

ча з прадстаўнікамі іншасвету. Мэта замовы – праз зварот да прастаўнікоў іншасвету дасягнуць нармаль-ных узаемаадносін паміж двума светамі (чалавечым і сакральным), якія былі парушаны.

Відавочна, што вывучэнне замоў у сілу іх архаічнай прыроды можа стаць крыніцай найкаштоўнейшых ведаў пра міфапаэтычную карціну свету, сістэму ўяўленняў і вераванняў нашых продкаў.

## ЛІТАРАТУРА

1. Байбурын, А.К. К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе / А.К. Байбурын, Г.А. Левинтон // Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы; под ред. К.В. Чистова, Т.А. Бернштам – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1978. – С. 89 – 105.
2. Заговоры и мифы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://enc.mail.ru/article/?1900041201>. – Дата доступа: 10.04.2011.
3. Кляус, В.Л. Сюжетика заговорно-заклинательных текстов славян и коренных народов Сибири в сравнительном (межславянском и славяно-сибирском) освещении: автореф. дис. ... д-ра филол. наук: 10.01.09 / В.Л. Кляус; Ин-т мир. лит. им. А.М. Горького Рос. акад. наук. – М., 2001. – 40 с.
4. Неклюдов, С.Ю. О кривом обороте (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) / С.Ю. Неклюдов // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения чл.-кор. АН СССР Д.К. Зеленина) – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1979. – С. 133 – 141.
5. Подосинов, А.В. Ex oriente lux! Ориентация по странам света в прахаических культурах Евразии / А.В. Подосинов. – М.: «Языки русской культуры», 1999. – 720 с.
6. Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 1. Народная медыцына беларусаў Падзвіння. У 2 ч. Ч. 1 / склад. У.А. Лобач, У.С. Філіпенка. – Наваполацк: ПДУ, 2006. – 148 с.
7. Страхов, А.Б. О пространственном аспекте славянской концепции небытия / А.Б. Страхов // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора. Тезисы и предварит. материалы к симпозиуму. – М., 1988. – С. 92 – 94.
8. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. / редкол.: С.А. Токарев (гл. ред.) [и др.]. – М.: Совет. энциклопедия, 1988. – Т. 2: К – Я. – 719 с.
9. Цивьян, Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира / И.В. Цивьян. – М.: Наука, 1990. – 210 с.
10. Швед, І.А. Дэндралагічны код беларускага традыцыйнага фальклору / І.А. Швед. – Брэст: УА «БрДУ імя А.С. Пушкіна», 2004. – 301 с.

**ДА ПЫТАННЯ ПРА ТРАНСФАРМАЦЫЮ ІНСТЫТУТУ ПРОЧАК І РАЗЛУЧЫН  
(ПА МАТЭРЫЯЛАХ ЭТНАГРАФІЧНЫХ ДАСЛЕДАВАННЯЎ НА БЕЛАРУСКІМ ПАДЗВІННІ)**

**Г.А. СІВОХІН**

*(Гісторыка-культурны музей-запаведнік «Заслаўе», Заслаўе)*

*На падставе матэрыялаў этнаграфічных даследаванняў на тэрыторыі Беларускага Падзвіння разгледжаны асаблівасці інстытуту прочак і разлучын, а таксама працэс іх трансфармацыі на працягу XX – пач. XXI стст.*

Чалавечае цела пэўным чынам уступае ў механізмы ўлады, якія дасканала апрацоўваюць яго, праз што мае месца цялесная дэканструкцыя. Такім чынам праз распаўсюджванне мадэрнасці ствараецца новая цялеснасць з уласцівымі для яе цялеснымі практыкамі, якія ўвасабляюцца перад усім у *сацыяльнай арганізацыі*, у тым ліку і ў сямейнай [1, с. 201]. Уводзіны ў дыскурс *сямейнай арганізацыі* становяцца стратэгіяй улады, накіраванай на стымуляванне апісання жыцця з мэтай узнаўлення таго ў прыдатным для ўлады рэжыме. Сэнс гэтага кантролю складаецца ў тым, каб забяспечыць рост насельніцтва, стварыць працоўную сілу, замацаваць форму сацыяльных стасункаў – канстатаваць сексуальнасць, якая была б эканамічна карыснай і палітычна выгоднай, якая б забяспечвала бесперапынны працэс узнаўлення рэсурсаў – перад усім рэсурсаў чалавечых.

