

УДК 398+299.4
ББК 82.3+63.5

Космический олень в нарративах и ритуалах тунгусо-маньчжуров как архетипический символ

Татьяна Юрьевна Сем

(Российский этнографический музей:

Российская Федерация, 191186, г. Санкт-Петербург, ул. Инженерная, д. 4/1)

Аннотация. Статья посвящена мифологическому образу космического оленя в традиционной культуре тунгусо-маньчжуров. В работе рассматриваются материалы фольклора, шаманства, промысловых и календарных ритуалов, а также искусства. Впервые систематизированы материалы по всем тунгусо-маньчжурским народам. Образ космического оленя в фольклоре эвенов имеет наиболее близкие аналогии с амурскими народами, которые представляют его с рогами до небес. Он сохранился в сказочном фольклоре с мифологическими и эпическими элементами. В эвенском мифе образ оленя имеет космические масштабы: из тела его происходит земля и всё живущее на ней. У народов Амура образ оленя нашел отражение в космогенезе, отделении неба от земли. Своеобразие сюжета космической охоты характеризует общесибирскую мифологию, относящуюся к ранней истории. В ней наиболее ярко проявляется мотив смены старого и нового солнца, хода времени, смены времен года, календарь тунгусо-маньчжуров. В результате анализа автор пришел к выводу, что олень в тунгусо-маньчжурской традиции моделирует пространство и время Вселенной, характеризует образ солнца и хода времени. Космический олень является архетипичным символом культуры тунгусо-маньчжуров, сохранившим свое значение до настоящего времени в художественной культуре.

Ключевые слова: космический олень, нарратив, ритуал, символ культуры, тунгусо-маньчжуров.

Дата поступления статьи: 15 августа 2020 г.

Дата публикации: 25 ноября 2020 г.

Для цитирования: Сем Т. Ю. Космический олень в нарративах и ритуалах тунгусо-маньчжуров как архетипический символ // Традиционная культура. 2020. Т. 21. № 4. С. 112–121.

DOI: <https://doi.org/10.26158/ТК.2020.21.4.009>

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Модель и картина мира предполагают целостность восприятия действительности. В архаических культурах в качестве визуальной модели мира, которая ассоциировалась с одушевлением и одухотворением природы, использовалась зооморфная мифологема наряду с ее растительным аналогом. Популярным образом модели мира в представлениях народов Евразии

является олень или лось, который ассоциируется с космосом в целом либо отдельными его элементами — солнцем, небом, землей, горой, подземельем.

Впервые образ космического оленя был выделен А. П. Окладниковым при рассмотрении образа лося и оленя в петроглифах Сибири [Окладников 1950, 285–302; 1971, 109]. Он отмечал связь оленя с космосом, верхним миром, солнцем и нижним

миром. А.И. Мазин записал миф о космической охоте амурских орохонов в наиболее полной форме, как считают исследователи тунгусского календаря [Мазин 1984, 7–10]. Анализом этого мифа у эвенков по мотивам специально занималась Г.И. Варламова [Варламова 2002, 31–40], с позиции календаря — Н.Б. Дашиева [Дашиева 2009, 123–130]. Образ космического оленя широко используется местным населением эвенков и эвенов в мифологии и искусстве как символ солнечного, небесного оленя. В сравнительной космогонии народов мира образ космического оленя, укравшего солнце, и погоня за ним охотников рассмотрены в работах известного этнографа, специалиста по мифологии народов мира Ю.Е. Березкина в сопоставлении мифов народов Сибири и Северной Америки [Березкин 2017, 97–108]. В тематическом классификаторе распространения фольклорно-мифологических мотивов по ареалам, созданным Ю.Е. Березкиным и Е.Н. Дувакиным, в числе прочих был выделен мотив космической охоты. В монографии «Рождение звездного неба: представления о ночных светилах в исторической динамике» Ю.Е. Березкин пришел к интересному выводу, что распространение версий мифа в Сибири не коррелирует с языковой принадлежностью носителей мифа: современные народы унаследовали данный сюжет от древнего субстратного населения до разделения народов уральской и алтайской семей [Там же, 101]. В другой работе ученый выделил три типа компонента сюжета космической охоты — степной, таежный и тундровый (арктический), отнеся к таежному тунгусские мифы [Березкин 2018, 118–119].

В тунгусо-маньчжурских представлениях анализ образа лося или оленя уже рассматривался в литературе на примере мифа эвенов [Роббек 1986, 78–84] либо верований эвенков [Ермолова 1993, 152–167; Дашиева 2009, 123–130; Сирина, 2012]. Однако символика и семантика космического оленя тунгусо-маньчжуров системно и специально ранее не исследовалась. Целью настоящей статьи является системное изучение в рамках моделирования мира образа космического оленя в нарративах и ритуалах всех тунгусо-маньчжурских народов Восточной Сибири и юга Дальнего Востока, исследование

его истоков, символики и семантики на основе фольклора, верований и художественных изображений. В исследовании использованы методы системного, сравнительно-сопоставительного анализа, кросс-культурного исследования, типологического, семантического и иконографического анализа.

ОБРАЗ ОЛЕНЯ В НАРРАТИВЕ

Истоки образа оленя или лося на территории Верхнего, Нижнего Амура и Маньчжурии уходят в эпоху неолита и бронзы, где он, как полагают археологи, символизировал Вселенную, пространство или солнце, время [Окладников 1971, 109; Окладников, Мазин 1976, 85–105; Алкин 2007, 102, 107].

