

для тюркешского знатного воина, предки которого обитали на Тянь-Шане и в Семиречье уже два столетия, выбор в качестве геройского имени названия представителя северной таежной фауны маловероятен. Конечно, имена богатырям совсем не обязательно подбирались из названий местной фауны. Устрашающие прозвища давались воинам и в тех странах, где львы, тигры и другие свирепые хищники не водились. Но чтобы назвать человека медведем, надо знать, что это за зверь, реальный или мифический.

Заключение

Итак, судя по всему, “муж-воин Адык” неоднократно совершал походы в долину Ярыш, поскольку хотел завладеть ею и включить в свои охотничьи угодья. О своих претензиях он заявлял в надписях, подтверждал своими тамгами и портретами на камнях Кок-Сая, сохранившихся в восточной части долины. Происходило это в то время, когда долина носила тюркское название Ярыш и принадлежала во время походов или в недавнем прошлом Тюркешскому каганату. Свое взрослое, мужское, геройское имя Адык получил потому, что в представлении нарекивших этим именем медведь был внушающим уважение зверем, именем которого не зазорно назвать повзрослевшего мужчину. Воин Адык совершал походы в долину Ярыш с востока, из восточных районов Тянь-Шаня – мест его кочевья. Его сородичи или предки некогда обитали в Монгольском Алтае (здесь на скальных плоскостях Цага-Толгой были обнаружены аналогичные коксайским тамги).

Предки Адыка, возможно, проживали в тех местах, где медведь является почитаемым животным, хозяином тайги, а на восточном Тянь-Шане оказались, пройдя через Монгольский Алтай. Если правы те тюркологи, которые считают рунические надписи в Тянь-Шане более поздними по сравнению с енисейскими, то походы Адыка в долину Ярыш должны относиться ко времени после разделения единого этнического массива кыргызов на енисейскую и восточно-туркестанскую ветви, которое произошло вслед за киданьским завоеванием Центральной Азии в первой четверти X в. н.э., завершившем эпоху кыргызского великодержавия.

Список литературы

Амаджолов А. К интерпретации чуйских рунических надписей // Байыркы кыргыз тарыхынын ауткалдуу проблемалары: Эл аралык илимий конгресстин билдируу ворунун тезистер. – Бишкек: Б.и., 2001. – С. 97 – 100.

Бутанаев В.Я. Этническая история хакасов XVII – XIX вв. Хакасы. – М.: Институт этнологии и этнической антро-

пологии АН СССР, 1990. – 273 с. – (Материалы к серии “Народы Советского союза”; Вып. 3).

Вайнберг Б.И., Новгородова Э.А. Заметки о знаках и тамгах Монголии // История и культура народов Средней Азии. – М.: Наука, 1976. – С. 66 – 74.

Джумагулов Ч. Эпиграфика Киргизии. – Фрунзе: Илим, 1987. – Вып. 3. – 168 с.

Кормушин И.В. К палеографическим особенностям таласских надписей // Байыркы кыргыз тарыхынын ауткалдуу проблемалары: Эл аралык илимий конгресстин билдируу ворунун тезистер. – Бишкек: Б.и., 2001. – С. 94 – 97.

Кляшторный С.Г. Наскальные рунические надписи Монголии // Тюркологический сборник 1975. – М.: Наука, 1978. – С. 151 – 158.

Кляшторный С.Г. Всадники Кочкорской долины // Евразия сквозь века. – СПб.: Б.и., 2001а. – С. 213 – 215.

Кляшторный С.Г. Новые открытия древнетюркских рунических надписей на Центральном Тянь-Шане // Изв. Национальной Академии наук Кыргызской Республики. – 2001б. – С. 73 – 75.

Могильников В.А. Тюрки // Степи Евразии в эпоху средневековья. – М.: Наука, 1981. – С. 29 – 43. – (Сер. “Археология СССР”).

Новгородова Э.А. Мир петроглифов Монголии. – М.: Наука, 1984. – 168 с.

Пэрлэ Х. Монгол тумний гарлыгтамгаар хайж судлах нь. – Улаанбаатар: Шинжлэх Ухааны академи туухийн хурээлэн, 1976. – 270 тал.(на монг. яз.).

Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. – Новосибирск: Наука, 1990. – 209 с.

Табалдиев К.Ш. Курганы средневековых кочевых племен Тянь-Шаня. – Бишкек: Айбек, 1996. – 256 с.

Табалдиев К.Ш., Солтобаев О.А. Рунические надписи Кочкорской долины // Изв. Национальной Академии наук Кыргызской Республики. – 2001. – № 1. – С. 68 – 73.

Табалдиев К.Ш., Худяков Ю.С. Древнетюркский памятник Беш-Таш-Короо // Памятники культуры древних тюрков в Южной Сибири и Центральной Азии. – Новосибирск: НГУ, 1999. – С. 55 – 81.

Табалдиев К.Ш., Худяков Ю.С. Древнетюркские поминальные памятники на Тянь-Шане (по материалам исследований Нарынского отряда) // Памятники древнетюркской культуры в Саяно-Алтае и Центральной Азии. – Новосибирск: НГУ, 2000. – С. 65 – 85.

Худяков Ю.С. Вооружение енисейских кыргызов VI – XII вв. – Новосибирск: Наука, 1980. – 176 с.

Худяков Ю.С. Вооружение средневековых кочевников Южной Сибири и Центральной Азии. – Новосибирск: Наука, 1986. – 268 с.

Худяков Ю.С., Табалдиев К.Ш. Реконструкция конского убранства древних тюрков Центрального Тянь-Шаня // РА. – 1999. – № 3. – С. 50 – 58.

Худяков Ю.С., Табалдиев К.Ш., Солтобаев О.А. Новые находки предметов изобразительного искусства древних тюрков на Тянь-Шане // РА. – 1997. – № 3. – С. 142 – 147.

Материал поступил в редколлегию 25.10.01 г.

ЭВЕНКИЙСКИЙ ОБРЯД “ПРОВОДОВ МЕДВЕДЯ” КАК ФОРМА ОРГАНИЗАЦИИ ПРОСТРАНСТВА

Мифологические представления о медведе, сопряженный с ними комплекс ритуальных действий, который образно именуется медвежьим праздником и включает т. н. проводы (“захоронение головы”) зверя, широко распространены в среде охотников-рыболовов таежной зоны Сибири. В многочисленных публикациях, посвященных этому циклу представлений, обряды “медвежьего праздника”, как правило, рассматриваются сквозь призму промысловых культов, культа предков или магических действий, обозначающих поклонение сакральному животному [Мифы..., 1992, с. 128 – 130; Фрезер, 1984, с. 473 – 485].

