

С.Н.СКОРИНОВ

## Космологические представления тунгусо-маньчжуров и нивхов юга Дальнего Востока России (XIX–начало XX в.)

*Реконструирована древнейшая мифологическая модель мироздания, восходящая к образу Мирового древа. Проанализированы космологические представления тунгусо-маньчжуров и нивхов юга Дальнего Востока России XIX–начала XX в., репрезентирующие оригинальный мифотворческий проект этнокультурного развития.*

***Cosmological conceptions of Tungus-Manchurs and Nivkhs of the southern part of the Russian Far East in the XIX–early XX centuries. S.N.SKORINOV (Ministry of Culture of Khabarovskii krai, Khabarovsk).***

*The ancient mythological model of the world was reconstructed. This model stems from the concept of the World Tree. We analyzed the cosmological concepts of Tungus-Manchurs and Nivkhs that inhabited the southern part of the Russian Far East in the XIX–early XX centuries. These concepts represent the original way of mythmaking and ethnic cultural development.*

В первобытном и патриархально-родовом обществе человек ежеминутно сталкивался с грозными реалиями борьбы за свое существование. Его не защищали ни примитивные орудия труда, ни социальный коллективизм. Человек в прошлом, как, впрочем, и сегодня, не мог не осознавать, с одной стороны, собственную ограниченность, а с другой – безграничность и многообразие окружающего его мира. И он сознательно, а зачастую и не осознавая этого, всегда стремился к единению своего микрокосма (Я-бытия) с макрокосмом вселенной.

В эпоху родоплеменных отношений путеводной нитью, связующей человеческий мир и безграничную Вселенную в единый гармонически обустроенный космос, по всей видимости, являлись анимизм и магия. Анимизм – одухотворение живых существ и природных предметов и явлений по своему человеческому Я-подобию. Магия – особый способ активного мифосимволического овладения миром, выражающийся в ритуализации оптимистической веры человека в окончательную победу надежды над отчаянием и бессилием.

Можно предположить, что в XIX–начале XX в. именно анимистический и магический миф и стал для всех рассматриваемых нами представителей коренных малочисленных народов юга Дальнего Востока России – негидальцев, нанайцев, удэгейцев, уйльта (ороков), ульчей, орочей и нивхов – основной формой освоения и

преобразования окружающего мира. В их мифологии и обрядовой культуре причудливо переплетались, диалектически объединяясь в единое целое, субъективная и объективная реальность, практическое, логическое знание и иррациональное, образно-художественное видение действительности. Можно сказать, что человек патриархального общества обитал в некой «виртуальной реальности», где вымысел, фантазия, сновидение и сама жизнь сосуществовали в синкретическом единстве как неразделимое целое структурное образование [14, с. 395–401, 444, 457–459; 25, с. 11–26], или, по выражению А.Ф. Лосева, как «жизненно ощущаемая и творимая реальность и телесная, до животности телесная действительность» [14, с. 400].

С незапамятных времен человек пытался создавать модели мироустройства, по которым человеческая Вселенная приобретала упорядоченное трехчастное строение: верхний – небесный, средний – земной и нижний – подземный миры, – первооснову для последующего мифотворения. Ряд исследователей, на наш взгляд вполне справедливо, полагает, что вся известная нам мифология народов мира вырастает из первомифа о Мировом древе [34], берущего свое начало в верхнем палеолите, со времени появления «человека разумного», что приблизительно датируется 35 000 л. н. О реальности существования некогда единого мифа о Мировом древе, сохраняющего свое символическое значение до сих пор, свидетельствует его всеобщее распространение. По этнографическим данным, он бытует даже у аборигенов Австралии, заселивших континент около 30 000 л. н. и в силу исторических обстоятельств не общавшихся с другими народами до XIX в. [17, с. 14–35].

Коренные этносы Амура и Сахалина с деревьями связывают происхождение человека и животных. У амуро-сахалинских аборигенов существовали антропо- и зоогонические мифы, повествующие о рождении от ели айнов (древних жителей Сахалина и Японских островов), от пихты и березы уйльта (небольшого тунгусо-маньчжурского племени, обитающего на Сахалине), от лиственницы нивхов (народа, издревле проживающего на Нижнем Амуре и Сахалине) и т. д. [10, с. 333; 11, с. 100; 23, с. 288; 38, с. 320]. По одной из версий мифа, культурный герой тунгусо-маньчжуров Хадау – прародитель шаманов, первооткрыватель их загробного мира, рожден на березе. А эвенское мифопредание свидетельствует о появлении из дерева (лиственницы) смоляного оленя нютуке [7, с. 122, 123].

В этой связи неслучайным представляется бытование среди аборигенов Амура и Сахалина погребальных ритуалов, предписывающих захоронение младенцев на ветвях деревьев или в их развилках и дуплах. Существовали также и ритуалы захоронения костных останков особо почитаемых промысловых животных в дуплах деревьев. У тунгусо-маньчжурских народов умерших погребали в выдолбленных из дерева гробах, у нивхов покойников сжигали на деревянных помостах и затем их останки хоронили в специально сооружаемых из дерева надгробных домиках, где было принято размещать изготовленную из того же дерева фигурку как своеобразное вместилище души усопшего. Таким образом погребальный обряд символизировал возвращение души человека и животного в прародительское лоно – дерево.

