

*veži* 'Wasser' zum VII. und *lapsut* 'Kindchen' zum VIII. sowie *hil'* 'Kohle' zum IX. Kasustyp. Der dazwischen liegende VI. Kasustyp ist den einsilbigen Wörtern vorbehalten (*ma* 'Land', *so* 'Sumpf', *pu* 'Baum'). Diese Eingliederung kann man nicht als besonders gelungen bezeichnen.

Vollständige Kasusparadigmen sind auch für einige Pronomenarten gegeben. Beim Demonstrativpronomen *se* 'jener' ist im Plural der *ni-*Stamm erwartungsgemäß (S. 241). An dieser Stelle wäre ein Vergleich zum unregelmäßigen *sid'en* 'jener' aus dem Südwepischen oder auch zum nordwepischen *seid'e* id., wo die Suppletivformen zurückgewichen sind (s. näheres P. Alvre, *Morfologis-äännehistoriallinen tutkimus monikkovartalon muodostuksesta suomessa verrattuna sukukieliin*, 1965, S. 155), angebracht gewesen. Vergleiche mit anderen wepischen Mundarten wären deshalb notwendiger gewesen, weil das Material anderer verwandter Sprachen gelegentlich in Analysen verstreut worden ist. Denn auch hier würde man noch manches Erwähnenswerte finden. Besonders das Estnische ähnelt bei den Erscheinungen Synkope und Apokope in gewisser Hinsicht der wepischen Sprache; vgl. weps. *t'ambei* 'heute', dem das aus den estnischen Dialekten stammende *tāmbā* viel näher ist als das als Rekonstruktion dargebotene *l'ānā päivānā* (S. 149). Auch beim weps. *hän-da-s-t* 'ihn (sie)' (S. 180) bietet sich das est. *enna-s-t* 'selbst' zusammen mit dem rudimentären *s* des Possessivsuffixes als guter Vergleich an.

Aus der synchronischen Darstellungsweise geht nicht klar hervor, woher das dem *k* vorangehende *a* in den Fragewörtern *kenak?* 'wer?', *miak?* 'was?' stammt. Der Adessiv-Ablativ der 1. und 2. Pers. Sing. der Pronomen *minēi(ń)* und *sinēi(ž)* ist mit seinem *n* überhaupt nicht erwartungsgemäß (vgl. wepsN *milēi, silēi*),

jedoch sagt die Autorin nichts über den Entwicklungsweg der entsprechenden Formen. Mit kurzen Anmerkungen hätte man so manche diachronisch wichtige Tatsache erklären können.

Bei der Behandlung der Ordnungszahlen könnte man aufgrund des in Zusammenhang mit dem Merkmal *-ńž* gebrachten Hinweises *e > a* (*kuūmaiz* 'dritte', S. 167) schlußfolgern, daß das *e* in solchen Ordnungszahlen ursprünglich ist. Tatsächlich ist aber der alte *a*-Stamm gerade in der Ordnungszahl erhalten geblieben.

Das wepische Verbparadigma verfügt über den typischen Gebrauch des einfachen Perfekts (*ģō-nu-iži-ń* 'hätte getrunken', *anda-nu-iži-ń* 'hätte gegeben', S. 258), dem man heutzutage auch im Estnischen begegnet (*joo-nu-ksi-n*, *and-nu-ksi-n*). De facto haben sich solche Formen auch in einigen karelischen Mundarten verbreitet, was der Unterzeichnete mit Hilfe entsprechender Sprachbeispiele feststellen konnte, leider wurde auf diese in der Fachliteratur noch nicht eingegangen; z. B. Olonez. *tappanužin* 'hätte umgebracht', *mennūzin* 'wäre gegangen' (Г. Н. Макаров, В. Д. Рягов, *Образцы карельской речи*, Ленинград 1969, S. 123 u. 224).

Im Schlußteil des Buches werden noch Adverbien mit ihren typischen Suffixen, Post- und Präpositionen, Konjunktionen und Interjektionen betrachtet. Ein umfangreicher Anhang (47 S.) gibt in Tabellenform einen Überblick zu den 9 Verbtypen.

Abschließend kann man konstatieren, daß die vorhandene Literatur zur wepischen Sprache durch eine neue faktenreiche Forschungsarbeit bereichert worden ist. Die von M. I. Zajceva zusammengestellte Grammatik ist ein Handbuch, was bleibenden Wert auch für die Erforschung anderer finnisch-ugrischer Sprachen besitzt.

PAUL ALVRE (Tartu)

<https://doi.org/10.3176/lu.1983.1.12>

Р. Г. Ахметьянов, *Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья*, Москва, «Наука», 1981. 144 с.

