

СОВА ТОМСКОЙ ПИСАНИЦЫ

И.В. Ковтун

Сова или филин чрезвычайно редкий персонаж в наскальном искусстве Северной Евразии. Почти уникальное изображение совы Томской писаницы давно составляет одну из смысловых загадок комплекса, став эмблематичным символом как самого памятника, так и музея-заповедника. В работе обосновываются версии смысловых значений данного изображения и предполагаемая этнолингвокультурная принадлежность его создателей.

Мохноногий сыч, сова, Яма, петля, пути, первопредок, помощник шамана, самусьская керамика.

Сова — одно из самых известных изображений Томской писаницы (рис. 1). Его эмблематичность обусловлена уникальностью самого образа пернатого хищника. Судя по особенностям формы и верхней средней части лицевого диска, обрамленного черным ободком, в сочетании с сегментарной раскраской оперения груди и живота, а также изобразительно переданной оперенностью пальцев ног, художнику «позировал» мохноногий сыч¹ (см. по: [Рябицев, 2001, с. 318, табл. 60, 2]).

Согласно амбивалентной версии А.П. Окладникова и А.И. Мартынова, образом «совы или филина» на Томской писанице олицетворялось исключительно устрашающее, смертоносное, но утилитарно благоприятное для человека начало: «По сведениям Анучина, к совам питали суеверный страх в XIX в. якуты. Надо полагать, такой же характер носят изображения (? — И. К.) совы или филина и на Томской писанице. Возвышающееся над лосями злое изображение птицы, вполне возможно, является символом их смерти, то есть того желаемого, чего в конечном итоге так насущно жаждал древний таежный охотник» [Окладников, Мартынов, 1972, с. 206]. Непонятно, о каких других «изображениях совы или филина» Томской писаницы, кроме единственно известного (рис. 1), ведут речь авторы этой интерпретации, но связка изображения совы с идеей успешной добычи лося не обосновывается никакими археологическими, этнографическими или мифологическими параллелями.

Исключительно отрицательные коннотации присущи образу совы в ведийской мифологии: «Посланцами Ямы называют сову и голубя — эти птицы в древней Индии считались вестниками смерти» ([Эрман, 1980, с. 94]; см. также: [Macdonell, 1897, p. 152]). Обращение к столь отдаленной параллели обусловлено не только выявленным индоарийским субстратом в смысловом содержании ряда нижнетомских петроглифов [Ковтун, 2013, с. 288], но и возможным совпадением одного из атрибутов Ямы с изобразительной деталью в рисунке совы Томской писаницы. Это «петля», концы которой изображены «привязанными» к ногам совы (табл. 1). Сова — птица Ямы, а ведийские *ráḍbīṣa* — «ножные оковы» и *yamasya ráḍbīṣāt* означают ножные колодки или пути Ямы, освобождение от которых равносильно избавлению от пут Варуны [Ригведа, X. 97. 16; Елизаренкова, Топоров, 1999, с. 513]: «Упоминание *падбиши* — *пут на ногах* (РВ X. 97. 16), посланцев Ямы *улуки* — *совы* и *капоты* — голубя (РВ X. 165. 4)... еще более способствует утверждению Ямы как страшного бога смерти» [Дандекар, 2002, с. 86]. Все эти атрибуты ведийского божества, архаичный образ или праобраз которого был известен индоариям задолго до ведийских гимнов [Йеттмар, 1986, с. 191], считались орудием наказания, символом смерти и самого Ямы [Дандекар, 2002, с. 86, 99]. В этом качестве «петля» — «пути» на ногах птицы изоморфна(-ы) самому образу совы, возможно олицетворявшей божество смерти, сопоставимое с ведийским *первопредком* Ямой. Поэтому его пути — «петля» на ногах совы — птицы-вестника Ямы позволяют соотносить с ней представления о сове/филине у тех сибирских народов, предки которых контактировали с индоарийскими сообществами в Северо-Западной Азии не позднее первой трети II тыс. до н.э. [Ковтун, 2013, с. 59 и др.].

