

Советская археология
Журнал №14

Москва
«Книга по Требованию»

УДК 902
ББК 63.4
С56

С56 Советская археология: Журнал №14 / – М.: Книга по Требованию, 2014. – 311 с.

ISBN 978-5-458-40085-5

«Советская археология», журнал, издаваемый институтом археологии АН СССР. Выходит с 1957, является преемником одноимённых сборников, издававшихся в 1936—59 (в. 1—30). «Советская археология» публикует материалы о важнейших открытиях советских археологов, знакомит с археологическими работами за рубежом. В журнале помещаются статьи по различным проблемам археологии и древней истории, вопросам экономики, социального строя, идеологии, искусства древних и средневековых обществ, публикуются новые археологические материалы, критические обзоры советской и зарубежной литературы по археологии, рецензии, статьи по методике археологических исследований.

ISBN 978-5-458-40085-5

© Издание на русском языке, оформление
«YOYO Media», 2014
© Издание на русском языке, оцифровка,
«Книга по Требованию», 2014

Эта книга является репринтом оригинала, который мы создали специально для Вас, используя запатентованные технологии производства репринтных книг и печати по требованию.

Сначала мы отсканировали каждую страницу оригинала этой редкой книги на профессиональном оборудовании. Затем с помощью специально разработанных программ мы произвели очистку изображения от пятен, клякс, перегибов и попытались отбелить и выровнять каждую страницу книги. К сожалению, некоторые страницы нельзя вернуть в изначальное состояние, и если их было трудно читать в оригинале, то даже при цифровой реставрации их невозможно улучшить.

Разумеется, автоматизированная программная обработка репринтных книг – не самое лучшее решение для восстановления текста в его первозданном виде, однако, наша цель – вернуть читателю точную копию книги, которой может быть несколько веков.

Поэтому мы предупреждаем о возможных погрешностях восстановленного репринтного издания. В издании могут отсутствовать одна или несколько страниц текста, могут встретиться невыводимые пятна и кляксы, надписи на полях или подчеркивания в тексте, нечитаемые фрагменты текста или загибы страниц. Покупать или не покупать подобные издания – решать Вам, мы же делаем все возможное, чтобы редкие и ценные книги, еще недавно утраченные и несправедливо забытые, вновь стали доступными для всех читателей.

А. П. ОКЛАДНИКОВ

КУЛЬТ МЕДВЕДЯ У НЕОЛИТИЧЕСКИХ ПЛЕМЕН ВОСТОЧНОЙ СИБИРИ

Среди памятников неолитического искусства Восточной Сибири первое место по праву принадлежит изображениям лося — сохатого, с которыми связаны были сложные мифологические представления и, в первую очередь, космогонические идеи, о чем мне уже не раз приходилось писать.¹

Однако наряду с ними здесь изредка встречаются также изображения и других животных, в том числе медведя. Одно из них — замечательное по тщательности работы изображение головы медведя на каменном «песте», найденном вблизи Братска в долине р. Оки (рис. 1).²

Голова медведя, очень искусно изображенная на этом изделии, заменяет рукоять, но сам по себе пест, несомненно, не был обыкновенным пестом в нашем смысле этого слова. Слишком необычны, с этой стороны, его пропорции: он очень длинный и тонкий, в отличие от обыкновенных пестов, коротких и массивных. Кроме того, вся поверхность его отшлифована с необычной для изделий такого рода тщательностью, а на нижнем конце не заметно следов какой-нибудь грубой работы. Судя по всему, братский пест служил каким-то другим целям, вероятнее всего, связанным с культом медведя, на что прямо указывает украшающая его скульптурная голова медведя.

Она является в своем роде таким же исключительным шедевром, как и лоси из Базаихи. Древний скульптор мастерски преодолел в ней сопротивление грубого камня и дал удивительный по реалистической силе образ лесного зверя, хозяина тайги. Как и в изображениях лосей, он передал только самое главное, наиболее существенное: большую голову с характерно выпуклым медвежьим лбом, длинную и тупую переднюю часть морды с косо поставленными ноздрями, длинную пасть, круглые маленькие уши и крутой выгиб нижних челюстей. Глаза никак

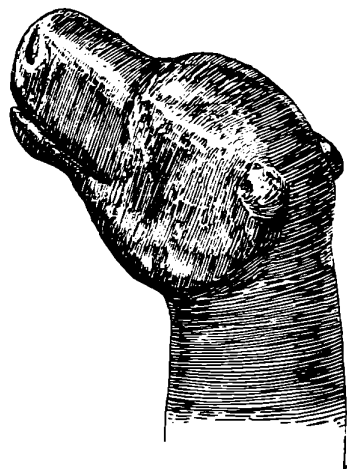


Рис. 1. Изображение медведя. Братск.