Фольклорный вариант повествования о космическом олене запечатлен в мифологии эвенов, эвенков и волшебных сказках с эпическими и мифологическими элементами у нанайцев, ульчей и удэгейцев. Мотивы различались, но образ космического оленя был известен всем тунгусо-маньчжурам.

Согласно космогоническому мифу эвенов, с неба на землю за провинность спускается небесная девушка и ее волшебный олень. Из его тела после смерти происходит земля и всё живущее на ней: шкура превратилась в землю, шерсть — в лес или птиц, голова и кости — в горы, внутренности оленя или вши — в домашних и диких оленей и лосей, дыхание — в ветер, хруст костей — в гром, сердце — в богатыря, легкие — в мальчика и девочку, первых людей [Роббек, Дуткин 1978, 156–157; Роббек 1986, 82–83; ФЭБ 2005, 212–213]. Космические масштабы оленя-Вселенной, ярко проявленные в мифологии эвенов, характеризуют моделирование мира через образ парнокопытного.

В одном варианте космогонического мифа забайкальских эвенков о двух братьях-творцах говорится, что один из них сотворил землю, вынудив из космической горы оленя. «Одали, давно всё было море. Вот двое гоняли зверя, и всё конца нет. Жили в лодке и всё ездили и ездили, когда конец будет. Один спрашивает другого. Другой называет: надо землю дуна сделать. Один ушел: жди, говорит, три года. Пришел “гуданычын” (олень) вынул из “гуррыкачана” (горы) серединочку и бросил в море — вот и земля стала.

В другую сторону бросил — другая стала. Они вышли на дуну, стала расти, появилась трава, звери, птицы. За водой пошла щука, куда поплывет, там реки встают» [Макаренко 1913, 290б]. В фольклоре забайкальских эвенков имеется персонаж Куладай мерген в образе мировой горы-оленья с рогами до небес, на которых висят солнце и луна [Воскобойников 1958, 113–116; Садко 1971, 9–13]. Последний образ имеет региональное распространение. Он был известен также у якутов и бурят. Эвенкийская модель мира, представленная через образ оленя, разворачивает иной сюжет, чем у эвенков. У эвенков он связан с космогенезом.

У народов Амура, как и у забайкальских эвенков, наиболее характерен образ космического оленя с рогами до небес. В волшебной сказке ульчей первопредок и первый шаман Кэмтэргэ творит космическую гору до небес посреди водных просторов мировой реки [Суник 1975, 106–112], которая, судя по орнаментам, вероятно, также была связана с образом оленя.

В мифологии уильта творец мира Хадау объезжает мировую гору на оленьей упряжке и палкой-тормозом для езды на нарте творит реки и ручейки на земле [Васильев 1929, 21]. В данном сюжете верховное божество использует оленя как средство передвижения вокруг космической горы. Нет прямого совпадения образа оленя и горы в фольклоре, однако его можно усмотреть в рисунке космического оленя с ветвистыми рогами на луке оленьего седла уильта из собрания Л. И. Сем и Ю. А. Сем. Это изображение на кости в скифском зверином стиле, что свидетельствует о его истоках в эпоху бронзового века, времени проникновения индоиранских племен в Центральную Азию.

Наиболее близки фольклорные сюжеты о космическом олене у нанайцев и удэгейцев. В сказочном фольклоре нанайцев космический олень изображен в виде парнокопытного зверя с рогами до небес, стоящего в болоте тайги — места первостворения мира. Рога воспринимались как лестница для подъема на небо. Различие сюжетов нанайцев и удэгейцев в сказках с мифологемами и эпическими элементами свидетельствуют об этнокультурном своеобразии этих народов. Общее в них то, что это сюжет поисков жены, дочери

солнца и исполнение заданий, а особенности — в различии заданий, а также дополнительных сюжетах: у удэгейцев — добывание солнечного света, у нанайцев — похищение одежды-шкурки девы-лебедя.

Нанайская сказка повествует о путешественнике богатыря, охотника и меткого стрелка Мэргена. Он попадает в глухие таежные места, где по дороге ему встречаются животные: посреди болота — олень с ветвистыми рогами до небес, на берегу реки — осетр, в тайге — муравей. Мэрген спасает их от беды, и они за это помогают ему добыть в жены дочь старика, хозяина селения [Сем, Сем 2014, 1–36].

В другой версии, более развернутой, Мэрген обретает волшебного друга — небесную козулю, которая помогает ему получить небесную деву в жены. У озера Мэрген увидел трех лебедей, обернувшихся девушками и купающихся в его водах. Мэрген украл одежду-шкурку лебедя понравившейся девушки. Она выходит за него замуж и рождает сына, но, узнав, где он прячет шкурку, улетает по требованию небесного божества, своего отца, на небо. Мэрген идет на поиски жены и сына. По дороге он встречается в первозданном болоте животных, вросших в землю: медведя, кабана и оленя с рогами до небес. Всем он помогает освободиться, а по рогам оленя, как по лестнице, летет на небо и забирает жену и сына, выполнив испытания-задания старика и старухи неба при помощи спасенных друзей-животных [Сем, Сем 2020]. Интересно, что оба сюжета о девах-лебедях и дочери солнца известны в эпосе восточных групп эвенков.

В удэгейской сказке иной сюжет. Молодец Егда просит у старика Канда мафа, хозяина гор и зверей, в жены его дочь. Старик дает задание добыть луч света. По дороге Мэрген встречается медведя, кабана и сохатого с рогами до небес, освобождаёт их и по рогам лося поднимается на небо, там у старика месяца добывает луч света и передает его Канда мафа, от которого тот погибает. Мэрген берет в жены его дочь [ФУ 1998, 465–471].

