



004611676

На правах рукописи
УДК: 008- 027.21

Федорова Марта Ивановна

**Представления о душе и бессмертии
в духовной культуре селькупов**

Специальность: 24.00.01 – теория и история культуры

АВТОРЕФЕРАТ
диссертации на соискание ученой степени
кандидата культурологии

28 ОКТ 2010

Санкт - Петербург
2010 г.

Работа выполнена на кафедре этнокультурологии
ГОУ ВПО «Российский государственный
педагогический университет имени А. И. Герцена»

Научный руководитель: Доктор философских наук, профессор
АПИНЯН Тамара Антоновна

Официальные оппоненты: Доктор искусствоведения, профессор
ДЕНИСОВ Андрей Владимирович

Кандидат филологических наук,
старший научный сотрудник
КАЗАКЕВИЧ Ольга Анатольевна

Ведущая организация: **Российский Этнографический музей**

Защита состоится « 28 » июня 2010 г. в 15⁰⁰ часов на заседании Совета Д 212.199.23 по защите докторских и кандидатских диссертаций при Российском государственном педагогическом университете им. А. И. Герцена по адресу: 197046, г. Санкт-Петербург, ул. Малая Посадская, д. 26, ауд. 317.

С диссертацией можно ознакомиться в фундаментальной библиотеке Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена по адресу: 191186 г. Санкт-Петербург, наб. р. Мойки, д. 48, корп. 5.

Автореферат разослан «28 » мая 2010 г.

Учёный секретарь Совета
по защите докторских и кандидатских диссертаций,
кандидат культурологии, доцент



Е.Н. Шпинарская

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность исследования. Изучение традиционного мировоззрения народов на протяжении многих десятилетий остаётся одним из приоритетов отечественной этнографии, лингвистики, культурологии и ряда других гуманитарных наук. В традиционном мировоззрении – важнейшем компоненте этнической культуры – концентрируется многовековой опыт познания человеком мира и самого себя, что объясняет непреходящий интерес к традиционному этническому сознанию, его актуализацию в соотнесенности с современными научными космологическими и антропологическими представлениями.

Традиционная духовная культура селькупов, малочисленного коренного народа Западной Сибири, сохраняет архаические черты, актуализирующиеся в свете новых научных гипотез, что даёт основание обратиться к реликтовым компонентам духовной культуры, оценивая их с позиций современной эпистемологии, философской антропологии и культурологии.

Изучение различных аспектов духовной культуры малочисленных народов и, в частности, селькупов, приобретает особую актуальность в условиях глобализации, а также индустриализации, освоения природных богатств, экономических и социальных процессов на территории Сибири, что влечет за собой коренное изменение традиционного образа жизни. Анализ традиционной культуры приобретает не только научный интерес, но становится необходимым условием сохранения самобытности этноса, основанием для выработки стратегий по решению данной задачи.

Анализ семиотического кода концептуализации мира, характерной для соответствующей культуры и выраженной посредством национального языка, способствует более адекватному осмыслинию конкретной культуры, поскольку слова, заключающие в себе специфические лингвические концепты, одновременно отражают и формируют образ мышления носителей языка. В силу этого, лексико-семантический анализ терминов, характеризующих комплекс представлений о душе и бессмертии, сферу культа у селькупов, способствует более глубокому пониманию отдельной этнической культуры в аспекте общего и частного, того, как общечеловеческие ценности и формы освоения мира проявляются в конкретном этническом варианте.

Вопросы, связанные с представлениями о мире трансцендентного, их отражение и выражение через индивидуальное и общественное сознание обладают непреходящей актуальностью, о чем свидетельствует острота дискуссий по этим вопросам как в сфере теоретического, так и обыденного сознания. Вместе с тем изучение конкретных этнических представлений о душе и бессмертии, анализ соответствующих практик, приобретает особую актуальность в условиях нарастания интереса к практикам мистико-иррационального характера. Спекулятивный, популяризаторский характер интерпретаций данных практик, вовлечение изотерических элементов этнических культур в орбиту массовой культуры делает все более

необходимым научный анализ данных явлений, а специфика самих феноменов предполагает интеграцию теоретического знания, соответствующего его различным направлениям и уровням, привлечение концепций естественнонаучного, культурологического, философского характера.

Объектом исследования является традиционная духовная культура селькупов.

Предмет исследования – представления о душе и бессмертии как элемент духовной культуры селькупов.

Цель исследования - проанализировать традиционные представления селькупов о душе и бессмертии в их лексико-семантическом выражении. Рассмотреть комплекс соответствующих обрядов и их место в традиционной культуре данного этноса.

Задачи исследования:

- Проследить этнические процессы на территории Западной Сибири, приведшие к формированию селькупского этноса, определившие специфику традиционного мировоззрения, включая представления о душе и бессмертии.
- Выявить и проанализировать элементы духовной культуры селькупов, соответствующие традиционным этническим представлениям о душе и её существовании после смерти. Осуществить классификацию соответствующих понятий и рассмотреть их как единый мировоззренческий и семантический комплекс.
- Выявить сущность селькупского представления о душе - *ильсат* (жизненности), переходящей после смерти человека в трансцендентную сущность *лос* (дух), персонифицированный в *поркя* - изображение духов;
- Осуществить этимологический, лексико-семантический анализ собирательного понятия *поркя*, *посукий раций кампяя* («изображение духов»), фиксирующее явления иррационального характера. На основе классифицирующих признаков представить обзор *поркя*, тем самым реконструировать мифологему смерти и её персонификаций, функционирование данных представлений и понятий в ритуальной практике.
- Представить новую концепцию термина *қэты*, фиксирующего идею энергии, дремлющей в коллективном бессознательном.
- Осуществить этимологический, лексико-семантический и культурологический анализ определённых аспектов селькупского шаманизма. Провести лексико-семантический анализ термина *камытырка* (камлание), раскрывающего суть трансформирующего ритуала; выявить и проанализировать знаково-семантический аспект селькупской шаманской атрибутики.

Степень разработанности проблемы.

Традиционные религиозно-мифологические представления и культуры селькупов на протяжении многих десятилетий привлекают пристальное внимание выдающихся отечественных исследователей. Особая заслуга в разработке указанной

проблематики принадлежит Г. Н. и Е. Д. Прокофьевым, Г. И. Пелих, А.В. Головнёву.

Г.Н. и Е.Д. Прокофьевы в 1925 г. в Яновом Стане Туруханского района Красноярского края создали первую национальную школу для селькупов, изучили селькупский язык, что позволило им приступить к целенаправленному сбору этнографического материала. Огромный вклад супругов Г. Н. и Е. Д. Прокофьевых заключается в том, что они являются не только пионерами в решении вопросов культурной политики по отношению к «отсталым» национальным окраинам молодого Советского государства, но собрали уникальный этнографический материал, в том числе по мировоззрению, верованиям, обрядам, фольклору, языку селькупов, включающий селькупские представления о душе. В настоящее время часть неопубликованного этнографического материала содержится в фондах МАЭ РАН. Опубликованные труды Г. Н. и Е. Д. Прокофьевых для исследователей любого научного направления до сих пор не теряют своей актуальности и научной значимости.

Большое значение имеет работа Г.И. Пелих «Происхождение селькупов»¹. Новаторский характер научных изысканий позволил исследователю выйти за рамки устоявшихся представлений о развитии аборигенных обществ Сибири, разработать оригинальные теоретические подходы и методику этнической идентификации различных типов источников (ретроспективно-аналитический метод этногенетических исследований), что позволило реконструировать сложный процесс этногенеза селькупов.

В фундаментальном издании «Мифология селькупов»² представлены мифологические и фольклорные тексты, отражающие верования, обряды, культуры, праздники, представления о богах, шаманах и другие аспекты традиционной культуры — собранные в разные годы А.И. Кузнецовой, О.А. Казакевич, А.А. Ким, Е.Д. Прокофьевой, Г.И. Пелих и другими.