Яма — первый из умерших, открывший этот путь людям, владыка усопших, считавшийся *первочеловеком-прародителем* [Macdonell, 1897, p. 171; Невелева, 1975, с. 79–80; Семенцов, 1981, с. 77; Елизаренкова, 1999, с. 463–464; и др.]. В этой своей ипостаси он сопоставим с фи-

¹ Определение к.б.н. В.Б. Иляшенко (КемГУ).

лином у манси, в фигуре которого также усматриваются черты мифического пращура: «Вогулы одной из деревень считали своим духом-покровителем огромного старика-филина, который жил с женой в гнезде на исполинском дереве, “стоявшем с возникновения неба и земли”. Здесь налицо недвусмысленная отсылка ко временам сотворения мира и возведение птицы — предка-покровителя к образу первопредка» [Сагалаев, 1991, с. 81].



Рис 1. Композиция с совой на Томской писанице (копия и прорисовка Е.А. Миклашевич)

Возможно, под образом совы с «петлей-путами» — «филина» Томской писаницы подразумевался подобный персонаж, содержательно заимствованный «протоуграми» в мифологической доктрине индоариев, связывавших эту птицу с божественным прародителем — божеством смерти и его путями.

Йипыг-ойка — «Филин-старик» почитался манси в Хурум-пауле, как и Филин-старуха. Согласно записанному здесь рассказу, «Филин — одна из ипостасей мифического предка фратрии Пор, к которой относились мужчины Хурум-пауля. Однако в конце рассказа Йипыг-ойка называет себя Мир-сусне-хумом, который считался предком фратрии Мось» [Лукина, 1990, с. 537, 546].

Что означает это «противоречие»? В двух мансийских рассказах их герой — Филин ищет себе жену, однажды удачно, один раз — нет, а в третьем рассказе, где выясняется, что он сам Мир-сусне-хум, Филин уже сожительствует с чужой женой, рожаящей его сына. В финале повествования поселок фратрии Пор гибнет от воды и огня, но мальчик спасается в дупле Филина — Мир-сусне-хума, куда тот приносит ему невесту [Мифы..., 1990, с. 339–342, 459–460].

В этих повествованиях в инвариантном остатке сохранились отголоски сложной истории начала сосуществования двух мансийских фратрий. Они включали не только эндогамные взаи-

Сова Томской писаницы

моотношения Мось и Пор, не всегда оканчивавшиеся браками сторон, но и смертоносные конфликты двух мансийских сообществ, отраженные в реминисцентном мотиве уничтожения поселения Пор. Здесь побеждает Филин — прародитель высшей фратрии Мось. Он же в конечном итоге одерживает верх и над мифическим первопредком, тотемом и культурным героем фратрии Пор — Медведем (см.: [Источники..., 1987, с. 192; Соколова, 2001б]). Так по сюжетной линии угорских мифов, воплощенной в «медвежьих песнях», «медведь грабит дом Филина, и в результате охотники из рода Филина убивают медведя» [Люцидарская, 2000, с. 81].