В сказках народов Амура, в отличие от эвенского и эвенкийского мифа, космический олень не связан с частями космоса, но связан с актом творения мира на другом уровне. Когда Мэрген освобождает оленя от части длины рогов, отпиливает их, рога падают на землю, в результате

образуются реки и небо отделяется от земли. Рога оленя воспринимались как символ плодородия, обновления природы, поэтому этот образ связан с сюжетом хода времени, смены дня и ночи, мифологическим мотивом космического образа.

Во всех тунгусо-маньчжурских локальных традициях прослеживается общий сюжет — космический олень, связывающий небо и землю.

На карте мира ороческого шамана образ оленя раздваивается, так изображена земля — мир людей и подземный мир [Аврорин, Козьминский 1949, 324–333].

Следующий сюжет о космическом олене в мифологии тунгусо-маньчжуров повествует о *космической охоте*. Он был распространен среди эвенков, негидальцев и орочей, в несколько измененном виде знаком нанайцам и удэгейцам. Но наиболее полной записью является миф эвенков-орочонов Верхнего Амура. В нем говорится, что первоначально существовала земля, на небе солнце светило круглые сутки, ночи не было. Однажды лось Буга схватил на небе солнце и понес его в небесную чашу, за ним бежала лосиха, и наступила ночь. Знаменитый силач Мани стал догонять лося. Лось передал лосихе солнце, и она повернула в сторону Полярной звезды, чтобы уйти от погони в мире предков. Но Мани двумя выстрелами из лука убил обоих лосей и вернул солнце людям. С тех пор каждый вечер повторяется погоня [Мазин 1984, 9]. Все участники превратились в звезды Большой и Малой Медведицы. След от лыжни — Млечный Путь [Анисимов 1958, 70]. Здесь сюжет ярко связан с ходом времени и календарем. Как отмечает Н. Б. Дашиева, специально исследовавшая этот вопрос, изначально миф о творении мира свидетельствует о существовании уже таких пространственных параметров, как верх и низ — земля и небо, но процесс повторения еще не завершен, так как мир находится в состоянии безвременья, характеризуется отсутствием ночи. В дальнейшем сам процесс похищения солнца и погони, т.е. движения в пространстве и времени, совершается в ночной период. Происходит процесс творения времени [Дашиева 2009, 126–127].

У нижнеангарских эвенков записан наиболее древний вариант мифа, в котором за лосихой, укравшей солнце, гонится

медведь-предок Манги на лыжах. Они превращаются в звезды [Титов 1923, 96]. Этот вариант имеет аналогии в мифе атапасков Северной Америки. В нем говорится о медведе — хозяине дерева погоды — и олене, подплывшем к нему по реке и подцепившем на рога мешок с солнцем. Медведь бросился в погоню [Липс 1954, 366–368]. Образ дерева погоды, хозяином которого был медведь Дуэнтэ, был известен и нанайцам [Сем 2003, 16]. Таким образом, тунгусско-на-деневские связи в мифологии отражают древность этих представлений. Подробно о мифах североамериканских индейцев группы на-дене писал Ю. Е. Березкин в ряде своих работ [Березкин 2005, 141–150; 2010, 6–96; 2015, 122–134]. Ученый обратил внимание на мнение лингвистов о том, что семья на-дене отдаленно родственна енисейской и, возможно, северокавказской и сино-тибетской. Параллели мифа с тунгусами могут быть объяснены их формированием на стыке, с одной стороны, с кетами, с другой — с китайцами. Однако ни у тех, ни у других подобного мифа нет. Более вероятна версия сходства мифа у тунгусов и атапасков следами древнего прохождения американских индейцев через регионы Центральной Азии и Амура и проживания в них. Данный сюжет требует дальнейшего исследования.

Самым ранним из записанных текстов мифа о космической охоте эвенков является запись Я. И. Линденау в XVIII в. у удских тунгусов, в которой верховное божество посылает громовника догнать и наказать за провинность кабаргу [Линденау 1983, 81]. Возможно, провинностью является похищение солнца. Если это предположение верно, тогда в данном сюжете в роли похитителя солнца выступает кабарга, а в роли преследователя — громовник. Данный сюжет имеет смешанные сибирские и амурские аналогии.

Близкими были мифы народов Амура — нанайцев и удэгейцев. В нанайской мифологии имеется несколько вариантов этого сюжета. Согласно одному — кабарга гонится за другой кабаргой по небесному своду, согласно другому — мифический герой Хадау или Гуранта, поднявшись на небо, из-за Полярной звезды, называемой колом неба, высматривает космическую кослию и охотится на нее. И третий вариант — божок Уден, помогая первому

шаману, охотится на кабаргу. След на небе, который он оставляет, — Млечный Путь. Известно, что персонаж Уден в верованиях нанайцев связан с образом божества дождя, хозяина погоды. Зафиксирован еще один, четвертый, вариант мифа нанайцев, в котором рассказывается о двух братьях — Акиа и Уде, чьи имена совпадают с названиями божеств грома и дождя. Уде превратился в великана, встал на лыжи и полетел на небо, там он оставил след — Млечный Путь [Сем 1990, 123]. Таким образом, в нанайском мифе о космической охоте прослеживаются и северотунгусский, сибирский пласт представлений и тихоокеанский, аналогичный удским тунгусам.

В южнотунгусо-маньчжурской мифологии сюжет космической охоты также связан с иными представлениями — **борьбой добра и зла**.

