

СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ КОРЕННЫХ НАРОДОВ НИЖНЕГО АМУРА И САХАЛИНА



Сергей Васильевич БЕРЕЗНИЦКИЙ,
кандидат исторических наук

В процессе изучения обрядности коренных народов Нижнего Амура и Сахалина можно выделить некоторые отдельные аспекты и на данной основе попытаться выяснить причину их сходства с подобными аспектами в культуре народов Восточной Азии. Это могут быть универсальные явления культуры; сходные элементы верований и ритуалов, возникшие в результате этнокультурных контактов или сохранившиеся от возможного бывшего общего культурного пласта. К числу таких аспектов вполне можно отнести систему традиционных семейных ритуалов: свадебных, родильных, коллективных жертвоприношений в честь домашних охранителей и для получения удачи на промысле. Трансформацию современных обрядов также можно связать с этнокультурными контактами коренных народов не только между собой, но и с представителями иноэтнических цивилизаций.

Подготовка к свадьбе в традиционном обществе народов Нижнего Амура и Сахалина начиналась заранее и в целом носила одинаковый характер с отдельными специфическими чертами. Так, по мнению бикинских удэгейцев, в их традиционном обществе считалось грехом, если парень женился до достижения им возраста 25 лет. Сахалинские нивхи совершали ритуал *зигд*, который заключался в том, что к новорожденной приходила сваха от потенциального мужа девочки и привязывала к ее ногам и рукам крапивные ниточки. Такие же ниточки привязывали и мальчику. Этим ритуалом люди опережали действия злых духов, пытающихся забрать детей себе в качестве невест и женихов.

По мнению большинства современных информантов, прежде особенных свадебных торжеств не было. Однако существовало большое количество разнообразных форм брака. Объединяющим стержнем их оставалось строгое соблюдение родовых норм. Из-за страха мести со стороны духов старались не допускать брак людей из запрещенных классов. Со времени образования первых колхозов этот обычай постепенно перестал соблюдаться.

Если же свадебное торжество устраивалось, то в нем большую роль играли умиловительные ритуалы и жертвоприношения для счастья будущей семьи. Подобным образом начиналась традиционная свадьба удэгейцев. Жених и невеста, а за ними родственники и все остальные гости выходили из жилища и молились лицом к востоку. Затем новобрачные «угощали» очаг, котлы и просили у духов благополучной жизни. Во время ритуала посторонние старики высказывали молодым вслух добрые пожелания. После ритуальных жертвоприношений начинался свадебный пир, который иногда продол-

жался несколько дней (Арсеньев, № 6, л. 80). Шаманы на свадьбе играли роль певцов, импровизаторов, но не исполняли прямых шаманских обязанностей (Петрович, 1865). Тунгусские нанайцы «угощали» два главных опорных столба жилища, которые считались местом жительства духа-охранителя. Невесты горинских нанайцев (перед уходом из дома) «угощали» изображения духа-охранителя жилища *дюлина* и *калгаму*. Подобный ритуал совершался и на традиционных свадьбах ульчей (Смоляк, 1980, с. 65—66, 72).

Красивое свадебное платье невесты всю жизнь хранилось в сундуке и нередко после смерти хозяйки становилось ее погребальным нарядом. Как известно, на платье вышивали образ родового дерева, на ветках которого сидели птички — души будущих детей. Этот рисунок считался благожелательным знаком для невесты как будущей матери. Каждая свадьба в традиционном обществе народов региона предполагала богатое потомство, особенно мужского пола.

Как у многих других народов мира процессы деторождения для традиционного общества аборигенов региона считались очень важными. Социум беспокоился о своем воспроизводстве и появлении на свет новых членов. Поэтому в первую очередь забота касалась беременной женщины и выражалась в двух ракурсах: рациональном и магическом. В своей основе они схожи у всех нижнеамурских этносов. Однако в некоторых моментах надо отметить как особенности, так и взаимовлияния, связанные, возможно, с этнокультурными контактами.

