

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

УДК 811.55/56:259.2

ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ В ВЫРАЖЕНИИ АНИМИЗМА И АНТРОПОМОРФИЗМА У НЕКОТОРЫХ КОРЕННЫХ НАРОДОВ СИБИРИ И АЛЯСКИ

А.В. Байдак, А.А. Ким-Малони

Аннотация. Статья посвящена изучению некоторых культурных и структурно-языковых параллелей. На примере аборигенных народов Сибири (селькупы и кеты) и Аляски (эскимосы, алеуты, тлингиты и атабаски) исследуется выражение анимизма и антропоморфизма.

Ключевые слова: анимизм; антропоморфизм; аборигенные языки Сибири и Аляски.

Язык очень часто является одним из важнейших источников изучения культур бесписьменных этносов. Кроме того, язык нередко становится и классифицирующей основой для группировки культурных реалий. Цель данной работы состоит в изучении культурных и языковых возможностей в выражении представлений анимизма и антропоморфизма у некоторых коренных народов Сибири (на примере селькупов и кетов) и Аляски (на примере эскимосов, алеутов, тлингитов и атабасков).

Данные этнические группы выбраны для сравнения не случайно: в свете дене-енисейских языковых связей представляется крайне интересным сравнить эти регионы в плане культурных и языковых репрезентаций анимизма и антропоморфизма. Наиболее компактным обитанием семьи на-дене является Аляска. Здесь проживают несколько групп атабасков, тлингиты, эяки. Народы семьи на-дене живут на Аляске в окружении эско-алеутской семьи, поэтому в исследование включены данные по языкам и культуре эскимосов и алеутов. Единственные представители енисейской семьи – кеты – проживают в некоторых поселках совместно с селькупам.

Пожалуй, самой трудной областью в изучении бесписьменных этносов является духовная культура. В отличие от материальной культуры, где нужную информацию можно получить эмпирически (обозревая предметы), понять и вербализовать духовную культуру намного сложнее. Особенно это трудно для исследователей, которые не являются носителями изучаемой культуры, поэтому рискуют увязнуть в болоте этноцентризма, прибегая к своему родному языку как метаязыку для описания

чужеродной культуры. В таких ситуациях язык является спасательным кругом, создавая материальную основу для успешного старта: ведь если есть слово / термин, то есть и предмет для обсуждения и анализа. Данная ситуация характерна для нашего исследования, поскольку оно касается бесписьменных этносов, населяющих сходные экологические системы на разных континентах: в Северной Азии (Западная и Центральная Сибирь) и в Северной Америке (Аляска). Языки и культуры аборигенов указанных регионов неоднократно являлись объектами сравнений. Довольно плодотворно такие сравнительные изыскания ведутся в последнее время, особенно на материале языковых семей на-дене и енисейской. В 2008 г. ученые различных гуманитарных областей после продолжительных исследований и дебатов пришли к заключению, что в прошлом существовала дене-енисейская языковая общность / семья [1]. Есть и другие сопоставительные работы в области промысловой деятельности, традиционных верований и мифологии [2; 3. С. 25–26; 4; 5].

Может быть, всего 50–80 лет назад для большинства аборигенов Сибири и Северной Америки был характерен анимизм, который распространялся на людей, животных, некоторые объекты природы и артефакты. В обществе охотников, собирателей и рыболовов (а именно таковыми являлись исследуемые этносы) природа и произведенные человеком предметы не только одухотворялись, но и нередко наделялись антропоморфизмом. Следы анимизма и антропоморфизма можно проследить в языке и культурных традициях исследуемых аборигенных этносов.

Языковые структуры с компонентом ‘человек’ для передачи анимизма и антропоморфизма. Исследование языкового и культурного материала выявило параллельные структуры с компонентом ‘человек’ у народов Аляски и Сибири.