В удэгейском мифе повествуется о том, что молодой охотник Егдига и муж хозяйки земли злой старик Канда мафа соревновались в стрельбе из лука по кабарге. Победил Егдига. В небесной стране они соревновались в беге на лыжах. Опять победил Егдига. След от его лыжни остался на небе в виде Млечного Пути [Подмаскин 1991, 23]. Здесь упоминается кабарга как объект охоты первопредков. Известно, что образ Егдига ассоциировался с хозяином погоды, а образ кабарги — с громовником. Получается удвоение образа громовника как преследователя и как преследуемого. Такая инверсия иногда наблюдается в фольклоре тунгусо-маньчжуров, когда один образ раздваивается на два противоположных.

В маньчжурской мифологии, так же как и у удэгейцев, сюжет космической охоты связан с борьбой добра и зла, но в несколько ином выражении. Описывается охота демона Елули на трех ланей в образе охотника верхом на лошади с соколом в руках. Демон сражается с богинями света. Немецкий ученый Й. Бэкер видит сходство представлений об Орионе как трех ланях с монгольской и тюркской мифологией [Бэкер 2004, 41]. В монгольских и алтайских мифах меткий стрелок Хухэдей мерген или Когульдей преследует трех солнечных маралух [Окладникова 1990, 24]. Этот персонаж связан со стихией грома, который гонится за парнокопытными. Таким образом, эти представления

имеют сходство с нанайскими и удскими тунгусскими о роли громовника в погоне за кабаргой.

Маньчжурский демон мрака Елули насылает на мир тьму и болезни. С ним борются богини света [Бэкер 2004, 38–39]. Наиболее близкий сюжет к маньчжурскому — нанайский. В нанайской сказке говорится о похищении громовником солнца. Родовой дух Мало мерген преследует и убивает из лука злого похитителя солнца Бучукана, и солнце вновь восходит в мире людей [Чадаева 1990, 155].

Таким образом, в мифе удских эвенков громовник догоняет кабаргу, у енисейских он же имеет облик медведя-громовника и гонится за лосем, в нанайской версии громовник Бучукан крадет солнце. Как видим, всюду в мифологии тунгусо-маньчжуров отмечается борьба добра и зла. Причем громовник выступает то в роли похитителя солнца, как у нанайцев и маньчжуров, то, напротив, в роли преследователя похитителя, как у эвенков.

Известный израильский ученый Ариэль Голан предполагает, что мифический лось или олень, укравший солнце, символизирует низ Вселенной — землю и преисподнюю. А образ громовника или медведя также связан с нижним миром [Голан 1993, 36–38]. Это же предположение делал в свое время А. П. Окладников, рассматривая петроглифы Нижнего Амура [Окладников 1971, 109].

По мнению Д. В. Ерошкина, миф о космической охоте, связанный с Орионом, указывает на катастрофу и имеет реальные основания XIII–XII тыс. до н.э., когда произошел сдвиг земной оси, вымерли мамонты, произошло таяние льдов и потоп [Ерошкин 2002, 44–47]. Интересно, что в мифологии саамов прямо указано на конец света, если божество грома — стрелок убьет оленя-солнца [Окладников 1964, 62]. То есть олень-солнце играет роль жизнеутверждающего начала природы. Но в мифологии тунгусо-маньчжуров весь миф имеет положительное свойство, стрелок возвращает солнце, украденное лосем, наступает день, который сменяется ночью в результате повторения сюжета. Интересно, что образ оленя-солнца встречается в петроглифах Монголии и Маньчжурии эпохи неолита и бронзы [Забияко 2015, 139–145]. В то время как образ стрелка, преследующего похитителя

солнца — космического оленя, известен в петроглифах Верхнего и Нижнего Амура эпохи бронзы [Окладников 1971, 207; Окладников, Мазин 1976, 85–105]. Сохранение его в традиционной и современной культуре тунгусо-маньчжуров свидетельствует о его архетипичности как символе космоса, солнца и земли.

Итак, образ космического оленя в фольклоре эвенов имеет наиболее близкие аналогии с амурскими народами, которые представляют его с рогами до небес. Это представление сохранилось в сказочном фольклоре с мифологическими и эпическими элементами. Если в эвенком мифе образ оленя имеет космические масштабы, из тела его происходит земля и всё на ней обитающее, то у народов Амура он соотнесен с космогенезом, отделением неба от земли. Свообразие сюжета космической охоты характерно для общесибирской мифологии древнейшей эпохи [Березкин 2017, 101]. Однако, судя по наскальным изображениям стрелка и оленя с ветвистыми рогами, они появляются на Верхнем и Нижнем Амуре только в эпоху бронзового века [Окладников 1971, 207; Мазин 1984, 9], хотя распространение этого сюжета в Северной Америке свидетельствует о нем как более раннем. В нем наиболее ярко проявляется образы смены старого и нового солнца, хода времени, смены времен года, календаря тунгусо-маньчжуров. Вместе с этим в данном сюжете имеются тихоокеанские амурско-атапасские связи с удскими тунгусами.

