

Эмоции в обрядовых песнях медвежьего праздника
казымских хантов

А. А. Гриневич

ИНСТИТУТ ФИЛОЛОГИИ СО РАН

Аннотация. Описывается эмоциональный код обрядовых песен медвежьего праздника. Архаичным произведениям психологизм и эмоциональность не свойственны. Однако если эмоции присутствуют в текстах, их описание очень точно и физиологично. Эмоциональный код пересекается с телесным кодом. Описание эмоций зависит от жанра. Наибольшее число эмотивов и описательных выражений эмоций нами зафиксировано в песнях, исполняющихся от лица медведя *кайөөү ар*. В песнях этого жанра «Зиму проспавший зверь» и «Песня спуска вниз» эмоции играют сюжетобразующую роль. В них отражен мотивационный аспект в функционировании эмоций. Самыми частотными являются эмоции страха и гнева. Их описания в текстах наиболее многообразны и частотны.

Ключевые слова: медвежьи песни, казымские ханты, эмоции.

УДК 398

DOI 10.25205/2307-1737-2020-2-220-236

Контактная информация: Гриневич Анна Александровна, кандидат филологических наук, научный сотрудник Института филологии СО РАН (Новосибирск, Россия, annazor@mail.ru)

Гриневич А. А. Эмоции в обрядовых песнях медвежьего праздника казымских хантов // Критика и семиотика. 2020. № 2. С. 220–236.

Эмоции – одно из важнейших проявлений человека. Их исследуют в психологии, этологии, нейробиологии, биохимии и психофармакологии, лингвистике. В фольклористике эмоциям до сих пор уделялось мало внимания. И это не удивительно, ведь фольклор архаичен, а, как отмечено, например, О. А. Казакевич, чем произведение архаичнее, тем более скупо представлены в них эмоции [Казакевич, 1999, с. 276]. Обобщенность и типичность представления эмоций в фольклоре сродни средневековой иконографии, из которой только со временем рождается портретная живопись. В последнее время стали появляться работы в рамках нового междисциплинарного направления об устном народном творчестве, названного психофольклористикой. Это направление учитывает восприятие и дешифровку фольклорных текстов исполнителем и слушателем. При описании универсальных национально-прецедентных ситуаций выявляется «эмоциональный язык», сформированный на протяжении многовековой трансформации [Поздеев, 2019, с. 234].

Цель данной статьи: описать, как и какими средствами представлен эмоциональный код в фольклоре хантов, а именно в обрядовых медвежьих песнях. Мы будем понимать эмоциональный код как код культуры, который может быть представлен в виде сети, «которую культура “набрасывает” на окружающий мир, членит, категоризует, структурирует и оценивает его. Коды культуры соотносятся с древнейшими архетипическими представлениями человека» [Красных, 2002, с. 232]. Этот подход позволяет системно описывать ту или иную сферу человеческой культуры (ср. сакральный код евразийских мифов [Владимирова, 2017]).

В первую очередь следует отметить зависимость способа выражения эмоций и фольклорного жанра. «В сказках, как жанре с динамичными сюжетами и выраженной сосредоточенностью на занимательности, эмоции более субъективированы и лишены гиперболизации, тогда как в эпосах, в особенности архаических, выражение эмоций зачастую имеет вселенский масштаб (как и все остальное), в некоторых случаях даже приобретая этиологические оттенки» [Николаева, 2018]. Обрядовые медвежьи песни разделяются на жанры. Их тематика, поэтика, прагматика различны. Так, обрядовые смеховые сценки медвежьего праздника *ьӕх арэт* представляют смеховой мир, вывернутый наизнанку, высмеивающий пороки людей. Эта часть праздника считается профанной, смеховой, и на нее распространяются все приметы народной смеховой культуры: выворачивание наизнанку, инверсия верха и низа, эротизм и др. Психологически сценки выступают как разрядка после прослушивания более сложных и длинных священных песен жанра *кайөөнү ар*. Последние посвящены медведю. Они исполняются от лица медведя, а по своей форме чрезвычайно близки к героическому эпосу народов Сибири. Следующие два жанра близки друг к другу – это песни, представляющие богов *миш*, и песни-молитвы *пойӕкты ар*, представляющие богов верхнего пантеона.

Материалом для исследования послужили песни, которые были исполнены во время обряда, проводившегося в 2002 г. в с. Казым (всего 72 текста). Однако выражение эмоций было зафиксировано только в 7 песнях, относящихся к жанру *кайөду ар* (песни, исполняющиеся от лица медведя), в двух песнях жанра *миш ар* (песни, представляющие божеств хантыйского пантеона), в одной сценке *ньх ар* и в одной песне так называемого переходного жанра (всего 10 текстов). Как показывает анализ, действительно, обрядовым текстам эмоциональность и психологизм не свойственны. Ниже приведена таблица ¹, показывающая количество употреблений эмотивов и описаний эмоций в текстах:

№	С повторами	Без повторов
1	3	1
2	96	18
3	2	1
4	1	1
5	4	3
6	8	3
7	3	1
8	21	8
9	2	2
10	2	1
11	1	1
Всего	143	40

Как видно из приведенной таблицы, две песни стоят особняком: № 2 – «Песня спуска вниз» и № 8 – «Зиму проспавший медведь». Как мы увидим дальше, эмоции в них играют сюжетобразующую роль.

Обращает на себя внимание, что в обрядовых песнях, которые были исполнены на медвежьем празднике в Казыме, лишь малая часть эмоций называется, большая же часть остается неназванной. Это свойство языка отметил Х. Ортега-и-Гассет: «...Мы никогда не пойдем такого поразительного явления, как язык, если сначала не согласимся с тем, что речь в основном состоит из умолчаний. <... > И каждый язык – это особое уравнение между тем, что сообщается. Каждый народ умалчивает одно, чтобы суметь сказать другое. Ибо всё сказать невозможно» [1991, с. 345]. В целом угорской культуре свойственно скрывать свои чувства, о желае-

¹ Нумерация в таблице соответствует нумерации в списке источников.