¹ А. П. Окладников. Исторический путь народов Якутии. Якутск, 1948. — Он же. О возникновении письменности в Якутии. Сб. «Древняя письменность якутов», Якутск, 1945. — Он же. История Якутии. т. I. Якутск, 1949 г.

² Хранится в Иркутском музее.

не выделены, не обозначены ни ямками, ни бугорками. Но в этом и нет никакой нужды, потому что они как бы невольно сами собой ощущаются там, где им должно быть. И было бы даже хуже, если бы мастер посадил там выпуклые бугорки или сделал ямки. Образ медведя только утратил бы свою законченность и цельность общего впечатления монументального спокойствия и сдержанной силы.

Не столь изящные по отделке песты с изображением головы медведя известны и из других пунктов на территории Прибайкалья.

Любопытно, что очень сходные с прибайкальскими каменные песты, украшенные на верхнем конце реалистически выполненными головами медведя, встречаются и в Северной Америке. В Британской Колумбии они изображали духа-хранителя, тотема (*guardian spirit*). Кроме того, заслуживает быть особо отмеченной превосходно сделанная полная фигура медведя, обнаруженная Я. Н. Ходукиным на Илиме, в культурном слое одной из наиболее богатых находками стоянок у д. Березовской.¹ Березовская фигурка — небольшого размера (длина ее не более 5 см). Она вырезана из оленьего рога. Медведь изображен в ней, скорее всего, в сидячей позе, с вытянутыми задними ногами, в то время как передние его ноги отсутствуют (рис. 2.)

Сидячая поза обычна для скульптурных изображений медведя и в современной этнографической скульптуре Севера, в том числе у амурских племен, где их обстоятельно изучил С. В. Иванов² (рис. 2, внизу справа).

На Амуре, как отметил еще Л. Шренк, «первое место между животными, идолы которых гилеи делают из дерева, принадлежит медведю».³ То же можно, отчасти, сказать и о гольдах.⁴

Существенно при этом, что современные изображения резко отличаются от древних, реалистических, своей схематичностью. «Медведи, — пишет С. В. Иванов, — изображаются в большинстве случаев или стоящими или сидящими. Те и другие лишены движения, имеют условные позы и упрощенные формы. Отдельные части тела иногда вовсе отсутствуют».

На писаницах Прибайкалья бесспорное изображение медведя известно только в одном случае — на рисунке у д. Свирской на левом берегу Ангары. По реалистичности этот уникальный рисунок может быть отчасти сопоставлен с серовскими изображениями лосей. Древний рисовальщик проявил в нем такую же острую наблюдательность и умение передать отличительные черты животного самыми скупыми средствами, как и древние скульпторы сибирского неолита, хотя его задача была еще труднее. Он должен был передать образ зверя не в полнокровной объемной форме, где мог располагать самыми различными пластическими средствами, а в строго силуэтной манере, одним сплошным и однотонным пятном краски. И, тем не менее, цель была достигнута. Медведь Свирской писаницы по-своему столь же реалистичен, как и скульптурные изображения. Он даже превосходит их в том отношении, что древнему мастеру удалось показать животное в определенной жизненной позе, в динамике ожесточенной борьбы за жизнь. В этом отношении Свирская писаница еще более резко отличается от современных

¹ Я. Н. Ходукин. Материалы к археологии реки Илим. Изв. ВСОРГО, т. LIII, 1926, стр. 117.

² С. В. Иванов. Медведь в искусстве народностей Амура. Сб. памяти В. Г. Богораза, Л., 1937.

³ Л. Шренк. Об инородцах Амурского края, т. III. 1903, стр. 114.

⁴ И. А. Лопатин. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Владивосток, 1922, табл. XXII, 51; XXV, 64.

этнографических изображений, чем скульптурные фигуры неолитического времени, по своей позе близкие к современным. Медведь представлен здесь в борьбе с антропоморфным существом, имеющим рогатую голову. В то время, как это существо, вооруженное рогатиной, нападает на зверя, последний сидит в обычной медвежьей позе, такой же как на резной фигурке с Илима, схватившись лапами за направленное в него копьё. Расплывчатое пятно темнокрасной выцветшей краски, выступающее на теплом желтоватом фоне скалы, соответствует неуклюжим

