburger Zentrum für Sprachkorpora // Wagner-Nagy, Beáta; Arkhipov, Alexandre; Ferger, Anne; Jettka, Daniel; Lehmborg, Timm (eds.). *The INEL corpora of indigenous Northern Eurasian languages*.

Künnap A. Kamassilaisia tekstejä I–V // *Fenno-Ugristica*. Труды по финно-угроведению 2. Tartu, 1976: 116–134; 3. Tartu, 1976: 128–136; 13. Tartu, 1986: 166–173; 17. Tartu, 1990: 218–237; 18. Tartu, 1992: 128–140.

## References

Agranat T. B. Seto v Sibiri Materialy Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii s mezhdunarodnym uchastiem «Bubrikhovskie chteniya: zadokumentirovannoe narodnoe slovo». (Petrozavodsk, 27–28 oktyabrya 2020 g.). Petrozavodsk, 2020, 38–41.

Agranat T. B. Yazyk, kul'tura i traditsii pechorskikh seto // Vestnik MGLU. Gumanitarnye nauki. 2019, 4 (820): 219–226.

Chalvin A. *Les Setos d'Estonie*. Armeline, Crozon, 2015.

Gusev V., Klooster T., Wagner-Nagy B. INEL Kamas Corpus. Version 1.0. Publication date 2019-12-15. URL: <http://hdl.handle.net/11022/0000-0007-DA6E-9>. Archived in Hamburger Zentrum für Sprachkorpora // Wagner-Nagy, Beáta; Arkhipov, Alexandre; Ferger, Anne; Jettka, Daniel; Lehmborg, Timm (eds.). *The INEL corpora of indigenous Northern Eurasian languages*.

Künnap A. Kamassilaisia tekstejä I–V // *Fenno-Ugristica*. Труды по финно-угроведению 2. Tartu, 1976: 116–134; 3. Tartu, 1976: 128–136; 13. Tartu, 1986: 166–173; 17. Tartu, 1990: 218–237; 18. Tartu, 1992: 128–140.

Matveev A. K. Novye dannye o kamasinskom yazyke i kamasinskoj toponimike (predvaritel'noe soobshchenie) // *Voprosy toponomastiki*, 1965, 2: 32–37.

Osnovy 1974 — *Osnovy finno-ugorskogo yazykoznanija. Voprosy proiskhozhdeniya i razvitiya finno-ugorskikh yazykov*. Moskva, 1974.

Агранат Татьяна Борисовна  
Институт языкознания РАН  
Московский государственный лингвистический университет  
Москва, Россия

Agranat Tatiana Borisovna  
Institute of Linguistics RAS  
Moscow State Linguistic University  
Москва, Россия  
[tagranat@yandex.ru](mailto:tagranat@yandex.ru)

Гусев Валентин Юрьевич  
Институт языкознания РАН  
Гамбургский университет  
Гамбург, Германия

Gusev Valentin Jurievich  
Institute of Linguistics RAS  
Hamburg University  
Hamburg, Germany  
vgoussev@yandex.ru

Орлов Владислав Андреевич  
Московский государственный лингвистический университет  
Москва, Россия  
Orlov Vladislav Andreevich  
Moscow State Linguistic University  
Москва, Россия  
vladakanoi@mail.ru

***Памяти Вольфганга Шульце***

***Ilona Schulze, Wolfgang Schulze. A Handbook of the Minorities of Armenia: A Sociocultural and Sociolinguistic Survey. In collaboration with Garnik Asatrian, Viktoria Arakelova, Vardan Voskanian and others. — Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 2016. — 568 p.***

DOI 10.37892/2313-5816-2020-2-230-300

Рецензируемая монография Илоны Шульце и Вольфганга Шульце «Справочник по миноритариям Армении. Социокультурное и социолингвистическое исследование» (далее «Справочник») опубликована в Гамбурге в 2016 г. «Справочник» представляет результаты масштабного полевого исследования, которое было проведено в рамках соответствующего проекта в период с августа 2012 г. по апрель 2016 г. под руководством Вольфганга Шульце (Институт общего языкознания и языковой типологии Мюнхенского университета) при финансовой поддержке Фонда Фольксваген (Volkswagenstiftung).

Вольфганг Маттиас Шульце (1953–2020), известный немецкий лингвист и кавказовед, ушел из жизни в апреле этого года. Он оставил огромное, бесценное и весьма разностороннее научное наследие. «Справочник по миноритариям Армении» является одной из последних публикаций Вольфганга Шульце. Публикацией настоящей рецензии мы хотим почтить память большого ученого. Кроме того, ее появление представляется оправданным с учетом малодоступности книги для исследователей в России. Это последнее соображение стало отправной точкой для определения структуры и содержательной части рецензии. Текст рецензии представляет краткое изложение результатов проведенного полевого исследования и в

некоторых случаях сопровождается комментариями рецензента непосредственно в тексте (они обозначены инициалами рецензента — *КТТ*) или в сносках. Рецензия также не обходит стороной обширное теоретическое обоснование социокультурной и социолингвистической значимости исследования.

Теоретико-методологическую часть книги написали Вольфганг Шульце и Илона Шульце. В этой части заложены основательно и детально продуманные принципы исследования, которое опирается не только на данные переписей, нередко уходящие в далекое прошлое (переписи, проведенные в Российской империи), но и на данные местных неправительственных организаций, религиозных лидеров и авторитетных общественных организаций. В некоторых случаях приводятся данные интервью с информантами. Антропоцентристский подход является ключевой составляющей исследования. Он подразумевает самооценку, самовосприятие, самоидентификацию, с одной стороны, и с другой — объективные знания информантов о себе (народные сказки, песни, кухня, обычаи, религия) и знание родного языка. Все эти данные открывают широкую панораму языковой картины мира этнических меньшинств в Армении и перспективы дальнейших исследований по социолингвистике и когнитивной лингвистике. Название «*A Handbook of the Minorities of Armenia*» уже содержит определенную интригу. На фоне известного этнолингвистического многообразия Азербайджана и Грузии, Армения из трех современных южнокавказских республик обычно воспринимается этнолингвистически самой гомогенной страной, о чем не умалчивают и авторы «Справочника»: «*Armenia is generally regarded as an ethnically rather homogenous country*» (с. 15). Действительно «Справочник» в целом подтверждает распространенное мнение о гомогенности этнолингвистического ландшафта Армении. По данным переписи 2011 г. только 57 053 человека определяют себя не как армяне. Это 1,89 % от общего числа населения (с. 15). Более того, сравнение результатов переписи населения за 25 лет (переписи

1989, 2001 и 2011 гг.) указывает на устойчивую тенденцию снижения этнолингвистического разнообразия. Со времен переписи 1989 г. степень гомогенности в стране постепенно повышается. На ситуацию существенное влияние оказала массовая эмиграция азербайджанцев (в 1979 г. число азербайджанцев, проживавших в Армении, составляло 160 481, а в 2001 г. эта цифра практически равняется нулю) и эмиграция русских. Стоит упомянуть еще один немаловажный фактор — усиливающаяся тенденция арменизации. Любопытные данные, указывающие на возрастающую гомогенизацию, представлены на с. 17 «Справочника», где приводится отчет ACFC (*Advisory committee on the Framework convention for Protection of national Minorities — Консультативный комитет по Рамочной конвенции о защите национальных меньшинств*) от 05.11 2009 г., в котором отражается движение этнических групп в период за 2002–2008 гг.<sup>1</sup>

Этническая группа	Приезд	Отъезд
Ассирийцы	50	76
Езиды	639	1336
Греки	14	9
Русские	409	1037
Украинцы	48	121

«Справочник» представляет собой своеобразный этнолингвистический «портрет» Армении, который разрушает стереотипы, восполняет информационные лакуны, расширяет и углубляет наши знания о языковом и культурном ландшафте Армении. Проведенное исследование вносит существенные коррективы в представление об этнолингвистическом единобразии Армении. При этом следует отметить, что «Справочник» большей частью предоставляет читателю возможность самому интерпретировать приведенные данные.

<sup>1</sup> [http://www.gov.am/u\\_files/file/kron/PDF\\_3rd\\_SR\\_Armenia\\_en.pdf](http://www.gov.am/u_files/file/kron/PDF_3rd_SR_Armenia_en.pdf)



Результаты проведенного фундаментального междисциплинарного полевого исследования должны привлечь внимание исследователей разных гуманитарных направлений. Для журнала «Родной язык» наиболее привлекательным представляется лингвистический аспект данного исследования, хотя собственно языковой аспект представлен лишь в последней части каждой конкретной статьи после описания религии, семьи, праздников, артефактов и др.

До появления рецензируемого «Справочника» исследователям приходилось собирать нужную информацию из разнообразных источников, сравнивать и сопоставлять данные. «Справочник» предоставляет детально, методологически хорошо продуманную и выверенную по разным параметрам и источникам информацию, которая разделена на три основные части (включает 21 главу):

I. Предпосылки; главы 1–3 (введение, вопросы методологии, правовые аспекты), с. 11–52.

II. Зарегистрированные меньшинства; главы 4–14, с. 55–420.

III. Параминоритарные группы; главы 15–19, с. 425–535.

В главах 20–21 представлены список литературы и указатель иллюстративных материалов, с. 537–561.

На первых страницах книги содержится полная информация о самом проекте, его участниках и об авторах рецензируемой книги (с. 15–18).

Вольфганг Шульце является автором вводной части (с. 11–25), а также главы «Удины». Главы о методологических и правовых аспектах написаны в соавторстве с Илоной Шульце. Ее перу принадлежит практически вся остальная часть «Справочника» — часть II «Зарегистрированные меньшинства» и часть III «Параминоритарии». Глава «Курды» написана в сотрудничестве с Гарником Асатрян, а главы «Езиды» и «Таты-армяне» в соавторстве с Викторией Аракеловой.

В исследовательскую группу входили Алина Погосян, Диана Ованесян, Якоб Авчиян, Илона Шульце, Жасмин

Дум-Трагут, Мариам Алаверова. В таблице (с. 19–20) указан объем выполненной работы для каждого члена проекта. Экспертные заключения, вошедшие в основной текст «Справочника», подготовили сотрудники Ереванского государственного университета проф. Гарник Асатрян, проф. Виктория Аракелова и проф. Вардан Восканян.

«Справочник» снабжен многочисленными разнообразными иллюстрациями. Это фотографии, изображающие ландшафт и места проживания миноритариев, одежду, праздники, обложки книг и газет, а также карты, таблицы, диаграммы и др. В указателе в конце книги (с. 563–568) представлены списки всех иллюстративных материалов, которые распределены по четырем тематическим группам: графические изображения (всего их 103), фотографии (127), карты (30) и таблицы (11).

Внутренний список литературы состоит из 290 наименований. Большая часть литературы англоязычная. Крайне мало литературы на русском или на армянском языках. С хронологической точки зрения литература в основном издана в XXI в., хотя можно встретить работы конца XIX и начала XX вв.

Успех любого исследования, в том числе полевого, во многом определяется его теоретической базой. В первой части книги («Предпосылки», с. 11–52) сформулирован концептуальный фундамент и цель проекта, методологическая основа и др.

В главе «Методология» (с. 29–40) приводятся мнения известных ученых и экспертов в области этнографии и антропологии, начиная с теории культурных кодов Макса Вебера [1922] и завершая новейшими работами Вальтрауда Коко и Дорша Хауке [2011], а также таких авторов как Фредерик Барт, Эрик Вольф, Альберт Коэн и др. относительно таких понятий как *этничность* (ethnicity), *этнические группы*, *диаспоры*; называются и поясняются типы кодов: базовые (естественные) коды, мифические коды (генеалогия, происхождение), религиозные коды (трансцендентные опорные

точки) и коды повседневной социокультурной деятельности, а также регулирующие и нормативные коды (контролируются и реализуются политическими и социальными институтами). Отмечается, что релевантность кодов зависит от (само)восприятия людей, а язык может относиться к любому из вышеназванных кодов. Самоконструирование группы как этнической единицы является полностью производным от социального взаимодействия и зависит от его особых типов.

Что касается социокультурных и социолингвистических моделей, подчеркивается, что «Справочник» не является описанием этнографических моделей, которые лежат в основе культурных обычаев и языковой деятельности, но придерживается «этнометодологической» нейтральности (по терминологии Гарольда Гарфинкеля [1967]). Иными словами, документируются те особенности, которые способствуют самоконструированию общества, а также «избегается использование терминов этническая группа, культура, меньшинства в той интерпретации, как эти термины используются в стандартном дискурсе» (с. 31).

Социокультурный контекст выработан на основе понимания культуры с точки зрения объяснительной (интерпретативной) антропологии [Clifford 1979], которая опирается на следующие параметры: размер группы, окружающая среда, пол, модели возраста, генеалогия (и мифология), механизмы проявления силы и солидарности, поведенческие модели и пр. (с. 32).

Для читателей лингвистического журнала особый интерес представляет социолингвистическая составляющая проведенного полевого исследования. Язык не рассматривается *per se* как решающий, обязательный, конституирующий и устанавливающий границы для определения особенностей культуры аспект, а также как средство хранения и передачи информации и знаний благодаря присущим ему свойствам. Взаимодействие языка с этничностью и с культурой заключается в: 1) выражении «социокультурного бессознательного»

как имманентной и производной системы и 2) необязательном восприятии опыта и традиции применения языка как *fait culturel* всеми сообществами.

Вводится понятие «языковой идеологии», т. е. коллективного отношения к языку как к фактору социокультурной важности, маркеру отличительности и коллективной идентичности. Особое внимание уделяется тому, в какой степени модели языковой идеологии присутствуют в отдельных меньшинствах, как они структурированы и интегрированы в социокультурных действиях и в знаниях социума.

Таким образом, для достижения главной цели — извлечь и раскрыть аспекты самовосприятия меньшинства — сформулирован целый ряд дескриптивных и диагностических языковых параметров:

1. Социокультурные параметры языка — аналитические и интерпретативные.
2. Социолингвистические параметры :
  - миноритарный язык — активный язык, язык предков, понятие «родной язык»; символическая ценность; знание языка; грамотность и уровень нормы; средство передачи устной традиции; уровень знания языка и ареал его использования по возрастным группам, полу, профессиональной деятельности, СМИ и др.
  - многоязычие — вовлечение языков в многоязычный контекст (индивидуальное, групповое); диглоссия, т. е. факторы языкового выбора на микроуровне (адресат, контекст, тема, умение и т. д.); использование языка на макроязыковом уровне (религиозные церемонии, дискурс семьи, публичный дискурс, межэтнический дискурс и др.)
  - управление языком (language management) — индивиды или руководители групп, вовлеченные в регулирование использования языка в особых сферах; билингвизм без диглоссии

- языковой престиж/языковые установки — роль, которая приписывается языку; престижность и иерархии престижности; доминантный язык (общественный, институциональный); особенности престижности (экономические перспективы, модернизм, интеллектуализм, консерватизм и др.)
- верность языку/потеря языка — ареал стабильности/жизнеспособность языка; модели владения первым и вторым языком; обучение; использование языка в смешанных семьях; самооценка носителей языка.

В разделе «Правовые вопросы» (с. 45–52) подробно описаны правовые документы по разным аспектам: статус языка, религия, закон о диаспоре, закон о некоммерческих организациях меньшинств и др.

Квалитативные и квантитативные методы исследования обсуждаются на с. 39–41. Квалитативный метод — это беседа и обсуждение с индивидами или с группами с упором на фокусные группы и ключевых респондентов. Техника интервьюирования дополнялась предварительно составленными вопросниками. Результаты обрабатывались с помощью программы CAQDAS (computer assisted qualitative data analysis software). Цель квантитативного метода — извлечь разные статистические данные, которые не отражены в данных, полученных в результате стандартного демографического мониторинга.

В общей сложности в ходе исследования было опрошено 732 информанта (устный опрос, заполнение вопросника), которые представляли одиннадцать групп зарегистрированных миноритариев и четыре группы «параминоритариев». Вопросники составили Илона Шульце и Жасмин Дум-Трагут. Вопросники для городских жителей включают 79 пунктов, а для жителей сельской местности — 106.

Статьи структурированы по стандартной схеме и состоят из следующих частей: 1. Общий обзор. 2. Статистические

данные. 3. Демография, семья, религия, образование, быт. 4. Символические артефакты: праздники, пища, песни и танцы, традиционные костюмы, сказки. 5. Самовосприятие, социальное восприятие — взаимоотношения с другими социальными группами. 6. Язык. 7. Заключение.

Композиция разделов в главе «Параминоритарии» отличается более свободным стилем изложения материала без строгого соблюдения вышеприведенного образца. Здесь же отметим, что было бы желательно более точно определить термин *параминоритарии* и сформулировать критерии и параметры, по которым представители четырех групп миноритариев обозначены «параминоритариями». Отмечается, что таты-армяне и удины исследованы в качестве беженцев (1988–1990 гг.), сирийские армяне и персы/иранцы — как недавно появившиеся в Армении группы (с. 18). Можно прийти к заключению, что параминоритарии, в противовес национальным/этническим меньшинствам (Registered Minorities) еще не сформировались и не обладают теми параметрами, которые характерны для других одиннадцати миноритариев.

В рецензии порядок рассмотрения национальных/этнических меньшинств отличается от оригинального, выстроенного по латинскому алфавиту, следовать которому бессмысленно в его русском изложении. Статьи сгруппированы по разным критериям следующим образом: езиды и курды (как тесно взаимосвязанные этнические группы); ассирийцы, греки и грузины (исторически представленные в провинции Лори); немцы и поляки (появились во времена Российской империи); евреи (не относятся ни к одной группе); белорусы, украинцы, русские (тесно связанные не только генетически, но и по истории появления в Армении). Кроме того, рецензию я начну с самого конца третьей части (Группа параминоритариев: таты-армяне, этнические азербайджанцы (Azeri), персы, сирийские армяне, удины) и с самой последней статьи этой части — «Удины», которую

написал Вольфганг Шульце. Так как рецензия посвящается его памяти, такое начало мне представляется вполне оправданным.

