

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
НАРОДОВ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА
ДАЛЬНЕВОСТОЧНОГО ОТДЕЛЕНИЯ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

А.Ф. Старцев

**ЭТНИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ
ТУНГУСО-МАНЬЧЖУРОВ
О ПРИРОДЕ И ОБЩЕСТВЕ**



Владивосток
Дальнаука
2017

УДК 39 (571. 61./62=941,3)

Старцев А.Ф. Этнические представления тунгусо-маньчжуров о природе и обществе. – Владивосток: Дальнаука, 2017. – 232 с.

Автор рассматривает мифологические, исторические, анимистические, тотемические и другие представления, которые характерны для народов, стоящих на низком уровне социально-экономического и культурного развития. В книге содержатся исторические предания, выявляется их значение в культуре тунгусо-маньчжурских этносов Приамурья и Приморья, приводятся мифологические сюжеты о происхождении человека, родов и народов, мифы о животных и удачных промыслах. Изучаются почитание семейного духа и хранителя дома, культы священного дерева, сакральных скал и тотемных животных. Анализируются представления о многочисленных добрых хозяевах природы и злых духах. Относительно подробно освещены обряды и обычаи, запреты и приметы охотников. Особое внимание уделяется шаманам и вере в их возможности управлять духами и душами людей.

Издание предназначено для этнографов, историков и всех, кто интересуется историей и культурой коренных малочисленных народов южной части Дальнего Востока России.

Ключевые слова: тунгусо-маньчжуры, культура, мифы, предания, хозяева природы, священное дерево, тотемы, тигр, медведь, магия, шаман, запреты, приметы, амулеты.

Рецензенты: канд. ист. наук, проф. *С.В. Карабанова*,
канд. ист. наук, научный сотрудник *А.П. Самар*

Утверждено к печати учёным советом
Института истории, археологии
и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН

690950, г. Владивосток, ул. Пушкинская, 89
E-mail: ihac@eastnet.febras.ru

-

Книга издана на средства российского документалиста и путешественника
Ястржембского Сергея Владимировича

ISBN 978-5-8044-1639-4

© ФГБУН Институт истории, археологии
и этнографии народов Дальнего Востока
Дальневосточного отделения РАН, 2017
© Старцев А.Ф., 2017

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	5
Глава 1. Мифологические и исторические представления народов Приамурья, Приморья и Сахалина о происхождении Земли и развитии общества	11
1.1. Исторические и мифологические предания тэлулгу и их значение в культуре тунгусо-маньчжурских этносов Приамурья и Приморья	11
1.2. Мифы о герое и демиурге Хадау	16
1.3. Мифы о происхождении человека, родов и народов	25
1.4. Мифы о животных и удачных промыслах	31
Глава 2. Анимистические представления народов Приамурья, Приморья и Сахалина	33
2.1. Культ хозяев природы	33
2.2. Значение и роль хозяина огня в охотничьем промысле	45
2.3. Почитание семейного духа и хранителя дома	56
2.4. Ритуал поклонения охотников священному дереву	60
2.5. Культ священных скал	71
Глава 3. Тотемические представления у народов Приамурья, Приморья и Сахалина	84
3.1. Тигр и его почитание этносами Азии	84
3.2. Культ медведя	102
Глава 4. Магические обряды и охотничьи запреты у народов Приамурья, Приморья и Сахалина	121
4.1. Особенности охотничьего промысла	121
4.2. Запреты и приметы охотников	129
4.3. Обряд добывания удачи	135
Глава 5. Шаманы и шаманские представления у народов Приамурья, Приморья и Сахалина	142
5.1. Становление шамана и его профессиональная деятельность	144
5.2. Представление о душе в культуре шаманистов	165

5.3. Магические амулеты в традиционной культуре тунгусо-маньчжуров	182
Заключение	194
Словарь терминов, связанных с мировоззрением тунгусо- маньчжурских этносов	200
Список использованной литературы и источников.....	221
Список сокращений.....	230