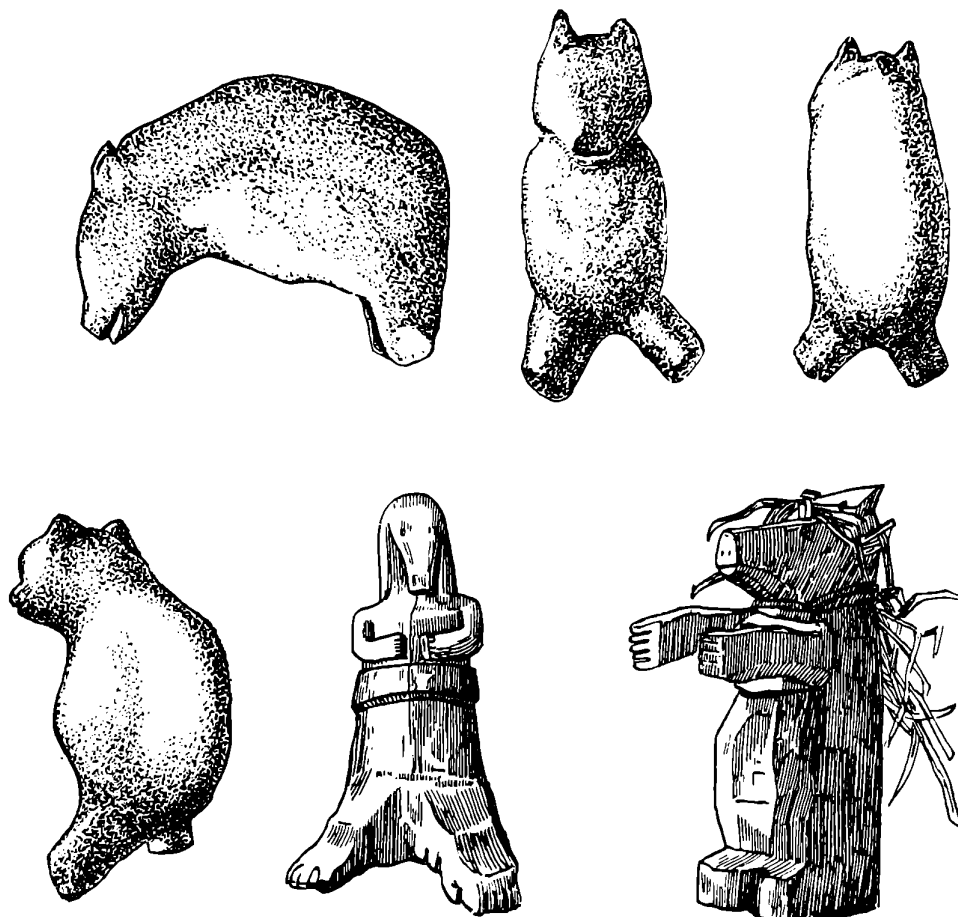


Рис. 2.

Вверху и первый слева внизу — фигурки медведя с р. Илима (неолит); справа внизу — деревянные фигурки медведя (Амур, нанайцы).

формам грузного медвежьего тела; мастером легко схвачены также общие профильные очертания морды зверя и его торчащие круглые уши.¹

Отмеченные образцы изображений лося и медведя в древнем искусстве народов Сибири дают право вспомнить о словах одного из лучших знатоков культуры северо-восточных племен Сибири, В. И. Иохельсона, который писал, что центральными персонажами звериного эпоса и мифологии здесь являются две фигуры — лось и медведь.

Хотя изображения медведя до сих пор остаются еще очень немногочисленными, они особенно ценны именно тем, что дают возможность констатировать для столь отдаленного времени, как неолит, отчетливые признаки этого широко распространенного в недавнем этногра-

¹ А. П. Окладников. Писаницы около пос. Свирского на Ангаре. КСИИМК, вып. XIV, 1946.

фическом прошлом культа медведя и полнее охарактеризовать мировоззрение древнейших племен Сибири. Правда, мы не можем полностью, прямо и определенно восстановить мысли и представления людей неолитического времени, да и никто и никогда этого сделать не может. Но мы вправе сказать другое: ясно, что в неолите Сибири уже существовал культ медведя, к которому так или иначе должны восходить религиозные представления и идеи, лежащие в основе медвежьего культа у народов Сибири. Отправляясь от них, можно ретроспективным путем обнаружить хотя бы основные элементы идей и представлений, вызвавших в свое время к жизни неолитические изображения медведя.

Самое яркое выражение медвежьего культа у народов Сибири, да и не только Сибири, но и Америки и северной части Восточной Европы, представляет медвежий праздник; с ним связаны многочисленные и сложные обряды, а также богатая мифология.

Как известно, главными моментами медвежьего праздника являются ритуальная борьба с медведем, умерщвление его и похороны.¹

Те же самые моменты имеют место в культе и тогда, когда не бывает настоящего, заранее подготовленного медвежьего праздника, подобного айнскому или хантскому, по случаю добычи любого медведя охотниками.