мом не принято говорить напрямую, а о мотивах узнают по традиционной системе знаков, куда входят позы, использование предметов, символов и др. Так, знаком предложения вступить в брак выступает нож, ср. в мансийском фольклоре: «*Акв бвлэ нэ касайл тиньстэ, акв бвлэ хум касайл тиньстэ* ‘На один конец женский нож положил, на другой конец мужской нож положил’» [Мифы..., 2005, с. 82–83, 84–85, 88–89, 174–175, 176–177, 226–227]. Незванность эмоций отсылает нас, с одной стороны, к понятию языковой лакуны, под которой понимают отсутствие лексемы для вербализации понятия, имеющегося в языке [Хроленко, 2010, с. 128]. С другой стороны, умолчание – это не всегда лакуна, а в том числе и стилистическая фигура. Апозиопезис (от др.-гр. ἡ ἀποσιώπησις ‘умолчание, недомолвка’) известен еще до нашей эры. Деметрий Фалерский, древнегреческий автор, так писал в трактате «О стиле»: «...не следует дотошно договаривать до конца все, но кое-что оставлять слушателю, чтобы он подумал и сам сделал вывод. Ведь тот, кто понял недосказанное вами, тот уже не просто слушатель, но ваш свидетель, и притом доброжелательный. Ведь он самому себе кажется понятливым, потому что вы предоставили ему повод проявить свой ум. А если все втолковывать слушателю, как дураку, то будет похоже, что [вы] плохого мнения о нем» [1978, кн. 4, ст. 222]. Умолчание, «эллиптичность стиля» является одним из средств, которые делают текст более эмоциональным, экспрессивным, в таком тексте «заложена взрывчатая сила эмоционального заряда» [Виноградов, 1941, с. 84].

Номинации эмоций встречаются в рассматриваемых нами текстах реже, чем описательное представление эмоций. В хантыйском обрядовом фольклоре нами зафиксировано семь эмотивов: *амэт* ‘радость’, *каш* ‘желание, веселье’, *тыш* ‘печаль’, *лик* ‘злость’, *йежэм* ‘стыд’, *шал* ‘печаль, жалость’, *мърэм* ‘скука’, остальные эмоции передаются описательно метафорическими средствами.

Ярким примером, демонстрирующим прием умолчания, является отрывок из песни, посвященной Уральским горам, «*Кев псжак ар*» (№ 5, стк. 542–546).

<i>А́й сүмтапэ йөхэл вүрем,</i>	Изогнутая грива моя с простыми берёзами,
<i>Лүвэ вөлийөислмәлө.</i>	Она была, оказывается.
<i>Йивәл еви йәми йты,</i>	Как славная родительская дочка стала,
<i>Йивәл евийө вохтаја</i>	К отцу просящаяся дочка,
<i>Муйө хөмтйцийөислмәлө.</i>	Вот быстренько оделась, оказывается.

Это лишь часть эпизода, в котором медведь входит в молодой березняк. Красота листвы деревьев напоминает ему дочь, которая отправилась в родительский дом. Ни одна эмоция не названа, все богатство эмоциональных оттеков можно только предположить, основываясь на глаголах *вохты*

‘просить’ и *хэмтацийэжты* ‘быстро одеться’. Это же типическое место встречается в тексте песни Пельымского Торума (№ 11, стк. 192–196).

Однозначно можно утверждать, что изучение эмоций и их отражения в языке и фольклоре должно основываться на междисциплинарном подходе с учетом роли эмоций в поведении и деятельности человека. При описании эмоционального кода обрядовых песен медвежьего праздника хантов мы опирались на психологические теории описания эмоций. Первым роль эмоций в деятельности человека отметил Аристотель. Он считал чувство удивления причиной познания: «Ибо и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать, причем в начале они удивляются тому, что непосредственно вызывало недоумение, а затем, мало-помалу продвигаясь таким образом далее, они задаются вопросом о более значительном» [Аристотель, кн. 1, гл. 2]. Значение эмоций в познании отмечал также Р. Декарт. Б. Спиноза создал учение об аффектах как побудителях активности человека. Позднее Фрейд приравняет аффекты как источник мотивации к психической энергии. В середине XX в. Шехтель соотнесет аффект с восприятием, вниманием, памятью и действием. «В настоящее время стало уже аксиомой то, что эмоции являются мотивационной основой сознания и языкового поведения, что люди в своем общении не могут обойтись без эмоций» [Аванесова, 2010, с. 5]. Именно эмоции считаются фундаментальными мотивами в человеческих отношениях.

Мотивационный аспект в функционировании эмоций можно ярко проиллюстрировать на двух сюжетах песен жанра *кайөөжү ар* «Песня спуска вниз» (№ 2) и «Зиму проспавший медведь» (№ 8). В обеих песнях эмоция выступает в качестве главной движущей силы в развитии сюжета.

В песне-мифе *Илэ вухэжты ар* ‘Песня спуска вниз’ (№ 2), в которой описывается небесное происхождение медведя, примером сильной эмоции, которая прямо не называется, но имеет большое значение в повествовании, служит **восхищение**, которое испытывает медведь, увидев Землю в просвет, образовавшийся от его следа в облаках, когда он еще жил, по поверьям хантов, у своего небесного отца Торума. «*Муи мўв йэшиэк!* ‘Что за земля милая!’» (№ 2, стк. 110, 112, 114, 118, 123, 125, 129, 133, 137, 139, 142, 257, 259, 262, 264, 267, 269, 273, 275, 279, 281, 287, 307, 309, 404, 406, 408, 410, 412, 414, 416, 418, 420, 422, 424, 426, 428). Так восклицает медведь, когда видит тундру и леса, которые кажутся ему сверху мягким сукном и шелком. Количество повторов обусловлено тем, что эпизод восхищения медведя Землей повторяется трижды. Сильная эмоция мотивирует медведя покинуть небесный дом отца и спуститься на Землю. Таким образом, этот эпизод является ключевым сюжетным элементом. Его можно сравнить с мотивировкой героя отправиться в путь, устойчивым элементом повествования, который относится к типическим местам героического эпоса всего сибирского региона [Кузьмина, 2005, с. 310–313].

