

Н.Р. Ойноткинова

ЭТИМОЛОГИЯ И СЕМАНТИКА АЛТАЙСКИХ ДЕМОНИМОВ: МАТЕРИАЛЫ К ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОМУ СЛОВАРЮ

Статья посвящена вопросам лексикографического описания культурно значимых концептов-демонимов алтайского языка и фольклора, их этимологии и лексической семантики. Проблема поставлена в связи с составлением словников лингвокультурологического словаря, создаваемого на материале прецедентных фольклорных текстов. Выяснение этимологии и внутренней формы слова позволяет точно сформулировать лексические значения слов-концептов и тем самым устранить проблему синонимии демонимов, широко представленных в мифологии алтайцев, появление которых обусловлено заимствованием из культурных традиций других этносов. На основе анализа этимологии и внутренней формы выявлены лексические значения и семантика тюркизмов (кӱрмӱс, јутпа, јелбис, тӱӱнек, тургак) и монголизмов (алдачы, бук, јеткер, кӱлчин).

Ключевые слова: лексикография, лингвокультурологический словарь, тюркские языки Сибири, алтайский язык, демонология, внутренняя форма слова, этимология.

В системе традиционных верований особое место занимает «низшая мифология», включающая в себя комплекс представлений о демонах, духах, т.е. о существах, принадлежащих к потустороннему миру. Выстраивая систему демонических персонажей, исследователи-фольклористы пытаются классифицировать их по признакам: внешний облик персонажа, характерные для персонажа функции и действия. Их визуальный облик складывается из определенного, более или менее изменчивого набора признаков.

Необходимость изучения этимологии и лексической семантики алтайских демонимов вызвана разработкой вопросов построения словников лингвокультурологического словаря, в который войдут значимые слова алтайской лингвокультуры, широко представленные в фольклорных прецедентных текстах: песнях, сказаниях, мифологических рассказах, обрядовых заклинаниях, загадках, пословицах и поговорках. На данном этапе работы корпус словаря составлен на основе знаменательных частей речи (5000 словников), поскольку ценная культурологическая информация содержится не только в именах существительных, но и в предикатной лексике, широко за-

действованной во фразеологии языка. В словарную статью входят следующие компоненты: 1) заглавное слово в начальной форме с фонетическими и диалектными вариантами; 2) грамматическая принадлежность; 3) этимологическая, словообразовательная справка; 4) лексическое значение; 5) историко-этнографическая справка; 6) контекст употребления слова. Словарь преследует две цели – этнолингвистическую, показать лексику в культурно-историческом контексте, и художественно-стилистическую, отразить когнитивно-стилистические возможности лексики алтайского фольклора. «Когнитивно-стилистический анализ культурных концептов ставит целью обнаружение и описание их спецификаций в определенных типах дискурсивных практик, а следовательно, в определенных типах текстов» [1. С. 36]. Изучение фрагментов языковой картины мира, запечатленной в разных жанрах фольклора, имеет важное значение для современного антропоцентрического языкознания, обращенного к тем свойствам языка, которые характеризуют особенности восприятия, интерпретации и концептуализации человеком окружающего мира. Необходимость когнитивно-стилистического анализа демонов обусловлена также тем, что они являются маркированными концептами мифологического дискурса, имеющими как семантическую, так и функциональную специфику.

О сложности разграничения лексической семантики и функций демонов в монгольских языках пишет фольклорист С.Ю. Неклюдов. Он отмечает, что многие области значений у этих терминов частично или даже полностью совпадают. «Злокозненные духи (это, как правило, души умерших неестественной смертью или грешников) слабо разграничены по своим функциям и облику, а их общее, "родовое" свойство – приносить человеку болезнь, вселяясь в его тело или захватывая его душу» [2].

В словарях алтайского языка или любого другого тюркского языка лексические значения демонов определяются обобщенно, как 'черт', 'бес', 'злой дух', 'демон', которые оказываются уже их концептуального содержания.

Отсутствие сведений об их художественных образах, функциях, этимологии делает словарные словари малоинформативными. Так, в «Толковом словаре тувинского языка» определение слова БУК дается через синонимы *аза*, *четкер*, *шулбус* с пометой «фольк.» и переводится как «злой дух, бес, дьявол, нечистая сила» [3. С. 310]. При составлении словаря также возникает проблема толкования и пони-

мания парных наименований (типа *аза-бук*), происхождение которых остается загадкой.

Как известно, любой концепт состоит из понятийного, ценностного и образного составляющих. По определению Ю.С. Степанова, структура концепта включает в себя «все составляющие понятия, и кроме того, в структуру концепта входит все, что делает его фактом культуры, – исходная форма; сжатая до основных признаков содержания история; современные ассоциации, оценки и т.д.» [4. С. 40]. Понятийная сторона концепта включает его языковую фиксацию, описание, признаковую структуру, дефиницию [5. С. 145–146]. Ю.С. Степанов выделил три составляющих понятийной сферы концепта, это «основной актуальный признак, известный каждому носителю культуры и значимый для него; дополнительный или несколько дополнительных пассивных признаков, актуальных для отдельных групп носителей языка; внутренняя форма концепта, не осознаваемая в повседневной жизни, известная лишь специалистам, но определяющая внешнюю, знаковую форму выражения концептов» [4. С. 41–42]. Различные смыслы, выражаемые концептом, могут быть выявлены из контекста употребления.

Этимологические данные позволяют раскрыть историю развития значений демонимов, ассоциативные связи, закрепившиеся в сознании людей. Выяснение этимологии и анализ внутренней формы у этих слов в какой-то мере позволяет решить проблему синонимии и точно сформулировать их лексические значения. Если слово заимствованное, то определяется, из какого языка заимствовано и есть ли язык-посредник, устанавливаются генетические связи с соответствующими родственными языками, выявляется внутренняя форма слова, или мотивировочный признак, положенный в основу наименования. Для выявления понятийных особенностей алтайских демонимов приводится сравнительный материал их других тюркских и монгольских языков. В работе также были использованы различные словари тюркских и монгольских языков [6–12], а также труды ученых по исторической морфологии и лексикологии [13–15].

В результате анализа этимологии и внутренней формы слова выделены три группы демонимов: тюркского, монгольского и древнеиранского происхождения. В данной статье мы ограничимся демонимами тюркского и монгольского происхождения с целью фиксации их понятийного содержания в лексических значениях, поскольку

ку данный вопрос является одним из ключевых при составлении словарной статьи.