**Группа параминоритариев:  
удины, таты-армяне, этнические азербайджанцы (Azeri),  
персы, сирийские армяне**

Удины (с. 513–535) в Армении представляют собой небольшую группу из 200 человек, появившихся в стране на ранней стадии армяно-азербайджанского конфликта. Они обосновались в Тавушской области вблизи армяно-грузинской границы в четырех поселениях, расположенных по соседству: Баграташен (до 1972 г. Ламбало, где до 1994 г. жили азербайджанцы), Птгаван, Дебетаван/Дебедаван (Лалвар до 1978 г.) и Агтанак. Единственным местом компактного проживания удинов с 1989/90 гг. является дер. Нидж в северо-западном Азербайджане (6000 человек в 2009 г. по данным Госкомитета Азербайджана). В 2009 г. по одним данным 65 % жителей Нидж заявили, что являются удинами, по другим данным — 50 %. В Варташене (с 1991 г. Огуз) до 1989 г. удины составляли 30 % населения (точное количество сложно назвать). Однако позже, в 1990-е гг., почти полностью покинули город, рассеявшись по просторам бывшего СССР, поселившись, в том числе, в Грузии в Зинобиани (Октомбери в 1938–2000 гг.). Село Зинобиани основано в 1922 г. православными удинами из Варташена, переселившимися из-за армяно-азербайджанского конфликта. Сегодня там проживает около 200 удин. Внутренняя миграция 70-х гг. раскидала удин по России (Москва, Екатеринбург, Балабаново, Барнаул и др.). В целом этническими удинами считают себя около 10 000 человек.

Первая информация про удин в Армении появляется в 1988 г., не считая сведений середины XIX в. о приехавших для получения образования или в результате смешанных

браков. В 1988–1990 гг. удины из Азербайджана поселились в Тавушском районе Армении. Незначительное число удин в этом районе (примерно 30–40 человек) и информация, полученная в ходе исследования, приводят к заключению, что в Армении беженцы не задерживаются и в основном переезжают в Россию (Ростовская область). В городах Ереван и Гюмри отсутствуют данные о количестве удин, в Баграташене, Дебадаване и Птгване их число предположительно 15–20 человек. В. Шульце предполагает, что в городах проживает примерно 100 удин, и приходит к выводу: «предположительно, число тех, кто считает себя потомками удин, превышает число тех, кто считают себя удинами» (с. 531). В целом в армянской демографической статистике удины не обнаруживаются как отдельная категория.

Исследование было проведено в 2015 г., в нем приняли участие 14 человек; дополнительно 7 человек заполнили письменные вопросники. Большая часть информантов происходит из Варташена. Здесь же необходимо отметить, что переселенцы из Варташена являются моноэтническими, тогда как для переселенцев из Ниджа характерны смешанные браки.

В пространной обзорной части (с. 513–520), но с упором на существенные факты изложены детали истории Кавказской Албании, Агванской Церкви, удинского языка и удинской культуры. Более детально эти темы рассматриваются в специальных разделах. Кавказско-Албанская Церковь (с. 523–526) не одно столетие испытывала постепенную арменизацию, что, в том числе, отражалось на языке богослужения. Усилению этой тенденции способствовало упразднение автокефалии, подчинение Армянской Григорианской Церкви в 1836 г. и отсутствие богослужения в Нидже в 1936–2003 гг. Последний священник Сергей Карапетович Гукасов (Лукасян), находившийся под арестом в 1936–1939 гг., после возвращения не сумел воспрепятствовать разрушению своей церкви в Нидже, в квартале Пицули. Отмечается ориентализация религиозных практик, т. е. проникновение исламских терминов и традиций.



По словам автора, схизма грузинской и армянской церкви повлияла на выбор убежища для удинских беженцев, хотя термин «схизма», т. е. раскол, используется здесь не совсем удачно (раскол двенадцативековой давности не может быть активным фактором влияния. Речь, скорее всего, идет о православных удилах и удилах-монофизитах; последние исторически действительно были акторами схизмы VIII в. на Южном Кавказе. — *КТГ*). Регистрация «Кавказской албано-удинской общины» Госкомитетом по религиозным организациям Азербайджана в 2003 г. произошла после миграции и уже никак не повлияла на религиозные позиции беженцев. Оставшиеся в Нидже удины стали более отрицательно оценивать удино-армянские отношения. Информанты в Тавушском районе упоминают церкви *Егише Аракял* (Егише Аракял является монастырским комплексом, а не церковью. — *КТГ*) и *Кала Гергец* (букв. ‘большая церковь’) в Варташене, а также церковь Св. Елисея (*Джотаари*) в Нидже, реконструированную в 2006 г. Некоторые информанты отмечают контраст между «Армянской церковью» и «Удинской церковью», но в их понимании эти термины соотносятся со зданием церкви.

В Азербайджане культурные традиции удин связаны с ненамного отличающимися местными традициями, хотя некоторые из них, не подкрепленные всеобщими южнокавказскими<sup>2</sup> культурными традициями, у удин вызывают определенное неприятие. Информанты часто называют своими, очевидно основательно подзабытые с течением времени, традиции, такие как праздник «маёвка» (*maue axc'ibay*), ритуалы, связанные с рождением и крещением, со свадьбой и погребением. Только несколько информантов

<sup>2</sup> Eastern Transcaucasia – букв. ‘восточное Закавказье’. Южный Кавказ и Закавказье практически являются синонимами, поэтому термин Eastern Transcaucasia вызывает недоумение, хотя далее используется только этот, несколько устаревший термин Transcaucasia, который в рецензии передается таким же устаревшим термином Закавказье. — *КТГ*.

утверждали, что соблюдают соответствующие традиции на новом месте проживания. Продолжающаяся тенденция интернет-публикации народных традиций ниджских удин некоторым образом влияет на удин-беженцев из Ниджа, что, по мнению В. Шульце, ведет к большей осведомлённости об удинских традициях, начавших выходить из употребления уже в поздний советский период. Большинство удин перешли на армянский календарь и праздники, поддерживая удинские особенности исключительно редко, например в случаях внутриэтнических свадеб.

Возрождающиеся песни и танцы вмонтированы в общие закавказские модели традиции. С удинской музыкой, типичным образцом современного закавказского стиля, в Тавушском районе знакомятся через знакомых и Интернет. Своих музыкантов нет, песни поют по-армянски. Песенные традиции, существовавшие до 1989 г., — колыбельные, любовные песни, плачи — практически полностью забыты. Такая же ситуация с устными традициями — армянские удины не знают сказки, легенды, истории. Национальную одежду — общего, закавказского, стиля — надевают в праздничные дни. Из национальных блюд тавушские удины готовят *хир'* (плов с мясом индейки). В целом в Тавушском районе присутствие удин в культурных практиках незаметно.

Для удин многоязычие исторически является естественным — роль второго языка выполняли среднеиранские языки, древнеармянский, а начиная со Средних веков — азербайджанский (Azerbaijani Turkish). До 1990 г. удинский не являлся языком обучения на родине в Азербайджане (и до сих пор нигде не является языком обучения. — *КТТ*). Следовательно, тавушские удины не имели шанса приобщиться к письменной традиции. В настоящее время существует три системы удинской письменности: на основе латиницы (Азербайджан), на основе кириллицы (Россия) и на основе грузинского алфавита (Грузия). Записи удинских текстов на основе армянского алфавита встречаются редко.

Три четверти информантов отмечают, что удинский является их первым языком, иногда вместе с армянским языком (естественный билингвизм). Язык образования — русский и азербайджанский. С момента переселения в Тавушский район азербайджанский маргинализируется. Большинство информантов отмечают, что с родителями и с родственниками пожилого возраста в Армении они общаются на удинском. В условиях смешанной семьи при наличии супруги/а армянского происхождения армянский язык становится доминантным. Только несколько информантов разговаривают с детьми на удинском. С друзьями общаются на русском, армянском и только изредка, частично на удинском. Язык богослужения — армянский, но частным образом удины молятся на удинском и на армянском. За пределами удинской общины языком общения является армянский и русский, а письменным языком в большей степени русский, чем армянский. Несмотря на утверждения 50 % информантов, что они хорошо знают удинский, некоторые из них с трудом произносят лишь несколько слов. Это наблюдение заставляет В. Шульце поставить вопрос о том, что на самом деле означает «удинский язык». Непрерывная удинско-армянская смена кода часто происходит даже тогда, когда информанты заявляют, что они знают удинский. Менее арменизированная версия удинского встречается у информантов из России. В. Шульце делает вывод о том, что позитивное отношение информантов к удинскому языку основывается на положительной оценке удинского как особой коммуникативной системы, связанной с родиной и с предками. За пределами Ниджа удинский язык можно считать исчезнувшим. Нидж и Зинобиани — единственные места, где удинский остается средством ежедневной коммуникации.

По мнению В. Шульце, данные, полученные в ходе интервью и из вопросников, а также информация о демографической модели показывает, что удинскому народу в Армении сложно приписать даже статус меньшинства. За 25 лет большинство

из них сильно интегрировались в армянское общество. «Удинство» (“Udiness”) превратится лишь в признак их общей генеалогии, как только поколение беженцев уйдет в мир иной.

Таты-армяне (с. 425–447), в «Справочнике» называются Armenian (or ‘Christian’) Tats. Адекватный эквивалент в русском для Armenian (or ‘Christian’) Tats (букв. ‘армянские таты’) — таты-армяне. Считаю необходимым со своей стороны отметить, что в литературе встречаются разные обозначения этой группы армян: 1) к лингвонимам относятся татоязычные армяне<sup>3</sup>, ираноязычные армяне [Накобыан 2009], 2) этнонимом является термин таты-армяне (Armenian Tats) и 3) названия таты-григориане и/или таты-христиане отражают религиозный аспект. Терминологический разброс свидетельствует о сложности идентификации этой группы не только с научной точки зрения, но и о сложности самоидентификации, о чем речь пойдет ниже.

Таты-армяне, представляющие собой небольшую параминоритарную группу в Армении, являются беженцами из Азербайджана, проживавшими в селениях Кильвар и Мадраса до 1988 г. Кильварские армяне считают себя потомками средневековых переселенцев из Эдессы (совр. Шанлыурфа в Турции). Примерно 50 семей армян и татов-армян переселились в Россию на территории современного Ставропольского края и назвали свое новое место проживания Эдиссия/Едисея/Едессия. О них известно не очень много. Авторы «Справочника», ссылаясь на сообщение Артема Двинова с сайта «Кавказский узел» (2007), упустили из виду историческую деталь, также известную со страниц «Кавказского узла», о том, что первая волна переселения кильварцев в Россию произошла еще в период правления Павла I (1754–1801 гг.).<sup>4</sup> О переселенцах из Кильвара в 1988 г. мы не располагаем

<sup>3</sup> <https://ge.boell.org/en/2009/09/20/tatoyazychnye-armyane-15-vekovot-armyanstva-k-armyanstvu>

<sup>4</sup> <https://www.armmuseum.ru/news-blog/2018/10/30/-4edessia>

достоверной информацией, скорее всего жители этого селения присоединились к своим сородичам в Едиссии в России.

Доподлинно известно, что жители Мадрасы/Матрасы направились в Армению и в настоящее время они проживают в Дпреванке (Нор Мадраса — букв. ‘Новая Мадраса’) Арташатского района, где, по данным исследования, на сегодня их 40–50 человек. Поселок Мадраса расположен в Шемахинском районе современного Азербайджана. По данным переписи, в 1886 г. в этом районе проживали 15 864 армян и татов-армян. В 1926 г. в Мадрасе их численность достигала 4 447 человек, в 1979 г. — 1 390 человек, а в 1989 г. — 0. Бывший глава Мадрасы Вазардат Цовмасын при поддержке В. М. Миграняна, последнего первого секретаря ЦК КПСС Армении, смог получить землю для строительства домов для переселенцев из Азербайджана. Новое поселение сначала назвали Нор Мадраса, а затем переименовали в Дпреванк (от арм. *dprovc* ‘школа’). Успели построить 40 домов, но после убийства В. Цовмасына строительство прекратилось.

Полевое исследование проводилось в Дпреванке. В устном собеседовании участвовали 7 человек, а вопросник заполнили 10 человек вместе с членами семьи, что в результате составило 37 человек. Таким образом, в исследовании приняли участие 75 % населения в возрасте от 25 до 60 лет. Возрастная группа 60+ составляет 60 %. Браки — смешанные, один из супругов — армянин/армянка. Информанты себя считают армянами, поэтому смешанные браки могут рассматриваться как межэтнические. Информанты не говорили о том, разделяют ли их супруги общую историю миграции, т. е. причисляют ли себя к группе татов-армян. Они также не упоминали родню в Азербайджане и на вопрос о межэтнических браках в Азербайджане и о контактах с татами-армянами в России (Едиссия, Прохладный) предпочитали хранить молчание.

Все информанты считают себя григорианами (Armenian Gregorians), в их памяти сохранились воспоминания о церковных зданиях в Мадрасе. В Дпреванке отсутствует церковь,

а храм в соседнем Арухе не является постоянно действующим. Следовательно, информанты не могут назвать свой язык богослужения и молитвы. Религиозная жизнь является исключительно принадлежностью частной жизни. Отмечают праздники Св. Саргиса, Пасху, день поминаения усопших (2-ое мая), Вардавар и Сурб Хач/Хачверац. Из религиозных ритуалов совершают *матах*. К сожалению, авторы не приводят хотя бы краткое объяснение локальных, широко не известных религиозных праздников и ритуалов (*вардавар* — Преображение Господня, этимология неизвестна, *матах* — благотворительное пожертвование. — *КТГ*).

Большинство информантов получили образование в советское время в Азербайджане (30 % имеют высшее образование), но только 20 % могут работать по специальности. Основное занятие — животноводство.

Понимание этнической принадлежности татов-армян основано на «непохожести» по языковому признаку, а именно на «фарсиязычности» (свой язык они называют Parsi<sup>5</sup>), что связано с конфессиональной принадлежностью (таты-христиане). Таты-армяне не считают себя связанными особым родством с близкими по языку и проживающими по соседству в Азербайджане татами-мусульманами и татами-иудеями (таты-иудеи также проживали в Дагестане. — *КТГ*). Язык татов-армян и татов-мусульман характеризуется высокой степенью взаимопонимания (в тато-армянском религиозная лексика заимствована из армянского). Языковая близость могла бы послужить основой для формирования общей этнической конструкции, но культурные и религиозные различия вытесняют общую коммуникативную систему. Культурная модель татов-армян полностью связана с армянскими традициями, по удачному определению исследователей, *in their Eastern Azerbaijani coloring*. Информанты не смогли назвать

---

<sup>5</sup> Здесь и далее использую «фарси» в качестве эквивалента для Parsi. — *КТГ*

ни один факт культурного своеобразия татов-армян. Не были обнаружены действующие символические артефакты или традиции жителей Дпреванка.

Использование фарси информанты связывают с родителями и/или с их предками. Ни один из информантов не назвал фарси первым языком. Только 4 информанта в возрасте 60+ подтвердили хорошее знание фарси, информанты в возрасте 45–49 уже не подтверждают такое знание. Однако даже те, кто подтвердили знание фарси, заявили, что не используют его в коммуникации. Автор приходит к выводу, что язык фарси нельзя считать признаком этнической принадлежности населения Дпреванка. Более того, дпреванкцы рассматривают армянский этническим маркером и родным языком. Статус фарси представляет модель, в которой язык является больше маркером коллективной памяти, а не этнической принадлежности. Языковая проблема татов-армян заключается в различии варианта армянского в Мадрасе и стандартного литературного армянского. Таты-армяне в Азербайджане жили в многоязычной среде, где действовали институты нескольких уровней. В Мадрасе существовали четыре коммуникативные системы: фарси (таты-армяне), армянский, азербайджанский и русский. Первым языком образования в начальной школе был русский, затем следовал азербайджанский. Армянский служил языком внутриэтнической коммуникации. Большинство информантов отметили, что даже во время проживания в Мадрасе фарси знали только пассивно, в основном он рассматривается как язык предков (родителей или дедов и бабушек). Хочется отметить, что фарси не обеспечивает коммуникацию, в этой системе он почти полностью потерян и не совсем понятно, почему он называется одним из элементов коммуникативной системы (— КТГ). По мнению, И. Шульце тато-армянские корни в Дпреванке все больше тускнеют и в течение 30 лет они вовсе исчезнут.

Сирийские армяне (с. 497–508) устремились в Армению в 2012–2016 гг. после событий 2011 г. в Сирии. По данным

UNHCR и Министерства диаспоры Армении в 2015 г. примерно 16 042 человека имели статус беженца или ожидали получение убежища. В Сирии насчитывалось около 90 000–100 000 армян в результате трех волн переселения в XIV в., XVI в. и в начале XX в. — последняя волна из Османской империи была самой внушительной и составляла 34 600 человек. В Сирии армяне проживали в Алеппо, в Дамаске и др. В период после французского колониального правления и до прихода к власти Хафиза Асада (1946–1960 гг.) положение армянской диаспоры в Сирии ухудшилось, что привело к «утечке мозгов», в основном в Ливан. Во время проведения исследования (т.е. в 2016 г. — *КТГ*) армяне не чувствовали себя в безопасности. В Армению переселялись как полные семьи, так и части семей. Были представлены практически все возрастные группы. Особо отмечается высокий уровень общественного интереса, государственная поддержка и забота армянского общества.

В исследовании принимали участие 12 человек. Никто из них не согласился заполнить письменные вопросники, некоторые из них также отказались сделать аудиозапись их ответов. Беженцы в основном поселились в Ереване и только некоторые из них — в Гюмри. Полевое исследование показало, что в диаспоре сформировались две группы по уровню жизни: 1. Группа с высоким уровнем жизни (родня живет за рубежом и оказывает помощь); 2. Группа, живущая на среднеармянском уровне (не имеет зарубежной поддержки). Представители второй группы чаще жалуются на трудности социального плана, а также на проблемы языкового характера.

Отличий между сирийскими армянами и местными армянами не наблюдается — у них одни и те же сказки, танцы, песни, кухня. Отличие в кухне привносит только использование сирийских приправ и зелени. Сирийские армяне считают себя более религиозными, чем местные.

Язык является наиболее важным аспектом дифференциации местных и сирийских армян. Сирийские армяне своим



родным языком называют армянский. Арабский язык является вторым языком не только как средство коммуникации за пределами семьи, но и для внутрисемейного общения. Препятствия языкового характера порождает использование двух разных вариантов армянского языка — восточный вариант является официальным, литературным языком Армении, тогда как родным языком сирийских армян является западный вариант. На сложности взаимопонимания жалуются как местные армяне, так и переселенцы из Сирии. Основной причиной называют заимствования из арабского языка в речи сирийских армян и заимствования из русского языка в восточно-армянском. Предпринятая попытка организовать языковые курсы русского языка для сирийских армян провалилась. Информанты отметили, что следят за сирийскими СМИ — с помощью тарелок принимают телепередачи, а также широко используют каналы Интернета. В исследовании высказывается гипотеза, что сирийские армяне могут сформировать субэтническую группу, маркерами которой могут быть социально-экономические, социокультурные и даже лингвистические характеристики.