ОБРАЗ ОЛЕНЯ В ШАМАНСТВЕ И РИТУАЛЕ

Образ крылатого оленя известен также в шаманстве и ритуалах эвенков и эвенов. У забайкальских орочонов среди ритуальных амулетов шамана из коллекций Российского этнографического музея (РЭМ) имеется две связки идолов, в состав которых входит антропоморфная фигурка предка шамана и изображение крылатого оленя, его помощника, и зооморфной ипостаси (РЭМ. Кол. 8761–8607/1–3) [Сем 2017, 191]. Шаманы ангарских эвенков использовали деревянные амулеты с изображением лося, символа космоса — это овальная скульптура парнокопытного со сложными конечностями в виде ручки (РЭМ. Кол. 1923–67). У енисейских

эвенков имелась крупная железная подвеска к костюму шамана — фигурка лося с рогами и длинной цепью, символами пути и мирового древа [Сем 2017, 189].

В верованиях и промысловых ритуалах эвенков верховная богиня Вселенной имела образ лосихи или женщины. Она являлась также хозяйкой родовых гор и леса, душ зверей и людей [Анисимов 1958, 29]. Шаман летел к ней, совершая ритуал добывания душ зверей и сил природы, с целью получения удачи в промысле. На охотничьем ритуале *гиркумки* эвенков шаман сам превращался в матку важенки и своим голосом подманивал самцов для спаривания. Обряд был посвящен умножению зверя, плодородию и имел магический характер [Там же, 33–34]. Во время ритуала добывания охотничьей удачи *шинкэлавун* и весеннего новогоднего праздника *Икэниикэ* енисейских эвенков все участники и шаман совершали круговой танец — полет на небо и затем, иллюстрируя миф о космической охоте, стреляли в макет или фигурки оленей и лосей из луков и стрел. По мнению Н. В. Ермоловой, этот ритуал обозначал обновление природы, смену старого года новым [Ермолова 1993, 156]. Он также символизировал ход времени, календарь [Дашиева 2009, 123–130]. Подтверждение этой мысли находим в новомодном празднике эвенов *Эвинэк (Хэбдыяк)*, совпадающем с днем летнего солнцестояния. Кульминацией праздника была встреча солнца и нового года. Считалось, что участники летели во время танца на небо и возглавлял полет шаман. Предполагалось, что на небо он летел на олене — символе старого года, а возвращался верхом на стерхе — символе нового года [Алексеев 1993, 26, 29–31, 69].

Образ оленя является частым символом в декоративном искусстве тунгусо-маньчжурских народов (на ковриках, одежде, берестяных сосудах, шаманских бубнах, резных столбах в доме, надгробных сооружениях и пр.) (МАЭ. Кол. 5658–51; 5530–125; РЭМ. Кол. 163–6; 8761–8623) [Иванов 1954, 116–118, 165, 209, 216–219; Сем 2017, 159]. На ковриках и берестяных сосудах эвенков наиболее распространенными являются образы реалистичных идущих оленей либо изображение их голов с ветвистыми рогами. Причем круглые коврики оформлялись в виде концентрических кругов или

лучей — символов солнца, и от этого образ оленя приобретал солярную символику. На берестяных сосудах олени могли сочетаться с другими животными, например медведями, идущими по кругу, чередуясь друг с другом и обозначая ход времени. На главных резных столбах жилища народов Амура (например, нанайцев) лосей и оленей изображали как символы календаря, хода солнца, героев главного космогонического мифа. На шаманских бубнах олени изображали духов — помощников шамана. Стенки могильных сооружений нанайцев также украшались фигурами лосей и оленей как средствами передвижения душ умерших в мир мертвых.

У ороحوнов Маньчжурии, эвенков Сибири и уильта Сахалина современные изображения оленя растиражированы на панно и ковриках. У ороحوнов на ковриках олень имеет длинные ветвистые рога, как в скифском зверином стиле. На одном из панно ороحوнов олень изображен в овале — символе Вселенной, с обозначением четырех птиц — символе четырех сторон света; под ногами оленя изображены воды реки — символа нижнего мира. У эвенков и уильта близки изображения идущих оленей на меховых прямоугольных ковриках.

Образ оленя в традиционном и современном декоративном искусстве тунгусо-маньчжуров имеет космическую, солярную и земную символику.

В заключение следует отметить, что образ космического оленя был широко представлен в мифах, ритуалах и искусстве тунгусо-маньчжуров и связан с моделированием мира, являлся архетипическим символом культуры, проявленным в этнокультурном менталитете. Истоки этого образа уходят в эпоху неолита и бронзового

века, когда сформировалось представление об Олене-Космосе, Олене — Подземном мире и Олене-Солнце. Фольклорный образ оленя в тунгусо-маньчжурской традиции отражает представления о формировании космоса в целом, творении земли. Он реализован в космической горе-олене, космическом олене с рогами-лестницей, соединяющими небо и землю. Сюжет космической охоты наиболее разнообразен в тунгусо-маньчжурском нарративе — это и погоня громовника за кабаргой или оленем, это и похищение солнца оленем или лосем и стрельба из лука в него охотника с целью добывания света для людей; это и смена дня и ночи, смена старого года новым, погоня медведя за лосихой, просто небесная охота за парнокопытным, участники которой превращаются в звезды Большой и Малой Медведицы, Ориона или оставляют след — Млечный Путь. Эта космическая охота показана как борьба добра и зла. Этот древний сюжет восходит к изображениям на петроглифах Верхнего и Нижнего Амура эпохи бронзы. В шаманстве образ оленя был связан с представлениями о шаманских духах-помощниках, в промысловых ритуалах и ритуалах Нового года — с представлением о верховном божестве в образе лосихи, подательнице природной силы плодородия. Моделирование мира через образ космического оленя/лося представляется наиболее распространенным в тунгусо-маньчжурских верованиях и отражает разновременный период их истории. Олень — идентификационный символ культуры тунгусо-маньчжуров Сибири и Дальнего Востока, который отражает архетипические представления о животном образе космоса, как бы «одомашнивает» его земными практиками охоты.

