

ПОХОДЖЕННЯ ТА РОЗВИТОК МІФОЛОГЕМИ ОЛЕНЯ У НАРОДІВ ЄВРАЗІЇ

У міфології народів Євразії значне місце посідає образ оленя. Міфологічний мотив оленя з'явився в часи пізнього палеоліту – мезоліту, коли на теренах Євразії полювання на оленя становило основу економіки. Найдавніші міфи про оленя, які збереглися у народів Півночі та Сибіру, поділяються на дві категорії – тотемістичні та космологічні. Тотемістичні міфи, головним персонажем яких є Людина-олень, із плином часу трансформувалися в перекази про оленів-тотемів. Космологічні міфи про три зони Всесвіту, кожна з яких має подобу оленя, призвели до появи уявлень про небесного оленя. Сюжети про оленя збереглися у фольклорі народів Євразії до пізнього Середньовіччя.

Ключові слова: міфи, олень, тотем, космогонія, небесний олень.

In Eurasian mythology considerable place occupies an image of the deer. Mythological motif of the deer appeared in the days of late Paleolithic era, when on the territory of Eurasia a hunt on a deer was the basis of the economy. The oldest myths about a deer, which were preserved by the people of North and Siberia, are divided into two categories – totems and cosmological. Myths of totems, main character of which is Man-deer, with the flow of time transformed into narrations about deer-totems. Cosmological myths about three areas of Universe each of which has similarity with the deer, resulted in appearance of pictures of celestial deer. Subjects about a deer were saved in folk-lore of people of Eurasia to late Middle Ages.

Key words: myths, deer, totem, cosmogony, celestial deer.

У фольклорних традиціях багатьох європейських та азійських народів збереглися сюжети, головним персонажем яких є олень. У давній індоєвропейській міфології олень відіграє роль провідника і покровителя плодючості, а у фольклорі сучасних народів – південних та східних слов'ян, румунів, ли-

товців, угорців, британців та народів Кавказу олень – захисник подружніх пар та гарант плодючості. У християнських легендах олень вказує шлях до віри.

Коріння шанобливого ставлення до оленя в сучасних народів Євразії сягають доби пізнього палеоліту, коли північний олень посідав пануюче місце в господарстві мешканців Євразії. Саме тоді з'явилися первинні елементи тотемістичних та астрономічних міфів про оленя. Щоб зрозуміти еволюцію уявлень про оленя в євразійських народів, ми залучили міфологічні матеріали народів Півночі та Сходу Євразії, в економіці яких полювання на оленя донедавна відігравало найважливішу роль.

Культ оленя привертав увагу багатьох дослідників. У 30-ті роки минулого століття етнографи А. Анисимов, Г. Василевич, Л. Потапов, А. Попов досконально занотували тотемістичні обряди та шаманські камлання народів Сибіру. Міфи про оленя вивчали археологи А. Окладников, Б. Рибakov та етнографи Т. Бернштам, Г. Шаповалова, Є. Вірсаладзе, В. Чарнолуський [Анисимов 1958]; [Василевич 1957]; [Окладников 1950]; [Бернштам 1990]; [Шаповалова 1974]; [Вирсаладзе 1976]; [Чарнолусский 1965]. Утім, повний обсяг міфів про оленя залишався недослідженим. У нашій роботі ми поставили за мету зібрати й систематизувати більшість із відомих міфологічних і фольклорних сюжетів про оленя, визначити основні міфологеми, окреслити ймовірну схему генези і розвитку тотемістичного та астрономічного міфів про оленя у народів Євразії.

Міфи становлять найсуттєвішу складову первісної культури й виступають в єдності з її другою складовою – обрядами. Міфи й обряди – вербальний і дієвий, «теоретичний» і «практичний» аспекти давньої культури [Токарев, Мелетинский 1987, с. 14].

Міфи, пов'язані з культом оленя, найбільш розповсюджені у народів циркумполярної зони, головним чином у нгансанів,

евенків, лопарів. У міфології багатьох інших народів Сибіру та Півночі (якутів, бурят, алтайців, ненців) олень був замінений іншими тваринами, зокрема биком та конем. Утім, величезна роль атрибутів культу оленя в обрядах побічно вказує на те, що первинним персонажем міфів був саме олень.

Тотемістичний міф про походження людей та оленів від спільного предка був одним із найважливіших і найпоширеніших міфологічних сюжетів у народів Півночі, які в минулому займалися полюванням на оленя. У найдавнішому варіанті міфу, створеному в родовому суспільстві, це синкретична істота жіночого роду, яка поєднує в собі антропоморфні та зооморфні риси – «мати-звір» (за А. Анісімовим). Цьому етапу розвитку тотемістичних міфів найбільш повно відповідає міфологія нганасанів, які належать до найдавніших мешканців циркумполярної зони. В архаїчних нганасанських міфах ключові жіночі персонажі мають подобу оленів. Еволюція образу головного нганасанського божества Землі-матері – Моу-Нями, відображає основні етапи розвитку тотемістичних міфів. У первинному вигляді Моу-Нями (мати всього, що має очі) – гігантська олениця, зі шкіри якої вилізли голі хробаки, що стали людьми. Моу-Нями в образі Чорного оленя перемогла в битві Підземного льоду мати Сирада-Нями, яка мала подобу білого оленя. З того часу Моу-Нями дає життя всім живим, а Сирада-Нями забирає до себе мертвих. Поступово образ Моу-Нями антропоморфізувався. З'явився міф про те, що Моу-Нями народила землю. У більш пізні часи у нганасанській міфології з'явилася чоловіча постать – культурний герой Дяйбанго, людина-олень, який отримує блага для свого народу [Долгих 1968, с. 217, 225]. Таким чином відбувається роздвоєння зооморфного персонажу на антропоморфну Мати всього живого та антропозооморфного культурного героя.