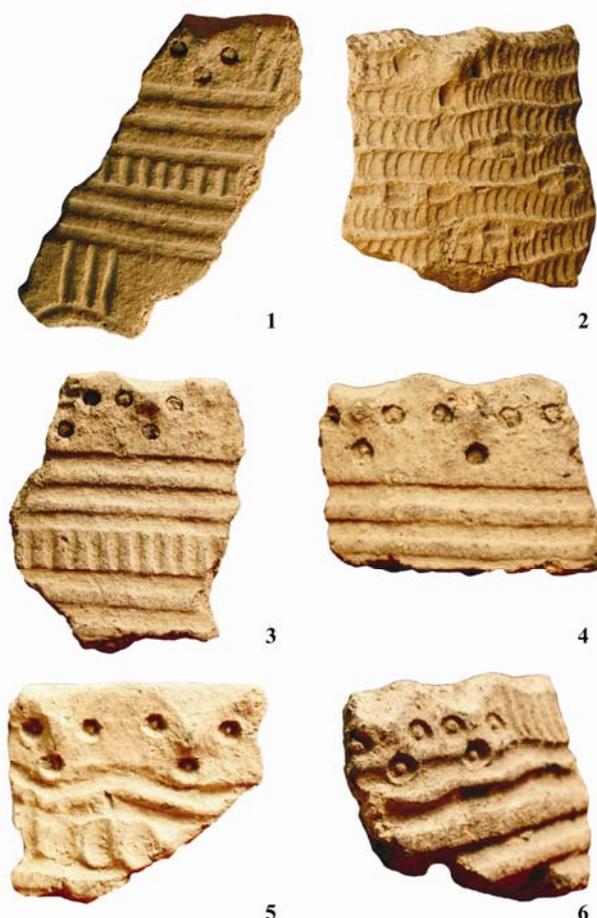


Рис. 2. Самусь IV (фото автора)

Это допускает вероятность причастности изображения совы с Томской писаницы к мировоззренческим установлениям, заимствованным у индоариев именно представителями прамансийского субстрата фратрии Мось или «протоМось».

Фигура Мир-сусне-хума, восходящая к митраистским представлениям [Топоров, 1981, с. 146–149; 1994, с. 156; Гемуев, 1990, с. 190–194; 2001, с. 89–90], и функции его отца Нуми-Торума, сопоставимые с функциями индоарийского Варуны [Кузьмина, 1997, с. 186; Ковтун, 2013, с. 109 и др.], отсутствующего в древнеиранском пантеоне [Гиндин, 1972, с. 297; Бонгард-Левин, Грантовский, 1983, с. 168; и др.] и связанного «с палеосибирским субстратом, с которым взаимодействовали угры» [Гемуев, Люцидарская, 2001, с. 101], а также образ березы как священного дерева и аллоформы *arbor mundi* [Источники..., 1987, с. 192; Гемуев, Люцидарская, 2001, с. 101; Соколова, 2001а], присущие фратрии Мось, удостоверяют непосредственное взаимодействие с индоарийским (см., напр.: [Ковтун, 2013, с. 87, 145, 147, 286 и т.д.]), а позднее — с ираноязычным массивом в основном предков именно этого сообщества. Но символизация «асурой из асуров» — Варуной качеств, присущих образу Медведя — тотемного прародителя фратрии Пор

[Источники..., 1987, с. 192], и праиндоиранские заимствования в финно-угорских языках вокабулы *asuga-* [Ковтун, 2013, с. 87, 269–272] указывают на совпадение данного процесса с самой архаичной стадией межфратриального взаимодействия этих протомансийских сообществ, вероятно, не позднее начала — первой трети II тыс. до н.э. Думается, к верхней границе указанного хронологического диапазона примыкает и изображение совы на Томской писанице, чему имеются изобразительные археологические подтверждения (см. далее).

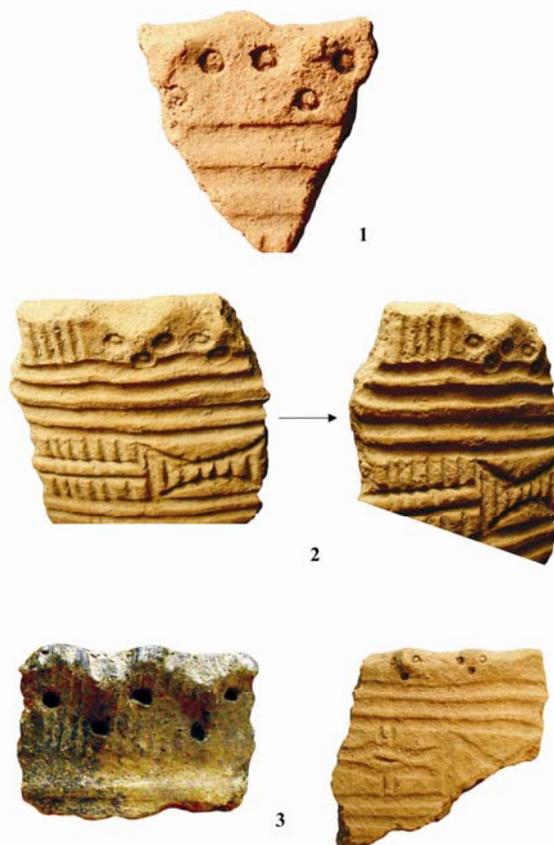


Рис. 3. Самусь IV (фото автора)