Элементами анимизма и антропоморфизма в языках аборигенов Аляски являются *sua-/chua* (сугпиак), *yua-* (юпик), *innua-* (инупиак), *tayaruu-* (алеут), *-qwani* (тлингит), *t'an* (денаина атабаски), что означает «человек» [6]. Эти элементы присутствуют в составе сложных имен, обозначающих людей и человекообразных мифологических существ, например денаина атабаский: *tutl'uh't'ana* ‘эскимос из пролива Принца Уильяма’, *gasht'ana* ‘белые люди’, *ht'inelqish ht'ana* ‘калифорнийские индейцы’, *ts'elnits qayeh't'ana* ‘люди дерева’, *yuht'ana* ‘неба люди’; ненана: *oq dena* ‘тумана люди’; ингалик: *kun-ten* ‘огненные люди’, *a tson-te-rotana* ‘каменные люди’, *yo-rotana* ‘воздушные люди’ [6. С. 94, 235; 7. С. 57, 86]. У народов Сибири антропоморфические элементы также включаются в сложные имена, обозначающие человека; типологически сходную структуру имеют как кетские сочетания *es'tэдиң* ‘небесные люди’, *кајбаңдең* ‘земляные люди’ [8. С. 170], так и селькупские этнонимы *тажіл' қіла* ‘лесные люди’, *čworyl qūr* ‘чворный, озерный человек’.

В атабаском языке обращают на себя внимание параллельные структуры для обозначения духов холода, ветра, жары с компонентами ‘человек’ и ‘животное’, например коюкон *dzaadoo denaa* // ‘*dzaadoo ggaagge*’ ‘дух холода’, *elts’eeyh denaa* // *elts’eeyh ggaagge* ‘дух ветра’. Этот параллелизм свидетельствует о возможности включения животных в человеческий социум. Кроме мифологических персонажей, с помощью компонента ‘человек’ передается описание чувств и восприятий, например *denaa nohyee denaa* ‘the man in our eye’ (букв.: человек в нашем глазу), *denaadzey denaa* ‘the man in our ear’ (букв.: человек в нашем ухе), *denaa tleeyee denaa* ‘the man in our brain’ (букв.: человек в нашем мозге) [9. С. 198, 427].

Языковое и культурное выражение анимизма. Характерно, что к живым существам могли относиться не только животные, птицы, рыбы, насекомые, но и другие объекты природы, такие как растения, камни, огонь и пр. Кроме объектов природы одушевленными считались часто и предметы обихода человека. Такое понимание одушевленности основывается на эмпирическом наблюдении этнографов, лингвистическом исследовании и на анализе фольклора: в коюкон атабаском языке имеется класс глаголов для одушевленных предметов, куда помимо привычных для нашего понимания названий для людей и животных входят такие важные для верований атабасков реалии, как сердце, крест, медаль [9. С. 762]. С этим классом соотносится так называемый одушевленный класс у кетов, включающий объекты природы (*i* ‘солнце’, *qip* ‘луна’, *ban* ‘земля’, *bej* ‘ветер’, *s’es* ‘река’, *haj* ‘кедр’), культовые предметы (*alal* ‘деревянное изображение духа’, *tap* ‘обруч для бубна’), анатомические названия (*hu* ‘сердце’, *ej* ‘язык’) и др. [10. С. 13]. У селькупов как «живые» предметы осмысливаются *märk* ‘ветер’, *watty* ‘дорога’, *qit* ‘река’, *čely* ‘солнце’, *pö* ‘камень’, *tü* ‘огонь’ [11. С. 258, 260–261, 263, 266]. В селькупском языке анимизм может маркироваться лично-притяжательными суффиксами, выделяя, таким образом, аналогичные семантически группы слов: термины родства и свойства, части тела, важные для человека предметы [12].

У народов Сибири и у народов Аляски встречается сходная традиция «порчи предметов» при захоронении, что означает умерщвление личных предметов умершего для того, чтобы они соответствовали новому статусу владельца [7. С. 52; 13. С. 125].