В евенкійській міфології до XX століття зберігався синкретичний персонаж Бугади Енінтин (Енінтин означає одночасно

і бабуса, і лосиха) або Бугади Мушун. Цей узагальнений образ господарки тайги та матері звірів ототожнюється з найбільшим з копитних звірів тайги – лосем або диким оленем [Анисимов 1958, с. 104].

З розвитком світогляду образ тотемного предка оформився, став більш об'ємним, відбувалося «наростання антропоморфних ознак» [Криничная 1988, с. 31]. Тотемістичні предки легко змінюють зооморфний образ на антропоморфний, що прирівнюється до переходу зі світу тварин (чужих) до світу людей (своїх). Такі переходи відбувалися під час найважливіших життєвих циклів, які відзначалися «перехідними обрядами» – ініціація, шлюб, смерть [Криничная 1988, с. 35]; [Петрухин 1986, с. 4]. Найвиразніший приклад тотемістичної міфології – лопарський цикл міфів про Мяндашів – людей-оленів. У циклі присутня оленеподібна мати-прародителька, яка виступає під іменем Коддь-Акка – Оленяча стара, або Мяндаш-Діва. Ця жінка, що вільно переходила зі світу звірів до світу людей, народила оленя, який згодом перетворився на Мяндаш-парня – людину-оленя, який навчив мисливців полювати на оленя та сформулював головні мисливські закони. Мяндаш-парень поєднував риси культурного героя і тотемного предка. Він будував собі житло з кісток та шкури оленя, вхід до якого стає переходом із тваринного стану до людського. Мяндаш промовляв: «Вот, мати, будем жить в веже из оленьих шкур: порогом будет звено шейных позвонков, доски крыши – из ребер, опоры – ноги оленя, а чистое место – хребетной костью обложим, а камни очага пусть будут, как печени, гладки. Перевернулся – человеческий облик принял» [Чарнолуцкий 1965, с. 55]. Можливо, йдеться про зооморфну будівлю, де проводились обряди вікових ініціацій, які були перехідним моментом у житті тотемних предків [Пропп 2000, с. 39]. Другим переходом із тваринного світу до людського став момент шлюбу Мяндаша з людською жінкою: «Большой Шардун тоже

в вежу вошел, – тут уж он не оленем, а человеком обернулся... Ну, отужинали и спать повалились» [Чарнолуский 1965, с. 37]. Отже, мотив будівлі з оленьчих кісток є відображенням обрядів, під час яких відбувався перехід тотемного предка з одного світу до іншого. Алюзії на такі будівлі ми вбачаємо у фольклорі слов'ян та сусідніх до них народів. У закарпатських та румунських колядках є сюжет про гігантського оленя, що плавав по морю чи річці. Між рогами в нього люлька, в якій лежить прекрасна панна, яка звертається до своїх братів, щоб вони вбили оленя, з його м'яса зварили весільну страву, збудували хату з його кісток, дах зі шкури, розписали його кров'ю, на воротах повісили череп, а з ратиць зробили кубки [Gimbutas 1991, p. 115]. У даному випадку зооморфна будівля також пов'язана з перехідним обрядом – шлюбом. У литовських обрядових піснях, пов'язаних із сонцестоянням (і, можливо, часом вікових ініціацій), фігурував олень з дев'ятьма рогами. Він мав десятий ріг, в якому знаходилася хата, а в ній грала музика та танцювала молодь [Dundulienė 1990, p.49]. Аналогічний сюжет був записаний в українських піснях про «Дивное зверя тура-олень, Що на головце девять рожечков, а на десятом терем збудова, а в том тереме гречная панночка» [Сумцов 1887]. У сербській молитві «Нежиту» героя послали увійти в голову оленя, щоб він став «добрим і терплячим, як олень» [Бернштам 1990, с.36], – це, без сумніву, алюзія на ініціальні випробування юнаків.

У лопарській міфології існував ще один перехідний момент – конфлікт, викликаний порушенням дружиною Мяндаша мисливського табу. Діти замочили шкуру, в якій Мяндаш ходив на полювання, і вона набула запаху, який може відлякати оленя. Порушення табу викликає конфлікт між світами, у результаті якого Мяндаш остаточно перетворився на оленя та повернувся до лісу (світу тварин). Мяндаш-Діва каже йому «Счастливому дайся поближе! Пусть будут глаза твои полузакрыты и бока твои доступны стреле! Небесному че-

ловеку будь хлебом и солью!» – тобто наказує оленю добровільно стати здобиччю людини [Чарнолуцкий 1965, с. 88–89]. Таким чином, образ Мяндаша набув нового значення «Звіра, що вмирає і воскресає».

У багатьох північних та кавказьких народів існують перекази про добровільний прихід оленя на заклання. Олені приходили до церкви під час літніх церковних свят. У північних росіян існував такий мотив: «В старое время приходили к нашей церкви два оленя, и было сказано, что братъ для убоя только одного, а другого отпускать. Вот по один год задумали заколотъ обоих оленей. Как это сделали, олени перестали ходить» [Шаповалова 1974, с. 211]. Очевидно, церкви були збудовані на місцях давніх жертвоприношень. Такі жертвоприношення відбувались у період свят на Петрівку, Іллі-пророка та Різдва Богородиці. Аналогічні легенди існували в комі-пермяків, вепсів, удмуртів, естонців, верхньоволзьких карел [Шаповалова 1974, с. 209–223]. У Болгарії також існували подібні міфи, а оленячі жертвовники, які подекуди збереглися біля церков, дали назву селищам і церквам, збудованим на їх місці [Шаповалова 1974, с. 217].

Легенди подібного змісту досить поширені на Кавказі [Басилов, Кобычев 1976, т. 106]. У Грузії є церква Святого Георгія, уся огорожа якої прикрашена оленячими рогами. За легендою, у ніч з 22 на 23 квітня на церковну паперть по волі св. Георгія з'являвся олень. Після служби його забивали та влаштовували учту. Одного разу олень запізнився і його вдарили. З тих пір він не з'являвся [Грузинские народные предания и легенды 1973, с. 230]. Можна зробити висновок, що сюжет добровільного приходу оленя на заклання відбивав архаїчні мисливські уявлення про «Звіра, що вмирає та воскресає».