1. Демонимы тюркского происхождения: *көрмөс*, *јутпа*, *јелбис*, *түўнек*, *тургак* – выявлены на основе анализа морфологического состава. Их внутренняя форма легко восстанавливается по существующим этимологическим данным.

КӨРМӨС ‘невидимый дух’, ‘злой дух’ (алт., теленг., телеут.) состоит из глагольной основы *көр-* ‘видеть, смотреть’ [7. С. 317], аффикса отрицания *-мө* и словообразовательного аффикса существительного *-с*. Изначально существовавшее в языке мотивационное значение ‘невидимый’ (о духе умершего человека) относится к неактуальному, историческому слою концепта *көрмөс*. Ср.: в хакасском языке лексема *көрінмес* ‘невидимый’ употребляется в буквальном значении, в парном сочетании с лексемой *айна*, не имеющей параллелей в тюркских языках: «*Пуларга чагын чуртаза, / Көрінместер пазынмастар*», – *тін*, / *Улам на чагын хыриларына / Көчін, чуртаглабысханнар*». «Если поближе жить, / Невидимые *айна* угнетать нас не будут», – говоря, / Еще ближе к ним / Поселившись, стали жить» [16. С. 422–423]. В других южносибирских тюркских языках, например в тувинском языке и северных диалектах алтайского (чалк., кум.), лексема *көрмөс* / *көрінмес* не встречается.

Внутренняя форма слова в какой-то степени до сих пор осознается носителями современного алтайского языка: с точки зрения человека любой дух невидим. В прошлом шаманы с этим понятием связывали души умерших предков. Исследователь шаманизма этнограф А.В. Анохин писал об этом следующее: «В загробной жизни душа человека без различия делается *көрмөс*’ом. Этим именем, как мы видели выше, алтайцы титулуют Эрлика (владыку подземного мира – уточнено мною) и всех его духов, равно как души умерших людей. Участь *көрмөс*’ов – душ умерших в загробной жизни – бывает различная в зависимости от добрых и худых дел человека» [15. С. 21]. «Злыми духами являются души умерших людей... Для поддержания порядка между злыми духами в их внутренней жизни и охранения человека от произвола Эрлик посылает на землю своих сыновей-богатырей» [Там же. С. 6–7]. Появление у лексемы *көрмөс* ‘невидимый дух’ негативной коннотации ‘злой’ связано с тем, что под «невидимыми духами» стали пониматься лишь вредоносные

духи («*Калју улус көрмөс писти жеңден јат*» [12. С. 76] ‘Жестокие люди, злые духи нас одолевают’³⁰).

ЈУТПА ‘глотало, пожиратель’ восходит к древнетюркской форме глагола ЙУВ- (тур. диал.) < ЙУВАРЛА- (тур. осм.) ‘проглотить’ [10. С. 237] < ЙУВА. В современном алтайском и других тюркских языках распространена форма ЙУТ- (тур., уйг, тат, ккирг., тел., алт. и др.) [Там же. С. 242]. Соответственно, в основе номинации лежит мотивировочный признак «способность демона пожирать, поглощать». Этот исторический признак до сих пор сохраняется в структуре данного концепта и является актуальным, поскольку еще осознается носителями языка.

Основная функция сказочно-эпических чудовищ јутпа, как и јеек, – людоедство, и это соответствует шаманским представлениям о пожирании человеческой души злыми демонами. По шаманским мифам, «на берегу реки Тойбодым живут водяные чудовища – Јутпалар, с зелёными бедрами, с бледной грудью, челюсти их подобны большой лодке; Јутпалар охраняют дворец Эрлика» в преисподней [15. С. 3–4]. «Дворец его стоит при слиянии девяти рек в одну Тойбодым, которая течет человеческими слезами, или около моря Бай-тенгис с водяными чудовищами абра и јутпа. Через Тойбодым протянут мост из конского волоса. Царство Эрлика населяют множество душ умерших людей и различные гады. Если бы кто вздумал самовольно уйти из его дворца, то, ступив на волосяной мост, срывается и падает в волны реки, которая приносит дерзкого беглеца обратно к берегам владений Эрлика» [Там же. С. 3]. Описание подземного царства Эрлика характерно для шаманских камланий и эпоса («*Аңданышкан кара пакалар, / Аңданышкан кара јутпалар, / Огырышкан кара айулар Каан-Эрликтин јайаганы*» [Там же. С. 86] ‘Кишащие черные лягушки (на песках), / Кишащие чёрные живоглоты, / Рычащие чёрные медведи – создание Хан-Эрлика’. В эпосе Дьелбеген может представляться многоликим чудовищем: и злым духом нижнего мира (*јеткер*), и злым духом, приходящим с ветром (*јелбис*), и пожирателем (јутпа): «*Ак-каан үйиле / Албатызына мендеди, / Канча јонын баштап алып, / Катап јеткерле јуулашты. / Јелбис-јутпа Јелбеген / Ак-каанды ады бойыла / Ажыра јудуп ийбей кайтты, / Эрмен-Чечен абакайды / База јуда салып ийди...*» [17.

³⁰ Здесь и далее перевод сделан автором статьи.

С. 58]. 'Ак-хан с женой / К народу своему поспешил, / Свой народ возглавив, / Вновь с жеткер'ом в бой вступил. / Желбис-жутпа Дьелбеген / Ак-каана с конем / Вместе проглотил, / Эрмен-Чечена-супругу его / Тоже проглотил'.

В мифологии многих народов мира с демоническими существами отождествляются разные стихии: ветер, вихрь, ураган, метель. Наименования желбис 'дух-хозяин, злой дух' и түүнек 'злой дух, приходящий с ветром' содержат мотивировочный признак «способность демона перевоплощаться в явление природы».

ЖЕЛБИС 'дух-хозяин, злой дух, приходящий с ветром' восходит к общетюркскому *jel 'ветер' [14. С. 580]. Значение 'ветер-бог' встречается во фрагменте из манихейского памятника, 'злой дух' – у М. Кашгарского, 'поветрие (о болезни)' – в уйгурских памятниках [Там же]. По данным «Древнетюркского словаря», термин *желбис* образован от слова *jel* I. 'ветер'; *jel* II. 'злой дух, демоническое существо'. Собственно демоним образован от глагола *jelpi-* 'дуть' [7. С. 255] с аффиксом существительного -s > *jelpis* 'злой дух, дух болезни' [7. С. 255].