Общеизвестны рациональные приемы, которыми беременную женщину старались освободить от тяжелой работы по хозяйству: ей запрещали волноваться, переохладиться, совершать резкие движения и т.п. То, что женщина должна была рожать в отдельном помещении или специально построенном шалаше, также связано с заботой об удачном исходе охотничьего промысла. Запах околплодных вод, попавших на оружие или промысловое снаряжение, мог отпугнуть зверя и оставить охотника без добычи. Этот запрет отмечен практически у всех охотничьих народов мира, однако не является универсальным. Так, у эскимосов Аляски зафиксирован очень интересный ритуал (Файнберг, 1964, с. 192). Перед выходом на промысел кита гарпунщик проводил ночь в охотничьей байдаре с одной из жен вождя. Эскимосы считали, что душа кита является девушкой и утром с удовольствием покажется молодому и сильному охотнику, только пришедшему от женщины.

Своеобразен ритуал и при рождении ребенка у удэгейцев. Бабушка или мать перерезали его пуповину обожженной на огне стрелой, с которой охотились на выдру или соболя. Затем пуповину перевязывали конопляными нитками. После этого стрелу настораживали в самостреле, и она всегда попадала в зверя (Арсеньев, № 27, л. 259—260, 265). Рождение ребенка становилось, таким образом, особым случаем, позволявшим нарушить древний запрет.

По представлениям поронайских нивхов, беременной нельзя было не только подходить к *нганье* — площадке для устройства медвежьего праздника, но даже смотреть в ту сторону. При нарушении запрета у мужа беременной никогда не будет удачной охоты, и, кроме того, это плохо скажется на родах. Беременной нельзя было участвовать в похоронном ритуале. Ногликские нивхи считали самым большим грехом для беременной женщины подходить к могиле утопленника (Березницкий, № 416, л. 291). Некрасовские нивхи следили за тем, чтобы беременная не переходила дорогу тому, кто идет угощать духов, иначе ее сильно накажет *кинс*, и у нее будут тяжелые роды.

Существовало много запретов и для мужа беременной. Валовские уйльта считают, что муж беременной при разделке животных не должен ломать их кости, иначе кости поломаются и у ребенка. Мужу было строго запрещено разделять в это время тушу медведя. Если он нарушит запрет и при этом порежет палец, то его ребенок может родиться без пальца, с другими увечьями или неполноценным, отсталым в умственном развитии. Раньше уйльта убивали таких детей при рождении. Сейчас отношение к ним изменилось — жалек все жалеют и приносят им еду. Из рассказов некрасовских нивхов следу-

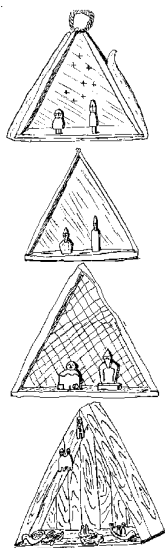


Рис. 1–4

ет, что на последних неделях беременности мужу нельзя точить ножи, забивать гвозди и закрывать замки, иначе роженица изойдет кровью и будет мучиться.

Следует отметить отличия охранительных приемов нижеамурских этносов. Так, в обществе нанайцев, нивхов и ульчей во время беременности жены и особенно перед родами было запрещено использовать ловушки давящего типа, привязывать сети и вообще делать что-либо, основанное на завязывании узлов. Считалось, что нарушение этого запрета плохо скажется на предстоящих родах (Гаер, 1991, с. 46). Хунгарийские орочи применяли противоположные приемы. Они, наоборот, ловили зверей ловушками, а стрелять из ружья запрещалось, так как громкий звук мог напугать беременную женщину и осложнить роды.

Не менее важное значение имели магические приемы защиты роженицы и ребенка от воздействия злых духов. У всех коренных народов Амура запрещалось заранее шить одежду для ожидаемого ребенка. Об этом могли узнать вездесущие злые духи и погубить его (Он, 1925). Если ребенок долго не появлялся на свет, то считалось, что его мать имела половое общение с кем-либо из запрещенного класса. Она должна была рассказать помогающей ей во время родов пожилой женщине об этом мужчине. Если выяснялось, что он из рода, с которым запрещено вступать в брак, тогда срочно приступали к ритуалу. Из гнилого дерева делали его фигуру. Старая женщина плевала на нее жеваной икрой, называя при этом имя и род виновного мужчины. Затем фигуру рубили топором и выбрасывали. По мнению удэгейцев, эти магические действия должны были помочь нормальным родам (Арсеньев, № 27, л. 259—260).