Азербайджанцы (Azeri) (с. 451–472). Этнические азербайджанцы (Azeris) и азербайджанцы, граждане Азербайджана (Azerbaijanis) — часто заменяющие друг друга способы названия этнической группы, что порождает нежелательную двусмысленность. В настоящее время, по словам автора раздела (И. Шульце), «азербайджанец» означает жителя республики Азербайджан. Термин «азербайджанец» создан в Советском Союзе в качестве реализации идеи объединения проживающих на этой территории людей и их национальностей в 1937 г., когда тюрки (Türk) переименовали в азербайджанцев. С тех пор «азербайджанец» имеет два значения: этнический азербайджанец (Azeri ethnicity) и гражданин Азербайджана независимо от этнической принадлежности.

Информанты использовали термин «азербайджанец» в качестве обозначения этнической принадлежности, редко «тюрки», а термин «азери» им неизвестен.

Современные территории Азербайджана и Армении вошли в состав Российской империи в начале XIX в. По переписи 1897 г. этнические азербайджанцы составляли 37 % населения Ереванской губернии, а также большую часть населения Елисаветпольской и Бакинской губерний. Следующие данные «Справочника» относятся к данным переписи советских времен: в 1979 г. азербайджанцев 160 841 — это 5,2 % населения Армении. В переписи 1989 г. еще насчитывается 84 860 человек, но в период с 1988 по 1991 гг. фактически все этнические азербайджанцы покинули Армению.

Что можно сказать об оставшихся? Полевое исследование выявило, что группа этнических азербайджанцев достаточно гомогенна. С одной стороны, большая часть татов и удинов не знакома с «этническим ярлыком» «азери», вследствие чего называют себя азербайджанцами исходя из места своего проживания/происхождения. С другой стороны, этническая группа азербайджанцев (мусульмане) делится на две группы: те, кто остались в Армении, и те, кто переселились в Армению во время войны в Карабахе (в основном они являются женами армян).

Достоверные данные о численности этнических азербайджанцев в Армении отсутствуют. И. Шульце предполагает меньше 470 человек только по косвенным данным. Она исходит из того, что перепись 2011 г. не учитывает данные ниже отметки 470 человек. 470 человек является предельным числом для отражения результатов переписи.

Смешанные браки не следуют общей армянской модели — дети смешанных браков себя отождествляют с армянами. Модели этнической и культурной тождественности этнических азербайджанцев не поддаются описанию, так как их присутствие в общественном пространстве практически незаметно. Давно укоренившиеся этнические азербайджанцы, как отдельные личности, так и полные семьи не открывают свою этническую принадлежность незнакомым людям. Армяне, живущие долгое время в соседстве с этническими

азербайджанцами, утверждают, что их происхождение не влияет на их взаимоотношения. Доступ к небольшим группам этнических азербайджанцев преклонного возраста, свободно социализировавшимся в армянское общество (друзья, соседи), достаточно сложен, но их можно найти, играя в нарды или беседуя на улице. Их социальное окружение достаточно ограниченное. В модели культурной тождественности внимание привлекает положение азербайджанок в семье, поскольку они испытывают давление не только в сторону ассимиляции, но и в сторону отказа от своей этнической принадлежности. Семейные связи сохраняются за счет того, что устраиваются встречи членов семей либо в Грузии (в Садахло), либо в России.

Обращают на себя внимание следующие аспекты языковой модели (с. 463–464):

— этнические азербайджанцы меняют фамилии во избежание отождествления с этнической принадлежностью; жены обычно берут фамилии армянских супругов. Поэтому они становятся «невидимыми» в публичном пространстве.

— они избегают пользоваться азербайджанским языком в публичном пространстве.

— дети смешанных браков пассивно владеют азербайджанским языком либо вовсе не знают его.

— меняются топонимы тюркского происхождения. Этот процесс начался в конце 40-х гг. прошлого века, когда около 100 000 азербайджанцев покинули территорию Армянской ССР.<sup>6</sup> К сожалению, автор не приводит данные переписи 1939 г. — 130 896 и 1959 г. — 107 748. Эти данные ставят под сомнение информацию о 100 000 переселенных из Армении в Азербайджан, хотя не стоит сбрасывать

<sup>6</sup> Имеется в виду Постановление Совета Министров СССР №4083 от 23 декабря 1947 г. о переселении Азербайджанцев в Кура-Араксинскую низменность Азербайджанской ССР, а места их проживания использовать для расселения зарубежных армян из Турции (— КТГ).

со счетов мнение о том, что данные переписи 1939 г. не совсем достоверны (— *КТГ*).

Еще один штрих в модели культурной тождественности — религиозная жизнь. В современной Армении представлены две малочисленные мусульманские общины — этнические азербайджанцы-шииты и курды-сунниты (о последних см. ниже). Религиозная принадлежность для них является семейным наследием. Этнические азербайджанцы считают себя мусульманами только на основе того, что их предки исповедовали эту религию, но не исходя из собственной веры, религиозности.

Персы (с. 477–493), в данном случае — обозначение граждан Ирана, условный термин, но не этноним. Разграничение этнических персов и других иранских (а также неиранских. — *КТГ*) народов, приезжающих в Армению из Ирана, — не легкая задача. Персы/иранцы в Армении появляются после развала СССР, хотя армяно-персидские/иранские отношения уходят корнями в далекое прошлое. Русско-персидская война 1826–1828 гг. завершилась Туркманчайским договором, в результате которого радикально изменился геополитический расклад в регионе, а влияние Ирана осталось в прошлом. В настоящее время армяно-иранские отношения строятся не только на политическом уровне. Продолжительные (исторические) взаимоотношения в современном общественном мнении сформировали мнение о культурном сходстве армян и персов. Армения для иранцев (персов) — своеобразная лазейка, через которую можно вдохнуть воздух свободы, и любимое место празднования Навруза (Новый год) и летних каникул. Между Арменией и Ираном заключен договор о туризме, в 2001 г. оформлен меморандум о взаимном признании академической степени. Меморандум поощряет рост числа студентов из Ирана.

В 2002 г. по данным Жульен Зарифян [Zarifian 2008] персидское/иранское сообщество в Ереване составляло 2000 человек. По переписи 2011 г. в Армении проживали 1500 граждан

Ирана (точнее, в разделе «Население по стране гражданства, статусу проживания, полу и возрасту» указан 1527. — *КТГ*) и 476 персов.<sup>7</sup> Только две трети иранцев, по непонятной причине, указывают этническую принадлежность, отличную от персидской.

В исследовании принимали участие 10 этнических персов и два информанта неперсидского происхождения (среди информантов были гилянец и этнический азербайджанец). Полевая работа выявила, что граждане Ирана в определенной степени готовы обсуждать многообразие этнического состава Ирана, но такой подход не характерен для всей группы. Нельзя также сбрасывать со счетов то, что существует армянская диаспора в Иране, представители которой фактически являются гражданами Ирана, но заявляют о своей принадлежности к армянскому этносу.

Группа, отождествляющая себя с персами в переписи, является спаянной, что значительно отличает их от группы соотечественников (co-nationals), представителей других иранских этнических групп, даже с точки зрения идентификации родного языка.

В сводной таблице можно ознакомиться с некоторыми результатами исследования (в «Справочнике» это отдельные таблицы №101 и 102, с. 480–481).

	Дистрибуция по полу		Дистрибуция по возрасту			
	муж	жен	0–19	20–39	40–59	60+
Персы	62 %	38 %	20 %	56 %	20 %	3 %
Иранцы вместе с персами	56 %	44 %	16 %	40 %	28 %	16 %
Иранцы без персов	53 %	47 %	14 %	32 %	32 %	22 %

<sup>7</sup> <https://www.armstat.am/ru/>

Граждане Ирана в Армении проживают на основе долгосрочных виз (обновляют каждые 5 лет) и не стремятся к натурализации по двум причинам: (1) боятся проблем с собственностью или с бизнесом на родине, а также (2) из-за сложной и затянутой процедуры.

Образовательный уровень иранцев/персов обычно высокий. По переписи 2011 г. 41 % имеет высшее образование. Эти показатели подтверждены результатами данного исследования. Проведенное исследование показало, что представители иранского/персидского общества в Армении не придают большого значения своей религиозной принадлежности. В целом картина весьма интересная: из 1527 иранцев (перепись 2011 г.) 812 – мусульмане (из них 358 персов), 27 персов принадлежат к Армянской Апостольской Церкви и 12 — к Католической Церкви. Голубая Мечеть (построена в 1740–1783 гг., обычно называют Персидской мечетью) в Ереване была восстановлена иранскими компаниями и по двустороннему соглашению 1995 г. передана государственному Иранскому культурному центру. Кроме ежедневной молитвы и курсов по изучению Корана, в Голубой мечети ведется религиозно-культурная деятельность широкого спектра (напр., курсы персидского языка).

Все иранцы/персы, рожденные в Иране, являются носителями персидского языка, умеют читать и писать на родном языке (гилянцы назвали родным языком свой этнический язык). По данным переписи 2011 г. 393 этнических перса и 4 этнических армянина назвали персидский родным языком. В смешанных семьях дети владеют персидским: даже если языком коммуникации в семье является армянский, один из родителей разговаривает с детьми на персидском. Для обучения навыкам чтения и письма детей водят в Голубую мечеть.

В заключении автор отмечает, что с первого взгляда данные о персидском/иранском обществе в Армении противоречивы. Вопросы возникают в связи большой разницей между числом

этнических персов и числом граждан Ирана, проживающих в Армении. Исследование показало, что этнические армяне — граждане Ирана, получают гражданство Армении, сохраняя гражданство Ирана.

### Ассирийцы, греки, грузины

Ассирийцы (с. 59–96) появились в Армении вследствие двух миграционных волн — из Урмии (Иран) в период русско-персидской войны (1826–1828 гг.) и из Османской империи период с конца XIX в. до окончания Первой мировой войны. По результатам переписи XXI в. численность ассирийцев сокращается: 3 409 человек в 2001 г. (0,11 % от общего населения), 2 769 человек в 2011 г. (0,09 % от общей численности населения).<sup>8</sup> Ассирийцы проживают в Димитрове (бывший Койласар, одно из первых ассирийских поселений), Арзни, Верхнем Двине (Верин Двин), Нор Артагерсе (бывший Шагрияр, Мец Шагрияр; в Справочнике *Pork Shahryar*) и Гел Айсоре, высокогорном поселении (население полностью мигрировало в Верхний Двин; в настоящее время там находится летнее пастбище). Во всех населенных пунктах население смешанное — ассирийцы, езиды, армяне. Основой самоидентификации ассирийцев является историческая память о гонениях и родной язык. На демографию влияет трудовая миграция. Для создания семьи релевантным является модель христианин — нехристианин, а не этническая принадлежность. Ассирийцы принадлежат к трем деноминациям — Армянской Апостольской Церкви (далее ААЦ) (34 %), Российская Православная Церковь (далее РПЦ) (21 %) и Ассирийской Церкви Востока (к сожалению, не уточняется официальный статус Ассирийской Церкви. — *КТГ*). В Армении усиливается тенденция возрождения национальной Ассирийской Церкви. Возможно, это явление глобального порядка или причина может лежать

<sup>8</sup> Ethnologue по переписи 2011 года указывает 2 270 ассирийцев.

в отличии Ассирийской Церкви от Русской и Армянской (информанты рассказывают о разногласиях между священнослужителями Русской Православной Церкви и ассирийскими верующими в Димитрове относительно традиции жертвоприношения животных по праздникам). Процессу восстановления национальной церкви не способствует трудовая миграция, доминантное положение Армянской Церкви и законодательство.

Образование высоко ценится среди ассирийцев, здесь нет гендерного различия, среди представителей среднего возраста 50 % имеют высшее образование. Образование выбирают на русском языке, так как миноритарные языки изучаются в русских школах. Ассирийский язык изучается в школах во всех четырех селениях в разной степени интенсивности — либо факультативно, либо только в начальных классах, либо представлен полный цикл школьного образования. В 2012–2013 гг. в Верхнем Двине уроки ассирийского языка посещали 170 учеников, по данным «Европейской хартии региональных языков или языков меньшинств»<sup>9</sup> в 2008 г. в Верхнем Двине ассирийский язык изучали 250 учеников.

Быт ассирийцев связан с сельской местностью, но они мало занимаются сельским хозяйством. В основном они — офисные работники («белые воротнички») и ремесленники, показывают высокий уровень мобильности. Кроме армянских праздников, ассирийцы отмечают национальные церковные и светские праздники. Информанты отмечают, что их празднование Пасхи сильно отличается от армянского (не уточняется, в чем именно состоит различие). Новый год *Kha b'Nisan* отмечается 1 апреля. Связи с ассирийцами за пределами Армении крайне слабые. Исключение составляет ежегодные общеассирийские «Игры Таммуз» в Урмии (Иран). Ассирийцы подчеркивают свое сходство с армянами по характеру, традициям и историческому опыту.

---

<sup>9</sup> [www.gov.am/u\\_files/file/kron/ArmeniaPR2\\_en.pdf](http://www.gov.am/u_files/file/kron/ArmeniaPR2_en.pdf)



Языковая ситуация описывается в главе «Язык» (с. 89–95) и только здесь в сноске дается краткое объяснение термина «ассирийский язык» (с. 89). От себя добавлю, что ассирийский/айсорский (Ātûgāyâ) — северо-восточный новоарамейский язык, происходит от среднего/классического арамейского (V в. до н.э. – I в. н.э.) и относится к урмийскому диалекту (в наши дни урмийский диалект становится основой стандартного арамейского). Статус письменного языка ассирийский обрел в начале XIX в. благодаря американским миссионерам-протестантам. Степень пиетета и высокая оценка родного, национального языка демонстрируется в ежедневной коммуникации ассирийцев в семье и в общине. Имеется желание не только изучения ассирийского языка в школе, но и преподавания на ассирийском языке. В местах с доминирующим ассирийским населением, например в Верхнем Двине, ассирийский является официальным средством коммуникации независимо от этнической принадлежности, тогда как в Ереване использование ассирийского намного ниже. Отмечается растущая роль русского языка — в семье родители общаются с детьми на русском языке. Авторы «Справочника» не могут определить причину этой тенденции, которая не объясняется только смешанными русско-ассирийскими браками. Предположительно такой выбор определяется тем, что русский язык является общим языком образования как для родителей, так и для детей. Языковая ситуация исследована по пяти параметрам, которые иллюстрируются графически с помощью диаграмм:

1. Личная сфера — ассирийский (55 %), армянский (31 %), русский (14 %);

2. Масс-медиа — радио (ассирийский 18 %, армянский 41 %, русский 40 %), ТВ (ассирийский 6 %, армянский 47 %, русский 47 %), газеты/журналы (ассирийский 9 %, армянский 35 %, русский 55 %), интернет (ассирийский 2 %, армянский 9 %, русский 89 %);

3. Языковая способность, умение (параметры оценки *хорошее/очень хорошее, приемлемое, плохое*; здесь приведу только

показатели по параметру *хорошо/очень хорошо*) — ассирийский 70 %, армянский 80 %, русский 94 %.

4. Умение читать и писать: ассирийский колеблется в пределах 14–15 %, армянский 40–41 %, русский 44–45 %.

Грузины (с. 125–149) по изящной, и в целом верной, формулировке автора, были «исторически представлены в провинции Лори, в северной части Армении» (с. 125). В отличие от описания исторических корней, например ассирийцев в Армении, отсчет исторического присутствия грузин в этой части Армении ведется только с 1920 г., когда Лори вошел в состав Армении (ссылка на Р. Матевосян, Энциклопедия Армении, 1978). Жаль, что автор не обращается к источникам по грузинской историографии, хотя углубление в историю этой области и описание истории проживания грузин, возможно, увело бы от основной задачи исследования. По переписи Российской империи 1886 г. численность грузин в Лори достигала 2 226 человек. Эти сведения приводятся по архивным данным из работы Халладина Ибрагимли [2006]. По этим же данным в Лори кроме вышеуказанного числа грузин проживали еще 1446 представителей тюрки и 1 человек по категории «прочие».<sup>10</sup>

В настоящее время присутствие грузин в Армении объясняется миграционными процессами советской эпохи. По переписи 2011 г. в Лори проживает 617 человек (женская часть населения — 63 %, что объясняется смешанными браками), 71 % — городское население.

Отмечается тенденция получения большинством грузин высшего образования. Конфессиональная принадлежность: 25 % — Армянская Апостольская Церковь (в основном второе поколение, дети смешанных браков), 15 % — православная. В исследовании прослеживается динамика с 1959 г:

---

<sup>10</sup> <https://mybook.ru/author/ibragimli-haladdin/azerbajdzhancy-gruzii/read/?page=2>

Год	Численность грузин
1959	816
1970	1439
1989	1364
2001	696
2011	617

Сокращение грузинского населения к началу XXI в. объясняется миграционными процессами после развала СССР (в Грузию вернулись несмешанные семьи). В настоящее время 90 % семей — смешанные, армянские супруги в большинстве своем — представители тбилисского армянского меньшинства. В планировании семьи превалирует экзогамия, рождаемость — низкая (1,5), что объясняется уровнем образования женщин и их профессиональной квалификацией. Грузинский язык как средство коммуникации в семье находится в подчиненном положении при доминантной роли армянского и русского языков. Армянскому языку отдается предпочтение под влиянием армянского окружения и армянских родственников. Молодое поколение практически не знает грузинский язык. Несмотря на то что в Армении нет ни грузинской церкви, ни грузинских священнослужителей (службу в пригороде Еревана в церкви Сурб Кираки проводит священник РПЦ), отмечается корреляция между знанием языка, возрастом и конфессиональной принадлежностью. Принадлежность к Грузинской Православной Церкви (далее ГПЦ) при отсутствии церковной службы на грузинском языке носит формальный характер и является данью традиции и атрибутом самоидентификации. Таблица ниже иллюстрирует динамику изменений разных христианских деноминаций по возрастным группам:

	Возраст			
	15–24	25–44	45–59	60+
Отсутствие	0 %	0 %	0 %	8 %
РПЦ	0 %	0 %	0 %	4 %
ГПЦ	0 %	0 %	28 %	16 %
ААЦ	20 %	12 %	4 %	8 %

Элементами самоидентификации являются — гордость, гостеприимство и толерантность, которые поддерживаются культурными артефактами — кухня (называется *сациви* как новогоднее блюдо), песни (не называются) и танцы (называется *лезгинка* и *шалахо*). Грузины Армении не знают народные сказки и литературные произведения, только старшее поколение называет «Витязя в тигровой шкуре» Шота Руставели. В группу символических артефактов включают Гиоргоба, Мариамоба (праздник Св. Георгия, Успение. — *КТГ*), Рождество, Пасха, день независимости (не уточняется дата, так как в Грузии две даты независимости — 9 апреля (объявление независимости в 1991 г.) и 26 мая (объявление независимости в 1918 г.). — *КТГ*). Неправительственная организация «Иверия» занимается организацией как церковных, так и светских праздников.