Культурные и языковые способы включения животных в человеческий социум. Животные в аборигенных культурах Северной Америки и Сибири наделялись человеческой социальной структурой и взаимодействовали с сообществами людей. Это взаимодействие регулировалось повседневными этическими нормами и сезонными ритуальными праздниками, символизирующими зависимость охотников от промысловых животных.

В языке включение животных в человеческий социум могло проявляться добавлением к названию животного компонента со значением ‘человек’ (мужчина или женщина), например коюкон атабаский *telel denaa* ‘орел-человек’, *noldul denaa* ‘сова-женщина’, *solt'aanh legedze* ‘еж-женщина’ [9. С. 427]. В кетском имеют место аналогичные структуры, например *кајус’кет* ‘удачливый человек’ (букв. ‘Кайгусь-кет’). Кайгусь – это сын медведя и женщины, символ духа животных, в первую очередь медведя [8. С. 176].

У народов Аляски родовая дифференциация связана с определенными живыми существами (животными, птицами, рыбами) как прародителями. Так, у тлингитов существовали фратрии ворона и орла / волка, которые подразделялись на многочисленные кланы, ведущие свое происхождение от бобра, жабы, лосося, медведя и т.д. Фратриальные и клановые имена образовывались путем сложения следующих слов: *it/git* ‘дом’, *barabara/an* ‘деревня’, *tan* ‘хозяин или люди’, например *kuchitany* ‘волка дома люди’, *khutsitani* ‘медведя дома люди’ [14. С. 33].

У индейцев-атабасков существовало поверье, что «раньше все животные были людьми», могли говорить как люди и понимать человеческий язык. Кроме того, животные и люди обладали сходными чертами, которые могли переходить от животного к человеку и наоборот. Позднее животные утратили способность принимать человеческий облик и говорить на человеческом языке. Однако до сих пор некоторые животные могут понимать язык индейцев, поэтому старые охотники избегают называть промысловых животных прямым именем – это табу. Особым животным у денаина была рогатая сова, которая не утратила дара понимать и производить атабаский язык: своим уканьем предсказывала погоду и общалась с шаманами, предупреждая о грозящей катастрофе [7. С. 47].

В селькупской культуре родовые животные и птицы считались предками человека. Еще в начале XX столетия селькупы без труда определяли свою принадлежность к тому или иному роду, названному по имени животного. В селькупском языке наблюдаются аналогичные североамериканским структуры с компонентом ‘человек’: *limBel kup* ‘орловый человек’, *kaZel kup* ‘кедровки человек’ [15. С. 366].

У народов Сибири взаимосвязь человека с животными проявлялась в использовании терминов родства для наименований тотемных животных. Например, у селькупов для наименования медведя используются такие слова, как брат, сестра, старик, жена и т.д., ср. Келл. *il'ca*; Ласк. *il'dakoti*; УО *il'dika* ‘дед, дедушка’; Ив. *warg ara* ‘большой старик’; Вольд. *man mydamu* ‘мой младший брат’; Ласк. *myd'ara* ‘младший братишка-старик’. Номинация орла в селькупском языке также связана с терминами родства, ср. обращения к орлу *timn'amu* ‘букв.: брат мой’, *mykamu* ‘младший брат мой’ [16. С. 97]. У кетов, как и у селькупов, «медведя называли не иначе как “отец”, “старик”; медведицу – “старуха”» [17. С. 41].