Демонического духа *желбис'а* можно сравнить с башкирским духом болезни – *йелнеу* (букв. 'поветрие, дуновение, наваждение'), который «может пристать обычно на закате с дуновением теплого ветерка, дождем или ливнем» [18. С. 181]. Алтайский *желбис* и башкирский дух болезни – *йелнеу* восходят к древнетюркскому *jelpik* 'дух болезни' (*ęrgä jelpik tegdi* 'в мужчину вселился дух болезней') и *jel* I 'ветер'; *jel* II 'злой дух, демоническое существо' [7. С. 255].

Тюрки верили, что некоторые духи болезней появлялись в виде ветра и поражали людей. Такое представление в прошлом отмечалось у телеутов Алтая. Л.Э. Каруновская писала: «По мнению телеутов болезни приносит дурной ветер. В Монголии будто бы есть такие старые люди, которые умеют пускать болезни по ветру; они снимают с больного платье и сжигают его вместе с написанной на бумаге молитвой; дым направляют в ту сторону, куда хотят послать болезнь. Дойдя до назначенного места, дым рассеивается; при этом чувствуется сотрясение земли, и раздражается болезнь» [19. С. 32]. Чтобы предохранить ребенка от болезней, ему делают оберег: небольшую раковину моллюска (*йыламаиш*) привязывают на тесёмку. У крещеных детей рядом с каури вешали крест [Там же].

В шаманских текстах *желбис'ы* женского пола, это дочери духа-хозяина горы, как правило, служащие шаману помощницами. Они

выполняют как положительные, так и отрицательные функции: *Ару тўНей ўч јелбис!* / *Ўлгөн кижи (ползо) кирбейтен* [15. С. 70]. ‘Все чистые три *джелбиса!* / [В юрту,] где умерший, не входят’; Три *јелбиса* – дочери духа-хозяина священной горы Абу-каан: *Ару тўНей Ўч Јелбис!* [Там же. С. 66]. ‘Чистые, равные три *јелбиса!*’. В эпосе рождением богатыря и его коня духами реки и горы подчеркиваются физическая сила и мощь героев, их связь с духами-хозяевами природы: *Суу јелбистеН ады бўткен,* / *Туу јелбистеН бойы бўткен* [17. С. 172] ‘Его конь духом воды рожден, / Сам он духом горы рожден’.

Алтайскому термину *јелбис* в хакасской демонологии соответствует парное слово *чил-аас*, вторая часть которого, возможно, заимствована в древности из персидского языка: *аас / аза* < *āz* [7. С. 71]. «Дух чил-аас у хакасов происходит от дуновения ветра. В ветреный день слышится неведомый голос, который зовет человека, называя его имя. Он таким образом пытается забрать жизненную силу ‘хут’» [20. С. 31].

Следует отметить, что демонимы *јутна* и *јелбис* чаще встречаются в эпосе, что свидетельствует об их архаичности и дискурсной маркированности.

ТҮҮҢЕК ‘вихрь со злым духом’ состоит из двух словообразовательных сегментов: глагола *тўй-* ‘связать’, ‘вязать’ + аффикса существительного -нек. Эти морфологические составляющие позволяют определять внутреннюю форму как ‘нечто, связывающее человека (о вихре с нечистым духом)’ или ‘злой дух, приходящий с ветром’. В основе лексем *тўўнек* и *јелбис* лежит мотивировочный признак «способность злого духа перевоплощаться в явление природы».

О существовании представлений о вихре у алтайцев Л.П. Потапов писал: «У алтайцев и телеутов было распространено представление о вихре как злом духе, если он крутился против часовой стрелки. Если вихрь крутился в обратном направлении, его принимали за мчащегося камлающего шамана, точнее – за его *јула*, так как сам шаман находился в это время на месте камлания» [23. С. 81–82]. По представлениям южных алтайцев, теленгитов, «существует два вида *тўўнек*: простой вихрь, который предвещает ненастье, и вихрь с духом-хозяином (нечистым духом – *көрмөс*)», который «забирает душу – *јула* человека, выступает посредником мира живых и мертвых» [22. С. 130]. «*Тўўнек ээлү болор дийт. ТўўнектиН јолына*

турбас. ОныН јолына турсаар, кишиниН јуласын апарар, киши бошоордоН айабас. ‘Говорят, *түўнек* имеет духа-хозяина. На пути вихря не встают. Если встанете на дороге вихря, то он заберет вашу душу-*јула*, человек может и умереть’ (Ч.А. Малчинова, с. Ортолык)» [22. С. 130]. В рассказах о вихре повествуется о разных случаях: кто-то попал в воронку вихря, вихрем унесло что-то из одежды, вихрь снес части дворовых построек, жилища; человек, оказавшийся под вихрем, заболевает или умирает [Там же].

ТУРГАК (алт., теленг., чалк. – *турлаг*) ‘злой дух, встречающий-ся в пути’ состоит из двух значимых сегментов: общетюркского глагола *тур-* ‘стоять’ и аффикса *-гак*, «образующего прилагательные свойства» [21. С. 246].

Структурный мотиватор *-гак* ставит в данный мотивационный ряд архаичные демоны *turğaq* ‘сторож, страж’ и *tutyaq I* ‘ночной конный дозор’; ‘дозор’ (смерти) (*ölüm tutyaqı öz baryalıř* ‘меня схватил дозор от смерти, нужно собираться в иной мир’) [7. С. 592]. Последний пример взят из древнетюркской поэмы этико-дидактического содержания *Qutadı Bilig* (‘Наука о том, как становиться счастливым’) Юсуфа Баласагунского, 1069–1070 гг., что подтверждает общетюркское происхождение концепта.

Тюркскому слову *tutyaq* (*туткак* ‘препятствие’) в монгольском языке соответствует *тутгэр* ‘нечисть, наваждение, демоны бешенства’ [2]. Тюркский и монгольский термины содержат корень *тут-* ‘держатъ, хвататъ’. Возможно, монгольское слово было образовано от тюркской глагольной основы с присоединением аффикса *-гэр/-кер*, характерного для монгольских языков. Внутренняя форма демонов современными носителями алтайского языка и фольклора осознается слабо, что объясняется узостью сферы использования мифологического дискурса. Они осознавались лучше в пору широкого бытования мифов. Демоном *тургак*, как и *түўнек*, не употребляется в функции метафоры.

