

DOI: 10.17516/1997-1370-0904
УДК 29, 811

Nanai Shamanic Vocabulary with the Component *-so/-su*

Tatiana D. Bulgakova and Lyubov Z. Zaksor*

*Institute of the Peoples of the North
A. I. Herzen State Pedagogical University of Russia
St. Petersburg, Russian Federation*

Received 31.01.2022, received in revised form 02.02.2022, accepted 07.02.2022

Abstract. The article considers the component *-so/-su*, which, being added as a suffix to the root basis of the generating word from the group of common and ordinary vocabulary, contributes to the semantic shift by translating the derived word into the group of religious vocabulary. The identification of words with the root basis of *su* ‘amulet, talisman’, *sue* ‘the roots of the mythical shamanic tree’, or *sona* ‘group of shamanic spirits’ suggests that such a semantic shift indicates the origin of the component *-so/-su* from those roots. The authors consider that the method of word formation by word composition and subsequent reduction of the second root with partial preservation of the semantics of this second root is manifested not only in the words considered in the article, but indicates the presence of a certain pattern in the Nanai language that has not yet been investigated.

Keywords: Nanai language, shamanic vocabulary, word formation.

The research was funded by the Ministry of Education of Russia, state assignment «The ideographic representation of the vocabulary of the native small peoples of the North, Siberia and the Far East of the Russian Federation: the concept, methodology, lexicographic practice».

Research area: cultural studies.

Citation: Bulgakova, T.D., Zaksor L. Z. (2022). Nanai Shamanic vocabulary with the component *-so/-su*. J. Sib. Fed. Univ. Humanit. soc. sci., 15(10), 1445–1454. DOI: 10.17516/1997-1370-0904

Шаманская лексика нанайцев: компонент *-so/-su*

Т.Д. Булгакова, Л.Ж. Заксор

Российский государственный педагогический
университет им. А.И. Герцена

Российская Федерация, Санкт-Петербург

Аннотация. Представлен анализ в нанайском языке компонента *-so/-su*, который, добавляясь к корневой основе производящего слова из группы бытовой лексики в качестве суффикса, способствует семантическому сдвигу, переводя производное слово в группу лексики религиозной. Выявление слов с корневой основой *су* ‘амулет, талисман’, *сусе* ‘корни мифического шаманского дерева’, *сона* ‘группа шаманских духов’ позволяет утверждать, что подобный семантический сдвиг указывает на корневое происхождение компонента *-so/-su*. Авторы полагают, что способ словообразования путем словосложения и последующего редуцирования второго корня при частичном сохранении семантики этого второго корня не только проявляется в рассмотренных словах, но указывает на наличие в нанайском языке определенной, но еще не исследованной закономерности.

Ключевые слова: нанайский язык, шаманская лексика, словообразование.

Работа выполнена при финансовой поддержке Минпросвещения России в рамках государственного задания по теме «Идеографическое представление лексики языков коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации: концепция, методика, лексикографическая практика».

Научная специальность: 24.00.00 – культурология.

Введение

Шаманская лексика нанайцев дает исследователю богатый материал для изучения истории нанайского языка, относящегося к доалтайской языковой группе¹. Одна из особенностей шаманской лексики – наличие отыменных лексем с формантом *-so/-su* в некоторых существительных (*сусу*, *мосо*, *дялансо*, *дэкасо*, *тавасо* и др.). Нанайский язык сохранил такой формант в определенном количестве слов, относящихся на современном этапе развития языка к ритуально-религиозной, преимущественно шаманской лексике, что косвенно подтверждает их архаичность. Интересующие нас лексемы не употребляются в повседневной речи и не распознаются обычно теми носителями нанайского языка, которые не вовлечены в шаманскую практику.

Данная группа слов выступает одним из наименее исследованных явлений нанайского языка. Одна из особенностей таких слов – наличие своеобразных пар слов (производящего и производного), имеющих одну корневую основу, но отличающихся при этом высокой степенью семантической дифференциации. Без компонента *-so/-su*, выполняющего функцию суффикса, производящее слово не имеет ритуально-религиозных коннотаций, тогда как при наличии его возникает существенный семантический сдвиг, и производное слово переходит уже в группу шаманской лексики, в некоторых случаях даже табуированной лексики ограниченного употребления. Иначе говоря, когда формант *-so/-su* добавляется в качестве второго компонента к словам бытовой лексики (таким как *мо* – дерево; *дэкан* – домик), это полностью меняет их значение, придавая им некую тайную коннотацию, скрытую от большинства носителей нанайского языка,

¹ Работа основана на данных полевого исследования, проводившегося среди нанайцев в 1980–2021 годы.

самостоятельно не практикующих тайные шаманские ритуалы. Так, с суффиксом *-со* слово *мо* (дерево) становится словом *мосо* – духовная связь между людьми, принадлежащими к одному генеалогическому древу. Слово *дэкан* (домик) преобразуется в слово *дэкасо* – некое местообиталище в духовном мире, населенное духами и душами.