Наделение образа филина у манси статусом первопредка и чертами птицы-вестника бога смерти индоариев Ямы удостоверяет заимствованность обеих ипостасей предками этой группы обских угров. На Северной Сосьве В.Н. Чернецовым записано мансийское предание, характеризующее филина как вестника грядущей смерти, знающего, как предотвратить несчастье: «В Хулим-сунт-пауль однажды одна из женщин родом из Халь-пауля (находится по р. Лонсая) сильно заболела “была почти уже мертвая”. Ночью в поселок прилетел филин и, влетев в дом, сел на балку, опустив крылья. И сказал, что надо принести жертву; сказав это, он улетел. Жертву принесли, и женщина вскоре поправилась» [Источники..., 1987, с. 151]. По мнению В.Н. Чернецова, изображения существ на зеркалах небезыизвестного Истяцкого клада «хорошо совпадают с обликами антропозооморфных предков генеалогических групп обских угров» и среди них фигурируют человек-филин, характерный для верховьев Северной Сосвы, а также женщина- и мужчина-филины, известные на р. Ляпин [1971, с. 92].

Известно и мансийское святилище Йипыг-ойки — «Старика-филина» около пос. Хурумпауль на р. Ляпин в Березовском районе ХМАО — Югры, где А.В. Бауло собрано 28 фигурок объемного литья (по: [Чемякин, 2013, с. 383]), а «деревянное изображение, сочетающее черты человека и филина, хранилось здесь перед деревянным амбарчиком, как и изображение Йипыг-эквы, а также антропоморфные фигурки их сыновей» [Лукина, 1990, с. 546]. Другое мансийское святилище филина Йипыг-ойки известно у с. Хал-пауль, в верховьях р. Сев. Сосьвы, на свя-

Сова Томской писаницы

щенном месте рода Тасмановых. Там в амбарчике хранилась небольшая медная фигурка филина, которую сторожит фигурка слона, а на березе «сидели» Иипыг-ойка, его пять братьев и Тохлынг-ойка (Орел)» [Лукина, 1990, с. 546].

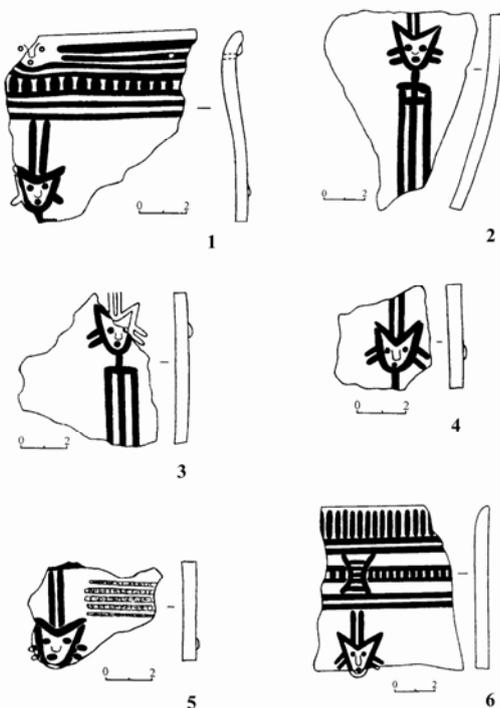


Рис. 4. Самусь IV (прорисовки Ю.Н. Есина)

Зафиксированы и другие представления обских угров о благотворных качествах филина: «На Сосьве и Казыме особой птицей считается филин из-за способности видеть ночью так же хорошо, как и днем. Ханты объясняли, что глаза этой птицы состоят из множества кругов-колец, которые меняются местами в соответствии с наступающим временем суток. Благодаря способности видеть ночью филин может вылавливать и поедать различных грызунов, которые якобы являются охотниками за душами... филину приписывалась способность создавать эхо» [Кулемзин, 1984, с. 161].