ВВЕДЕНИЕ

Идентичность материальной и духовной культуры тунгусо-маньчжурских этносов Сибири и Дальнего Востока объясняется тем, что когда-то предки нанайцев, негидальцев, орочей, ороков (ульта), удэгейцев, ульчей, эвенов, эвенков и солонов входили в состав племён, которые обладали единым языком, состоявшим из нескольких диалектов. Эти древние племена впервые были зафиксированы более 4 тыс. лет назад в Древнем Китае под экзонимом *сушэ-ни*. Считается, что они в 2020 г. до н.э. посетили китайского императора и преподнесли ему в дар стрелы с каменными наконечниками. В то время визит был расценен как выражение покорности. Однако развитие исторических событий показало, что *сушени* вели довольно независимую политику и не подчинялись китайскому двору. В ходе социально-экономических, исторических и этнокультурных связей с соседними народами в местах обитания *сушеней* начались этногенетические и ассимиляционные процессы, которые приводили к умиранию одних и рождению других этносов. За короткий срок, начиная с первых столетий н.э., вместо *сушеней* уже фиксировались *илоу*, потом – *уцзи*, *мохэ* и др. С VI в. *мохэ* распространились от верховьев р. Сунгари по всему Приморью вплоть до низовьев Амура.

Этноним *уцзи*, известный в истории народов юга Дальнего Востока с V в., не самоназвание, им корейцы обозначали объединённые племена *воцзюй* и *илоу*. В корейском языке до сих пор сохраняется экзоним *уцзи* (*учи*) / *уцзика* (*учика*), которым представители этого народа в конце XIX – начале XX в. называли удэгейцев Приморского и Хабаровского краёв.

В конце VI в. мохэские племена представляли значительную политическую силу на территории современного Северного Китая (в Маньчжурии), Приморья и Приамурья. У мохэсцев было семь крупных племенных объединений, известных у тунгусов под названием *доха*. К таким территориально-племенным союзам относились *сумо*, *гудо*, *аньчэгу*, *байшань*, *хаоши*, *хэйшуй*, *фуне*. В конце VII в. *сумо мохэ* сумели подчинить племена *гудо*, *аньчэгу* и *байшань*, а *хэйшуй мохэ*, по всей вероятности, – племена *хаоши* и *фуне*, ранее обитавшие по побережью Японского моря и в бассейне р. Раздольной.

Таким образом, к концу VII в. на исторической арене Приамурья, Приморья и на территории современного Северного Китая (в Маньчжурии) осталось два крупнейших племенных союза – *сумо* и *хэйшуй мохэ*. Именно с этого времени началось разделение мохэсцев на тунгусов и маньчжуров. Маньчжурскую ветвь образовали *сумо мохэ*, ранее обитавшие в верховьях р. Сунгари, а тунгусскую – *хэйшуй мохэ*, обосновавшиеся в районах Нижнего Амура (от современного Хабаровска и вплоть до низовьев Амура). Однако разделение на тунгусов и маньчжуров не привело к отчуждению одних от других, потому что продолжала сохраняться языковая идентичность, а также материальная и духовная культура всех мохэских племён.

Территории современного Северного Китая, Приамурья и Приморья в истории юга Дальнего Востока в средневековый период играли большую роль в консолидации предков тунгусо-маньчжурских этносов и появлении государственных объединений. Первым стало государство Бохай (689–926 гг.), затем его сменила империя Ляо (907–1125 гг.), которая, распространив свою власть на тунгусов, не сумела удержать их в покорности. Это привело к тому, что на территории империи Ляо в 1115 г. образовалось государство Айсинь Гунь, или Золотая империя, чьё развитие окончательно уничтожило Ляо. В 1234 г. Золотая империя пала под ударами войск потомков Чингисхана, а её население устремилось в труднодоступные районы Приморья и в низовья Амура, куда татаро-монголы проникнуть не смогли. Именно там и началось активное смешение предков тунгусо-маньчжурского населения, приведшее к появлению новых народов, известных в этнографической литературе под названиями орочей, нанайцев, ульчей и ороков, которых объединяло не только этническое имя *нани*, но и близкая материальная и духовная культура, в том числе многочисленные сюжеты и почти идентичные жанры устного народного творчества.