Именно борьба с медведем и умерщвление его является, как мы видим, сюжетом Свирской писаницы. Следы медвежьих похорон должны быть кости медведя на илимских стоянках, найденные при раскопках, произведенных Г. Ф. Дебецом в 1929 г. Можно не сомневаться, что такие похороны костей медведя, сопровождаемые определенной обрядностью, уже существовали в неолите Сибири, начиная с серовской стадии, если не ранее. Обрядность медвежьего праздника в принципе является, однако, лишь усложненным и далеко зашедшим в своем развитии вариантом охотничьих обрядов, сопровождающих убийство зверей, особенно же наиболее важных и чтимых животных, начиная с лося.

Оставляя, поэтому, в стороне весь большой и сложный комплекс вопросов, связанных с медвежьим праздником, остановимся на других, менее изученных вопросах, относящихся к культу медведя у народов Сибири и к идейному содержанию древнейших из известных нам сейчас неолитических изображений медведя в Прибайкалье. Сидячая фигура медведя с Илима замечательна в этом плане тем, что она чрезвычайно близка к многочисленным в этнографическом материале фигуркам медведя, которые употреблялись в шаманском культе, как изображения различных шаманских духов, судя по обстоятельствам, то полезных то вредных.² С. В. Иванов условно классифицирует их следующим образом: «а) духи — хозяева мест и хозяева медведей, способствующие успешной охоте и рыболовству; б) духи — покровители и помощники шамана; в) духи болезней», но, как пишет сам автор этой классификации, такое распределение духов по категориям имеет условный характер, ибо духи-хозяева медведей оказываются в то же время духами болезней или играют большую роль в шаманстве, покровители промыслов — помогают при болезнях, и т. д.

Еще важнее то обстоятельство, что сама по себе роль медведя в шаманстве объясняется рядом более общих идей и представлений, вытекающих из общего строя первобытной идеологии и из первобытного мировоззрения в целом.

¹ См. новейшую сводку о медвежьем празднике: Б. А. Васильев. Медвежий праздник. СЭ, вып. 4, 1948, стр. 78—104.

² С. В. Иванов, ук. соч., стр. 5.

Первая и основная такая идея — о происхождении определенных родов или племен от зооморфного предка, медведя, в одних случаях предка по женской линии, в других — по мужской.

В гольдской легенде, записанной Л. Я. Штернбергом, рассказывается, например, как женщина прижила с медведем детей, во всем похожих на человека. Когда дети выросли, мать сказала им, что она снова уходит к медведю, и предупредила их, чтобы они три года не стреляли в медведя: «Смотрите, три года не стреляйте, а то он меня убьет». Дети не послушались матери и на третий год нарушили запрет: «начали вскрывать — женский нагрудник увидели».¹

Во всяком случае даже и там, где в культе медведя нет как будто прямых указаний на его тотемические корни и на связь с эпохой материнского рода, следы такой связи все-таки обнаруживаются при более пристальном изучении. Таково, например, обыкновение охотников инсценировать после убийства медведя половой акт с тушей медведя, независимо от того, какого пола добытое животное.

«Это делается для того, чтобы доставить удовольствие медведю и расположить его к себе, так как, по воззрениям долган, медведь раньше был женщиной».² Маньси называли медведя «лесной» или «горной женщиной».³ Такие же воззрения были широко распространены и у других народов Сибири.

Нет никакого сомнения в том, что аналогичные идеи и обряды должны были существовать у неолитических племен тайги. Но все это еще не имеет каких-либо специфических черт, характерных только для медведя. Тем более важно отметить некоторые другие факты, позволяющие раскрыть не общие, а именно специфические черты медвежьего культа у народов Сибири. Отправным пунктом нашего анализа здесь может служить тот крайне любопытный факт, что отсутствие на писаницах рисунка медведя вовсе не может означать, что образ медведя в них вообще отсутствует.

На одном шаманском коврике из коллекции А. И. Масляникова, например, в центре изображены фигуры лося, дикого оленя и стоящая среди них в виде человека фигура медведя. Остальное поле усеяно фигурами лосей, диких оленей, исполненных черной краской, а в качестве духа-хозяина в каждом углу по одной стоящей фигуре медведя (рис. 3).⁴ Медведь, следовательно, изображается здесь не в своем собственном образе зверя, а в виде человекоподобного существа. Если стоять на аргументированной нами конкретными фактами точке зрения о связи писаниц с мифами, культами и космическими воззрениями лесных племен, то нетрудно, далее, убедиться в том, что культ лося и культ медведя в них должны быть неотделимы друг от друга, и в том, что изображение его в человеческом облике вполне закономерно и имеет глубокие корни в идеологии охотничьего населения сибирской тайги.

Известно, какое важное место в мифологии народов Севера принадлежит сюжету космической охоты на лося. Тем интереснее, что по этнографическим данным у тех же эвенков в самой тесной связи с ним находится и образ медведя.

¹ Л. Я. Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933, стр. 502—503. — Ср. аналогичные ульчские легенды: А. М. Золотарева. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939, стр. 177—186.