Аналогичные позитивные деяния приписывались и сове, но уже в космогоническом масштабе. В одном из мифов обских угров сова спасает мир от гибели, когда Калтац-эква потребовала от Нуми-Торума постройки нового дома из костей всех зверей и птиц: «Нуми-Торум возмутился: что будут есть люди, если он убьет всех зверей и птиц? Женщина, однако, настояла на своем, и бог отправил щуку собирать всех рыб, кулика — всех птиц. Наконец собрались все, кроме мудрой совы. Она явилась лишь на третий зов и отговорила бога приносить себе в жертву все живое» [Петрухин, 2005, с. 361].

На Вахе у хантов считалось, что облик совы может принимать богиня-жизнедательница Анки Пугос [Кулемзин, 1984, с. 55], ведавшая рождением детей и посылавшая их в чрево женщин, а при рождении дававшая опекаемому ею младенцу жизненную силу (ильт) [Хелимский, 1994, с. 349].

Особое отношение к филинам и совам присуще и другим сибирским народам. По сведениям М. Элиаде, у алтайцев шаманский колпак украшали перья золотого орла или коричневой совы, у тувинцев и тофаларов — совиные перья, а «телеутские шаманы делают свой колпак из шкуры (чучела) коричневой совы, оставляя крылья, а иногда и голову для украшения» [2000, с. 154]. Такой колпак считался одним из высших шаманских атрибутов и надевался только по велению духов [Там же, с. 173].

Не только перья совы или филина, но и сама птица представлялась соучастницей шаманских практик: «Амурские нанайцы держали филинов и сов в доме, полагая, что они охраняют маленьких детей. Филин числился среди помощников шамана» [Бродянский, 2012, с. 89]. По-

мощниками добрых эвенкийских и ороческих (?) шаманов наряду с орлом также считались сова и филин [Там же].

В нганасанской традиции сова тоже была одним из животных-помощников шамана. Шаман Семен Яроцкий говорил: «Конди'е — сову убивать нельзя. Сова — это Дямада. Если сову кто убьет, то ее надо головой в сторону леса класть и говорить: — Я не виноват. Это я не нарочно» (по: [Дувакин, 2011, с. 40]).

У хакасов шаман и сам способен принимать облик филина, а у энцев — совы. В обоих случаях этим даром каму приходится воспользоваться для оказания помощи соплеменникам (по: [Дувакин, 2011, с. 63, 422–423]).

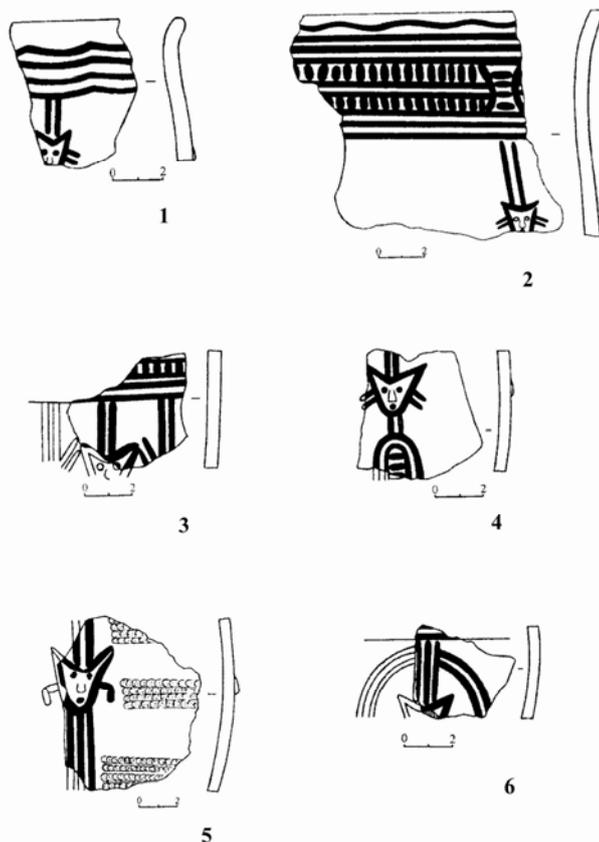


Рис. 5. Самусь IV (прорисовки Ю.Н. Есина)

Итак, с образом совы/филина соотносятся олицетворения божества смерти и его вестника (только индоарии), тотемного первопредка-прародителя рода, фратрии, племени, богини-жизнедательницы и т.п., а также вёщей птицы с благотворными и чудесными способностями, представляющей либо добрым помощником шамана, либо одним из ситуационных перевоплощений кама. Некоторые из этих значений сопоставимы с изображением совы Томской писаницы. Так вышеприведенная параллель с Ямой, его птицей и путами этого божества, соответствие которым усматривается в «петле» на ногах томской совы, удостоверяется территориально близкими археологическими источниками.