Отже, в легендах про Мяндашів представлені різні етапи еволюції тотемістичних персонажів як посередників між світами. Архаїчна Мати-прародителька з рисами оленя ви-

конує функції Мяндаш-Діви та дружини Мяндаша-Парня. Чоловіче божество Мяндаш-Парнь поєднує роль тотемного предка, культурного героя та господаря тварин. Він набуває антропоморфного вигляду, перебуваючи в зооморфному житлі. Водночас, як дух-господар тварин він відіграє роль «чарівного шлюбного партнера» (за В. Петрухіним), набуваючи людської подоби. Конфлікт, спричинений порушенням табу партнером-людиною, призводить до смерті/перетворення на тварину і повернення до сакрального світу. Наявність у міфі про Мяндашів мотиву «Звіра, що вмирає і воскресає» свідчить про його архаїчність.

Аналогом Мяндаша-парня є нганасанський культурний герой Дяйбанго, який міг вільно переходити зі стану людини до стану оленя [Долгих 1968, с. 225]. Образ оленя приймав кетський герой Каскет, який здобув вогонь [Хлобыстина 1987, с. 56, 64, 67]. Основні мотиви міфу про оленя – тотемного предка, культурного героя та господаря тварин зафіксовані у міфології народів, що вже давно перейшли до відтворюючих форм господарства. Перекази про походження людей від оленеподібних істот збереглися у киргизів. Предком племені «Бугу» (загальнотюркська назва оленя) була жінка з оленячими ріжками Муюз-Байбіче (Мююдзю-Ене). У міфах про Муюз-Байбіче представлені ті ж мотиви, що й у лопарських міфах. Переходи з одного світу до іншого визначають шлюб, вхід до житла, порушення партнером табу. Мююдзю-Ене поєднує в собі риси антрополооморфної матері-прародительки та господарки тварин, яка стала «чарівною дружиною» [Абрамзон 1971, с. 281–283].

Міфологема про господарку тварин у вигляді оленя збереглася у інших частинах Євразії, зокрема, вона поширена на Кавказі. Тут такі міфи включають у себе мотив «чарівної дружини», яка вступила в шлюбні відносини з людиною, що призводить до смерті/перетворення на тварину. У грузинів

господаркою тварин є Далі, яка приймала вигляд оленя. Далі вступила у шлюбні відносини з мисливцем на ім'я Беткен. Мисливець порушив табу – розповів дружині про свою зустріч з Далі, за що його було вбито. У карачаєво-черкеському епосі у вигляді оленихи виступила Фатіма. Вона заманювала мисливців і вбивала їх. У нартському епосі осетинів герої Сахуг побачив у печері величезну олениху. Вона перетворилася на красуню й поділила ложе із Сахугом, але на другий день померла [Вирсаладзе 1969, с. 36], [Вирсаладзе 1976, с. 3]; [Корзун 1966, с. 36]. Отже, у кавказьких народів збереглися деривати архаїчних мисливських міфів про людей-оленів. Перехід із людського до тваринного світу спричинювався шлюбом і порушенням табу.

З розвитком суспільних відносин жіноче божество полювання заміщувалося чоловічим. В осетинів володар диких тварин Афсаті приймав вигляд оленя. В абхазькій міфології божество полювання Ажвейпш мало дочок, які, перетворюючись на оленів, заманювали мисливців [Сакалая 1987, с. 49–50], [Вирсаладзе 1976, с. 41].

Ремінісценцією образу оленеподібної господарки тварин є антична Артеміда (супутницею богині була лань. За теорією В. Проппа, герой і його помічник є функціонально однією особистістю) [Пропп 2000, с. 185]. Мисливець Актеон побачив Артеміду оголеною (натяк на шлюбні відносини), похизувався своєю удачею перед друзями (порушення табу). Розгнівана Артеміда перетворила Актеона на оленя, і його розірвали власні собаки [Грейвс 1992, с. 60].

Сюжет оленерогої господарки тварин добре зберігся на Британському континенті. Більше того, у Шотландії образ Оленячої Богині пройшов ті ж стадії, що й у сибірських та кавказьких народів. Вона уособлювала риси Богині-Матері, Богині Землі, і Богині Смерті. Водночас Оленяча богиня була господаркою оленів, вона випасала їх, годувала молоком, а та-

кож була помічницею мисливців, з якими вступала в шлюбні відносини [Mc Kay 1932, p. 144–174].

При переході до землеробства мисливське божество полювання перебрало функції аграрного святого. У чечено-інгушському фольклорі покровитель диких тварин і «Господар нив» Єлта, чие ім'я означає «Зерно», мав вигляд дикого оленя [Мужухоев 1976, с. 40]. Оленячі роги стали атрибутом святого Георгія, який прийняв риси бога полювання [Грузинские народные предания и легенды 1973, с. 230]. У Сербії святий Петро – покровитель засіяних полів, пролітав на золоторогому олені по небесних полях і спостерігав за небесними нивами [Шаповалова 1974, с. 217]. У кельтів функції оленячої богині переходили до рогатого бога Цернунноса – кельтського покровителя тварин і плодючості, зображення якого надзвичайно поширені в образотворчому мистецтві доби бронзи та заліза Західної Європи [Ross 1967, p. 176–197].

У цьому контексті не можна не згадати Про фольклорні матеріали, в яких олень виступав покровителем молодого подружжя. У весняному словацькому святі русалій «Туріце» тур-олень пов'язаний з ідеєю чоловічої сили та плодючості. У гуцулів місце гону оленів чи сарн називалося «Іллевє місце». «Олень – Золоті роги» зустрічався у російських весільних піснях, де обіцяв з'явитися на весіллі. У російських народних ігрищах «Олень», присвячених весняному відродженню природи, Олень є гарантом чоловічої сили та впорядником весіль. У болгарській пісні молодята різали золоте яблуко, яке лежало на золотих рогах оленя. У грузинській обрядовій поезії полювання на оленя є обов'язковою складовою ритуалів весілля та родин. Нарешті, з молодим оленем порівнювався коханий у біблійній «Пісні пісень» [Смирнов 1974, с. 121]; [Бернштам 1990, с. 32–33]; [Вирсаладзе 1976, с. 185–187]; [Schneider 1901, s. 270].