При особо тяжелых родах удэгейцы звали на помощь шамана, который камлал в наскоро построенном балагане. Из жилого помещения в шалаш роженицы протягивали ремень. Из шаманского балагана к роженице также протягивали ремень *уйга*. Конец его прикрепляли к поперечине, привязанной в свою очередь к верхушкам двух вбитых в землю палок. Из жилого помещения по ремню проносили фигурку духа *фуданку* и устанавливали за балаганом роженицы. Кроме того, для облегчения родов роженице перевязывали живот ремнем мужа. В руках она держала ремешок с рукава кожаной рубашки. Считалось, что он тоже облегчит страдания женщины. В старинной легенде проясняется суть этого ритуала — рассказывается о том, как однажды женщина помогла мужу вернуться с охоты при помощи подобного ремешка. С той поры он стал особым предметом, который может ускорить роды. Если камлание помогало, то шаману преподносили унты, рубашку и штаны (Арсеньев, № 27, л. 259—260).

Родившегося ребенка удэгейцы мыли теплой водой и укладывали в зыбку с мехом кабарги. Через десять дней мать переходила в другой балаган и жила в нем двадцать дней. В это время ее могли посещать муж и родственники. Родильный балаган вместе со всеми вещами сжигали через месяц после перехода женщины в общий дом (Арсеньев, № 27, л. 259—260). Родив ребенка, женщина еще месяц считалась «нечистой». В этот период ей запрещалось употреблять в пищу дичь (Штернберг, № 85, л. 132).

Если рождался ребенок, который по ряду причин был нежелателен, то удэгейцы и орочи нередко освобождались от него: заворачивали в тряпки и уносили в лес. Детоубийство в раннем возрасте не считалось грехом и преступлением (Арсеньев, № 6, л. 79). Объяснялся этот ритуал воззрением о том, что до наступления годовалого возраста у ребенка не было души.

Действия с последом во многом схожи у всех народов региона. Обычно его закапывали в тайге, чтобы не нашли собаки, иначе ребенок будет сильно болеть. Если же ребенок рождался в «рубашке», то ее хранили в укромном месте, так как это означало его счастливую судьбу. Иногда из «рубашки»



Рис. 5

изготавливали маленький бубен в надежде, что во взрослой жизни ребенок станет шаманом.

Общим в своей основе для всех народов региона был ритуал защиты ребенка от злых духов при помощи различных амулетов. Кроме того, анализ некоторых ритуалов, связанных с амулетами, дает основание говорить о сходных явлениях в культуре народов Амура и народов Восточной Азии. В качестве амулетов использовались части тела животных и птиц: зубы и когти выдры, рыси, медведя, соболя и других животных, которые подвешивали над колыбелью. Использование амулетов из частей тела животных и птиц было связано с представлением о том, что душа животных может находиться у них в кончике носа, шерсти, когтях. Таким образом она в качестве доброго духа встает на пути злых духов. Применялись с этой целью и специально изготовленные деревянные фигурки в виде человека или птицы *гаруа* (Васильев, № 124, л.1). Ряд

однокоренных и сходных терминов (*гарудай, гарэ, гара, гару*) народов Нижнего Амура, Сахалина, Дальнего Востока, Северо-Восточного Китая и Индии показывает, что это слово означает филина, сову, лебедя, журавля, фольклорную птицу, похожую на орла, а также мифическую птицу Феникс, способную возрождаться (Сравнительный словарь... 1975, с. 142—143). Тем самым родители хотели передать ребенку лучшие качества мифической птицы. Можно высказать предположение о том, что скорее всего образ птицы заимствован амурскими народами у соседних китайцев в результате тесных и длительных этнокультурных контактов.

Орочи и удэгейцы для защиты ребенка от злых существ подвешивали к его колыбели в качестве амулетов когти, косточки ног и челюстей рыси. Они считались одними из самых действенных, так как, по мнению аборигенов, злые духи очень боятся когтей рыси (Арсеньев, № 27, л. 8.; № 10, л. 193). По представлению удэгейцев и орочей, в костях животных находится их душа *оме*. Для того, чтобы мальчик в будущем стал хорошим охотником, над его колыбелью подвешивали талисманы из костей. Орочи называли их *яксугу*, удэгейцы — *куайхи*. Родители полагали, что когда мальчик вырастет, он сможет добывать всех зверей, кости которых висели над его колыбелью. Кроме того, костяные талисманы якобы придают ребенку качества этих животных: кости рыси делают его цепким, соболя — проворным ночью, выдры — добычливым рыбаком и ловким на воде, кости барсука научат будущего охотника находить себе пропитание. Считалось, что после рождения ребенка небесное существо *Тагу мама* посылает его отцу этих животных на промысле для изготовления талисманов. Когти рыси нашивали на одежду детей, чтобы они стали хорошими мастерами; девочки — искусными вышивальщицами, мальчики — хорошими резчиками. Подобные действия совершали китайцы, которые носили когти рыси в серебре на правой верхней бортовой пуговице у правого плеча. Это предвещало успех на охоте (Арсеньев, 27, л. 252—253). Имело особое отношение к еще не родившемуся ребенку и такое животное, как выдра. По представлению удэгейцев, прежде выдра называлась *докюня буйни* «зверь из подземного мира». По этой причине ее нельзя было брать из чужого капкана. У охотника, нарушившего этот запрет, может заболеть и умереть будущий ребенок (Арсеньева, № 27, л. 257).