Гэта новы «дысцыплінарны» тып ўлады, усе высілкі якой накіраваныя на захоўванне сацыяльнага парадку і яго рэпрадукцыю. Улада, такім чынам, узнаўляецца на ўзроўні кожнага асобнага індывіду, арганізуючы яго ў рамкі нармаваных сямейных практык. У гэтым выразна бачна тэндэнцыя цывілізацый канструяваць *новае*, што становіцца мажлівым праз засвойванне практыкаў кантролю, якія дазваляюць уладзе ствараць зусім новую сацыяльную рэальнасць.

Дзеся ажыццяўлення ідэй улады пра стварэнне максімальна карыснага і мінімальна выдаткавага індывіда патрэбны пэўныя інстытуцыі дысцыплінавання целаў. Неабходна, каб дадзенага кшталту ўстановы суправаджалі чалавека цягам усяго жыцця: школа, армія, шпіталь, фабрыка. І адной з такіх устаноў і была сям'я, арганізаваная праз *афіцыйны шлюб* [2, с. 162].

## Этнаграфія і фальклор

Такім чынам, падчас правядзення палявых даследаванняў на Падзвінні, пераважна на Браслаўшчыне, грунтуючыся на азначанай вышэй метадалагічнай пасылцы, для нас адным з найбольш актуальных пытанняў было тое, якое тычыцца *гендарных практык* і іх рэалізацыі ў традыцыйнай *сямейнай* культуры беларусаў. Гэта ўжо стала для этнографіі традыцыйным полем даследаванняў. Найбольш цікавым для нас быў той аспект, які тычыўся традыцыйных шлюбных інстытуцыяў і іх трансфармацыяў у кантэксце распаўсюджвання новых сацыякультурных стандартаў гарадской улады эпохі мадэрнасці.

Сярод іншага намі даследавалася пытанне пра варыянты традыцыйнай сямейнай іерархіі і традыцыйных формаў шлюбу, у тым ліку і разводаў: *прочак* – разводаў часовых і *разлучын* – «поўнай «давечнай» сепарацыі» [3, с. 41]. Вывучаючы літаратуру па азначаным пытанні мы знайшлі працу Вацлава Ластоўскага «Прочки і разлучыны», якая была напісаная па матэрыялах яго асабістых палявых экспедыцый «на працягу 1909 – 1912 гг. ... у паўночна-заходняй частцы б. Дзісенскага павету (падзеленага цяпер на Дзісенскі і Браслаўскі)» [3, с. 41], г.зн. Вацлавам Ластоўскім даследаванні праводзіліся ў тых жа мясцінах, дзе і мы збіралі гэтакія ж матэрыялы амаль праз стагоддзе, чым дадзеная праца для нас набывае асаблівую цікавасць. Такім чынам, паспрабуем даць кароткі параўнаўчы аналіз матэрыялам, сабраным В. Ластоўскім на пачатку таго стагоддзя і нашым, сабраным напрыканцы таго – пачатку гэтага.

Паралельна з *традыцыйнай* прэмадэрснай вескай існаваў праект новага гораду. Найбольш відавочна гэта праект адбіўся на Беларусі ў перамозе *новага* гораду над *традыцыйным* праз намінацыйнае саступленне «местам» сваіх пазіцый «гораду», які і прынес новы *гарадскі рэжым* – рэжым, які вытлумачвае мадэрнасную сацыяльную фармацыю ў Познім Мадэрніці.

Аналіз рэжыму паказвае памкненне распаўсюджвання гораду сваёй (сімвалічнай) улады на *ня-горад* – «уладу дзеля», альбо здольнасць дзеіць, а не «уладу над» іншымі, альбо грамадскі кантроль.» [4, с. 812] З асэнсавання гарадскога рэжыму вынікаюць дадатковыя чыннікі аналізу гарадской прасторы, напрыклад, калі рэжымы былі паўсюль, мы ніколі не будзем у стане вытлумачыць, чаму яны фармуюцца такімі і ў пэўных месцах [4, с. 816].