Если рассматривать эмоцию в контексте события, ее вызвавшего, то показательна будет и вторая часть песни. Спустившись на Землю, медведь ищет «*питы нөйиө хөлүн мұво* ‘черным сукном богатую землю’» (№ 2, стк. 803), но вместо этого находит «*най йөсүмэ жапат йөхумэ* ‘пожаром съеденные семь сосновых боров’» (№ 2, стк. 805). Тогда медведь встает на «*ньөрэм войа лумцаңу пәнті* ‘путь добывающего зверя’» (№ 2, стк. 828). Собственно эмоция, приведшая к перемене в поведении медведя, не называется. Но несоответствие ожидаемого и полученного меняет мотивационный настрой, медведь нападает на всех живых существ, которых встречает. **Гнев** медведя передается через описание деструктивных действий: встреченное оленьё стадо «*вор сорты́йа жапат найө сенки́йәлэм* ‘на лесных перешейках на семь куч разбиваю’» (№ 2, стк. 846); «*хор цицкыйа хөлән төлө пулхумтәтэм* ‘на стаи болотных птиц расталкиваю’» (№ 2, стк. 842); найденные ловушки на птиц «*евел пöлтө йәм тәхтыйө темман верлэм* ‘[как] славную стружку для девочек на месте, разбивая, разбрасываю’» (№ 2, стк. 855), а людям «*пес тунты́йа лотхәл вешө верәнтәлэм* ‘лица, как старая берёста скручивается, делаю’» (№ 2, стк. 836). Разочарование, усиленное физическим недомоганием, медведь выплескивает в виде агрессии вовне.

«Песня спуска вниз» (№ 2) может быть описана как череда психоэмоциональных состояний, которые мотивируют, побуждают героя (медведя) к определенным действиям: восхищение влечет спуск на Землю; не оправдавшиеся ожидания вызывают гнев; материальный мир вызывает у медведя сильное физическое недомогание: «*йэрт кәлт йицкө кәлы шөкө мурта төтэм* ‘от сильного дождя тяжелое горе несу’» (№ 2, стк. 942). Медведь заболевает: «*йәллы мәнтийө утлы войө кәрийәллэм* ‘вперед идущий ошалелый зверь, плутаю’» (№ 2, стк. 926), «*Тәл вөлтийа вултэм хур йухө карийәллэм* ‘[как] зиму простоявшее обструганное дерево становлюсь’» (№ 2, стк. 946), «*тери амтийа уши цукәнө цивә вөрлэм* ‘как плохая собака высокий бугорок вот оставляю’» (№ 2, стк. 963). Таким образом, эмоции главного героя становятся ключевым элементом для развития сюжета песни. При этом обращает на себя внимание практически физиологическая точность в описании эмоций в обрядовых песнях.

Другой важной эмоцией, которая в обрядовых песнях влияет на развитие сюжета, является **страх**. Это одна из основных эмоций, которая помогала человеку выжить. Исследования показывают, что с самого рождения человек лучше запоминает события, связанные с переживанием негативных эмоций. Это увеличивает вероятность выживания и является важным эволюционным преимуществом [Hamlin et al., 2010]. Богатство форм поведения как в животном, так и в человеческом мире определяют при помощи двух двигательных векторов: «к» и «от» окружающего мира. Это различие восходит к работам Карен Хорни [2007], которая определяет отношения между людьми посредством трех векторов: «к», «от»

и «против». Хотя К. Хорни описывает невротические состояния, при помощи этих векторов можно описать и нормальную реакцию. В «Вверх поднимающей песне» описывается страх медведя перед охотником. Реакцией на страх становится бегство медведя: «*л̄яп̄эт сампи й̄өм̄э̄л̄ й̄ух̄ вусат х̄ө ма вусат̄өий̄э̄л̄тэм; л̄яп̄эт сампи анӣэ̄л̄ й̄ух̄ вусат х̄ө ма вусы(й̄ө)ий̄-э̄л̄тэм* [как] черемуха мчащийся мужчина, я помчусь; [как] шиповник мчащийся мужчина, я помчусь» (№ 6, стк. 80–83). С гибкостью черемухи и шиповника медведь спасается от погони. Фольклорный текст довольно точно фиксирует реакцию на негативное событие. «Сигнал опасности возбуждает установку “от” окружающего мира, которая связывается... с общей мобилизацией организма для бегства или борьбы, а субъективно выражается в переживаниях страха и ненависти» [Кемпински, 2018]. С точки зрения физиологии в организме происходит резкий выброс адреналина надпочечниками, т. е. реакция страха вызывает действие древнейших частей нервной системы, которые тесно связаны с эндокринной системой.

В этом же эпизоде медведь обращается с мольбой к отцу Торуму отвести от него страшную судьбу. Примечательно, что обращается он к своему отцу «*п̄еук̄эм ханы ханы ц̄ир* ‘со стиснутыми зубами’» (№ 6, стк. 265, 485, 487). Некоторые проявления эмоций довольно сложно интерпретировать. В таких случаях важен контекст, который свидетельствует о том, что ситуация связана с непосредственной угрозой жизни, поэтому она вызывает одну из самых сильных установок страха. Сжимание зубов может свидетельствовать о напряжении, связанном с испытываемым страхом. Таким образом, хантыйский обрядовый фольклор демонстрирует очень тонкое понимание психофизиологических состояний.

Слезы как реакция на страх описаны в песне «Каменной сторонь», посвященной Уральским горам (№ 5). Согласно сюжету, медведь знает, что Торум «назначил» ему быть добытым охотником, поэтому он не закрывает вход в берлогу и, ожидая охотников, плачет (№ 5, стк. 784–790):

<i>К̄э̄в̄ла̄ х̄өрий̄ө̄ н̄я̄р̄э̄н̄ в̄өн̄ ш̄ө̄м̄э̄л̄</i>	На камне священная большая зарубка
<i>Х̄өн̄ й̄ух̄т̄ый̄ө̄ий̄э̄л̄тэм.</i>	Не исполнилась.
<i>Й̄я̄м̄ оп̄ий̄ө̄ х̄ө̄с̄эм̄ й̄ӣн̄ук̄</i>	Из правой звезды [глаза] слезу
<i>П̄ӯва̄ м̄ө̄н̄хий̄ө̄ий̄э̄л̄тэм̄ө̄,</i>	Налево смахивал,
<i>П̄ү̄ва̄п̄ий̄ө̄ х̄ө̄с̄эм̄ й̄ӣн̄ук̄</i>	Из левой звезды слезу
<i>Й̄я̄ма̄ м̄ө̄н̄хий̄ө̄ий̄э̄л̄тэм̄ө̄.</i>	Направо смахивал.
<i>Ар̄э̄н̄ п̄е̄л̄ы̄ х̄ө̄л̄эм̄ х̄я̄т̄э̄л̄</i>	Песнями наполненные три дня
<i>М̄ү̄в̄ен̄ ц̄ур̄пӣ ц̄ур̄э̄н̄ хот̄</i>	В балочном доме с земляными балками
<i>Ма̄ө̄ ом̄с̄ый̄ө̄ий̄э̄л̄тэм̄ө̄.</i>	Я посиживал.