Подобные охранительные амулеты в виде диких и домашних животных — медведя, собаки, ворона, волка, росوماхи, зайца и др. — изготавливали коренные народы Северо-Востока России — чукчи, коряки и эскимосы. Были они из дерева, кожи, шерсти, костей морских и земных зверей, птичьих перьев (Богораз, 1939, с. 46—70). Иногда для этой цели использовали натуральные черепа песцов, лис, воронов и чаек. Изображения животных использовали для жертвоприношений различным духам-хозяевам и божествам, с которыми связыва-

ли удачные роды. К примеру, якуты после рождения ребенка устраивали обряд благодарения богини деторождения и плодородия *Айсыт* (Иванов, 1971, с. 142—149). На ритуальном костре сжигали в жертву богине конский волос и берестяные фигурки лося, лошади и собаки. Женщины смазывали себе лицо, волосы и руки растопленным у костра маслом и громким хохотом старались привлечь внимание богини, чтобы она способствовала удачному и обильному деторождению (Окладников, 1955, с. 46). Кольчёмские ульчи для защиты ребенка от злых духов подвешивали к верхней части колыбели фигурку вороны из бересты, зубы и когти медведя и собаки, деревянную фигурку *Кольдыми* — охранителя маленьких детей.

Для того чтобы защитить ребенка от злых духов, его в разные периоды развития называли по-особому. Так, у орочей внутриутробный плод назывался *баядубини*, новорожденный — *багдыгани*, принесенный домой в течение месяца после родов — *ятаку*, грудной — *оотини*. Подобные обряды совершали ульчи: они давали ребенку имя по названию различных животных или птиц, смешные, обидные и даже непристойные имена для того, чтобы сбить с толку злых духов (Смоляк, 1962, с. 269). Сходные ритуалы раньше совершали нанайцы, негидальцы и нивхи. Практически идентичные приемы защиты младенцев от злых духов применялись также чукчами, эскимосами, камчадалами. В качестве охранительных имен служили названия домашних и диких животных, орудий труда, камней, а также имена, связанные с процессом возвращения покойных из потустороннего мира (Богораз, 1939, с. 179—180).

Нивхи из Катангли через три дня после рождения девочки прокалывали ей мочки ушей и вдевали в отверстия ниточки из крапивного волокна, чтобы они не заросли. Этим ритуалом родственники опережали злого духа, который мог «отметить» таким образом девочку для себя.

По представлениям удэгейцев, жизнь каждому ребенку дает небесное существо *Тагу мама*. Если родители будут плохо с ним обращаться, то *Тагу мама*, которая все видит и знает, может забрать ребенка обратно к себе. Душа взрослого человека называется *ханя*, душа же ребенка — *о́ме*. Вот эта *о́ме* и может вернуться обратно к небесному существу. По этой причине в традиционном обществе удэгейцев родители относились к детям очень нежно (Арсеньев, № 27, л. 279). Если случалось, что роженица умирала с неродившимся плодом внутри, его вынимали, разрезав ей живот, и хоронили в земле. Это делалось для того, чтобы душа ребенка не пошла к *Тагу мама*, считалось, что она может внедриться в другую женщину, погубить ее. Умершую хоронили обычным способом (Арсеньев, № 27, л. 259—260).

