

вантно для выявления жанровой специфики научно-образовательного дискурса. Дальнейшее развитие заявленных в работе идей позволит более предметно изучить полидискурсивную природу совре-

менного университета, описать его дискурсивно-образующие концепты и те жанрообразующие признаки, которые будут являться сущностными для идентификации дискурса.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гаспаров Б.М. Лингвистика языкового существования // Новое литературное обозрение. – 1996. – № 9. – 352 с.
2. Арутюнова Н.Д. Дискурс / В кн.: Лингвистический энциклопедический словарь / под ред. В.Н. Ярцевой. – М.: Советская энциклопедия, 1990. – 682 с.
3. Кашкин В.Б. Сопоставительные исследования дискурса / В сб.: Концептуальное пространство языка / под ред. Е.С. Кубряковой. – Тамбов: Изд-во Тамбовского гос. ун-та, 2005. – С. 337–353.
4. Кибрик А.А. Когнитивные исследования по дискурсу // Вопросы языкознания. – 1994. – № 5. – С. 126–139.
5. Макаров М.Л. Основы теории дискурса. – М.: Гнозис, 2003. – 280 с.
6. Белозерова Н.Н. Когнитивные модели дискурса. – Тюмень: Изд-во Тюменского гос. ун-та, 2004. – 254 с.
7. Денисова Н.В. Рекламные жанры научно-образовательного дискурса: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Томск, 2008. – 22 с.
8. Прохоров Ю.Е. Действительность. Текст. Дискурс. – М.: Флинта, 2006. – 224 с.
9. Силантьев И.В. Газета и роман: Риторика дискурсивных смещений. – М.: Изд-во «Языки славянской культуры», 2006. – 224 с.
10. Карасик В.И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. – М.: Гнозис, 2004. – 390 с.
11. Шмелева Т.В. Модель речевого жанра // Жанры речи. – Саратов: Изд-во ГосУНЦ «Колледж», 1997. – Вып. 1. – С. 88–99.
12. Бахтин М.М. Проблема речевых жанров // Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – 307 с.
13. Матвеева Т.В. К лингвистической теории жанра // Collegium. – 1995. – № 1–2. – С. 65–71.
14. Виноградов В.В. Избранные труды. О языке художественной прозы. – М.: Наука, 1980. – 360 с.

Поступила 31.05.2010 г.

УДК 811.511.21

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СЕЛЬКУПОВ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЖИЗНИ ПО ДАННЫМ МИФОЛОГИИ И ЯЗЫКА

А.В. Байдак

Томский политехнический университет
E-mail: aleksandrabaydak@mail.ru

Проведен анализ мифологических представлений о происхождении жизни человека, содержащиеся в селькупских фольклорных источниках и в материалах этнографов. Показано как они отражаются в языке селькупов. Предположено, что языковой материал и мифологические сюжеты, зафиксированные у селькупов, отражают представления о сотворении жизни, как через верхний, так и через нижний мир.

Ключевые слова:

Мифология, селькупский язык, происхождение жизни, картина мира.

Key words:

Mythology, the Selkup language, the origin of life, the world view.

Значительная обособленность южных и северных моделей селькупского мироздания позволяет констатировать различные мифологические образы, объединенные функцией «подателей жизни». В данной статье анализируются мифологические представления о происхождении жизни человека, содержащиеся в селькупских фольклорных источниках и в материалах этнографов; проводится поиск отражений мифологических представлений в языке селькупов с привлечением этнонимов – самоназваний селькупских групп, а также уральских и самодийских реконструкций.

В традиционных представлениях селькупов, описанных этнографами, с «подачей» жизни соотносится верхний мир и мифологические персонажи, населяющие верхний мир, нижний мир соотносится со смертью. В вертикальной картине мира верхним миром является небо, нижним миром является, соответственно, подземелье. В горизонтальной (более ранней) картине мира селькупов верхним миром считается верховье реки, нижним миром – нижнее течение реки. Представленный в данной статье, мифологический и языковой материал свидетельствует о том, что жизнь может «за-

рождаться» как из верхнего, так и из нижнего мира (из-под земли, из нижнего течения реки).