Противоположная реакция на страх, а именно агрессивная установка «к», встречается в песне *кай̄ө̄э̄н̄*, посвященной медведю, «*Т̄я̄л̄ ӯл̄эм̄ вой̄* ‘Зи-му пропавший зверь’» (№ 8). В ней описывается ночной кошмар медведя,

который мучает его во время зимней спячки. В данном случае эмоция передается при помощи устойчивой формулы, чрезвычайно распространенной в общеугорском фольклоре «разорвать на мелкие клочки»: «сэй намрау хърета верънтајемө 'в песок превращаю'» (№ 8, стк. 49, 51, 53, 99, 101, 152) или «нир тăхтăу хърета верънтајемө 'на кусочки для обуви рву'» (№ 8, стк. 50, 100). Формула метафорически описывает злость, гнев, испытываемые медведем, когда ему видится старуха, которая беспокоит его сон, «кърни сах посăу не имием 'в стерляжьей шубе, в рукавицах женщина моя старуха'» (№ 8, стк. 42, 52, 57, 62, 92, 98, 111, 143, 151, 155). Такой старухой пугают детей в традиционной хантыйской среде. Приведенные формулы встречаются не только в обрядовых и сказочных жанрах хантыйского фольклора, но зафиксированы нами также и в мансийском фольклоре. Ср. «Ампаге элмхблас кăсаласыг, хум палт та лайхатасыг таве нъяр тбвль, пасса тбвль манлыгтауке 'Собаки как увидели человека, к тому мужчине и бросились - порвать его на кусочки разве что для чирков, на кусочки разве что для рукавиц'», что буквально переводится как разорвать «на шкурки туфельные, на шкурки рукавичные» [Мифы..., 2005, с. 108–109]. О том, что герой испытывает злость, свидетельствует контекст: «лик ухи лика дожијалам 'со злой головой злой встаю'» (№ 8, стк. 95). Состояние сна – по сути, измененное состояние сознания, заставляет переживать образ старухи с бóльшей силой. «В сновидениях страшные ситуации переживаются обычно сильнее, чем аналогичные ситуации наяву, вероятно, потому, что возможности двигательной разрядки во время сна ограничены. Само лишение двигательной свободы усиливает страха-агрессивное напряжение» [Кемпински, 2018].

В противоположность текстам, где эмоциональность представлена достаточно ярко, нужно отметить другие песни, где даже в кульминационные моменты эмоции не упоминаются. Такова, например, «Песня Пелымского Торума» (№ 11). В ней описывается альтернативный миф о Земном происхождении медведя. Согласно сюжету этой песни-мифа, медведь - сын божества с р. Пелым. Отец растит сына, играет с ним бубенцами «сорнăнө елтийө айлаө пуихем мăшăк лыти куельјауал 'с золотым телом маленького мальчишку на ладони миловал'» (№ 11, стк. 243–244). Когда медведь вырастает, Торум убивает его. Описание добычи медведя носит типический характер, он аналогичен другим подобным эпизодам. Далее Торум проделывает все обрядовые действия, которые необходимо отныне проделывать и человеку в такой же ситуации. Пелымский Торум считается устройтелем медвежьих игрищ. Две взаимоисключающие версии происхождения медведя, таким образом, могут иметь разное время происхождения. Если верно утверждение, что чем древнее произведение, тем меньше в нем упоминание эмоций, то «Песня Пелымского Торума», безусловно, более архаична. О более раннем времени происхождения этого сюжета свидетельствует и «горизонтальное» членение мира, представлен-

ное в песне. В то время как «вертикаль» появляется у хантов под влиянием иранской культуры.

Важно отметить связь эмоций и физиологических состояний. Согласно Изарду, «целостное определение эмоции должно принимать во внимание три аспекта или компонента, характеризующие это явление: а) переживаемое или осознаваемое ощущение эмоции; б) процессы, происходящие в нервной, эндокринной, дыхательной, пищеварительной и других системах организма; в) поддающиеся наблюдению выразительные комплексы эмоций, в частности те, которые отражаются на лице» [Изард, 2008, с. 6]. При описании эмоций фиксируют изменения в теле, которые разделяют на регулируемые компоненты (общедвигательные, мимические и речевые реакции) и нерегулируемые (деятельность сердца, флуктуация крови, изменение состояния мышечной системы, потоотделение и т. д.). «Состояние эмоционального напряжения сопровождается существенными изменениями функций ряда органов и систем, подобно пожару, охватывающему весь организм. Любая эмоция воздействует практически на все органы и ткани организма» [Багдасарова, 2005, с. 2].

Телесное, эмоциональное и моральное находится в близкой связи в культуре хантов, о чем свидетельствуют фольклорные тексты. Так, люди, не соблюдающие социальные законы, нарушающие правила природопользования и поведения между людьми, называются больными: «*мөшгү вөнрэнэ ар хөснө* ‘с больным нутром многие мужчины’» (№ 2, стк. 513, 527, 541, 558, 566, 574, 877, 884, 893, 901, 909, 1069, 1077, 1095, 1154, 1164, 1175, 1186, 1196, 1234, 1274, 1282, 1294, 1306, 1314). Люди, поступающие правильно по отношению к окружающим и окружающему, называются здоровыми: «*мөтлы вөнрэнэ ар хөснө* ‘со здоровым нутром многие мужчины’» (№ 2, стк. 467, 476, 832, 838, 851, 861, 869, 1028, 1031, 1039, 1051, 1058, 1123, 1130, 1138, 1146, 1241, 1249). Первых верховное божество Торум предписывает медведю наказывать. «Медведь знает и слышит, по мнению остяка, все разговоры человека. Тем, кто непочтителен к нему, он мстит, особенно, кто принес ложную присягу» [Ядринцев, 1890, с. 109]. Именно блюсти порядок на Земле учится медведь в уже описанной «Песне спуска вниз» (№ 2).