Таким чином, ми можемо уявити схему розвитку міфологічного мотиву людини-оленя. Найбільш архаїчним був образ

оленеподібної матері-прародительки. Цей аморфний і амбівалентний персонаж, очевидно, ще не відокремлений від образу Землі-матері у вигляді самиці оленя. З розвитком міфологічного мислення образ поступово антропоморфізувався, набув чітко окреслених рис тотемного предка. Водночас відбувалося роздвоєння персонажу на жіночу та чоловічу іпостасі. З'явився персонаж, який грав роль чоловіка, сина або батька зооморфної богині. Це – культурний герой, що здобув блага для людей, вчив їх полювати тощо, або – господар тварин. Як жіноче, так і чоловіче божество мало здатність вільно переходити зі світу людей до світу тварин, причому зміна вигляду відбувалася під час так званих перехідних моментів – ініціації/шлюбу та смерті, або внаслідок конфлікту, спричиненого порушенням партнером табу. Людина-олень як тотемний предок є гарантом відродження тварин і плодючості в людей. Із переходом до землеробських суспільств цей персонаж узяв на себе відповідальність за забезпечення врожаю та запліднюючої сили в людей.

Перейдемо до розгляду космологічних уявлень народів північної Євразії.

Найбільш архаїчними є уявлення про землю як гігантського оленя або лося. За висловлюванням В. Евсюкова «Міфи, в яких земля зображується у вигляді тварини, відносяться до низки найбільш давніх, грубих і примітивних. Цим пояснюється, чому подібних міфів дійшло до нас відносно небагато, а ті, що вціліли, були перероблені» [Евсюков 1988, с. 71].

Серед сибірських міфів зазначений сюжет зберігся в первинному вигляді лише у нганасанській міфологічній системі. Нганасани уявляли землю у вигляді гігантської самиці оленя (лосихи) – Моу-Нями, шкура якої линяла кожної весни [Хлобыстина 1987, с. 16]. Зооморфна модель світу збереглася в міфології евенів. Так, за одним із міфів цього народу, дівчина вбила восьминогого оленя, оббілувала його й створила з його шкури землю,

з черепа і кісток – гори, з шерсті – ліси, із вошей – диких оленів, із легенів – дітей [Березкин 2001–2002, с. 196–250]. Уявлення про землю у вигляді оленя збереглися і на американському континенті. В індіанців Великих Рівнин та Каліфорнії існують мотиви про те, що на спині гігантського лося ростуть дерева та живуть люди [Березкин 2001–2002, с. 196].

Ю. Берьозкін зіставив міфологічні мотиви, поширені в Євразії та в Америці з археологічними матеріалами, і дійшов висновку, що мотиви землі-оленя були занесені на американський континент ще в пізньому палеоліті [Березкин 2001–2002, с. 190]. Таким чином, можна зробити висновок, що в архаїчному світогляді давніх мисливців на оленя пізнього палеоліту існувало уявлення про Землю (світ, в якому мешкають люди) у вигляді гігантського оленя. Очевидно, цей олень мав водночас і риси предка.

Відносно більш пізню стадію розвитку міфологічних сюжетів становлять етіологічні міфи про походження ландшафту, головним персонажем яких був олень. У нганасанів творцем рельєфу виступав син Моу Нями – комолий олень, якого називали богом Нових людей. Він вступав у боротьбу з антиподом – летючим рогатим оленем. Для захисту комолий олень мав два роги з каменю та бивню мамонта. Шкірки з цих рогів упали на землю й стали кам'яними хребтами [Окладников 1950, с. 240].

Роль оленя як творця ландшафту відома в народів Сахаліну. За уявленнями гіляків, морський бог приїхав на Сахалін верхи на олені. Там, де проходив його олень, утворювались ріки. Втопившись від тяжкої роботи, олень загинув і перетворився на білий камінь [Крейнович 1929, VII, с. 89]. У кетів чотири лосі – помічники богині Хосядам – були перетворені на чотири кам'яних острови [Окладников 1950, с. 292].

Отже, у міфології багатьох північноазійських та американських народів олень виступав головним персонажем етіологічних міфів про створення природного середовища, що

свідчить про давнє походження цього мотиву. Ймовірно, образ оленя як творця ландшафту є результатом трансформації більш раннього образу Землі у вигляді оленя.

Типологічно більш розвиненими є міфи про стратифікований Всесвіт – середній світ (земний і водний), нижній світ (підземний) та верхній світ (небесний). Утім, кожен із цих світів у міфології народів Північної Євразії також мислився у вигляді оленя.

Щоб розглянути первісні уявлення про **нижній світ** (світ мертвих), повернемося до нганасанської міфології. «Земля-мати» у вигляді чорного оленя боролася з божеством «Підземного Льоду» у вигляді білого оленя. Чорний олень переміг, але білий олень заявив, що буде завжди жити під ним і забирати до себе людей. Тіло цього оленя – Земля мертвих [Долгих 1968, с. 217].

Подібні космологічні уявлення про співіснування двох оленів-антиподів збереглися в сахалінських орочів. За їхніми уявленнями, земля – місцеперебування орочів, мала вигляд восьминогого лося з пишними вусами. Хребтом був гірський ланцюг – дерева і т.п. Коли лось тупцював, відбувалися землетруси. Нижче цього лося був ще один лось, – загробний світ [Евсюков 1950], подібний до нганасанської Землі мертвих.