Очевидно, что в том виде, в котором ритуалы “медвежьего праздника” зафиксированы исследователями XIX – XX вв., они хотя и стоят вне шаманских “мистерий”, но все же существенно “модернизированы” шаманистической космогонией. В этой связи “медвежий праздник” и в особенности его кульминационная часть – “захоронение головы” зверя могут, как нам кажется, рассматриваться в том же ключе, что и шаманский цикл календарных обрядов весеннего праздника *икэнипкэ*, основное содержание которого состоит, как известно, в репликации “космического порядка” и “связей” общества с “макромиром высших духов”, организующих “жизненное пространство” локальной общины и подтверждающих ее права на общинно-родовые угодья.

Наши оригинальные сведения о “медвежьем празднике” ограничены двумя записями 1972 и 1978 гг., произведенными со слов информантов, входящих в северную и южную диалектно-территориальные группы. Южная (административное название Мендзинкур) до начала 1960-х гг. обитала в бассейне левого притока Ангары – р. Чуны (Уда в верховьях и Тасеева после слияния с р. Бирюсой) и объединяла несколько родовых патронимий (около 40 чел.). Наблюдавшийся

нами ритуал “захоронения головы” убитого медведя исполнялся одной из последних представительниц этой группы – Е.И. Рукосуевой (1914 года рождения). Свежие впечатления об обряде и сопровождавшие его рассказы наших информантов (сестер Е.И. и Н.И. Рукосувых) об аналогичных действиях, совершавшихся данной группой в прошлом, опубликованы [Туров, 1978].

В кратком изложении обряд состоял в следующем. Освобожденную от шкуры голову медведя отделяли от туловища на уровне третьего шейного позвонка, в раскрытую пасть вставляли оструганный деревянный колышек – распорку, а в ноздри – веточки пихты. Как поясняли наши информанты, это делалось для того, чтобы медведь “никого не поймал” (“колышек ему мешать будет, пасть не закроется – человека схватить не сможет”) и “не учуял охотника”.

Очевидно, сам обряд “захоронения головы” и указанные меры предосторожности связаны с представлениями эвенков о “возрождении” убитого ими зверя, который мог отомстить “обидчикам”. Скорее всего, именно этими соображениями могут объясняться следующие стереотипные – по словам наших информантов, предписанные “традицией предков” – действия: подготовленную к “захоронению” голову медведя относили от места разделки добычи на 50 – 60 м в том направлении, “откуда зверь пришел”, и закрепляли на пеньке (в нашем примере была срублена сосна диаметром около 15 – 20 см) высотой около 1,5 м; голову устанавливали лицевой частью также в сторону, “откуда медведь пришел”, и в этом же направлении на стоящих друг за другом деревьях по числу прожитых медведем лет делали затесы на высоте несколько больше человеческого роста. Как поясняла Е.И. Рукосуева, “так *амака* (медведь) свою тропу видит, по ней уходит, снова живой делается, на эвенков не сердится”.

По словам информантов, отдельные части медведя (ost penis, лапа в шкуре) и, вероятно, его стилизованное изображение в металле или кости присутствовали в комплекте “семейных охранителей”. О сакральном значении “медвежьей лапы” свидетельствует и использование ее в качестве колотушки шаманского бубна. Хранение ost penis (“особая кость” – по словам наших информантов), как нам кажется, в силу “единства человеческой психики” и конвергентного повторения стереотипов мифологического сознания может иметь достаточно глубокую предысторию. Во всяком случае, память подсказывает такие аналогии, как известные стилизованные изображения медведя в погребениях Приангарья, а также три экземпляра ossa penis среди пока не опубликованного сопроводительного инвентаря одного из неолитических погребений, раскопанных В.И. Базалийским на берегу оз. Байкал.

По нашим данным, среди приангарских эвенков бытовало поверье, что “у медведя одна тропа, у человека – другая; потому без нужды эвенки медведя не убивают”. Семантически близкие этому представления зафиксированы еще С.М. Широкогоровым [1923]. По его сведениям, полученным от приамурских эвенков, между человеком и медведем складывались определенные отношения, которые создавали «своеобразную организацию – “таежное сообщество”, управляющееся своими нормами, обычаями и т.д.», а ментальное, закрепленное в верованиях разграничение мест обитания человека и медведя могло быть причиной того, что “многие тунгусы считают некоторые речки для себя недоступными”, чужими, занятыми хозяевами-медведями [Там же, с. 72]. Нивхи, согласно дневниковым записям Е.А. Крейновича [1973], наблюдавшего “медвежий праздник” у них, называли медведя не иначе как “горный человек, сосед”.

Логично было бы полагать, что зафиксированные С.М. Широкогоровым представления приамурских эвенков о медведе – сопернике человека, представителе иной, “соседней группы”, сформировались в результате их контактов с “дотунгусскими” нивхоязычными аборигенами. Так, по мнению Г.М. Василевич, происхождение иносказательных наименований медведя *манги*, *нгамэн-дэи*, *торгандэи* связано с включением в состав верхнеленских, северобайкальских, некоторых подкаменно-тунгусских и охотских эвенков одноименных субстратов “дотунгусского населения” и с наследованием “от аборигенов представления о медведе-предке” [Василевич, 1969, с. 216]. Вместе с данными других источников наши сведения позволяют предполагать, что сакральный образ медведя мог в сознании эвенков ассоциироваться не столько с предком (на что якобы указывает его эвенкийское иносказательное название *амака*), сколько с мифическими первожителями, чужеродными соседями и бытовать в культуре всех диалектных групп, расселенных к западу от бассейна р. Амура.

Очевидно, что зафиксированные нами в среде “русифицированных” эвенков Приангарья следы “медвежьих обрядов” и связанных с медведем верований являются реликтами мифологического сознания. Наши информанты сообщали, что в определенных ситуациях добыча медведя являлась благоприятным знаком. Вестником удачи считали зверя, пришедшего на стойбище, не боящегося ни лая собак, ни криков людей, ни дыма костра, ни “холостых” выстрелов, а нападение сытого медведя, встреченного летом на охотничьей тропе, предвещало несчастье. Нельзя исключать того, что случайно забредший на стойбище зверь ассоциировался у эвенков с гостем, а предписанное традицией убийство такого зверя – с ритуалом приема приносящего удачу гостя. В свою очередь, нападение сытого зверя могло восприниматься в качестве вызова на поединок, не принять который значило в какой-то мере уступить зверю в своем “родовом праве” владения угодьями.