Среднее Поволжье представляет большой интерес для науки как в языковом, так и в этногенетическом отношении. Формиро-

вание финно-угорских и тюркских народностей данного региона протекало в условиях их тесного взаимодействия в течение

многих столетий. Исторические, языковые, этнографические и т. п. аспекты этого взаимодействия изучены недостаточно, это и определяет актуальность рецензируемой монографии. Книга Р. Г. Ахметьянова удачно расширяет и дополняет филологические знания о взаимовлиянии финно-угорских и тюркских языков на протяжении тысячелетий, «определяет генезис и пути развития целого ряда понятий и выражений» (с. 3).

В СССР более половины населения проживают в союзных и автономных республиках, где наряду с коренной национальностью широко представлены другие народности, например, марийцы в Башкирии, Татарии, Свердловской и многих других областях России, татары в Чувашской, Марийской, Мордовской, Башкирской АССР и т. д. Естественно, в их лексиконе сохранились и слова, общие для народов Среднего Поволжья.

Рецензируемая работа состоит из введения, разделов: «Лексика мифологии», «Лексика календарных обрядов», «Лексика свадебных и семейных обрядов», «Термины фольклора», «Термины этики и эстетики», «Личные имена», заключения, библиографии, списка сокращений.

Основную часть книги составляют этимологические разъяснения слов и терминов, указанных в заглавиях разделов. В целом этимологическому анализу подвергается около 200 слов. При этом автор, кроме лингвистических материалов, привлекает этнографические, исторические, фольклорные сведения.

В разделе «Лексика мифологии», рассматривая миф как «словесное изложение миропонимания, основанного на персонализации явлений природы и общества» (с. 5), автор правильно отличает его от ранних форм религии. Миф передается от племени к племени, от поколения к поколению, с его помощью мы узнаем о жизни, быте, обрядах предков, об их миропонимании. В разделе анализируются 50 слов. Не вызывает возражений определение автором основы тотемизма как перенесения кровнородственных отношений на внешний мир, например: мар. *уржава* (*уржа ава*) 'мать ржи', *вјд ава* 'мать воды', *мардеж ава* 'мать ветра', *тул ава* 'мать огня' и т. д. Объясняя значение мар. *азырен* 'смерть' (мифологическое существо), исследователь правильно отмечает,

что *азырен* приобрело мифологическую окраску только у марийцев и чувашей, поскольку они исповедовали христианство. На наш взгляд, очень точно объяснено мар. *онар*, тат. *алангасар*, означающее мифического великана, завоевавшего когда-то Поволжье. То же относится к мар. *албаста*, тат. *албасты* 'злой дух, живущий на болотах'.

К сожалению, не со всеми толкованиями данного раздела можно согласиться без оговорок. Например мар. *арамак* употреблялось и употребляется только как 'парадная, красивая, скаковая лошадь', но не 'жертвенная лошадь', хотя в жертву богам в прошлом марийцы приносили и лошадь. Мар. *ару* 'чистый, хороший; здоровый, прекрасный' имело в древности значение 'святой'. Не случайно одно из сел Моркинского района Марийской АССР носит название *Арын*. Село это до сих пор имеет церковь, где нет богослужения, но население преклонного возраста приходит туда поклоняться святому. Мар. *ару* соответствует марГ *ирса* то же. Такое же название носит марийская деревня в Удмуртии (на границе с Татарией). Значение 'святой' слово *ару* потеряло, в современном марийском языке оно употребляется лишь в значении 'чистый'. Мар. *овда* в прошлом 'некий лесной человек', в языке современных марийцев употребляется как ругательное слово в значении 'женщина-неряха, с длинными, нерасчесанными, спутанными волосами'. Отсюда и *овда вуй* 'неряха'. Автор не приводит вторичного значения.

Удачно объяснено мар. *пӱшыр* 'пупочная грыжа у детей'. Чув. *пӱсер* употребляется в значении 'боль в животе у детей'. Полно и достоверно толкование *водыж* 'хозяин природных объектов': мар. *кудо водыж* 'домовой дух' (*кудо* 'дом', *водыж* 'пучок ветвей в углу комнаты'); *вјд водыж* 'хозяин воды (вод)'; *мланде водыж* 'хозяин, защитник земли'. В марийской литературе иногда встречаются выражения *корно водыж* 'хозяин дороги', *пӱрт водыж* 'хозяин дома, дух умершего, требующий жертвы'. Источник распространения этого мифологического образа — марийская мифология. Чув. *боташ*, *бутаиш* (мифологический образ), по всей вероятности, заимствован из марийского языка; тат. *бутыш* — из чувашского (при заимствовании из болгарского должно быть *батаиш*).