По одной из версий, существующих в мифологических представлениях селькупов, люди произошли от «своей» земли. Они сами «вылезли» из земляного мха-травы наружу и, теперь они «как вши на голове, по земле бегают». Таким образом, считается, что людей породила земля-мать [1]. На языковом материале эти мифологические представления отражаются в самоназваниях локальных групп селькупов, которые, представляют собой атрибутивные словосочетания или словосочетания, вторым компонентом которых является слово *qum* ~ *qip* ‘мужчина, человек’, а первым — имя со значением ‘земля, глина’. Компонентный анализ позволяет выделить, по крайней мере, два этнонима — самоназвания, которые буквально могут быть переведены как ‘земляной человек’ (‘глиняный человек’): этноним *t’üje-qum* ~ *t’üj-qum* и этноним *čūmil’-qip*, где *t’ü*, *čū* ‘земля, глина’. Туюкумы проживали согласно данным М.А. Кастрена и А.П. Дульзона в низовьях р. Чулыма. Однако отдельные примеры с употреблением такого самоназвания обнаруживаются и у информантов верховой Кети, возможно, приехавших туда с р. Чулым в середине XX в.: Лос. *t’üjqulla qənakse pal’d’uwat qannə* ‘Туюкулы на собаках зимой ездят’; *t’üjqulla mat’t’on mekwadat t’oj madila* ‘Туюкулы строят в тайге берестяные чумы’. Чумылькупы проживают на притоках р. Оби — Тыме и Васюгане (до устья р. Чижапки), и на самой Чижапке — правом притоке Васюгана), Парабеле и на Оби в промежутке между устьем Тыма и средним устьем Кети. Приведем примеры с самоназванием «чумылькуп»: Нап. *mat čumilqip* ‘Я — чумылькуп’; Чиж. *čuməlqut tūm nadiradit* ‘Чумылькупы огонь любят’.

Что касается самоназвания северной этногруппы селькупов *söl’-qip* или *söl’-qip*, то оно трактуется как результат контаминации двух основ: *söl’* ‘земля, глина’ или *šöt-* ‘тайга, лес’ и *qum* ~ *qip* ‘мужчина, человек’, соединенных между собой суффиксом прилагательного *-l’*, при этом трактовка данного этнонима как ‘таежный (лесной) человек’ менее вероятна, поскольку северные селькупы как раз не являются таежными жителями [2]. Непосредственное сопоставление *šöl’-qip* с самоназваниями, представленными у южных селькупов *šöš-qip* и *sūssə-qum*, встречает трудности, связанные с тем, что в южных диалектах словообразовательная модель, которая позволяла бы видеть в *šöš-qip* и *sūssə-qum* дериват от основы *šöt-*, *sūt-* ‘лес’ или от основы *sua-* ‘глина, земля’, «неизвестна и непонятна» [3. С. 41].

О том, что земля осмысливалась селькупам как прародительница всего живого, свидетельствуют также речевые контексты из материалов М.А. Кастрена: *čueč mundeng ima, mundeng apsetembad* ‘Земля — мать всех, земля кормит всех’ (Die Erde ist die Mutter von allen, die Erde ernährt alle); *mundeng apsetebel čueč mundeng ima* ‘Всех кормящая зе-

мля — мать всего’ (Die alle ernährende Erde ist die Mutter von allen) [4]. Реликты подобных представлений сохранились и у других, родственных селькупам, народов. В частности, для мировоззрения нганасан характерно представление о том, что «Земля рождала самостоятельно, без участия мужского начала» [5. С. 21]. Интересно отметить, что представления о рождении человека «из земли» распространены в отдельных древнеосточных (особенно месопотамской) традициях — шумерской, аккадской, хурритской (и под их влиянием попадающих в позднейшую хеттскую традицию). Этимологические тождества обозначений ‘человека’ и ‘земли’ обнаруживаются в индоевропейских языках, ср.: хет. *tekan*, др.-инд. *ksam-*, лат. *humus*, лит. *žeme*, латыш. *zeme*, ст.-слав. *zemlja* ‘земля’; лат. *homo*, гот. *gumta*, ст.-лат. *hemō*, ст.-лит. *žmiū*, прус. *smou* ‘человек’ [6. С. 821].