Автор не обходит стороной некоторые деликатные проблемы грузино-армянских отношений:

1. ГПЦ ставит вопрос о статусе 5 монастырских комплексов – Ахтала, Кобаир, Гневанк, Хучор (в Лори) и Киранц (в районе Тавуш).

2. Грузинская церковь не зарегистрирована в Армении (к моменту публикации «Справочника» и в настоящее время).

Язык не является важным элементом в конструировании модели самоидентификации и, скорее всего, играет лишь сопровождающую роль. В качестве иллюстрации приводится наружное русско-армянское рекламное меню

грузинского ресторана и грузино-русская газета «Иверия». Знание языка по поколениям см. в таблице:

	Родители	Супруг(а)	Дети	Внуки
Армянский	60 %	75 %	75 %	67 %
Русский	60 %	69 %	81 %	67 %
Грузинский	40 %	6 %	19 %	50 %

У молодого поколения высокий показатель владения армянским языком, для старшего поколения характерно армяно-русское двуязычие. 80 % молодежи и 55 % старшего поколения за институциональное обучение этническому языку. Молодое поколение стремится заполнить недостаточный уровень индивидуальности и самобытности знанием родного языка (см. таблицу выше). 54 % поддерживают идею грузинского в качестве языка образования, 67 % считают важным изучение грузинского в школе. В справочнике нет информации о преподавании грузинского в школе, но «Иверия» предоставляет курсы изучения грузинского языка. В опросе принимали участие 25 информантов — 24 из них заполнили вопросники, 9 информантов приняли участие в интервью.

Греки (с. 175–206). Понтийские греки появляются в Армении, в исторической провинции Лори на севере вблизи поселения Ахтала, в 1763 г. по приглашению царя Картли и Кахети Эрекле II (1720–1798 гг.) из Зильберхауса — Аргируполиса (Silberhaus – Argiroupolis) (Серебрянный город, северо-восток Турции, горный регион черноморского побережье) (по другим источникам из Халдеи. — *КТГ*) для организации добычи серебра и свинца (потомки понтийских греков живут в Марнеули, Грузия. — *КТГ*). Следующие волны миграции отмечаются в 1813 г. (120 000 человек) и в 1830 г. (7000 человек). После развала СССР наметилась тенденция миграции в Грецию, хотя ухудшение экономической ситуации в Греции замедлило этот процесс.

Опрошены 33 информанта методом собеседования и заполнения вопросника.

Греки являются полностью городскими и/или полугородскими жителями; места проживания — исторически традиционные, близко к границе Грузии (районы Лори и Тавуш), север Армении: Алаверди, Ванедзор, Гюмри, Степанакерт, Ахтала и пр.

Динамику демографической картины можно проследить с конца XIX в.:

1897 г. — 21 393 (Борчалойский уезд) и 1323 (Ереванский уезд).

1926 г. — 2980 (Арм. ССР).

1939 г. — 4181 (в регионе Алаверди 2 401).

1979 г. — 5653.

1989 г. — 4 690.

2001 г. — 1 176.

2011 г. — 900 (36 % мужчин и 64 % женщин).

Язык молитвы зависит от знания языка и деноминации. Понтийский греческий считается практически исчезнувшим языком. Большинство греков разговаривают на новогреческом языке, который восходит к византийскому греческому. В принципе этот процесс является естественным, ситуация с понтийским греческим в Армении является частью общей ситуации — понтийский является родным лишь для нескольких сотен греков старше 80 лет (— КТГ). Большинство греков в Армении считают себя трехязычными: греческий, армянский, русский. Понтийский называют языком коммуникации в семье и внутри сообщества. Знание понтийского значительно снижено — только 69 % супружеских пар называют понтийский языком общения. Дети разговаривают на греческом с греческим родителем и на другом языке — с негреческим (см. таблицу, отображающую язык коммуникации в семье). В понтийском греческом высок уровень

заимствований из турецкого и армянского, в меньшей мере из русского, что отражает длительность языковых контактов.

	Армянский	Русский	Греческий
Перепись 1989	14,70 %	26,50 %	47,20 %
Перепись 2011	61,80 %	9,70 %	27,60 %

По переписи 2011 г. уровень высшего образования — 23,7%. Старшее поколение образование получило на русском языке, а молодое — уже на армянском. В Ереване есть греческий детский сад, в средних школах в Ереване и Гюмри преподается современный греческий язык (поддерживает греческое правительство). Старшее поколение является носителем понтийского, а молодое — современного новогреческого.

Основное занятие — традиционное: горная промышленность и металлообработка.

Говоря об артефактах, информанты не видят различий между греческими и армянскими ритуалами и церковными праздниками. Отличие составляет только празднование Богоявления (19.01) под влиянием Русской Православной Церкви. Из нерелигиозных праздников отмечают День Охи (28.10) в память об отклонении ультиматума Муссолини. Этот праздник привнесен из современной Греции.

Кухня «армяно-понтийская» кулинария, например понтийское блюдо *макарина*. Не помнят песни, нет знания о национальной одежде, из танцев называют *тик* и *кочари* (это последнее не является понтийским). Из литературы называют басни Эзопа (привнесено позже из современной Греции) и *Карагиозиса* — героя театра теней, жившего в Османской империи.

Самовосприятие базируется на противопоставление эллинских и понтийских греков. Рассматривают себя частью восточно-анаатолийского и закавказского культурного ареалов.

## Евреи

Евреи (с. 209–232). Современные евреи не являются потомками тех евреев, надгробия которых, датированные XIII в. н. э., найдены в Ехегизе (Вайоцзорская область) и поселения которых, предположительно, существовали в течение 230 лет. Предки современных евреев — как ашкеназы, так и сефарды — в Армении появились в 40-ые годы XIX в. из Польши и Персии, и их число увеличивалось вплоть до 1972 г. за счет миграции из Украины и России. Однако по переписи 2011 г. в Армении проживает 109 евреев, хотя по оценке местного «Гражданского еврейского сообщества» называется цифра 700 человек. По мнению И. Шульце, это переоценка, так как большую часть по этой оценке представляют те, кто формально называет себя евреем для того, чтобы эмигрировать в Израиль, так как религиозные евреи следуют традиции *халаха* (это не значит, что они сознательно скрывают этот аспект самоидентичности для официальной переписи, но предпочтение отдают другим аспектам). Установлению количественного состава еврейского меньшинства препятствует неясная советская государственная политика в прошлом в определении еврейского сообщества как этнической или религиозной группы, а также смешанные браки.

Динамика демографической картины: 1939 г. — 512, 1959 г. — 1024, 1979 г. — 720 чел.

Кроме смешанных браков и эмиграции в Израиль на уменьшение численности меньшинства повлияло обязательное указание национальности в советском внутреннем паспорте.

Отмечается высокий уровень образования. В Ереване с 1992 г. действует армянское религиозное сообщество *Мордехои Рави* (официальный статус с 1995 г.), но, в результате национализации и секуляризации, религия играет минимальную роль в жизни сообщества. Трое из пяти информантов указали, что не относят себя ни к одной конфессии, а двое —



к Армянской Апостольской Церкви. Иудаизм, скорее всего, представляет элемент ценностной системы традиций, но не выражает персональную набожность — не практикуется обрезание, не празднуется *бар-мицва*, но отмечаются *Пурим* и *Песах*. Кошерная пища не считается обязательной (в Армении практически недоступна). Из национальных блюд называют фаршированную рыбу, а также *кнейдлах* и *халла* (выходцы из России). Не знают народные танцы, сказки и фольклор, одежду. Из песен вспоминают общеизвестную *Хава нагила*.

Элементами самовосприятия является интеллект, ум и мудрость. Отмечается сложность в подборе респондентов (возраст, пол, образование), опрошено 19 человек с помощью заполнения вопросника и 8 — посредством собеседования.

Доминантным языком личного и общественного общения, а также образования является русский язык, а армянский играет вспомогательную роль, которому молодое поколение все больше отдает предпочтение. Молодые люди чаще всего рождены в Армении и являются детьми смешанных браков. Для этой группы характерно расщепленное использование языка — русский и армянский с родителями, армянский с друзьями и детьми. Что касается этнического (родного) языка, вопрос заключается в том, какой язык информанты называют «этническим». Информанты старшего поколения не знают этнический язык, они могут только вспомнить, на каком языке говорили их родители или на каком языке говорили с родителями (хотя в момент опроса уже не говорили на этом языке). Это — идиш. Упоминая этнический язык, информанты могут иметь в виду два разных языка — идиш и иврит. В связи с возможностью эмиграции в Израиль изучение иврита стало приоритетным, тем более что правительство Израиля поддерживает учебными материалами. Все члены еврейского сообщества должны изучать иврит как иностранный, а сфера использования весьма ограничена (см. таблицу ниже с данными по использованию языка в сфере частного общения).

Язык	Родители	Супруг(а)	Дети	Внуки
Армянский	29 %	62 %	45 %	60 %
Русский	71 %	69 %	91 %	60 %
Этнический	35 %	23 %	9 %	0 %

## Курды, езиды

Курды (с. 235–274) и езиды (с. 359–422) исследованы по отдельности, хотя по многим параметрам данные по этим группам пересекаются. Большое внимание уделяется вопросу взаимоотношения курдов и езидов, а именно в частях «Самовосприятие, социальное восприятие» (с. 414–415), язык (с. 415–420) и заключение (с. 420–422). Данные переписей советского времени не рассматриваются в исследовании, так как с 1936 г. по 1989 г. езидов включали в одну с курдами группу (по переписи 1886 г. Российской империи учтены 15 500 езидов, обозначенных как «курдское племя». — *КТГ*). Езиды за пределами Армении не знают о строгом делении в среде курдов, которое вылилось в образовании двух групп меньшинств – курдов и езидов. К сожалению, не описывается история появления курдов и езидов (первая половина XIX в.).

Курды представляют группу, размер которой увеличился на 42 % в промежутке между переписями 2001 г. и 2011 г. с 1 519 до 2 162 человек, несмотря на высокий уровень миграции в Россию и в европейские страны. Курды исповедуют езидизм, но есть группа курдов-мусульман, часть которых эмигрировала в Азербайджан. Вышеназванный рост меньшинства обусловлен высокой рождаемостью (70 % курдской группы моложе 40 лет) и недавним формированием отдельных общин курдов и езидов.

Издается журнал на курманджи «Рийа Таза/Риа Таза» (Новый путь) основанный еще в 1930 г. (на латинице до 1937 г.). По словам авторов (И. Шульце, Г. Асатрян) кириллица использовалась в период с 1956 г. по 2000 г., но не уточняется, какая письменность использовалась в 20-летнем промежутке

до этого, хотя известно, что в 1946 г. был утвержден алфавит, разработанный Аджие Джинди. После 2000 г. курды вновь вернулись к латинице. Курдское меньшинство живет в сельской местности. В опросе принимали участие 82 информанта (65 заполнили вопросник, у 17 взято интервью).

Структура общества патриархальная, наблюдается неприязненность к табуированию. Езидизм представляет собой кастовую структуру: духовные лидеры (шейхи и пиры), каста мирян, каста незнатных. Смешанные браки крайне редки, экзогамия может повлечь изгнание из общины. Несмотря на это, курды более терпимы к смешанным бракам, чем езиды. Браки между представителями разных каст недопустимы. Не принята общая молитва, практикуется индивидуальная молитва, а роль религии по сравнению с езидами ограничена, что могло бы стать фактором определения идентичности индивида.

Уровень образования достаточно низкий по сравнению со среднеармянским показателем: 30 % имеют начальное образование, 44 % — среднее образование. Показатель образования женщин ниже, чем у мужчин.

Мужчины в основном пасут овец или, реже, содержат весь скот, женщины занимаются домашним хозяйством. Из праздников называется «день кладбища» — день поминовения, *Khidr Nebi* отождествляется с праздником Св. Саркиса, *Sêre Sale* (Новый год, подвижный праздник с 17 по 21 марта), отмечают Пасху. Езиды в Армении и в Грузии также отмечают Новый год *Kulocha Sêre Sale* (третья среда марта), что совпадает с курдским Новым годом. Информанты были индифферентны к теме национальной кухни, вспомнили иранские, турецкие блюда — калле-джуш, шила, ариса/хариса, но не смогли назвать блюда национальной кухни, что объясняется длительным периодом совместного проживания. Практически сходная картина с танцами — армянские и/или общекавказские танцы рассматриваются как курдские. Только один информант назвал восемь песен, например *Dewrêşe*

*Evdî* и *Êdûle* (о герое XVIII в.), а также поэму Ахмада Хани (1651–1707 гг.) *Mem u Zin*, которые исполняются в традиции *kilamê ser* — рассказ в сопровождении музыки или без нее. Красный, желтый и зеленый считаются национальными цветами и преваляют в одежде. Из национальной одежды сохраняются яркие плиссированные юбки, которые носит старшее поколение. Информанты знают старую и известную легенду *Siaband u Xecê*, писателей и поэтов *Eminê Evdal* и *Heciyê Cindi*, эмигрировавших в Армению из Карса во время Первой мировой войны.

Для самовосприятия важны соблюдение и поддержка традиций, в том числе религиозных, а также такие качества как усердие, честность и дружелюбие. Роль религии слаба и вторична, особенно для курдов-мусульман. Религия и национальность расщеплены, община открыта для смешанных браков независимо от деноминации. Уровень интеграции курдов в армянское общество достаточно низок (39 % от контрольной группы). Курдская идентичность больше, чем это наблюдается у езидов, связана с т. н. «курдским делом» — образованием независимого Курдистана. Это последнее отражается на отношении к курдам как к сторонникам геноцида 1915 г. 8 из 9 информантов отдают предпочтение термину «езиды» в противовес «курдам», при этом подчеркивают нежелательность их отнесения к езидскому сообществу. Очевидно, что взаимоотношения между курдами и езидами достаточно сложные. Почти 50 % армян не имеют представления о курдах, только незначительное количество информантов из контрольной группы хорошо знают эту тему.

Родной язык курдского общества — курманджи, религиозные же курды-езиды, ставящие религиозную идентичность выше национальной, своим языком называют езидский (*Ezdîkî*). Религиозные езиды не утверждают, что взаимопонимание между языками отсутствует, хотя езидское меньшинство утверждает противоположное. Модель использования языка курдской группы описывается в терминах внутриэтнического

и внешнеэтнического расщепления. В то время как армянский занимает господствующее положение в общественной сфере — медиа, коммуникация на работе, торговля, — его использование достаточно ограничено. Остальная часть коммуникации — семья, общение в местах проживания, полностью покрывается курманджи. Ниже в таблице можно увидеть дистрибуцию использования языка по разным сферам, а также уровень их владения:

	Армянский	Русский	Курман- джи	Езидский	
Работа	47 %	5 %	42 %	5 %	
Рынок (торговля)	36 %	0 %	56 %	8 %	
Чтение	50 %	8 %	24 %	1 %	Нет ответа 17 %
Письмо	43 %	3 %	4 %	1 %	Нет ответа 48 %

Курдское меньшинство является монолингвальным. Курды с большим вниманием относятся к изучению родного языка — курманджи. Поступая в армянскую школу со знанием только курманджи, дети испытывают трудности в учебе. Нет детских садов, где дети могли бы изучить армянский язык на уровне, необходимом для обучения детей в начальной школе.

В завершении этой части и для перехода к следующей приведу цитату из «Справочника»: «It is hard to determine a fully independent Yezidi cultural traditions: Rather they are placed in the larger framework of Oriental and/or Kurdish traditions» (с. 407).

Езиды (с. 359–422) представляют собой самое крупное меньшинство Армении, которое справедливо занимает особое место в «Справочнике» и описано намного детальнее, чем остальные миноритарии. Все компоненты стандартной

структуры статьи в этом случае намного объемнее. Например, великолепная таблица (с. 367–368), предоставленная Викторией Аракеловой, демонстрирует данные переписи по 23 езидским селам с 1831 г. по 2005 г. Здесь приведены исторические и современные названия, места переселения. В качестве иллюстрации приводятся 5 карт из Google maps, показывающие места расселения езидов по всей Армении, а также по отдельным регионам.

Исследование проводилось в Ереване и в 10 селах. Заполнены 116 вопросников, дополненные интервью с 40 респондентами. Проведены 10 дискуссий с официальными лицами (сотрудники муниципалитетов, директора школ), как с езидами (шейхи, пиры), так и с армянами. В отдельной таблице приводятся данные по отдельным селам (перепись 2001 г., перепись 2011 г. и официальная оценка 2005 г.), в которых проводилось исследование (с. 377).

По данным переписей начиная с 1989 г. численность меньшинства сокращается (за счет сокращения городского населения — 81,8 % езидов живут в сельской местности, тогда как только 35,7 % армян живут в селе): 1989 — 52700, 2001 — 40620, 2011 — 35272 чел.

Езидская семья, как правило, моноэтническая. Последствием брака с неезидом является исключение из общины; стать езидом практически невозможно, во всяком случае было невозможно до недавнего времени. Эндогамия считается жизненно важным принципом; рождаемость высокая, в структуре общества преобладает молодежь. Строй семьи — патерналистский, главой является самый старший мужчина. Взаимоотношения строго регулируются (невестка не может сесть за стол вместе с родителями мужа и т. п.), значение женщины в семье возрастает с ее возрастом и количеством рожденных ею детей.

Семья важна для получения религиозных знаний. Для езидов приоритетным является правильность практики веры (orthopraxy), а не правоверие, ортодоксальность (см. авторскую

формулировку: primacy of «orthopraxy»<sup>11</sup> over «orthodoxy», с. 384). Семья важна также для сохранения витальности языка, который сами езиды называют езидским. Брак занимает центральное место, сохранились свадебные обряды: бросание яблок (имеет множество интерпретаций в сообществе), украшение древа плодородия, забой скота, выкуп невесты.