Все известные материалы об эвенкийских “медвежьих праздниках” указывают на то, что на медведя не охотились как на копытных и пушного зверя. По данным всех работавших по этой теме исследователей, добыча медведя была, как правило, результатом непреднамеренного (не связанного с целенаправленным поиском) обнаружения берлоги в границах “родовых угодий” охотника, а “медвежий праздник” устраивался лишь по случаю добычи медведя в берлоге.

В этом контексте единственное зафиксированное нами в группе ангаро-чунских эвенков ритуальное “захоронение” головы медведя вроде бы выпадает из стереотипного комплекса обрядов “медвежьего праздника”, поскольку обрядовые действия совершались над зверем, добытым вне берлоги. Однако сопоставление наблюдавшегося нами ритуала с описаниями “классических” образцов показывает, что атипичность данной ситуации компенсируется совпадением в ряде деталей действий Е.И. Рукосуевой со стереотипами поведения участников обряда “захоронения головы”, характерными для традиции “праздника медведя”.

Наблюдавшиеся нами действия, как и все известные по литературе аналогичные им, на наш взгляд, свидетельствуют о том, что данный обряд имеет иную, нежели промысловый культ или культ предков, семантику. В поведении совершавшей ритуальное “захоронение головы” Е.И. Рукосуевой наше внимание привлекли следующие детали. Как бы осуждая противоречащие “нормам” действия убитого зверя, она заметила: “Видишь вредный какой, мы сохатого (лося, которого “задавил” медведь. – М.Т.) вон откуда следим, неделю ходим, а он нас опередил”. Наибольшее удовлетворение наш информант получил от того, что из множества выпущенных

в медведя зарядов именно ее *последняя* пуля (Е.И. Рукосуева подчеркнула это) поразила зверя. Все вместе, по нашему мнению, указывает на то, что добытый медведь воспринимался как соперник, а “неурочное” проведение обряда “захоронения головы” символизировало победу “настоящего хозяина угодий”, закрепления за ним “первичного права” их эксклюзивного освоения.

Связанный с медведем комплекс эвенкийских обрядов подробно рассмотрен в публикациях российских тунгусоведов [Анисимов, 1958; Василевич, 1936, 1969, 1971; Васильев, 1948]. Подробный анализ их материалов не имеет прямого отношения к теме данной статьи, и потому позволим себе акцентировать внимание лишь на тех деталях, которые аргументируют наши интерпретации как образа самого животного, так и семантики финальной части “медвежьего праздника” — обряда “захоронения головы”.

Прежде всего следует заметить, что многочисленные иносказательные наименования медведя (что, кстати, относится ко всем животным, представленным в космогонических мифах эвенков), по определению Г.М. Василевич, должны рассматриваться как “родственные термины без притяжательных суффиксов”. В этой связи можно предположить, что медведь, как и другие сакральные животные (лось, олень, волк, ворон и т.д.), в конце XIX — XX в. уже вряд ли воспринимался эвенками в качестве тотема или предка-прародителя. Характеру традиционных верований эвенков, отражающих “социальные” связи медведя и людей, на наш взгляд, более соответствует та категория наименований и понятий, которая определяется терминами “классификационного родства”, в частности, употребляется для обозначения возрастной группы “все те, кто старше меня”. Такие наименования медведя, как *амака*, *онёко*, *атырканна*, *этыркэн*, *ама*, *эне*, вероятно, обозначают возрастную категорию “старика ~ деды ~ бабушки ~ отцы ~ матери” вообще, безотносительно к связям по родству и свойству, и именно по этой причине бытуют без суффиксального обозначения персональной принадлежности.

Косвенным указанием на “классификационный” характер связей между медведем и “настоящим человеком — эвенком”, на наш взгляд, служит то, что табуированным считалось лишь мясо с головы медведя и этот запрет распространялся только на женщин в репродуктивном возрасте. Возможно, в сознании эвенков данный запрет ассоциировался с мифологическим сюжетом “брачной связи” между медведем и девушкой Хеладан, волей случая попавшей в “стойбище медведей” и прожившей в нем до весны в качестве члена “общины” наделенных свойствами человека медведей [Василевич, 1936, с. 38 — 40].

Все сюжеты этого типа характеризует один существенный момент. Через некоторое время зверь приказывает Хеладан убить себя, голову положить рядом с собой на “малу” (священное место в чуме за очагом напротив входа). Выполнив это и ряд других повелений медведя, Хеладан обнаружила по утру у себя в постели молодого, здорового парня, от которого через положенное время родилось двое детей. Есть все основания полагать, что в представлениях эвенков голова не только мифического, но и убитого в берлоге медведя ассоциировалась с образом живого, дееспособного наместника реального существа. Скорее всего, с этим связаны до сих пор бытующие среди эвенков поверья, согласно которым употребление половозрелой женщиной (особенно беременной) мяса с головы медведя наказывается рождением ребенка с “медвежьей отметиной” — большим родимым пятном на лице. Более того, в эвенкийских мифах медведь в качестве теоретически допустимого брачного партнера женщин экзогамного общества, на наш взгляд, выступает не иначе, как представитель чужого, инородного, не связанного кровным родством сообщества.

Все опубликованные данные по “культу медведя” позволяют предполагать, что в религиозных воззрениях эвенков с этим животным связано несколько антропоморфных образов: а) первого обитателя земли; б) трикстера; в) соперника, с которым эвенки ведут борьбу за охотничью территорию; г) богочеловека, участвующего в сотворении вселенной; д) существа, наделенного свойствами оборотня. Такая трактовка заложена в мифах и волшебных сказках о животных из фольклорного наследия западных эвенков, действующие лица которых — человек и медведь — противопоставляются друг другу как члены разных по происхождению сообществ. Первый идентифицирует свою принадлежность к роду “настоящих людей” по антропологическому признаку — разрезу глаз и именует себя и своих соплеменников “*Эвунки ~ эвенки ~ эвенки есачи* — поперечноглазые” [Василевич, 1969, с. 217; 1971, с. 157; Сравнительный словарь..., 1977, с. 435]. Медведь, подчеркивая свое пренебрежительное отношение к физически более слабому существу, в диалогах с другими животными и самим “настоящим человеком” называет эвенка “пене́к поперечноглазый” [Василевич, 1936, с. 16 — 17].