В фольклоре ярко проявлена связь эмоциональных и телесных состояний. Эмоциональный код пересекается с телесным кодом. Эмоции локализируются в тех или иных частях тела или органах. Так, **радость** может проявляться **на лице**: «*ньэхэу / йунтэу вөнши хөөла (лүв) лольцау* ‘со смеющимся / весёлым лицом мужчина стоял’» (№ 8, стк. 242, 243, 323, 324; № 10, стк. 186, 187); **в конечностях**: «*амтэм йөшэм пирал / күрэн йирэл олэу лыв хөн амтыийэлмел* ‘до кончиков обрадованных рук / ног они ведь обрадовались’» (№ 1, стк. 7, 9, 23), «*йөшина / күрна түвэм / верты йөшэу / күрэу ар каш* ‘руками / ногами принесённое / сделанное веселье для рук / ног» (эпитет обрядовых танцев) (№ 7, стк. 6, 8, 27); **в легкости**,

которая описывается метафорически: «*амтэм хэйи тухлэл йир дүв ам-тыһийэлмажэ* ‘обрадованный мужчина до кончиков крыльев обрадовался’» (№ 9, стк. 30–31).

Злость связывается с **головой**: «*лик ухи лика долилажэм* ‘со злой головой злой встаю’» (№ 8, стк. 95). Положение головы свидетельствует о <задумчивости>²: «*ар сэв вөлты хөлэу ухэл эслытата* ‘многими косами богатую голову опустил’» (№ 2, стк. 116, 222). Метафорически голова уподобляется котлу: «*ньөрэн путьйй хүв ййм сысө доймэйтэтал* ‘котёл на дужку, на долгое славное время повесил’» (№ 2, стк. 168). Такими формулами передается неспешное течение времени.

Печальным в текстах называется **желудок**: «*тышэу вөнтарэ лапэтэ тышэм* ‘печальной души семь печалей’» (№ 4, стк. 177). В данном контексте это слово обозначает не материальный орган, а скорее внутреннее местоположение духовного, близкое понятию душа.

Вообще о животе, желудке стоит сказать отдельно. Хантыйский язык чрезвычайно дифференцированно называет понятия, обозначающие внутренние органы, расположенные в животе. Для обозначения желудка разных животных используются разные лексемы: *хун* ‘живот, желудок’, *пүка* ‘живот, желудок’, *тепэл* ‘желудок’, *панне пүвлы* ‘желудок налима’, *сува* ‘желудок птицы’ [Соловар, 2014]. В текстах нам также встретилось слово *лух* ‘полость, живот, чрево’. Так, в животе *лух* персонаж испытывает **наслаждение**. «*Питы войи тэплэм / хунэм лух муйө питэжэ* ‘у наслаждающегося зверя в полости желудка / в животе так приятно стало’» (№ 9, стк. 336). Контекст показывает, что речь идет не только о наслаждении от насыщения едой, но и от правильно проведенного обряда, в котором, нужно заметить, роль ритуальной еды является центральной. Одна из целей медвежьего праздника – задобрить медведя, чтобы его душа стала благосклонной по отношению к человеку, чтобы стала духом-хранителем дома, где проходят игрища. Приведенная формула показывает, что медведь доволен, цель обряда достигнута.

Как мы увидим из примеров, живот и желудок связываются не только с пищей (*тепэл хир* ‘прожорливый’, букв. ‘желудка мешок’ [Там же, с. 317]), но и с ментальной и духовной деятельностью. Мы уже приводили пример, в котором нравственный человек имеет здоровое нутро (*мөтлы вөнран*), а безнравственный – больное (*мөшэу вөнран*). К понятиям, которые обозначают внутреннее сокровенное пространство, можно отнести **пухэл**, букв. ‘внутренность, внутренний; пазуха’ [Там же, с. 260]. Т. А. Молданова определяет его как ‘внутреннее сокровенное пространство’, а выражение «*пухал лыти нумсыем*» буквально переводит как «внутри пухала имеющиеся мысли»³. Наш материал также показывает

² В угловые скобки взяты названия эмоций, прямо в текстах не названные.

³ См.: Молданова Т. А. Духовная женская сфера в культуре казымских хантов. URL: http://kazym.ethnic-tour.ru/kazym/kazym/publ/spiritual_woman.html.

связь *пухал* и **мыслей**, которые герой проживает: «*ньөрәм войдэ / пухалэ лыпи нумсыйэм хуты ньөмастал* ‘тундрового зверя / внутренние мысли как думаю’» (№ 2, стк. 440, 458, 603, 623); «*пухал хув нумсыйэм* ‘внутренние длинные мысли’» (№ 6, стк. 29, 31, 90, 206). Понятие *пухал* часто упоминается в обрядовых текстах, причем это внутренне пространство для мыслей имеют как антропоморфные божества, так и медведь.

Обозначения внутренних органов живота связаны с представлениями хантов о душе. «По всей вероятности, вопрос о материальности и бесплотности вообще не интересует примитивного человека, который относится к нему безразлично, исходя из чисто материалистического эмпирически усвоенного положения, что существует не только то, что мы видим, но и то, что мы по той или иной причине видеть или разглядеть не можем» [Чернецов, 1959, с. 121]. Представления о «животной душе», согласно данным Т. Р. Пятниковой [2015], связаны с брюшной полостью **вонтэр** или сердцем-печенью. Именно через эти понятия отражаются желания, эмоции, чувства человека, а также насыщение его пищевой энергией, комфорт и дискомфорт. Эти выводы согласуются с нашим материалом, где на **страх**, реагируют **сердце** и **печень**: «*ма кар-кар най ай самем / муждем муй пакнажмен* ‘моё маленькое сердце / печень кар-кар бонини зачем напугал’» (№ 8, стк. 210, 211). Такая «животная» душа - одна из разновидностей *ис*, «связана с жизненной энергией человека, которая имеет у обских угров условное деление на 4–5 частей, с потерей которых человек слабеет, болеет, а при возвращении их жизненный тонус восстанавливается... После смерти она попадает в Нижний мир... по мере разрушения физического тела исчезает» [Волдина, 2016, с. 93]. Наш материал также показывает связь души (одной из душ) с полостью живота и отсутствие разграничения между материальным и нематериальным.