² А. А. Попов. Охота и рыболовство у долган. Сб. памяти В. Г. Богораза. Л., 1937, стр. 202. — N. Dugenkova. Bear worship among the Turkish Tribes of Siberia, XXIII Intern. Congress of Americanists. Нью-Йорк, стр. 437.

³ Б. А. Васильев, ук. соч., стр. 81.

⁴ Колл. Гос. Музея этнографии (Ленинград), № 1757-8. Этими сведениями я обязан А. Ф. Анисимову.

Согласно наблюдениям Е. И. Титова, во время медвежьего праздника кондогирских эвенков Прибайкалья они поступают следующим образом: «Убрав череп освежеванного медведя так, чтобы он совсем походил на голову живого, кладут его на лабаз вместе с кусочками от различных частей туши (сердца, „проходной кишки“ — прямой кишки, глаза, уха), завернутыми в „мошник“, лицом по направлению к западной стороне и, повторяя извинения, испрашивая успеха в промысле, машут рукой на западную сторону, куда медведь должен отправиться. Эта дорога, по которой уходит Млечный путь — Мангэ шуушінгмдан „медведь по снегу прошел на лыжах“. Тунгусы рассказывают, что медведь гнался за лосем (токи) по снежной дороге, что пересекла ночное небо с востока на запад, и задавил его на середине пути. „Вертук“ лосиный остался влево возле тропы „токи дуукі“ (Орион), а нога валяется на правой стороне „токи халганін“ (Большая Медведица). По этой ноге тунгусы считают ночное время. Потом медведь ушел на запад уже усталый и обожравшийся, так что под конец даже едва волочил ноги — из одной тропы сделал две!»¹

Как следует из тунгусского мифа, несомненно отражающего верования отдаленных времен, космическим охотником за лосем является вовсе не человек и даже не антропоморфное божественное существо, а зверь, медведь.

В связи с этим нельзя не вспомнить и одной любопытной, но непонятной на первый взгляд детали древнего тунгусского обряда выборов военного вождя. Как рассказывали А. Ф. Анисимову знатоки старых обычаев, «у каждого рода прежде был свой военный вождь. В военные вожди выбирался, можно сказать, самый бойкий человек, самый храбрый воин. Сначала выбирали сами сородичи. Затем посылали выбранного к родовому шаману. Родовой шаман совершал обряд посвящения в военные вожди. Для этого у шамана делали шесть шаманских помостов: первый мангэ (медведь), второй буга (лось), третий бугады, четвертый hatala, пятый тэмүлэн, шестой Burisin. Эти помосты душу человека держат. Если военный вождь рода в то время, когда шаман от этих помостов стреляет в него из лука, прыгая с помоста на помост, оступится, то это худо».

В другом случае, описывая сбор родственников друг другу родовых объединений, рассказчик точно также отмечает устройство аналогичных помостов или жертвенников: «Четыре рода первыми пришли на место племенного сбора. Живя на одном условленном месте сбора, закончили всю подготовку к племенному сбору. Сравнивали землю, обтесали деревья, чтобы, где бы ни сходились, чисто было. Шаманских жертвенников сделали два, название одному из них «hatala» (медведь). На левое дерево поставили, а на правом (т. е. на правую сторону площадки) сделали lukuşon (сохатого); посредине натянули покрывку чума. От деревьев натянули ремешки арканы; на одной хорде (ремне натянутом) десять ремешков арканов вокруг обвили. За одну половину десять человек, за другую десять, посредине два человека, очень сильных, стали держать».

«Два жертвенника были по обе стороны, на правой был жертвенник сохатый, на левой — медведь. Те два зверя поддерживали вождей, сердца их. От этих зверей надеялись промыслового зверя больше получить, найти какого-нибудь».

¹ Е. И. Титов. Некоторые данные по культу медведя у нижнеангарских тунгусов кондогирского рода (Баргузинский округ северо-западного Забайкалья). Сибирская живая старина, Этнографический сборник, 1, изд. ВСОРГО, Иркутск, 1923, стр. 96.