Фундаментальным, обобщающим этнографическим материалом является исследование О.Б. Степановой «Традиционное мировоззрение селькупов: представления о круговороте жизни и душе»³.

Наибольший интерес вызывает монография А.А. Ким «Очерки по селькупской культовой лексике»⁴, в которой осуществлен детальный лингвистический анализ культовой лексики (500 лексический единиц), её семантический, классификация, этимологический и морфологический анализ, рассмотрены шаманские традиции, соотносимые с представлениями о душах-партиципациях и о жертвах.

¹ Пелих Г.И. Происхождение селькупов. Томск: Изд-во Томского унив-та, 1972. — 424 с.

² Мифология селькупов. Серия «Энциклопедия уральских мифологий» / Тучкова Н.А. [и др.]; под науч. ред. В.В. Напольских. — Томск: Изд-во Том. унив., 2004. Вып. 3339. 382 с.: ил., карт.

³ Степанова О.Б. Традиционное мировоззрение селькупов: представления о круговороте жизни и душе. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. — 304 с.

⁴ Ким А. А. Очерки по селькупской культовой лексике. — Томск: Издательство НТЛ, 1997. — 219 с.

Имеется большой корпус научной литературы, затрагивающий отдельные фрагменты селькупской культуры. Изучением традиционной духовной культуры селькупов в XX веке занимались Е.Д. Прокофьев (1920-1970е гг.); И.Н. Гемуев, Г.И. Пелих (1970-1990е гг.); А.В. Головнев, Иг.В. Белич (конец 1980-х – 1990-е гг.), А.А. Ким (конец 1990-х); О.А. Казакевич, А.И. Кузнецова (конец 1990-х – нач.2000-х гг.). Следует особо выделить исследования, обращенные к традиционным селькупским представлениям о душе (*ильсат*), рождении, смерти и жизни после смерти: Е.Д. Прокофьевой, И.Н. Гемуева, Г.И. Пелих, А.В. Головнева.

Наряду со специальной литературой следует отметить большое количество работ, посвященных теоретическому анализу культуры в различных её аспектах. Отметим те из них, которые использованы нами в методологическом отношении: исследования С.Н. Иконниковой и С.Н. Артановского, посвященные типологии и динамике культур; теория морфологии культуры и культурологическая концепция синергетики М.С. Кагана; функциональное и динамическое определение культуры Э.С. Маркаряна; этнокультурологические работы Л.М.Мосоловой и И.Л. Набока, Т.Д.Булгаковой и др.

Особый корпус составляют исследования, посвященные мифологии, авторами которых являются Е.М. Мелетинский, В.Н. Топоров, Е.А. Торчинов, М.И. Стеблин – Каменский, Т.А. Апинян и др. Обрядам перехода посвящены труды М.Элиаде, А. ван Геннепа, обрядовой школы в религиоведении (Дж. Фрэзер, Д. Фонтенроуз, С. Хьюман, К. Клакхон и др.). Материалы по шаманству народов Севера, Сибири и Дальнего Востока содержится в работах: Д.Н. Анучина, В.Г. Богораза, Л.П. Потапова, А.М. Сагалаева, Ч.М. Таксами, Т.В. Жеребиной, Т.Ю. Сэм и др.

Нами привлечены также естественнонаучные и психологические исследования, соответствующие проблемам, рассматриваемым в нашей диссертации: К.Г. Юнга, С. Грофа, А.П. Дуброва, В.Н. Пушкина, В.М. Запорожца, Г.И. Шипова.

Положения, выносимые на защиту:

1. Исторический и лингвистический анализ ряда аспектов духовной культуры селькупов предполагает выявление динамики исторического расселения селькупов и его детерминант. В результате такого анализа обнаруживаются межэтнические связи, существовавшие, в частности, с тюркскими народами, – что проясняет картину этногенетической специфики духовной культуры селькупов.

2. В современной культуре селькупов присутствуют элементы традиционных представлений о душе – *ильсат* и духе - *лос*. *Ильсат* – материализованная форма души (антропологической сущности) в эмпирическом опыте. *Ильсат* обладает способностью десубъективизации и может существовать в качестве проекции, двойника человека, а также предстаёт в качестве духа – *лос*, враждебного человека.

3. Персонифицированные предметы, такие как *поркя*, *посукый рашай кампяя* (изображения духов) являются способом связи между профанным и сакральным мирами. Семантический анализ «*поркя*» показывает, что данный термин полифункционален: обозначает духа местности, духа предка, духов – помощников ша-

мана. *Порка, носукий рашай камтая* – феномены иконографического характера, символическое выражение сакральной сущности (в настоящее время предстают в виде ритуальных предметов и атрибутики шаманского костюма).

4. Обряды родильного комплекса основываются на позиции метемпсихоза, т.е. «обслуживают» процесс вселения души в тело, который осуществляется мифологический персонаж *Иллинтый кота* (Жизненный мешок).

5. Мифологема смерти, погребальный обряд и его мифологическая «идеология», выражаемая в специфических терминах, позволяет реконструировать селькупскую танатологию в аспектах общего (общечеловеческого) и частного (этнического).

Современные обряды воспроизводят традиционную мифологическую концепцию и обоснованную ею обрядность, однако в обыденном сознании исходный смысл утрачен. Выявление его – задача данного исследования.

6. Анализ термина *қамытыра* (шаманская камлание) показал, что данное понятие предполагает трансформирующий ритуал шамана *қамытырка* (камлатель), концентрирующийся на проблеме смерти и возрождении, включает в себя экстрапарасенсорную перцепцию, т.е. телепортацию, ясновидение и предвидение. Лексико-семантический анализ термина *қамытырка* выявляет субъективные аспекты ритуальных событий: трансформацию души (*ильсат*) в духа (*лос*) как бессмертную сущность, – что соответствует позициям трансперсональной психологии.

Селькупский шаманизм подлежит рассмотрению с кросскультурных позиций, а также с позиции трансперсональной психологии и теории архетипов.

7. Понимание реальности и природы человека, обозначенное селькупскими мифологическими образами и национальными архетипами (*Түй имя* – Огонь бабушка, *Иллинтый кота* – Жизненный мешок, *Кор Ном* – дух местности, имеющий образ медведя, и др.), соотносимо с современными научными и философскими концепциями объективных законов мироздания: теорией физического вакуума (Г.И. Шипова), теорией Большого взрыва (А.А. Фридмана), холотропией (С.Грофа и др.), моделирующими эволюцию Вселенной с учетом антропного фактора. Предлагаемый анализ языка и обрядовой практики коннотируется с фундаментальными вопросами, сформулированными современной семиотикой и структурализмом: о матрицах культурного сознания и духовных практик, лежащих в основании человеческой культуры. Таким образом, этнографическое и культурологическое исследование отдельной этнической культуры соотносимо с фундаментальными теориями и философскими дискуссиями, актуализировавшимися в современной цивилизации.

Научная новизна исследования обусловлена комплексным и полиаспектным исследованием традиционных представлений селькупов о душе и бессмертии.

В ходе исследования

– выявлены определенные процессы этногенеза, оказавшие влияние на формирование духовной культуры селькупов и отраженные в национальном языке. Впервые в научной литературе описаны онимы и генеалогическое древо рода *Ир-*

гум (Ириковы); на основе этого выявлены некоторые миграционные процессы, приведшие к этническому образованию «северные селькупы»;

— осуществлен анализ селькупского языка в аспекте анималогии и танатологии; приведен новый полевой материал, характеризующий и проясняющий смысл анималистических терминов селькупского языка;

— представлена трактовка селькупских текстов и терминов, отличающаяся от имеющихся в научной литературе;

— представлены этимологический и лексико-семантический анализ ряда терминов шаманской практики;

— представлен полевой этнографический и архивный материал, характеризующий жизнедеятельность шамана Кумынка;

— исследована терминология, оформляющая практику обрядов перехода;

— введены в научный оборот архивные документы крайосархива города Красноярск и музейные предметы Краеведческого музея с. Красноселькуп.