Часть эмоций, упомянутых в песнях, нигде в теле не локализируются. Например, *мър* ‘скука’. «*Мърлатауал жор / Ас ййм хул* ‘скучающая озерная / обская славная рыба’» (№ 3, стк. 41, 42).

То же можно сказать о *йэжем* ‘стыд’. «*Вой воны / ики йслумтаңэм ал йслумем* ‘великий зверь / мужчина застыдился, просто застыдился’» (№ 8, стк. 64, 114, 115, 163). «*ньөрәм вой (воныйа) йслумтаңал айэ йслумиөизэтэм ищиө* ‘(великий) тундровый зверь застыдился, просто застыдился тоже’» (№ 5, стк. 431, 598).

Таким образом, можно констатировать, что хотя эмотивность достаточно скупо представлена в текстах, но если она все-таки присутствует, то демонстрирует богатство эмоций и тонкий психологизм. При достаточно небольшом количестве эмотивов полный спектр эмоций, описанный в песнях, чрезвычайно богат. Выражение эмоций, как нам представляется, жанрово обусловлено. Эмотивы и описательное выражение эмоций зафиксированы нами в основном в песнях жанра *кайөөу ар*. Несмотря на архаичность обрядового хантского фольклора, эмоции играют в этих

текстах значимую роль. Эмоции, с одной стороны, являются мотивами поступков главного героя, служат основой для развития сюжета, а с другой стороны, встречаются и в незначительных проходных эпизодах. Самыми частотными являются эмоции, выражающие страх и гнев. Их описания в текстах наиболее многообразны. Хантыйская культура относится к такому типу культур, где не принято открыто заявлять о своих эмоциях, мыслях, намерениях. Большая часть эмоций приводится описательно. Чтобы более полно описать эмоциональный код, представленный в фольклоре, важно учитывать контекст.

Список литературы

Аванесова Н. В. Эмоциональность и экспрессивность – категории коммуникативной лингвистики // Вестник Югор. гос. ун-та. 2010. Вып. 2 (17). С. 5–9.

Аристотель. Метафизика. URL: http://lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/metaphiz.txt_with-big-pictures.html.

Багдасарова Н. А. Эмоциональный опыт в контексте разных культур // Человек. 2005. № 4. URL: <https://mgimo.ru/upload/iblock/13b/13b7b6b2f14ecd2e01fc9d3a56b7bbf3.pdf>.

Виноградов В. В. Стиль Пушкина. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1941. 620 с.

Владимирова Т. Е. Сакральный код евразийских мифов о тотеме-первопредке // Сибирский филологический журнал. 2017. № 3. С. 5–18.

Волдина Т. В. Комплекс представлений обских угров о душе в контексте реинкарнации // Вестник угроведения. 2016. № 1 (24). С. 83–95.

Деметрий Фалерский. Античные риторика. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978. URL: <http://simposium.ru/ru/node/649>.

Изард К. Э. Психология эмоций. М.: Директ-Медиа, 2008. 954 с.

Казакевич О. А. Между гневом и страхом (человек и его эмоции в фольклоре северных селькупов) // Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке / РАН. Ин-т языкознания; отв. ред. Н. Д. Арутюнова, И. Б. Левонтина. М.: Индрик, 1999. 422 с.

Кемпински А. Страх // Психология экстремальных ситуаций. 2018. URL: https://bookap.info/praktik/psihologiya_ekstremalnih_situatsiy/g149.shtm.

Красных В. В. Этнопсихоллингвистика и лингвокультурология: Курс лекций. М.: Гнозис, 2002. 284 с.

Кузьмина Е. Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов): Эксп. изд. / Рос. акад. наук, Сиб. отд-ние, Ин-т филологии. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2005. 1383 с.

Мифы, сказки, предания манси (вогулов) / Сост. Е. И. Ромбандеева. Новосибирск: Наука, 2005. 475 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 26).

Молданова Т. А. Духовная женская сфера в культуре казымских хантов. URL: http://kazym.ethnic-tour.ru/kazym/kazym/publ/spiritual_woman.html.

Николаева Н. Н. Способы выражения эмоций в героическом эпосе тюрко-монгольских народов Сибири (бурят и хакасов) // Сохранение и развитие языков и культур коренных народов Сибири: Материалы II Всерос. науч.-практ. конф. Абакан, 2018. С. 227–229.

Ортега-и-Гассет Х. Нищета и блеск перевода // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991.

Поздеев В. А. Психические состояния и эмоции, выраженные в фольклорных текстах, как проблема психофольклористики // Сборник научных статей «Всероссийский конгресс фольклористов». 2019. Т. 4, № 4. С. 234–242.

Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект). Тюмень: Формат, 2014. 386 с.

Хорни К. Наши внутренние конфликты. Конструктивная теория невроза / Пер. с англ. В. Светлова. М.: Академический Проект, 2007. URL: https://www.psychol-ok.ru/lib/horney/nvk/nvk_03.html.

Хроленко А. Т. Введение в лингвофольклористику. М.: Флинта, Наука, 2010. 152 с.

Чернецов В. Н. Представления о душе у обских угров // Труды Института этнографии: Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М.: Изд-во АН СССР, 1959. Т. 51. С. 114–156.

Ядринцев Н. О. О культе медведя (преимущественно у северных инородцев) // Этнографическое обозрение. 1890. Кн. 4, № 1. С. 101–115. URL: <http://antropo-logica.com/pdf/jadrintsev.pdf>.

Hamlin J. K., Wynn K., Bloom P. Three month olds show a negativity bias in their social evaluations // *Developmental Science*. 2010. Vol. 13:6. P. 923–929. DOI 10.1111/j.1467-7687.2010.00951.x

Список источников

1. «Вухсар ‘Лиса’», рукопись. Жанр *ньх арэт*. Исполнена С. Е. Тарлиным в 2002 г. в д. Юильск. Записана Г. Е. Солдатовой, Г. Б. Сыченко. Расшифровка, подстрочный перевод Т. А. Молданова, уточненный перевод А. А. Гриневич. Аудиозапись и рукопись хранятся в архиве сектора фольклора народов Сибири ИФЛ СО РАН.