Идентификация человека и зверя лишь по антропологическому признаку, на наш взгляд, может оцениваться как указание на то, что медведи и “поперечноглазые *эвенки есачи*” соотносят себя с “этнически” изолированными общностями, совместно обживающими территорию смежных угодий. Итог нашим размышлениям по поводу реальности эвенкийских представлений о родственных связях медведя и человека подводит Г.М. Василевич. В ряде публикаций она

убежденно настаивает на том, что какие-либо подтверждения их наличия как в мифологическом фольклоре, так и в общем комплексе космогонических представлений эвенков, ею не обнаружены (см., в частности: [Василевич, 1971, с. 159]), а попытка А.Ф. Анисимова увязать наименование медведя *манги* с семантикой “родовых предков” одной из территориальных общин эвенков [1958, с. 70 – 71], категорически ею отвергается.

Следует отметить, что, этимологизируя термин *манги*, А.Ф. Анисимов ссылается также на записи Е.И. Титова [1923, с. 96] относительно прибайкальских эвенков, в которых фиксируются представления последних о двойной (антропоморфной) природе медведя и их сообщения о нем “как о первом обитателе земли – предке людей” [Анисимов, 1958, с. 111 – 114]. Косвенные аргументы в пользу альтернативного современному (генетическому) толкования термина “предок” содержатся и в сборнике разновременных записей текстов эвенкийского фольклора [Василевич, 1936], объединившем результаты работ нескольких ученых-тунгусоведов. Так, в тексте № 30 медведь фигурирует как одно из первых созданий верховного творца (в разных группах – *Сэвэки* ~ *Хэвэки* ~ *Шэвэки*, *Маин*, *Амака*, *Буга*) – черта *Харги*, который после сотворения вселенной становится хозяином нижнего мира, мира мертвых, откуда не возвращаются [Там же, с. 29 – 30]. Важно подчеркнуть, что данный миф отражает представления о последовательных актах “творения космоса”, установления организующих его норм, правил поведения и взаимоотношений между людьми и животными, с одной стороны, теми и другими жителями среднего мира и “божественными” обитателями верхнего и нижнего миров – с другой. В этой последовательности “бывший в те времена человеком” медведь появляется на “новой земле” раньше “настоящих людей” – эвенков и, следовательно, может рассматриваться как запечатленный в сознании этноса ее первый житель. Этот же сюжет отмечен нами в мифологической сказке, записанной В.И. Левиным от аянских эвенков [Там же, с. 216].

Во введении к помещенным в указанный сборник “Материалам по устному творчеству эвенков Прибайкалья”, собранным на верхней Лене, Витиме, Киренге и Нерчи, автор записей Е.И. Титов утверждает, что у ленских и северобайкальских эвенков со словом *манги* связаны образ “великана – охотника на космогонического лося *Холэн*” (Млечный Путь – след *охотника Манги*) и видовое название медведя [Там же, с. 162]. В этом же контексте следует указать на сообщение Г.М. Василевич о том, что в некоторых вариантах космогонических мифов о “творении средней земли” медведь, как и прочие “имевшие дар речи животные” (собака, ворон, волк в группах верхнеалданских

и илимпейских эвенков), является помощником “верховного духа – творца *Сэвэки*”, участвует в “акте творения человека” [1969, с. 215].

Таким образом, фраза А.Ф. Анисимова о медведе “первый обитатель земли – предок людей” должна быть разделена на две семантически разные части. Г.М. Василевич выделила и считала неверной лишь ту, которая якобы является указанием А.Ф. Анисимова на то, что сознание подкаменнотунгусских эвенков ассоциирует медведя с понятием “генетический предок”, – в ее многолетней практике исследований эвенкийских верований “ничего подобного” не отмечалось. В свете этого замечания Г.М. Василевич, очевидно, иначе, нежели указание на родственную связь, должно интерпретироваться и сообщение Б.А. Васильева о том, что охотские эвенки и орочи называли медведя “наш брат” [1948, с. 80 – 81].

Ряд обстоятельств, на наш взгляд, дает основания к соотносению имени медведя *Манги* с образом черта – хозяина нижнего мира. Указания на адекватность такой связи, как нам кажется, содержатся в том же мифе о Хеладан. Напомним, что миф повествует о путешествии эвенкийской героини по шаманской реке – *энгдекит*. Поскольку путешествие по *энгдекит*, в ходе которого актер не только посещает мир умерших, но и возвращается в мир живых, доступно лишь шаманам, образ Хеладан, вероятно, сопоставим с образами легендарных женщин-шаманок “незапамятных времен, когда земля еще только становилась” (т.е. когда складывался существующий миропорядок). В таком случае, очевидно, “события мифа” предшествуют формированию исторических сказаний и бытовых рассказов, что, на наш взгляд, подчеркивается в финальной части мифологического сюжета, где Хеладан получает от “супруга-медведя” оленей, ряд бытовых предметов и “заповеди” относительно ритуальных действий “медвежьего цикла”.

По шаманской космогонии, вход в нижний мир расположен за девятым порогом *энгдекит* [Василевич, 1969, с. 213], и именно за девятым порогом Хеладан сходит на землю, попадает в мир “нелюдей”, которые не понимают ее речи (стереотипное обозначение “чужеродца”). То было “стойбище медведей”, от “брака” с одним из них у Хеладан родились два сына (младший – человек, старший – медведь). Развитие сюжета о двух братьях – их поединке, победа младшего и естественно предусматривающийся уход старшего – медведя в мир мертвых (*буни*; *улламрак* – букв. “угольная чернь”; *чунгудек* – букв. “место пупа, место центра”; *долбонитки* – букв. “по направлению к ночи”), – на наш взгляд, может коррелировать с космогоническим мифом о сотворении вселенной, где младший брат *Сэвэки* ~ *Экшэри* становится верховным божеством, а старший *Манги* ~ *Харги* – его противником, творящим все зло хозяином нижнего мира.

Можно, очевидно, полагать, что миф о путешествии Хеладан как вариант космогонических мифов, кроме “объяснения” происхождения основных компонентов бытовой культуры эвенков, имеет второй, скрытый смысл – объяснение того порядка отношений и связей человека с силами макромира, который устанавливается в первые дни “творения космоса”. В этом контексте понятия “эвэники ~ эвенки – настоящие люди”, “младший сын Хеладан”, “младший брат, хозяин верхнего мира Сэвэки”, могут быть выделены в один семантически однородный ряд культурных героев, которые через поединок со своими старшими по рождению соперниками (в том числе старшим, превратившимся в медведя сыном Хеладан) завоевывают “верховное право” освоения “средней земли”.