Автор настоящей работы является носителем селькупского языка, поэтому имеет возможность руководствоваться личным опытом, наложенный на теоретическую и экспериментальную научную основу. Данный факт позволяет не соглашаться с некоторыми выводами по интерпретации отдельных терминов и текстов в лингвистической и этнографической литературе по селькупам и, соответственно, изложить их в новой трактовке.

Теоретическую и методологическую основу работы составляет корпус методов современной гуманитарной науки. Теоретические методы (аналитический, сравнительно-исторический, кросскультурный, герменевтический, аксиологический, семантико-семиотический, структурно-функциональный). Эмпирические (наблюдения, опросы, беседы). Базовыми явились *феноменологический метод*, предполагающий раскрытие феномена в речи, слове, логосе и редуцирование его сущности и бытия; и *лингвокультурологический подход*, который носит междисциплинарный характер, изучает язык и языковые процессы как воплощение материальной и духовной культуры и бытия этноса, использует разнообразные приемы и методы исследования, от интерпретационных до психолингвистических.

Теоретическая значимость исследования. Проведенное исследование способствует углубленному и более адекватному пониманию духовной и обрядовой культуры селькупов, а также дальнейшему изучению традиционной культуры коренных народов Севера, закрепленной, в частности, посредством лингвистических конструкций и языковых концептов. Исследование вносит существенный вклад в изучение культурного наследия, традиционной картины мира селькупов – одного из коренных малочисленных народов самодийской группы.

Осуществленная интеграция культурологических, этнолингвистических, философских и естественнонаучных исследований, теоретические выводы и методологические подходы, содержащиеся в работе, способствуют не только пониманию генезиса и функционирования феноменов этнической культуры, но также разви-

тию теории и методологии культурологического анализа собственно феномена традиционной духовной культуры.

Практическая значимость результатов исследования. Данное исследование и его результаты могут быть использованы в научной, просветительской, культурно-образовательной и педагогической деятельности; в преподавании истории и теории культуры. Материалы диссертации могут быть использованы при проведении спецкурсов и семинаров в учебных заведениях регионов Севера, Сибири и Дальнего Востока, в практической и научно-исследовательской деятельности языковедов и музееведов, а также для создания методических разработок для экскурсионной деятельности музея.

Следует особо подчеркнуть, что проведенное исследование не только способствует осознанию специфики национального сознания селькупского этноса, но также выработке политический и образовательных стратегий в отношении культуры малочисленных народов в условиях современной глобализации.

Апробация исследования. Отдельные положения диссертации были представлены в виде докладов на следующих конференциях:

- Окружной музейный фестиваль «Твоя биография, Ямал!» (диплом третьей степени в номинации «Границы традиций». г. Салехард, 2005 г.);
- Международная конференция «Реальность этноса». г. СПб., 2005;
- VI Конгресс этнографов и антропологов России. г. СПб., 2005 г.;
- Международная конференция «Реальность этноса». г. СПб., 2007 г.;
- Международная конференция «Реальность этноса». г. СПб., 2008 г.;
- Научный семинар «Деятельность культурно-этнических центров коренных народов Севера Томской области». с. Парабель Томской области, 2006 г.;
- Научный семинар «Сохранение и развитие национального искусства и культуры коренных малочисленных народов Севера на территории Пуревского района». г. Тарко-Сале, 2008 г.

Материалы исследования положены в основу методической разработки экскурсионной работы краеведческого музея с. Красноселькуп, ЯНАО, Тюменской области.

Видеофильм (СД) «Селькупский дом» (сценарий, режиссура, постановка, музыкальное оформление М.И. Федоровой) используется в культурно-образовательной и просветительской целях, в частности, краеведческим музеем с. Красноселькуп, районной библиотекой с. Парабель Томской области, окружной государственной телерадиокомпанией «Ямал-Регион» г. Салехарда, телекомпанией «Альянс» с. Красноселькуп и др.

Материалы и тезисы из научных статей по теме диссертации периодически печаются в районной общественно-политической газете «Северный Край» МО Красноселькупского района, в газете «Аномалия» (СПб, 2005), а также размещены на сайте Краеведческого музея с. Красноселькуп.

Структура работы. Работа состоит из введения, трёх глав, соответственно три и по четыре параграфа, заключения, списка использованных источников и литературы; приложения. Общий объём работы 158 страницы.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ

Во *Введении* обоснованы актуальность темы диссертации, её научная новизна, теоретическое и практическое значение, обоснованы объект и предмет исследования, определены цели и задачи, методология исследования, а также дана характеристика степени изученности проблемы, осуществлен анализ источников и литературы по данной проблематике.

Глава I «Селькупский этнос: историко-культурная характеристика процесса формирования духовной культуры» посвящена исследованию объективных факторов, определивших специфику традиционного мировоззрения селькупов. Особое внимание удалено процессам миграции, взаимодействия и взаимопроникновения культур. Данное комплексное рассмотрение историко-культурной характеристики территории Западной Сибири основывается на археологических, этнографических и лингвистических данных, выявленных, систематизированных и проанализированных диссертантом. В частности, диссертант полагает, что самоназвание селькупов, свидетельствующее о наличии гончарного производства (что является отличительной чертой селькупской традиционной материальной культуры) позволяет предположить, что предки селькупов (прасамодийцы) являются потомками носителей ГЯ орнаментальной традиции.

Происхождение некоторых селькупских имён и этикетно-этические нормы позволяют говорить о тюркском следе в селькупской культуре. Автор диссертационного исследования полагает, что этимология некоторых селькупских имен, таких как *Иказул*, *Партбул* и ряда других, принадлежащих некоторым жителям с. Ратта, идентична имени хана *Дизавул*. Немаловажным фактом является также то, что селькупское старинное приветствие, например, *пичавул* (не употребляемое в настоящее время), также зозвучно с именем хана. Этимология слова *пичавул* следующая: а) *тичы* – топор (поклоны перед ханом); б) часть слова – *бул* – ассоциировалась селькупами с иноплеменной исторической личностью (сравни: *Дизавул*), которой эти поклоны были предназначены.

Мы полагаем, что лексико-семантический анализ термина *пичавул* – как приветствия и части слова селькупских имен – показывает, что часть этнической группы хана Дизавул могла войти в состав селькупов, а этикетно-этические нормы селькупов, в частности, приветствия, включили соответствующие семантические единицы. Таким образом, семантическая – с элементами этимологии – интерпретация ононимов и приветствий, выявленных в языке селькупов, говорит об исторических связях тюркских и самодийских народов, что не могло не отразиться в духовной культуре и обрядовой практике этноса.

В диссертации впервые в научной литературе описано генеалогическое древо рода *Ир-гум* (Ириковы) (сравни: Ир-тыш, Ир-кутск) и на основе этого выявлены некоторые миграционные процессы, приведшие к этническому образованию «северные селькупы».

В первой главе диссертации содержится также анализ процесса расселения селькупов и образование двух групп: «северные» (тазовские), и южные (нарымские) селькупы. Данный материал явился основанием для анализа общего и частного в языке отдельных групп и – соответственно предмету диссертации – в представлениях о душе и бессмертии.

В Главе II «Душа человека и силы космоса как архетипы этнического сознания селькупов» осуществляется выявление и осмысливание сущности представлений о душе – *ильсат* (жизненность), ее персонифицированной сущности – *поркя* (изображение духа), лежащих в основе комплекса традиционных селькупских представлений о душе и бессмертии. Предметом анализа служит лексико-семантическое выражение данных представлений, а также соответствующие обряды, что в совокупности проясняет онтологию анималистического и ганатологического аспектов мировосприятия селькупов.

В параграфе 2.1. «Представления о душе и духах в их лексико-семантическом выражении» произведён сопоставительный анализ финно-угорских и селькупского языка, который показывает лингво-культурологический аспект первичного значения селькупского слова *поркя* (уральский компонент) как вместилища души и его объективизации в образе материализованного духа.