Впервые об этом персонаже в своей работе написал путешественник и собиратель фольклора Г.Н. Потанин: «На перекрестках дорог, перевалах и близ приторов происходит собрание чертей, “тургак”; оттого эти места опасны и, миновав их, ставят обо» [24. С. 130]. Этих злых духов можно отнести к категории «демонов пути», поскольку человек сталкивается с ними в дороге [25. С. 31]. Места смерти людей, места вблизи кладбищ или захоронений считаются локусом проявления *тургак*. Злокозненным духом может

являться и дух умершего родственника. Этимология этого слова восходит к древнетюркской лексеме *tuɣaɣ* ‘сторож, страж’ [7. С. 587]. У южных алтайцев широко бытуют мифологические рассказы о случаях, когда лошадь останавливается в пути при встрече со злыми духами-*тургак*, которые якобы «стреноживают» лошадей, а люди могут впасть в забытье, попав в такое место. Когда человеку удастся выбраться из *тургак*, видения исчезают. Попадание под влияние духов может стать причиной несчастья и даже смерти. В народе существуют разные способы предотвращения попадания под влияние нечистой силы: совершать в этом месте в дневное время кормление духов местности, чтобы нейтрализовать действие злых духов ночью; миновать его до захода солнца или заночевать в пути, если не успеваешь проехать это место до вечера; если приходится ехать ночью – довериться лошади, так как она лучше чувствует путь [25. С. 35].

2. Демонимы монгольского происхождения: *алдачы*, *бук*, *жеткер*, *кӧлчин* – могли войти в лексику тюрков Южной Сибири в результате культурно-исторических контактов. Ученые считают, что так называемая тюрко-монгольская языковая общность есть результат длительных взаимных контактов тюркских и монгольских языков. В тюркских языках Южной Сибири существуют заимствования из монгольских языков, а в монгольских языках – заимствования из тюркских [6. С. 269]. Г.Д. Санжеев отмечал, что «монгольские тюркизмы проникали в монгольскую лексику преимущественно в очень раннюю эпоху, ещё задолго до того, как языки и диалекты тюркских народов и племён начали принимать тот фонетический облик, в котором они и известны науке. Это значит, что во многих случаях тюркизмы в монгольских языках сохранились до сих пор в формах, давно уже утраченных в самих тюркских языках... А монголизмы начали проникать в лексику тюркских языков очень поздно, примерно с XIII в., исключая, быть может, единичные тюркские монголизмы более ранних времён. Это значит, что тюркские языки не могут сохранять монголизмы в фонетических формах, уже утраченных в самих монгольских языках» [12. С. 11–12]. Один из основных критериев поздних монголизмов в тюркских языках – это совпадение звуковой оболочки и семантики соответствующего тюркского слова с монгольским при условии отсутствия этого слова в древнетюркском языке, при широком бытовании в монгольских языках [13. С. 26–27].

JETKEP ‘душа погибшего в результате несчастного случая (аварии, самоубийства и т.д.), ставшая злым духом, причиняющим вред живым людям’. (Ср.: бур. – *шудхэр* ‘черт’ [26. С. 100], калм. – *чуткер* [24. С. 269], тув. – *четкер* ‘бес’ [25. С. 50].) Возможно, мы имеем дело с поздним заимствованием из монгольских языков, поскольку звуковая оболочка и семантика соответствующего тюркского слова совпадает с монгольским при отсутствии этого слова в древнетюркском языке). В морфологическом составе слова присутствует монгольский аффикс *-хер/-кер*.

Будучи заимствованной, эта лексема иногда употребляется в парном сочетании *аза-жеткер* с семантикой собирательности, множественности различных духов (ср. бурят-монг. *ада-зэдхэр* ‘злой дух, нечистая сила’ [6. С. 31]): «*Кирге-бырга туттурбазын, / Кинчек-жарамас жууктабазын, / Алмыс-шулмус албазын, / Аза-жеткер табарбазын!*» [27. С. 36] ‘Пусть грязь не пристанет, / Зло-несчастье не подходит, / Пусть *алмыс-шулмус* не возьмет, / Пусть *аза-дьеткер* не нападет!’ Демоним *аза* в монгольских языках, как и в тюркских (алт. *аза-жеткер*), заимствован из среднеперсидского: *az* II [ср.-п. – *āz*] будд. 1. ‘желание, алчность’ (восьмой элемент двенадцатичленной причинной связи скр. *trṣṇā*; 2. ‘алчущий’: *az jek* ‘алчущий демон’ [7. С. 71].

В алтайском эпосе *жеткер’ом* называют чудовищ и злых духов-оборотней нижнего мира, посланников Эрлика, его сыновей, дочерей и сородичей: «*Көгүдей-Кёкшин айдын турды: / “Амыр жаткан ак быйанды / Жамынарга келгендер, / Алтайы жараи албатыны / Құлданарга келгендер, / ЖелбегенниҢ жеткерлери / Јер алдыныҢ јутпалары, / Кижји бажсын аяак эткен, / Кижји канын суузын эткен, / Кижји сөбгин тайак эткен, / ЈердиҢ үсти јетен баатыр / Јуртын чачын јигендер, / Алтай үсти алтан баатыр / Айыл-јуртын тоногон, / Алмын-чулмун јутпалардыҢ / Кызыл канын төгөр – деди, / Кыл өбчин кыйар» – деди”» [17. С. 309]. ‘Көгёдей-Кёкшин говорит: / «Мирно пасущийся белый скот / Себе присвоить пришли, / Красивый народ Алтая / В рабов превратить пришли, / Дьеткер’ы Дьелбегена, / Пожиратели из-под земли вышли, / Из черепа человеческого чашу делали, / Из крови человеческой питье делали, / Из костей человеческих тросточки делали, / На земле юрты семидесяти богатырей, порушив, съели, / На Алтае шестидесяти богатырей / Юрты-семьи ограбили, / Алую кровь *алмын’ов*, *чулмун’ов*, *дьутпа* пролей-*

те, – сказал, / Горло им перережьте», – сказал'. Здесь демони́мы употреблены в функции метафоры: с чудовищами и злыми духами (*алмын, чулмун, дьутна*) отождествляются враги, мастерившие чаши из черепов побежденных, о которых в античные времена писал Геродот.