В этой связи вторая часть фразы А.Ф. Анисимова “предок людей”, на наш взгляд, семантически подчинена первой – “первый обитатель земли” и может рассматриваться как указание на то, что термин “предок” прежде всего соответствовал представлениям о существе, предшествующем человеку и участвующем в акте его “творения”. Сходство внешнего облика медведя и человека (не случайно первого не только в мифах, но и в бытовой лексике иногда именуют “большой мужик”) и стереотипный для первобытных верований эвенкийский вариант “очеловечивания” действующих в сказках и мифах животных позволяют предположить, что именно это лежит в основе представлений о медведе – первом человеке, “вторая, человеческая натура” которого проявляется как в “человекоподобном” реальном поведении, так и в “способности” являться в кругу людей в человеческом образе. В этой трактовке первичному семантическому слою понятий “брат”, “предок” могут соответствовать понятия “подобный, похожий на нас, людей”, однако “чужой, инородец”.

Такая семантика образа медведя логична еще и в свете того, что в героических сказаниях и бытовых рассказах эвенков и иноязычные соседи, и эвенки – члены чужих территориальных общин нередко обозначались словом “нелюди”, как и медведь, назывались *чулугды*, *манги* (!), *чангит*, *дептылы* – в русском переводе это соответствует понятиям “враг”, “силач”, “людоед”. Столь же широко известно, что “дикие люди – предшественники настоящих людей – *илэл*, *эвенкил*” в сознании эвенков всегда рисовались существами антропоморфного вида. В вариантах сказаний эвенков Чирингды их легендарные *нгамендэи* (название которых сопоставимо с медведем) обычно характеризуются как инородные существа (“невидимые люди, их голоса не слышат... они могут брать что угодно, и предмет уходит”). Наличие этих ассоциаций, на наш взгляд, может свидетельствовать о том, что реальные иноэтнические соседи эвенков, как все

чужое, были мифологизированы и “совмещены” с образом медведя – существа “двойственной натуры” [Там же, с. 212].

Скорее всего, в мифологии эвенков образ медведя стоит в одном ряду с понятиями о всем инородном и, следовательно, потенциально враждебном – соседях-инородцах *манги ~ торгандэи*, соседях вообще, наконец, о первых обитателях среднего мира, где медведь как первое человекоподобное существо обживает и “обустраивает” землю вслед за мамонтом *Сэли*, гигантским змеем *Дябдар* и восьминогим железнорогим гигантским оленем *Калир*. В этот контекст органично вписывается вывод С.М. Широкогорова о том, что в практике хозяйственного освоения охотничьих угодий человеком является одним из членов некоего “таежного сообщества” людей и зверей. В качестве примера он приводит таежные экосистемы Северной Маньчжурии, являющиеся объектами совместной “хозяйственной деятельности” двух подвидов медведя, тигра и человека. Для каждого из них поиск и добыча средств жизнеобеспечения связаны с постоянной сменой сезонных “охотничьих угодий”, при этом “большой (черный. – М.Т.) медведь идет впереди и занимает лучшие угодья, за ним идет, оспаривая иногда у него территорию, тигр, на худших местах... поселяется малый бурый медведь и, наконец, охотники-тунгусы”. Последние, “изучив хорошо этот порядок деления территории (между зверями. – М.Т.)... охотно принимают участие в боях (столкновениях зверей из-за угодий. – М.Т.)”, причем “охотник обычно убивает обоих бойцов” и тем самым как бы подтверждает и закрепляет свое право на территорию [Широкогородов, 1923, с. 73 – 74].

Те же примеры символической борьбы за владения зафиксированы в наших наблюдениях и в публикациях Г.М. Василевич. Отражающие это соперничество ритуальные поведенческие акты, на наш взгляд, логически и ментально связаны с соответствующими мифологическими сюжетами. Так, заметив оставленные на коре деревьев следы медвежьих когтей, охотник воспринимал их как вызов на поединок и оставлял выше медвежьей метки свою зарубку, “медведь делал свою выше. Таким образом, метки (человека и зверя. – М.Т.) доходили до вершины”, или на какой-то высоте от корней дерево подрубалось наполовину толщины ствола и загибалось к земле [Василевич, 1969, с. 217]. Как поясняли наши информанты, такого рода действия производились обязательно и должны были показать зверю, кто настоящий хозяин тайги.

Изложенные выше сведения о “культе медведя” и описания обряда “захоронения головы” в сопоставлении с материалами исследований Е.С. Новик [1984, с. 206 – 215] по семантике мифологического фольклора и шаманистическим верованиям коренного на-

селения Сибири представляются нам не чем иным, как отражением изначального (“первородного”) противостояния двух “хозяев средней земли” и регулярным воспроизводством мифического акта “первого раздела нового мира между человеком и зверем”. Следует при этом напомнить, что “медвежий праздник” эвенков и связанный с ним комплекс мифологических представлений сохранились и зафиксированы этнографами в редуцированном виде и являются этническими вариантами однотипных верований и обрядов, существовавших в прошлом и бытующих до сих пор в культуре всех коренных этносов Евразии и Северной Америки [Алексеев, 1960; Крейнович, 1973; Соколова, 1971; Цинциус, 1971; Штернберг, 1936].

Опубликованные разными авторами описания “медвежьего праздника” эвенков, без сомнения, демонстрируют общую схему стереотипного ритуального поведения, в некоторых деталях аналогичного характеру действий при совершении промысловых обрядов. В частности, как и “проводы зверя-гостя”, «обряд над медведем, добытым в берлоге, включал... действия, связанные с выслеживанием, добычей, свеживанием и распределением мяса... инсценировку гостин, когда голову медведя или его изображение его сородичей, а затем торжественно “проводят”, водружая череп, кости или их макеты на дерево, на помост, в родовой амбар и т.д. ...Однако в отличие от обрядов, завершающих тот или иной промысловый сезон, медвежий праздник» не имел фиксированных традиций календарных рамок и сопровождал каждую добычу зверя в берлоге [Новик, 1984, с. 213].

Второй блок собранных нами опросных данных о “медвежьем празднике” был получен почти случайно, в ходе уточнения этимологии гидронимов на территории расселения т. н. катангской группы эвенков (бассейн Нижней Тунгуски, ербогаченский, наканновский и непский говоры северного диалекта). Здесь нами выделен гидроним *Чукиль*, которым обозначаются две небольшие речки в границах угодий двух соседних общин. Входящие в общины семьи расселились в этом районе относительно недавно (не ранее второй половины XIX в.) и представляют собой выходцев из двух территориально обособленных, некогда соперничавших между собой “диалектно-племенных” групп – еромом-тетейской и наканновской.