Мировое дерево, ставшее символом, есть мысленная, идеальная конструкция, собирательный образ, поэтому оно само нуждалось в символическом представлении – овеществлении в облике каких-либо реальных деревьев, благодаря которым человек мог бы почитать идею Мирового древа. Например: лиственница, пихта – у нивхов и уйчей, дуб, ива, береза – у нанайцев и т. д. У каждого рода вблизи селения было свое священное дерево, около которого отправлялись разнообразные ритуалы, праздничные церемонии, посвященные предкам, горнотаежным, водным

и другим божествам и духам-хозяевам природных стихий, огня и местности. На таежных промыслах охотники избирали коллективные и индивидуальные деревья, которые они почитали как священные. На водных промыслах во время проведения ритуальных жертвоприношений водным духам-хозяевам нивхи сооружали специальные, отличающиеся по внешнему виду алтари-деревья. До сих пор у коренных жителей Амура и Сахалина бытуют поверья о существовании у каждого человека личного дерева – своеобразного магического двойника, повторяющего судьбу человека: дерево зарождается, проживает жизнь и умирает вместе с ним.

Но это вовсе не должно было означать, что конкретное священное дерево и есть Мировое дерево: оно как бы представляло его, как у современных христиан икона, находящаяся в определенном месте, представляет вездесущего Бога. Священными были и деревья шаманов – символические аналоги небесного шаманского дерева, особого варианта Мирового дерева. Кроме этого, каждый род амуро-сахалинских аборигенов в недавнем прошлом имел свой аналог Мирового дерева и в облике некоего небесного родового дерева. Нанайцы называли его *Омиа-мони* – деревом душ. Изображение небесного дерева обычно вышивалось на свадебных женских халатах. Оно не имело признаков вида, так как это дерево, подобно Мировому, лишь собирательный образ. Как правило, ствол его был зеленым, листья, плоды – многоцветными, а птенцы – души неродившихся младенцев, обитающие в кронах и питающиеся его плодами, окрашивались радужными красками [7, с. 156]. Впрочем, у каждого рода и у каждого народа были и свои цветовые изображения небесной святыни.

Культ священных деревьев предписывал выполнение всевозможных запретов и табу. Так, нельзя было осквернять деревья и местность вблизи их (даже просто подходить и прикасаться к ним ради праздного любопытства) и тем более вредить, ломать и рубить ветки. Ведь предполагалось, что и дерево, и вся земля вокруг – обитель не только его духа-хозяина, но и других сверхъестественных существ. Нарушение табу могло привести к страшному наказанию провинившихся.

Согласно анимистическим представлениям амуро-сахалинских народов, любое дерево было живым, имело душу и населялось духами. Нивхи перед тем, как срубить дерево, испрашивали у его хозяина-духа извинения за причиняемую боль, а затем, когда подрубленный ствол падал на землю, исполняли магический ритуал: срубали или срезали ветку какого-нибудь кустарника, застругивали ее и втыкали в середину оставшегося пня. Считалось, что таким образом они спасали душу срубленного дерева, полагая, что после того как оно свалено, в ветке кустарника будет обитать его душа [10, с. 77].

Приведенный анализ подтверждает тезис: то, что в древние времена (как, впрочем, и сегодня) человек не мог сформулировать в понятиях, он выражал в символе. Если мироздание в каком-то отношении представлено деревом, то в этом же самом отношении оно и означает через дерево.

Отметим, что символика амуро-сахалинской аборигенной структуры мира представлена не только Мировым древом. Аналогичные функции выполняют Мировая гора, Мировая ось, Мировой столп. Эти символы нередко претерпевали не только вторичную символизацию (когда, скажем, Мировую гору символизировала некая конкретная амурская или сахалинская гора, утес), но и, так сказать, третичную, когда Мировую гору символизировали созданные руками человека сооружения – жилища, священные постройки или даже отдельные детали жилищ [4]. Сходную функцию выполняет и Мировой столп, являющийся одновременно и центром, и осью мира и, подобно Мировой горе, служащий опорой мироздания. У народов Севера и Дальнего Востока этот символ связан с Полярной звездой, но

вторично символизируется со столбом, установленным в центре их жилищ. Аборигены Амура и Сахалина считали этот центральный столб священным и совпадающим с Мировым столпом, у его подножия они совершали ритуалы. Кроме этого, функции Мирового столпа выполняло и дымовое отверстие.

Мифологическое сознание тунгусо-маньчжуров и нивхов XIX–начала XX в. еще воспринимало окружающий мир целостно, во всей полноте и многомерности как пространственных, так и временных измерений – в локусах. Для них вселенная – это мир духов, а сам человек – это не что иное, как одно из проявлений или одна из личин той же самой духовной субстанции. Согласно сведениям российского этнолога Л.Я.Штернберга, нивх называл вселенную словом *курн* (как вариант – *кур*), видимо, понимая под ним «только форму, которую принял величавый образ личного бога Курна». По их представлениям, вселенная курн подобна всякому живому существу: она дышит, питается, растет, двигается. Приливы и отливы воспринимались ими как равномерное ее дыхание [11, с. 78; 10, с. 36–37; 38, с. 49]. Подобные взгляды были характерны и для тунгусо-маньчжурских этносов.

Как показывают наши исследования, тунгусо-маньчжурская и нивхская космологическая модель XIX–начала XX в. довольно расплывчата, фрагментарна и не поддается ясному и четкому структурированию. С определенной долей условности можно говорить лишь о трехчленном как вертикальном, так и горизонтальном ее строении. По вертикали: верхний – небесный, средний – земной и нижний – подземные миры. По горизонтали средний, земной, мир разделялся на три области: водную, горнотаежную и человеческую – центральную. По-видимому, этой модели предшествовала бинарная космография, в основе которой лежало противопоставление центра – мира людей и иного – по ту сторону лежащего мира нелюдей, нежити. Все потусторонние миры – это своего рода зеркальные отражения образа жизни реального человека, его духовной и материальной исторической эволюции [28, с. 10–33].