В 1583 г. правитель Нурхаци объединил все племена чжурчжэней, учредил восьмизнамённую военную систему, создал маньчжурскую письменность и в 1635 г. присвоил народности имя *маньчжоу*. Восьмизнамённая структура имела три функции: политическую, военную и производительную – и представляла собой системообразующую конструкцию маньчжурского общества. Вступивший на престол в 1636 г. Хуан-тайцзи переименовал правящую в Маньчжурии династию на Цин.

У всех тунгусо-маньчжурских этносов Приамурья, Приморья и Сахалина наибольшее распространение имеют мифологические и исторические сюжеты. Миф аборигенов края представляет собой ненаучное объяснение происхождения Вселенной, нашей планеты, её растительного и животного мира, человека и его родов. Исторические рассказы, были и легенды (предания), известные у негидальцев, орочей, удэгейцев, ульчей, ороков и нанайцев под термином *тэлунгу* [Сравнительный словарь, 1977, Т. 2, с. 233], хотя и имеют некоторые сказочные, сверхъестественные элементы, тем не менее отражают реальные события, происходившие многие сотни (и даже тысячи) лет тому назад.

Тунгусо-маньчжурское население Приамурья, Приморья и Сахалина объединяют не только аналогичные сюжеты устного народного творчества, но и мировоззрение, особо проявляющееся в культовой обрядности и охотопромысловой деятельности.

Духовная культура удэгейцев, нанайцев, орочей, ульчей, негидальцев и др. тунгусо-маньчжурских этносов формировалась на протяжении длительного периода их исторического развития в тесной взаимосвязи с хозяйственной деятельностью. Для коренного населения Дальневосточного региона было характерно восприятие себя в неразрывном единстве с природой. Именно такое мировоззрение позволяло каждому аборигену, независимо от этнической принадлежности, считать своим древним предком медведя, который умеет строить жилище (берлогу), внешне похож на человека, способен ходить на задних лапах и т.д. Не зная, как объяснить обнаруженное сходство, люди решили, что этот зверь и есть их древний предок, и сочинили миф о своём происхождении от него.

Культура тунгусо-маньчжурских этносов формировалась за счёт естественной и вынужденной миграции северных и южных тунгусских племён. Северные тунгусы – эвенки, частично эвены и негидальцы – появлялись в низовьях Амура со стороны Станового хребта и Охотского побережья; южные тунгусы – нанайцы, ульчи, орочи, удэгейцы и др. – продвигались к низовьям Амура от бассейна р. Сунгари, верховьев Уссури и побережья Японского моря. В ходе миграции к низовьям Амура усиливались этногенетические и этнокультурные процессы. Элементы материальной и духовной культуры северных тунгусов проникали к этносам южной тунгусо-маньчжурской языковой группы.

Характерная особенность духовной культуры народов Приамурья и Приморья – идентичность анимистических представлений. Все малочисленные этносы верят в хозяев природы, которые помогают людям или карают их за провинности. При этом наказание за преступление против сородичей нёс не тот, кто его совершил, а сыновья, дочери или внуки этого человека. Наказание за большое преступление определяли хозяева тайги, воды и огня. Суровейшей карой считалась смерть в воде или огне, так как аборигены верили, что души утопленников и сгоревших не возвращались на землю и не возрождались в том роде (семье), откуда они ушли в потусторонний мир. Именно поэтому коренные народы с почтением относились ко всем хозяевам природы и животного мира, боготворили хозяина огня и семейного духа – хранителя дома. Ни один рыбак не отправлялся на промысел рыбы, не покормив хозяина дома и хозяина воды, ни один охотник не уходил на промысел зверя, не проведя ритуал кормления огня и поклонения священному дереву.

В культуре малочисленных этносов значительную роль играли шаманы, которые являлись посредниками между добрыми и злыми духами. Шаман был не только лекарем, но и хранителем древних традиций своего народа. Основные функции шамана – сопровождение души умершего в потусторонний мир, лечение больных, оказание помощи промысловикам в добыче рыбы и охоте на пушных и копытных животных. Большое значение в культуре аборигенов имели различные магические амулеты, которые изготавливались по рекомендации шамана. Анимистические воззрения и шаманизм коренных народов находились в тесной взаимосвязи, шаманизм стал развиваться как ранняя форма религии, характерная для эпохи первобытнообщинного строя. Некоторые стороны анимистических и религиозных воззрений сохраняются и сегодня, что свидетельствует о стремлении аборигенов сохранить остатки своей духовной культуры.