Культурные и языковые способы разграничения людей и животных. Несмотря на близость социумов людей и животных, в языках и культурах исследуемых этносов может проявляться разграничение человека и животного. В культуре атабасков имеются представления о том, что все живое обладает душой-тенью *yega*. Название для этой души является общим для языков на-дене: *yega* (коюкон), *yeg* (ингалик), *yegi* (атна), *yeik*, *yeigi* (глингит). Эта душа ассоциируется с тенью или отражением и может покидать тело человека во сне [7. С. 48]. Каждый человек обладает душой *yega* индивидуально, в то время как животные имеют одну душу для всего вида [9. С. 681]. Только люди в атабаской культуре имеют другую душу *nokabeedza*, которая оживляет человека и сохраняется в его теле до смерти. Душу *nokabeedza* можно назвать реинкарнирующей, поскольку после смерти человека она отправляется вверх по реке Юкон в потусторонний мир в ожидании младенца, в которого вселяется. Интересно отметить, что в культуре народов Сибири потусторонний мир обычно связывается не с верховьем, а с низовьем реки. Именно эта душа *nokabeedza* является исключительно человеческой привилегией, так как у других живых существ на одну душу меньше [7. С. 49]. Похожая ситуация имеет место и в культуре кетов: вместо семи душ, характерных для человека, у животных их шесть. Эта седьмая человеческая душа называется *ульвэй* [8. С. 98]. У селькупов исключительно человеческой душой является могильная душа *kaga*, которая после смерти человека уходит вместе с телом в могилу. Душа *kaga* имела тесную связь с пальцем: *kagal' tui* 'большой палец', букв.: 'могильный палец'. Иногда этим термином обозначали и саму душу. Считалось, что человек, потерявший большой палец, может превратиться в зверя [18. С. 31].

Метаморфозы 'человек – животное' в фольклоре. Взаимодействия людей и животных как равнозначных социумов нашло отражение в фольклоре. Особенно четко это наблюдается в серии мифологических сказаниях атабасков о человеке, который путешествовал среди животных и людей. Плывая в каноэ вниз по Юкону, мужчина из племени ненана контактирует с различными представителями животного мира и отмечает схожесть их социумов с человеческим. Норки выглядят и живут как люди. Мужчина даже хочет взять в жены девушку-норку, но она не замечает его. Многие животные недружелюбны к людям: россомахи ставят на людей капканы, зайцы убивают людей острыми хвостами. Мужчина меняет ход вещей, превращая этих животных в дичь для людей [7. С. 97–103].

Сказки о брачном союзе человека и животного получили широкое распространение на Аляске и в Сибири. У разных групп эскимосов девушка Седна / Самна / Санак / Сана выбирает себе в мужья морскую птицу / собаку, отвергая тем самым претендентов своего племени [19. С. 10–11, 347–349; 20. С. 3–4]. У атабасков фольклор повествует о браках

людей с медведем, оленем, орлом, куропаткой др. [7]. В одной кетской сказке рассказывается о браке девушки и орла [21. С. 230].

Во всех этносах имеется фольклор о метаморфозах «человек – животное». У кетов человекообразный демиург *Есь* превращает своего непослушного сына в собаку; лебеди и орлы были раньше людьми; шаман *Дог* превратил своего сына в гагару [21. С. 75, 85, 108, 112].

У тлингитов главный персонаж мифов и сказок – трикстер ворон – может принимать обличье человека, сверхъестественного существа, животного или объекта природы [14. С. 58–65].

Селькупская мифология как северного, так и южного ареала изобилирует метаморфозами ‘человек – животное’ [22]. В тексте, записанном М.А. Кастреном на Кети, герой сказки *mādur šī* – богатырь, способный превращаться в соболя; *pīka ī* ‘бык-сын’ – герой сказки, записанной в Нельмаче [23. С. 254]. Часто в сюжетах сказок метаморфозы происходят через надевание / снятие шкуры животного, как, например, в сказке нарымских селькупов ‘Как рябчик человеком стал’ [22. С. 51–59, 139–153]. Не менее редкими являются метаморфозы «человек – птица». В сказках из архива Л.А. Варковицкой человек из рода Орла превращается в орла, богатырь из рода Кедровки становится кедровкой, третий богатырь превращается в глухаря. В ворону превращаются злые люди, а также ведьмы и черти [22. С. 263–264]. В сказке, записанной Г.Н. Прокофьевым в североселькупском диалектном ареале, шаман *Ėmta* превращается то в горностаю, то в белку. В сказке нарымских селькупов *чюн нэ* ‘Дочь Земли’ девушка превратилась в птичку, прикоснувшись к драгоценным камням [23. С. 102]; в этой же сказке дочь Солнца превращается в лебедя [23. С. 105].