Автор предполагает, что духовное обживание мира человеком состоит прежде всего в том, что он выделяет «свое» (обжитое, безопасное, благоносящее) и отделяет его от «чужого» – необжитого, таящего в себе тайну неизведанного, которое может оказаться и благо приносящим, и зловредным в зависимости от того, как человек будет действовать в этой области. И уж во всяком случае, к «чужому» надо относиться с особой осторожностью. Мифособытия, составляющие фабульную сторону традиционного мифа, как раз и относятся к «границам», и случаются «на границах». Эти границы, как правило, вовсе не совпадают с реальными топографическими межами местности. Но это не значит, что они произвольны: «центр» человек устанавливает мифопрочувствованно и означенно и прежде всего соотносит с самим собой.

Анализ различных мифологических текстов, ритуалов амуро-сахалинских этносов показывает, что мифособытия, происходящие «на границах», заключаются в том, что «чужое» тем или иным способом вмешивается в «свое» и тем самым нарушает установившиеся в обществе людей порядок и закон. Таким образом, этот случай есть результат вмешательства «чужого», эффект этого действия нужно либо усилить, если он во благо, либо устранить, если во зло. Это и достигается с помощью различного арсенала символических ритуализированных действий, под которыми понимается длящийся во времени мифопроцесс (некоторые общие вопросы взаимоотношения символа и ритуала раскрыты в книге В.Тэрнера «Символ и ритуал» [36, с. 32–46]). Создатель московско-тартуской семиотической школы исследований культуры Ю.М.Лотман высказал идею, согласно которой миф как

феномен культуры отличается от религии тем, что в нем отношение между «своим» и «чужим» рассматривается как отношение не молебствования, а договора [15, с. 94]. А философ А.Ф.Лосев увидел отличие мифа от религии в его недогматичности, так как таинство не является мифической сущностью, суть таинства по Лосеву – «утверждение личности в вечности». «Субстациональное и абсолютное» всегда в той или иной мере наличествует в мифе, но миф, по мнению ученого, «сам-то по себе есть только его смысл, его идея, его изображение и лик, а не оно само» [14, с. 573–575].

Для чего же понадобилось архаическому человеку создавать столь сложные духовно-практические построения? Несомненно то, что выделение трех условных «пространств» (локативов) по вертикали и горизонтали сразу же дало ему необходимые способы, средства и инструментарий духовного обживания мира. По единодушному мнению исследователей, это довольно ранняя и, безусловно, универсальная модель мира, в которой локативы «своего» и «чужого» отнесены к человеку как к центру осваиваемого им мира. Обладая такой моделью, человек, общество, по справедливому утверждению Е.Д.Бляхера, во-первых, «могут объяснить себе любую случайную, экстремальную ситуацию и тем самым духовно овладеть ею. Во-вторых, не только “объяснить”, но и решить, то есть создать себе ориентирующую его программу: ведь решение переносится из плана объективного бытия в план межчеловеческого общения» [4, с. 7].

Рассмотрим схематично вертикальную и горизонтальную трехчастные космологические мифомодели тунгусо-маньчжуров и нивхов юга Дальнего Востока России XIX–начала XX в.

**Средний мир**, судя по воззрениям аборигенов, был наиболее представительным и, наверное, более значимым для них, так как именно с ним связаны священные акты первотворения вселенной и человека, начало летописания легендарной истории его рода. Здесь в повседневных человеческих деяниях, олицетворенных в подвигах постоянно умирающего и вновь возрождающегося этнического героя – одного из вариантов мирового «тысячеликого героя» – был залог неразрывности установленных культурной традицией связей времен и поколений [13]. Именно мифологический герой, совершая героический поступок, заново воспроизводил действия демиурга-творца, многократно повторяя тем самым его космогонический акт первотворения Вселенной.

Все миры Вселенной мыслились аборигенами, с одной стороны, автономными, а с другой – взаимодействующими по ранее установленным в качестве мифорелигиозного императива нормам и правилам поведения. Каждый человек родовой общины во избежание первородного космического хаоса, запечатленного в памяти народа в виде космо-, антропо-, теогонических и эсхатологических мифов, а в большей степени – сурового наказания за всевозможные допущенные вольные или невольные грехи, должен был выполнять строго предписанные демиургами Вселенной, культурными героями и первопредками различные сакральные табу и ритуалы, регулярно проводить жертвоприношения – своего рода благодарственные обмены угощениями. Обязательным условием такого обмена являлось преподнесение божеству лишь того, чего ему, по их мнению, недостает, и именно того, что могло бы вызвать у него особое чувство удовлетворения. Получив богатое приношение, божество непременно присылало или исполняло в качестве дара то, о чем просил в своих молитвах-обращениях человек.

Согласно мифологическим представлениям амуро-сахалинских аборигенов, средний мир имел горизонтальное членение на три сферы: водную, горнотаежную и центр – ту территорию, на которой обитал человек и род людской.