Вопрос, который мы пытаемся разрешить в настоящей статье, – это исследование путей словообразования при использовании компонента *-со/-су* и причин, по которым его присоединение к существительным указывает на дубликат, обозначающий аналогичный объект, «размещенный» в незримом духовном мире. Для решения этого вопроса вначале рассмотрим ряд таких лексических пар с целью фиксации закономерности как таковой, подтверждения ее наличия. Затем постараемся выяснить семантику форманта *-со/-су* в тех словах, где он проявляет себя как корень слова. Это лингвистическое исследование необходимо дополнить этнографическими материалами с тем, чтобы в междисциплинарном аспекте способствовать уточнению научных представлений о традиционных религиозных представлениях нанайцев и одновременно уточнить семантику лексем интересующей нас группы.

Отыменные неличные существительные с компонентом *-со /-су*

Поскольку добавление к слову форманта *-со/-су* ведет к называнию объектов духовного мира, не имеющих аналогов в мире физическом и не описанных в словарях, имеет смысл остановиться на значении некоторых из таких слов подробнее. Следует обратить внимание и на то, что такие слова бывают мало известны простым шаманистам, что обуславливает лишь частичное понимание нешаманами содержания исполняемых камланий (Smolyak, 1991; Bulgakova, 2016).

В качестве примера можно привести отыменное существительное *дэкасо* (*дэсо*), образованное с помощью форманты *-со* от слова *дэкан* – домик (*дэ* – дом): «У каждого нанайского шамана было собственное хранилище душ на своей, ему

принадлежащей территории» (Smolyak, 1991: 111). Освобожденную от злых духов душу больного шаман помещал в хранилище (Smolyak, 1991: 113). Оно располагалось внутри какого-либо реального объекта (скалы, большого камня, рёлки и т. п.) или рядом с этим объектом и выглядело внутри (по описаниям шаманов и сновидцев) действительно как дом (иногда дом, стоящий на звериных лапах), обнесенный забором, с воротами и дверями. Шаманка К., имеющая постоянный *дэкасо* для хранения в нем *панянов* (душ) своих пациентов, говорит, что в действительно существующей скале она может видеть двери, которые перед нею отворяются, и входит своими духами (не реальным своим телом) в эту реально существующую скалу. Об одном таком «посещении» *дэкасо* информант рассказывает так: «Я видела сон. Иду, вроде такая поляна, сопочка и склон какой-то. Иду и захожу. Этот склон открывается, и я вроде туда вовнутрь захожу. Там старушка такая древняя. Халат на ней такой длинный, что она запинаяется о его подол. Она меня пропускает в ту дверь, потом в ту дверь. В общем три двери. Она открывает эти двери, я захожу и вроде вот окошки, что ли. И солнышко (в окна) светит. Я сына ищу и никак не могу его найти. А там много-много детей. Там нары и на нарах много детей лежат» (РМВ: А.Б.).

Аналогичный перенос значения слова в плоскость духовного мира возникает при присоединении компонента *-со* к слову *мо* дерево. По определению А. В. Смоляк, *мосо* (по-ульчски *мусу*) – это «единая «жизненная линия» близких родственников... общий мусу имели члены каждого рода, семьи» (Smolyak, 1991: 173). Таким образом, если *мо* – это просто дерево, то *мосо* – это тоже дерево, но только дерево родовое, существующее не в физическом, но в духовном мире и соответствующее патрилиниджу, соединенному с определенными родовыми духами. Выражение «буэ *мосо* гурун» означает «мы люди одного рода». Согласно одному из наших информантов, «... от одного прадеда разные ветви как дерево-дорога, не считая женщин, которые уходят в дру-

гой род. От меня до прадеда – это дорога. Возвращаться на свой *мосо*, на свою дорогу нужно, чтоб помнить, какому *диулину* (духу) мы поклоняемся (РМВ: Н.Б.). *Мусунчу* называли удачливого человека (от хорошего *мусу*, присущего членам одного рода, семьи). Но наступало время, в роде или семье начинались неудачи: ссоры, болезни и проч. Старики говорили: «*Мусу* надо исправлять». Это делал шаман, который камлал, когда данный род устраивал очередное моление небу – *эдохэмбэ уйлэву*. В ходе обряда шаман обращался к духам с просьбой об исправлении *мусу* у рода, семьи (Smolyak, 1991: 173).