Автором правильно отмечены значения мар. *ия* 'злой дух, дух болезни', *вјд ия* 'русалка' в отличие от *вјд ава* 'мать воды' (с. 28) и *йула, ййла* 'обычай, обряд; верование; характер, привычка; быт'. Последнее и в настоящее время функционирует в речи марийцев.

Образ 'тестя-богатыря' (мар. *нончык патыр*, чув. *чуста патыр*) характерен не только для фольклора народов Среднего Поволжья. Богатыри с подобными названиями встречаются и в фольклоре якутов, ненцев. Этнографы полагают, что «появление этого образа связано с переходом к оседлому земледелию и употреблением хлеба: тот, кто ест хлеб — богатырь» (с. 30).

Две страницы книги посвящены анализу мар. *керемет* (с. 31—33), первоначальное значение которого — название духа могилы святых — впоследствии расширилось. В XIX веке мероприятия в честь *керемета* проводились осенью в память о погибших на войне героев (у марийцев и мордвы). Марийцы на могилу сажали и продолжают сажать деревья. Отсюда дерево или группа деревьев считается местом пребывания *керемета* — духа предков или известных людей. У марийцев, живущих в Башкирии, *керемет* — дух предков, дух-хранитель. По свидетельству А. М. Золотарева (Родовой строй и первобытная мифология, Москва 1964, с. 270—272), *керемет* у части марийцев, удмуртов и коми — сатана, черт (противник *юмо* — бога). В связи с этим и по сей день функционирует мар. *кереметше полиша* 'ему помогает его керемет в приобретении чего-либо, в обогащении' в противовес *юмо полишжю* 'бог в помощь'. У марийцев, татар и чувашей существует немало легенд о кереметах, о которых пространно пишет и Р. Г. Ахметьянов.

Представляют интерес объяснения мар. *кут* 'дух' в *кут лекташ* 'перепугаться' и *орт* 'душа' в *ортшю лекте* 'душа вон'.

Совершенно не обоснованно утверждение, что «у марийцев *кукамай* понималась как *кугу авай* 'старшая мать, т. е. бабушка'» (с. 37), так как в марийском языке были и есть *кувавай, кувай* 'бабушка'.

Сугубо языческое значение имеет мар. *пиамбар* 'божество; помощник юмо'. В своих молениях карты (марийские служители культа) призывали помогать этому

божеству. Мар. *опкын* потеряло значение 'подземный злой дух' и употребляется как наименование жадного человека, но без указания на оттенок прожорливости, характерный для татарского языка.

Мар. *шыде* 'гнев, злора, злой дух воды' и *осал* 'злой, зло, вредный' синонимичны; *шыде* как 'какой-то дух' нигде не отмечено и в мифологическом значении не употребляется и не употреблялось; *осал* же весьма распространено.

Тат. диал. *шуберле* 'бесноватый, злой дух' происходит от мар. *шйгарла* 'кладбище' (*шйгар* 'могила').

В статье «Юма и марийский пантеон» (с. 51—56) последовательно, убедительно и оригинально раскрывается иерархия божества марийцев в прошлом, располагающихся по обе стороны от Кугу Юмо — великого божества. На наш взгляд, очень доказательна трактовка названий и деяний этих божеств низшего и высшего разрядов на основе материалов многих ученых: Паасонена, Партанена, Тумашевой, Ашмарина, Гордеева, Каннисто и др.

Интересна лексика календарных обрядов. По данному вопросу автор сделал заключение, что обряды финно-угорские, тюркские языческие, мусульманские, русско-христианские давно перемешались. Расположение материала в разделе следующее: сначала рассказывается о годовых обрядах, затем о святках, о весенних обрядах, о празднике нивы (мар. *сйрем, ага пайрем*, тат. *сабантуй* 'свадьба плуга'). Народы Поволжья ревниво сохраняют обряд свадьбы. У носителей языков данного региона своя терминология свадьбы и сватовства. Исследователя довольно подробно описывает лексику свадебных обрядов, потому что она точно отражает культурное взаимодействие народов, например, слова *ак, бялэй и бистер* (с. 77); хорошо описан обряд снятия покрывала невесты (*нашмак*). Однако не все названия календарных обрядов и их принадлежностей верны, например, в современном марийском языке слова *саламат* нет, вместо него употребляется *лупш* 'плетка, сплетенная из кожаных тесемок'. Сомнительно и *пайтирек* 'мальчик, единственный наследник отчего дома'.