Морской, речной, озерный миры, олицетворявшие вселенскую водную стихию и прародительское лоно всего живого на земле, оживотворялись низовыми нанайцами, орочами, удэгейцами, уйльта, ульчами образами Тэму, Тэму Эдени, верховыми нанайцами – Муэ Эндурни, негидальцами – Таамуни, нивхами – Тол ыза (Толызнга) – водного божества-хозяина, а также в образах разных водных духов, морских, речных и озерных жителей, повелителей рыб и морских животных. Культ воды включал разнообразные ритуалы моления или кормления водным божествам и духам: от больших форм (как, например, у нивхов, ульчей и низовых нанайцев – весной и осенью, перед началом лова в открытом водоеме и перед подледным промыслом) и до повседневных малых форм, встречающихся у всех аборигенов. Некоторые известные нам мифологические сюжеты повествуют о том, как водные божества-хозяева поучали людей рачительно хозяйствовать, бережно относиться к запасам рыбы. За нарушение установленных ими «законов природопользования» следовало суровое, но, по народному мнению, справедливое наказание [2, с. 34–36; 3, с. 102–136, 178–206; 6, с. 10–36; 10, с. 60–62, 126, 137–155, 248–254, 412–418, 426; 20, с. 25–52; 29, с. 82–89; 33, с. 90–95; 38, с. 52–56, 313–317, 332–335, 364].

Мир горнотаежных духов у коренных этносов Амура представлен разнообразными божествами и духами-хозяевами: Пал ызом (Палызнгом) у нивхов, Дуэнтэ Эдени, Дусэ у нанайцев, ульчей, удэгейцев, Дуся эзени, или Мапа эзени, Уггули у орочей. Как правило, аборигены считали их добрыми божествами, покровителями и подателями удачи на охоте. Хозяин тайги виделся в основном антропоморфным, но иногда он представлялся им то в образе огромного медведя (даже с семьей или девятью горбами), то, как это утверждали некоторые верховые нанайцы, орочи и удэгейцы, в личине тигра. Этим божествам были подчинены все лесные звери и их хозяева, и они по своей воле и в ответ на всевозможные устраиваемые аборигенами в их честь жертвоприношения посылали им промысловых животных. Это они повелевали соболу одеваться в дорожную «шубку» и спешить в петлю охотника. Как полагали нивхи, ульчи, негидальцы, хозяин тайги и медведю разрешал открыть охотнику свое уязвимое место для его меткого удара, так как после совершения ритуалов медвежьего праздника вновь воскресший медведь обязательно возвратится с богатыми подарками к своим лесным сородичам [2, с. 40, 41; 3, с. 102–136, 178–199, 207–237, 267, 268; 6, с. 10–36; 10, с. 137–155, 248–254; 20, с. 25–52; 29, с. 82–89; 33, с. 95, 106–112; 38, с. 311–314, 332, 333].

Одним из важнейших культов, связанных как с горнотаежным, так и с водным сакральным пространством, был культ животных. Он в различных своих вариантах включал в себя мифоидею, согласно которой все звери не только думали, как человек, но и во многих своих качествах превосходили его. Другая составляющая культа – вера в реинкарнацию души животного – основана на архаическом мифе об умирающем и вечно возрождающемся звере, реализуется через исполнение (в качестве договорного акта уважения и почитания) особых магических ритуальных действий. Эти действия – жертвоприношения божественному хозяину и душе преподнесенного человеку в дар животного, соблюдение особых «этических правил» обращения с промысловой добычей – соответствующие табуированные приемы разделки, поедания и «захоронения» костных останков таежных и водных промысловых животных. Особо почитались тунгусо-маньчжурами и нивхами Амура и Сахалина морские животные касатка, кит, нерпа и таежные – тигр и медведь [3, с. 200–237; 30]. По случаю убийства медведя во всех амурских и сахалинских родах устраивался медвежий праздник, в котором, как в зеркале, нашли отражение прошлое и реалии повседневной жизни, высокая духовность и практицизм, материальная и художественная культура [3, с. 216–237; 5; 8, с. 103–139; 10, с. 169–305;

29, с. 78–82; 32, с. 163–173; 37, с. 64–103; 38, с. 92, 93, 297–299, 314, 354, 355, 437–440, 499, 500, 536, 580, 581].

Мифорелигиозные представления о горнотаежном и водном мирах тесно смыкаются с культом земли. Аборигены считали, что у каждого места – горы, поляны, леса, берега реки, озера, болота, ручья и т. п. имелся свой хозяин (иногда в качестве такового выступали те же самые таежные и водные духи), который непосредственно или хотя бы символическим намеком был связан с локальной, т. е. родовой, версией сотворения мира. Поэтому эти места для аборигенов были особенно святыми и превращались в алтари. Культовые поклонения и жертвоприношения в честь хозяев местности устраивались не только во время традиционных сезонных исполнений обрядов почитания божеств и хозяев гор, тайги и воды, но и вне зависимости от них. Обычно ритуалы «кормления духов земли» аборигены Амура и Сахалина проводили, когда меняли место своего жительства, по случаю строительства и заселения нового постоянного или временного жилья, из-за различных заболеваний, во время таежных и водных промыслов, так как полагали, что от благорасположения хозяев земли зависели здоровье и благополучие семьи и человека.