Еще один двойник реального дерева *мо* – это личное дерево человека. Считается, что у каждого есть душа-дерево *мосо* (*морсо*), неразрывно связанная с неким реальным деревом, растущим в тайге. Это дерево человек видел во сне. Если падает это реальное дерево, разрушается индивидуальное *мосо* (*морсо*) человека, и он умирает. «*Морсо* – это дерево человека. Если проверишь это дерево и увидишь, что оно засохло, то это конец. Если же кора у него живая и листья живые, то человек никогда не умрет. Даже если он тяжело болен, все равно поправится» (РМВ: Л.Б.). «Некоторые шаманы, говорят нанайцы, знали, где растет дерево каждого человека. Такой шаман мог сразу найти место гибели охотника» (Smolyak, 1991: 110). Женщина, муж которой погиб на войне, рассказывала о том, как его гибель возвестило его незримое дерево *морсо*: «Около нашего дома стоял кедр. Когда мой муж уходил на фронт, этот кедр до самой макушки остался без сучьев. Я видела это во сне, как это дерево осталось совсем без сучьев. Летом видела этот сон. Было лето, а муж ушел на фронт зимой. Дерево это, которое осталось без сучьев, не стоит, не будет стоять. Осталось ему только на землю упасть. *Морсо* моего мужа упало. Если бы это было дерево для жизни человека, оно таким не было бы. Мой муж пошел умирать» (РМВ: Л.Б.). Считалось, что незримое личное дерево человека возвещает об исходе любого опасного заболевания: «Канка зимой неожиданно заболела.

Из носа кровь пошла. Половину литровой банки крови натекло. Увезли ее в больницу. Я тогда села и вместе с зятем *нингмачи* на нее делала. Посмотрела ее дерево *морсо* во время этого *нингмачи*. Как только спать легла, увидела сон. Стоят за окном три дерева, вершины их высоко вверх поднимаются. Зеленые-зеленые, словно весной. И она поправилась. Если видишь, что дерево засохло, жить не будет. Дерево у нее нормальное, а муж ее плачет. Умрет, говорит, моя жена» (РМВ: Л.Б.).

Формант *-со* меняет также значение слова *тава* огонь, переводя его значение из реальной физической плоскости в плоскость духовного мира. Слово *тавасо* по-нанайски – «шаровая молния», но традиционное отношение к шаровой молнии, понимание ее природы выводит семантику слова за пределы физического мира. Считалось, что «движущийся огонь» – это зримое проявление энергии (духов) шаманов, энергии, отделяющейся от физического тела шамана и перемещающейся в пространстве. Информанты утверждают, что раньше, когда много было шаманов, часто можно было видеть движущиеся шаровые молнии, в настоящее время их практически не стало именно потому, что не стало «больших» сильных шаманов. Особенно яркими были «движущиеся огни» в случае, если у шаманов были агрессивные намерения. Поскольку же шаманские духовные войны были когда-то обычным делом, то «... даже днем видели люди огонь, видели, как огонь движется поверху. Ночью видели, как сверкает огонь. Днем белеет такой огонь, а ночью, сверкая, движется. Это ходят шаманы. Шаман в виде огня. *Тавасо* идет, сверкая... Это днем или ночью в сновидениях они обходили места, шли огнем *тавасо*» (РМВ: К.К.). «Шаманы воевали (друг с другом), и люди видели днем движущиеся огни поверху. Ночью они большими становились. *Посиар-р* – сверкали! А днем они белыми казались. Блестели, излучая свет, быстро двигались. Это шаманы так ходили. Когда такой светящийся предмет движется, идет в другие места, человек (шаман) в это время, спя, путешествует (*хэрэличи*). Это шаманский огонь... Большой

огненный шар. Детей, жену врага, всех убивает (этот шар)» (РМВ: К.К.).

Т.В. Мельникова сообщает еще об одном значении слова *тавасо* (*тавасоан*). По представлениям горинских нанайцев, шаровая молния *тавасоан* в случае, если она никому еще в данный момент не принадлежала, то есть не была воплощением духов какого-либо шамана, могла быть освоена охотником и принести ему охотничью удачу: «Если на глазах охотника шаровая молния входила в дерево, то у него появлялась реальная возможность заполучить в личное пользование «сокровище медвежьих душ» *мана сиулэн*, которое давало власть над любым зверем в тайге и даже медведем» (Mel'nikova, 2000: 146). Мельникова упоминает также о способе распознавания охотником природы шаровой молнии: «Прежде чем завладеть ею, охотнику следовало проверить, не был ли огненный шар шаманским. Инструментом для проверки служил верхний охотничий халат. Увидев молнию, охотник с головой накрывался этим халатом и разглядывал ее через рукав. Только таким способом он мог рассмотреть внутри шаровой молнии человека в шаманском наряде». Если такого человека охотник внутри молнии не видел, это означало, что он сам мог воспользоваться *тавасо* для обретения охотничьей удачи (Mel'nikova, 2000: 146).