Источники и материалы

Аврорин, Козьминский 1949 — Аврорин В. А., Козьминский И. И. Представления орочей о вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов, изображенные на «карте» // Сборник Музея антропологии и этнографии. М.; Л.: АН СССР, 1949. Т. 9. С. 324–333.

Алкин 2007 — Алкин С. В. Древние культуры Северо-Восточного Китая. Неолит Южной Маньчжурии. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2007.

Анисимов 1958 — Анисимов А. Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л.: АН СССР, 1958.

Васильев 1929 — Васильев Б. А. Основные черты этнографии ороков // Этнография. 1929. Вып. 1. С. 3–22.

Воскобойников 1958 — Воскобойников М. Г. Фольклор эвенков Бурятии. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958.

Забияко, Цзяньлинь 2015 — Забияко А. П., Ван Цзяньлинь. Наскальные изображения Северо-Восточного Китая. Благовещенск: Изд-во АМГУ, 2015.

Иванов 1954 — Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. // Труды Института этнографии. Новая серия. Т. 22. М.; Л.: АН СССР, 1954.

Линденау 1983 — *Линденау Я. И.* Описание народов Сибири (первая половина XVIII века): Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан: Магадан. кн. изд-во, 1983.

Липс 1954 — *Липс Ю.* Происхождение вещей. Из истории культуры человечества: Пер. с нем. М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1954.

Мазин 1984 — *Мазин А. И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочононов (конец XIX — начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1984.

Макаренко 1913 — *Макаренко А. А.* Полевой дневник периода экспедиции в Забайкальскую область. Ч. 2. СПб., 1913 // Архив РЭМ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 216.

Окладников 1950 — *Окладников А. П.* Неолит и бронзовый век Прибайкалья // Материалы и исследования по археологии СССР. № 18. Ч. 1–2. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950.

Окладников 1964 — *Окладников А. П.* Олень золотые рога: Рассказы об охоте за наскальными рисунками. Л.; М.: Искусство, 1964.

Окладников 1971 — *Окладников А. П.* Петроглифы Нижнего Амура. Л.: Наука, 1971.

Окладников, Мазин 1976 — *Окладников А. П., Мазин А. И.* Писаницы реки Олекмы и Верхнего Приамурья. Новосибирск: Наука, 1976.

Подмаскин 1991 — *Подмаскин В. В.* Духовная культура удэгейцев XIX–XX вв.: Историко-этнографические очерки. Владивосток: Изд-во ДВГУ, 1991.

Роббек 1986 — *Роббек В. А.* Изображение оленя в мифах эвенков // Фольклор и этнография народов Севера. Л.: ЛГПИ им. А. И. Герцена, 1986. С. 78–84.

Садко 1971 — Эвенкийские сказки / Сост. С. А. Садко. Новосибирск: Зап.-Сиб. кн. изд-во, 1971.

Сем, Сем 2014 — *Сем Л. И., Сем Ю. А.* Мэргэн и его друзья: Нанайская сказка. СПб.; М.: Речь, 2014.

Сем, Сем 2020 — *Сем Л. И., Сем Ю. А.* Мифы, легенды, предания нанайцев. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2020.

Суник 1975 — *Суник О. П.* Ульчский язык: Исследования и материалы. Л.: Наука, 1985.

Титов 1923 — *Титов Е. И.* Некоторые данные по культуре медведя у нижнеангарских тунгусов Киндигирского рода // Сибирская живая старина. Кн. 1. Иркутск: Изд-во Вост.-Сиб. отдела РГО, 1923.

ФУ 1998 — Фольклор удэгейцев: ниманку, тэлунгу, ехэ / Сост. М. Д. Симонов, В. Т. Кялундзюга и др. Новосибирск: Наука, 1998.

ФЭБ 2005 — Фольклор эвенков Березовки: Образцы шедевров / Сост. В. А. Роббек; Отв. ред. Е. К. Тарабукина. Якутск: Изд-во ИПМНС СО РАН, 2005.

Чадаева 1990 — *Чадаева А. Я.* Древний свет: Сказки, легенды, предания народов Хабаров-

ского края. Очерки о фольклоре. Хабаровск: Хабар. кн. изд-во, 1990.

Исследования

Алексеев 1993 — *Алексеев А. А.* Забытый мир предков: (Очерки традиционного мировоззрения эвенков Северо-Западного Верхоянья). Якутск: КИФ «СИТИМ», 1993.

Березкин 2005 — *Березкин Ю. Е.* Космическая охота: варианты сибирско-североамериканского мифа // Археология, этнография и антропология Евразии. 2005. № 2. С. 141–150.

Березкин 2010 — *Березкин Ю. Е.* Из мифологии алгонкинов и атапасков. К реконструкции этнокультурной истории Северной Америки // Открытие Америки продолжается. Вып. 4. СПб.: МАЭ РАН, 2010. С. 6–96.

Березкин 2015 — *Березкин Ю. Е.* Сибирский фольклор и происхождение на-дене // Археология, этнография и антропология Евразии. 2015. № 1. С. 122–134.

Березкин 2017 — *Березкин Ю. Е.* Рождение звездного неба. Представления о ночных светилах в исторической динамике. СПб.: Кунсткамера, 2017. С. 315.

Березкин 2018 — *Березкин Ю. Е.* «Степной», «таежный» и «тундровый» компоненты в сибирской и североамериканской космогонии // Этнографическое обозрение. 2018. № 6. С. 114–123.