Понятийный компонент «злой дух нижнего мира» в демониме *jetker* прослеживается в калмыцком и тувинском фольклоре. По представлениям калмыков, «*четкер* бестелесен, против него трудно бороться, поскольку он злой дух из нижнего мира» [28. С. 273]. В тувинском шаманизме *четкер'ы*, как и *аза*, выполняют функцию духов-помощников шамана: «*Азаларым, четкерлерим! Алды кара кускуннарым! Челип манаар чувелерим! Чеди сарыг үгүлерим!* 'Вы, мои черти! Вы, мои бесы! Вы, мои птицы! Вы, мои шесть ворон! Вы, мои духи, рысью бегающие без усталости! Вы, мои птицы! Вы, мои семь желтых филинов!>'» [29. С. 242, 476]. *Четкер'ом* тувинцы также называют отделившуюся душу покойника, умершего неестественной смертью, который всячески вредит, мстит людям [30. С. 97].

БУК (алт., теленг.) 'мелкий демон, вредоносный дух-паразит, обитающий внутри человеческого тела либо на его поверхности' [31. С. 3]: возможно, связан с древнетюркской лексемой БУ: F / BU: Г 1. 'пар' (во всех источниках, но с некоторыми уточнениями по языкам): 'пар от воды или вспотевшей лошади'; алт. диал., кум. 'водяной пар (алт., телеут., леб.)'; 2. 'испарение' – тур. диал., гаг., ккал., тат, чаг. [9. С. 229–230].

Источником данной лекси́мы в тюркских языках Южной Сибири, в частности в тувинском языке, явились восточно-монгольские языки: ср. п.-монг. *буу*, монг., халх, бур., калм. *буг / bog* 'демон, обитающий в степи' [32. С. 289–290; 28. С. 270; 12. С. 94–95].

В тувинской демонологии, данный персонаж связан с представлением о грешной душе (*боро кут* 'серая душа'): «*Бук* (оборотень) или *бора кут* (серая душа) – это душа умершего грешного человека, которая отделяется при смерти и наносит вред его родственникам (живой человек тоже может стать буком)» [30. С. 97]. Если *бук* заходит в юрту, то он может остаться надолго, оттуда его может изгнать только сильный шаман. Некоторые заклинания тувинских шаманов посвящены выманиванию такого духа: «*Эжик эндеп келген-дир сен. Эрткен орууң хая көрөм. Эдертип аайн. Чоруулу че. Эштериңче чедирип каайн.* 'Ты, [бук,] не в ту дверь пришел, заблудившись в пути. Ты, [бук,] пройденный свой путь должен вспомнить. Ты, [бук,] будь

моим спутником. Я тебя возьму в путь. Доведу тебя до твоих друзей, где бы они ни жили» [29. С. 114]. «Тувинский бук, который имеет облик “чего-то маленького” – человечка, мыши, облачка дыма. Он цепляется к телу человека в подмышечных впадинах, на стопах ног, на шее» [31. С. 3].

АЛДАЧЫ ‘дух смерти, уводящий душу умершего’. Мотивационная форма *алда/чы* состоит из двух формантов: корня *алда* и тюрко-монгольского аффикса существительного *-чы*. Корень *алда* имеет монгольское происхождение, о чем свидетельствует однокоренное слово *алдама* ‘необозримый, непроглядный’ [6. С. 44].

В фольклорных текстах современных алтайцев лексема используется крайне редко. Впервые она была зафиксирована А.В. Анохиным в «Материалах по шаманству алтайцев» [15. С. 3]. Это духи смерти, живущие вместе с душой (*сҕҕне*) после смерти человека некоторое время около юрты или в кругу оставшихся родственников; при этом душа ребёнка живёт семь дней, а душа взрослого – сорок дней. Иногда такого духа из дома умершего с чтением молитвы изгоняет шаман [Там же].

КӨЛЧИН ‘безобразный демон, привидение’ (ругат.). Словообразовательный аффикс *-či / -čip* в монгольских языках, как правило, образует имена существительные от именных основ [33. С. 38]. В разговорной речи алтайцев демоном *көлчин* употребляется как мифоморфизм, или метафорическая номинация человека или другого живого существа со значением ‘нечистая сила’. Неосвоенность первичного значения слова, возможно, связана с недавним заимствованием его из монгольских языков.

Выводы

В результате культурно-языковых контактов демонологическая персонификация алтайского фольклора пополнилась монгольскими заимствованиями, конкурирующими с тюркскими наименованиями. Словообразование тюркских демонов шло на основе общетюркских словообразовательных морфем: аффиксов *-к* и *-гак*, образующих прилагательные свойства (*түўнек* и *тургак*), и аффикса существительного *-с* (*көрмөс*, *желбис*, *шулмус*). Исторический слой тюркизов, входящий в понятийную составляющую концептов, содержит денотативные признаки: «способность демона к действию» (*тургак* ‘стоящий, вынуждающий остановиться’, *жутпа* ‘глотатель, пожирающий’), «свойство демона» (*көрмөс* ‘невидимый злой дух’), «способ-

ность демона перевоплощаться в явление природы» (*јелбис* ‘дух-хозяин, злой дух’, *тууunek* ‘злой дух, приходящий с ветром’).

Демонимы *јеткер*, *бук*, *алдачы*, *кѡлчин* имеют свои лексические соответствия в монгольских языках и выделены как заимствования на основе существующих этимологических данных, их внутренняя форма затемнена. На отношение к монгольским языкам указывают в составе лексем *јеткер* и *кѡлчин* словообразовательные морфемы *-кер* и *-чин*. Понятийное содержание демонимов из языка источника не всегда переходит в заимствующий язык. Заимствованные лексемы претерпели не только внешние изменения, но и содержательные. Какие-то концептуальные признаки утрачены, а какие-то, наоборот, стали актуальными.

Ассоциативно-образные компоненты у демонимов-концептов появляются при переходе номинаций в концептосферу человека. Пейоративные коннотативные компоненты “злой”, “вредоносный”, “безобразный”, “неизвестный, невидимый”, сопровождающие их или входящие в денотативные значения, допускают их просторечное употребление по отношению к человеку. Вариативность смыслового содержания концептов-демонимов, а именно образных характеристик, внешнего вида персонажей, локуса их обитания, наблюдается и на синхронном срезе.

Принципы концептуального анализа, учитывающие понятийный, ценностный и образный компоненты концепта, данные его исторического слоя, могут быть учтены при составлении словарей лингвокультурологического словаря. Этнолингвистический и когнитивно-стилистический подходы к анализу дискурсно маркированных концептов открывают новые возможности для исследования специфики культурно значимой лексики и выявления их роли в миромоделировании.