У межах сацыякультурнага ды юрыдычнага полю айкумены месцічаў у працэсе секулярызацыі свецкія інстытуты падлягалі пэўнай эмансipaцыі, выходзілі з-пад уплыву рэлігійных інстытуцыяў. Першым жа вымярэннем секулярызацыі шлюбу і сям'і была яго юрыдычная секулярызацыя, пачаткі чаго паходзяць з Рэфармацыі. Даволі моцна гэта атрымала адбітак у заканадаўстве Рэчы Паспалітай і ўласна Вялікага княства Літоўскага – вядома, што касцельнае вячанне для беларусаў часта магло не быць *галоўным* ці абавязковым, а выконвала з большага фармальныя функцыі і, відавочна, шырока практыкавалася ў тым ліку і праз афіцыйную палітычную/юрыдычную пазіцыю дзяржавы і праз праявы ўладных стасункаў у грамадстве.

У традыцыйнай жа вясковай культуры, якая не была падвергнутая гарадскім мадэрнасным уплывам, вызначальным быў паганскі вясельны абрад. Тое ж самае мы назіраем ў традыцыйных формах рэгуляцыі шлюбна-сямейных стасункаў. І можна прывесці цэлы шэраг згадак этнографіі адносна гэтай традыцыі, у якой стала практыкавалася інстытуцыя «*прочак*» ды «*разлучын*», альбо юрыдычных крыніц адносна гараджан па разводах без пасярэдніцтва Касцелу, а праз магістраты. У адпаведнасці з гэтымі «гарадскімі» законамі жанчына мела даволі вялікія як фармальныя, гэтак і фактычныя правы. Нават калі бацькі альбо апекуны, напрыклад, забаранялі маладой дзяўчыне выйсці замуж, тая, у выпадку ўступлення ў шлюбны ўзрост, магла звярнуцца па дазвол у дзяржаўныя органы. Права нявесты на зварот да дзяржавы дзеля абароны сваіх інтарэсаў было замацаванае ў законе ў сувязі з тым, што забароны апекуноў на шлюб часта выкарыстоўваліся тымі ў карысных мэтах працягу апекі [5]. Апрача таго, у часта практыкаваных шлюбах і разводах у магістратах і без пасярэдніцтва касцелу ініцыятарам (як шлюбу, гэтак і разводу) таксама магла быць жанчына.

Тыя сацыяльныя працэсы, якія абумоўлівалі стан жанчын ў традыцыйным грамадстве, прывялі да сітуацыі, пры якой яны былі надзелены адноснай вялікай фармальнай аўтаномнасцю. Гэтая самастойнасць аднак была вызначана межамі існай фалогоцэнтральнай парадыгмы арганізацыі беларускай прэмадэрснай супольнасці і не вяла да эмансipaцыі жанчын. Да таго ж у выніку працэсаў мадэрнізавання адбывалася размыцце стандартаў падзелу сацыяпалавых роляў. Гэта цягнула за сабой складванне падвоеных стандартаў, калі для мужчыны рабіць жаночую працу лічылася зазорным, а для жанчыны мужчынскую – не. Да таго ж жанчыне ў такім разе выпадала несці падвоеную нагрузку, выконваючы і жаночую, і мужчынскую працу.

Сацыяльную ды сацыякультурную традыцыю – традыцыю *прочак* ды *разлучын*, – можна бяспрэчна аднесці «да сівой славянскай старасвеччыны, ... якая захавалася на Беларусі да другой паловы XIX ст. як перажытак абычаевага права» [3, с. 41]. І хоць Вацлаў Ластоўскі у сваёй ужо вышэй згаданай працы зазначае, што «сення «прочки» ў традыцыйнай форме адышлі ўжо ў дзедзіну мінуўшчыны, але свежая памяць аб іх яшчэ жыва ў вусных пераказах старэйшага пакалення» [3, с. 41], мы маем зазначыць, што і ў пазнейшыя часы – і ў міжваенні, і паваянні, – *хадзілі ў прочкі*, пра што нам сведчаць шматлікія сведчанні інфарматараў, апытаных намі пад час палявых даследаванняў. [Гл., напр., 6, арк. 2, 6, 7, 33, 41, 44; 7, арк. 12, 32].