В центре езидской веры — система наследственности, которая делит общество на касты *шейхов* и *пиров*, а также *миридов*. Шейхи — духовные руководители и участники всех религиозных обрядов. Из-за миграции связь между шейхами и миридами ослабевает. Для среднего езиды вера означает знание о кастах: кто к какой касте принадлежит и какое место занимает в езидском обществе согласно кастовой иерархии. Во время интервью подчеркивалось, что представители разных каст не могут полюбить друг друга, так как они уже с детства знают законы (т. е. имеют веру). Потеря связи с духовным руководителем означает потерю духовной основы, а также мест проведения религиозных ритуалов, какими обычно являются дома шейхов. В 2013 г. открылся езидский храм-*зиярат* в г. Анкалич — *Зиярат Эзди*, который, по словам информантов в 2014 г., еще не смог заменить ранее существующие традиции. Езидская вера испытывает аккультурацию. (Об этом свидетельствуют надгробия, претерпевшие трансформацию — исчезли зооморфные (лошади и бараны) изображения на саркофагоподобных надгробиях и появились надгробия армянского типа с фотографиями и с именами усопших). Необходимо отметить институт *стер* — это уложенные на нары одеяла, закрытые днем занавеской, место обитания почитаемого езидами духа-хранителя. В исследовании не упоминаются почитаемые езидами Малик Таус, Солнце, Ахурамазда, которые, по всей видимости, утеряны в Армении. Праздники армянских езидов обрели особые черты в результате долгого сосуществования с армянами

<sup>11</sup> Orthopraxy — опечатка, должно быть orthopraxy.

(ср. раздел Курды). Например, *Kulocha Sêre Sale* или *K(u)locha* празднуется в третью среду марта — практикуются прыжки через огонь (ср. Армянский *Terendez*), печется соленый пирог *kuloch*<sup>12</sup>. Одни информанты *Kulocha Sêre Sale* связывают с праздником Св. Саркиса, другие с Новым Годом, также нет единой формы полного и сокращенного названий для обозначения этих праздников. Все это очевидная иллюстрация культурной ассимиляции. Езиды считают себя религиозными, езидизм является важным фактором их идентичности. Информанты испытывают страх, что изучение истории ААЦ в средней школе может послужить причиной перехода их детей в другую веру.

Религиозная сфера обслуживается родным языком — езидским (Ezdîkî), таинства веры и знания передавались в устной форме с помощью специально обученных людей. Религиозные тексты стали записывать в конце XIX в. — начале XX в. В настоящее время, особенно в связи с миграцией, появляется спрос на объяснения и руководства религиозной сферы. Пока считается, что люди не будут читать толстые книги, и большей частью ориентируются на брошюры малого формата.

Уровень высшего образования среди езидов самый низкий, даже ниже чем у курдов — 1,5 % (езиды) и 5,8 % (курды). Родной язык влияет на качество образования. Дети поступают в школу, не зная армянский язык, что затрудняет получение образования в начальных классах.

Старшее поколение не владеет навыками чтения и письма на родном языке, а молодое поколение высоко ценит эти навыки. Несмотря на это, сельские жители не считают обязательным изучение родного языка в школе. Один чиновник отметил, что езидам запрещено писать, так как это считается

---

<sup>12</sup> Ночью перед праздником молодые люди и девушки едят соленый блин и ожидают откровения во сне: тот, кто, в сновидении подаст воду, и есть суженый (суженая).



грехом. Обучение езидскому протекает с осложнениями — он внедряется не во всех школах, преподаватели не проходят специальную подготовку, отсутствуют обязательные учебники. В момент проведения исследования использовались три учебника: два учебника на основе кириллицы (советских времен и переизданный в 2010 г.) и один на основе латиницы (2009 г.). На кириллических учебниках на обложке стоит слово *Kurdî*, что может указывать на орфографию курманджи с немаркированным придыханием.

Национальная кухня не является объектом идентификации — отмечается лишь отказ от свинины. В танцах отмечается влияние армянских народных танцев (*govand*, *koçari*). Особняком стоят песни. Репертуар — от религиозных песнопений вплоть до любовных песен и восхваления героев (эти последние также называются курдами). По жанрам делятся на песни про радость (*stran*) и *kalame ser* — «слова о/про», которые слагаются в честь разных людей. В эту группу входят песни как об исторических персонажах/героях, так о современниках, погибших насильственной смертью (например, в Карабахе или в результате вендетты<sup>13</sup>). Легенды, стихотворения, рассказы представляются с сопровождением музыки или без нее. Информанты с трудом отличают их от песенного жанра. Традиционную одежду уже не носят, но в одежде (женской) преобладают яркие цвета. Езиды, особенно женщины, хорошо узнаваемы — они носят длинные юбки и голову покрывают платком. Мужчины носят верхнюю одежду с короткими рукавами и в сельской местности летом ходят босиком. Историческая одежда утеряна, отсутствие ансамбля народного танца способствует этой утрате.

Самовосприятие сельских и городских жителей отличается друг от друга. У сельских жителей более высокий уровень восприятия отличий от титульного населения. Свою

---

<sup>13</sup> Про обычай кровной мести среди езидов в исследовании ничего не говорится.

идентичность езиды видят в сохранении традиции. Типичными чертами они считают следующие параметры:

- язык, религия, культура
- обычай, танцы
- искренность, набожность, смирение.

Во время интервью не ставился вопрос самооценки езидов относительно курдов, т. е. не рассматривают ли езиды себя в качестве субэтнической группы курдской этнической группы. Среди езидов, живущих в долинах Южного и Западного Арагацотна, а также вблизи Еревана, сильна тенденция самоидентификации именно как этнических езидов — при отличии от курдов и по религии, и по языку. Однако езиды, живущие на плато Апаран, большей частью себя определяют как курды (курманджи). Южные езиды редко ссылаются на «Курдистан» как на символический объект, представляющий их этничность. Этот вопрос является темой острых дискуссий среди езидов. Считается, что езиды, относящие себя к курдскому этносу, обратились в «курдство» лишь недавно.

Родной езидский язык (Ezdîkî) имеет двойную нагрузку — средство коммуникации в семье и маркер идентичности. Сфера использования родного языка в городах сокращается в пользу армянского и русского. В течение дня члены семьи не имеют возможности разговаривать на родном языке, в результате армянский и русский вторгаются в сферу семейного общения. Армянский — основной язык в сфере социального общения и доминирующий в медийной сфере. На езидском идет ежедневная 30-минутная радиопередача, некоммерческие организации издают газеты. Грамотность — несбалансированная. Представители старшего поколения не изучали родной язык в школе, и не все современные дети имеют такую возможность (не все школы могут обеспечить уроками езидского языка). 100 % информантов указывают, что могут читать и писать на армянском, на русском — 60 % (чтение) и 62 % (письмо) и, наконец, езидский (Ezdîkî) — 55 % (чтение) и 33 % (письмо).

## Использование языка в личной сфере (Ереван)

	Родители	Супруги	Дети	Внуки
Езидский	91 %	77 %	94 %	81 %
Армянский	49 %	28 %	48 %	39 %
Русский	20 %	5 %	8 %	3 %

## Использование языка в личной сфере (сельская местность)

	Родители	Супруги	Дети	Внуки
Езидский	97 %	98 %	99 %	91 %
Армянский	19 %	15 %	17 %	3 %
Русский	0 %	0 %	0 %	0 %

Езидский (Ezdîkî) в основном устный язык. Грамотность не влияет на самооценку носителей. Владение языками в устной форме оценивается таким образом: езидский — 90 %, армянский — 79 %, русский — 30 %. Противоречивые на первый взгляд результаты показывают, что самооценка на самом деле не отражает реальные навыки, а указывает на то, как респонденты, по их мнению, предполагают использовать отдельно взятый язык.

Как маркер (само)идентичности называется отличие езидского языка (Ezdîkî) от курманджи. Многие отрицают взаимное понимание между носителями езидского языка и курманджи, но такое мнение не разделяют не только ученые, но и некоторые езиды. Лингвистическая отличительная черта — наличие придыхания — может служить параметром отличия езидского языка (Ezdîkî) и курманджи. Сегодня остро стоит вопрос, насколько целесообразен термин «езидский язык». Авторы «Справочника» выбрали, на мой взгляд, описательный и неудобный из-за длины, но точный термин — *вариант курманджи, на котором говорят езиды* (Kurmajî version spoken by Yezids) (с. 421).

Ввиду особой остроты курдско-езидского вопроса, заключение этой главы во многом отличается от заключений по другим группам. Обычно в заключении коротко подводятся итоги в сжатой форме. Заключение к главе «Езиды» построено как небольшое эссе на тему, насколько корректна идея различия между курдами-курманджи и езидами. Основные соображения этой части:

а) Езиды рассматривают Армению как **родину**, а не как место проживания их диаспоры, хотя у них сохранилось знание о миграции из восточной Турции. Наличие общего опыта гонений и общих врагов способствует их идентификации с армянами и с Арменией.

б) Конструирование езидского самостоятельного этноса и неприятие курдов разделяется не всеми езидами в других странах, что может повлечь изоляцию армянских езидов.

в) Артефакты культуры (песни, легенды, истории), общие с курдами, противоречат осознанию езидов как самостоятельного этноса.

г) Для подтверждения различия по лингвистическому параметру пока нет достаточных сопоставительных данных.

## **Немцы, поляки**

Немцы (с. 153–171) в Армении появились во второй половине XX в., себя они называют «русскими немцами».

Неизвестно, по какой причине немцы не мигрировали из России в Армению ранее, в отличие от Грузии и Азербайджана (например, первые немцы в Грузии появились в 1817 г. — *КТГ*). Ассимиляция наблюдается по многим аспектам, начиная с религиозного вплоть до языкового, на что влияет ряд факторов — смешанные браки, ссылка, депортация и пр. Сохранились некоторые элементы традиционной кухни, минимальные знания о религиозных и народных праздниках. В исследовании участвовали 10 информантов, трое из них не только заполнили вопросники, но дали длительные интервью.

Численность немцев в Армении никогда не достигало 500 человек: 1926 г. — 104, 1939 г. — 433, 1959 г. — 278, 1970 г. — 408, 1989 г. — 265, 1992 г. — 152, 2001 г. — 133 (79,6 % женщины).

На колебание численности в 1959 г. и в 1989 г. повлияла депортация немцев в октябре 1941 г., затем их возвращение после депортации, и, наконец, миграция в Германию. В переписи 2014 г. немцы не отражаются.

Характер смешанных браков менялся. Поначалу распространённой была ситуация «жена — немка, муж — армянин», но впоследствии сыновья, определяющие себя немцами, женились уже на армянках. Традиционная патриархальная модель семьи предполагает доминантную роль мужа.

Немцы в России придерживаются разных христианских деноминаций, а в Армении, в настоящее время большинство является прихожанами ААЦ, а также разных протестантских церквей. Бросается в глаза дистрибуция по возрастным группам: практически все принадлежат ААЦ и только представители возрастной группы за 60 являются протестантами.

Возраст	15–24	25–44	45–59	60+
ААЦ	80 %	100 %	67 %	0 %
Другие христианские церкви или группы	20 %	0 %	33 %	100 %

После Второй мировой войны немцы сталкивались с проблемами получения высшего образования, тем не менее в Армении они являются городскими жителями с высшим образованием. Это особенно касается старшего поколения (100 % высшего образования). Социальный статус — «белые воротнички».

Среди праздников называют день независимости Армении, день Еревана; но не называют немецкие праздники. Из религиозных праздников упоминается Рождество, Пасха. Богоявление/Крещение называют по немецкий *Heilige Dreikönige* —

День трех царей. Эти праздники воспринимаются не как религиозные, а скорее как традиционно немецкие. Рождественский венок, пасхального зайца вспоминают только некоторые.

Шесть из десяти информантов смогли назвать по два немецких блюда как из ежедневного меню, так и праздничные (с. 164). Танцы не помнят, а из песен называют детскую песню *Häschen in der Grube*, рождественские песни *O Tannenbaum* *Stille* и *Nacht, Heilige Nacht*.

Из преданий (сказки, рассказы) называют сказки братьев Гримм: «Золушка», «Ганс и Гретель», «Бременские музыканты».

Интересно, что относительно национального костюма наблюдается тенденция возрождения — часто покупают национальные женские платья *Dirnd(e)l* — «дирндль».

Критерии самооценки — дисциплина, усердие и скрупулезность. Все информанты рассматривают себя как типичных немцев, хотя 50 % из них относят себя к армянскому или смешанному армяно-немецкому этносу. Выясняется весьма интересная конфигурация этнической самооценки — самовосприятие армянином в призме ежедневной культуры и жизни, при этом может быть подчеркнуто свое отличие с точки зрения особого исторического опыта.

Описание языковой ситуации, по словам автора, невозможно без отражения истории русских немцев, а также смешанной этнической структуры большинства семей. Армянский язык доминирует уже в третьем поколении. Доминантность армянского поддерживается использованием армянского во всех сферах ежедневной жизни, а также общим высоким уровнем владения этим языком у немецкого меньшинства. Высокий уровень русского объясняется историческим прошлым русских немцев, а также тем, что в смешанных семьях русский часто играет роль *lingua franca* между разноязычными родителями. В «Справочнике» отмечается, что к данным по немецкому языку нужно относиться с осторожностью. Сфера использования немецкого языка ограничена. Даже журнал,

выпускаемый немецкой организацией Teutonia, выходит на русском. Teutonia предлагает Немецкую воскресную школу в Центре меньшинств Армении в Ереване с 2011 г., хотя данные о числе учащихся не удалось получить. На использование немецкого языка наложило отпечаток советское прошлое, когда немецкий язык был запрещен или отвергался самими немцами во избежание быть идентифицированными как немцы. Немцы в Армении говорят на диалекте, на котором говорили их предки, с сильным влиянием русского языка на произношение. Автор главы приходит к заключению, что немецкое меньшинство в Армении не может считаться носителями немецкого языка (с. 169).

Использование языков в индивидуальной сфере см. в таблице:

	<b>Родители</b>	<b>Супруги</b>	<b>Дети</b>	<b>Внуки</b>
Армянский	90 %	100 %	80 %	100 %
Русский	80 %	40 %	60 %	0 %
Немецкий	50 %	20 %	40 %	50 %

Поляки (с. 277–294) в Армении появляются в начале XIX в. Это — первая волна миграции (в пределах Российской империи) из разных мест Польши и Литвы (некоторые представители этой волны своей родиной считают Бессарабию и Литву, а не современную Польшу). Вторая волна миграции относится к советскому периоду. По переписи 1897 г. в Эриванской области проживало 1257 поляков (— *КТИ*). Демографическая картина по последующим переписям выглядит следующим образом: 1926 г. — 705, 1939 г. — 240, 1959 г. — 208, 1970 г. — 270, 1989 г. — 265, 2001 г. — 97. Налицо тенденция сокращения численности. В переписи 2011 г. данные о польском меньшинстве уже вовсе не отражаются.

Поляки живут в городах Ереван и Гюмри, где основаны неправительственные организации *Polonia* (250–300 человек)

и *Dom Polski* (эта последняя функционирует только в Гюмри). В 2013 г. *Polonia* открыла филиал в Гюмри. Связь между членами организаций в Гюмри намного слабее, чем в Ереване (нет информации о численности, имен членов и пр.), что влияет на построение этнической идентичности в целом. Примечательно, что участие армян (обычно супруг(а)) в организации *Polonia* выше, чем самих поляков.

Участники опроса не отказались заполнить вопросники.<sup>14</sup> 12 информантов предпочли устное интервью (собеседование) по двум причинам: 1. Те, у кого есть пробел в знании языка и традиций, заверяли исследователей в желании восполнить этот пробел; 2. Те, кто сохранили знания, хотели рассказать о своем происхождении и традициях. В ходе полевой работы выяснилось, что поляки себя часто причисляют к интеллигенции, хотя данные полевого исследования не подтверждают такое определение. Многие информанты называют себя армянами с польскими корнями. Полностью польских семей в Армении не зафиксировано, все семьи смешанные. Информанты проводят различие между армянами и поляками через семейные ценности. Похоже, что для польского меньшинства в Армении характерно равноправие между женщинами и мужчинами.

Большинство поляков — прихожане ААЦ. Только представители первого поколения поляков исповедуют католицизм. В целом религия не играет важной роли.

В «Справочнике» неоднократно подчеркивается высокий уровень арменизации и ассимиляции польского меньшинства. Следовательно, любую обнаруженную модель образования невозможно эксплицитно приложить к «польской» модели отношения к образованию. Тем не менее, исследование выявило, что образование среди т. н. первого поколения поляков, как

---

<sup>14</sup> Приводится ФИО одного из информантов (Алла Брониславовна Кузминская), основателя и руководителя неправительственной организации *Polonia*.



правило, высшее. Поляки — городские жители, т. н. «белые воротнички», в основном учителя и инженеры.

Символические культурные артефакты для большинства членов организации *Polonia* — вновь обретенные знания. *Polonia* возрождает праздники *Andrzejki* (с 29 на 30 ноября, день Св. Андрея), *Thusty czwartek* (Жирный Четверг, перед Великим постом). Рождество и Пасха отмечается в семейном кругу: Рождество — 25 декабря (ААЦ отмечает 6-го января) и *Wigilia* — Сочельник 24-го декабря соответственно. Светские праздники (День конституции 3 мая и День независимости 11 ноября) отмечают в более широком кругу.

Каждый из информантов мог назвать только 2 или 3 типичных польских блюда (низкий уровень знания): *Bigos*, *Barszcz*, *Flaki*, а также сладости *Zurek Mazurek*, *Sernik*, *Kutia*. Знание танцев и песен показывает схожую с кулинарией картину. Польский хор создан в начале 1990-х гг., что является залогом возрождения национальной одежды и, естественно, песен. Танцы привлекают минимальное внимание поляков Армении. Литература (устная и письменная) практически утеряна, информанты называют только детскую литературу *Koziolek Matolek* (Козел Матолек).

Самовосприятие и социальное восприятие опирается на понимание себя как ненастоящих армян, как армян с польскими корнями и, в то же время, нетипичных поляков. Типичные польские особенности не называются, непохожесть затрудняется объяснить, привлекают метод сравнительно-сопоставительного описания поляков и армян, при этом на основе знаний, полученных непосредственно в Польше и в основном на опыте (меж)персонального общения.

Русский и армянские языки занимают доминирующие позиции по сравнению с польским. По мнению авторов, выделяются две группы.

1. Те, кто предпочитают армянский русскому в ежедневной жизни, представляют собой поколение той миграционной волны, которая берет свое начало со времен после Венского

конгресса (т. е. первую волну эмиграции), когда создавались смешанные семьи.

2. Те, кто предпочитают русский язык армянскому, представляют вторую волну миграции советского периода. В это время, русский язык являлся *lingua franca*. Представители этой волны переезжали в Армению либо со своими вторыми армянскими половинами, либо создавали смешанные семьи в Армении.