У народов Нижнего Амура существовала целая система ритуалов, направленных на сохранение жизни ребенку с помощью контакта ребенка и матери с женщиной, родившей и вырастившей много здоровых детей, контакта с этими детьми и их вещами, а также воспитание ребенка в такой семье некоторое время (Смоляк, 1962, с. 269—270). При этом часть доброй силы, якобы защищающей счастливую семью, переходит к нуждающейся семье. У амурских нанайцев известны случаи, когда ребенка добровольно отдавали в семью иноплемеников, например корейцев, для того, чтобы злые духи не смогли найти его и погубить ребенка (Гаер, 1991, с. 48). Считалось, что чужие добрые духи сильнее, чем собственные злые. Кстати, подобный ритуал был широко распространен в традиционной культуре самих корейцев (Ионова, Джарылгасинова, 1965, с. 824—825). Ребенка из семьи, где часто умирали маленькие дети, усыновляла многодетная благополучная семья. У корейцев существовал и другой способ сохранения жизни малышу. Он заключался в том, что ему подбирали приемную мать, которая славилась многочисленным и здоровым потомством. Несмотря на то, что ребенок вырастал в своей семье, эта женщина также считалась его матерью. С большой долей осторожности можно предположить, что этот древний обряд мог распространиться во времена государства Бохай и на соседние этнические общности, в том числе и на предков современных коренных народов Нижнего Амура и Сахалина.

В традиционном обществе коренных народов Нижнего Амура и Сахалина важное значение имели верования и семейные обряды, направленные на сохранение благополучия семьи и рода, защиту людей от злых духов. Для сохранения семьи и рода ребенка с детства обучали многим запретам и обрядам. Большое место в них занимали обряды и ритуалы, связанные с отношением к огню. В целом культ огня характерен для всех коренных народов Нижнего Амура и Сахалина и отличается лишь деталями. Уважительное отношение к очагу предусматривало представление о том, что огонь такой же живой, как и человек. Скорее всего, это наиболее древнее представление об огне. Впоследствии сформировалось представление о том, что внутри любого источника огня находится его сверхъестественное начало — дух-хозяин. Здесь мы можем наблюдать широкий разброс взглядов и представлений даже внутри одного народа. Хозяином огня могли быть и мужчина, и женщина, и супружеская пара. Для того чтобы они хорошо относились к человеку, их нужно было угощать по принципу взаимодарения. Если угостить духа-хозяина огня и хорошо к нему относиться, то и он, в свою очередь, оплатит людям добром. Дух-хозяин огня находился в любой огненной стихии: костре, очаге, горящей спичке. Перед каждым важным событием семейной жизни этого хозяина необходимо было угощать. Удэгейцы ассоциировали звуки горящих дров в костре и очаге с песней старухи хозяйки огня *пудза мама* (Арсеньев, № 27, л. 217—218). В традиционном обществе огонь в каждой родовой группе был священным, как и родовые огнива, которые передавались из поколения в поколение по мужской линии. При сегментации рода огниво тоже делилось. Родовым огнем зажигали огонь на медвежьем празднике (Штернберг, № 85, л. 192). Человеку из другого рода не разрешалось покидать помещение, пока не погаснет трубка, раскуренная от очага.

Очаг являлся священным местом. Отношение к нему строго регламентировалось. Общим для всех народов региона было, с одной стороны, уважительное отношение к огню, с другой — четкое представление об очистительной силе огня. В соответствии с этими направлениями различались и ритуалы. Так, очаг нужно было всячески оберегать, поддерживать огонь и ни в коем случае не шевелить угли острой палкой, рубить горящие дрова топором, резать ножом, заливать водой, плевать и бросать мусор. По представлениям охинских нивхов, запрещалось плевать в огонь, бросать в него мусор и отходы от пищи. Прежде чем тушить костер водой, нужно сначала осторожно засыпать его песком, а уже потом поливать сверху водой. Эти запреты некрасовские нивхи обосновывали тем, что в огне живет его покровительница, хозяйка *тур ытик*. По представлениям валовских эвенков, плевать в огонь нельзя из-за того, что в нем живет дух сэвэ. Он похож на человека, но бесполой. Вот он и посылает язвы тому, кто нарушает обычаи и запреты. С другой стороны, у тумнинских орочей зафиксированы прямо противоположные действия по отношению к семейному очагу. Женщины бросали в него мусор, а мужчины плевали исключительно в огонь. Это осмыслялось высшим проявлением гигиены и заботы о здоровье (Арсеньев, № 10, л. 187). Двойственное отношение к огню существовало прежде в системе ритуалов сахалинских эвенков. У нивхов-оленьеводов зафиксированы интересные ритуалы по отношению к огню и посуде. Валовские нивхи вспоминали, как в детстве их учили, что девочкам нельзя играть с углями, перешагивать через костер или кастрюли. Посуда связана с огнем, следовательно, на нее тоже распространялось представление о нем, как о чем-то особенном, сверхъестественном. Более того, посуда — посредник между огнем и человеком, так как в ней готовят пищу для людей. Старики воспитывали в детях отношение к посуде как к живому существу, которое все слышит и чувствует боль, посуду разделяли по видам пищи, которую в ней готовили. Так, кастрюли для рыбы и мяса были отдельными. Или, к примеру, таз, в котором купали младенца мальчика, использовался только для этой цели. В нем категорически запрещалось стирать девичьи, тем более женские вещи. Иначе мальчик станет трусливым и слабым, как женщина. Сходные представления и запреты по отношению к посуде существовали у