У южных селькупов мифологическим воплощением земли как прародительницы жизни является персонаж *paja* или *pajaga* ‘старуха, старуха Земли’, присутствующий в ряде фольклорных текстов. По представлениям селькупов люди вылезли на свет из болотной кочки *n’aril ol* букв. ‘болотная голова’, являющейся головой Старухи Земли [7]. *N’aril ol* — это языковая метафора, участвующая в процессах «вторичной номинации» — переносе названия одного явления на другое, использование внутренних ресурсов языка. Мышление человека устроено таким образом, что всякое новое явление познается через старое, уже знакомое. В первую очередь происходит сравнение внешнего мира с самим собой, то есть человек, видя новое, подбирает для этого явления нечто похожее из того, что имеет сам.

По данным мифологии селькупов ‘Старуха Земли’ живет в низовье реки, герои фольклорных произведений попадают к ней, спускаясь вниз по течению реки [7. С. 236]. Данное представление следует соотносить с одной из возможных этимологических трактовок самоназваний селькупов, предложенных Е.А. Хелимским. Он полагает, что основа **s’öšə* сопоставима с нган. *kin’s’i-*: *kin’s’ini* ‘ниже по реке’, *kin’s’iə* ‘низовской, область нижнего течения реки’. Общесамодийская праформа реконструируется как **künsi* или **künsə* [3]. Если принять данную этимологию (тем более что обозначение «низовский человек» в качестве самоназвания в полной мере отражает этническую историю селькупов, включавшей в себя миграцию из районов исходного расселения (Томск — Красноярск — Енисейск)), то становится понятной локализация персонажей, выполняющих в мифологических представлениях селькупов функцию подателя жизни, в нижнем течении реки.

В мифологии северных селькупов функции творительницы жизни приписывают персонажу *ilintil’ kota imil’a* ‘живущая старуха-бабушка’, ‘жизненная старуха’. Этот мифологический персонаж выявлен только на северноселькупском материале. *Ilintil’ kota imil’a* — одно из главных действующих лиц в

пантеоне северных селькупов, старуха-прародительница, распоряжающаяся жизнью и смертью человека, рождением детей. В сюжетах селькупских фольклорных текстов она выступает в разных персонажах. На основании этих сюжетов прослеживаются основные функции *ilintil' kota*: она хранит души еще не родившихся людей в огромном железном доме или в дупле семикорневого дерева и посылает их из верхнего мира на землю на кончиках солнечных лучей, ведет записи в книге судеб, дает березу для первой люльки новорожденному и кедр для гроба умирающему, следит за воспитанием девушек до замужества, выдает шаману его атрибуты. В одном из преданий рассказывается об установлении *ilintil' kota* брачных норм и обычаев «стыдиться». На южноселькупском языковом материале данная мифологема не зафиксирована.

По мнению Е.Д. Прокофьевой, селькупы придают определению *ilintyl'* значение 'вещающая жизнь', 'обладающая жизнью' и т. п. Действительно, *ilintyl' kota* давала жизнь людям, посылая людские души из верхнего мира в средний мир на кончиках солнечных лучей. Луч солнца и душа называются одним словом — *ilsat* [7]. Представления о зарождении жизни посредством солнечного луча близки представлениям, записанным у ваховских хантов, которые считали, что *Пугос лунг* 'Мать-дух' «маленьких ребят выкачивает» в колыбели на крыше своего жилища, «таких маленьких, что и на глаз не видно», а при восходе солнца с первым лучом посылает их на землю; «куда этот луч попадает впервые, там и родится ребенок — все равно остяк ли, русский ли» [8].