Настоящее исследование подготовлено на основе авторских полевых материалов, собранных на протяжении многих лет (1969–2012 гг.) среди тазов и тунгусо-маньчжурских этносов Нижнего Амура и Приморья – удэгейцев, нанайцев, орочей, ульчей, негидальцев и др. Обращает на себя внимание тесная связь материальной культуры и хозяйственной деятельности данных народов с элементами аними-

стических, магических и др. воззрений на природу. Последовательно обнаруживается идея, что вся природа живая, что любой предмет имеет душу, с которой человеку, не отделяющему себя от окружающего мира, приходится считаться, ведь в противном случае можно навлечь на себя гнев какого-либо духа, причём не только злого, но даже и доброго.

Традиционная охотопромысловая деятельность в сочетании с анимистическими воззрениями способствовали возникновению у аборигенов края многочисленных поверий о существовании хозяев природы и всевидящих духов, отслеживающих каждый шаг человека и наказывающих его за неблагоприятные поступки. Эти и другие представления настолько интересны и необычны, что при опросе коренных народов о способах и методах охотничьего или рыболовного промысла автор всегда уделял внимание духовной стороне их хозяйственной деятельности и фиксировал наблюдения в своих дневниках. Так постепенно накапливался материал, со временем ставший основой для статей, в которых нашли отражение различные культы хозяев природы, священных скал, магические и лечебные ритуалы, тотемические воззрения, вопросы шаманизма и т.д. (см. перечень статей в списке опубликованной литературы).

Комплексный анализ материалов показал: большинство элементов духовной культуры аборигенов отражает идею о существовании у них единого генетического предка, от которого появились и современные народы Нижнего Амура, Приморья и Сахалина – нанайцы, негидальцы, ороки, орочи, удэгейцы, ульчи и др. тунгусо-маньчжуры.

Появлением этой книги автор обязан прежде всего своим



Рис. 1. Ада Дадовна Кялундзига. Член Союза художников РСФСР. Хорская удэгейка. Рис. А.Ф. Старцева



Рис. 2. Пеонка Зинжай (Сергей Монгулеевич). Иманский удэгеец, с. Санчихеза. Рис. А.Ф. Старцева (1969 г.)

информантам – коренным жителям Приморского и Хабаровского краёв, от которых были получены сведения о священных скалах, охотничьих обрядах, хозяевах природы, живых существах, добрых и злых духах, тотемных животных и многих других сторонах духовной жизни аборигенного населения. К сожалению, уже давно нет в живых Мусы и Марии Кялундзига, Анны и Зинзая Пеонка, Данилы и Марии Сигдэ, Петра и Нины Кялундзига, Софьи Угряниновой из с. Санчихеза, Алексея Семёновича Кялундзига из Дальнего Кута, Пимки и Меревана Пеонка, Татьяны Пеонка, Нины и Марии Геонка, Сусана Геонка, шамана Гулино Канчуга, шаманки

Надежды Мартыновой, Лоболо Канчуга, Екатерины Сундига, Анны Канчуга, Николая, Алексея и Григория Уза, Николая Дункая из Красного Яра, Надежды Кимонко, Илюкты и Нагалы Кимонко, Степана Кялундзига, Ады и Забини Кялундзига из с. Гвасюги, и многих, многих других стариков, с которыми приходилось работать десятки лет тому назад. В настоящее время от них остались только записанные рассказы и фотографические снимки, сделанные ещё тогда, когда эти люди были полны сил. Им и многим другим аборигенам и посвящается настоящее исследование. Автор выполнил свой долг перед ними, их рассказы сосредоточены в этой книге для внуков, правнуков и равнодушных людей Дальневосточного региона, интересующихся историей своего края.