Следует отметить, что в селькупском языке нет абстрактного понятия «душа», а этнографические исследования показывают, что отношение селькупов к понятию *ильсат* (душа) самое конкретное – это «двойник» человека, который покидает тело в любое время суток. В силу этого существует практика изготовления после рождения человека «куклы» (куклы-охранители). Эти куклы, а также куклы, изготовленные по требованию шамана, имеют общее название – *поркя*, что подразумевает сакральный характер их использования.

Мы полагаем, что термин *ильсат* самым тесным образом связан с термином *поркя*. Этимологический анализ селькупского термина *поркя* (от сущ. *поркы* – одежда, *кя* – от глагола *къатыкъа* – изобразить, нарисовать, сфотографировать) показал, что данное слово предстаёт в значении *изобразить одежду*. Как свидетельствуют этнографические источники, по мнению обских угров, души живут не внутри тела, а на поверхности человека, т. е. «при одежде живут». Вместе с тем, в хантыйской фольклорной традиции *Порнэ* есть мифическая женщина, призрак. Этот призрак (*ильсат*) враждебен человеку. Поэтому по отношению к *ильсат* селькупы соблюдали соответствующую мораль и «этикет».

Относительно сакрального мира (на материале интерпретации термина *поркя*) – это же представление фиксируется образом духов-*лос* – помощников шамана, духов предков.

Таким образом, анализ совокупности языковых выражений мифологически-религиозных представлений селькупов позволяет реконструировать существенный момент в картине мира, присущей традиционному мировоззрению. Важность такого исследования усугубляется тем фактом, что анималистические представления определяют характер поведения субъекта в профанном мире и способы его взаимодействия с миром сакральных сущностей. В силу этого, многие артефакты национальной культуры подлежат рассмотрению и интерпретации в качестве отражения или материализации реликторовых анималистических концептов.

Анализ селькупских представлений о душе *-ильсам* и формах её существования позволяет нам сделать некоторые выводы общего характера.

- Признание материализации духовных сущностей есть своеобразный селькупский мистицизм; в современной культуре объекты аналогичных представлений маркируются в качестве парапротивных явлений — как «выход из тела», «aura» и т.п.

- Охарактеризованное выше представление о прижизненной сущности *ильсам* (души) соотносимо с рядом современных естественнонаучных и трансперсоналистских концепций. В частности, с гипотезой медиумизма, обосновываемой В.М. Запорожцем; концепцией биогравитационного поля, отвечающего за «передачу мысли», психокинез, внегелесную проекцию, отделение энергетического тела от материального, телепортацию и т.д. (А.П. Дубров, В.Н. Пушкин).

- Большинство субъектов свидетельства — женщины. Это наводит на мысль о специфике сенситивности (сенсорности) полов. Женщины, более чем мужчины, являются знатоками традиционной культуры, что, на наш взгляд, нельзя объяснить исключительно причастностью женщины к передаче культурного и духовного наследия, традиционными культурными ролями. Соответствующие гендерные исследования проводятся специалистами по аналитической и трансперсональной психологии.

В параграфе 2.2. «*Представления о душе и обряды родильного комплекса*» осуществляется осмысление комплекса традиционных антропологических взглядов и обрядов в проекции представлений о трансцендентных сущностях и процессах, а также в соотнесении с современными концепциями, анализирующими аналогичные феномены.

Сюжеты селькупской мифологии свидетельствуют, что душа (*ильсам*) вселяется в физическое тело из *то номы номы* — «с того света» или, буквально, «с другого неба» (сельк.: *то* — тот, *ном* — небо).

Селькупское слово «родиться» (*чельңка*) происходит от существительного *челы* — солнце, свет, день. Сообразно с этим, селькупская мифологическая картина мира и рождения человека демонстрирует оригинальную концепцию, соотносимую с философской моделью многоуровневости бытия. Слово *чельңка* (*родиться*) переводится как «родиться из света». Свет представляется как состояние вселенной, дающее потенциальную возможность для появления всего живого. Второй уровень бытия, создающий возможность существования человека, именуется

Илынтый кота – «жизненная старуха», характеризующаяся в этнографической литературе как «прапородительница селькупов». Мы полагаем, что такая трактовка упрощает сущность феномена. Термин следует переводить как «жизненный мешок» или «живой мешок» (женщину-супругу называют *има-кота*, что имеет тот же смысл). *Илынтый кота* – потенциальная жизнь, возможность рождения – не только сакральный персонаж, но фундаментальный концепт мифологической картины мира. Персонификацией *Илынтый кота*, т.е. третьим уровнем рождающего бытия, является *Ылынтый кота* – «нижняя женщина». Она выступает антиподом *Илынтый кота* (Жизненного мешка). Её функции ограничиваются чисто женской сферой деятельности – помощью при родах.

Человекообразный дух-луч (он же архетип «Огонь бабушка» – *Түй Имия*) во время акта биологического рождения трансформируется в душу-ильсат и в душу-*gwei* – дыхание, воздух, дуновение, пар. Представление о душе как дуновение находит воплощение в образе «Ветра-бабушки» – *Меркы пальчый Имия* (сельк. *меркы* – ветер, *пальчы* – смерть, *Имия* – бабушка), с которым у селькупов также имеются определенные взаимоотношения, выраженные в магическом обращении с приметами.

Обозначение понятия души-*gwei* как реки (А.А. Ким, 1997), по нашему мнению, неверно.

Кэй – (букв.) есть прямой отрезок реки, то, что обозримо человеку в настоящий момент (за поворотом следующая кэй – часть той же реки). *Кэйын сүнчы* – это надводное пространство реки, *сүнчы* – внутреннее пространство. Следовательно, «Бабушка вода» (*Үтый Имия*), собственно, есть река (или любой другой водоём), а выражение *Кэйын сүнчы* соответствует надводному пространству реки. Значит, душа есть – дыхание воды.

Трансформирующаяся сущность человекаобразного духа-луча, в акте рождения человека снизошедшего в душу-ильсат, в профанном мире выступает уже как персонифицированная сущность Духа Огня – *Түй Имия* («Огонь бабушка»), а *Үтый Имия* («Бабушка вода») есть образ околоплодных вод, из которых рождается человек, и, далее, образ Великой Матери, животворного начала Вселенной, по селькупски, *Илынтый кота* («Жизненный мешок»).

Связывающим звеном между сакральным и профанным бытием является пуповина. Фольклорная традиция селькупов соотносит представления о пуповине с идеями смерти и бессмертия. Представления о пупе и обрядовая практика селькупов самым примечательным образом вписывается в перинатальную концепцию С. Грофа. Из всех описанных С. Грофом эмпирических переживаний наиболее близким к селькупской традиции можно назвать архетип очищающего огня, разрушающего все «гнилое», негативное, деструктивное в человеке, готовя его к духовному возрождению. Переживанием огня сопровождается смертью Эго. Личность, в философском плане, отождествляет себя не с твёрдой материей, а с энергетическим паттерном. Сообразно этому, в мифологии селькупов энергетическому паттерну соответствует образ Хозяйки Огня (*Түй Имия*), имеющая наряду с прочими,

социальную функцию: строго регулировать исполнение морально-этических норм селькупского сообщества.

Согласно традиционным представлениям, рождение есть акт перехода ребенка от долгого пребывания в темноте к свету. В селькупском языке слова свет – *челы* и родиться – *чельңқа* являются однокоренными.

После отсечения пуповины прекращается телесная связь с матерью, и ребенок вступает в новое существование как физически независимый индивид. Отпавшая у ребенка пуповина как носитель жизненной силы человека – *ильнитя* ассоциируется с душой – *ильсат*. Символическим выражением последней стадии родов является опыт смерти-возрождения. Интерпретация данного процесса селькупским традиционным сознанием совпадает с основными позициями современной транспersonальной психологии.

Ряд очистительных обрядов, в частности, во время празднования Нового года (весенний «Прилёт птиц») связан с особым отношением к воде, что фиксируется магической формулой: «*Ўтың шия, масым итырәс, манмыңаң мунтың сомаң әңы!*» (Бабушка вода, береги меня, пусть у меня всё будет хорошо!).