Большую роль в космологической модели мира и в традиционной обрядности народов Амура и Сахалина играл культ огня. Как известно, огонь относится к основным стихиям мироздания. Прежде всего, небесный огонь, восходящий, по нашему мнению, к древнейшему и универсальному солярному культу, – это символ грозной и разрушительной силы. Тунгусо-маньчжурам и нивхам юга Дальнего Востока России известны мифологические повествования о множественности солнц, появление которых на небосводе порождало первородный Хаос на земле. Упорядоченную и управляемую огненную стихию олицетворяли духи-хозяева огня и домашнего очага: Подя – у нанайцев и негидальцев, Пудя – у ульчей и удэгейцев, Тава Эдени – у уйльта, То Эдени – у орочей, Т'угр ыз и Т'угр мам – у нивхов. Местом их обитания был очаг жилища. Они разнолики: у нанайцев – очень старая женщина, у негидальцев – антропоморфные безногие существа (муж и жена), у нивхов – старик и старуха, а у орочей – целая семья: старик, его жена, дети и даже собаки. Хозяева огня призваны были охранять здоровье и благополучие людей, варить для них пищу, кипятить воду, а также обеспечивать удачную охоту и т. д. По представлению аборигенов, огнем можно было управлять посредством определенных ритуалов, запретов, «предписаний». Примечательно, что эти требования, превратившиеся в религиозный императив, строго и беспрекословно исполнялись, ибо нарушителям грозило страшное возмездие: голод, холод и смерть.

**Верхний мир** – небо; по мифологическим и религиозным воззрениям тунгусо-маньчжуров и нивхов юга Дальнего Востока верхний мир похож на землю, но несколько отличается от нее. Прежде всего, небо было многоэтажным. Однако у всех амуро-сахалинских народов не было четких представлений о числе этажей: в разных этнородовых сказаниях этажность варьировалась от трех до девяти. Так, нанайцы села Кондон Хабаровского края еще в 20-е годы XX в. верили в то, что небо состоит из трех слоев: медного, серебряного и золотого [9; 28, с. 17]. Нивхи конца XIX–начала XX в. утверждали, что верхний мир насчитывает 9 (по другим версиям – 7) уровней. О девятом и восьмом небесных этажах им практически ничего не было известно. На седьмом небе жили божества и богоравные духи, на шестом – духи-хозяева звезд, на пятом – безгрешные предки, за свою благотворительную жизнь вознесенные на небо, на четвертом – заботливые старушки, воспитывавшие девочек, предназначенных в жены земным нивхам, на третьем небе обитала супружеская чета хозяев грома и молнии. По словам знаменитой исполнительницы древненивхских *настундов* (*настуров*) Хыткук, земной мир – это «небо простое»

[22, с. 460; 24, с. 25–27], что может косвенно свидетельствовать о существовании у нивхов первоначальных представлений о двучленной модели строения вселенной [27, с. 342]. Более полные представления о девятиэтажной структуре небесного мира сохранились у верховых нанайских шаманов [26, с. 123–125; 28, с. 11–13].

Верховными небесными божествами у нанайцев, орочей, ульчей, негидальцев считался Эндури, у нивхов – Тлы ыз. Кроме них верхний мир населяли разные существа. Считалось, что они более «святые», чем остальные обитатели амуро-сахалинского космоса. Небесные духи наблюдали за земной жизнью человека, определяли ее сроки и его судьбу. Большая часть небожителей была благожелательна к людям, но другая, как рассказывали в свое время Л.Я.Штернбергу нивхи, из-за нанесенной им обиды, а иногда просто ради озорства могла зацепить человека или его душу сброшенным с неба крючком и утащить наверх, подобно рыбине [38, с. 344, 345].

Анимистические представления аборигенов распространялись и на космические явления. Они считали, что солнце, луна и звезды – живые существа антропоморфного вида. Как правило, падающую звезду нивхи называли *уньгр ч'манд*, что в переводе Е.А.Крейновича означало «звезда в гости пошла» [10, с. 39]. О хвостатых кометах одни удэгейцы говорили, что это юноша идет на свидание к девушке, а другие утверждали, что звезда, подобно человеку, в гости отправилась [21, с. 39]. А падающий метеорит они воспринимали как небесного человека, являющегося особым посланником верховного божества Бо Эндули (Приморский центр Русского географического общества – Общество изучения Амурского края, далее ПЦРГО–ОИАК. Фонд В.К.Арсеньева. Арсеньев В.К. Путевой дневник № 1. 1914–1925 гг., оп. 1, № 27, л. 234) [3, с. 80]. Среди звезд удэгейцы различали самцов *амини*, самок *аноса* и их детей *стани*, причем они считали, что самок среди звезд больше, чем самцов [21, с. 39].

Солнце и луна виделись нивхам по-разному: то как супружеская пара, то в образе женщины [11, с. 80, 81; 21, с. 29, 30]. Амуро-сахалинские аборигены представляли луну более отдаленной от земной поверхности, чем солнце. По-видимому, поэтому она занимала в их мифорелигиозных воззрениях более значительное место, чем дневное светило. Вероятно, данным обстоятельством и объясняется бытование у них в прошлом лунного календаря. Считая луну живым существом, тунгусо-маньчжур и нивхи думали, что она в течение месяца росла и умирала [2, с. 19]. Солнечные и лунные затмения воспринимались как смерть этих светил, которая происходила из-за агрессивного поведения некой небесной собаки, по неизвестным мотивам внезапно нападавшей и поедавшей их. Но на этот случай существовали магические ритуалы спасения попавших в беду солнца и луны. Их особенность заключалась в массовом, коллективном действии: все жители селения, представители разных этносов и родов, выбегали из домов на улицу, выносили с собой железные или бронзовые предметы, ударяли ими друг о друга, громко выкрикивали имя-кличку рыжей, белой или черной собаки (причем цвет шерсти собаки зависел от того оттенка, который принимали солнце или луна во время затмения), как бы призывая ее к себе и отвлекая от жертвы. Это способствовало тому, что солнце и луна вновь оживали и начинали светить. Примечательно, что смену дня и ночи удэгейцы объясняли тем, что солнце и луну постоянно кусала небесная собака (ПЦРГО–ОИАК. Фонд В.К.Арсеньева... № 27, л. 229–234) [10, с. 32; 11, с. 80, 81; 21, с. 29; 39, с. 53, 146].