Превращения в рыбу характерны для сюжетов северного ареала: черти могут превращаться в налима, шаман оборачивается щукой [22. С. 223, 241]. Превращения животного в человека тоже характерны для сюжетов селькупских сказок. В сказке *темня и нення* ‘Брат и сестра’, записанной в Нельмаче, встречаются сразу три таких метаморфозы: лягушка превращается в красивую девушку, медвежата, ударившись о землю, – в ребят, медведица превращается в женщину [23].

Отождествление человека с животным миром выражается на уровне языка в использовании одного и того же селькупского глагола *qigu* в значении ‘умереть’ как по отношению к людям, так и по отношению к животным. Для сравнения: в русском языке о скотине говорят, что она пала, о собаке – что околела или издохла (сдохла); глагол «сдохнуть» употребляется и по отношению к некоторым другим домашним животным [11. С. 156].

Проявление анимизма и антропоморфизма в названиях духов.

В сфере анимистических представлений включаются различные духи, которые воспринимались часто не только как мифологические сверхъ-

естественные существа, но и как вполне реальные самостоятельные сущности, контролирующие определенные ландшафтные объекты, животных, растения и даже события. В языках исследуемых этносов класс духов ограничен от классов людей, животных и душ терминологически. Например, у народов Аляски выделяется класс шаманских духов: сугпиак и чугач *kalaq*, юпик *tungaq / kakaq*, алеут *qugaq*. Эти лексемы образуют основу для названий шаманов, ср.: алеут *qugagiq*, сугпиак и чугач *kalalik*, юпик *kalalik / tungalik* [24. С. 307–308]. В сибирском ареале обнаруживаются аналоги данным структурам. Например, в селькупском языке существует название шамана *kedyl' qup* и шаманской души *kēty* [18. С. 58–61].

В селькупской культуре духи-помощники или покровители явно антропоморфны. Их названия могут не выделяться терминологически, как в языке тлингитов, но имеют своеобразные структуры, которые могут включать термины родства и свойства, профессий и животных: *ilynta kota* 'старуха-свояченица', *kūlel äsel ämel mykäke* 'ворон-отец ворон-мать', *čatyrel kummet* 'кузнецы', *kaZelkыnykty ij* 'кедровки зять Ий', *limBel kыn irat* 'орла тесть' [15].

В данной статье рассмотрены некоторые культурные и структурно-языковые параллели для выражения анимистических и антропоморфических представлений на примере аборигенных народов Сибири (селькупы и кеты) и Аляски (эскимосы, алеуты, тлингиты и атабаски). Сравнительное исследование выявило типологические параллели с компонентами «человек» и «душа» или «дух» как в сибирских, так и в американских языках. Имеется также и общее в отражении связи между сообществами людей и животными. Большую близость обнаруживают языки и культуры семей на-дене и енисейской. В атабасских и кетском языках структуры с компонентом «человек» не только строятся одинаково, но и содержат когнат (кетский) *de 'η*, (атабасский) *diné* [25. С. 105]. В атабасских и кетском языках анимизм имеет выражение путем особых классов слов.

Литература

1. *Dene-Yeniseic* Connection. Anthropological Papers of the University of Alaska. New Series. 2010. Vol. 5.
2. *Аверкиева Ю.П.* О культе медведя у индейцев Северной Америки // Традиционные культуры Северной Сибири и Северной Азии. М. : Наука, 1981. С. 142–149.
3. *Hultkrantz Å.* Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism // Shamanism in Siberia. Akadémiai Kiadó. Budapest, 1996. P. 1–32.
4. *Maloney A.* Shaman Dolls: On North American-Siberian Cultural Typology // Shaman. Budapest, Molnar & Kelemen Oriental Publishers, 2005. Vol. 13, 1–2. P. 79–94.
5. *Maloney A.* Comparison of a Pair of Ket and Diné (Navajo) Myth Motifs // Dene-Yeniseic Connection. Anthropological Papers of the University of Alaska. New Series. 2010. P. 279–284.