Самі па сабе прочкі часта былі вынікам жорсткага абыходжанне мужа з жонкаю – гэта давала права сысці той ад мужа [6, арк. 6; 5, с. 43]. Аднак часта, нават пры жаданні, жанчыны не хадзілі ў прочкі, бо альбо лічылі, што гэта «не прыстойным» – «У прочкі хадзіць – «людзей смяшыць» [6, арк. 44], альбо баяліся, што родныя могуць іх не прыняць [6, арк. 33], альбо помсты за гэта мужа: «Муж біў. Не магла ад яго сысці, бо баялася, што ен заб'е» [6, арк. 6].

## Этнаграфія і фальклор

Такім чынам, калі ў выніку вызналася прычына прочак важнай і была згода жонкі на зварот у сям'ю мужа, той мусіў быў прыехаць па жану [3, с. 43]. Але ж калі жонка сыходзіла без прычыны і справа, напрыклад, даходзіла да валаснога суду, апошні быў на баку мужа [8, с. 107]. І жана тады мусіла была сама вяртацца «ў пакінутую хату і гэтым самым скараецца перад мужам і яго «родам» [3, с. 43]. Прычынай да разыходу мужа ды жонкі, як сведчыць і літаратура, і матэрыялы палявых экспедыцыяў, маглі быць ня толькі жорсткае абыходжанне мужа з жонкай, але і якіясь іншыя, часта нават даволі *дробныя*, побытавыя моманты супольнага жыцця. Да таго ж і сыход мог быць толькі кароткачасовым, (праўда, намі быў зафіксаваны шэраг выпадкаў, калі прочкі маглі цягнуцца даволі працяглы перыяд – даходзіла да некалькіх гадоў; пра гэта ж сведчыць і артыкул В. Ластоўскага [3, с. 43]). Тады жонка збірала ўсю сваю асабістую маемасць, пасаг, таксама магла браць з сабой жывелу, якую прывяла разам з сабою ў сям'ю, і ішла да дому сваіх бацькоў, альбо родзічаў ці сваякоў па бацькоўскай лініі. Дый не толькі прочкі, але і ўласна разводы існавалі і практыкаваліся сярод беларусаў [6, арк. 2, 5, 33; 7, арк. 32; 3, с. 43].

І калі Вацлаў Ластоўскі адзначае, што такая з'ява – існаванне поруч з афіцыйна зарэгістраваным шлюбом і «традыцыйных» форм яго легалізацыі з уласцівым апошнім такім інстытуцыям, як прочкі ды разлучыны [3, с. 42] – назіралася ў беларусаў і да канца XIX ст., асабліва сярод сялянаў, дык мы маем дадаць, што і ў больш познія часы гэтая традыцыя не перарвалася.

Найбольш цікавым у артыкуле Вацлава Ластоўскага «Прочкі і разлучыны» нам уяўляецца прыведзенае ім даволі ўнікальнае апісанне рытуалу разлучын. Дадзеных пра гэты рытуал нам асабіста занатаваць не атрымалася, дый пра самі «традыцыйныя» разводы сярод інфарматараў ніхто ўжо не ўзгадваў. Гэта можа сведчыць пра тое, што традыцыя разлучын, у адрозненні ад традыцыі прочак, ужо на пачатку – сярэдзіне XX ст. з розных сацыяльна-культуральных, палітычных, юрыдычных ды іншых прычынаў адышла ў нябыт (аднак тут мы не станем спыняцца на гэтым пытанні больш дэталёва, бо гэта ўжо выходзіць па-за рамкі дадзенага даследавання). В. Ластоўскі прыводзіць нам апісанне рытуалу разлучынаў, які, згодна з яго запісамі, адбываўся наступным чынам [3, с. 43 – 46].

Калі ўжо ўсе між жаніццамі ішло на тое, што прымірэння быць не магло і мусіў быць канчатковы развод, справа, пасля працяглых перамоваў паміж прадстаўнікамі з абодвух бакоў, у ролі якіх выступалі сваякі і суседзі, паводле звычаю пераносілася ў хату мужа.