Космические явления, несомненно, имели важное значение в культовой, магической, шаманской и повседневной хозяйственно-бытовой деятельности всех тунгусо-маньчжурских и нивхских родов. По фазам луны и положению солнца

на небосводе (восходящее, полуденное, заходящее) определялись сроки проведения ритуалов, жертвоприношений, праздников, начало таежных и водных промыслов, отправление в дальнюю дорогу, врачевательные процедуры, камлания шаманов, погодные условия и многое другое (ИПЦГО–ОИАК. Фонд В.К.Арсеньева. Арсеньев В.К. Путевой дневник № 1. 1908–1909 гг., оп. 1, № 10, л. 207; Путевой дневник № 2. Юбилейная экспедиция 1908–1909 гг., оп. 1, № 11, л. 20, 21; Фонд В.К.Арсеньева, оп. 1-Б, д. 13. л. 122) [10, с. 39; 11, с. 81; 20, с. 124; 21, с. 33; 28, с. 21; 35, с. 31; 38, с. 321]. Сохранились сведения, что по расположению звездного млечного пути Тайрнанд зифа нивхи еще в 20-х годах XX в. определяли, каков будет рыбный улов: удачный или неудачный [11, с. 91].

К небожителям часто причисляли и мифических существ, символизирующих различные явления природы. К таковым нивхи относили властелина ветров Ла ыза [16, с. 312]. Некоторые считали, что ветер начинался из-за того, что хозяин ветра, подобно человеку, дул ртом. У других нивхских родов Ла ыз олицетворялся в образе женщины, от поведения которой зависела погода [10, с. 35, 36]. Удэгейцы считали, что ветер *эди* возникал в пещерах и утесах. На землю его посылали небожители – мифические хозяева грома Агди и ветра Эди бангони. Хозяюку ветра представляли в виде серой змеи [21, с. 28].

По свидетельству В.К.Арсеньева, хозяин грома Агди представлялся удэгейцам в облике змея с лапами и крыльями, извергающего из пасти пламя и молнии [1, с. 337]. Зимой он засыпал, а проснувшись летом, зевал, скрежетал зубами, от трения которых и происходили гром и молнии. Большеулуйские удэгейцы утверждали, что радуга *сосалида*, молния *агди сауни* – дочери Агди [20, с. 55; 21, с. 28, 29]. Летом хозяин грома посылал на землю мифическую птицу в виде стрижа *агди холони*, который окроплял тучи водой, поэтому шел дождь *тигда*. Агди, подобно другим этногромовержцам, пускал в своих врагов огненные стрелы [21, с. 28, 29]. Нивхским хозяином грома и молнии являлся Тыынт. Он изображался в виде диковинных птиц, изо рта которых извергались пламя и молния, а от взмахов их гигантских крыльев гремел гром [16, с. 556]. По ряду мифосказаний, громовержцем, а может быть, лишь повелителем Тыынты было и одно из верховных божеств, владыка моря Тайрнанд. По другим версиям, гром делала мифоптица в образе жаворонка [38, с. 314, 320].

Анимистическая мифология неба находила свое выражение в соответствующем культе. Традиционно в конце XIX–начале XX в. большинство тунгусо-маньчжурских и нивхских родов совершали обряды поклонения и жертвоприношения небу [26, с. 126; 28, с. 11–15; 33, с. 98, 99; 38, с. 311–313].

**Нижний мир** (по-нанайски, орочески – *буни*, по-ульски – *були*, по-удэгейски – *бунига*, по-нивхски – *млыво*, *млых* и т. д.) воспринимался в основном как место обитания мертвых. По свидетельству Л.Я.Штернберга, нанайцы в начале XX в. считали, что в мире усопших есть свои хозяева: по одной версии, это Мамельди (Мямельди), по второй – Хадо, Дзульку и Гуранта, по третьей – Хадо и его жена Мамельди [40, с. 122, 123]. Согласно А.В.Смоляк, ульчский шаман Чоло Дятала еще в 1958 г. утверждал, что хозяином *були* является общекультурный герой амурских тунгусо-маньчжуров Хадау [28, с. 23].

Вход в нижний мир находился на западе, в стороне заката солнца. Жизнь в селении мертвых ничем не отличалась от земной, только солнце светило там тогда, когда на земле была ночь, а луна – когда день. Да и времена года были противоположны: когда на земле было лето, то там, соответственно, зима. Население загробного мира проживало так же, как и живые люди: селились родовыми общинами, промыслили рыбу, морских и таежных животных, женились при условии, если

оставшийся на земле супруг вступал в новый брак, рожали детей, болели и умирали [2, с. 20–23; 3, с. 88–99; 11; 12; 16, с. 103, 372; 21, с. 34; 28, с. 21–24, 29; 32, с. 143, 144; 38, с. 330–332]. Нанайцы и ульчи думали, что перед загробным миром располагалось его преддверие, называемое по-нанайски *чикчимунгга*, по-ульчски *алдан були*, где души умерших находились в течение года и более до исполнения ритуалов больших поминок. Там они жили в маленьких шалашиках, терпели муки голода в ожидании поминальных кормлений от родственников [28, с. 23]. Возможно, могильные домики, сооружаемые на родовых кладбищах, являлись не чем иным, как материальной имитацией данных мифожилищ. У удэгейцев *бунига* освещался гнилушками. Вход в него охраняли собака и седая старуха Ба мама кани, одетая в огненную одежду. Ей приходилось подметать сор, оставляемый душами умерших, направляющимися в подземный мир [21, с. 34].