2. «Илы вухэлты ар ‘Песня спуска вниз’», рукопись. Жанр *кайёэу ар*. Исполнена П. И. Сенгеповым в 2002 г. в д. Юильск. Записана Г. Е. Солдатовой, Г. Б. Сыченко. Расшифровка, подстрочный перевод Т. А. Молда-

нова, уточненный перевод А. А. Гриневич. Аудиозапись и рукопись хранятся в архиве сектора фольклора народов Сибири ИФЛ СО РАН.

3. «*Касэм ими мойлэты йайнты ар* 'Песня Казымской богини о поездке в гости'», рукопись. Жанр *миш ар*. Исполнена П. И. Сенгеповым в 2002 г. в д. Юильск. Записана Г. Е. Солдатовой, Г. Б. Сыченко. Расшифровка, подстрочный перевод Т. А. Молданова, уточненный перевод А. А. Гриневич. Аудиозапись и рукопись хранятся в архиве сектора фольклора народов Сибири ИФЛ СО РАН.

4. «*Кунавэт миш нэ* 'Кунаватская богиня удачи'», рукопись. Жанр *миш ар*. Исполнена П. И. Сенгеповым в 2002 г. в д. Юильск. Записана Г. Е. Солдатовой, Г. Б. Сыченко. Расшифровка, подстрочный перевод Т. А. Молданова, уточненный перевод А. А. Гриневич. Аудиозапись и рукопись хранятся в архиве сектора фольклора народов Сибири ИФЛ СО РАН.

5. «*Кэв пелжк ар* 'Песня каменной стороны'», рукопись. Жанр *кайөөу ар*. Исполнена П. И. Сенгеповым в 2002 г. в д. Юильск. Записана Г. Е. Солдатовой, Г. Б. Сыченко. Расшифровка, подстрочный перевод Т. А. Молданова, уточненный перевод А. А. Гриневич. Аудиозапись и рукопись хранятся в архиве сектора фольклора народов Сибири ИФЛ СО РАН.

6. «*Нух төттү ар* 'Вверх поднимающая песня'», рукопись. Жанр *кайөөу ар*. Исполнена П. И. Сенгеповым в 2002 г. в д. Юильск. Записана Г. Е. Солдатовой, Г. Б. Сыченко. Расшифровка, подстрочный перевод Т. А. Молданова, уточненный перевод А. А. Гриневич. Аудиозапись и рукопись хранятся в архиве сектора фольклора народов Сибири ИФЛ СО РАН.

7. «*Печар холты мйинты ар* 'Песня людей с Печоры уходящих ночевать'», рукопись. Жанр переходная песня. Исполнена П. И. Сенгеповым в 2002 г. в д. Юильск. Записана Г. Е. Солдатовой, Г. Б. Сыченко. Расшифровка, подстрочный перевод Т. А. Молданова, уточненный перевод А. А. Гриневич. Аудиозапись и рукопись хранятся в архиве сектора фольклора народов Сибири ИФЛ СО РАН.

8. «*Тай улам вой* 'Зиму проспавший зверь'», рукопись. Жанр *кайөөу ар*. Исполнена П. И. Сенгеповым в 2002 г. в д. Юильск. Записана Г. Е. Солдатовой, Г. Б. Сыченко. Расшифровка, подстрочный перевод Т. А. Молданова, уточненный перевод А. А. Гриневич. Аудиозапись и рукопись хранятся в архиве сектора фольклора народов Сибири ИФЛ СО РАН.

9. «*Төрэм щир йөх ар* 'Песня народа из рода Торума'», рукопись. Жанр *кайөөу ар*. Исполнена П. И. Сенгеповым в 2002 г. в д. Юильск. Записана Г. Е. Солдатовой, Г. Б. Сыченко. Расшифровка, подстрочный перевод Т. А. Молданова, уточненный перевод А. А. Гриневич. Аудиозапись и рукопись хранятся в архиве сектора фольклора народов Сибири ИФЛ СО РАН.

10. «Тут лэвам Мосэм ‘Огнем съеденный Назым’», рукопись. Жанр *кайөөу ар*. Исполнена П. И. Сенгеповым в 2002 г. в д. Юильск. Записана Г. Е. Солдатовой, Г. Б. Сыченко. Расшифровка, подстрочный перевод Т. А. Молданова, уточненный перевод А. А. Гриневич. Аудиозапись и рукопись хранятся в архиве сектора фольклора народов Сибири ИФЛ СО РАН.

11. «Полам Төрэм ар ‘Песня Пелымского Торума’», рукопись. Жанр *кайөөу ар*. Исполнена П. И. Сенгеповым в 2002 г. в д. Юильск. Записана Г. Е. Солдатовой, Г. Б. Сыченко. Расшифровка, подстрочный перевод Т. А. Молданова, уточненный перевод А. А. Гриневич. Аудиозапись и рукопись хранятся в архиве сектора фольклора народов Сибири ИФЛ СО РАН.

Article metadata

Title: Emotions in Kazym Khanty Ritual Bear Songs

Author: A. A. Grinevich

Author's e-mail: annazor@mail.ru

Author's affiliation: Institute of Philology SB RAS (Novosibirsk, Russian Federation)

Abstract. The article describes emotional code of Kazym Khanty ritual bear songs. Psychologism and emotionality don't enter archaic folklore. However if emotions are presents in a texts, its description is very accurate and physiological. The emotional code intersects with a body code. The description of emotions depends on genre. The largest number of emotives and descriptive expressions of emotions we found in songs performed on behalf of the bear *кайөөу ар*. Emotions play plot-forming function in two songs of this genre “Winter sleeping beast” and “Down descending song”. It demonstrates motivational aspect in the emotion functioning. The most frequent emotions are fear and anger. Their descriptions are most diverse and frequent.

Key terms: bear songs, Kazym Khanty, emotions.

DOI 10.25205/2307-1737-2020-2-220-236

Reference literature (in transliteration):

Aristotle. *Metaphysics*. URL: http://lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/metaphiz.txt_with-big-pictures.html (in Russ.)

Avanesova N. V. *Emotsional'nost' i ekspressivnost' – kategorii kommunikativnoy lingvistiki [Emotionality and expressiveness - categories of communicative linguistics]. Vestnik Yugorskogo gosudarstvennogo universiteta [Bulletin of Ugra State University]*, 2010, vol. 2 (17), p. 5–9. (in Russ.)