В разделе, посвященном терминам фольклора, внимание привлекают мар. *серлагыш* 'хранитель, защитник (в суде)',

тат. *жар* 'громкое объявление', мар. *йомак* 'сказка', тат. *мэрэкэ*, мар. *мыскара* 'забава, потеха, шутка, юмор', *шомак* 'слово, речь, пожелание', *чечен* 'красивый'.

Термины этики и эстетики имеют много общего в лексике народов Среднего Поволжья, например, понятия 'любить', 'друг'; мар. *пагалаш* 'уважать', тат. *балала*, мар. *парым* 'долг, задание и т. д.', тат. *бирем* 'задание', мар. *сѣян* 'добро', *кун* 'толк', *чевер* 'хороший'. Все слова объяснены правильно.

Разработка привлеченного материала Р. Г. Ахметьяновым проводится на высоком научном уровне и с учетом всех достижений финно-угорской и тюркологической наук в данной области. При этимологическом анализе он справедливо обращается к материалам индоевропейских, монгольских и других языков. Конечно, все эти этимологии не претендуют на

предельно полное освещение истории слова, да и автор не ставит такой цели: его этимологии направлены на решение вопросов взаимовлияния между народами Среднего Поволжья.

Таким образом, Р. Г. Ахметьянов освещает языковой материал Среднего Поволжья в новом ракурсе. Такое освещение чрезвычайно помогает исследованию соответствующих частных (т. е. имеющих отношение к языку, этнографии и т. п. отдельных народов) дисциплин.

Рецензируемая книга является весомым вкладом автора в изучение вопросов взаимовлияния языков народов Среднего Поволжья и может служить надежным источником для сравнительно-исторических исследований лексики как финно-угорских, так и тюркских языков.

*П. И. ГЛУШКОВ, Л. Ш. АРСЛАНОВ*  
(Елабуга)

**Jenő Kiss, A rábaközi Mihályi nyelvjárásának hang- és alakтана, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1982. 212 S.**

Erneut gibt es Grund in dieser Zeitschrift dem im Nordwesten Ungarns bei Kapuvár gelegenen Dorf Mihályi einige Zeilen zu widmen. Das 1979 erschienene Wörterbuch der Mihályi-Mundart (s. СФУ XVI 1980, 305 f.) ist jetzt durch eine Monographie über die Phonetik und Morphologie ergänzt worden. Autor beider Bücher ist der aus dem Dorf stammende Jenő Kiss, für den die erschienene Monographie gleichzeitig die 1977 verteidigte Kandidatendissertation ist.

J. Kiss hat selbst darauf hingewiesen, daß seine Arbeit zwei Zielen dienen soll. Einerseits ist diese eine Beschreibung, denn der Autor hat eine von den möglichen Darstellungsweisen gewählt und die Dialekterscheinungen dieser entsprechend zugeordnet, bewertet und in Regeln zusammengefaßt. Andererseits handelt es sich um Quellenmaterial, das auch mit anderen Methoden und unter anderen Aspekten erforscht werden kann. Zugleich ist diese Arbeit ein Experiment, denn nach Aussagen des Autors fehlen in Ungarn zeitgemäße Dialektforschungen, in denen die Phonetik und Morphologie gemeinsam behandelt worden wären.

Der einführende Teil beinhaltet sowohl praktische als auch theoretische Richtlinien. Hier werden das Forschungsobjekt, die Forschungsmethode und das Darlegungsprinzip des Materials erläutert. Weiterhin werden solche allgemeinen Probleme angedeutet, auf die man in Dialektmonographien ganz gleich welcher Sprache stößt; dazu gehören der Aspekt der Synchronie und Diachronie, das Verhältnis zwischen Dialekt und Varianten des Dialekts, die Sammelmethode des Dialektmaterials, der soziolinguistische Gesichtspunkt in der Dialekterforschung. Betrachten wir einige der genannten Probleme näher.

In der Monographie wird eine synchronische Beschreibung der Mihályi-Mundart gegeben, jedoch ist man gleichzeitig bemüht, die Dynamik und die Bewegungsrichtung der Dialekterscheinungen aufzuzeigen, d. h. es wird der Frage nachgegangen, ob die Erscheinung im Begriff ist zurückzuweichen oder sich zu verbreitern. Dabei leisten sowohl Soziolinguistik als auch die Erforschung der Produktivität und Häufigkeit der Dialekterscheinungen Hilfe.

Entsprechend dem Alter (und Geschlecht) der Informanten kann man im glei-