Ежемесячный журнал, издаваемый организацией *Polonia*, является двуязычным, русско-польским. Кроме первого поколения эмиграции, польский язык является вторым, а в некоторых случаях третьим языком, большей частью изучаемым уже во взрослом возрасте. *Polonia* предлагает уроки польского языка для всех желающих — как для поляков, так и для армян.

К сожалению, статья о поляках не содержит ни диаграмм, ни сравнительных таблиц.

## Белорусы, украинцы, русские

Белорусы (с. 99–122). Размер белорусского меньшинства неизвестен. В переписи 2011 г. белорусы вовсе не упоминаются. Цифру 250 называют официальные представители меньшинства, включая в нее смешанные браки (большей частью это женщины, приехавшие в период СССР и вышедшие замуж за армян). Дети смешанных браков не считают себя белорусами. Миграционные процессы затрагивают как тех, кто уходит с работы по возрасту (на пенсию), так и молодежь, хотя точных данных для определения структуры возрастной группы получить невозможно.

Первое поколение сегодняшнего белорусского меньшинства большей частью занято в научной сфере, что является показательным для описания модели эмиграции в советское время. Представители этого поколения составляют ядро приехавших РПЦ, тогда как следующее поколение принадлежит

Армянской Апостольской Церкви. И, наконец, это поколение поддерживает связи с Беларусью, контакт с посольством Беларуси в Ереване и следит за социально-политической ситуацией в стране.

В основном в исследовании принимали участие женщины (мужчины отказывались). 12 информантов заполнили анкеты и участвовали в дополнительном собеседовании.

Этнических белорусов представляет возрастная группа 60+ (25 %). Возрастные группы 45–59 (33 %) и 25–44 (42 %) представляют детей смешанных армяно-белорусских пар. Большею частью белорусы в Армению приезжали уже в зрелом возрасте в советское время и даже после распада СССР (скорее всего по инерции. — *КТГ*). Пик приходится на 70-ые годы прошлого века (1179 — в 1970 г., 1183 — в 1979 г.). С 1989 г. намечается резкий спад (по переписи 2001 г. проживает 257 человек), 75 % белорусов покинули Армению после распада СССР (данные переписи 1989–2001 гг.). Это связано с выводом войск после распада СССР. Белорусское меньшинство в современной Армении — потомки смешанных браков с четко выраженной тенденцией идентификации с армянской составляющей смешанной семьи и самоидентификацией с армянским большинством. В исследовании отмечается, что армянские родственники детей смешанных браков настаивают на том, что дети являются армянами. Рождаемость — низкая, в среднем 3,75 (минимум 2, максимум 6).

Верующие, независимо от конфессии, посещают церковные службы. Церковные праздники — Пасха, Рождество, Пятидесятница — отмечают не в семье, но вместе с общиной. В некоторых семьях Пасха отмечается дважды (по календарю Армянской Апостольской Церкви и по Православному календарю).

Представители белорусского меньшинства проживают в городах, не имеют возможности вести подсобное хозяйство, часто говорят о пенсии, а после выхода на пенсию планируют переехать в Беларусь.

К нематериальным символическим ценностям (symbolic artifacts), наряду с христианскими праздниками, относятся День независимости Белоруссии (3 июля) — день освобождения от фашистской оккупации в 1944 г. (отмечается с 1996 г.). Информанты также называют другие отмечаемые праздники: Масленица, Коляда, Иван Купала. К праздникам готовят соответствующую еду — красят яйца, пекут блины, делают пасху. Сохранились национальные блюда: окрошка, холодец, борщ. Интересно, что пасха и блины воспринимаются как символы, объединяющие белорусов с русскими и украинцами. Существует хор народных песен, который выступает по праздникам и в который стараются привлекать детей. Исследование выявило хорошее знание белорусской национальной одежды — материал изготовления, цветовую палитру и символику. Знание народных сказок носит региональный характер — это общие русско-белорусско-украинские сказки.

Самовосприятие и социальное восприятие белорусского меньшинства характеризуется стремлением не отличаться от армянского большинства, с одной стороны, и сходством с другими славянскими меньшинствами (русские, украинцы), с другой. Первое поколение эмигрантов имеет идеализированную картину Белоруссии. Смешанные семьи рассказывают о давлении со стороны армянских родственников, направленном на то, чтобы адаптироваться к армянским традициям и отказаться от белорусских. Тем не менее, первое поколение активно подчеркивает хорошие отношения с армянами. Уровень интеграции меньшинства измеряется в 4,37–4,53 по шкале от 1 до 5, а религиозное и культурное сходство с обществом большинства — 3,7–3,33 по шкале от 1 до 5. Таким образом, уровень интеграции достаточно высокий.

Языковая ситуация (с. 117–122) белорусского меньшинства характеризуется доминированием русского языка во всех возрастных группах. Вторым языком старшего поколения после русского является белорусский. Языковой фактор находится в строгой взаимосвязи с разрывом поколений. Первое,

моноэтническое, старшее поколение хорошо знает белорусский и состоит из русско-белорусских билингвов, а второе, молодое поколение из смешанных семей, сильно интегрировано с армянским большинством. Двухязычие этого поколения является русско-армянским, причем они одинаково хорошо владеют обоими языками. Однако в следующем поколении рожденных после независимости Армении преобладает уже армянско-русское двухязычие (лучшее знание армянского по сравнению с русским). Русский язык здесь играет двойную роль — как *lingua franca* советского времени и как язык, имеющий в Белоруссии во многих семьях статус родного языка. Авторы справедливо рассматривают двойную роль русского языка как решающий фактор, который объясняет, почему белорусские родители в Армении предпочитают русский язык белорусскому для общения со своими детьми. В завершение см. статистику самоидентификации по критерию владения языком:

	<b>Армянский</b>	<b>Русский</b>	<b>Белорусский</b>
Наилучшее знание	0 %	83 %	17 %
Наихудшее знание	83 %	0 %	17 %

Русское (с. 297–397) меньшинство Армении, по словам автора, имеет самую сложную структуру, одним из факторов этого является проживание в стране молокан. Исторически русские, в том числе молокане, появляются в Армении с начала XIX в. сперва в связи с заселением присоединенной территории и охраной новых границ Российской империи (1), депортацией сектантов (молокане, духоборы, субботники) в Закавказье (2), а потом уже с миграционными процессами советского периода (3). Предлагается терминологическое уточнение — «русские» означают всех русских, включая молокан; наименование «молокане» используется для маркированной по конфессиональному признаку группы русскоязычных

миноритариев. Сами молокане считают себя этническими русскими, хотя склонны держаться в стороне от остальных по религиозным соображениям. Уменьшение российской диаспоры связано с развалом СССР. И. Шульце отмечает, что демографическая картина менялась на протяжении почти 200 лет, но приводит только следующие данные (в советское время молокане отдельно не учитывались в переписи): 1939 г. — 51 464, 1979 г. — 70 336, 2011 г. — 11 911 (из них 2 755 молокане) и не приводит данные из ресурса «Демоскоп»<sup>15</sup> (неоднократно использованного по другим миноритариям): 1830 г. — 0, 1850 г. — 4 364, 1897 г. — 25 014, 1959 г. — 56 477, 1970 г. — 66 108 (— *КТГ*). По сведениям неправительственной организации «Россия», в 2014–15 гг. численность диаспоры составляла около 8 000 человек.

В целом в исследовании приняли участие 72 информанта, в том числе 23 информанта из молокан, — заполнено 62 вопросника (в том числе, 20 молоканами), в собеседовании участвовали 24 информанта (в том числе, 3 молоканина).

Распределение по религиозной принадлежности — одновременно ожидаемое и неожиданное. Ожидаемое распределение по трем конфессиям — РПЦ, ААЦ и молоканская церковь. Неожиданным является высокий показатель русских, которые относят себя к Армянской Апостольской Церкви — около 41 %. Точнее, по переписи 2011 г. 41,13 % из всех русских, включая молокан, принадлежат ААЦ и 53,5 % из всех русских без учета молокан, тогда как к РПЦ относятся 23,5 % из всех русских включая молокан и 30,5 % из всех русских без учета молокан. К ААЦ в основном относятся представители второго и третьего поколения русских в возрасте 60+/70+. К этой группе относятся также мужчины, женившиеся на армянках. Интересно, что автор счел необходимым сравнить следующие данные: 3 414 армян принадлежат РПЦ vs 2 299 русских принадлежат ААЦ.

<sup>15</sup> [http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/sng\\_nac\\_59.php](http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/sng_nac_59.php)

Состав по возрасту: 44 % — 50+, 37 % — 20–49. Городские жители составляют 68 %, сельские — 32 % (из них 23 % молокане).

Семьи — моноэтничные и смешанные. В смешанных браках преобладает брак между русской и армянином (данные из исследования [Mukomel 1994]). В браках между армянкой и русским преобладают представители меньшинства в третьем поколении. Отмечается возможный рост смешанных браков, по мнению информантов это связано с миграционными процессами — в Армении остаются представители смешанных браков или те, чьи родные похоронены в Армении. Вследствие новых социально-общественных обстоятельств, сложной психологической и политической ситуации после развала СССР и обретения независимости Армении радикально изменилась парадигма жизни русского сообщества, появился вакуум, который заполнился моделями местного, титульного большинства, что отразилось, в том числе, на модели образования — возросло влияние армянских супругов на образование детей. Изменилось также отношение к детям смешанных браков. Для старших членов сообщества состоящая в браке с армянином современная русская женщина «рожает армянина» (с. 307). Смешанные браки не характерны для молокан — состав нерусских среди них составляет всего 4 %, а 16 % этой группы составляют украинцы и белорусы. Проведенное полевое исследование показало, что в среднем семья состоит из 3,8 человек (молокане 4,65), число детей — 2,5 (молокане 3,28).

Образование показывает знакомую модель разрыва между жителями сельского и городского населения. Городские жители придают больше значения образованию, образованию на русском языке и по российским стандартам. В Ереване есть средняя школа *Славянская*, также русские школы есть в Ванадзоре, в Степанаване и в других городах, в целом из 1 441 школ в Армении в 41 школах русский является языком образования.

Некоторые информанты отмечали, что в первые годы независимости русский язык был в опале, также как и образование на русском языке. В последние годы (имеется в виду период проведения полевых работ и подготовки «Справочника» для публикации. — КТГ) отношение к образованию на русском языке изменилось — открываются филиалы российских университетов, поддерживается и продвигается образование на русском языке. 21,8 % представителей русского меньшинства имеют высшее образование, из них 2,1 % молокане (1,9 % — женщины, 1,7 % — мужчины). Эти данные переписи 2011 г. подтверждаются полевыми исследованиями. Городские жители относятся к категории «белых воротничков», а также работают в академической сфере. Проблема образования среди детей молокан схожа с проблемой других меньшинств в сельских местностях. Дети обычно растут в семье, где языком коммуникации является родной язык; они не ходят в детский сад и, в результате, учеба на армянском языке в сельских школах представляет для них немалую сложность.

Информанты (не молокане) сообщали, что наиболее отмечаемыми праздниками являются Пасха, Рождество и Масленица, хотя упоминали также российские государственные и военные праздники: День России (12.06), Бородинская битва (09.09), День военно-морского флота (06.06), День снятия Ленинградской блокады (27.01). Неправительственная организация «Россия», которая имеет отделения по всей Армении, организует эти праздники с песнями и танцами в национальных костюмах и с угощением. Информанты-молокане отмечают только свои религиозные праздники (всего назвали 22 праздника): Рождество, Крещение, Благовещение, Пасха, Вознесение, Пятидесятница, Преображение и др.

Все информанты (включая молокан) называют одни и те же национальные блюда и напитки: блины, пирожки, борщ, окрошка, пельмени, голубцы, чай из самовара. Почетных



гостей приветствуют хлебом и солью. При этом национальной кухне не придают особого значения. По мнению информантов, главным аспектом культурной идентичности являются песни и танцы (однако молокане не пожелали обсуждать эту тему). Информанты не только называли песни (Уральская рябинушка, Катюша, Подмосковные вечера, Тонкая рябина, Калинка), но с удовольствием исполняли их во время интервью. Повсеместно организованы группы песен и пляски. В отличие от песен, информанты отмечают сложность исполнения танцев (называют: Барыня, Яблочко). Национальная одежда сохраняется в ансамблях песен и пляски. Молокане (женщины) носят традиционную одежду — длинные юбки и головные платки; мужчины ходят с бородой. Интересно, что традиционная одежда молокан посторонними воспринимается в качестве национальной одежды.

Из устной и письменной литературы информанты назвали народные сказки (Колобок, Золотая рыбка, Маша и медведь, Три медведя), сказки Павла Бажова и А. С. Пушкина (Сказка о рыбаке и рыбке). Эти знания отмечаются во всех возрастных группах, чему способствует не только семья и школа, но и мероприятия НО «Россия».

Русское меньшинство Армении характеризуется высоким уровнем уверенности в себе. В молодом поколении отмечается желание уехать в Россию, хотя эта тенденция меньше заметна среди молодежи из семей, осевших в Армении на протяжении уже нескольких поколений. Для них Россия представляет собой нечто чуждое. Кажется интересным одно наблюдение, полученное в ходе исследования — различаются термины «отечество» (fatherland) и «родина» (mother country), хотя не уточняется в чем именно заключается это различие.

После развала СССР русская диаспора в Армении испытывала те же проблемы, что и в других союзных республиках. Однако перемены во внутренней (поддержка языков и культур этнических меньшинств, улучшение

экономики и социального климата) и внешней политике (восстановление дружеских отношений с Россией) благотворно повлияло на состояние русского меньшинства Армении, хотя существующие проблемы информанты все же связывают с этно-культурной идентичностью и пытаются найти решение проблем, отталкиваясь от этого аспекта. Для достижения цели имплицитно подразумевается образец лидирующей роли русских в СССР и, следовательно, желание занять лидирующую роль среди меньшинств Армении (с. 322), подчеркивая интегрирующую роль русского языка для неэтнических русских (т. е. русскоговорящих). Например, заявка на лидерство становится очевидной, когда члены русского меньшинства предлагают всем другим меньшинствам публиковать информацию и отчеты в журнале русского общества, несмотря на то что периодические издания многих других миноритариев двуязычные. При этом упускается из виду, что вторым языком наряду с родным нередко выступает армянский язык.

Взаимоотношения между титульным населением и русским меньшинством, включая молокан, позитивные. Примечательно, что армяне не воспринимают молокан как отдельную этническую группу и даже не знают, что молокане отличаются от остальных русских только по религиозному признаку.

Русский язык является центральным конструирующим фактором самоидентичности. Это касается не только функции языка как средства ежедневной коммуникации, но и как языка русской литературы. Все представители русского меньшинства хорошо знают родной язык. Информанты негативно отзываются о законе о языке, который в первый период независимости затруднял образование на русском языке, что компенсировалось использованием языка внутри сообщества. Данные показывают, что русский язык является доминантным не только в моноэтнических семьях, но и в смешанных браках (с. 324).

	Родители	Супруг(а)	Дети	Внуки	Невестка, зять
Армянский	38,30 %	40,38 %	46,81 %	47,22 %	44,12 %
Русский	95,74 %	86,54 %	100,00 %	100,00 %	85,29 %

Как видно из таблицы, знание армянского языка ограничено. Только один информант оценил знание армянского языка как «очень хорошее», другие — «хорошее». Более того, большинство информантов не чувствуют необходимости изучения армянского языка. По их мнению, если собеседник не говорит по-русски, вполне достаточно знания повседневного армянского языка для поддержки ежедневной коммуникации (на бытовом уровне). Таким образом, оценивая знание как «хорошо» или «очень хорошо», информанты имеют в виду удовлетворение основных коммуникативных потребностей. Знание одного языка не считается недостатком. Деятельность сообщества направлена на продвижение русского языка в армянском обществе, изменение закона о языке и образовании в своих интересах.

Заключительная часть этого раздела является исключительно интересной (с. 327). Здесь отмечается, что русское меньшинство Армении является менее гомогенным, чем это кажется с первого взгляда. Полевое исследование выявило, что русское меньшинство состоит из трех частей: 1. Молокане и родственные им духовные христиане. Эти последние нигде ни разу в разделе про русское меньшинство не упоминались; 2. Ранние поселенцы и их потомки (т. н. волна миграции в 50-ые годы прошлого века); 3. Поздние поселенцы (т. н. вторая волна миграции 70-ые годы прошлого века). Акцент делается на сходстве и различии групп 2 и 3. В социальном плане дети смешанных браков представителей группы 3 стоят ближе к детям из группы 2, но отличаются от детей из моноэтнических групп. Различия между группами 2 и 3 возникли после развала СССР. Развал СССР больше всего повлиял на русское

меньшинство. Во всяком случае, информанты эксплицитно фиксируют это мнение и стараются реализовать свой статус на общественном уровне.

Украинцы (с. 331–355) впервые появляются на Южном Кавказе в начале XIX в., когда Российская империя расширила свою территорию. Украинцы, будь то крестьяне или военнослужащие, укрепляли присутствие империи в регионе. Не засвидетельствована связь между длительным периодом проживания армян в Украине — в Донецкой, Харьковской, Днепропетровской областях, в Крыме и проживающими в Армении украинцами.

В ходе работы были основательно опрошены 17 информантов (устный опрос и письменно заполненные вопросники), в основном женщины и пожилые люди в Ванадзоре, Ереване и Гюмри.

По переписи 2011 г. украинцами назвали себя 1176 человек. По сравнению с данными переписи 1989 г. (8341 чел.), отмечается значительное уменьшение после развала СССР, хотя этот процесс замедлился в связи с событиями на юге Украины в 2014 г., когда смешанные украинско-армянские семьи искали убежище в Армении (отчет UNHCR, июнь 2015 г.). Средний возраст 50+, преобладают женщины, состоявшие в браке с армянами. В целом женщины составляют 82,3 % украинского меньшинства. Большинство из них приехали в Армению в советское время после бракосочетания с армянским супругом. Этническая структура в смешанных семьях, как правило, представлена браками между армянином и украинкой. В большинстве случаев дети, рожденные в таких семьях, считают себя армянами, но, как минимум, пассивно знают украинский язык. Полевое исследование установило, что украинцы, рожденные в Армении, большей частью являются детьми военнослужащих.

Украинцы являются городскими жителями (81,4 %), половина которых приходится на Ереван (51 %). Информанты указывали, что рассказывают сказки и истории детям

по-украински и поют украинские песни. В домах имеют украинские артефакты культуры – вышитые скатерти и традиционную керамику, что напоминает детям об украинском происхождении одного из родителей. Состав семьи в среднем 2,9 человека, 1,7 поколений.

По переписи 2011 г., две трети украинцев относят себя к Армянской Апостольской Церкви, остальные же — к Русской Православной Церкви. По словам информантов, регулярно посещают богослужение 11,76 %, редко — 29,41 %.