Литература

1. Орлова О.В. Когнитивно-стилистический анализ текстовых концептов в контексте современных лингвоконцептологических исследований // Вестн. Том. гос. ун-та. – 2009. – Вып. № 326. – С. 34–37.
2. Неклюдов С.Ю. Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // Восточная демонология: От народных верований к литературе / отв. ред. Н.И. Никулин, А.Р. Садокова. – М., 1998. – С. 6–43. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov8.htm/>
3. Толковый словарь тувинского языка / под ред. Д.А. Монгуша. – Новосибирск: Наука, 2003. – Т. 1: А–Й. – 596 с.

4. Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. – М.: Языки русской культуры, 1997. – 824 с.
5. Карасик В.И. Лингвокультурные концепты: подходы к изучению // Социолингвистика вчера и сегодня: сб. обзоров / РАН. ИНИОН. Центр гуманитар. науч.-информ. исслед. отд. языкознания. – Сер. Теория и история языкознания / отв. ред. Н.Н. Трошина. – М., 2004. – С. 132–163.
6. Черемисов К.М. Бурят-монгольско-русский словарь / под ред. Ц.Б. Цыdemдамбаевой. – М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1951. – 852 с.
7. Надеяев В.М., Насилов Д.М., Тенишев Э.Р., Щербак А.М. Древнетюркский словарь. – Л.: Наука, 1979. – 677 с.
8. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на гласные / АН СССР. Ин-т языкознания. – М.: Наука, 1974. – 768 с.
9. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на букву 'Б' / АН СССР. Ин-т языкознания. – М.: Наука, 1978. – 349 с.
10. Севортян Э.В., Левитская Л.С. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на буквы 'Ж', 'Ж', 'Й' / авт. слов. ст. Э.В. Севортян, Л.С. Левитская. – М., 1989. – 292 с.
11. Юдахин К.К. Киргизско-русский словарь: в 2 кн. Ок. 40 000 слов. – Фрунзе; Гл. ред. киргиз. сов. энцикл., 1985. – Т. 1. – 503 с.
12. Санжеев Г.Д., Орловская М.Н., Северина З.В. Этимологический словарь монгольских языков: в 3 т. / Институт востоковедения РАН; гл. ред. Г.Д. Санжеев; ред. Л.Р. Концевич, В.И. Рассадина, Я.Д. Леман. – М.: ИВ РАН, 2015. – Т. 1: А–Е. – 224 с.
13. Рассадина В.И. Очерки по истории сложения тюрко-монгольской языковой общности. Ч. 1: Тюркское влияние на лексику монгольских языков. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2007. – 165 с.
14. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков: Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / отв. ред. Э.Р. Тенишев, А.В. Дыбо. – М.: Наука, 2006. – 908 с.
15. Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев: (Собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии) / предисл. С.Е. Малова. – Л.: Изд-во РАН, 1924. – 152 с.
16. Хакасский героический эпос: «Ай-Хуучин» / запись и подгот. текста, пер., вступ. ст., примеч. и коммент., прил. В.Е. Майногашевой. – Новосибирск: Наука. Сиб. изд.-полигр. и книготорг. предпр. РАН, 1997. – 479 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 16).
17. Алтай баатырлар (Алтайские богатыри) / сост. С.С. Суразаков. – Горно-Алтайск: Горно-Алт. отд.-ние Алт. кн. изд-ва, 1958. – Т. 3. – 380 с.
18. Хисамитдинова Ф.Ф. Словарь башкирской мифологии. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2011. – 152 с.
19. Каруновская Л.Э. Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком // Сб. Музея антропологии и этнографии. – Л., 1927. – Т. 6. – С. 19–36.
20. Бутанаев В.Я., Монгуш Ч.В. Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. – Абакан: Изд-во ХГУ им. Н.Ф. Катанова, 2005. – 200 с.
21. Баскаков Н.А. Очерк грамматики ойротского языка // Ойротско-русский словарь. – Горно-Алтайск, 2005. – С. 219–312.

22. Яданова К.В. Поверья теленгитов о вихре – туунок (по материалам экспедиций в Кош-Агачский район Республики Алтай) // Изучение историко-культурного наследия народов Южной Сибири: сб. науч. тр. / под ред. В.И. Соёнова, В.П. Ойношева. – Горно-Алтайск, 2007. – Вып. 6. – С. 129–137.
23. Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. – Л.: Наука, 1991. – 321 с.
24. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. – Вып. 4. – СПб., 1883. – 1026 с.
25. Доронин Д.Ю. Тургак: демоны пути в алтайской мифологии // Демонология как семиотическая система: Тез. докл. IV междунар. науч. конф., Москва, 15–17 июня 2016 г. / сост. и ред. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. – М., 2016. – С. 28–39.
26. Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. – М.: Наука, 1978. – 126 с.
27. Алтай алкыштар (Алтайские благопожелания) / сост. К.Е. Укачина, Е.Е. Ямаева. – Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1993. 144 с. (на алт. яз.).
28. Басангова Т.Г. Демонологические персонажи в фольклоре калмыков // Новые исследования Тувы. – 2011. – № 2–3. – С. 269–278.
29. Кенин-Лопсан М. Алгыши тувинских шаманов. – Кызыл: Новости Тувы, 1995. – 528 с.
30. Самдан З.Б. Тувинские мифы и сказки: система образов и поэтико-стилевые особенности // Гуманитарные науки в Сибири. – 2003. – № 3. – С. 95–102.
31. Неклюдов С.Ю. Какого роста демоны? // In Umbra: Демонология как семиотическая система: альм. – Вып. 1 / отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. – М.: РГГУ, 2012. – С. 85–122.
32. Татаринцев Б.И. Этимологический словарь тувинского языка. – Новосибирск: Наука. Сиб. предприятие РАН, 2000. – Т. 1 (А–Б). – 344 с.
33. Понне Н.Н. Монгольский словарь Мукаддимат ал-Адаб. – Ч. 1–2. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1938. – 452 с.

Список условных обозначений

алт. – алтайский
бур. – бурятский
гаг. – гагаузский
калм. – калмыцкий
ккал. – каракалпакский
кум. – кумандинский
леб. – лебединский (чалканский)
монг. – монгольский
п.-монг. – письменно-монгольский
саг. – сагайский
тат. – татарский
теленг. – теленгитский
телеут. – телеутский
тув. – тувинский
тур. диал. – турецкий диалектный
хак. – хакасский
чаг. – чагатайский

ETYMOLOGY AND SEMANTICS OF ALTAI DEMONYMS: MATERIALS FOR A LINGUOCULTURAL DICTIONARY

Voprosy leksikografii – Russian Journal of Lexicography, 2017, 11, pp. 86–104.