«Жертвенники поддерживали двое мужчин, самые сильные жертвенник поддерживали. На одной половине десять воинов богатырей средних и на другой стороне десять богатыришек средних. Военные вожди фратрии двое: на одной половине и на другой половине по одному. Двое богатырей (военные вожди фратрии) вперед навстречу друг другу побежали, остальные богатыришки позади их гуськом побежали. Арканы ременные как раз порвали, покрывку кожаную от чума как раз посре-

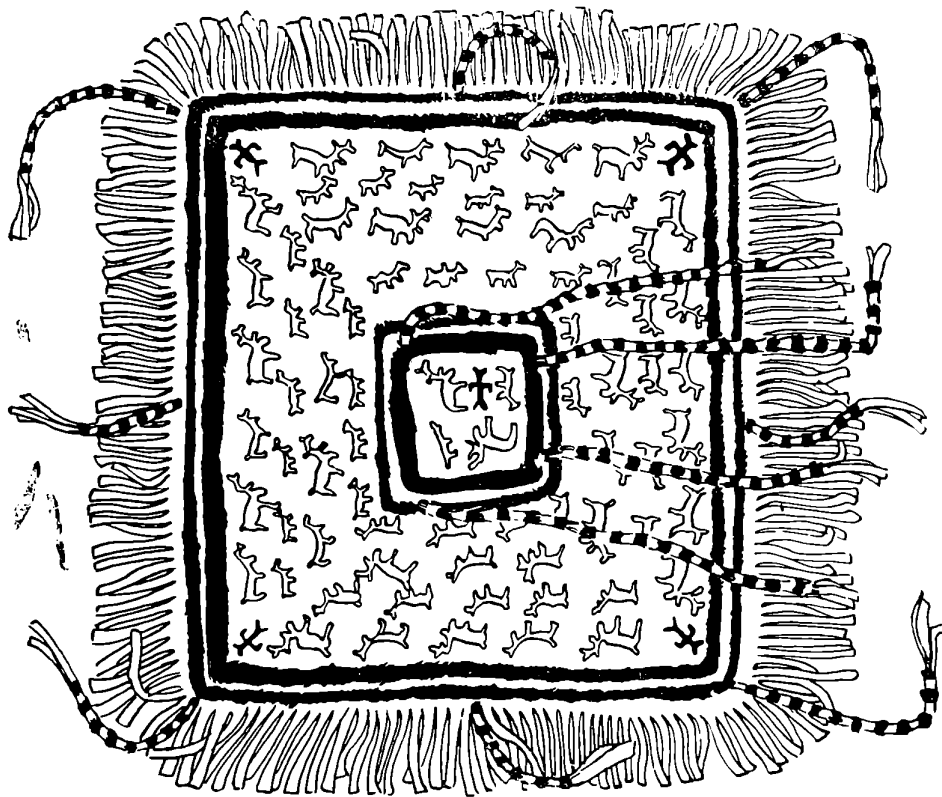


Рис. 3. Тунгусский шаманский коврик датур с антропоморфными изображениями оленей и медведей.

дине порвали. Порвав покрывку и ремни, свитые в десять, каждый словно веревку скрутили. Потом между собою схватились. Багдаль был осилён (Хилькиче, военный вождь фратрии Чемделей, победил военного вождя фратрии Багдалилей), другие богатыришки чемдели тогда одержали верх над богатыришками Багдалилей. То они побороли своих родственников по браку». ¹

Отсюда следует, что два зверя — лось и медведь — соответствовали двум разным фратриям племени, были их воображаемыми покровителями, или, как говорит предание, «поддерживали сердца их вождей». Тот же факт, что обрядовое состязание двух фратрий из-за первенства

¹ Роль медведя как охотника очень ярко выражена и в тунгусских мифах. См.: Г. М. Васильевич. Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Л., 1937, стр. 16, 27. Следует отметить, что у степных племен тоже имеются представления о звере-охотнике, преследующем дичь. Но в степных мифах место зверя-охотника принадлежит не медведю, а собакам или волкам. Так, например, созвездие Большой Медведицы называется у казахов Джеты Каракчи. Такое название объясняется преданием, рассказывающем, что звезды эти представляют собою семь волков, которые гонятся за убегающими от них двумя людьми (Левшин. Описание Киргизкайсацких орд и степей, ч. III, стр. 147).

в племени было непосредственно связано с противостоящими друг другу жертвенниками медведи и сохатого, указывает на воображаемое участие самих зверей-тотемов в этой борьбе.¹

Чтобы вполне понять это обстоятельство и уяснить его корни, нужно вспомнить, как быстро в сознании легковерных шаманистов совершался переход от обыденной, земной действительности к совершенно другой, нереальной жизни, как естественно и просто перемещались люди и вещи из мира реального в потусторонний мир шаманских иллюзий и чудес.

Более того, известно как в сознании шаманистов тесно связаны были судьбы отдельного рода или племени с судьбами целой вселенной и как легко обыкновенные человеческие дела переходили в сверхъестественные, космические масштабы. Стоило загреметь шаманскому бубну и раздаться магическим заклинаниям, как хоровод обыкновенных эвенков превращался в бесконечный круговорот космической охоты в погоне за чудесным златорогим оленем по сияющим небесным высям и темным глубинам подземного мира.