Глава 1

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЗЕМЛИ И РАЗВИТИИ ОБЩЕСТВА

1.1. Исторические и мифологические предания *тэлунгу* и их значение в культуре тунгусо-маньчжурских этносов Приамурья и Приморья

В устном народном творчестве тунгусо-маньчжурских этносов имеются загадки, поговорки, песни, бытовые и исторические рассказы, предания и мифы. Наиболее популярными среди разных народов являются мифы, легенды, исторические рассказы и предания, известные под названием *тэлэң* (Охот. эвенки), *тэлуң* (нег.), *тэлуму~тэлуңу* (орочи), *тэлуңу* (удэ.), *тэлуңгу* (ульчи), *тэлуңу~тэлуңгу* (ороки), *тэлуңгу* (нанайцы). В основе *тэлэңгу* находится быль, в содержании которой есть фантастические сюжеты. Большинство коренных жителей Приамурья и Приморья *тэлэңгу* передают от отца к сыну, из поколения в поколение.

Детальным изучением устного народного творчества тунгусо-маньчжурских этносов Сибири, Приамурья и Приморья занимались многие этнографы и филологи: И.А. Лопатин, М.А. Каплан, Л.Я. Штернберг, Г.М. Василевич, В.А. Аврорин, Н.Б. Киле, Е.В. Шаньшина (Рудникова) и др. исследователи, которые большое внимание уделяли классификации фольклорных произведений, характеристике и деятельности их основных персонажей, затрагивали вопросы семантики имён героев, этнокультурных контактов, происхождения народов и т.д.

Н.Б. Киле в устном народном творчестве нанайцев выделяет следующие жанры, характерные не только для этого этноса, но и других тунгусо-маньчжурских народов Приамурья и Приморья: «1) *тэлунгу* – сказ, предание, легенда; 2) *нингман* – сказка; 3) *си-охор* – заимствованная сказка; 4) *дярин* – песня; 5) *яян*, *нингман* и

кэкуэн – шаманское пение; 6) сонгон – плач; 7) намбоккан – загадка и 8) деуруэн – скороговорка» [Киле, 1983, с. 111].

Названия жанров устного творчества тунгусо-маньчжурских этносов в ряде случаев идентичны или образованы от единой корневой основы, подтверждение этому можно найти на страницах словаря [Сравнительный словарь, 1975, с. 594; 1977, с.111–112].

Большинство исследователей отмечают, что из всех видов фольклора наибольшей популярностью среди всех народов пользуются сказки, мифы, легенды и исторические рассказы.

И.А. Лопатин в монографии «Гольды» в подразделе «Поэзия» сообщает некоторые свои наблюдения, касающиеся жанров нанайского фольклора. Из всех видов устного творчества на первом месте стоят мифы о божествах и сказки. «Мифы и легенды больше всего рассказываются шаманами и шаманками... Они составляют, хранят и передают из поколения в поколение рассказы о божествах. Но вследствие того, что шаманство у гольдов доступно почти всякому интересующемуся этим делом, а также благодаря простоте этого рода народных произведений, творение мифов и передача их часто исходят вовсе не от шаманов, а от обыкновенных людей» [Лопатин, 1922, с. 345]. Нанайцы (гольды) очень любят свои сказки и былины, всегда с восхищением и любопытством слушают их. «Талантливые рассказчики пользуются широкой популярностью на большом пространстве. Гольды знают таких рассказчиков по всей своей земле, и каждый горит нетерпеливым желанием послушать хорошего сказочника. Иногда гольды едут на большое расстояние, чтобы погостить у своего знакомого или родственника и послушать его сказок. Если же гольд будет где-нибудь в пути и ему придётся проезжать недалеко от такого стойбища, где живёт известный сказочник, то он ни за что не проедет мимо, а непременно остановится и проживет несколько дней, пока вдоволь не наслушается его сказок» [Лопатин, 1922, с. 346].