ительменов. Они не варили в одной посуде мясо и рыбу, так как опасались не только получить кожные болезни, но и потерять удачу в промысле (Крашенинников, 1949, с. 411).

В традиционном обществе нанайцы устраивали торжественный семейный ритуал и в том случае, когда долго и по неизвестной причине не ловится кета. Даергинские нанайцы рассказали, что в таком случае старики начинали готовиться к коллективному жертвоприношению *му эндурни чоктори* с коленопреклонением в честь хозяина воды *му эндурни*. Для этого на трех тальниковых палочках высотой около 50 см вырезали личину. Палочки втыкали в песок на границе воды и берега и вырезанные лица направляли в сторону берега к стоящим на коленях членам семьи. У подножия палочек ставили китайские пиалы с водкой, берестяные чумашки с рисовой или пшенной кашей. Сверху на кашу клали мучную пампушку. Вся семья становилась на колени перед рекой, и самый старший мужчина в семье, поочередно брызгая пальцами водку в реку из трех пиал, говорил: «*Му эндурни! Уе баро! Дух-хозяин воды! Получи от нас дань. Вот тебе водка, каша и пампушка. Мы голодные! Дай хоть немного рыбы!*» После молитвы кашу и пампушку клали в три деревянные лодочки, сделанные в виде рыбы, птицы и жабы, и пускали по волнам.

Для защиты от злых духов, для здоровья детей и благополучия семьи народы региона использовали ритуальную скульптуру. Она чрезвычайно разнообразна по внешней форме, и отдельные образцы поразительно схожи у разных народов и территориальных групп одного народа. Это можно рассмотреть при анализе ритуальной скульптуры орочей, удэгейцев и нанайцев.

В Троицком краеведческом музее хранится нанайский экспонат № 201, который описан как «*Идолы-хранители благополучия и исцеляющие разные болезни*». Из материалов музея неясно — являлся ли этот жертвенник шаманской атрибутикой или применялся простыми людьми. Он представляет собой треугольник, согнутый из одного куска дерева, концы которого связаны веревкой (рис. 1). Кора с дерева не снята. С боков и сзади треугольник оклеен кожей. На внутренней стороне задней стенки темной краской нарисовано восемь крестов. Возможно, — это стилизованное изображение насекомых (оводов), которые широко использовались в ритуальной скульптуре народов региона. На передней нижней планке установлены две деревянные антропоморфные фигурки духов благополучия. Левая фигурка толще и короче, правая тоньше и выше (Березницкий, № 403, л. 125). В Поронайском историко-этнографическом музее имеется подобный нанайский экспонат, который назван «*Нанайский треугольный сэвэн начала XX века*» (рис. 2). В настоящее время на юге Сахалина проживает компактная группа нанайцев, переселившихся на остров в 1960-х годах. Это были нанайцы из разных населенных пунктов Нижнего Амура, но до сих пор они хранят элементы традиционной духовной культуры своих предков. Планки, из которых сбит треугольник, оклеены серой плотной бумагой, она является задней стенкой. Верхние концы планок связаны бечевкой. На передней сделаны два отверстия, туда вставлены низкой узкой частью две остроголовые фигурки духов. Левая фигурка также толще и короче, правая тоньше и длиннее (Березницкий, № 416, л. 121, 125—126). Очень схожая по форме «*Удэгейская икона*», как назвал ее сам мастер, удэгейский художник И.И. Дункай из села Красный Яр, находится у него дома (рис. 3). Задней стенкой служит кусок оргалита. На передней нижней планке укреплены таким же способом, как и у сахалинского экспоната, две деревянные фигурки. По словам И.И. Дункая, это изображение мужчины и женщины, которые охраняют семейное счастье и благополучие. Женская фигурка приземистая и круглоголовая, а мужская — более тонкая и высокая (Березницкий, № 415, л. 143, 147). Форма иконы выбрана мастером по образцу традиционных удэгейских жертвенников. Еще один треугольный ящик с фигурками духов зафиксирован у тумнинской группы орочей в 1920-х годах. (Куфтин, № 48, л. 76). Ящик принадлежал орочскому шаману Василию и он назвал его «домик севоков» (рис. 4). Таким образом, треугольная форма жертвенника со сход-