Неудивительно поэтому и то, что реальное состязание двух фратрий воспринималось как мистическая борьба двух тотемов, как та же самая космическая охота сверхъестественного медведя за таким же космическим лосем — вселенной. Это был, следовательно, хорошо знакомый всем исследователям истории религии старый, дуалистический сюжет о борьбе верха и низа, добра и зла, мрака и света, жизни и смерти, светлого и темного начала, но окрашенный здесь суровым и диким колоритом первобытной охотничьей жизни обитателей сибирской тайги.²

Очень интересна и концовка эвенкского предания — рассказа о борьбе двух фратрий, которая позволяла уточнить понятия, связанные с каждой из борющихся сторон. Шаман, говорится в конце предания, «шаманил обо всех соплеменниках. Он двумя теми зверями предсказывал родов своих жизнь. Лукучон (сохатый) стал в дальнейшем средством для того, чтобы найти зверей; хатала (медведь) стал средством, чтобы найти духов шаманской колотушки».³

Мифический сохатый имеет, следовательно, здесь прямое отношение к охотничьей магии и привлечению зверей. Это дает право вспомнить о лосихе-бугады, даятельнице охотничьей добычи. Лосиха-бугады и лукучон-сохатый, с помощью которого привлекают зверей, являются, должно быть, конкретными вариантами одного и того же понятия, одной и той же в основе идеи.

Что же касается медведя, то он появляется в такой же интимной связи с духами шаманской колотушки, т. е. с шаманством и шаманами. Закономерный характер этой связи виден и в совпадении терминов, которые употребляются для обозначения медведя, с одной стороны, духа-предка, с другой.

И тот и другой называются в эвенкийском языке одинаково — манги.⁴ Между тем, с понятием о первом предке нередко связываются представления о культурном герое, который учит людей всем искус-

¹ А. Ф. Анисимов. Родовое общество эвенков (тунгусов). Л., 1936, стр. 167—177. О дуальной организации и связанных с ней обрядовых состязаниях и мифах см.: А. М. Золотарев, ук. соч., стр. 135—139, 143—149.

² Ср. описание аналогичного соревнования двух экзогамных секций — «лесных людей» и «водяных людей» у ульчей: Золотарев, ук. соч.

³ Анисимов, ук. соч., стр. 179.

⁴ Г. М. Василевич. Эвенкийско-русский (тунгусско-русский) диалектический словарь. Л., 1934. — Она же. Эвенкийско-русский (тунгусско-русский) словарь. М., 1940, стр. 80.

ствам, всем тайнам культа или даже приносит им огонь и вдувает в них живую человеческую душу, является первым художником, первым кузнецом и шаманом.¹

После этого не удивительно, что именно манги — предок в медвежьем облике — представлен в эвенкском мифе как покровитель шаманства и шаманов.

В то же самое время эвенкский культурный герой медведь-богоборец и первый шаман-манги — по самому своему наименованию ясно обнаруживает сходство с древним мифическим образом страшного хтонического чудовища, которое носит у сибирских народов наименование «мангыс», «монгус», «мангатхай». ²

Мангыс центральноазиатских мифов не только людоед, но и космическое чудовище — «обжора». Дархаты, например, объясняли затмение тем, что луну глотает семидесятиголовый Мангыс, которого разбил пополам Очирвани за то, что он выпил у Бурхан-Бакши воду жизни — «аршан». Получив от Бурхана-Бакши громовую стрелу — очир, Очирвани догнал Мангыса, разбил его, а мочу, в которой содержалась живая вода, выпил; после этого он стал синим, каким его и рисуют художники-ламы. ³

Как грозный космический охотник, мифический медведь обнаруживает не менее тесную связь с небесным стрелком — громовником, который, как хорошо выяснил в свое время Г. Н. Потанин, у многих центральноазиатских и сибирских племен мыслится в медвежьем облике. ⁴ Медведь означает здесь само небо или, вернее, его зооморфное олицетворение, что находит свое отражение и еще в одном эвенкском термине, обозначающем медведя — «амака». Это слово означает у эвенков не только медведя, но и «бога», т. е. хозяина верхнего мира. ⁵

В полном соответствии с такими идеями курильские айны называли медведя «горным богом», или «сыном горного бога», нивхи (гиляки) — «горным человеком», божественным «сородичем хозяина гор» и т. д., так как понятия «гора» и «небо» семантически равноценны.

В магических песнях финнов (Luotsi-runoia) говорится, что медведь родился на небе. ⁶ По словам И. С. Полякова, остяки (хантэ) называли медведя сыном неба, оставившим небо вопреки отцовской воле. ⁷

Маньси (вогулы) считали медведя сыном или дочерью небесного влстителя Нуми-Торыма. Сам же Нуми-Торым был ничем иным, как полумедведем-получеловеком. В ритуальных песнях и эпосе его называли «зубастым», с «когтями на руках», а в медвежьей песне, которую пели перед головой и шкурой медведя, медведь прямо отождествлялся с Торымом: «Сидишь ты как великий Торым. Почитают тебя великим Пупыхом, почитают великим Торымом». ⁸

Аналогичная связь понятий «небо» и «медведь» прослежена Г. Н. Потаниным на материале тувинского языка, где кайкаран, или хайрхан, тоже означает небо, но вместе с тем и медведя.