Старые люди, хорошо знавшие народные мифы и легенды, пользовались уважением у всех народов Приамурья и Приморья. В конце XIX столетия умение рассказывать сказки стало превращаться в своеобразную специальность. Эти сказители «в период относительного промыслового затишья... разъезжали по сёлам, и их появление везде было радостным событием. Их слушали по несколько вечеров и ночей подряд... До сих пор старики ульчи, – отмечает А.В. Смоляк, – вспоминают одного сказителя, которого охотники приглашали

с собой на морской промысел; вечерами после добычи, а также в свободные дни он рассказывал охотникам сказки и предания. Послушать его приходили гости из соседних охотничьих станов» [Смоляк, 1966, с. 134–135].

У тунгусо-маньчжурских народов считалось, что человек, который не любил слушать сказки и исторические рассказы *тэлунгу*, не мог иметь успеха в промыслах.

Сказки у нанайцев, а также и у других тунгусо-маньчжурских этносов, бывают героическими, волшебными, бытовыми, о животных и т.д. Наиболее популярными считаются волшебные и героические сказки, в которых обычно говорится о борьбе со злом, а главный герой при помощи добрых сил выходит победителем [Киле, 1983, с. 115].

Как уже упоминалось, наряду со сказками у всех тунгусо-маньчжурских этносов Приамурья и Приморья большой популярностью пользуются *тэлунгу*, в которых рассказывается о происхождении и столкновении родов, об их переселениях и т.д. «Другие старинные предания повествовали о давно минувших событиях, якобы происходивших с людьми во время охоты, морского промысла, путешествий в отдалённые земли. При этом действительность переплеталась с вымыслом, с религиозными верованиями; охотники, рыбаки, герой *Мэргэ* или героиня *Луди* в преданиях сталкивается с чертями и злыми духами, с людоедами, великанами, духами – „хозяевами” морской стихии, с „таёжными людьми”» [Смоляк, 1966, с. 133–134].

У народов Нижнего Амура и Приморья существуют различные предания, в которых повествуется о совместных военных действиях против иноземных захватчиков или о борющихся между собой родах или народах. К одному из таких *тэлунгу* следует отнести удэгейское предание «О Куань-Юне», в котором рассказывается об исторических событиях, произошедших в Приморье.

Красочное, местами сказочное и в то же время правдоподобное предание, привлечшее большое внимание многих российских исследователей в XIX–XX вв., до сих пор бытует в культуре тазов Ольгинского района, уссурийских нанайцев, иманских и бикинских удэгейцев. В этом произведении повествуется о борьбе сучанского и уссурийского правителей. Сучанский царь *Куань-Юн* был жесток и вероломен, уссурийский правитель *Цзинь-Ян-Тайцзы* – добр и милосерден. В заключении легендарного рассказа добро одерживает победу

над злом. Всесторонний анализ этого предания показал, что в основе образов легендарных героев находились реальные исторические личности XII столетия, между которыми шла междоусобная борьба за управление государством Золотая империя, существовавшего в Маньчжурии и южной части Приморского края с 1115 по 1234 г. [Старцев, 2007, с. 204].

Исторические предания имеются у нанайцев, ульчей, орочей, негидальцев и других этносов Приамурья. У нанайцев существует *тэлуңгу* об их совместных военных действиях против китайцев. Примером может служить предание о взятии города Валха, укрепленного высокой каменной стеной. Нанайцы окружили город, много раз штурмовали его, но безрезультатно. Поняв, что силой его не взять, они пошли на хитрость: вокруг города нанайцы поставили множество кормушек для птиц. На даровой корм из города слетались все птицы. «Тогда они наловили птиц силками, к их хвостам привязали пучки соломы, подожгли солому и отпустили птиц. Те полетели под кровли домов к своим гнёздам и подожгли дома. Город был охвачен пожаром, и защитникам пришлось сдаться» [Киле, 1983, с. 114].

В исторических преданиях аборигенного населения Приамурья и Приморья отражаются события становления Маньчжурского государства и методы управления им. В XVII столетии оно было создано как военно-государственная организация, известная под названием «Восемь знамён». Маньчжуры вели войны с соседним Китаем, Кореей, Внутренней Монголией. Постоянные боевые действия требовали от государства больших людских ресурсов. Пополнялись восьмизнамённые войска только за счёт аборигенного населения Приамурья и Приморья, уводимого в плен. Маньчжурское государство начало осуществлять набеги на Приморье и Приамурье с 1616 г. Войска маньчжурских богдыханов здесь не закреплялись, а ограничивались только ограблением и угоном местного населения. По приблизительным подсчётам, в Маньчжурию из бассейна р. Даубихэ (р. Арсеньевка) было уведено более 17 тыс. человек, с территорий современных Шкотовского и Партизанского районов – более 30 тыс. человек [Соловьев, 1973, с. 42].