У долганів збереглися уявлення, що під землею знаходиться гігантський олень «з рогами, що доходять до неба. Дихання цього оленя сильніше за будь-який вітер». В епосі кетів існують оповіді про лосеподібних помічників злого жіночого божества Хосядам, пов'язаних з образом «ріки мертвих» [Окладников 1950, с. 292]. В евенкійській міфології фігурує дух нижнього світу – калір, який уявлявся в образі дикого оленя-самця. Разом із тим, в евенків існував образ лосихи (оленихи) Харги, яка лежала біля коренів світового дерева у нижньому царстві й народжувала для землі звірів та людей [Топоров 1987, с. 69–70]. У міфології алтайців присутній гігантський марал, що мешкав у глибині озера, яке символізувало світовий океан

[Окладников 1950, с. 293]. Отож, «У всіх наведених випадках лось, що став підземним чудовиськом, однаково ототожнюється з нижнім світом всесвіту, є його конкретним персоніфікованим образом» [Окладников 1950, с. 294].

Таким чином, надзвичайно широкий спектр відомостей про зв'язок оленя з підземним світом дозволяє припустити, що в архаїчній міфології мисливців на оленя підземний світ мертвих асоціювався з гігантським оленем. Ця тварина мала ковтати душі щойно померлих людей і народжувати нові душі для людського світу. Ймовірно, на це уявлення нашаровувалася віра в те, що щорічне відродження рогів сприятиме відродженню померлих, тому це призвело до збереження образу оленя як провідника до світу померлих в історичні часи.

Верхній світ – небо – в уяві первісних мисливців на оленя також ототожнювався з оленем. За уявленнями кетів, небо – це шкіра величезного оленя [Евсюков 1988, с. 137]. В евенкійській космології небо – шкура оленя з дірками, які проточили оводи [Васильков 1988, с. 161].

Розвитком уявлень про небо у вигляді оленя чи лося стали астральні міфи, які включали в себе солярні та лунарні міфи.

На величезних просторах північної Євразії набули поширення міфологічні мотиви про сонце у вигляді лося або оленя [Конаков 1988, с. 108–112]. Наведемо скорочено надзвичайно виразний сюжет з долганської міфології. На віддаленому березі, на самому краю землі лежать кістки лося. Хлопчик збирав ці кістки, складав їх в анатомічному порядку і вони перетворилися на живу тварину. Виявилось, що чудесний лось є сонцем, яке, одночасно зі справжнім сонцем, сходило на світанку. «Інше сонце на небі не сходить, по поверхні води сюди наближується, як подивився хлопець, бачить – із води лось-звіра кінцівки рогів ледве видніються» [Окладников 1950, с. 295]. В евенків існувала легенда про те, як лось-буга (лось під час гону) вкрав сонце. За ним побігла лосиха. Мисливець Мані з собаками побіг

за втікачами. Лось передав сонце самиці, а сам став відволікати собак. Мані застрелив лося і лосиху й повернув сонце людям. Усі учасники полювання перетворилися на зірки [Мазин 1984, с. 9]. У цій відносно пізній легенді поєднуються архаїчні риси солярного міфу про викрадення сонця оленем чи лосем і астрального міфу про космічне полювання.

Сюжети про оленя-сонце збереглися в більш розвинutih міфологічних системах. Дуже виразним прикладом є тюркська легенда, записана в китайських джерелах VI–VIII ст. Дух моря Імо-шелі кожного дня поринав у море разом із космічним білим оленем із золотими рогами, який був втіленням дочки духа моря. Дух моря мав убити на облавному полюванні білого оленя, аби одружитися з дівчиною. Під час цього шлюбного випробування оленя вбив не Імо, а представника іншого роду, за що Імо покарав його смертю – приніс у жертву небу [Котов 2006, с. 176]. У цій легенді ми виокремлюємо деякі архаїчні риси – це ремінісценція на вікову ініціацію героя – забиття першого оленя та алузія на космічне полювання на оленя. Це свідчить про давність появи цієї легенди.

Сюжети про сонячного оленя відомі й на інших територіях Євразії. Поруч з образом оленя-сонця в деяких народів існував мотив оленя з сонцем на рогах. У башкірському фольклорі поширений образ оленя, в якого на рогах висить сонце [Котов 2006, с. 176]. Міф про оленя із сонцем на рогах модифікувався в міфології гіляків у міф про рогату матір Всесвіту, на чіх рогах висить чотири світила [Анисимов 1959, с. 28–29].

Олень вважався священною твариною божества сонця у хетсько-нестській міфології та ритуалі. Олені пов'язувалися з богинею сонця міста Арінні. Надалі, у процесі розвитку державної релігії Хетського царства, образ священного оленя-Сонця виявився включеним у нестський династичний культ і ритуал [Арешян 1988, с. 98]. «Богині Тауріса присвячувався ритуал жертвоприношення перед оленями. Здійснення жерт-

воприношення перед оленями вказує, що олені були об'єктами культу. Певно, для здійснення культових ритуалів, оленів приручали. Культ оленя, що співвідносився з божеством сонця, сходить до давньої малоазійської традиції, оскільки зображення оленів зустрічаються на культових предметах III–II ст. «Анатолії» [Ардзинба 1982, с. 15–17].

Отже, на віддалених теренах Євразії в давнину був розповсюджений сюжет про оленя-сонце або оленя із сонцем на рогах. Після появи ідеології, притаманної скотарському суспільству, цей образ змінився богом сонця, який рухався небом на золотому олені або мав атрибути оленя. Образ сонячного оленя, або оленя поруч із солярними знаками широко представлений на петрогліфах доби неоліту – заліза Півночі та Сходу Євразії. Ареал поширення образу сонячного оленя в мистецтві виходить далеко за межі Північної Євразії. У слов'янських піснях представлений «космогонічний олень». У болгарській пісні така характеристика – «Сделал его бог оленем с ясным солнцем на челе, с месяцем на груди, с частыми звездами по телу». У російській пісні – «Ой, был я у Дуная на бережке... пил олень воду, а сам выиграл... Ой, на правом бедре млад светел месяц, ой, на левом бедре красное солнышко, ой, насупротив оленя заря утренняя, ой, по оленю частые звезды». У грузинській поезії є такий сюжет «Оленя я убил, Крестом было отмечено его плечо. Бросился наземь, плакал я много, О камень головой я бился» [Бернштам 1990, с. 32]; [Вирсаладзе 1976, с. 300].