¹ Н. Харузин. Медвежья присяга и тотемическая основа культа медведя у остяков и вогулов. ЭО, № 4, 1898.

² Г. Н. Потанин. Громовник по поверьям южной Сибири и северной Монголии. ЖМНП, январь, 1882. Ср., например, описание монгусов в монгольском эпосе: Б. Я. Владимирцев. Монголо-ойратский героический эпос. 1923, стр. 69.

³ Г. Н. Потанин. Очерки северо-западной Монголии, т. IV, стр. 192.

⁴ Потанин. Громовник. — И. С. Поляков. Письма и отчеты о путешествиях в долину р. Оби. Прил. к т. XXX «Записок Академии Наук» (№ 2, стр. 64).

⁵ Г. М. Васильевич. Эвенкийско-русский словарь, 1934, стр. 5.

⁶ Васильев, ук. соч., стр. 81.

⁷ Поляков, ук. соч.

⁸ Там же.

Тувинцы на Улухеме и Хуахеме рассказывали ему что есть два кайкарана: один небесный, производящий гром, это Кайкаран-Кудай; другой, живущий на земле в лесу (т. е. медведь). Улы-Кайкаран обитает, говорили они, вверху вместе с солнцем и луной.¹

Урянхаец Ульбо из кости (рода) Кыргыс рассказывал ему также, что гром производит Улы-Кайкаран. Он зимует на земле, на высоких горах, а летом поднимается на небо. Место его зимовки недоступно. Ни один человек не в состоянии его видеть. Где он зимует, — пар стоит. Улы-Кайкаран бросает молнии в чокур-курюка (полосатого бурундука), на которого почему-то сердит.²

Кайкаран, Кайкаран-Кудай, или Улу-Кайкаран (т. е. грозный, великий Кайкаран) тувинцев, таким образом, есть не просто небо-медведь, а грозное небо-медведь, сверкающее молниями, с которого сыплются раскаты грома.

Для полноты картины следует принять во внимание, что космический герой — громовник и охотник за небесным оленем или лосем нередко вообще рисуется в отрицательном облике, с чертами насильника, нарушителя законов, даже клятвопреступника. Совершенно естественно, что в таком же виде выступает эвенкский космический герой — медведь, манги, или мани. Если в одной мифе, записанном М. Ошаровым в Туруханском крае, мани (манги) выступает в роли благодетеля человечества, возвращающего ему сияние солнца, похищенного чудовищным лосем Хогленом, то в другом это злое чудовище — сам Мани. Рассказ в этом последнем случае идет о двух «безродных» сестрах, имен которых «никто не знает». Уйдя в месяц сараны из своего чума копать на зиму корни сараны, они вдруг слышали плач ребенка и нашли чудесную оловянную зыбку, в которой лежал грудной мальчик. Начало мифа, таким образом, удивительно похоже на пролог бурятской родословной саги об Асуйхэн и Хусухэн и обнаруженной ими в лесу зыбке с чудесным младенцем. Речь идет, следовательно, о мифических прародителях рода. Но далее все неожиданно меняется. Сага о прародителях переходит в рассказ о мифических людоедах, со всеми его обычными аксессуарами. Начинается с того, что появляется гигант-людоед, который вытягивает двух огромных червей, кладет их в котел и поет:

Женщины ели рыбу. Она им нравится.
Черви, черви, сделайте сига́ми.
Когда женщины разжиреют,
Тогда я их съем!

Испуганные сестры пытаются затем убить ребенка, залив его, как это всегда водится с демоническими существами, расплавленным оловом. Но как только расплавили олово и вылили горячий металл на закрытого одеялом младенца, перед ними с постели встает сам гигант Мани, одетый в оловянный пояс.

Перед слушателями разворачивается дальше новый традиционный сюжет — магического бегства, злым героем которого оказывается Мани, преследующий свою добычу, беззащитных женщин, так же, как его двойник преследует космического оленя.

Сестры на бегу бросают позади себя женскую сумочку кодэрорун, заклиная ее: «Кодэрорун! Стань горами-хребтами!» Мани отстает, но затем в свою очередь заклиная чудесную сумочку: «Разорвитесь, крутые горы, образовавшиеся из женского кодэроруна, дайте мне проход!».

¹ Г. Н. Потанин. Очерки северо-западной Монголии, IV, стр. 77.

² Там же, стр. 139.