Бэкер 2004 — *Бэкер Й.* Шаманские небеса (маньчжурская мифология и изучение звезд Амурского бассейна) // Записки Гродековского музея. Вып. 8. Хабаровск: Изд-во Хабар. краевого краеведческого музея им. Н. И. Гродекова, 2004. С. 37–55.

Голан 1993 — *Голан А.* Миф и символ. М.: Русслит, 1993.

Дашиева, 2009 — *Дашиева Н. Б.* Тунгусский миф о космогонии в архаической культуре народов Центральной Азии и Сибири // Ночь. Ритуалы, искусство, развлечения. Глубина темноты. М.: ЛЕНАНД, 2009. С. 123–130.

Ермолова 1993 — *Ермолова Н. В.* Олень в традиционных представлениях эвенков // Традиционные верования в современной культуре этносов. СПб.: РЭМ, 1993. С. 152–166.

Ерошкин 2002 — *Ерошкин Д. В.* Небесный охотник и солнечный олень (к вопросу об астральной семантике петроглифов Горного Алтая) // Степи Евразии в древности и Средневековье: К 100-летию со дня рождения М. П. Грязнова. СПб.: Гос. Эрмитаж, 2002. Кн. 2. С. 44–46.

Окладникова 1990 — *Окладникова Е. А.* Тропою Когульдея. Л.: Лениздат, 1990.

Роббек, Дуткин 1978 — *Роббек В. А., Дуткин Х. И.* Миф о происхождении Земли и человека в эвенском фольклоре // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока. Якутск: Изд-во Якут. филиала СО АН СССР, 1978. С. 156–159.

Сем 1990 — *Сем Ю. А.* Космогонические представления нанайцев о мире. «Верхний мир» //

Религиоведческие исследования в этнографических музеях. Л.: ГМЭ народов СССР, 1990. С. 114–128.

Сем 2003 — Сем Т. Ю. Модели мира // История и культура нанайцев: Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2003. С. 162–167.

Сем 2017 — Сем Т. Ю. Шаманизм эвенков по материалам Российского этнографического музея. СПб.: Гуманитарная академия, 2017.

Сирина 2012 — Сирина А. А. Эвенки и эвены в современном мире. Самосознание, природопользование, мировоззрение. М.: Наука, 2012.

© Т. Ю. Сем, 2020

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Сем Т. Ю. <https://ordic.org/0000-0003-3306-3481>

Кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Российского этнографического музея: Российская Федерация, 191186, г. Санкт-Петербург, ул. Инженерная, д. 4/1; тел.: +7 (812) 570-57-68; e-mail: semturem@mail.ru

Cosmic Deer as an Archaic Symbol in the Narratives and Rituals of the Tungus-Manchus

Tatyana Yu. Sem

(Russian Ethnographic Museum:

4/1, Inzhenernaya str., Saint-Petersburg, 191186, Russian Federation)

Summary. *This article is devoted to the mythological image of cosmic deer in traditional Tungus-Manchu culture. It examines materials of folklore, shamanism, trade and calendar rituals as well as art and for the first time systematizes materials from all of the Tungus-Manchu peoples. The image of cosmic deer in the folklore of the Evens has its closest analogy in that of the Amur peoples, reflected in the image of a deer with horns reaching up to the sky. This image is preserved in fairytales with mythological and epic elements. In the Even myth, the image of a deer is on a cosmic scale, as the cosmos issues from its body. Among the Amur peoples, the image of a deer is also related to cosmogenesis, to the separation of the earth from the sky. The plot of a cosmic hunt is reflected in pan-Siberian mythology, dating back to the Bronze Age. It clearly illustrates the motif of the change of the old and new sun, the passage of time, the change of seasons, the Tungus-Manchu calendar. The author comes to the conclusion that deer in the Tungus-Manchu tradition, in depicting the image of the sun and the passage of time, model the space and time of the Universe. The cosmic deer is an archetypal symbol of Tungus-Manchu culture, which has retained its significance in artistic culture to the present day.*

Key words: cosmic deer, narrative, ritual, symbol of culture, Tungus-Manchus.

Received: August 15, 2020.

Date of publication: November 25, 2020.

For citation: Sem T. Yu. Cosmic Deer as an Archaic Symbol in the Narratives and Rituals of the Tungus-Manchus. *Traditional Culture*. 2020. Vol. 21. No. 4. Pp. 112–121. In Russian.

DOI: <https://doi.org/10.26158/TK.2020.21.4.009>

References

Alekseev A. A. (1993) Zabytyi mir predkov (Ocherki traditsionnogo mirovozzreniya evenov Severo-Zapadnogo Verkhoyan'ya) [The Forgotten World of the Ancestors (Essays on the Traditional Worldview of the Evens of North-Western Verkhoyanye)]. Yakutsk: KIF "SITIM". In Russian.

Berezkin Yu. E. (2005) Kosmicheskaya okhota: varianty sibirsko-severoamerikanskogo mifa [The Cosmic Hunt: Variants of the Siberian-North American Myth]. *Arkheologiya, etnografiya*

i antropologiya Evrazii [The Archeology, Ethnography and Anthropology of Eurasia]. 2005. No. 2. Pp. 141–150. In Russian.

Berezkin Yu. E. (2010) Iz mifologii algonkinov i atapaskov. K rekonstruktsii etnokulturnoi istorii Severnoi Ameriki [From the Mythology of the Algonquins and Athapascans. Toward a Reconstruction of the Ethno-Cultural History of North America]. In: *Otkrytie Ameriki prodolzhaetsya* [The Discovery of America Continues]. Iss. 4. St. Petersburg: MAE RAS. Pp. 6–96. In Russian.