Засеўшы тут «на жанінным ложку», маці збірала вакол сябе малых дзетак. Большым жа пакідаўся вольны выбар паміж бацькам і маці. Апрача пытання пра дзетак, пад час разводу варта было вырашыць і ўрэгуляваць і некаторыя маемасныя пытанні. Уласна ж апісанне рытуалу Ластоўскі прыводзіць такое [3, с. 44 – 45]:

«Прычынай разлучынаў Грыпіны з яе нялюбым мужам Грыгорам былі даўгалетнія ўзаемныя сваркі. Уцякала яна некалькі разоў ад мужа ў прочкі, але, паддаючыся ўгаворам і прымусу сваёй сям'і, яна варочалася. Урэшце рэшт справа дайшла да «разлучын», вынікам чаго засела Грыпіна аднойчы на жанінным ложку ў падвянечным уборы. На яе разлучынах, якія адбываліся «гадоў дзесяць пасля паншчыны» [запісана было ў 1912 г. – Г.С.], не было ўжо шырэйшых «родаў», а толькі яе і яго сем'і, ды запрашаныя ў ролі арбітраў суседзі. Яшчэ ў апошні момант суседзі намаўлялі пагадзіцца, але ніводная старана не хацела няпэўнай згоды.

«І вось, калі сказаў «мой» – «не хачу яе», – апавядае Грыпіна, – і відаць было, што ўсе роўна ніяк не паладзім, то нябожчык Міхайла Гродзь устаў з-за стала, стануў перад пачэсным кутом, перахрысціўся і пакланіўся ў пояс, рукой датыкаючыся да зямлі, спярша ў пачэсны кут, а пасля маеі і мужавай сям'і. Узяў грамнічную свечку, запаліўшы, паставіў яе на сталае і, зайшоўшы ізноў за стол, сказаў:

«Пытаю цябе, Грыгор, і цябе, Грыпіна, перад Богам святым, перад пачэсным кутом, перад грамавым агнем, перад мужамі пачэснымі, перад жонкамі статэчнымі, перад дзеткамі вашымі – ці разлучаецца?»

Мы з Грыгорам казалі, што разлучаемся.

Тады Міхайла сказаў распясацца Грыгору і, узяўшы ад яго пояс, выцягнуў адтуль адну нітку, даў адзін канец ніткі мне, а другі Грыгору ды падпаліў нітку свечкай, пасля ж згасіў свечку і сказаў:

«Цяпер вы, дзеткі, вольныя, але не расставайцеся ў жалі і гневе адзін на другога: падайце ж сабе рукі на развітанне».

Збраўшы з сабой двое малых дзетак, каравешку, кублы з палатном, Грыпіна вярнулася да сваіх бацькоў як «разлучаная малодка» з правам выхаду другі раз замуж».

Такім чынам завершыліся разлучыны Грыпіны і яна вярнулася ў бацькоўскую хату з дзецьмі і пасагам. Аднак часта, калі жанчыне не было куды вяртацца альбо яе не прыймалі назад родзічы, развод для такой гаротніцы заканчваўся наступным чынам: «Прочніца са слабой сям'і ў такіх здарэннях, прычапіўшы торбу да горбу, ішла ў белы свет, глытаючы слезы шукаць сабе прыпынку паміж чужых людзей...» [3, с. 45].

На нашу думку, варта адзначыць у апісанні рытуалу разлучынаў такую фразу: «Засела Грыпіна аднойчы на жанінным ложку ў падвянечным уборы» [3, с. 44 – 45]. Як сцвярджае Ластоўскі, тут вызначаецца істотнае рытуальнае значэнне вясельнай вопраткі жанчыны. Як вядома, свае адзенне, у якім дзяўчынай выходзілі замуж, беларускія кабеты апасля захоўвалі, – у кублах ці куфрах – аднак самі яго ніколі не апраналі, а трымалі яго «на смерць». У іншых выпадках гэтае адзенне апранаць нельга было, бо лічылася кепскай прыкметай, за выключэннем аднаго выпадку, – ды й то толькі раз у жыцці – у выпадку разводу: пад час разлучынаў кабета даставала з кублоў і апранала свае вясельныя строі.

## Этнаграфія і фальклор

Гэта вытлумачаецца тым, што для кабеты жанімнае ложа ў рытуале разлучынаў грала тую ж ролю, якую пад час вяселля для нявесты граў рытуал «пасаду». І калі, як зазначае В. Ластоўскі, «жанчына пасля прочак прыбудзе «са сваім родам» у мужаву хату, апранецца ў падвянечнае і засядзе на «жанінным ложку» – гэта ўжо знак, што яна цверда і безпаваротна парашыла пайсці на разлуку» [3, с. 44].