Симптоматичными для образа совы Томской писаницы представляются схематичные изображения орнитоморфных личин на самусьской керамике, чрезвычайно напоминающие совиные морды [Ковтун, 2008, с. 36–37, рис. 2, 5–7] (рис. 2, 3). Сама идеографическая система самусьской орнаментации и отдельные экземпляры каменной скульптуры иллюстрируют ряд концептуальных составляющих индоарийской мифологии, зафиксированной в более поздний период в ведийских и постведийских источниках (см. по: [Ковтун, 2013, с. 285–301]). Поэтому связанный с самусьской изобразительной традицией индоарийский субстрат, вероятно, причастен к появлению изображения совы на самом знаменитом скальном массиве р. Томи. Здесь же, а также на нижнетомской писанице Висящий Камень обнаружены сердцевидные личины [Ковтун,

Сова Томской писаницы

1993, с. 76, рис. 10, 2; с. 81, рис. 15, 1–8; с. 82, рис. 16, 1–4], конфигурация которых явно просматривается и в абрисе морды совы Томской писаницы (рис. 1). Геометризованные сердцевидные личины представлены в пантеоне ликов на самусьской керамике (см. по: [Есин, 2009, с. 402–403, табл. I, 142–150]) (рис. 4, 5). Поэтому имеются основания предполагать и элемент стилистической сопричастности сердцевидных личин на самусьской керамике и на двух нижнетомских писаницах. Тем более что срединный «вырез» — клюв томской совы столь же глубокий, как и «вырез» на некоторых самусьских сердцевидных личинах.