Аналогичная участь постигла и удэгейские племена *ця-ка-ла*, жившие по соседству с нанайцами у оз. Ханка, а также по берегам р. Суйфун (р. Раздольная), в верховьях Бикина, Имана, Даубихэ

(р. Арсеньевка), Уссури и на побережье от границы с Кореей до района современного пос. Ольга [Соловьев, 1973, с. 42].

После 1644 г., когда династия Цин утвердилась на китайском престоле, маньчжурское правительство активизировало свою политику в отношении родственных тунгусских племён, обитавших в пределах Приамурья и Приморья. К ним относились племена *наелэ*, *гэйкэлэ* и *хушикэли*, *хурха*, *хэйцзинь* (или *хэчжэ*) и *фэйяки*, известные под общим названием «*юйи дацзы*» («дикари, носящие рыбы кожи») [Мелихов, 1974, с. 122].

Из перечисленных выше племенных названий экзоним «*гэйкэлэ*» легко идентифицируется с удэгейцами, «*хушикэли*» – с айнами, «*хурха*», «*хэйцзинь*» – с нанайцами, «*фэйяка*» – коллективное название для нанайцев, ульчей и нивхов нижнего течения Амура. Маньчжурские отряды нападали на эти племена и продолжали уводить население на свою территорию.

Аборигены, не желая служить в восьмизнамённых войсках и жить вдали от своей родины, всеми силами оказывали сопротивление. В одном из исторических преданий, записанных В.К. Арсеньевым, повествуется о том, что на территорию приморских удэгейцев – в бассейн р. Кемы – пришли вооружённые маньчжуры и стали грабить местное население. Тогда удэгейцы решили перебить их всех. «Стали они ковать стрелы каждый день как можно больше. Стали женщины шить каждый день *богдо* и *помпу*¹. Вот ночью удэгейцы нарубили много палок в рост человека и на вершины их надели головные уборы. Пошли удэгейцы и стали стрелять маньчжур стрелами. Маньчжуры стали тоже стрелять по чучелам, а удэгейцы обошли с другой стороны и оттеснили их в море. Всех перебили, а двое убежали. Маньчжуры распустили слух, что удэхе всё равно черти: едят свежее мясо и ничего не варят. Едят сырую рыбу. Снег глубокий, идут и не тонут в нём. Лодки делают из бересты, плавают по камням и не ломают их. С тех пор не приходили сюда больше маньчжуры» [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 11. Л. 151].

О появлении маньчжуров среди народов Нижнего Амура сохранились предания и у негидальского рода Юкомилей, предки которого в XVII столетии с верховьев Амгуни были уведены маньчжурами на р. Сунгари, а другой негидальский род – Амункан, – избегая плена,

¹ Богдо и помпу – головные уборы удэгейцев.

ушёл в низовья Амгуни и поселился на р. Дуки [Мыльникова и др., 1931, с. 121].

Походы маньчжуров против населения Приамурья и Приморья нарушали их мирное развитие и явились одной из причин быстрого распада родовых объединений на мелкие этнические группы, которые, отпочковавшись от основного рода, стали селиться в труднодоступных районах, где легче было укрыться от врага [Старцев, 2007, с. 36].