Автор настоящей работы считает возможным интерпретировать соответствующие предмету исследования архетипы, образы традиционного сознания селькупов и обрядовую практику сообразно современным физическим концепциям: теории Большого взрыва А.А. Фридмана, теории физического вакуума Г.И. Шипова, информационно-энергетической концепции воды М. Эмото. Также представлен сравнительный анализ соответствующих мифо-философских концептов традиционного сознания селькупов и античной натурфилософии (Фалес, Гераклит).

Параграф 2.3. «Мифологема смерти и её персонификации» посвящён танатологическим аспектам селькупского традиционного сознания.

Согласно селькупским традиционным представлениям, отраженным в языке, после смерти человека *ильсат* (душа) трансформируется *кусалос* или в *лосы*. Связь с этой сущностью осуществляется через *поркя*, подобно связи, существующей между христианской иконой и человеком.

Описание сакрально-трансцендентального мира включает в себе сюжеты, связанные одним действующим персонажем – духом *лос*. Место обитания этих существ называют *Лосыль тэтты*, *поркай мачы*, т.е. – духов земля.

Этимологический и лексико-семантический анализ терминов *поркя* и *лос*, а также анализ их содержания позволяет выявить смысловые и семантические константы в мировоззрении селькупов. Полифункциональность терминов предполагает их систематизацию в ракурсе соотношения знака и означаемого.

а) *поркя* – антропоморфная деревянная фигура духа в виде куклы *кумия* («двойник» человека; букв. «человечек»), вместилище для души, которое делают при рождении. Когда у ребенка появляются зубы, её поселяют в семейном или родовом культовом амбарчике под защитой различных духов природы. После

смерти человека «куклу» некоторое время сохраняют как духа предка – *кусалос*, а затем сжигают.

б) *поркя* – изображения духов – помощников шамана на подвесках шаманского костюма. Антропоморфные уродцы, они могут быть без головы или с хвостами, а также представлять как зооморфные фигуры: в виде птицы, пресмыкающегося и пр.

в) *поркя* личина (антропоморфное изображение), вырезанная на стволе растущего дерева, находящегося в обиталище (местности) какого-либо духа. Это есть *мачы лос* (сельк. *мачы* - бор, тайга, *лос* - дух) – дух местности (*Кор-нум*).

В силу значимости, специфики персонификации и наличия мифологических нарративов анализ следующих модусов *поркя* – духов выделен в отдельные обра-зы.

Дух – *кусалос* (предок). Душа умершего человека в корнях (могиле) предстает в образе *Кандальдука* (сельк. *конды* – корень, *тук* – насекомое). Затем *Кандальдук* – паук коннотируется с антропоморфным изображением *поркя* как предка на стволе растущего дерева. В современной научной литературе, описывающей психоделическую практику (К.Г. Юнг, С. Гроф, Е.А. Торчинов, В.В.Маявин и др.) подобные образы (например, лежащий в земле гроб со скелетом, из которого произрастает могучее дерево) интерпретируются как символизация/переживание цикла смерти-возрождения, как намек на «перевоплощение» - reincarnation. В нашем случае, изображение *Кандальдука* (паука) на дереве означает, с одной стороны, выход души из бренного тела, с другой – намек на жизнь после смерти (дерево – жизнь) и на возможность реинкарнации, в том числе, и в *мачы-лос*.

Дух *мачы лосы* (дух местности). Мифический персонаж – медведь, который постоянно перемещается по территории, – это *мачы лосы*. Он есть дух местности – зверь, который показывает землю покойников (сельк. «латтарыт тэтты аттынтыль сурлыг»). На наш взгляд, имеющаяся в этнографической литературе интерпретация данного образа как «покойницкую землю караулящий зверь» требует корректировки.

Мачы лосы также есть трансперсональный опыт шамана как медиума, способного управлять своим «астральным телом». Шаман чувствует духа-*лос*. Поэтому атрибутика селькупского шамана изменялась в зависимости от того, с чем или с кем ассоциировал *Мачы лосы* шаман.

Семантика имени мифологического персонажа *Кор-нум* (от сунц. *коркы* – медведь, *нум* (*нут*) – поднебесье) – это медведь из поднебесья. В обско-угорской мифологии ему аналогичен термин «*Лор-махум* – «небесные люди». Происхождение термина *Пор* исследователи (З.П. Соколова и др.) связывают с селькупским *пари* – «верх», бытующим у членов фратрии *Пор* – «медведь», что позволяет идентифицировать угорское *Пор* и селькупское *Кор-нум*.

Кусалос – мифическая *Лос има кота* – это изгнанный шаманом в куклу злой дух женщины.

Этимология слова: *лоз* – дух, *има* – женщина, *кота* – мешок. Духи – *поркя*, домашние злые духи, обладая негативными свойствами, должны были храниться далеко от дома, в священных амбарчиках. Эти духи имели женское лицо – *лос има кота* – дух старушки.

Параграф 2.4. «Погребальный обряд и посмертное существование души» посвящён исследованию феномена существования души после смерти. В ходе исследования были выявлены и сведены в единую картину представления о параллельном, ином мире – *То ном* (сельк. *то* – тот, *ном* – небо), связь с которым осуществляется через определённые точки в пространстве. В этих точках «непосвящённые» селькупы вступали в общение с потусторонним миром, осуществляли связь через изоморфных духов огня – *Түй имя* (Бабушка Огонь), ветра – *Мэркий пальчий Имия* (Бабушка Ветер); через различных персонифицированных духов предков – *мачы лосы, кусалос*.

Традиционное мировоззрение предполагало выход души после смерти тела через дырочку на стенке гроба справа или на крышке гроба на уровне пупа. Более того, имущество умершего предварительно «портили» (делали дырки в котле и т.д.), поскольку, говоря современным языком, вещи тоже имеют душу, а значит «память» (душа) этих вещей должна выйти и сопровождать хозяина. После похорон в каждом чуме клали у входа топор: боялись покойников.

Лексико-семантический анализ проясняет и уточняет мировоззренческие предпосылки погребально-обрядовой практики. После смерти человека душа – *ильсат* трансформируется в *поркя* (призрак – *кусалос*), который предстает в потустороннем мире в виде субъективного духа-*лос*. В современной литературе мы находим подкрепление данных позиций теорией медиумизма В.М. Запорожца.⁵

Выше упомянутое изготовление *поркя* (кукол-маникенов), в которые после телесной смерти должна переселиться душа, имеет аналоги во многих реликтовых культурах. Вместе с тем, в селькупском случае можно предположить имевшиеся в древности культурные влияния. Предки селькупов имели контакты со скіфами (товарообмен между саргатской и кулайской культурными общностями). Именно в скіфо-сорматское время появляются глиняные головы, маски, бюсты и куклы – «манекены» умерших.

Прощание с умершим предполагает обход могилы по солнцу (кругу), что имеет семантику, общую со многими реликтовыми народами и связанную с идеей посмертной жизни души. По этой причине имеются магические запреты, препоны для защиты от духа умершего: поперечные полосы на дороге; уходя с кладбища, нельзя оглядываться назад, иначе умерший может «позвать», причем, не только в день похорон, но и по истечении весьма длительного времени. Селькупские шаманы не принимали участия в похоронном обряде, исходя из ритуального этикета: «знали» о присутствии душ умерших людей и не хотели им мешать.

⁵ Запорожец В.М. (Профессор ВЭМЗ). Контуры мироздания. Тайна смерти: жизнь продолжается! (парapsихология, медиумизм, доказательство реальности посмертной жизни, посмертная жизнь, физические следствия.). М.: Скорпион, 1994. – 692 с.

В приложении к диссертации имеется фотография, сделанная автором, после посещения захоронения шамана Кумынка, на которой запечатлен искый «неопознанный объект». Диссертант предлагает свою интерпретацию данного факта.