По сообщению наших информантов, гидроним *Чукиль* имеет прямое отношение к последнему акту трехдневного цикла обрядов “медвежьего праздника”, а именно, к ритуальной “борьбе мальчика” с “чучелом” медведя и последующему “захоронению головы” убитого зверя. Такая (народная) этимология гидронимов логична, поскольку “чучело” медведя и используемый для “захоронения головы” объект (дерево,

помост на высоких опорах) обозначаются одним и тем же словом – *чуки*. Весьма реальным представляется предположение о связи происхождения гидронима с тем, что добыча медведя в берлоге и в особенности сопровождавший ее ритуал “проводов – захоронения” зверя были для эвенков неординарным, “знаковым” актом, фиксировались в памяти нескольких поколений жителей данной территории [Василевич, 1971, с. 160].

В свете замечаний С.М. Широкогорова о постоянной борьбе человека и зверя за жизненное пространство логично предполагать, что медвежья берлога и лежащий в ней зверь связывались воображением эвенков с представлениями о “доме чужака”, “захвате” территории родовых угодий общины “инородцем”. В этом контексте добыча медведя в берлоге и следовавший за ней обряд “захоронения *чуки*” могли символизировать установленные “актами творения космоса” нормы и порядок организации “жизненного пространства”. Вероятность именно такого “прочтения” финала “медвежьего праздника” подтверждается данными Е.С. Новик, полагающей, что обряды этого цикла, “как и шаманские инициации”, могли “в ряде случаев становиться языком для установления космических связей во время календарных праздников, когда... налаживают... коммуникацию со всеми (или с главными) божествами, от которых зависит благополучие...” [Новик, 1984, с. 213 – 214] (см. также: [Василевич, 1971, с. 162]).

Более того, Е.С. Новик полагает, что по структуре ритуальных действий “медвежий праздник” совпадает “с сезонными обрядами возрождения душ добытых животных...” и использует тот же “тотемический принцип классификации этносов в качестве языка моделирования связей... всего коллектива людей в их отношении с природной средой, где медведь выступает в роли универсального медиатора, кодирующего эту связь” [Новик, 1984, с. 215]. В частности, как и нганасанский обряд “чистого чума”, календарный праздник *икэнипкэ* подкаменнотунгусских эвенков включает в целом нетипичную для этого типа шаманских “мистерий” сцену охоты на космического лося. Главное действующее лицо этой пантомимы, как и медведь, именуется *Манги*, представляет собой собирательный образ, соответствующий понятиям “великан”, “сказочный богатырь”, “черт”, “людоед”, “дух-предок”. Производным от *манги* является название Млечного Пути – *Манги тулиэдзек*, *Манги янкан*, *Манги кингнэдзенэн*, *Манги удзян* – букв. “лыжный след Манги” [Сравнительный словарь..., 1975, с. 530]. С этим же лексическим пластом, связанным с мифологическими образами “космических охотников”, очевидно, сопоставимы ороческое, ульское, орокское, нанайское *Мапа*, удэгейское и маньчжурское *Мафа* [Там же, с. 531].

Тот же смысл “репликации космического порядка”, очевидно, вкладывался в пантомиму “борьба мальчика с *чуки*”. Являясь одним из обязательных элементов последнего акта “медвежьего праздника”, – обряда “захоронения головы”, эта инсценировка, кроме “передачи” *Сэвэки* сообщения о том, что участвующие в обряде члены эвенкийской общины чтут заповеданные нормы общения людей с миром “высших духов”, вероятно, обозначала очередную (после мифологической, связанной с теми временами, “когда земля нарождалась”) победу “младшего брата – человека” над “старшим” (в данном случае – реальным медведем) и тем самым дублировала “первородный” акт “божественной организации жизненного пространства”. Назначенный для “борьбы” мальчик (“младший брат”?) крепко обхватывал *чуки* (оплетенную ветками голову медведя) поперек “туловища” и изображал жестокую схватку, за которой, подбадривая мальчика одобрительными замечаниями, внимательно наблюдали все участники обряда. Наконец, высоко подняв *чуки* над головой, мальчик с силой бросал воображаемого медведя на землю и придавливал коленом. Как следует из сделанных Г.М. Василевич в 1920-х гг. записей, касающихся обряда подкаменнотунгусских эвенков, изображавшее медведя *чуки* в прошлом (очевидно, до начала XX в.) представляло собой оплетенные ветками части медведя: голова и уложенные “в анатомическом порядке... все кости медведя” [Василевич, 1971, с. 163].

Помещение головы медведя на помост (в дупло дерева, в развилку ветвей) у разных этнографических групп эвенков с незначительными отклонениями от общей схемы производилось либо сразу по окончании пантомимы борьбы и торжественного (ритуального) угощения – *тэкэмивун* ~ *тэкэвун’ом* (праздничное блюдо из мелко нарубленных вареных кусочков медвежьего мяса, сердца, легких, печени, залитых медвежьим жиром [Сравнительный словарь..., 1977, с. 230]), либо на следующий день. Остатки *тэкэмивун* ~ *тэкэвун’а* обязательно разносились всем не участвовавшим в обряде членам родовой общины, которые через ритуальное угощение могли приобщиться к общему торжеству сородичей [Василевич, 1971, с. 163].

Локальной спецификой порядка проведения обряда “захоронения медведя”, очевидно, следует считать то, что у подкаменнотунгусских эвенков ему предшествовало “захоронение” вынутых из черепа глаз медведя, которые помещали на отдельной листенице, также называвшейся *чуки*. За день до обряда “захоронения головы” участники “медвежьего праздника” уходили в тайгу, найдя подходящее дерево, обтесывали его с трех сторон и, сделав выемку на высоте 2 м, вкладывали в нее завернутые в бересту или оплетенные ветками глаза зверя со словами: “Дедушка, глаза твои прячем в *чуки*... кедровки кричат!” На следую-

щий день после пантомимы борьбы и ритуального угощения выследивший берлогу охотник уходил “хоронить” голову медведя в *конги* – дупле дерева (чаще всего кедра) [Сравнительный словарь..., 1975, с. 411], которое с этого момента получало название *чуки*. Охотник должен сказать: “Дед, твоей голове я нашел такой чум, что никто его не найдет”. Судя по рисункам, сопровождающим это сообщение Г.М. Василевич [1971, с. 163], рядом с *чуки*, на котором помещалась голова медведя, на специальном помосте *дэлкэн* размещались оплетенные ветками шкура и кости медведя.