ным функциональным назначением использовалась в ритуалах тумнинских орочей, бикинских удэгейцев, амурских и сахалинских нанайцев.

По рассказам кольчёмских ульчей, раньше у каждого ульчского рода в тайге было священное дерево, возле которого устраивали семейные моления *косига* перед промыслом. Старики вырезали на родовом дереве антропоморфное изображение духа-хозяина тайги *дусе*. Охотники собирались возле него и угощали духов-хозяев тайги и огня.

По нашему мнению, наиболее ярко семейные охранительные ритуалы проявлялись в традиционной духовной культуре нанайцев. Некоторые группы нанайцев (найхинские и нижнехалбинские) совершают подобные ритуалы и в наши дни. Раньше в каждом нанайском жилище имелась фигура *дюлина* — духа-охранителя дома, семейного счастья и благополучия. В левом углу традиционного жилища на канах для него было отведено специальное место *малу*. (По устному сообщению японского профессора Ш. Онуки из Токийского университета, подобный дух-охранитель жилища эвенков, проживающих в Китае, называется *мал*). Некоторые амурские нанайцы вместо термина «*дюлин*» используют термин «*маси*». Эти охранители переходят по наследству младшему сыну в семье. Если старшие сыновья отделялись от хозяйства отца и собирались заводить свое, то они с помощью шамана выбирали в лесу дерево крепкой породы в зависимости от того, от какого дерева происходит их род. Например, некоторые нанайцы из рода Гейкер считают, что их род произошел от ясеня. Из найденного дерева вырезали фигуру нового *дюлина* для отделяющегося сына. Шаман камлал и давал *дюлину* жизнь и силу. После внедрения жизненной субстанции фигура духа из белой становилась черной. Значит, *дюлин* стал настоящим *сэвэном*, а не просто деревянной скульптурой. Раньше глаза и рот *дюлину* просверливали. Синие и зеленые бусины в глаза *сэвэну* стали вставлять, по мнению халбинских нанайцев, в начале XX в.

В 1998 г. нам удалось присутствовать при семейном обряде угощения духа-покровителя дома и охранителя очага *дюлина* нижнехалбинскими нанайцами. По словам хозяина дома В.И. Гейкера, их домашнему охранителю насчитывается более ста лет. От частого обращения дерево стало черным, лощеным (рис. 5). Перед охранителем, который находился в наиболее почетном месте дома — *малу*, на низеньком столике стояло семь видов угощения. Слева направо: черная смородина, рисовая каша с черемухой, голова летней кеты, жареная кета, жареный сазан, соленая черемша, горящий багульник, рюмка водки. Хозяин дома заставил всех присутствующих на обряде опуститься на колени и стал поочередно угощать *дюлина* указанными блюдами. При этом он просил охранителя дать счастье дому и детям. Потом хозяин пригласил всех участников обряда за обильно накрытый стол. Охранителю дома нравится, когда в доме много еды. Воспоминания о *дюлинах*-охранителях дома сохранились и у сахалинской группы нанайцев.

Таким образом, можно отметить сходный для всех коренных народов Нижнего Амура и Сахалина комплекс разнообразных верований, обычаев и ритуалов, направленных на сохранение жизни роженице и новорожденному. Несмотря на некоторые особенности у отдельных народов, в целом эти представления и ритуальная практика являются единой системой. Более того, ее вполне можно отнести к специфическому нижеамурскому комплексу. Некоторые ритуалы совершаются исключительно в культовой практике коренных народов региона. В то же время следует отметить некоторые элементы духовной культуры, имеющие аналоги в культурах других народов Дальнего Востока. Это, например, отмеченный нами образ магической птицы, амулетов из костей рыси, подвешиваемых над колыбелью, обряд усыновления детей благополучной семьей.