Согласно другой версии подателем жизни у селькупов является *Нум* (*Ном*, *Нон*) 'Бог'. Через своего посланника *Нон Куллу Сулл* 'Крылатого духа' Бог внедряет душу родившемуся человеку. Точно также *Нон* через отверстие в небе посылает на землю шерстинки и семена, из которых появляются звери и ягоды для пропитания людей [7]. Селькупское слово *num* обнаруживается уже в самых ранних исторических и лексикографических источниках, например в записях Ф. Страленберга (1730 г.) в районе п. Нарым зафиксирован вариант *nor*, а в районе п. Чулым — *num* в значениях 'бог', 'погода'. В других самодийских языках это слово представлено в аналогичных значениях в словниках XVII–XVIII вв., например в нен. *num*, км. *num*, кб. *num*, в мт. *num* [9]. Данное слово относится к прауральскому лексическому пласту. Этимологический ряд прауральской реконструкции **nu-*, **no-*, **numz-* по данным этимологического словаря Б. Коллиндера складывается из обско-угорских и самодийских данных: мс. *num*, *numi* 'верх, верхняя часть, расположенный на вершине, наивысший', *numi-tâ ärem* 'бог небес', *numen* 'над, на, сверху'; х. *num* 'верхний, вершина, небеса, небо'; нен. *num* 'небо, небеса, воздух, бог', ск. *nom*, *nor*, *num* 'небо, бог'; км. *num* 'небо, небеса, гром'; кб., мт., тг. *num* 'небо, небеса, бог' [10]. Для прасамодийского со-

стояния Ю. Янхуненом реконструирована праформа **num* 'небо, погода, бог'. Эта реконструкция опирается на данные ненецкого, селькупского, камасинского, маторского и койбальского языков [11. С. 104]. У нас есть все основания полагать, что представление о Нуме как о божестве — подателе жизни не является исконным в картине мира селькупов. На это обстоятельство указывала Е.Д. Прокофьева в своей работе «Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана»: «*Нум* — божество, мало вмешивающееся в жизнь смертных людей. К нему непосредственно не обращались. Лишь в шаманских песнях начала XX в. имеется непосредственное обращение к богу (*нумты*). Шаман поет и плачет ... он бога молит ... о людских душах» [12. С. 336]. По-видимому, такое представление развилось на основе влияния русской (христианской) культуры (XVII в.).

Семантический анализ селькупского слова *num* позволяет выявить следующий путь развития его значения: пространство горизонтальное → внешнее, верхнее пространство, верхний мир, небо → сверхъестественное активное начало, податель погоды → дух, бог. Характерно, что все предыдущие значения не снимаются в конце. Данные этапы семантического развития соответствуют трем периодам культурного развития селькупов (доанимистическому, анимистическому, христианскому) [13]. Значение слова *num* 'бог, распоряжающийся жизнью человека, высшее существо' реализуется в следующих речевых контекстах: таз. *nor qatqolamty* 'Бог (меня) убить собрался'; *imaty nik katynyty* : «*tan irä, košnyj cely yku koraläš, nom nil'cik šinty mänty*». 'Жена так сказала: «Ты, муж, каждый день не ходи на охоту, бог так тебя сделал»; *nomty laŋkyšä syk, mol mat kin'cap* 'Богу кричи, мол (это) мой запор'; *lōs-ira laŋkyn'n'a*: «*nor n'i qajym ašša katyty*» 'Черт-старик кричит: «Бог ничего не сказал»; *nom ej ukkyr, nom ej ukkyr* 'Боже, еще один (кусочек)'; об.с. *qun qwej nomnə wazedikuŋ* 'Человеческая душа к богу улетает'; Ласк. *nor enne warga, tab wes' konžirnit* 'Бог наверху живет, он все видит'.

С формальным введением христианства в селькупскую среду слово *num* вошло в обороты, связанные со служением церкви: *nomd omtang* '(Я) богу молюсь (Ich bete zu Gott)' [4]; Ив. *nomdigu* 'помолиться'; *man ilam, nēlam nomn aza nomdikwat* 'Мои сыновья, дочери богу не молятся'; об.с. *man d'at nomt nomtik* 'За меня богу помолись!'; кет. *nūnni as nomittij* 'Богу не молится (он)'; Вольд. *ukkir idi ukkirin nomn omta, tab onž pirimdi krostaŋe mešpat* 'Один сын все богу молится, он все крестится (букв. сам себя крестом делает)'; *nuun-maat* 'церковь (букв. бога дом)'; Ласк. *nobtišpigu* 'богохульствовать' и т. д. Таким образом, для современной картины мира селькупов характерно «христианское» представление о боге, как о высшем существе, распоряжающемся жизнью человека.