Bagdasarova N. A. *Emotsional'nyy opyt v kontekste raznykh kul'tur [Emotional experience in the context of different cultures]. Chelovek [Human]*, 2005,

no. 4. (in Russ.) URL: <https://mgimo.ru/upload/iblock/13b/13b7b6b2f14ecd2e01fc9d3a56b7bbf3.pdf>.

Chernetsov V. N. Predstavleniya o dushe u obskikh ugrov [The idea of the soul of the Ob Ugrians]. In: Trudy Instituta etnografii: Issledovaniya i materialy po voprosam pervobytnykh religioznykh verovaniy [Proceedings of the Institute of Ethnography: Studies and Materials on Primitive Religious Beliefs]. Moscow, AS USSR Publ., 1959, vol. 51, p. 114–156. (in Russ.)

Demetriy Falerskiy. Antichnye ritoriki [Antique rhetoric]. Moscow, MSU Pree, 1978. (in Russ.) URL: <http://simposium.ru/ru/node/649>.

Hamlin J. K., Wynn K., Bloom P. Three month olds show a negativity bias in their social evaluations. *Developmental Science*, 2010, vol. 13:6, p. 923–929. DOI 10.1111/j.1467-7687.2010.00951.x

Horney K. Nashi vnutrennie konflikty. Konstruktivnaya teoriya nevroza [Our Inner Conflicts: A Constructive Theory of Neurosis]. 2007. (in Russ.) URL: https://www.psychol-ok.ru/lib/horney/nvk/nvk_03.html.

Izard K. E. Psikhologiya emotsiy [Psychology of emotions]. Moscow, Direkt-Media Publ., 2008, 954 p. (in Russ.)

Kazakevich O. A. Mezhd u gnevom i strakhom (chelovek i ego emotsii v fol'klоре severnykh sel'kupov) [Between anger and fear (man and his emotions in the folklore of the northern Selkups)]. In: Logicheskii analiz yazyka. Obraz cheloveka v kul'ture i yazyke [Logical language analysis. The image of man in culture and language]. Eds. N. D. Arutyunova, I. B. Levontina. Moscow, Indrik Publ., 1999, 422 p. (in Russ.)

Kempinsky A. Strakh [Fear]. In: Psikhologiya ekstremal'nykh situatsiy [Psychology of extreme situations]. 2018. (in Russ.) URL: https://bookap.info/praktik/psihologiya_ekstremalnyh_situatsiy/gl49.shtm.

Khrolenko A. T. Vvedenie v lingvofol'kloristiku [Introduction to Linguofolkloristics]. Moscow, Flinta, Nauka, 2010, 152 p. (in Russ.)

Krasnykh V. V. Etnopsikholingvistika i lingvokul'turologiya: Kurs lektsiy [Ethnopsycholinguistics and Linguoculturology: Lecture Course]. Moscow, Gnozis, 2002, 284 p. (in Russ.)

Kuzmina E. N. Ukazatel' tipicheskikh mest geroicheskogo eposa narodov Sibiri (altaytsev, buryat, tuvintsev, khakasov, shortsev, yakutov) [Index of typical places of the heroic epos of the peoples of Siberia (Altai, Buryat, Tuvinians, Khakass, Shors, Yakuts)]. Novosibirsk, SB RAS Publ., 2005, 1383 p. (in Russ.)

Mify, skazki, predaniya mansi (vogulov) [Myths, tales, legends of Mansi (Voguls)]. Comp. E. I. Rombandeeva. Novosibirsk, Nauka, 2005, 475 p. (Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 26). [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; Vol. 26]. (in Russ.)

Moldanova T. A. Dukhovnaya zhenskaya sfera v kul'ture kazymskikh khandov [The spiritual female sphere in the culture of the Kazym Khanty]. (in Russ.) URL: http://kazym.ethnic-tour.ru/kazym/kazym/publ/spiritual_woman.html.

Nikolaeva N. N. Sposoby vyrazheniya emotsiy v geroicheskom epose tyurko-mongol'skikh narodov Sibiri (buryat i khakasov) [Ways of expressing emotions in the heroic epic of the Turkic-Mongolian peoples of Siberia (Buryat and Khakass)]. In: Sokhranenie i razvitie yazykov i kul'tur korennykh narodov Sibiri [Preservation and development of languages and cultures of the indigenous peoples of Siberia]. Materials of II All-Russian conf. Abakan, 2018, p. 227–229. (in Russ.)

Ortega y Gasset J. Nishcheta i blesk perevoda [The misery and splendour of translation]. In: J. Ortega y Gasset. Chto takoe filosofiya? [What is Philosophy?] Moscow, 1991. (in Russ.)

Pozdeev V. A. Psikhicheskie sostoyaniya i emotsii, vyrazhennye v fol'klornykh tekstakh, kak problema psikhofol'kloristiki [Mental states and emotions expressed in folklore texts as a problem of psycho-folkloristics]. *Sbornik nauchnykh statey "Vserossiyskiy kongress fol'kloristov"* [Digest of scientific articles "All-Russian Congress of Folklorists"], 2019, iss. 4, no. 4, p. 234–242. (in Russ.)

Solovar V. N. Khantyysko-russkiy slovar' (kazymskiy dialekt) [Khanty-Russian Dictionary (Kazym dialect)]. Tyumen, Format Publ., 2014, 386 p. (in Russ.)

Vinogradov V. V. Stil' Pushkina [Style of Pushkin]. Moscow, 1941, 620 p. (in Russ.)

Vladimirova T. E. Sakral'nyy kod evraziyskikh mifov o toteme-pervopredke [Sacred code of Eurasian ancestor totem myth]. *Siberian Journal of Philology*, 2017, no. 3, p. 5–18. (in Russ.)

Voldina T. V. Kompleks predstavleniy obskikh ugrov o dushe v kontekste reinkarnatsii [The complex of representations of the Ob Ugrians about the soul in the context of reincarnation]. *Vestnik ugrovedeniya [Journal of Ugric Studies]*, 2016, no. 1 (24), p. 83–95. (in Russ.)

Yadrintsev N. O. O kul'te medvedya (preimushchestvenno u severnykh inorodtsev) [On the cult of the bear (mainly among the northern settlers)]. *Etnograficheskoe obozrenie [Ethnographic Review]*, 1890, vol. 4, no. 1, p. 101–115. (in Russ.) URL: <http://antropo-logica.com/pdf/jadrintsev.pdf>.