По всей видимости, подземный мир у тунгусо-маньчжуров и нивхов юга Дальнего Востока имел многоуровневое строение. У удэгейцев он был разделен на три области. Кроме *бунига*, самаргинские удэгейцы выделяли подземный океан *тэму*, хозяйкой которого была некая женщина в образе морского животного. Обитали там демонические духи-людоеды, которые проникали на землю в виде невидимых существ и приносили всяческое зло человеку. Анюйские удэгейцы рассказывали о нижнем мире *кэнгма эни*, хозяйкой которого была самка изюбра [21, с. 34]. В загробном мире орочей выделялись два яруса: верхний, в котором светило, как и на земле, солнце, были тайга, полная зверей, и реки, обильные рыбой, и нижний – темный, сырой и страшный [2, с. 23].

Нанайцы верили, что помимо *буни* существовали такие подземные сферы, как *гэкэн* – некий огненный ад, куда шаманы сбрасывали поверженных ими злых демонов, и *доркин* – место, расположенное где-то под морем. Там царил вечный мрак, земля перемешивалась с водой, обитали какие-то страшные и неведомые чудовища. Некоторые нанайцы утверждали, что *доркин* по крайней необходимости могли посещать шаманы, но такое посещение являлось причиной землетрясений [28, с. 21, 22].

Ульчи также дополнительно выделяли еще две области подземного мира: *доркин* и *кэлмэн*. Их описание имеет свою этноспецифику. В *доркин* уходила вода из земных морей, там жили божество огня Пудя и всевозможные духи: *кальдему*, *дусэ*, *маси* и др. В землянках жили медведи, у антропоморфных обитателей *доркина* были кривые зубы. Иногда в этот мир по какой-то причине попадали и хорошие люди, которые вели там земной образ жизни. Хозяином *доркина* был Тэму Эдени. Существовала мифоверсия, что из ульчского *доркина* прорастало шаманское дерево *подохо мо* – этнический аналог Мирового древа. Другая область *кэлмэн* находилась под морем. Главным божеством ее являлся На Эдени – хозяин земли, властвующий в мире живых. Из этой подземной страны через отверстия проникала в земные реки и моря рыба [28, с. 22].

С представлениями о загробном мире связаны и воззрения о душе человека. У каждого этноса душа называется по-разному. Нивхи именуют ее двумя словами: «*тан*» и «*техн*», равнозначными в употреблении и являющимися лишь диалектными вариантами. По мнению Г.А.Отаиной, первое слово восходит к корню «*та*», что значит «дышать, дыхание» [18, с. 38]. По нивхским представлениям, душа – это нечто бестелесное, но слышимое [32, с. 153, 154]. Большинство нанайцев душу называли словом «*панянь*», орочи – «*ханя*», что буквально означает «тень». Для аборигенов характерна вера во множественность душ у человека, а для некоторых из них – даже в ее реинкарнацию [2, с. 23–25; 6, с. 86, 87]. Интересно, что у аборигенов Амура и Сахалина было широко распространено и мнение о внетелесном

существовании души. Поговаривали о том, что души могли жить около человека, иногда даже на нем: на плечах, спине, лопатках, волосах, у шеи и т. д. Впрочем, бытовали предположения и о телесном месте обитания души: в груди, сердце, крови и даже, судя по фольклору и родильной обрядности, в мизинце [6, с. 86; 10, с. 334–336; 18, с. 41; 19].

Посмертная судьба души – составная часть заупокойного культа, имеющего у каждого амурского и сахалинского этноса особенности, выраженные как в определенных верованиях, так и в совершении строго предписанных похоронно-поминальных обрядов и табу [3, с. 88–98, 148–177; 6, с. 85–110; 10, с. 158, 362–426; 12; 28, с. 101–131, 155–219; 30, с. 78–82; 31; 32, с. 144–148, 150, 151, 153–155; 37, с. 139, 140; 38, с. 80, 81, 96, 306–308, 325–332, 338, 339, 362–365, 368, 369].