Формант *-су* выводит из круга объектов физического мира также слово *бэ*, означающее ... приманку, наживку (на удочке), превращая его в существительное *бэсу* – незримая отравка, которую бросают в пищу² (РМВ). Использование *бэсу* было одним из проявлений шаманских войн. Шаман мог изводить соперника с помощью своих духов, незримым образом подбрасывающих ему в еду некую невидимую субстанцию (некоего духа *амбана*), способную его отравить. В этом случае, как говорят шаманы, «... *амбан* зайдет в человека, убить его может... и надо наточить три ножа и копье. Вот этим только и можно прогнать» (РМВ:

О. К.). Шаманка О. К. рассказывает: «Когда ты ешь, *амбан* бросит (наживку) в твою тарелку, и когда ты ее съешь, внутрь тебя войдет. В таком случае сразу надо точить ножи и копье. Со мной такое было дважды. Я готовила на кухне обед, нашинковала капусту и съела немного. У меня сразу живот заболел. Болит и болит. Едва доварила, взяла кастрюлю и внесла ее в дом. Как только поставила ее, сразу упала и ничего больше не помню, сознание потеряла. Потом мне рассказывали, бабушек много собрало, отец был. Шаманить стали, кричат, орут. И когда они кричали, меня вырвало, и сразу стало легче. Когда меня вырвало, бабушка крикнула: *Амбан* вылез, убегает! – Дважды со мной такое было» (РМВ: О.К.).

В ряду лексем, образующих пары, слово, указывающее на объект или явление физического мира, и слово с формантой *-со/-су*, определяющее аналогичный объект или явление, но в мире духовном, находится пара *дялан* 'сустав' и *дялансо* 'поколения' как некая целостность, складывающаяся из отдельных соединяющихся вместе поколений, которая также несет в себе духовное значение. Так, согласно традиционному мировоззрению нанайцев, духи наследовались, передавались от одного поколения к другому.

Обращаясь к вопросу об общей семантике компонента *-со/-су*, следует особо отметить группу содержащих этот компонент слов, указывающих на некое покрытие, оболочку, футляр, защищающий туман, дым, возможно, в целом, на некую защиту того или иного объекта от внешних воздействий. Например, блюдо для собирания жертвенной крови называется 'муксун': «Охотник из молодой семьи перед уходом на промысел приходил за бурханом и уносил его к себе на время совершения обряда. Глава дома закалывал жертвенную свинью или курицу ударом ножа в сердце, давал стечь крови в деревянное блюдо – муксун» (Gaer, 1984: 24). *Гармакта* 'комары', а отыменное существительное *гармасо/у* Нх, Бк 1) 'накомарник'; 2) 'накидка, надеваемая под охотничью шапочку от комаров или снега' (ср. *гармакта* 'комары'). Компонент *су* имеется в названиях футляра, чехла для ружья в на-

² *Бэсу* означает также «место бывшего села» (Openko, 1980: 87), представляющее, согласно верованиям, опасность для посещающих его людей.

найском, ороцком и орокском языках: нан. *моосо* ‘деревянный футляр, чехол для ружья’ (Openko 1980), ороц., орок. *моосу* ‘чехол для ружья’ (TMS1: 538), ср. *моо* ‘дерево’. Компонент *суу* добавляет значение ‘защитный амулет’ в существительных с корневой основой *монго* ‘шея’: ороц. *монгоросу* ‘узор на вороте халата’ (ср. *монготун* ‘шарф’); нег. *монгосо, монггосо* 1) ‘ожерелье’, ‘бусы’; 2) ‘платок’; 3) ‘воротник’ (ср. *монготун* ‘шарф’); уд. *монггосо* Хор, Бик ‘ворот одежды’ (ср. *моопти* ‘шарф’) (TMS1: 546); нан. *монгосоко* ‘воротник’ [O80]. То есть то воротник, ожерелье и прочее то, что покрывает, защищает шею. Возможно, сюда же относится лексема *бусу* ‘одежда для покойника’ [O80], которая образована от глагола *буу-* ‘умирать’, то есть одежда как покрытие, защита для покойника.

Не исключено, что даже эти слова (образ некоей оболочки, кокона, чехла) имеют опосредованное отношение к защите с помощью духов. Тем более, что подобный образ довольно распространен в нанайском повествовательном фольклоре и в обрядовых текстах. Так, *дёнтон* – внешняя оболочка сказочного персонажа, которую он может сбрасывать с себя и вновь на себя надевать, это важная роль, придаваемая в ритуалах чехлам сакральных объектов (чехол для бубна, чехол для маски, специальный маленький домик для изображений духов), а также представление о *кова*. *Кова* – некий духовный незримый кокон, который для защиты от врагов в начале камлания шаманы якобы надевают на то помещение, где это камлание происходит. *Кова* – это также нечто вроде дыма или тумана, окутывающего шамана и его духов, чтобы скрыть их от возможного преследования. Считалось, что женщины обладают более плотным *кова*, чем мужчины, а наиболее непроницаемым *кова* обладают те шаманы, которые родились «в рубашке».