Berezkin Yu. E. (2015) Sibirskii fol'klor i proiskhozhdenie na-dene [Siberian Folklore and the Origin of na-Dene]. *Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii* [The Archeology, Ethnography and Anthropology of Eurasia]. 2015. No. 1. Pp. 122–134. In Russian.

Berezkin Yu. E. (2017) Rozhdenie zvezdnogo neba. Predstavleniya o nochnykh svetilakh v istoricheskoi dinamike [The Birth of the Starry Sky. Notions of Night Luminaries in Historical Dynamics]. St. Petersburg: Kunstkamera. In Russian.

Berezkin Yu. E. (2018) “Stepnoi”, “taezhnyi” i “tundrovyyi” komponenty v Sibirskoi i Severo-amerikanskoi kosmogonii [“Steppe”, “Taiga” and “Tundra” Components in Siberian and North American Cosmogony]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. No. 6. Pp. 114–123. In Russian.

Beker I. (2004) Shamanskii nebesa (man'chzhurskaya mifologiya i izuchenie zvezd Amurskogo basseina) [Shamanic Heavens (Manchu Mythology and the Study of the Stars of the Amur Basin)]. In: Zapiski Grodekovskogo muzeya [Notes of the Grodekovskii Museum]. Iss. 8. Khabarovsk: Izdatel'stvo Khabarovskogo kraevogo kraevedcheskogo muzeya im. N.I. Grodekova. Pp. 37–55. In Russian.

Golan A. (1993) Mif i simvol [Myth and Symbol]. Moscow: Russlit. In Russian.

Dashieva N. B. (2009) Tunguskii mif o kosmogonii v arkhaiskoi kul'ture narodov Tsentral'noi Azii i Sibiri [The Tungus Myth About Cosmogony in the Archaic Culture of the Peoples of Central Asia and Siberia]. In: Noch'. Ritualy, iskusstvo, razvlecheniya. Glubina temnoty [Night. Rituals, Art, Entertainment. The Depth of Darkness]. Moscow: LENAND. Pp. 123–130. In Russian.

Ermolova N. V. (1993) Olen' v traditsionnykh predstavleniyakh evenkov [Deer in Traditional Representations of the Evenks]. In: Traditsionnye verovaniya v sovremennoi kul'ture etnosov [Traditional Beliefs in the Modern Culture of Ethnic Groups]. St. Petersburg: REM. Pp. 152–166. In Russian.

Eroshkin D. V. (2002) Nebesnyi okhotnik i solnechnyi olen' (k voprosu ob astral'noi

semantike petroglifov gornogo Altaya) [Celestial Hunter and Solar Deer (On the Question of the Astral Semantics of the Petroglyphs of the Altai Mountains)]. In: Stepi Evrazii v drevnosti i srednevekov'e. K 100-letiyu so dnya rozhdeniya M. P. Gryaznova [Steppes of Eurasia in Antiquity and the Middle Ages. To the Hundredth Anniversary of M. P. Gryaznov's Birth]. Bk. 2. St. Petersburg: Gosudarstvennyi Ermitazh. Pp. 44–46. In Russian.

Okladnikova E. A. (1990) Tropoyu Kogul'deya [Koguldei's Trail]. Leningrad: Lenizdat. In Russian.

Robbek V. A., Dutkin Kh. I. (1978) Mif o proiskhozhdenii Zemli i cheloveka v evenskom fol'klore [The Myth of the Origin of the Earth and Man in Evenk Folklore]. In: Epicheskoe tvorchestvo narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka [Epic Works by the Peoples of Siberia and the Far East]. Yakutsk: Izdatel'stvo Yakutskogo filiala SO AN SSSR. Pp. 156–159. In Russian.

Sem T. Yu. (2003) Modeli mira [Models of the World]. In: Istoriya i kul'tura nanaitsev. Istoriko-etnograficheskie ocherki [History and Culture of the Nanai People. Historical and Ethnographic Essays]. St. Petersburg: Nauka. Pp. 162–167. In Russian.

Sem T. Yu. (2017) Shamanizm evenkov po materialam Rossiiskogo etnograficheskogo muzeya [Shamanism of the Evenks based on the Materials of the Russian Ethnographic Museum]. St. Petersburg: Gumanitarnaya akademiya. In Russian.

Sem T. Yu. (1990) Kosmogonicheskie predstavleniya nanaitsev o mire: Verkhniy mir [Cosmogonic Representations of the Nanai People About the World: the Upper World]. In: Religiovedcheskie issledovaniya v etnograficheskikh muzeyakh [Religious Studies in Ethnographic Museums]. Leningrad: GME narodov SSSR. Pp. 113–121. In Russian.

Sirina A. A. (2012) Evenki i eveny v sovremennom mire. Samosoznanie, prirodopol'zovanie, mirovozzrenie [Evenks and Evens in the Modern World. Self-Awareness, Nature Management, Worldview]. Moscow: Nauka. In Russian.

© T. Yu. Sem, 2020

ABOUT THE AUTHOR

Tatyana Yu. Sem <https://orcid.org/0000-0003-3306-3481>

E-mail: semturem@mail.ru

Tel.: +7 (812) 570-57-68

4/1, Inzhenernaya str., Saint-Petersburg, 191186, Russian Federation.

PhD in History, Leading Researcher, Russian Ethnographic Museum



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY4.0)