Ритуальный погребальный комплекс включает надмогильный *порый по* (*поры* – верх, *по* – доска, дерево) – «*кассыль по*» со связкой бело-красных полос матери-чайтой ткани, которые по своей сути идентичны *посукый рашай кампяя* – полоскам ткани, которые привязывались на деревья в священном месте. Смысл действия передает словосочетание *посукый рашай кампяя*. *Кампяя* (ткань) – материальный предмет-образ-символ; *посукый* – «самый первый», т.е. указывает время появления во времени и пространстве данного образа; *рашай* – рваный, говорит о внешнем, физическом качестве этого образа. Сквозь этимологию данных слов просвечивает их первоначальный, исконный смысл. Во-первых, *посукый рашай кампяя* есть дух предка, шамана – *кампяя*. Во-вторых, трансцендентная сущность *кампяя* есть *посукый*, тем самым констатируется факт его – духа природы – первичность и главенство во Вселенной. В-третьих, термин *рашай* означает, что шаман во время путешествий (трансперсональных переживаний) видел сущности иного мира, поэтому атрибутика его костюма имитировала вид этих сущностей (духов).

Лексико-семантический анализ *посукый рашай кампяя* также даёт основание к обнаружению связей селькупского этноса с тюркими народами, проживавшими на территории Сибири. Как и селькупы, тюрки подвешивали к дереву в культовом месте кусочки ткани; термин *јалама*, обозначающий полоску ткани на культовой одежде, понимается тюрками как *одежда*⁶, и является тождественным селькупскому термину *поркя* (изобразить одежду).

Вместе с тем, *раша*, которой, по селькупскому обычаяу, украшают культовую одежду, означает: «изобразить духа». Полоски ткани – *раша* на культовой одежде заменялись иногда металлическими подвесками, имитирующими *раша* (имеются в основном фонде краеведческого музея с. Красноселькуп).

Проведенный анализ даёт основания рассматривать *посукый рашай кампяя* как иконографию особого рода, что расходится с имеющейся в этнографической литературе трактовкой данного словосочетания в качестве обозначения жертвы – подарка. Подарками выступали монеты, папиросы, а выше рассматриваемые предметы являлись феноменами семиотического характера.

Селькупский обряд «*Косытый ўры*» (привязывать полоски ткани на дерево) не характерен для широкого и повседневного употребления, он возможен только в священном месте.

Этимология селькупского термина *косытый ўры* (букв. *косыт* – плохой, *ўры* – дело) предупреждает о зловредности духов. Общение с ними – удел избранных. В отдельных случаях – магическая практика.

⁶ Сагалаев А.М. Мифология и верования алтайцев. Центрально-азиатские влияния. – Новосибирск: Изд-во «Наука», Сибирское отделение, 1984. С. 24–25.

Этнографические исследования показывают сложную картину обрядовой практики в её семантической составляющей. *Косый по* есть приклад или дерево шамана с привязанными полосками ткани; или дерево в лесу, на которое привязывают *посукый раший кампъям*; или надгробная фигурная доска с красно-белыми матерчатыми лентами. Во всех трех случаях на *косый по* присутствуют ленты с разным подразумеваемым смыслом: а) на прикладе шамана – это *нимын чармы* – «голос имени»; б) просьба непосвящённого селькупа к духу. Последнее – надгробная фигурная доска с красно-белыми матерчатыми лентами – практикуется только селькупами, проживающими в верховьях реки Таза (с. Ратта).

Предлагаем следующую семантическую интерпретацию цвета данных лент.

- До недавнего времени селькупы хоронили покойника на кедре (дерево умерших), к которому привязывали оленя, пожертвованного *Кызы*, и вешали ленты черного или темного цвета. Здесь ограждается исконный дуализм, антиномия и бинарная оппозиция добра и зла, доброго духа и злого духа, что подтверждается собственно образом *Кызы*.

- *Кызы* – злой мифологический персонаж, известный по фольклорно-мифологическим сюжетам. Появление данного образа на исторической арене можно связать с *Ича*, героем селькупских сказок, совершившим добрые дела. Ича являлся двоюродным братом *Кызы* по тёте, которая родила *Кызы* от чужеземного богатыря *Кассы*. Возможно, здесь отражаются военные контакты предков селькупов с древними енисейскими тюрками – кыргызами. Закономерно, что семантическая интерпретация злого *Кыз*, связанна с образом врага (чужой этнической группой).

- В тюрских языках *кызыл* означает «красный». *Кызы* ассоциируется с красным цветом. Красный цвет выражает гнев и чувственность, что подтверждается современными опытами с красными фотоматами на фотоизображениях.

Сказанное позволяет дешифровать символику цвета лент, привязываемых на *порый по* (или *кассыль по*) на могиле: добро выражает белый цвет, гнев (зло) – красный.

В сибирской культовой практике прослеживается древнейшая связь красного цвета с культом солнца. Так в культовой практике манси красная ткань и медь символически замещали друг друга. Красная половина шаманской колотушки символизировала у северных селькупов верхний (небесный) мир. Во всех случаях, всё это ассоциировалось с небесным солнечным светом или огнём.

Отмечается особое отношение селькупов к захоронениям шамана. Традиционное мировоззрение селькупов предполагает бессмертие шамана, состоящее в том, что его душа не уходит в загробный мир после смерти. Гроб с шаманом помещают на дощатом помосте, который укрепляют на высоком столбе – *поры* кедровыми корнями. Селькупы считают, что несоблюдение обряда захоронения шамана может изначально нарушить исход его души. Например, Иван Ефремович Каргачёв держал шамансскую наружу, и, по предположениям рассказывавших о нем селькупов, был шаманом. Когда его похоронили, спустя некоторое время на могильном

песчаном холмике появилась дырочка, через которую, как считают очевидцы, дух (душа) вылетел на свободу.

Особенность традиционного селькупского представления о духовной сущности человека и ее посмертного существования выявляется на основе лексического анализа следующей фразы: «*Сёйкум қэтыты ата. Мунтың чөм күмпот, қэтытын қалымпа*»⁷ («У каждого селькупа дух был. Хоть они все и умерли, но дух их остается»). Мы полагаем, что термин *қэты* не может трактоваться только как «душа» в общепринятом, традиционном смысле.⁸ Материализовавшаяся духовная сущность человека (двойник) есть *ильсат* (*душа*), которая может покинуть физическое тело. Эта сущность представляет угрозу для человека. После смерти она есть *кусалос* (субъективный дух-лос). Через некоторое время она растворяется, а ее изображение (*поркя*) скитаются. Вместе с тем, согласно селькупским традиционным представлениям, растворившаяся во вселенском пространстве духовная сущность человека, получает наименование *кэты*. *Кэты* — это чувственное, но не осозаемое явление, оно может всюду наполнять пространство. *Кэты* остается после человека, но негативной опасности не представляет. *Кэты* одновременно переворачивается как «мудрость», «чудо», «необычность». Следовательно, лексико-семантический анализ терминов, фиксирующих загробное существование духовной сущности человека, выявляет весьма сложную картину. Человек состоит из физического тела (*кэпы*), души (*ильсат*) и духа (*қэты*). Духи и души близки по своему онтологическому статусу: *ильсат* (как субъективный дух-лос) и *қэты* остаются после смерти человека. *Ильсат* остается в *поркя* (*кусалос*). *Кэты* присутствуют в *посукый рашиб камтыя* — полосках ткани на *порый по* (надгробном памятнике), на ветвях деревьев или священного дерева. Дух шамана остается на прикладе шамана в виде *нимын чармы* — «голоса имени».

В главе III «Селькупский шаманизм, его особенности и семантические аспекты» проведен этимологический и лексико-семантический анализ ряда терминов шаманской практики, концентрирующейся на проблеме смерти и возрождения, а также осуществлено исследование представлений о сущности трансформирующего ритуала (камлания).

Прежде всего следует отметить, что название селькупского шамана — *тэтыны* (сельк. *эта* — возбуждённое состояние, экстаз), как указывает А.А. Ким,⁹ преимущественно распространено в языке тазовских и байшенских селькупов, т. е. связано с частью этноса, проживающего на севере, но со временем стало общеупотребительным в селькупском языке в целом.