Олень із солярними знаками зустрічався на середньовічних пам'ятках Болгарії та Балкан [Чаусидис 1994]. Надзвичайно широкий ареал археологічних та міфологічних свідоцтв існування образу сонячного оленя від неоліту аж до середньовіччя свідчить про давній час появи мотиву сонячного оленя.

Не менш популярним є сюжет про Небесне полювання, в яких відбувалося переслідування оленя-лося, що асоціюється із сузір'ями або зірками, як правило з Великою Ведмедицею.

У тунгусів існував найдавніший варіант цього міфу, згідно з яким богатиря Сохатого-Хоглен, що вкрав день (сонце), переслідував на лижах космічний ведмідь Мангі. У більш пізніх модифікаціях міфу космічного оленя переслідував антропоморфний герой – евенкійський Маїн, якутський Халан-Уола, алтайський Кочуте [Анисимов 1958, с. 71]. Ханти називали Велику Ведмедицю лосем, коряки – диким оленем, старою назвою сузір'я в росіян також був «Лось» [Окладников 1950, с. 296–297].

У народів центральноазійської території (починаючи від півдня Сибіру аж до Індії) існував міф про трьох маралух, які уособлювали сузір'я Оріон. Найяскравіше представлений цей мотив у монголів та алтайців [Окладников 1950, с. 296–300]. Легенда про сузір'я Оріон увійшла навіть до буддійської літератури. За переказом, три олені забігли до печери, в якій жив святий монах і філософ Міларайба, а мисливець, який їх переслідував, став буддистом. Бог перетворив мисливця, собак й оленів на сузір'я [Окладников 1950, с. 200]. Цей сюжет був розвинутий у ламаїстському сюжеті про Цагана Ебугена, «білого старця», одного з провідних персонажів монгольської міфології, атрибутом якого є олень [Жуковская 1988, с. 611].

Сюжет «Небесного полювання» мав настільки вагоме значення у свідомості давніх мисливців, що став основою для цілої низки міфів про оленя-провідника [Михайлова 1998, с. 41]. В основі євразійських міфів про оленя-провідника є синтез космогонічних уявлень та архаїчних культових міфів, пов'язаних з обрядом ініціації. В основі обряду вікових ініціацій у давнього населення Сибіру було здобуття першого оленя, що надавало підстави для переходу юнаків до класу чоловіків і право на шлюб [Симченко 1976, с. 171]. Отже, переслідування космічного оленя у світогляді давніх мисливців набуло характеру шлюбної ініціації. У карело-фінському епосі переслідування лося, якого створив чаклун Хійсі, є шлюбним

випробуванням Леммікейнена. «Не віддам дочки ніколи за людину нестатечну, за героя-непотребу. Ти пиймай спочатку лося на галявині в Хіісі, а тоді приходь і сватай мою квіточку найкращу» [Калевала 1995, с. 95]. Так само, як і в тюркському міфі про Імо-шелі, тут поєднувалися мотиви небесного полювання, тотемістичного міфу та вікової ініціації. У більш пізніх модифікаціях цей сюжет набув ознак тотемістичного міфу про шлюб людини з оленем. Олень вабив за собою чоловіка й перетворювався на жінку, або приводив до жінки. У кавказькому фольклорі такі жінки виявлялися господарками тварин, а шлюб із ними, як правило, призводив до загибелі (що є типовим для тотемістичних міфів) [Вирсаладзе 1969, с. 37], [Грузинские народные предания и легенды 1973, с. 318], [Сакалая 1987, с. 49–50]. У південнослов'янських піснях олень приводив юнака до нареченої. Поширені такі сюжети пісень: «Юнак гнав оленя і спіймав дівчину», або «Юнак піймав оленя, який приніс дівчину» [Смирнов 1974, с. 121].

У міфології більш розвинутих суспільств полювання на оленя символізувало вищу ступінь у «типологічному ряді відомих форм ініціацій... в історичну епоху – церемоніал царської інаугурації і релігійне посвячення» [Васильков 1988, с. 99]. В індоєвропейській міфології переслідування оленя трактувалося як випробування для майбутнього царя. У кельтів олень приводив до царської влади, в індійських епосах переслідування оленя було частиною царського випробування [Васильков 1988, с. 94, 99, 100]. Приналежність оленя до царської влади зафіксовано в археологічних та історичних джерелах. Олень був емблемою французьких королівських династій, починаючи з Карла VII [Холл 1996, с. 403].

У часи «Великого переселення народів» чудесний олень вказував шлях на нову землю. Легенди такого змісту відомі в угорців, гуннів, молдаван [Боргояков 1976, с. 151–185]. В античній традиції відомий міф про Керинейську лань, яка вка-

зала Гераклу шлях до країни гіпербореїв [Грейвс 1992, с. 354]. Сюжет «Полювання на оленя» є одним із найулюбленіших у мистецтві залізної доби та середньовіччя.

З появою світових релігій олень став посередником між людьми та богом. У християнстві олені перетворювалися на святих або приводили героїв до віри, чи вказували місце для побудови церкви. У болгар два брати-близнюки спіймали двох оленів, які виявилися археангелами [Калоянов, с. 81]. Апокрифічний візантійський роман «Житіє Євстахія Плакіді» розповідав про воєначальника-поганина. Якось, переслідуючи красеня-оленя, Плакіді віддалився від своїх слуг. Олень зупинився й людським голосом закликав Плакіді хреститися [Жития византийских святых 1995, с. 419]. Аналогічний зміст мала середньовічна легенда про святого Губерта [Холл 1996, с. 175, 403]. Нерідко олень вказував на місце збудування церкви [Калоянов, с. 81]. Вище ми згадували про монгольського героя Цагана, якому олень вказав дорогу до ламаїстського вчення [Жуковская 1988, с. 611].