Уровень образования украинского меньшинства высокий. Старшее поколение, рожденное в Украине, получило образование на русском языке. Молодое поколение из смешанных семей учится в русских школах. Некоторые информанты отметили, что их дети учатся в Ереванском филиале учебно-научного института Тернопольского национального экономического университета. Поселившиеся в период СССР украинцы представляли собой технический персонал высокого профессионального уровня, что было связано с развитием индустрии в Армении. По переписи 2011 г. 29,3 % украинцев являются аспирантами, кандидатами наук.

Преподавания на украинском нет. Попытки организовать курсы изучения неуспешны, так как молодое поколение не проявляет интерес.

Отмечают все христианские праздники, а также все украинские светские праздники — День независимости (24.08, с 1991 г.), День [памяти Тараса] Шевченко (9 марта), День единства Украины (автор не указывает дату, 22 января. Отмечается с 1999 г. — *КТГ*). Информанты часто рассказывали, как они отмечают дни рождения, застолья вместе с друзьями и/или с семьей, про еду, напитки и песни. Некоторые информанты отмечали, что армяне не различают праздники и будни. Так, например, армяне не носят национальную одежду в праздники, тогда как украинцы надевают традиционную национальную одежду (на свадьбы, общественные и религиозные праздники). В целом

национальный костюм является активным и естественным компонентом жизни украинского меньшинства.

Большинство информантов хорошо знают национальную кухню. Борщ, вареники, сало являются постоянным компонентом ежедневного меню даже в смешанных семьях.

Из танцев называют только гопак. Что касается песен, было названо около 40 (каждый информант минимум четыре песни). Среди них народные (Несе Галя воду), казацкие (Іхалі козаки), военные, связанные со Второй мировой войной (Смуглянка). Информанты с удовольствием исполняли песни во время полевой работы. В Ереване и Ванадзоре есть хоры, в которых исполняют около 100 песен. Исследование показало, что пение является вопросом первостепенной важности в конструировании этнической идентичности.

Информанты назвали около 20 сказок и рассказов: Колобок, Иван-Побиван, Лисичка сестричка та вовк панібрат; «Тарас Бульба» Н. Гоголя и «Кобзарь» Т. Шевченко. Многие информанты подчеркивали, что между украинскими и русскими сказками и рассказами текстами практической разницы нет, различаются только языки.

В модели самоописания превалирует эмоциональная составляющая — эмпатия, доброта, а также гостеприимство, сострадание. Отмечаются дружеские отношения с армянами, тем не менее косвенно подчеркивают различия ментального плана. Интересно, что украинцам самоописание легче давать, сравнивая себя с другими народами. Например, украинки себя описывают в сравнении с другими славянскими женщинами. Другим аспектом самоидентификации является частое упоминание трех катастроф национального уровня: современная ситуация на юге Украины (war-like situation), Вторая мировая война и Голодомор (1932–1933 гг.).

Многие представители меньшинства имеют украинское гражданство или двойное украинско-армянское гражданство.

Крайне интересны результаты исследования относительно степени интеграции в общество большинства. Интеграция

украинцев по шкале от 1 до 5 самая низкая (3,93) среди других меньшинств и одна из трех других, показатели которых не превышают 4.

Русский язык занимает доминантное положение, что свидетельствует о двух лингвистических характеристиках украинского меньшинства. Это — первое поколение осевших в Армении украинцев. Они родились в Украине и являются русско-украинскими билингвами. Второй аспект, определяющий доминанту русского языка, это — его статус *lingua franca* в Советском Союзе. Таблица внизу представляет использование языка в семье:

	<b>Родители</b>	<b>Супруги</b>	<b>Дети</b>	<b>Внуки</b>
Армянский	6 %	44 %	44 %	29 %
Русский	59 %	88 %	100 %	100 %
Украинский	65 %	13 %	38 %	14 %

Русский язык является языком посредником для украинского — некоторые информанты заявляют, что их дети понимают украинский благодаря знанию русского языка. Большинство украинского меньшинства имеет ограниченное знание армянского языка: разговорный язык понимается на уровне ежедневной коммуникации, весьма ограничены навыки чтения и письма. Ни один из информантов не оценивает знание армянского хорошо. По сравнению с русским и украинским информанты оценивают знание армянского как самое худшее: 35 % — украинский лучше, чем армянский и русский, 25 % — хуже армянского и русского.

	<b>Армянский</b>	<b>Русский</b>	<b>Украинский</b>
Лучше	0 %	65 %	35 %
Хуже	75 %	0 %	25 %

Большинство информантов рассматривают себя украиноязычными с хорошим знанием русского языка на уровне родного языка, или называют себя двуязычными (русский и украинский). Среди молодёжи второго поколения преобладает русско-армянское двуязычие.

## Заключение

Без сомнения, «Справочник по миноритариям Армении. Социокультурное и социолингвистическое исследование» можно оценить как исключительно важную, серьёзную научную публикацию по описанию меньшинств на Южном Кавказе. По моему глубокому убеждению, «Справочник» должен привлечь внимание специалистов в силу высокопрофессионального уровня проведенного исследования, определяющего степень доверия к собранным данным для учета в дальнейших исследованиях. Именно поэтому представляется странным, что игнорируется известное среди лингвистов справочное издание «Этнолог» (Ethnologue).<sup>16</sup> Оказалось, что данные «Справочника» и «Этнолога» не всегда коррелируют друг с другом, а порой их сравнение порождает больше вопросов, чем предоставляет ясное представление о языковой ситуации в Армении. Например, в последнем, двадцатом выпуске «Этнолога» [2017] мы находим следующую картину: языки Армении делятся на две группы — т. н. индивидуальные языки (individual languages, 8 языков) и «языки переселенцев» (immigrant languages, 5 языков). В первую группу входят коренные и некоренные языки: армянский, армянский жестовый язык, западноармянский, курдский, азербайджанский, эрзя, ассирийский (новоарамейский) и ломаврен (цыганский). Кстати, изначально в проекте исследования по меньшинствам Армении планировалось исследование цыганского меньшинства. Эрзя

---

<sup>16</sup> Simons G. F., Fennig Ch. D. (eds.) *Ethnologue: Languages of the World*. Twentieth edition. Dallas, Texas, 2017. URL: <https://www.ethnologue.com/country/AM>



и ассирийский имеют статус некоренных языков. Ко второй группе, языков переселенцев, относятся грузинский, греческий, карачаево-балкарский, русский и украинский. В «Справочнике» лингвокультурные миноритарные группы разделены на две группы: собственно миноритариев и параминоритариев. В первую группу входят: ассирийцы, белорусы, грузины, греки, евреи, курды, поляки, русские, украинцы и езиды. К параминоритариям относятся: армянские таты, азербайджанцы, персы, сирийцы (иракские армяне) и удины. Совершенно очевидно, что классификации «Этнолога» и «Справочника» опираются на разные критерии. Тем не менее, лингвистический критерий присутствует как в первом (основной критерий), так и во втором (наряду с другими критериями). Бросается в глаза несоответствие в составе групп представленных в «Этнологе» и в рецензируемом «Справочнике». Если мы обратимся к статистическим данным, то в отличие от «Справочника» последнее издание «Этнолога» называет число проживающих в Армении азербайджанцев (20 000, данные 2004 г.). Разумеется, основной задачей рецензии не является сопоставительное изучение «Этнолога» и «Справочника». Завершая эту тему, хотелось бы выразить желание, чтобы данные «Этнолога» каким-то образом были использованы, скорректированы или отмечены в будущих изданиях «Справочника».

Каждая статья по отдельным миноритариям и параминоритариям, как правило, завершается заключением. Мне представляется, что ценность книги намного повысилась бы, если бы мы увидели и обобщающее заключение, с акцентом на самых ярких штрихах «портрета» миноритариев Армении. Например, на модели смешанных браков, безусловно влияющей на общие тенденции самоидентификации и языковых приоритетов миноритариев. Или на процессы миграции, которые поддаются общему описанию в рамках досоветского и постсоветского периодов. В «Справочнике» очень детально приводятся географические данные расселения миноритариев, называются города, деревни, районные и территориальные

единицы Армении. Некоторые регионы, например Лори, явно представляют интерес с точки зрения многообразия проживающих там меньшинств, в том числе с исторической точки зрения.

Несмотря на четкую структуру глав, некоторые данные (порой одни и те же) разбросаны по разным подразделам, в то же время такие аспекты, как религия и церковь (как архитектурные сооружения, артефакт) описаны в разных подразделах (например, в главе «Ассирийцы») и, следовательно, раздроблена общая картина.

Названия праздников в некоторых случаях приводятся без перевода/объяснения, например груз. Giorgoba, курд. Khidr Nebi и др.

Есть недостатки технического характера. На первых же страницах (с. 15) приведенная ссылка на литературу отсутствует в библиографии (I. Schulze 2014). Скорее всего имеется в виду Sprache als fait culturel: Studien zur Emergenz, Motiviertheit und Systematizität des Lexikons des Minderico (Portugal) (Philologia/Sprachwissenschaftliche Forschungsergebnisse) (Kovac, Dr. Verlag; Auflage: 1., (1. Juni 2014)). Год издания Tatevik Mkrtchyan, Shi'a politics, "strategic culture" and Iran's relations with the South Caucasus. In: Alexander Agadjanian, Ansgar Jödicke, Evert van der Zweerde (eds.). Religion, Nation and Democracy in the South Caucasus в тексте 2007 г., в библиографии 2015 г., а на самом деле сборник издан в 2014 г.; Schulze 2015 вместо Schulze 2005 (с. 534), Titarenko 2001 вместо Titarenko 2011 (с. 116); незаконченное название книги в библиографии (Marutyun, Harutyun 2011. The contemporary expression of the с. 550); опечатки типа Gel-Asyog вместо Gel-Aysor (с. 76); два последних предложения последнего абзаца на с. 157 вместе с примечанием повторяются в начале второго абзаца на с. 158.

Фотографии и графические изображения не всегда эффективно выполняют свое назначение. Черно-белый вариант изображения снижает уровень восприятия, а порой требует от читателя немалых усилий и необходимости напряженно

всматриваться в иллюстративный материал. К сожалению, порой встречаются неточности, например неточное указание номера таблицы (№79 вместо №80, с. 350).

Совершенно очевидно, что высказанные пожелания и отмеченные недостатки технического характера, ни в коей мере не умаляют значение проведенного исследования. Результаты, полученные титаническим трудом соавторов И. Шульце и В. Шульце, а также всеми участниками проекта, по моему глубокому убеждению, являются большим научным вкладом в социокультурное и социолингвистическое изучение не только миноритариев Армении, но всего региона Южного Кавказа, известного своим многообразием.

## Литература

Григорьян К. Э. *Субэтнические группы армян*. Дис. на соиск. ученой степ. канд. истор. наук. Москва, 2002.

Халладин Иб. *Азербайджанцы Грузии: историко-этнографический и социально-политический комментарий*. Баку, 2006.

Garnfinkel H. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ, 1967.

Geertz C. *Interpretation of Culture*. New York, 1979.

Kokot W., Dorsch H. *Westliche Wirtschaftsinteressen und globale Migration*. Hagen, 2011.

Mukomel V. Demographic Problems of Russian Adaptation in the Republics of the Former Soviet Union // V. Shlapentokh, M. Sendich, E. Payin (eds). *The new Russian Diaspora. Russian Minorities in the Former Soviet Republics*. Armonk, NY: 1994, 155–168.

Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen, 1922.

Zarifian J. Christian Armenia, Islamic Iran: Two (Not So) Strange Companions. Geopolitical stakes and Significance of a Special Relationship // *Iran and Caucasus*. 2008, 12 (1): 123–151.

## References

Garnfinkel H. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ, 1967.

Geertz C. *Interpretation of Culture*. New York, 1979.

Grigor'yan K. E. *Subetnicheskie gruppy armyan*. Dis. na soisk. uchenoi step. kand. istor. nauk. Moskva, 2002. (In Russ.)

Khalladin Ib. *Azerbaidzhantsy Gruzii: istoriko-etnograficheskii i sotsial'no-politicheskii kommentarii*. Baku, 2006. (In Russ.)

Kokot W., Dorsch H. *Westliche Wirtschaftsinteressen und globale Migration*. Hagen, 2011.

Mukomel V. Demographic Problems of Russian Adaptation in the Republics of the Former Soviet Union // V. Shlapentokh, M. Sendich, E. Payin (eds). *The new Russian Diaspora. Russian Minorities in the Former Soviet Republics*. Armonk, NY: 1994, 155–168.

Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen, 1922.

Zarifian J. Christian Armenia, Islamic Iran: Two (Not So) Strange Companions. Geopolitical stakes and Significance of a Special Relationship // *Iran and Caucasus*. 2008, 12 (1): 123–151.

Гадилия Кетеван Тамазовна

Институт перевода Библии

Российский государственный гуманитарный университет

Москва, Россия

Gadilia Ketevan Tamazovna

Institute for Bible Translation

Russian State University for the Humanities

Moscow, Russia

k\_gadilia@ibt.org.ru; kt\_gadiliya@il-rggu.ru

**Вторая школа-конференция по уралистике**  
**2nd Uralic Studies Educational Conference**

DOI 10.37892/2313-5816-2020-2-301-306

5–7 ноября 2020 г. состоялась Вторая школа-конференция по уралистике, организованная Институтом языкознания РАН (г. Москва). Мероприятие проходило в онлайн-формате на платформе ZOOM. В оргкомитет школы-конференции вошли научные сотрудники Отдела урало-алтайских языков Института языкознания РАН.

В рамках конференции-школы прозвучали лекции ведущих мировых лингвистов в области типологии, сравнительно-исторического языкознания на основе материала уральских языков, а также лингводемографической статистики для уральской языковой семьи.

Первый пленарный доклад д.ф.н., член-корр. РАН С. А. Мызникова (Москва, Санкт-Петербург) «Вепский язык в контексте финно-угорских языков» освещал широкий круг вопросов, связанных с изучением вепского языка: социолингвистическую ситуацию в местах расселения вепсов, этнические и языковые контакты вепсов, был дан обзор лингвистической литературы по вепскому языку. В докладе также были затронуты вопросы диалектов вепского языка, вепской лексики в контексте сравнительно-исторических исследований финно-угорских языков, отмечено прямое влияние прибалтийско-финских данных на пермский языковой континуум.

В пленарном докладе на тему «Эвиденциальность в уральских языках: общее представление и типология» д.ф.н., академик РАН В. А. Плуныян (Москва) сделал фокус на общих проблемах эвиденциальности, отметив, что данные конкретных языков нуждаются в сопоставлении с общетипологическими знаниями, а также, что объём знаний, накопленный полевой лингвистикой и типологией, время от времени полезно

гармонизировать и приводить в соответствие. В докладе рассматривалось место уральских систем в общей типологии эвиденциальных систем. Было отмечено, что эвиденциальность действует по ареалам: в уральских языках отсутствует единая стратегия — различные уральские языки относятся к различным ареалам.

В пленарном докладе д.ф.н. В. И. Беликова (Москва) «Источники лингводемографической статистики для уральской семьи» была дана классификация этнодемографических источников и отмечено, что «прежде, чем пользоваться статистикой, этнограф и лингвист обязан сам проверить, насколько она отвечает задачам, которые он собрался решать». В. И. Беликов рассмотрел динамику численности народов уральской языковой семьи, осветил возможные причины отклонения фактических данных.

Первая секция докладов Второй школы-конференции под названием «Вопросы изучения прибалтийско-финских языков» была открыта выступлением д.ф.н., член-корр. РАН И. И. Муллонен (Петрозаводск). Доклад был посвящен исследованию русских говоров как ресурса для прибалтийско-финской лексикологии (по материалам «Русского диалектного этимологического словаря» С. А. Мызникова). И. И. Муллонен отмечает, что в силу утраты соответствующих лексем вепскими говорами возникают естественные сложности для поиска истоков неисконной лексики русских говоров в контактных ареалах. Они либо остаются без этимологии, либо приводятся данные из родственных прибалтийско-финских языков. Обращение к материалам русских говоров в этом контексте продуктивно не только для феннистики, но и русской диалектологии.

Работа секции была продолжена докладом к.ф.н. А. А. Макаровой (Екатеринбург) «Заимствования из прибалтийско-финских языков в лексике русских говоров Онежского района Архангельской области».

Следующая секция «Вопросы изучения лексики и фонетики уральских языков» была открыта докладом К. Г. Костиной

(Ижевск), в котором рассматривались фразеологические единицы как способ выражения каузативной ситуации в удмуртском языке.

В докладе к.ф.н. Н. В. Дубровской (Томск) «Термин цвета “красный” в селькупском языке» отмечалось, что изучение систем с макроцветонаименованиями в диалектах селькупского языка даёт важные дополнения к схеме эволюции цветообозначений в языках мира, когда мы наблюдаем реально представленный в современном селькупском факт наличия ‘красно-желтого’ и ‘сине-желто-зеленого’ цветов.

Доклад М. М. Зимина (Москва) «\*θ и \*δ в уральских реконструкциях: фальсификация методами типологии и ступенчатой реконструкции» завершил работу первого дня Второй школы-конференции.

Секция следующего дня «Вопросы изучения грамматики уральских языков» была открыта докладом д.ф.н. Т. Б. Агранат (Москва) «“Инструкция по единообразному описанию уральских диалектов” 30 лет спустя», в котором Татьяна Борисовна осветила актуальность описания диалектов согласно рассматриваемой инструкции и отметила необходимость её доработки в соответствии с современным уровнем развития лингвистической науки.

Доклад к.ф.н. Е. М. Девяткиной (Москва) «Перевод Евангелия от Луки на эрзянский язык (1821): именная морфология» был посвящён лингвистическому описанию текста перевода на эрзянский язык Евангелия от Луки (1821). В докладе были проанализированы морфологические показатели категорий числа, падежа, притяжательности и определённости эрзянского языка в контексте диалектных особенностей рассматриваемых категорий и их употребления в исследуемом памятнике.

Доклад М. К. Амелиной (Москва) «Система именного склонения западных диалектов тундрового ненецкого языка в “Грамматике самоедского языка” (I пол. XIX в.) архимандрита Вениамина (Смирнова) в сопоставлении с современными

полевыми данными» представил сравнительный анализ системы именного словоизменения («простого» и «посессивного») западных диалектов тундрового ненецкого I-ой трети XIX в. с аналогичными системами современных западных диалектов (экспедиционные материалы автора по канинскому и колгуевскому диалектам) и литературного тундрового ненецкого языка.