Таким образом, наша реконструкция древнейшей модели мифовидения, а также краткий обзор космологических представлений тунгусо–маньчжуров и нивхов XIX–начала XX в. свидетельствуют о существовании на юге Дальнего Востока России этнокультурного комплекса, имеющего оригинальный мифотворческий проект развития. Его исторические корни восходят к неолитической эпохе, в которой и были заложены архетипические основания для конструирования каждым из исследуемых народов своих этнокосмологических построений. Совместное многовековое бытование дальневосточных этносов, исторические и природно–ландшафтные особенности их обитания, архетипы мышления и поведения способствовали возникновению в конце XIX в. самобытной и уникальной амуро–сахалинской духовной культуры. Исследование феномена мифотворчества и, в частности, традиционных космологических представлений у этих народов может быть высокопродуктивным, поскольку этноносителям данных культур удалось сохранить генетический код мифотворчества и его механизм культурного функционирования в патриархально–родовом обществе.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Арсеньев В.К. Шаманство у сибирских инородцев и их анимистические воззрения на природу // Вестн. Азии. Харбин, 1916. Кн. 2–3, № 38–39. С. 335–340.
2. Березницкий С.В. Мифология и верования орочей. СПб.: Петербург. востоковедение, 1999. 208 с.
3. Березницкий С.В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов амуро–сахалинского региона. Владивосток: Дальнаука, 2003. 486 с.
4. Бляхер Е.Д. Мировое древо и мифологическая картина мира. Хабаровск: Гос. пед. ун-т, 1997. 36 с.
5. Васильев Б.А. Медвежий праздник // Сов. этнография. 1948. № 4. С. 78–104.
6. Гаер Е.А. Традиционная бытовая обрядность нанайцев в конце XIX–начале XX в. М.: Мысль, 1991. 128 с.
7. Древний свет / Запись и лит. обработка А. Чадаевой. Хабаровск: Кн. изд-во, 1990. 240 с.
8. Золотарев А.М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск: Дальгиз, 1939. 205 с.
9. Каргер Н., Козьминский И. Отчет об исследованиях материальной культуры гаринских гольдов // Гарино–амгунская экспедиция. Л.: АН СССР, 1929. 154 с.
10. Крейнович Е.А. Нивхгу: Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М.: Наука, 1973. 495 с.
11. Крейнович Е.А. Очерк космогонических представлений гилак о. Сахалина // Этнография. 1929. № 1. С. 78–102.
12. Крейнович Е.А. Рождение и смерть человека по воззрениям гилаков // Этнография. 1930. № 1–2. С. 56–80.
13. Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. М.: Рефл-бук, АСТ; Киев: Ваклер, 1997. 384 с.
14. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С. 393–599.
15. Лотман Ю.М. «Договор» и «вручение себя» как архетипические модели культуры // Проблемы литературной типологии и исторической преемственности. Тарту: Ун-т, 1981. С. 89–101. (Уч. зап. ун-та; Вып. 5).

16. Мифологический словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1991. 736 с.
17. Николаева Н.А., Сафронов В.А. Истоки славянской и евразийской мифологии. М.: «Белый волк» КРАФТ ГУП «Облиздат», 1999. 312 с.
18. Отаина Г.А. Воспитание экологического сознания у народов Дальнего Востока // Культура Дальнего Востока. Владивосток: Дальнаука, 1992. С. 36–45.
19. Отаина Г.А. Жанровая специфика нивхских настундов // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. Горно-Алтайск: Науч.-исслед. ин-т истории, языка и литературы. 1986. С. 53–59.
20. Подмаскин В.В. Духовная культура удэгейцев. Владивосток: Дальневост. ун-т, 1991. 160 с.
21. Подмаскин В.В. Народные знания удэгейцев: историко-этнографическое исследование по материалам XIX–XX вв. Владивосток: ДВО РАН, 1998. 228 с.
22. Санги В.М. Избранное. Л.: Худ. лит., 1983. 511 с.
23. Санги В.М. О сотворении мира // Легенды и мифы Севера. М.: Современник, 1985. С. 288.
24. Санги В.М. Песнь о нивхах. Эпическая поэма в мифах, сказаниях, исторических и родовых преданиях. М.: Современник, 1989. 372 с.
25. Скоринов С.Н. Знакомьтесь – миф. Миф и мифотворчество в западноевропейской художественной культуре XVII–XVIII вв. Хабаровск: Санкт-Петербургский ин-т внешнеэкономических связей, экономики и права, Хаб. филиал; Комсомольск-на-Амуре: Комсомольский-на-Амуре гос. пед. ин-т, 1998. 92 с.
26. Скоринов С.Н. Магия слова и дела: духотворчество нанайского народа // Киле А.С. Нанайско-русский тематический словарь (духовная культура). Хабаровск: Хабаров. гос. пед. ун-т, 1999. С. 117–134.
27. Скоринов С.Н. Чудо мифотворения // Гонтмахер П.Я. Нивхи: Этнографические тетради. Хабаровск: Хабаров. гос. пед. ун-т, 1999. С. 325–366.
28. Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение: (Народы Нижнего Амура). М.: Наука, 1991. 280 с.
29. Старцев А.Ф. История социально-экономического и культурного развития удэгейцев (середина XIX–XX в.). Владивосток: Дальневост. ун-т, 2000. 256 с.
30. Старцев А.Ф. Культ тигра у народов Приамурья и Приморья // Этнос и культура. Владивосток: Дальнаука, 1994. С. 85–93.
31. Старцев А.Ф. Погребальная обрядность удэгейцев // Культура Дальнего Востока. Владивосток: Дальнаука, 1992. С. 61–70.
32. Таксами Ч.М. Основные проблемы этнографии и истории нивхов. Л.: Наука, 1975. 236 с.
33. Таксами Ч.М. Система культов у нивхов // Сб. МАЭ. Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX–начало XX в.). Л.: Наука, 1977. Вып. 33. Отд. оттиск. С. 90–116.
34. Топоров В.Н. К реконструкции некоторых мифологических представлений // Народы Азии и Африки. 1964. № 3. С. 110–129.
35. Туголуков В. Сказочная космогония, или карта Севера // Знание – сила. 1968. № 10. С. 31–36.
36. Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. 277 с.
37. Шренк Л.И. Об инородцах Амурского края. СПб., 1903. Т. 3. 145 с.
38. Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск: Дальгиз, 1933. 740 с.
39. Штернберг Л.Я. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора. СПб., 1908. 456 с.
40. Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л.: Изд-во ин-та народов Севера ЦИК СССР им. П.Г.Смидовича, 1936. 571 с.