Ареал міфологічних сюжетів, в основі яких лежить мотив небесного полювання, поширився майже на всій території Євразії. Це можна було б пояснити конвергентним виникненням сюжетів у народів, які займалися полюванням на оленя та мешкали в подібних природних умовах.

Отже, ми можемо простежити ґенезу й розвиток космологічних уявлень давніх мешканців Євразії. У первісній свідомості мисливців на оленя оточуючий світ асоціювався з основною промисловою твариною – північним оленем. Поступово оформився образ гігантської самиці оленя, на якій мешкали люди і тварини. У результаті типологічного розвитку з'явилася стратифікована тричленна модель Всесвіту: підземний світ мертвих, земля – світ людей і небесний світ. Кожний із цих світів уявлявся в образі оленя.

З розвитком й ускладненням міфологічних систем картина

світу змінювалася, «зооморфна модель світу все більше і більше відходила на задній план під тиском інших космологічних концепцій» [Евсюков 1988, с. 80]. Деривати міфів про Всесвіт у вигляді оленя збереглися в ідеї світового дерева [Гоберман 1999, с. 42]. У багатьох народів у зображеннях світового дерева серединний світ становили олені. У деяких народів олені й досі залишаються єдиними супутниками світового дерева. Наприклад, сюжет оленів біля дерева є надзвичайно популярним на карпатських писанках та кахлях [Гоберман 1999, с. 42]. У міфології абхазів роль світового дерева відіграє олень з величезними гіллястими рогами, якими можна дістатися до верхнього світу [Очиаури, Сургуладзе 1987, с. 603–607]. Якщо розглянути ареал мотиву оленів біля (чи замість) світового дерева, можна припустити, що на цих теренах у давнину існували уявлення про землю у вигляді оленя.

Таким чином можна припустити, що уявлення про частини всесвіту у вигляді оленя становлять найдавніший міфологічний пласт, що існував у давніх мисливців на оленя, які мешкали на всій території Євразії ще до часів заселення Америки.

Ми здійснили порівняльний аналіз міфологічних сюжетів, пов'язаних із культом оленя у народів Євразії. Підсумуємо опрацьовані дані.

Давня економіка, яка базувалася головним чином на полюванні на оленя, спричинила появу ідеологічних уявлень, об'єктом яких був північний олень. На формування основних міфо-ритуальних комплексів значним чином вплинули основні способи полювання. На найдавнішому етапі в системі тотемістичного мислення з'явилося непевне ототожнення навколишнього світу з гігантською самицею оленя, яка давала життя всьому, що існує. Поступово нечіткі уявлення диференціювалися на тотемістичні та космологічні. Полювання на оленя з використанням маскування призвело до появи в тотемістичному

світогляді мисливців усвідомлення тотожності людей та оленів, у результаті чого аморфний образ Матері-оленья антропоморфізувався, набувши рис тотемного предка, здатного вільно переходити зі світу тварин до світу людей. Згодом образ зооморфного предка розділився на жіночий – матері-прародительки та чоловічий – культурного героя. З появою продуктивного господарства людина-олень перейняла функції господаря тварин, покровителя плодючості та шлюбних відносин.

У космологічних міфах у мисливських суспільствах поступово відбулася диференціація Всесвіту на три зони – підземний і небесний світи та, власне, Землю, до того ж, кожний світ має вигляд оленья. Згодом уявлення про зооморфну землю замінюються уявленнями про оленья як творця ландшафту. Підземний олень модифікувався в провідника до світу мертвих. Найбільшого розвитку набули погляди на оленья верхнього світу. Олень став уособленням сонця. Із появою астрономічних спостережень з'явилися міфи про небесне полювання, в яких сузір'я асоціювалося з оленем та лосем. Ідеологічне навантаження цього мотиву настільки сильне, що воно, накладаючись на інші міфологічні сюжети, сформувало комплекс міфів про оленья-провідника, які відігравали надзвичайно важливу роль у міфологічних системах народів Європи аж до пізнього середньовіччя.

ЛІТЕРАТУРА

- Dundulienė P.* Senovės Lietuvių mitologija ir religija / P. Dundulienė. – Vilnius, 1990. – P. 49.
- Gimbutas M.* The language of the goddess / M. Gimbutas. – London, 1991. – P. 115.
- Ross A.* Pagan Celtic Britain / A. Ross. – London, 1967. – P. 176–197.
- Schnaider J.* Z krayu Huculow / J. Schnaider // *Lud*, T.VII – z.4, 1901. – S.270.
- Абрамзон С.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи / С. Абрамзон. – Ленинград, 1971. – С. 281–283.
- Анисимов А.* Религия эвенков / А. Анисимов. – Москва-Ленинград, 1958. – С. 28–29.

Анисимов А. Космологические представления у народов Севера. / А. Анисимов. – Москва-Ленинград, 1959. – С. 71.

Ардзинба В. Ритуалы и мифы древней Анатолии / В. Ардзинба. – Москва, 1982. – С. 15–17.

Аресян Г. Индоевропейский сюжет в мифологии населения междуречья Куры и Аракса II тысячелетия до н.э. / Г. Аресян //ВДИ, 1988.– № 4, – С. 98.

Басилов В., Кобычев В. Николай Кувд (осетинское празднество в честь патрона селения / В. Басилов, В. Кобычев //Кавказский этнографический сборник. – Труды ИЭ, Новая серия. – № VI, – Ленинград, 1976. – Т.106. – С. 125–132.

Березкин Ю. Мифология аборигенов Америки и Сибири. Тематическая классификация и распределение по ареалам. Аналитический каталог. / Ю. Березкин <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>

Березкин Ю. Мифы заселяют Америку: ареальное распределение мотивов в мифологиях Сибири и Нового света / Ю. Березкин //Stratum, № 1, 2001–2002. – С. 190–250.

Бернштам Т. Следы архаических ритуалов и культов в русских молодежных играх «Ящер» и «Олень» (опыт реконструкции) /Т. Бернштам // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. – Ленинград, 1990. – С. 32.