Итак, мифологические сюжеты и языковой материал свидетельствуют о том, что «творение жиз-

ни» может осуществляться как через верхний, так и через нижний мир. С выполнением данной функции через верхний мир связана североселькупская мифологема *Илынтыль-кота*, а также представление о *Нуме* как о подателе жизни, которое развилось на основе влияния русской (христианской) культуры. Доказательством того, что жизнь может происходить и через нижний мир являются представления о способности «самой земли» «рожать» людей и все живое. Отражение таких представле-

ний сохраняются на языковом уровне в этнонимах – самоназваниях *t'üjequm ~ t'üjqum* и *čü-mil'qur* 'земляной человек, в самых ранних текстовых материалах М.А. Кастрена. Кроме того, мифологическим воплощением земли как прародительницы жизни у южных селькупов является персонаж *paja* 'старуха Земли', которая локализуется не в верхнем, а в нижнем течении реки, что соответствует представлениям о нижнем мире в горизонтальной модели.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Пелих Г.И. Происхождение селькупов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1972. – 424 с.
2. Хайду П. Селькупский язык // Уральские языки и народы. – М.: Прогресс, 1985. – С. 132–137.
3. Хелимский Е.А. Schosselgub у Г.Ф. Миллера и самоназвания селькупов // Г.Ф. Миллер и изучение уральских народов. – Гамбург: Ин-т уралоистики и финно-угроведения, 2005. – С. 41–46.
4. Castren M.A., Lehtisalo T. Samojedische Sprachmaterialien. – Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1960. – 462 S.
5. Грачева Г.И. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. – Л.: Наука, 1983. – 172 с.
6. Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. – Благовещенск: БГК им. Бодуэна де Куртенэ, 1998. – 420 с.
7. Тучкова Н.А., Кузнецова А.И., Казакевич О.А., Ким-Малони А.А., Глушков С.В., Байдак А.В. Мифология селькупов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. – 382 с.
8. Шатилов М.Б. Ваховские остяки. Этнографические очерки. Труды Томского краевого музея. – Томск, 1931. – Т. 4. – 174 с.
9. Donner K. Samojedische Worterverzeichnisse. – Helsinki, 1932. – Т. 54. – 307 S.
10. Collinder B. An etymological dictionary of the Uralic languages. – Stockholm, 1955. – 211 p.
11. Janhunen J. Samojedischer Wortschatz. Gemeinsamojedische Etymologien. – Helsinki, 1977. – 185 S.
12. Прокофьева Е.Д. Костюм селькупского (остяко-самоедского шамана) // Сборник музея археологии и этнографии. – 1949. – Т. 11. – С. 335–375.
13. Ким А.А. Очерки по селькупской культовой лексике. – Томск: Изд-во НТЛ, 1997. – 219 с.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

гот. – готский язык, др.-инд. – древне-индийский, Ив. – Иванкино, кет. – кетский диалект селькупского языка, кб. – койбальский язык, км. – камасинский язык, Ласк. – Ласкино, лат. – латинский язык, латыш. – латышский язык, лит. – литовский язык, Лос. – Лосиноборское, мс. – мансийский язык, мт. – моторский язык, Нап. – Напас, нган. – нганасанский язык, нен. – ненецкий язык, об.с. – говор обских сюсюкумов, прус. – прусский язык, ск. – селькупский язык, ст.-лат. – старо-латышский язык, ст.-лит. – старо-литовский язык, ст.-слав. – старо-славянский язык, таз. – тазовский диалект селькупского языка, тг. – тавгийский язык, х. – хантыйский язык, хет. – хетский язык, Чиж. – Чижатка.

Поступила 18.03.2010 г.