Личные существительные с компонентом *-so/-су*

Среди личных существительных с формантом *-so/-су* особый интерес представляет пара лексем *най / найсо* «человек». Слово

най широко используется в нанайском языке для синонимической замены практически любых личных существительных, указывающих на людей и на духов. Например, «*Хэрэ, хони-да би дякаңгони-да най тэхуэни ичэдиури, Най хасаңгоивани досидями дэрурухэни. – Хэрэ, какой бы най [дух, наславший на пациентку болезнь] ни был, ты [мой дух-помощник] видишь ее [пациентку] до самого дна, [насквозь]! Услышав разговор людей, она начала [болеть]» (силтамбани). Но при таком применении слово *най* является эвфемизмом, нейтральным маскирующим словом, заменяющим иные слова, особенно названия духов. Что касается слова *найсо*, оно встречается исключительно в фольклорной и религиозной лексике и означает человека удачливого и обладающего выдающимися умениями. Предположительно так косвенно называют в сказках шамана. Мы предполагаем также, что в случае, если пациентом шамана во время камлания является мужчина, то, обращаясь к духам, шаманка называет его «*найсо*».*

Что касается пациентки-женщины, то камлающий шаман называет ее «*асо*», «*асодэан*» в третьем лице, то есть обращается не к ней, а к духам. Например, в камлании шаманка поет: «*Асоандэамба дуилэчими пэргэчи*» – «На женщину ворожу, гадаю». (Bulgakova, 2016: 36–37). Она просит духов: «*Асоандо дякпадоани илими, илими, энувэни, силтамбани симболими, ачоми!*» – «Рядом с женщиной [с пациенткой], встаньте, встаньте, чтоб болезнь ее, хворь ее, скинуть, снять!» (Bulgakova, 2016: 84–85). Или «*они бароани асоамба, эниэнэ, эниэнэ, энувэни, силтамбани... оничиани огоандосу!*» – «в [незримый сосуд] *они* женщину [душу-тень пациентки помещайте], матери, матери, болезнь ее, хворь ее... в *они* поместите!» (Bulgakova, 2016: 162–163).

В нанайском языке есть также группа функциональных личных существительных с компонентом *-so/-су*. В отличие от слов *асо* и *найсо* они могут использоваться и в бытовой лексике, указывают на лиц, обладающих особыми умениями, исходящими от духов, и образуют пары с однокоренными словами без форманта *-so/-су*...

Нингман – сказка, *нингмасо* – искусный сказитель, имеющий духов, дающих ему умение сказывать, регулярно приносящий им жертвы. В отличие от обычного сказителя *нингмасо* имеет возле своего дома *торо* – дерево-жертвенник, на котором изображены духи, дающие ему способность рассказывать сказки (или возле которого такие изображения ставятся). *Деурэнсу* – это скороговорка, присказка, а того, кто знает много *деуруэн*, называли *деурэнсу*. Поскольку в исполнении искусных *нингмасо* сказки были насыщены скороговорками и присказками, их называли одновременно и *деурэнсу*. *Нингмасо* могли также называть еще и *дяринсо*. *Дярин* – это песня, а *дяринсо* – человек, умеющий хорошо петь, или сказитель, не просто рассказывающий, но поющий длинные сказки. *Дяринсо* мог быть также и не сказитель, а человек, хорошо поющий песни. У *дяринсо* так же, как у *нингмасо*, есть дерево *торо*, на котором должны были быть изображены его духи (как правило, *ярка* [жулик] или *си-сирга* [скворец]). Благодаря форманту *-со* от названия того или иного фольклорного жанра образовывалась лексема, означающая не просто специалиста, в совершенстве владеющего данным жанром, но специалиста, получившего свои умения от духов, творчество которого обусловлено влиянием на него этих духов.

Можно назвать еще примеры отглагольных существительных. Нан. лексема *васо/у* Нх, К-У ‘умелый, хороший охотник, рыбовод’ образована от первичной глагольной основы *ваа-* ‘убивать’ добавлением компонента *су*. Лексема *ваачисо/у* – *васо/у* Нх, К-У ‘умелый, хороший охотник, рыбовод’. В орок. имеются синонимы *ваалинга*, *валунга* ‘удачливый охотник’ и *ваасунга* ‘ловкий, удачливый охотник’, вторая лексема образована путем сложения трех основ *ва-*, *су* ‘амулет’, *манга* ‘сильный’ (при этом от *манга* образован словообразовательный суффикс *-нга*). В орокском языке имеется лексема *ваасунга* ‘ловкий, удачливый охотник’, в которой можно предположительно обнаружить три компонента *ваа-*, *суу* ‘талисман, оберег’ и *манга* ‘сильный’; ср. орок.

ваалинга, *валунга* ‘удачливый охотник’. В данных лексемах формант *-со/-су* указывает на способности, даваемые человеку специальными духами. Считалось, например, что у удачливого охотника могла быть дух «лесная жена», которая обеспечивала его охотничьей удачей.