Библия. – Москва, 1988.

Боргояков М. Гунно-тюркский сюжет о прародителе олене (быке) / М. Боргояков //Советская тюркология, 1976. – №3, – С. 151 – 185.

Василевич Г. Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков / Г. Василевич // СМАЭ, т. XVII, Москва-Ленинград, 1957.

Васильков Я. Древнеиндийский вариант сюжета о «безобразной невесте» и его ритуальные связи / Я. Васильков //Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – Москва, 1988. – С. 94 – 100.

Вирсаладзе Е. Грузинский охотничий миф и поэзия / Е. Вирсаладзе. – Москва, 1976. – С. 36–39.

Вирсаладзе Е. Нартский эпос и охотничьи сказания в Грузии / Е. Вирсаладзе //Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. – Москва, 1969. – С. 41.

Гоberman Д. Росписи гуцульских гончаров / Д. Гоberman. – Ленинград, 1972. – С. 42.

Грейвс Р. Мифы древней Греции / Р. Грейвс. – Москва, 1992. – С. 354.

Грузинские народные предания и легенды. – Москва, 1973.

Долгих Б. Матриархальные черты в верованиях нганасан / Б. Долгих // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. – Москва, 1968. – С. 217, 225.

Евсюков В. Мифы о вселенной /В. Евсюков. – Новосибирск, 1988. – С. 71, 80.

Жуковская Н. Цаган Эбуген / Н. Жуковская //Мифы народов мира. . – Москва, 1988. – Т.2 – С. 611.

Калоянов А. Етничното усвояване на пространството, отразено в българския фолклор (Влашка земля и Богданска) / А. Калоянов //Етнографски проблеми на народната духовна култура, 1992 ; С. 81.

Конаков Н. Промысловый календарь в мировоззрении древних коми / Н. Конаков //Мировоззрение финноугорских народов. – Новосибирск, 1988. – С. 108 – 112.

Корзун В. Фольклор горских народов Кавказа / В. Корзун. – Грозный, 1966.

Котов В. Башкирский эпос «Урал-Батыр». Историко-мифологические основы / В. Котов. – Уфа, 2006.

Крейнович Е. Очерк космогонических представлений гиляк острова Сахалина / Е. Крейнович //Этнография, 1929, кн.VII. – С. 89.

Криничная Н. Персонажи преданий: становление и эволюция образа / Н. Криничная. – Ленинград, 1988.

Mc Kay J.G. The deer-cult and the deer-goddess cult of the ancient Caledonians / J.G. Mc Kay //Folk-Lore, Vol.XLIII. – London, 1932.

Мазин А. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX – начала XX в.) / А. Мазин. – Новосибирск, 1984.

Михайлова Н. Міфи про оленя у народів Євразії / Н. Михайлова //Vita Antiqua, 1999. – № 2, – С. 125–131.

Михайлова Н. Тотемістичний культ оленя. Обряд / Н. Михайлова // Археологія, 1998.– №3, – С. 41.

Мужухов М. О тотемистических воззрениях далеких предков чечен и ингушей / М. Мужухов //Археология Северного Кавказа. – IV Крупновские чтения в Краснодаре. – Москва, 1976. – С. 40.

Окладников А. Неолит и бронзовый век Прибайкалья / А. Окладников // МИА 18, Москва-Ленинград, 1950. – С. 292 – 300.

Очаури Г., Сургуладзе И. Кавказо-Иберийских народов мифология / Г. Очаури, И. Сургуладзе //Мифы народов мира. Т.1. – Москва, 1987. – С. 603–607.

Петрухин В. Человек и животное в мифе и ритуале: мир природы в символах мира культуры / В. Петрухин //Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. – Москва, 1986. – С. 4.

Пропп В. Исторические корни волшебной сказки / В. Пропп. – Москва, 2000.

Сакалая Ш. Ажвейпш / Ш. Сакалая //Мифы народов мира. – Москва, 1987. – Т.1. – С. 49–50.

Симченко Ю. Культура охотников на оленей Северной Евразии / Ю. Симченко. – Москва, 1976.

Смирнов Ю. Славянские эпические традиции: проблемы эволюции / Ю. Смирнов. – Москва, 1974.

Сумцов Н. Тур в народной словесности / Н. Сумцов. – К., 1887.

Токарев С., Мелетинский Е. Мифология /С. Токарев, Е. Мелетинский // Мифы народов мира. Энциклопедия. – Москва, 1987. – Т.1. – С. 14.

Топоров В. Лось / В. Топоров// Мифы народов мира. – Москва, 1987. – Т.1. – С. 69–70.

Хлобыстина М. Говорящие камни / М. Хлобыстина. – Новосибирск, 1987.

Холл Д. Словарь сюжетов и символов в искусстве /Д. Холл. – Москва, 1996.

Чарнолуцкий В. Легенда об олене-человеке / В. Чарнолуцкий. – Москва, 1965.

Чаусидис Н. Митские слики на јужните словени / Н. Чаусидис. – Скопје, 1994. – Табл. LXVII, 7, 8, LXIX,4.

Шаповалова Г. Северорусская легенда об олене / Г. Шаповалова // Фольклор и этнография русского севера. – Ленинград, 1974. – С. 211–217.

В мифологии народов Евразии значительное место занимает образ оленя. Мифологический мотив оленя появился во времена позднего палеолита – мезолита, когда на территории Евразии охота на оленя составляло основу экономики. Самые давние мифы об олене, которые сохранились у народов Севера и Сибири, разделяются на две категории – тотемистические и космологические. Тотемистические мифы, главным персонажем которых является Человек-олень, с течением времени трансформировались в предания об оленях-тотемах. Космологические мифы о трех зонах Вселенной, каждая из которых напоминает оленя, привели к появлению представлений о небесном олене. Сюжеты об олене сохранились в фольклоре народов Евразии до позднего Средневековья.

Ключевые слова: мифы, олень, тотем, космогония, небесный олень.