При проведении традиционных семейных ритуалов аборигены использовали китайскую утварь. Скорее всего, это было связано не только с красотой и изяществом китайской посуды, а, очевидно, с самым фактом того, что для духов люди приготовили самое лучшее, что у них есть. Китайские вещи очень ценились на Амуре и передавались от одного поколения к другому.

В целом, анализируя вышеизложенное, следует сказать, что результат исследования традиционных и современных рациональных и магических родильных обрядов у коренных народов Нижнего Амура и Сахалина вполне может считаться источником реконструкции их этнокультурных контактов не только между собой, но и с соседними иноэтническими цивилизациями, а также поможет восстановлению некоторых отдельных моментов их этнической истории.

1. Богораз В.Г. Чукчи. Ч.2. Религия. Л., 1939.
2. Гаер Е.А. Традиционная бытовая обрядность нанайцев в конце XIX — начале XX в. М., 1991.
3. Иванов С.В. Старинный якутский обряд, связанный с рождением ребенка // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX начале XX века. Сб. МАЭ. Т.27. Л., 1971. С. 142—149.
4. Ионова Ю.В. и Джарылгасинова Р.Ш. Корейцы // Народы Восточной Азии: Этногр. очерки. М.; Л., 1965. С. 789—849.
5. Крашенинников С.П. Описание земли Камчатки. М.; Л., 1949.
6. Окладников А.П. История Якутской АССР. Т. I. Якутия до присоединения к Русскому государству. М.; Л., 1955.
7. Он А. Жизнь и быт туземцев ДВО. Орочи // Тихоокеан. звезда. 1925. 9 сент. № 83.
8. Петрович. Население Императорской Гавани // ВП. 1865. № 4.
9. Смоляк А.В. Магические обряды сохранения жизни детей у народов Нижнего Амура // СЭС. Очерки по истории, хозяйству и быту народов Севера. Вып. 4. М., 1962. С. 267—276.
10. Смоляк А.В. Нанайцы // Семейная обрядность народов Сибири. Опыт сравнительного изучения. М., 1980. С. 61—69.
11. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков: Материалы к этимологическому словарю. Л., 1975. Т. 2.
12. Файнберг Л.А. Общественный строй эскимосов и алеутов: От материнского рода к соседской общине. М., 1964.

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

1. Архив ПЦРГО-ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп.1. № 6, 10, 27.
2. Березницкий С.В. Этническая история и духовная культура коренных народов Нижнего Амура: Этнографические исследования 1992, 1995, 1996 гг. Архив ИИАЭНДВ ДВО РАН. Ф.1. Оп.2. № 403. 303 л.
3. Березницкий С.В. Этнокультурные контакты, этническая история и духовная культура коренных народов Нижнего Амура и Сахалина: Этнографические исследования 1997 г. // Архив ИИАЭНДВ ДВО РАН. Ф.1. Оп.2. № 415. 182 л.
4. Березницкий С.В. Этнокультурные контакты, этническая история и духовная культура коренных народов Нижнего Амура и Сахалина: Этнографические исследования 1998 г. // Архив ИИАЭНДВ ДВО РАН. Ф.1. Оп.2. № 416. 711 л.
5. Васильев Б.А. 5 дней среди орочей // Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 124. 15 л.
6. Куфтин Б.А. О материальной культуре, шаманизме орочей. Побережье Татарского пролива // Архив МАЭ РАН. Ф.12. Оп.1. № 48. 84 л.
7. Штернберг Л.Я. Материалы по этнографии орочей // ПФА РАН. Ф. 282. Оп. 1. № 85. 385+5 л.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВП — Восточное Поморье.

ПФА РАН — Петербургский филиал Архива РАН.

СЭС — Сибирский этнографический сборник.

SUMMARY: The author of the article «Family Ceremonies of Indigenous peoples» Candidate of Historical Sciences S. Bereznitsky investigates the rites of the indigenous peoples of the Lower Amur and Sakhalin, and distinguishes some aspects of rites and on this base tries to compare them with those in the culture of the peoples of East Asia. The author sees some similarities in the system of traditional family rituals such as wedding, delivery, collective offering sacrifice in honor of deities protecting their homes, etc.