Тэтыны являлся посредником между миром людей и миром духов. Камлающего шамана плотным кольцом окружают духи. Соответствующие рассказы о процессе камлания, сохранившиеся в памяти селькупов, позволяют реконструиро-

⁷ Информант: Тамелькина Е.А 1932 г.р.; с. Красноселькуп Тюменской обл., 2007 год.

⁸ Ким А.А. Очерки по селькупской культовой лексике. — Томск: изд-во НГЛ, 1997. — С. 33-34.

⁹ Ким А.А. Очерки по селькупской культовой лексике. - Томск: Издательство НГЛ, 1997. — С. 48.

вать протекание трансформирующего ритуала и смыслы, заложенные в его элементах.

Селькупский шаманизм имеет уникальные черты, а лексико-семантический анализ соответствующих названий позволяет прояснить смыслы, заложенные в поведенческих моделях и вещественной атрибутике шаманских практик, выявить уровень ожиданий и претензий определенных типов шаманов.

По основным функциональным назначениям и типу поведения селькупские шаманы подразделяются на: *сүмпыйтырый қум* – поющий человек; *қамытырый қум* – камлающий человек; *құтәптырый қум* – сновидец; *қәтырыйтырый қум* – «убивающий» себя человек.

В параграфе 3.1. «*Сүмпыйтырый қум*» (*«поющий человек»*) рассматривается тип шамана, считающегося самым могущественным из селькупских шаманов. Подразумевается, что он имеет полный шаманский костюм: парку с множеством антропоморфных и зооморфных подвесок как духов-помощников, а также бубен, колотушку, шамансскую шапку (корону); осуществляет камлание, которое сопровождается песней и ударами бубна. *Сүмпыйтырый қум* – это колдун, шаман, лекарь, камлающий в светлом чуме, ясновидящий.

Шаман после камлания, обессилев, падает, засыпает и долго спит, а проснувшись, осуществляет предсказание о чём-либо. Тем самым способность шамана входить во время камлания в состояние глубокого транса свидетельствует о его могуществе.

Скелет, изображенный на его костюме (шамана *Кумынқа* и др.), символизирует трансцендентное освобождение, во время которого посвящаемый знакомится с сущностью смерти. Процесс осуществляется под руководством духа сострадания – «властительницы», которая в традиционном мировоззрении селькупов предстаёт в образе *Лос има кота* (сельк. *лос* – дух, *има* – женщина, *кота* – мешок). Мифологическая *Лос има кота* аналогична широко известной аллегории смерти, которую изображают в виде старухи или скелета. Смерть понимается и как грядущее возрождение. Выступает как образ изменения наличного состояния бытия, преобразования форм и процессов, а также освобождения от чего-либо. Таким образом, обнаруживается ещё одна ипостась главного женского персонажа анималистической составляющей селькупской мифологии – *Лос има кота*.

Лос има кота – порка облачена в черный цвет. Селькупская символическая традиция соотносит Смерть с ночью (сельк. *латарый пин* – покойников ночь), со сном (видеть предков); со свойством невидимости (*кота* (мешок) – пусто); с белым (лента на *косыль по*), черным цветами (лента на кедре – дереве умерших).

Образ-знак той сущности, которую наблюдал шаман, находит место в атрибутике его костюма (металлические подвески), поскольку предметы для костюма изготавливались соплеменниками по указанию шамана (МУК «Красноселькупский РКМ» – музейные предметы).

Указанные факты сопоставимы с опытом объектов исследования трансперсональной психологии. Это позволяет нам интерпретировать соответствующие опыт

селькупских шаманов как акт «видения» сущностей тонкоматериального мира в их как антропоморфном, так и зооморфном виде.

В параграфе 3.2. «Қамытырый қум» («камлающий человек») рассматривается ритуал камлания селькупского шамана, сопоставимый со спиритическими сессиями и деятельностью медиумов, хорошо известными по литературе, посвященной оккультным практикам.

Этимологический анализ термина қамытырый қум (камлающий человек) подтверждает гипотезу о трансформирующем ритуале, концентрирующемся на проблеме смерти и возрождения. В частности, шаман данного типа камляет в темноте.

Наши исследования показали, что термин қамытырый имеет сложную семантическую палитру:

- В слове қампый (ткань) фиксируется иррациональная материализованная сущность — душа. Этимология слова қамытырый қум доказывает, что оно является и эпитетом, и явлением, и пояснительным признаком, характеризующими определенную практическую цель человека, который общается с духами.
- Камытырый қум (сельк. қамполиқа — перевернуться) происходит от слова қамполимта — умер. Имеет место семантическая инверсия: о смерти говорят иносказательно, поскольку упоминать смерть опасно.

Шаман қамполимта — перевернулся, т. е. преодолел грань миров: профанного/сакрального. В воззрениях селькупов граница иного мира указывается без пространственной локализации, символическим образом: например, если лить воду из ковша от руки вовнутрь — это для живых людей, а если лить наружу, то это означает лить воду в сторону покойников. Шаман «кулет» то номты (в другой мир или параллельный мир), голос «кудался и становился тише».¹⁰ К шаману, пребывающему в трансперсональном (медиальном) состоянии, приходят вызываемые духи и отвечают на вопросы. Таким образом, қамытырқа — трансформирующий ритуал шамана, концентрирующийся на проблеме смерти и возрождении, включает в себя экстрасенсорную перцепцию, обозначаемую как телепортация, ясновидение и предвидение. Лексико-семантический анализ термина қамытырқа выявляет субъектные аспекты ритуальных событий: трансформацию души — ильсат в духа — лос.

В параграфе 3.3. «Құтамытырый қум» («шаман-сновидец») произведен лексико-семантический анализ наименования данного типа шамана, что позволяет уточнить специфику и цели его практики.

Проблема сновидения в мифологическо-традиционном сознании не является предметом нашего диссертационного исследования. Вместе с тем, мы хотим отметить повторяющийся, архетипический для традиционного сознания характер сновиденческих сюжетов и персонажей, которые «прочитываются» с позиций общего представления о мироздании и силах, его населяющих.

¹⁰ Тучкова Н.А. и др. 2000:162).

В ходе исследования мы установили, что способность человека увидеть во сне событие, которое может случиться наяву, воспринимается селькупами как признак его сверхъестественных способностей, характеризуется как признак шаманства и выводит человека из разряда обычных людей. Сон для любого архаического и мифологизированного сознания есть пространство для предсказывания. Введенное в связи с подобными явлениями К.Г. Юнгом понятие синхронизма фиксирует единство между физическим миром и личностной внутренней психологической реальностью. Сознание и объективная реальность находятся в отношениях частного и общего, индивидуального и коллективного бессознательного, которое, со своей стороны, синхронизируется с функционированием сил Космоса.

При рассмотрении термина *күтәптымый қум* мы обнаружили, что современными (тазовскими) селькупами потерян его первоначальный смысл. Вместе с тем, у восточных хантов, которые в силу исторических причин переняли мировоззрение селькупов, есть люди – толкователи необычных снов (*улом-верта-ку*). Помимо сновидений они способны предсказать исход заболевания или найти способ его изменения; видеть во сне духа-носителя болезни, а утром, посещая больного, приступать к извлечению из него этого духа.¹¹

Извлечение шаманом духа-носителя болезни интерпретируется как «взять болезнь»: сельк. *құты* – болезнь, *ықа* (*иқа*) – взять. Значит, в процессе сна (*күтәптыңа*) к шаману «приклеивается» дух-носитель болезни, и шаман начинает грезить. Такой «грезящий человек»¹² становится *күтәптымый* – прибаливающим. Греза не есть сущность свойств людей этой профессии, а должна трактоваться как приобретенное состояние, т.е. как последствие извлечения духа-носителя болезни и как накапливание ими негативных сущностей параллельного мира. Поэтому характеристика селькупского шамана выражена термином *күтәптымый қум* – человек находящийся в болезненном состоянии. Следовательно, этимология селькупского слова *күтәптыңа* исходит из функционального значения шамана (взять болезнь). В селькупском языке этот термин приобрел значение – «видеть сон», а человек (шаман), соответственно, приобрёл эпитет – *күтәптымый қум*.