6. *Kari J.* Dena'ina Noun Dictionary. A publication of the Alaska Native Language Center. University of Alaska Fairbanks, 1977.
7. *De Laguna F.* Tales From Dena. Indian Stories from the tenana, Koyukuk & Yukon Rivers. University of Washington Press. Seattle & London, 1995.
8. *Алексеевко Е.А.* Кеты. Историко-этнографические очерки. Л. : Наука, 1967.
9. *Jetté J., Jones E.* Kruukon Athabaskan Dictionary, Alaska Native Language Center. University of Alaska Fairbanks, 2000.
10. *Поленова Г.Т.* В поисках истоков языка. Таганрог : Изд-во ФГБОН ВПО, 2011.
11. *Байдак А.В.* Лингвокультурная репрезентация селькупской диады 'жизнь – смерть' : дис. ... д-ра филол. наук. Томск, 2011. 352 с.
12. *Ким А.А.* Семантические основы сочетаемости лично-притяжательных суффиксов с именами существительными в селькупском языке // Теоретические вопросы фонетики и грамматики языков народов СССР. Новосибирск, 1981. С. 74–83.
13. *Прокофьева Е.Д.* Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л. : Наука, 1976. С. 106–128.
14. *Kamenski A.* Tlingit Indians of Alaska. Fairbanks : the University of Alaska Press, 1990.
15. *Прокофьев Г.Н.* Церемония оживления бубна у остяко-самоедов // Известия ЛГУ. 1930. Т. 2. С. 365–373.
16. *Прокофьева Е.Д.* К вопросу о социальной организации селькупов (род и фратрия) // Сибирский этнографический сборник. М. ; Л., 1952. С. 88–107.
17. *Алексеевко Е.А.* Культы у кетов // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.), СМАЭ XXXIII. Л. : Наука, 1977. С. 29–65.
18. *Ким А.А.* Очерки по селькупской культовой лексике. Томск : Изд-во НТЛ, 1997. 219 с.
19. *Меновицков Г.А.* Эскимосские сказки и мифы. М. : Наука, 1988.
20. *Thompson S.* Tales of North American Indians. Bloomington : Indiana University Press, 1966.
21. *Алексеевко Е.А.* Мифы, предания, сказки кетов. М. : Восточная литература, 2001.
22. *Мифология селькупов: Энциклопедия уральских мифологий / Н.А. Тучкова и др.* Томск : Изд-во Том. ун-та, 2004. 382 с.
23. *Сказки нарымских селькупов (книга для чтения на селькупском языке с переводами на русский язык) / В.В. Быконя и др.* Томск : Изд-во НТЛ, 1996. 191 с.
24. *Mousalimas S.A.* Shamans-of-old in southern Alaska // Shamanism: Past and Present. Budapest – Los Angeles. Fullerton : ISTOR Books 1-2, 1989. P. 306–317.
25. *Vajda E.J.* Yeniseian, Na-Dene, and Historical Linguistics // Dene-Yeniseic Connection, Anthropological Papers of the University of Alaska. New Series. 2010. Vol. 5. P. 100–118.

TYOLOGICAL PARALLELS IN EXPRESSION OF ANIMISM AND ANTHROPO-MORPHISM AMONG SOME INDIGENOUS PEOPLE OF SIBERIA AND ALASKA

Baydak A.W., Kim-Maloney A.A.

Summary. This paper focuses on means of expression of animism and anthropomorphism in cultures and languages of Na-Dene and Eskimo people in Alaska and Ket and Selkup people in Siberia. This comparison reveals typological parallels in structures with the components 'man / person' and 'soul' or 'spirit'. There are commonalities in reflection of connections between societies of people and animals.

Key words: animism; anthropomorphism; indigenous people of Siberia and Alaska.