DOI: 10.17223/22274200/11/6

Nadezhda R. Oynotkinova, Institute of Philology of the Siberian Branch of Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russian Federation). E-mail: kadynda@ngs.ru

Keywords: lexicography, linguocultural dictionary, Turkic languages of Siberia, Altai language, demonology, inner form of word, etymology.

The paper considers the problems of lexicographic description of demonyms of Altai linguoculture. The problem is posed in connection with the development of principles for the compilation of glossaries of a linguocultural dictionary based on the material of precedent folklore texts. The study of etymology and analysis of the inner form of the word allows to accurately formulate lexical meanings of concept words and thereby eliminate the problem of synonymy of lexemes, in particular demonyms, broadly represented in the mythology of the Altaians. On the basis of the analysis of etymology and inner form, the lexical meanings and semantics of Turkisms (*körmös*, *jutpa*, *jelbis*, *tüine*, *turgak*) and Mongolisms (*aldachy*, *buk*, *jetker*, *kölchin*) are determined. The study of the etymology of this group of words is connected with the problem of borrowings and cultural and language contacts of different ethnic groups in Central Asia. Etymological facts allow to disclose the history of the development of meaning in words representing mythological concepts, to discover associative links that are fixed in the minds of people.

Etymological and historical components of demonym concepts, determined by the inner form of the word, are associated with the conceptual components of their lexical meanings. The considered Turkisms have a clear inner form that underlies their lexical meanings. These names contain motivational attributes: “the demon’s ability to act” (*turgak* ‘standing, forcing to stop’, *jutpa* ‘swallow, devourer’), “demon’s feature” (*körmös* ‘invisible evil spirit’), “demon’s ability to transform into a natural phenomenon” (*jelbis* ‘master spirit, evil spirit’, *tüine* ‘evil spirit coming with the wind’). Modern speakers of the Altai language and bearers of folklore understand the inner form of these words badly, which is explained by the narrowness of the use of mythological discourse. They were better understood in the past, at the time of wide existence of myths.

Demons *jetker*, *buk*, *aldachy*, *kölchin* have their lexical correspondences in Mongolian languages and are identified as borrowings based on existing etymological data. The relation to the Mongolian languages is indicated in the lexeme *jetker* and *kölchin* by the derivational morphemes *-ker* and *-chin*. The lexemes *buk* and *jetker* fully coincide in appearance with minor phonetic differences: in the Buryat language – *shudkher*, Kalmyk – *chutker*, Tuvan – *chetcher*. Demon *kölchin* is used in the nominative metaphorical function in the colloquial speech of the speakers in the sense of ‘an ugly demon, a ghost’, ‘an evil spirit’ (about a person). The considered Mongolisms in the Turkic languages may be late borrowings, since the sound form and the semantics of the corresponding Turkic word coincide with the Mongolian; besides, there are no such words in the ancient Turkic language.

The associative-figurative components of these concepts appear in the transition of nominations to the conceptsphere of man. Pejorative evaluation components ‘evil’, ‘malicious’, ‘ugly’, ‘unknown, invisible’, accompanying their denotative meanings, allow their common usage in relation to a person.

The principles of analysis of the cultural concept, tested on the material of demonyms, can be applied to the study of other thematic groups of cultural vocabulary. Ethnolinguistic and cognitive-stylistic approaches to the analysis of discursively marked concepts give new

opportunities for studying the specificity of culturally significant vocabulary and for revealing their role in participating in the world-modeling.

References

1. Orlova, O.V. (2009) On cognitive-stylistic and cognitive-discursive approaches to the study of concepts. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal*. 326. pp. 34–37. (In Russian).
2. Neklyudov, S.Yu. (1998) Obrazy potustoronnego mira v narodnykh verovaniyakh i traditsionnoy slovesnosti [Images of the Otherworld in Folk Beliefs and Traditional Literature] In: Nikulin, N. I. & Sadokova, A.R. (eds) *Vostochnaya demonologiya. Ot narodnykh verovaniy k literature* [Eastern Demonology. From popular beliefs to literature]. Moscow: Nasledie. [Online]. Available from: <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov8.htm/>.
3. Mongush, D.A. (ed.) (2003) *Tolkovyy slovar' tuvinskogo yazyka* [Explanatory dictionary of the Tuvan language]. Vol. 1. Novosibirsk: Nauka.
4. Stepanov, Yu.S. (1997) *Konstanty. Slovar' russkoy kul'tury* [Constants. Dictionary of Russian culture]. Moscow: Yazyki russkoy kul'tury.
5. Karasik, V.I. (2004) Lingvokul'turnye kontsepty: podkhody k izucheniyu [Linguocultural concepts: approaches to the study]. In: Troshina, N.N. (ed.) *Sotsiolingvistika vchera i segodnya* [Sociolinguistics yesterday and today]. Moscow: INION RAN.
6. Cheremisov, K.M. (1951) *Buryat-mongol'sko-russkiy slovar'* [Buryat-Mongolian-Russian Dictionary]. Moscow: Gosud. izd-vo inostr. i nats. slovarye.
7. Nadelyaev, V.M., Nasilov, D.M., Tenishev, E.R. & Shcherbak A.M. (1979) *Drevnetyurkskiy slovar'* [Old Turkic dictionary]. Leningrad: Nauka.
8. Sevortyan, E.V. (1974) *Etimologicheskii slovar' tyurkskikh yazykov: Obshchetyurkskie i mezhtyurkskie osnovy na glasnye* [Etymological dictionary of Turkic languages: Common Turkic and inter-Turkic vowel stems]. Moscow: Nauka.
9. Sevortyan, E.V. (1978) *Etimologicheskii slovar' tyurkskikh yazykov: Obshchetyurkskie i mezhtyurkskie osnovy na bukvy 'B'* [Etymological dictionary of Turkic languages: Common Turkic and inter-Turkic b-stems]. Moscow: Nauka.
10. Sevortyan, E.V. & Levitskaya, L.S. (1989) *Etimologicheskii slovar' tyurkskikh yazykov: Obshchetyurkskie i mezhtyurkskie osnovy na bukvy 'Zh', 'Sh', 'Y'* [Etymological dictionary of Turkic languages: Common Turkic and inter-Turkic zh-, sh-, y-stems]. Moscow: Nauka.
11. Yudakhin, K.K. (1985) *Kirgizsko-russkiy slovar'.* V dvukh knigakh. Okolo 40000 slov [Kyrgyz-Russian dictionary. In two vols. About 40,000 words]. Vol. 1. Frunze: Glav. red. kirgiz. sovet. entsikl.
12. Sanzheev, G.D., Orlovskaya, M.N. & Shevernina, Z.V. (2015) *Etimologicheskii slovar' mongol'skikh yazykov: v 3 t.* [Etymological dictionary of the Mongolian languages: in 3 volumes]. Vol. 1. Moscow: IOS RAS.
13. Rassadin, V.I. (2007) *Ocherki po istorii slozheniya tyurko-mongol'skoy yazykovoy obshchnosti* [Essays on the history of the formation of the Turkic-Mongolian language community]. Vol. 1. Elista: Kalmyk State University.
14. Tenishev, E.R. & Dybo, A.V. (eds) (2006) *Sravnitel'no-istoricheskaya grammatika tyurkskikh yazykov. Pratyurkskiy yazyk-osnova. Kartina mira pratyurkskogo etnosa po dannym yazyka* [Comparative-historical grammar of Turkic languages. Proto-