Между тем есть группа слов с компонентом *-со/-су*, либо не имеющая значения «человек, обладающий умением, обусловленным присутствием духов», либо такое значение еще не установлено:

а) в отглагольных существительных: *морасо* Нх ‘крикливый’; ‘крикун’ (*мора-* ‘кричать’) (TMS1, 546); *саасо/у* Нх 1. ‘знающий’, ‘сведущий’ 2. ‘знаток’ (*саа-* ‘знать’); *нгэлэсу*, *нгээлэсу* Нх, *лэлэксу* Бк, *нгэлэчису* Нх 1. ‘боязливый’, ‘трусливый’, ‘пугливый’; 2. ‘трус’; ср. орок. *нгэлэсу* 1. ‘боязливый’, ‘пугливый’, ‘трусливый’; 2. ‘трус’; *паорису* Нх ‘пловец хороший’ (*паори* Нх, *фаори-* К-У ‘плыть – о человеке’); *нямнясо/у* Нх ‘ловкий наездник’ (ср. *нямнямди*, *нямнянго* Нх ‘всадник’, ‘верховой’; *нямня-* Нх, К-У ‘ехать верхом на лошади’); *гиолисо/у* Нх ‘гребец-мастер’ (*гиоли-* ‘гresti на веслах’); стрелок из лука ‘*гарпасу*’ (*гарпа-* ‘стрелять из лука’) ср. орок. *галпасу* ‘меткий стрелок’; *галпа-* ‘стрелять из лука’;

б) в отглагольных прилагательных *паорису* Нх ‘пловец (хороший)’ (ср. *паори* Нх, *фаори-* К-У ‘плыть – о человеке’); *намбо-со/у* Нх ‘догадливый’ (*намбо-* ‘отгадать’); *гэмурису* ‘ворчливый’ (ср. *гэмури-* ‘ворчать’ от *гэмур-гэмур* Нх избр. ‘бормоча’, ‘лопоча’); *одёчисо/у* Нх ‘бережливый’ (*одёчи-* ‘экономить’); *олосо/у* Нх ‘пугливый’, ‘нервный’ (*оло-* ‘испугаться’, ‘вздвогнуть’); *памасо/у* Нх ‘не умеющий ориентироваться’ (*пама-* ‘заблудиться’); *накпарисо/у* Нх ‘сварливый’ (*накпари-* Нх ‘сердиться’, ‘ругаться’); *пэбусу* ‘ворчливый’ (*пэбу-* Нх 1) ‘бредить’; 2) ‘бормотать’); *хойлисо/у* Нх ‘упорный’ (*хойлин-* ‘надоедать’; ‘проявлять настойчивость, упорство’); *пэдэмэсу* Нх ‘ретивый’ (TMS1, 459) (*пэдэмэ-* Нх ‘постараться’, ‘приложить усилие’; *пэдэуйди* Нх нареч. ‘стараясь изо всех сил’; *пэдэ* Нх, *фэдэ* Бк ‘быстрее’); *микусу-* Нх ‘хорошо ползающий’ (*мику-* ‘ползать’, ‘ходить на четверень-

ках') (TMS1, 538); *мурчису* Нх 'вдумчивый' (*мурчи-* 'думать') (TMS1, 558); *намбосо/у* Нх 'догадливый' (*намбо-* 'угадывать') (TMS1, 574).

Лексема 'су' и слова

с корневой основой *со, су*

Наконец, решающее значение для выяснения семантики компонента *-со/-су* имеет исследование тех слов, в которых форманты *со, су* являются корневой основой. Слово *су* в нанайском языке означает 'амулет', 'талисман'. Приносящими удачу *су* могли стать необычные предметы, например «... найденный кусок серебра или увиденный фосфоресцирующий огонь, на месте которого охотник находил красную лягушку» (Gaer, 1984: 41). По данным Е. А. Гаер, обладатели таких амулетов никому о них не рассказывали и «... втайне совершали обряды кормления, прошения здоровья, счастья и удачного промысла. Такие предметы становились объектом поклонения отдельных охотников» (Gaer, 1984: 42).

В ороцком языке *со* – фольклорное слово, добавляемое к обращению: *со амини* 'обращение жены к мужу' (досл. 'отец *со*'); *со энини* 'обращение мужа к жене' (досл. 'мать *со*'), ср. ма. *со* ма. 'знак (худой)', 'предзнаменование (недоброе)'. Можно предположить, что *со* имеет в данных словосочетаниях семантику, имеющую отношение к миру духов. В нанайском языке *со боца(н-)* Бк 'олень (пятнистый)' – лексема, присутствующая в названиях животных – духов шамана. Обычных пятнистых оленей называли *алха боца(н-)* (*алха* 'пятнистый').