Эпохальным соответствием самусьским изображениям совиных морд представляется снабженный когтями филина костюм служителя культа кротовской культуры [Молодин, 1987, с. 140–144], синхронной самусьской. Это позволяет не ограничивать вероятные смысловые значения совы Томской писаницы индоарийскими/угорскими параллелями, предполагающими образы владыки умерших, его птицы и прародителя-первопредка. Судя по костюму кротовского кама, любого из этих деифицированных персонажей мог изображать камлающий шаман бронзового века, перевоплощение которого в сову также могло быть запечатлено на верхнем фризе Томской писаницы.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А.* От Скифии до Индии. Древние арии: Мифы и история. 2-е изд., доп. и испр. М.: Мысль, 1983. 206 с.
- Бродянский Д.Л.* Сова в первобытном искусстве // Проблемы истории, филологии, культуры. 2012. № 3 (37). С. 87–95.
- Гемуев И.Н.* Мироззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск: Наука, 1990. 232 с.
- Гемуев И.Н.* Мир-сусне-хум // Мифология манси. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2001. С. 89–91.
- Гемуев И.Н., Люцидарская А.А.* Нуми-Торум // Мифология манси. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2001. С. 101–102.
- Гиндин Л.А.* Некоторые ареальные характеристики хеттского, I // Этимология. 1970. М.: Наука, 1972. С. 272–321.
- Дандекар Р.Н.* От вед к индуизму: Эволюционирующая мифология. М.: Вост. лит., 2002. 286 с.
- Дувакин Е.Н.* Шаманские легенды народов Сибири: Сюжетно-мотивный состав и ареальное распределение: Дис. ... канд. фил. наук. М., 2011. 482 с.
- Елизаренкова Т.Я.* Мир идей ариев Ригведы // Ригведа. Мандалы V–VIII. Изд. втор., испр. Приложение. М.: Наука, 1999. С. 452–486.
- Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* Мир вещей по данным Ригведы // Там же. 1999. С. 487–525.
- Есин Ю.Н.* Древнее искусство Сибири: Самусьская культура // Тр. Музея археологии и этнографии Сибири. Томск: ТГУ, 2009. Т. 2. 526 с.
- Источники по этнографии Западной Сибири.* Томск: Изд-во ТГУ, 1987. 284 с.
- Йеттмар К.* Религии Гиндукуша. М.: Наука, 1986. 524 с.
- Ковтун И.В.* Петроглифы Висящего Камня и хронология томских писаниц. Кемерово: Кузбассвузиздат, 1993. 140 с.
- Ковтун И.В.* Лицом к лицу: Неизвестные макроракурсы самусьского изобразительного искусства // Тр. II (XVIII) Всерос. археол. съезда в Суздале. М.: ИА РАН, 2008. Т. 3. С. 35–37.
- Ковтун И.В.* Предыстория индоарийской мифологии. Кемерово: Азия-Принт, 2013. 702 с.
- Кузьмина Е.Е.* Финно-угры и индо-иранцы: Динамика культурных связей // Балто-славянские исследования 1988–1996. М.: Индрик, 1997. С. 184–190.
- Кулемзин В.М.* Человек и природа в верованиях хантов. Томск: Изд-во ТГУ, 1984. 189 с.
- Люцидарская А.А.* Медвежьи песни как феномен культуры сибирских угров // Народы Сибири: История и культура. Медведь в древних и современных культурах Сибири. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2000. С. 78–83.
- Лукина Н.В.* Примечания. Мифы, предания, сказки манси // Мифы, предания, сказки хантов и манси. М.: Наука, 1990. С. 530–548.
- Мифы, предания, сказки хантов и манси.* М.: Наука, 1990. 568 с.
- Молодин В.И.* Социально значимые захоронения кротовской культуры // Религиозные представления в первобытном обществе. М., 1987. С. 140–144.
- Невелева С.Л.* Мифология древнеиндийского эпоса (пантеон). М.: Наука, 1975. 118 с.
- Окладников А.П., Мартынов А.И.* Сокровища томских писаниц: Наскальные рисунки эпохи неолита и бронзы. М.: Искусство, 1972. 255 с.
- Петрухин В.Я.* Мифы финно-угров. М.: Астрель: Аст: Транзиткнига, 2005. 463 с.
- Ригведа.* Мандалы IX–X. М.: Наука, 1999. 559 с.
- Рябицев В.К.* Птицы Урала, Приуралья и Западной Сибири: Справочник-определитель. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 2001. 608 с.

И.В. Ковтун

- Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск: Наука, 1991. 155 с.
- Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М.: Наука, 1981. 181 с.
- Соколова З.П. Мось // Мифология манси. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2001а. С. 95–96.
- Соколова З.П. Пор // Там же. 2001б. С. 114–115.
- Топоров В.Н. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии (1–2) // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье: (История и культура). М.: Наука, 1981. С. 146–162.
- Топоров В.Н. Митра // Мифы народов мира. М.: Рос. энцикл., 1994. Т. 2. С. 154–157.
- Хелимский Е.А. Пугос // Там же. 1994. С. 349.
- Чемякин Ю.П. Культовая металлопластика раннего железного века Сургутского Приобья // Культуры и народы Северной и Центральной Азии в контексте междисциплинарного изучения. Томск: ТГУ, 2013. Вып. 3. С. 372–386.
- Чернецов В.Н. Наскальные изображения Урала. М.: Наука, 1971. 120 с. (САИ В4 — 12 (2)).
- Элиаде М. Шаманизм: Архаические техники экстаза. Киев: София, 2000. 480 с.
- Эрман В.Г. Очерк истории ведийской литературы. М.: Наука, 1980. 231 с.
- Macdonell A.A. Vedic mythology. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1897. 189 p.

*Кемерово, Институт экологии человека СО РАН
ivkovtun@mail.ru*

The image of an owl or an eagle owl stays an extremely rare character in the cave art of North Eurasia. That is why an almost unique image of the owl from Tomskaya Pisanitsa has long been one of the semantic mysteries of the complex, becoming an emblem symbol of both the site itself, and of the open-air museum. The paper grounds versions on semantic meanings of the image and an assumed ethno-linguo-cultural identity of its makers.

Boreal owl, owl, Yama, loop, tethers, progenitor, shaman's assistant, the Samus' pottery.