Иногда (в группе сымских эвенков – как правило) шкура с головы медведя передавалась шаману, который использовал ее в обрядах “поиска души” больного (предполагавших, в частности, “путешествие в нижний мир – землю медведей”). Очевидно, это связано с тем, что шкура символизировала душу живого зверя, призванную “сопровождать” шамана в его “путешествии”.

Столь же интересны сообщения о том, что у сымских эвенков *чуки* включало челюсти, отдельные кости медведя, предназначенные ему подарки в виде разноцветных лент, гребня, которым перед “захоронением” расчесывали шкуру зверя, “серьги” из кедровой хвои, а также лук и стрелу, использовавшиеся во время праздника (очевидно, в его первой фазе) для имитации стрельбы в уже убитого медведя. Все вместе укладывалось на подстилку из бересты, обертывалось ветками и относилось на запад от стойбища. Этот сверток подвешивали к стволу заранее выбранного кедра, а голову зверя помещали на пенек (высотой в рост человека) молодого кедра, закрепляя ее между двумя оставленными сверху шпешками.

Изложенное выше, как нам представляется, позволяет констатировать следующее:

1) по своему внутреннему, скрытому смыслу обнаружение медведя в берлоге, его добыча и последующие обряды могут, на наш взгляд, оцениваться как целенаправленные действия, пресекающие “попытку вторжения” в границы охотничьих угодий общины “чужого”, что рассматривалось как явное нарушение существующего “мирового порядка”;

2) стереотипные, освященные традицией формы ритуального поведения в течение всего “медвежьего праздника” и в особенности в финальной его части – “захоронения головы” косвенно (через предписанные вербальные “знаки”) и непосредственно (через предписанный состав участников) демонстрируют очередное восстановление сложившихся в “мифологическом безвременье” и нарушенных “вторжением медведя” связей и отношений двух общностей – “настоящих людей”, представленных двумя и более кровными родами, и медведей-“оборотней”, представителей инородной “соседней общины”;

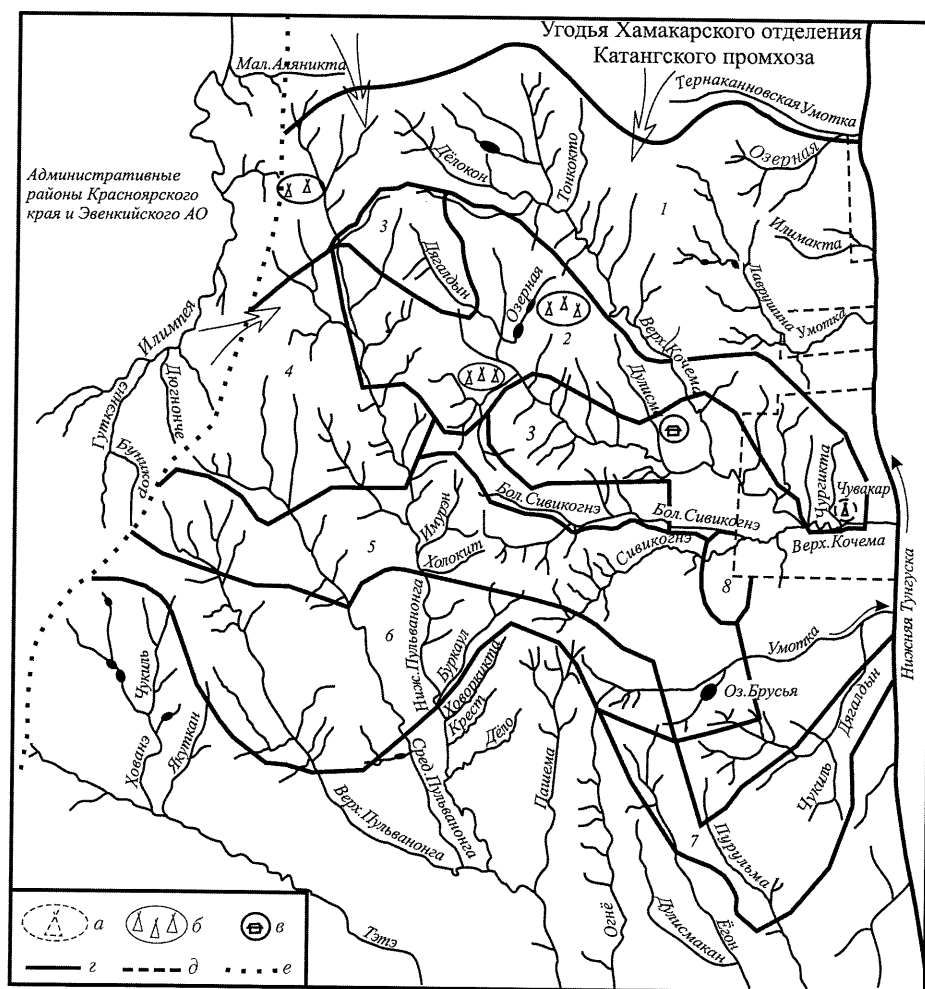


Рис. 1. Карта-схема угодий кочевых эвенков Катанги.

Семейные угодья: 1 – М. и Г. Голиных, 2 – Л.П. Сычегира, 3 – В.П. Сычегира, 4 – А.Я. Веретнова, 5 – Е.Я. Веретнова, 6 – Н.В. Каплина, 7 – П.К. Каплина, 8 – В.Д. Каплина.

а – старое брошенное стойбище Л.П. Сычегира; б – комплексы сезонных стойбищ и стоянок семьи Л.П. Сычегира; в – зимнее стойбище семьи Л.П. Сычегира; г – границы семейных участков угодий; д – границы русских охотугодий; е – административная граница Эвенкийского АО.

3) если первые два пункта верны, то *чуки* и связанный с ним гидроним *Чукиль* могут рассматриваться в качестве “маркеров” тех географических пунктов в обжитом эвенкийской общиной “жизненном пространстве”, в которых ментально пересекаются все свойственные ей диахронные и синхронные связи с макрокосмосом.

Последнее соображение следует, пожалуй, дополнить тем, что “маркирование пространства” посредством устройства *чуки*, по всей видимости, не единственный способ разграничения территории на “свои” и “чужие” угодья. Как известно, топонимика и гидронимика заселенных эвенками районов, кроме “рациональных”, связанных с хозяйственной деятельностью названий (“речка тайменная”, “срединая” и т.п.), включает и такие, которые отражают “памятные события” (“место, где утонули олени”, “Марьин ручей”, “старое стойбище” и т.д.) и благодаря которым

обитаемое пространство воспринимается как “мой (!) дом”. Из картографических материалов и опросных данных, полученных от эвенков пос. Тура (административный центр Эвенкийского АО), нам известны еще два гидронима, возможно, как и *Чукиль*, связанные с обрядовой стороной жизни эвенков.