В параграфе 3.4. «*Қәтырытый қум*» (*«убивающий себя человеку»*) показана своеобразная мистическая техника многих селькупских шаманов, которая обозначается термином *қәтырыка* (от сущ. *қәтка* – убить) – «убивать себя». Предполагается способность человека наносить себе ножом колющие раны. Присутствующие слышат, как хрустят кости, но наблюдают совершенно бескровное действие (Ириков Е.И., речка Печалька, к. 1970-х гг.). Этими способностями, по рассказам селькупов, владел Г. Мандаков, считавшийся последним шаманом, который жил на границе Красноселькупского и Тазовского районов (умер в нач. 2000-х гг.).

Исследование селькупского шаманизма вносит вклад в изучение феномена, чрезвычайно актуализированного в наши дни, ставшего не только объектом на-

¹¹ Кулемзин В.М. Обряды перевода из реального мира в потусторонний у народов Западной Сибири в XVIII-XX вв. Селькупы // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 2. Томск, 1994. С. 357.

¹² Прокофьев Е. Д. Материалы по религиозным представлениям энцев // СПб. МАЭ. Т. 14. М.: Л., 1953. С. 217.

учного анализа, но также предметом псевдонаучных спекуляций в массовой культуре и СМИ.

В диссертации селькупский шаманизм рассмотрен с кросскультурных позиций, а также представлена возможная интерпретация с позиций теории архетипов, трансперсональной психологии, концепции торсионного излучения. Предложена интерпретация ряда явлений, признаваемых шаманской практикой (морфическая – зооморфная и метаморфическая материализация «духа» шамана и др.) Диссертант признает гипотетичность такой интерпретации, сохраняя убежденность в необходимости расширения поля научного знания, включения в область его интереса самых «экзотических» феноменов, фиксируемых традиционным этническим сознанием.

В *Заключении* подводятся итоги проделанной работы, намечаются возможные перспективы разработки поставленных проблем, формулируются общие выводы, среди которых обобщающими являются следующие.

В современной культуре селькупов присутствуют элементы традиционных представлений о душе, духах, их персонификациях, материальных и вещественных инкарнациях.

Концепция бессмертия человеческой души в традиционной духовной культуре селькупов показана на персонифицированных архетипических мифологических образах и символах расширяющего типа, таких как *поркя*, *посукый рашай кампя* (иконография) и других, являющихся способом связи между профанным и сакральным мирами. Семантический анализ «*поркя*» доказал полифункциональность данного термина и множественность видов обозначаемых им феноменов (архетипы *Илынтый кота*, *Түй Имыя*, *Мэркый пальчай Имыя*, *Үтый Имыя*; собственно *лос*; *мачы лос* – *Кор-Нум*, *Кандальдук*; *кусалос* – *Лос има кота*), демонстрирующих дополнительные смыслы и значения. Это позволяет провести классификацию мифологических представлений и персонажей национального сознания, воплощающих представления о духовных сущностях, управляющих вселенной и жизнедеятельностью селькупов.

Проведенный анализ даёт основание для более адекватной интерпретации обрядовой практики как изотерического характера (деятельность шаманов), так и оформляющей обряды перехода (рождение, смерть), а также бытовой, существующей в виде народных примет, приёмов, предметов и формул защитной, охранительной магии.

Современные научные концепции естественнонаучного характера позволяют представить новую интерпретацию феноменов традиционного этнического сознания в аспекте соответствия религиозного опыта общим объективным законам бытия.

Лексический и семантический анализ терминов селькупского языка, соответствующих избранной теме, позволяет более адекватно осмысливать и представлять этническую духовную культуру, обнаруживать соответствия в процессах

жизнедеятельности этноса и развития его языка, что способствует более углубленному пониманию взаимосвязи и динамики изменения их обоих.

Объяснительные модели и трансформирующие процессы выражают и реализуют глубинную человеческую потребность в контакте с окружающим и трансцендентальным миром, что является своеобразной формой адаптации и регуляции, определением места человеческого сообщества и индивида в целостной структуре мира.

Выявление и исследование типов селькупских шаманов, описание специфики поведения и лексико-семантический анализ названий и терминов, которые демонстрируют особенности их деятельности, назначение и характер претензий, – позволяет выявить и обозначить специфику селькупского шаманизма. Проделанная работа, на наш взгляд, является существенным дополнением в изучение шаманизма как формы религиозного сознания и его трансцендентных практик. Исследование селькупского шаманизма вносит вклад в изучение феномена, чрезвычайно актуализировавшегося в наши дни, ставшего предметом псевдонаучных спекуляций. Этнографические описания являются недостаточной формой его изучения.

Диссертант полагает возможным рассматривать выявленные им феномены не только в кросскультурном аспекте, но с позиций теории архетипов, трансперсональной психологии, современных естественнонаучных концепций.

Лексико-семантический анализ культовой лексики, закрепленной в разговорном языке (отражающем, со своей стороны, обыденное сознание), устанавливает множественность разнообразных типов изменений, происходящих в жизнедеятельности и культуре этноса. Вместе с тем, феноменологический анализ позволяет редуцировать сущность отражаемого феномена, что даёт возможность выхода на онтологию национальной культуры.

Традиционные этнические культуры доносят до наших дней многовековой опыт адаптации к природным и социальным факторам существования. Вместе с тем, анализ избранного материала, т.е. традиционной духовной культуры селькупов в аспекте представлений о душе и бессмертии, выводит исследователя к чрезвычайно актуализировавшимся фундаментальным вопросам общефилософского и антропологического характера, сформулированным современной культурологией, семиотикой, философской антропологией: о матрицах культурного сознания и духовных практик, которые лежат в основании человеческой культуры. Этнографическое и культурологическое исследование отдельной этнической культуры должны быть соотнесены с теориями и философскими дискуссиями, актуализировавшимися в современной науке и цивилизации.

Приложение к диссертации содержит иллюстративный материал (фотографии).

По теме диссертационного исследования автором опубликованы следующие работы:

Статьи:

1. Федорова М.И. Глобализация и культурно-образовательное развитие селькупов // Реальность этноса. Глобализация и национальные традиции образования в контексте Болонского процесса. Материалы VII Международной научно-практической конференции. (Санкт-Петербург, 22-25 марта 2005 г.) / Под науч. ред. И.Л. Набока. – СПб.: Астерион, 2005. – С. 366 – 369 (0,3 п.л.);
2. Федорова М.И. Современное состояние некоторых феноменов традиционной селькупской культуры // Реальность этноса. Роль образования в формировании этнической и гражданской идентичности. Материалы VIII Международной научно-практической конференции. (Санкт-Петербург, 4-7 апреля 2006 г.) / Под науч. ред. И.Л. Набока – СПб.: Астерион, 2006. – С. 517-519 (0,3 п.л.);
3. Федорова М.И. Лексико-семантический аспект селькупского слова «порки» // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. Научный журнал. – 2007. № 15 (39): С. 205-210 (0,4 п.л.);
4. Федорова М.И. Архетипы этнического сознания селькупов: душа человека и силы космоса // Реальность этноса. Образование и гуманитарные технологии интеграции этнической, этнорегиональной и гражданской идентичности. Материалы X Международной научно-практической конференции. (Санкт-Петербург, 8-11 апреля 2008 г.) / Под науч. ред. И.Л. Набока. - В 2-х частях. Часть 2. – СПб.: Астерион, 2008. – С. 688-692 (0,4 п.л.).

Подписано в печать 27.05.2010 г Формат 60×84 1\16
Печать офсетная Бумага офсетная. Объём 1,75 усл. печ. л.
Тираж 100 экз. Заказ № 120.

Типография РГПУ им. А. И. Герцена
191186, Санкт- Петербург, наб. р. Мойки,48