Зафиксированное А. В. Смоляк слово *суе* означает 'корни звучащего дерева', то есть того, которого «нет ни на земле, ни на небе» и которое «есть только в шаманском сне» (Smolyak, 1991: 25). Речь идет о легендарном шаманском «дереве», растущем в загробном мире *буни*, корни которого – змеи, листья – шаманские диски *толи*, почки – шаманские колокольчики. *Суе* (другое название *чурукту*) называли также рога на шаманской шапке, в которой шаман совершал *каса*, отправлял души умерших в мир мертвых: «Нанайцы рассказывали,

что, когда большой шаман умирал, *чурукту* – *суе* с его шапки нашивали на другую, простую, и в ней хоронили шамана. К отросткам рогов привязывали нитку, выходящую из земли на поверхность, где ее прикрепляли к жерди, стоявшей на могиле. Говорили, что через какое-то время *чурукту* выходят из могилы и переходят к новому *касаты*-шаману» (Smolyak, 1991: 231).

С корнем *су-* употребляется название покинутого селения: нан. *сусу*, нег. *сусу*, ороц. *сусу*, ульч. *сусу*, орок. *су* 'селение (покинутое)'; ма. *сусу* 1. 1) 'родина', 'отчизна'; 2) 'пустошь', 'валежь'; 2. 'опустелый (дом, город, селение)'; *сусу гашан* 'захолустье, глушь'; *сусу-* 'опустевать (о городе)', 'дичать', 'зарастать'; *сусубу-*, *сусунгя-* 'опустошать', 'разорять'; 'портить, ломать', 'бить (посуду)'; *да сусу* 'родина'. Связь этого слова с духовным миром несомненна. Считается, что *сусу* сохраняет в себе память обо всех тяжелых происшедших в нем духовных событиях, совершавшихся умершими людьми, в нем, как говорят информанты, много духов, и поэтому «в *сусу*, в месте, откуда люди уехали, жить и шаманить нельзя – долго не проживешь» (РМВ: Л. Б.). Об одном из *сусу* его бывшая жительница говорит так: «Там (сейчас) все водой затопило. Раньше деревня была, а сейчас одна вода. Я во все эту деревню вижу. (Наяву там) сейчас одна вода, пароход там ходит. Как это объяснить это? А во сне деревня!» (РМВ: Л. Б.). О другом *сусу* рассказывают: «Кто туда ходил, тот знает, как много там *амбанов* (злых духов). Мой отец видел, что человек там (в покинутом селении) ходит. Думает, что такое! Наверно, его оставил кто-то здесь. Говорит, иди сюда! А его нет! Ничего нет, растворился. Пока он шел, он (этот человек) был, а когда крикнул, он исчез» (РМВ: Э. О.). Словом *суси* бирарчены – тунгусы Маньчжурии – называли одну из душ детей (Smolyak, 1991: 125).

Интересно также в свете интересующих нас вопросов слово *сона* – группа духов одного шамана (РМВ: Г. Г.), которое используется исключительно в шаманской лексике.

ке. Возможно, оно образовано от корневой основы *со* с помощью суффикса множественного числа *-на*, употребляемого с личными существительными. *Со / сона* – ср. *мана / манана, анда / андана*. Синонимично с ним слово *сомдо(н)* – это тоже образующая единую «стаю» группа духов, но, как представляют это шаманы, связанных между собой одним длинным ремнем. Словом *сомдон* называют также сам этот незримый ремень, соединяющий духов во время камлания. Например, шаман может следующим образом отказываться от того, чтобы исследовать всю группу духов своего пациента: «*Сонагоари мэнэ суйлигусу!*» – Сами своими *сона* [своими личными духами] занимайтесь! (Bulgakova, 2016: 46–47). Шаман может также призывать своих духов присоединиться к его *сомдону*, к ремню, соединяющему всю группу его *сона*.

От основы *су* происходит еще одно слово *сунгкэ* – душа животного, аналогичная душе-тени человека *панян*. Интересно, что допустимо душу человека также называть *сунгкэ*. Можно, например, сказать «*най сунгкэни турини*» ‘человек свой *сунгкэн* (свою душу) уронил’, то есть человек умер. Слово *сунгкэ* также понимается как ‘счастье’. *Сунгкэни улэн най тэй*. ‘У того человека хороший *сунгкэн*’, то есть ‘он счастливый человек’.

В названиях жертвоприношений также прослеживается корень *со/су*: нан. *сугду(н-)* Бк ‘пар (от пищи) ‘; *сугдур энэ*- К-У ‘поднимать пару (от пищи)‘; *сугде*- К-У ‘ставить пищу‘; *сугдичэ* Нх религ. устар. ‘жертвоприношение‘; *сугдичи*- Нх религ. устар. ‘поставить жертву перед идолом‘; ‘угощать духов‘; нег. *сугдэ, сугдэчэ* религ. устар. ‘жертвоприношение‘; уд. *согдо* пар; ульч. *сугду-/и-*, *сугдичи*- религ. устар. ‘поставить жертву перед идолом‘; орок. *сугдитчи*- религ. устар. ‘ставить пищу (перед покойником)‘; ма. *сугдухэн* ‘журавль‘; *сукдун* 1) ‘воздух‘; 2) ‘пар, испарение, чад‘; 3) ‘дыхание‘, ‘вдох‘; 4) ‘дух‘, ‘душа‘; *сукдунга, сукдунги* 1) ‘воздушный‘; 2) ‘испаряющийся, возносящийся вверх (о паре)‘; *сукди*- 1) ‘подниматься вверх (о паре от пищи)‘; 2) ‘приниматься (духами – о жертве)‘; *сукдингэ ба* ‘угол дома