На карте-схеме охотничьих угодий эвенков Катангского района (рис. 1), составленной по нашей просьбе жителем с. Ербогачён эвенком В.П. Бояршиным, есть гидроним *Буникор*. Река с этим названием расположена почти строго на запад от основного района обитания катангских эвенков и как бы разграничивает традиционные (с XVI – XVII вв.) территории расселения ербогаченской и илимпейской диалектных групп (бассейн р. Нижняя Тунгуска). Гидроним сопоставляется с бытующим в эвенкийском лексиконе словом *бун*, которому соответствуют производные со значениями “смерть”, “могила”, “мир мертвых”.

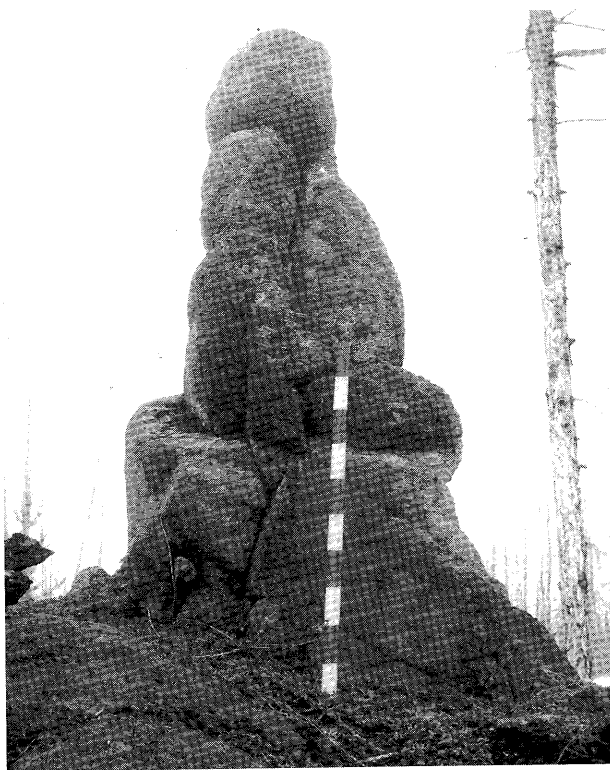


Рис. 2. Антропоморфный скальный останец в местности Ихэдекит.

Еще больший интерес представляет сообщение о том, что в границах охотничьих угодий эвенков илимпейской диалектной группы есть небольшая речка *Ихэдекит*, ее название в переводе с эвенкийского означает “площадка для танца с пением; место, где поют и танцуют” (возможно, от *икэ* – “петь”, *икэндзек* с суффиксальным окончанием *-кит*). Интересно также отметить, что в ряду производных от *икэ* стоит слово *икэвлэнни* – “совершать охотничий обряд над убитым медведем” [Сравнительный словарь..., 1977, с. 361]. Особый смысл данному гидрониму придает то обстоятельство, что охотившийся по этой речке эвенк обнаружил на ее левом высоком берегу (“на холме”) монументальную (высота около 2 м) фигуру, в которой он издали (“ближе боялся идти”) распознал “каменную бабу” (рис. 2). Даже если антропоморфная фигура является результатом естественного выветривания одиноко стоящего скального обнажения, она вполне могла (судя по названию речки, на берегу которой расположена) быть местом проведения регулярных обрядов.

В заключение следует особо подчеркнуть, что изложенные соображения, как и всякое осмысление явлений и феноменов, относящихся к верованиям, не более чем предварительные интерпретации самых

сложных для изучения элементов духовной культуры эвенков. В то же время обнаруженные нами дополнительные сведения о “необычных” гидронимах и связанных с ними природных объектах, на наш взгляд, выводят на новую проблему, которую можно было бы обозначить как “традиционные эвенкийские формы и способы маркирования жизненного пространства”.

Список литературы

- Алексеев Е.А.** Культ медведя у кетов // СЭ. – 1960. – № 4. – С. 90 – 104.
- Анисимов А.Ф.** Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. – М.; Л.: Наука, 1958. – С. 106 – 126.
- Василевич Г.М.** Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. – Л.: Изд-во АН СССР, 1936. – 286 с.
- Василевич Г.М.** Эвенки: Историко-этнографические очерки (XVII – начало XX в.). – Л.: Наука, 1969. – 303 с.
- Василевич Г.М.** О культе медведя у эвенков // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. – Л.: Наука, 1971. – С. 150 – 169.
- Васильев Б.А.** Медвежий праздник // СЭ. – 1948. – № 4. – С. 78 – 104.
- Крейнович Е.А.** Нивхгу: Загадочные обитатели Сахалина и Амура. – М.: Наука, 1973. – 494 с.
- Мифы народов мира:** Энциклопедия. – М.: Сов. энцикл., 1992. – Т. 2. – 719 с.
- Новик Е.С.** Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. – М.: Наука, 1984. – 303 с.
- Соколова З.П.** Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. – Л.: Наука, 1971. – С. 211 – 238.
- Сравнительный словарь** тунгусо-маньчжурских языков. – М.: Наука, 1975. – Т. 1. – 672 с.; 1977. – Т. 2. – 992 с.
- Титов Е.И.** Некоторые данные по культу медведя у нижнеангарских тунгусов Киндигирского рода // Сибирская живая старина. – Иркутск, 1923. – Кн. 1. – С. 90 – 105.
- Туров М.Г.** К вопросу о религиозных воззрениях эвенков Ангара-Чунского водораздела // Древняя история народов юга Восточной Сибири. – Иркутск, 1978. – Вып. 4. – С. 167 – 176.
- Фрезер Дж.Дж.** Золотая ветвь. – М.: Политиздат, 1984. – 702 с.
- Цинциус В.И.** Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом // Религиозные верования и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. – Л.: Наука, 1971. – С. 170 – 200.
- Широкогоров С.М.** Этнос: Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. – Шанхай, 1923. – 121 с. – (Изд. Восточного ф-та Дальневосточного ун-та).
- Штернберг Л.Я.** Первобытная религия в свете этнографических данных. – М.; Л.: Наука, 1936. – 572 с.

Материал поступил в редколлегию 28.03.02 г.