Такім чынам маем зазначыць, што традыцыя *прочак* ды *разлучын*, – якую можна бясспрэчна аднесці «да сёвай славянскай старасвеччыны, ... захавалася на Беларусі да другой паловы XIX ст.» [3, с. 41], і што ў пазнейшыя часы – і ў міжваенні, і паваенні, – традыцыя *прочак*, у адрозненні ад такой традыцыйнай сацыяльнай інстытуцыі, як *разлучыны*, яшчэ трывалася. Аднак гэта не азначае, што сёння ўжо не існуе ані *прочак*, ані *разлучынаў*. Згубіўшы свае найменні ды прыстасаваўшыся да ўмоваў ды патрабаванняў сённяшняга дня, яны працягваюць існаваць пад іншымі назвамі (альбо згубіўшы тых наогул), але захоўваючыся фактычна ў сваёй традыцыйнай аснове.

## ЛІТАРАТУРА

1. Фуко, М. Воля к знанию / М. Фуко // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности / М. Фуко; сост., пер. с фр., коммент. и послесл. С. Табачниковой. – М., 1996. – С. 97–269.
2. Фуко, М. Интеллектуалы и власть: статьи и интервью, 1970–1984: пер. с фр.: [в 3 ч.] / М. Фуко. – М.: Праксис, 2002. – Ч. 3. – 312 с.
3. Ластоўскі, В. Прочки і разлучыны / В. Ластоўскі // Запіскі аддзелу гуманітарных навук / Інстытут беларускай культуры. Аддзел гуманітарных навук. – Кн. 4: Працы кафедры этнаграфіі. – Т. I. – Сш. 1. – Мінск, 1928. – С. 41–48.
4. Mossberger, K. The evolution of urban regime theory: the challenge of conceptualization / K. Mossberger, G. Stoker // Urban Affairs Rev. – 2001. – Vol. 36. – P. 810–835.
5. Дзёрбіна, Г. Права і сям'я ў Беларусі эпохі Рэнесансу / Г. Дзёрбіна. – Мінск: Тэхналогія, 1997. – 174 с.
6. Архіў Інстытута мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы НАНБ. Сектар этналогіі. – Ф. 6. – Воп. 13. – Спр. 123. – Сш. 1.
7. Архіў Інстытута мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы НАНБ. Сектар этналогіі. – Ф. 6. – Воп. 13. – Спр. 123а. – Сш. 2.
8. Довнар-Запольский, М. Очерки семейного обычного права крестьян Минской губернии / М. Довнар-Запольский // Этнограф. обозрение. – 1897. – № 1. – С. 82–142.

## ОЙКОНИМЫ ЛЕПЕЛЬЩИНЫ: НОМИНАТИВНЫЙ АСПЕКТ

канд. филол. наук, доц. Т.П. СЛЕСАРЕВА  
(ВГУ имени П.М. Машерова, Витебск)

*Предпринята попытка рассмотрения регионального топонимикона в контексте принципов номинации. Фактическим материалом исследования стали ойконимы Лепельского района Витебской области. Среди принципов номинации рассмотрены названия, образованные от антропонимов, водных объектов, животных и растений, отражающие в себе особенности населенного пункта, географические особенности местности, хозяйственную деятельность и черты быта, указывающие на местоположение населенного пункта по отношению к какому-либо объекту.*

Кожны народ не без роду і племя мае  
Летапіс свой і гісторыі след на старонках.  
М. Гусоўскі

Я шчасны, што сынам быць гэтай зямлі  
Мне лесам наканавана  
Р. Бардулін

Жизнь человека тесно связана с различными местами. Те, которые имеют для него хоть какую-нибудь значимость, обозначаются с помощью особых слов – географических названий.

Ойконимия (греч. *oikos* – «жилище»), под которой понимается совокупность названий населенных пунктов определенной территории, представляет особый интерес для научного изучения. В ней отражаются важнейшие этапы истории материальной и духовной культуры создавшего ее народа и проявляются языковые закономерности, в связи с чем ойконимия представляет интерес для исследования как историко-географический материал и как лингвистический источник.

Ойконимия любого региона – сложное явление, анализ которого предполагает различные пути исследования в зависимости от поставленных задач.

В данной работе предпринята попытка рассмотрения регионального топонимикона в контексте принципов номинации. Вслед за Н.В. Подольской, под принципом номинации будем понимать «основа-