Turkic basic language. The picture of the world of the Proto-Turkic ethnos according to the language]. Moscow: Nauka.

15. Anokhin, A.V. (1924) *Materialy po shamanstvu u altaytsev. (Sobrannye vo vremya puteshestviy po Altayu v 1910–1912 gg. po porucheniyu Russkogo Komiteta dlya izucheniya Sredney i Vostochnoy Azii)* [Materials on shamanism in Altai (Materials collected during expeditions to the Altai in 1910–1912 on behalf of the Russian Committee for the Study of Central and East Asia)]. Leningrad: RAS.

16. Maynogasheva, V.E. (ed.) (1997) *Khakasskiy geroicheskiy epos: “Ay-Khuuchin”* [Khakass heroic epic: “Ai-Huuchin”]. Novosibirsk: Nauka.

17. Surazakov, S.S. (1958) *Altay baatylar* [The Altai Bogatyrs]. Vol. 3. Gorno-Altaysk: Gorno-Altayskoe otd-nie Altayskogo knizhn. izd-va.

18. Khisamitdinova, F.F. (2011) *Slovar’ bashkirskoy mifologii* [Dictionary of Bashkir mythology]. Ufa: Institute of History, Language, and Literature of the Ufa Science Center RAS.

19. Karunovskaya, L.E. (1927) Iz altayskikh verovaniy i obryadov, svyazannykh s rebenkom [From the Altai beliefs and rituals associated with the child]. *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii*. 6. pp. 19–36.

20. Butanaev, V.Ya. & Mongush, Ch.V. (2005) *Arkhaicheskie obychai i obryady sayanskikh tyurkov* [Archaic customs and rituals of the Sayan Turks]. Abakan: Khakass State University.

21. Baskakov, N.A. (2005) Oчерk grammatiki oyrotskogo yazyka [Essay on the grammar of the Oirot language]. In: Baskakov, N.A. & Toshchakova, T.M. *Oyrotsko-russkiy slovar’* [Oirot-Russian Dictionary]. Gorno-Altaysk: Ak Chechek.

22. Yadanova, K.V. (2007) Pover’ya telengitov o vikhre – tuunek (po materialam ekspeditsiy v Kosh-Agachskiy rayon Respubliki Altay) [Telengit beliefs about the whirlwind – Tuunek (based on the expeditions to the Kosh-Agachsky District of the Altai Republic)]. In: Soenov, V.I. & Oynoshev, V.P. (eds) *Izuchenie istorikokul’turnogo naslediya narodov Yuzhnoy Sibiri* [Study of the historical and cultural heritage of the peoples of Southern Siberia]. Vol. 6. Gorno-Altaysk: Ak Chechek.

23. Potapov, L.P. (1991) *Altayskiy shamanizm* [Altai shamanism]. Leningrad: Nauka.

24. Potanin, G.N. (1883) *Oчерki Severo-Zapadnoy Mongolii* [Essays on North-Western Mongolia]. Vol. 4. St. Petersburg: Tipografiya V. Kirshbauma, na Dvortsovoy ploshchadi.

25. Doronin, D.Yu. (2016) [Turgak: demons of the path in the Altai mythology]. *Demonologiya kak semioticheskaya sistema* [Demonology as a semiotic system]. Abstracts of the IV International Conference. Moscow, RSUH. June 15–17, 2016. Moscow: RSUH. pp. 28–39. (In Russian).

26. Manzhigeev, I.A. (1978) *Buryatskie shamanisticheskie i doshamanisticheskie terminy* [Buryat shamanistic and pre-shamanistic terms]. Moscow: Nauka.

27. Ukachina, K.E. & Yamaeva, E.E. (1993) *Altay alkyshstar* [Altai well-being wishes]. Gorno-Altaysk: Ak Chechek. (In Altai).

28. Basangova, T.G. (2011) Demonologicheskie personazhi v fol’klore kalmykov [Demonological characters in Kalmyk folklore]. *Novye issledovaniya Tuvy*. 2–3. pp. 269–278.

29. Kenin-Lopsan, M. (1995) *Algyshi tuvinskikh shamanov* [Spells of Tuvan shamans]. Kyzyl: Novosti Tuvy.

30. Samdan, Z.B. (2003) Tuvinskie mify i skazki: sistema obrazov i poetiko-stilevye osobennosti [Tuvan myths and fairy tales: a system of images and poetic-style features]. *Gumanitarnye nauki v Sibiri – Humanities in Siberia*. 3. pp. 95–102.

31. Neklyudov, S.Yu. (2012) Kakogo rosta demony? [How tall are the demons?]. In: Antonov, D.I. & Khristoforova, O.B. (eds) *In Umbra: Demonologiya kak semioticheskaya sistema* [In Umbra: Demonology as a semiotic system]. Vol. 1. Moscow: RSUH.
32. Tatarintsev, B.I. (2000) *Etimologicheskij slovar' tuvinskogo yazyka* [Etymological dictionary of the Tuvan language]. Vol. 1. Novosibirsk: Nauka.
33. Poppe, N.N. (1938) *Mongol'skiy slovar' Mukaddimat al-Adab* [Mongolian dictionary Mukaddimat al-Adab]. Vols I–II. Moscow; Leningrad: USSR AS.