В. А. Орлов (Москва) в докладе «Модальная система идиома сибирских сето в условиях гибели языка» рассматривал модальную систему идиома с точки зрения изменений, обусловленных интенсивным контактом с доминирующим языком и общим снижением языковой компетенции носителей.

В секции «Вопросы изучения волжских языков» выступила к.ф.н. М. В. Куцаева (Москва) с докладом «Использование марийского языка представителями диаспоры Московского региона». Работу секции завершила Т. И. Давидюк (Москва) докладом «Суффикс *än/äñ* в составе послелогов и местоимений горномарийского языка»

Третий день Второй школы-конференции был продолжен работой секций. В секции «Вопросы социолингвистики уральских языков» в докладе А. В. Влахова, А. А. Смирновой, А. М. Рыжкова (Москва) «Стратегии языковой ревитализации в Республике Карелия в новейший период (по материалам полевых исследований 2019–2020 гг.)» отмечалось, что инициативные проекты последних лет по ревитализации языка в краткосрочной перспективе имеют успех у членов сообщества и способствуют хотя бы частичному возрождению интереса к языку и культуре с их стороны. Долгосрочный успех зависит от внешних факторов и может быть сведён на нет действиями акторов более высокого уровня. Перспективы этнокультурного возрождения в регионе, таким образом, остаются неясными.

Доклад Д. А. Олейник, М. С. Лапиной (Москва) «Этнические стереотипы в публичном дискурсе в российско-скандинавском пограничье» показал, что состоявшиеся стереотипы



играют большую роль в общении — существуют некие ожидания исходя из устоявшихся мнений.

В докладе Д. А. Олейник (Москва) «Этнические и этноязыковые стереотипы в публичном дискурсе Республики Карелия: символический статус языковых меньшинств» отмечалось, что этническая идентификация уступает место территориальной, а локальная идентичность оказывается более актуальной, чем этническая, что перекликается с мыслью, изложенной в работе «Состав населения Сибири и Севера» (Н. Вахтин, 2016). Однако с той малой частью людей, идентифицирующих себя как вепсы, наблюдается иная ситуация — почти все респонденты чувствуют сильную привязанность к своей культуре и традициям.

Работа секции «Вопросы изучения угорских языков» была открыта докладом И. М. Молдановой (Ханты-Мансийск) «К вопросу о морфонологических явлениях в глагольном словообразовании казымского диалекта хантыйского языка», в котором автор отмечает, что в казымском диалекте некоторые глагольные словообразовательные суффиксы выступают в виде одного морфа, другие имеют алломорфы, например:  $=at=$ ,  $=m\acute{a}=$ / $=\acute{a}m=$ . Кроме этого, при словообразовании на стыке морфем происходят различные морфонологические процессы: выпадение редуцированной гласной, усечение основы, выпадение суффикса производящей основы.

Доклад к.ф.н. И. Б. Иткина, С. И. Переверзевой (Москва) был посвящён рассмотрению употребления послелогов *хозя* и *пеля* в хантыйском памятнике «Емынгъ ястопса» (1900) и проблеме сложения текста памятника. Отмечалось, что ситуация в памятнике очень близка к данным И. А. Николаевой по усть-собскому и усть-полуйскому говорам, в составлении текста участвовали разные люди, бывшие носителями разных говоров, и, не исключено, в разной степени владевшие хантыйским языком.

В докладе А. В. Шарова (Москва) «Венгерское “острое e”»: фонема-хамелеон или изобретение грамматистов и

словарников?» отмечалось, что есть основания полагать, что так называемое острое *e* являет собой один из рефлексов общевенгерской фонемы (возможно, нейтральной по ряду) и сыгравшей, в том числе, немалую роль при приспособлении заимствований к древневенгерской фонетике.

В заключение отметим, что участники Второй школы-конференции по уралистике высоко оценили уровень докладов и выразили надежду на то, что данное мероприятие станет традиционным. Было высказано предложение не отказываться от дистанционного формата (хотя бы частично), чтобы большее количество исследователей имело возможность принять участие в работе школы.

Материалы пленарных докладов Второй школы-конференции опубликованы на сайте Института языкознания РАН на страничке мероприятия [https://iling-ran.ru/web/ru/conferences/2020\\_ural](https://iling-ran.ru/web/ru/conferences/2020_ural) .

Девяткина Екатерина Михайловна  
Институт языкознания РАН  
Москва, Россия  
Devyatkina Ekaterina Mihailovna  
Institute of Linguistics RAS  
Moscow, Russia  
devyatkinaem@gmail.com

**Круглый стол «Особенности сохранения культурного и языкового наследия Заонежья»<sup>1</sup>**  
***Round table discussion of “Preserving the cultural and linguistic heritage of the Trans-Onega region of Karelia”***

DOI 10.37892/2313-5816-2020-2-307-324

27–28 октября 2020 г. Всероссийская научная конференция с международным участием «Бубриховские чтения: задокументированное народное слово» состоялась в Петрозаводске в восемнадцатый раз и была посвящена двум юбилейным датам — 130-летию со дня рождения Дмитрия Владимировича Бубриха и 90-летнему юбилею старейшего научно-исследовательского учреждения Карелии — Института языка, литературы и истории Карельского научного центра Российской академии наук. Конференция объединила исследователей из тех субъектов Российской Федерации, в которых работал Д. В. Бубрих и с которыми были связаны его научные интересы: Санкт-Петербург, Москва, Республика Карелия, Коми, Марий Эл, Мордовия, Тверская и Свердловская области. Участвовали также исследователи из Финляндии, Италии, Республики Беларусь. В форматах пленарных и секционных заседаний, а также круглого стола обсуждался целый ряд фундаментальных и прикладных проблем языков, литератур и культур финно-угорских народов России.

Круглый стол «Особенности сохранения культурного и языкового наследия Заонежья» (ведущие: А. П. Родионова, С. В. Нагурная, Н. В. Чикина), который проходил в рамках конференции, был посвящён вопросам сохранения культурного

---

<sup>1</sup> Публикация подготовлена при финансовой поддержке проекта РФФИ 18-012-00034 (Особенности сохранения культурного и языкового наследия Заонежья, рук. Родионова А. П.).

и языкового наследия Заонежского края. Во время работы Круглого стола прозвучало 6 докладов, темой которых стали особенности заонежских говоров; творчество авторов, пишущих на заонежском диалекте; фольклорные и этнографические архивные материалы, связанные с Заонежьем; сказочная традиция края; специфика полевой работы. Докладчики — научные сотрудники Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН, преподаватели и исследователи Петрозаводского государственного университета.

Работу Круглого стола открыл доклад С. В. Нагурной «Заонежский диалект: на стыке культур». Уникальность и своеобразии заонежских говоров описаны в работах многих исследователей. Язык заонежан — это редчайший результат языковых контактов, происходивших на территории Заонежья на протяжении столетий. Лингвистические данные, касающиеся разных уровней языка, свидетельствуют о глубине и сложности формирования заонежских говоров.

Наличие прибалтийско-финских черт в языке заонежан отмечал первый собиратель заонежских былин П. Рыбников. Прибалтийско-финским воздействием объяснял некоторые фонетические особенности в русских говорах Заонежья А. А. Шахматов. Во время путешествия в 1884 г. по Заонежью он установил наличие двух говоров, один из которых был распространен на территории Кижей и Шуньги (ляпающий), другой говор относился к Толвуйской волости.

Прибалтийско-финские заимствования в севернорусских говорах в 1904 г. описал А. Погодин. В частности, он привел ряд глаголов с суффиксами -андать, -айдать, восходящих к карельским и вепским основам. Данные лексемы фиксируются в современных записях заонежской речи: калайдать, халендать, кобайдать и т. д. Впоследствии А. С. Герд пришел к выводу о том, что изменение прибалтийско-финского лингвистического ландшафта Заонежья было связано с новгородско-псковской колонизацией и с возникновением развитых форм билингвизма, последующим сосуществованием «трех типов речи:

прибалтийско-финской, восточнославянской и билингвизма». В последующие годы свидетельства прибалтийско-финского воздействия на язык заонежан были выявлены карельскими диалектологами. Исследователи (в частности, Н. В. Маркова) синтаксиса языка заонежан обратили внимание на такую особенность, как сосуществование двух совершенных конструкций — деепричастной и причастной. В произведениях В. А. Агапитова, пишущего на заонежском диалекте, встречается причастный перфект (например, «...Во снях, ведаю, буде придено...»). Таким образом, заонежская речь — это и живая древнерусская древность, и синтез контактирующих в течение двух веков прибалтийско-финской и славянской культур.

Совместный доклад А. П. Родионовой и С. В. Нагурной носил информативный характер и был посвящен предварительным итогам проекта РФФИ «Особенности сохранения культурного и языкового наследия Заонежья» (18-012-00034 А): «В своём исследовании мы попытались выяснить, кто, где и в каких ситуациях использует родную речь в современных условиях, как жители региона относятся к языку своих предков. География исследования была ограничена несколькими населенными пунктами, являющимися местами компактного проживания носителей заонежского диалекта. Существенной частью нашего исследования стал анализ литературы на диалекте, которую на сегодняшний день представляет творчество пишущего на нём В. А. Агапитова. Одной из основных целей, поставленной нами, являлось социолингвистическое описание современного состояния заонежского диалекта». Один из участников проекта — С. В. Нагурная — в течение 2019–2020 гг. осуществила несколько выездов в Медвежьегорский район, в такие населенные пункты как Леликово, Сенная Губа, Гарницы, Лонгасы, во время которых был записан ряд неформализованных глубинных интервью с жителями этих заонежских деревень. Рассказы информантов носили в основном биографический характер, при этом упор

в интервью был сделан на выяснение языкового поведения респондентов: используется ли местный говор в речи, в каких ситуациях общения он используется, знакомы ли с говором представители молодого поколения в семьях и т. д. Кроме этого, собран лингвистический материал: записаны слова и выражения, авторские поэтические произведения, некоторые малые формы устного народного творчества (поговорки, приметы). Но особую ценность в нашем исследовании представляют архивные материалы. В 1931–1932 гг. изучение духовной и материальной культуры, а также жизненного уклада деревни в Карелии осуществляли участники экспедиции Фольклорной секции (комиссии) Института этнографии АН СССР, руководителем которой в 1932 г. была А. М. Астахова, входившая в состав Беломорского отряда. В Заонежском отряде работали студенты Этнографического отделения Ленинградского Историко-лингвистического института (ЛИЛИ), в том числе М. В. Каминская, Н. Н. Тяпонкина, С. А. Лорви, Н. Г. Котлярова, В. П. Галашина, Л. Л. Алексеева и др. Ими было обследовано большое количество как крупных населенных пунктов, так и мелких деревень всего полуострова и прилегающих к нему островов. Они записывали все без исключения жанры и этнографические материалы о праздниках, поверьях и магии, пище, утвари, медицине, постройках, средствах передвижения и т. д. Например, из краткого отчета М. Б. Каминской и Н. Н. Тяпонкиной, работавших в 1932 г. в Великой Губе, Яндомозере, Космозере, Фоймо-губе, Комлево, Великой Ниве, Шуньге и прилегающих деревнях, известно, что они записали более 2000 частушек, 20 былин, 10 сказок, 15 анекдотов, 165 песен, 4 заговора, 180 записей напевов на фонограф. Составили подробные анкеты на 15 былинников и около 30 кратких — на песенников. Зарегистрировали бытовавшие в том или ином пункте песни сказочников. Часть уникальных материалов экспедиции — 35 дневников, иллюстрированных рисунками и фотографиями, — хранятся в Научном архиве Карельского научного центра РАН. Авторы

записей — З. Курдова, В. Заборцев, С. Лорви, О. Ионова, А. Попова, О. Копылова, Р. Герцман, Б. Николович (разряд 6, опись 1). Основные же записи хранятся в рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. Участниками проекта (С. В. Нагурной и А. П. Родионовой) были проанализированы все дневники, хранящиеся в архиве, представляющие исключительную ценность для исследователей заонежского диалекта.

Особую ценность представляют также два сборника, которые увидели свет при финансовой поддержке фонда РФФИ в 2019 г.: сборник стихов Вячеслава Агапитова «Кеды приде кораб. Когда придёт корабль», пишущего как на русском языке, так и на заонежском говоре русского языка, и сборник «Заонежане в Советско-Финляндской войне 1939–1940 гг.», посвященный теме войны, актуальной для жителей Заонежья. Данное издание содержит список воинов, уроженцев Заонежского района Карельской АССР, погибших, пропавших без вести, умерших от ран в период Советско-Финляндской войны 1939–1940 гг., а также бойцов, призванных Заонежским районным военкоматом. Презентация книги состоялась на Круглом столе, посвященном 80-летию начала Советско-Финляндской войны в Национальном музее Республики Карелия 28 ноября 2019 г. Оба сборника распространялись среди жителей Заонежья.

В докладе Н. В. Чикиной «Вдохновленные Заонежьем» (на примере творчества писателей Карелии) были представлены произведения основных писателей XX–XXI вв., пишущих на тему Заонежья как на русском литературном языке, так и на заонежском говоре русского языка. Отмечено двуязычие заонежан, которое следует оценивать дифференцированно. Есть писатели, пишущие только на говоре (Ольга Ананьина). Другие выбирают языком творчества русский литературный язык (И. Мамаева, А. Бушковский, А. Матасова). А некоторые пишут как на русском литературном языке, так и на заонежском говоре (В. Агапитов, В. Росликова).

Выступление Т. В. Пашковой было посвящено анализу полевого дневника (1931 г.), в котором собраны сведения о народной медицине, санитарно-гигиенической ситуации и ветеринарии, полученные от жителей Заонежья (более 12 поселений Сенногубского сельского совета). В полевой экспедиции принимали участие студенты-этнографы и фольклористы. Дневник хранится в Научном архиве КарНЦ РАН. Из исследуемого материала удалось получить сведения об использовании заонежанами средств растительного, минерального, животного происхождения в народной медицине, а также какие болезни лечились с помощью массажа, как использовали сажу от сглаза и др. Кроме того, согласно изложенным в дневнике данным, жители Заонежья активно прибегали к заговорам для избавления от недугов и обращались за помощью к знахарям.

Отдельный блок фольклорных докладов познакомил участников Круглого стола с творческим наследием известного заонежского исполнителя былин и сказок П. Г. Горшкова, который, будучи грамотным человеком, умело вводил в свой устный репертуар произведения, прочитанные на страницах различных изданий (лубочные сказки, переводные рыцарские романы и повести) (доклад А. С. Лызловой), а также с особенностями собирательской работы фольклористов в Заонежье в XX в. (доклад В. П. Кузнецовой).

В своём выступлении «Об особенностях собирательской работы фольклористов в Заонежье в XX в.» В. П. Кузнецова представила вниманию традиции, заложенные собирателями XIX века. Главный интерес для исследователей представлял так называемый «классический» фольклор, в первую очередь эпос. К нему было приковано внимание исследователей, направлявшихся в Заонежье в первой трети XX века. Участниками экспедиций был собран огромный материал, как по эпосу, так и по другим жанрам устного народного творчества. Как известно, в 1930 г. был создан Карельский научно-исследовательский институт. Одной из задач, поставленных перед



его сотрудниками в тот период, стал сбор материалов, свидетельствующих о процессе зарождения новых и отмирании старых жанров в сельской среде. Эта задача была востребована советской идеологией, заставлявшей исследователей искать в деревне произведения, воспевающие новую счастливую жизнь и новых героев. Те же тенденции исследователи хотели найти и в классическом русском эпосе позднейшего времени.

В начале 1930-х гг. собирательская работа в Заонежье проводилась Фольклорной секцией Института этнографии АН СССР и Карельским НИИ. Необходимо было вновь обследовать места, где уже побывали комплексные экспедиции из Москвы и Ленинграда; одной из задач собирателей стало изучение состояния эпической традиции и её социальной функции в современных условиях. В конце 1930-х гг. начался «подъем» и «расцвет» в области эпического творчества. Это было рождение нового современного «эпоса», так называемых «новин».

Среди многочисленных записей 1930–1940-х годов большое место принадлежит причитаниям. В это время было создано немало плачей и сказов о вождях и героях Советского Союза, в которых соединялись традиционные элементы причитаний и эпических песен с сюжетами современной жизни. Собранные в Заонежье материалы послевоенного времени свидетельствуют о том, что этот жанр стал не менее массовым, чем в XIX в., когда наблюдался расцвет плачевой культуры в данном районе. В результате идеологического давления, которое оказывалось на фольклористику в послевоенное время, исследователи должны были руководствоваться постулатами о партийности идеологии и заниматься изучением советского фольклора.

В последней трети XX в. значительно расширился состав жанров, которые фиксировали фольклористы, расширилась территория обследования, совершенствовалась методика экспедиционных работ.

Таким образом, во время работы Круглого стола были озвучены предварительные итоги проекта РФФИ, в рамках

которого проводилось исследование. Особое место в этом исследовании уделялось изучению архивных материалов, в т. ч. и народной медицине. В свободной дискуссии приняли участие сотрудники ИЯЛИ, музея «Кижы», Национальной библиотеки Республики Карелия, региональных общественных организаций.

В заключение на Круглом столе сотрудником музея-заповедника «Кижы» Олегом Скобелевым были исполнены сказка и былина на заонежском диалекте.

Родионова Александра Павловна  
ИЯЛИ КарНЦ РАН  
Петрозаводск, Россия  
Rodionova Alexandra Pavlovna  
Karelian Research Center of the Russian Academy of Sciences  
Petrozavodsk, Russia  
santrar@krc.karelia.ru

Нагурная Светлана Викторовна  
ИЯЛИ КарНЦ РАН  
Петрозаводск, Россия  
Nagurnaya Svetlana Viktorovna  
kov@krc.karelia.ru

Чикина Наталья Валерьевна  
ИЯЛИ КарНЦ РАН  
Петрозаводск, Россия  
Chikina Natalia Valerievna  
Karelian Research Center of the Russian Academy of Sciences  
Petrozavodsk, Russia  
tchikina@krc.karelia.ru



**РОДНОЙ ЯЗЫК**  
Лингвистический журнал

**RODNOY YAZYK**  
Linguistic Journal

Институт перевода Библии  
101000 Россия, Москва, Главпочтамт, а/я 360  
[www.ibt.org.ru](http://www.ibt.org.ru); [ibt\\_inform@ibt.org.ru](mailto:ibt_inform@ibt.org.ru)

Подписано в печать 30.12.2020  
Формат 84×108 1/32. Усл.-печ. л. 16,59  
Бумага офсетная. Гарнитура «Times»  
Тираж 100 экз. Заказ №

Отпечатано в ООО «ИПП «КУНА»