(юго-западный, где ставились таблички с именами предков)‘; ср. ма. *со-*, *соо-* ‘прыскать, кропить кровью‘; *соча* ‘крупа (пшено, рис или другая крупа, разбрасываемая во время молитвословия)‘. Можно также назвать еще несколько слов шаманской лексики с основой *со/су*: *султу* – невидимая обувь, которую духи надевают на шамана для путешествий по пространству духовного мира (РМВ: Л.Б.); *солбо* – «сплетенный из прутьев обрядовый обруч. *Солбочо* – обряд, во время которого шаман обрядовый надевает на голову пациента обруч *солбо* и затем опускает его от головы до пят» (Smolyak, 1991: 367).

Заключение

Большинство слов с корневой основой *со/су* относятся к классу лексики особого семантического статуса, не используемой в бытовом общении и предназначенной исключительно для специальных коммуникативно-речевых ситуаций, возникающих в процессе шаманской обрядовой деятельности. Можно предположить, что рассмотренный в статье способ словообразования не единственный, что он указывает на наличие в нанайском языке (не только в шаманской лексике, но и за ее пределами) определенной еще не исследованной закономерности. В настоящее время можно указать не только на *-со/-су*, но и на некоторые другие суффиксы, которые имеют происхождение от корневых основ и соответствуют аналогичной словообразовательной модели. Например, присоединение к глагольной основе суффикса *-мди* «денотирует семантику ‘деятель, исполнитель той или иной работы’» (Gorbunova, 2020: 188): *ниру-* ‘писать’, *нирумди* ‘писатель‘; *дэбо-* ‘работать’, *дэбомди-* ‘работник‘; *хола-* ‘читать’, *холамди* ‘читатель’ и т. п. Мы предполагаем, что суффикс *мди-* мог ранее представлять собой корневую основу и представляет собой редуцированный корень *молян* – умелец, мастер. Аналогична, по-видимому, генетическая связь суффикса *-маси* (*-моси/-муси*) с корневой основой *маси* ‘сильный, крепкий’ (*ао-* ‘спать’, *аомаси* ‘сильно хотеть спать’, *оми-* ‘пить’, *омимоси* ‘сильно

хотеть пить, испытывать жажду?). Данные примеры указывают, возможно, на характерный прием словосложения, образования новых слов с помощью сложения корневых основ, становящегося источником образования суффиксов.

References

Bulgakova T. D. (2016). *Kamlaniya nanajskih shamanov* [Kamlaniya of Nanai shamans]. Fyurstenberg.

Gaer E. A. (1984). *Tradicionnaya bytovaya obryadnost' nanajcev v konce XIX – nachale XX v. (K probleme ustojchivosti i razvitiya tradicij)* [Traditional household rituals of the Nanai people in the late XIX – early XX century (On the problem of sustainability and development of traditions)]. Moskva.

Gorbunova V. A. (2020) Slovoobrazovanie imeni sushchestvitel'nogo v ul'chskom yazyke (v sopostavlenii s nanajskim i orokskim) [Word formation of a noun in the Ulchi language (in comparison with Nanai and Oroki)]. In *Sibirskij filologicheskij zhurnal*, 2, 185–195.

Mel'nikova T. V. (2000). *Tradicionnaya odezhda nanajcev, XIX–XX vv.* [Traditional Nanai clothing, XIX–XX centuries]: dissertaciya... kandidata istoricheskikh nauk: 07.00.07. – B. m., B. g.

Onenko S. N. (1980). *Nanajsko-russkij slovar'* [Nanai-Russian Dictionary]. Moskva: Izdatel'stvo «Russkij yazyk».

PMB – *Polevye materialy T. D. Bulgakovoj, sobrannye v Habarovskom krae v 1986–2021 godah* [Field materials of T. D. Bulgakova, collected in the Khabarovsk Territory in 1986–2021].

Samar E. V. (1992). *Trudnye tropy. Manga pokto: Povesti* [Difficult paths. Manga pokto: Novellas]. Per. s nan. Habarovsk: Kn. izd-vo, 78–81.

Smolyak A. V. (1991). *Shaman* [Shaman]. Moskva.

TMS1 – *Sravnitel'nyj slovar' tunguso-man'chzhurskih yazykov (v 2-h tomah)* [Comparative Dictionary of the Tungusic-Manchu languages (in 2 volumes)]. Cincius V. I. Leningrad: Nauka, t.1–1975.