Поселяясь на ещё не освоенных территориях, коренные жители Приамурья и Приморья по характерным особенностям реки и рельефу местности тут же присваивали им имена, которые существовали сотни лет. Так, например, у нанайцев разных территориальных групп сохранились *тэлунгу* о населённых пунктах, о гидронимах и топонимах. Таковы предания о названиях рек Хуин (Хабаровский край) и Ола (Магаданская область). «Однажды братья рассорились и ушли из насиженных мест в разные стороны, – повествуется в одном из преданий кондонских нанайцев. – Один из братьев шёл-шёл по тайге и слышит не то гул, не то шум. Он направился туда, откуда доносился этот непонятный шум. Дойдя, он увидел речку. Это она шумела и гудела, как бы зовя его к себе. Человек обосновался здесь: речка была богата рыбой, лес – зверями. Назвал он эту речку Хуин – „шумная, гудящая”. Сейчас эту речку называют Девяткой» [Киле, 1983, с. 14].

Исторические предания охотских эвенов повествуют, как они оказались на территории бассейна р. Ола 500 лет тому назад. «Однажды орочи, придя на море, остановились (стойбищем) у устья одной реки. Один их товарищ, заглянув в реку, увидел очень много рыбы. Тотчас же крикнул, позвал своих товарищей: ола (т.е. рыба). Ту реку назвали Олой» [Крейнович, 1979, с. 191]. Здесь эвены, потеснив коряков, стали жить оседло.

1.2. Мифы о герое и демиурге Хадау

Наиболее важной работой в области фольклора народов тунгусо-маньчжурских этносов является исследование Е.В. Рудниковой (Шаньшиной), в котором детально рассматриваются особенности сотворения земли, её флоры и фауны центральным персонажем амурского мифа – демиургом *Хадау* [Шаньшина, 2000, с. 36–65].

Началом сюжета о сотворении земли является рассказ о некоем легендарном времени и демиурге *Хадау*, являвшимся непосредственным помощником и представителем верховного божества *буа* на земле. «Именно он сотворил землю... До этого был сплошной, безбрежный океан. Но когда благодаря *Хадау* появилась суша, в небе светило три солнца. Было так жарко, что вода в океане кипела, а земля была в расплавленном состоянии, пузырилась и клочкотала. Ничего живого ни на земле, ни в воде появиться тогда не могло. *Хадау* стрелами из лука убил два солнца из трёх и тем самым создал благоприятные условия для жизни на земле. Три солнца были тремя сёстрами. *Хадау* убил старшую и младшую, оставив в небе среднюю... Когда осталось одно солнце, земля начала остывать, и поверхность её затвердела, сохраняя те неровности, которые образовались в клочочущей расплавленной массе. Так возникли на земле горы и долины. За остатки расплавленной массы земли принимаются камни красного цвета» [Аврорин и др., 1978, с. 45].

«На остывшей земле *Хадау* занялся созданием животных, людей и растений. Люди появились не сразу. Сначала *Хадау* создал две семьи – орлов и воронов, которые впоследствии и превратились в людей. Люди стали размножаться, рождались, старились, в старости испытывали все тяготы преклонного возраста, но не умирали. Веками жил *Хадау*, веками жили и созданные им люди. У *Хадау* и его жены был сын по имени *Манги* (*Маин*). Он промышлял охотой на лосей. Млечный Путь – это оставшиеся на небе следы его лыж. Вдруг совершенно неожиданно *Манги* (*Маин*) умер. Это была

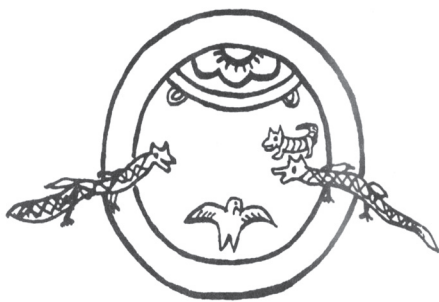


Рис. 3. Фрагмент рисунка, изображающего «творение мира» на халате шаманки. Сел. Торгон. РЭМ, колл. Р.Е. Соловьева

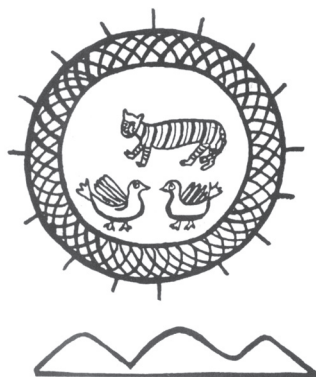


Рис. 4. Рисунок, отражающий время «первотворения» на халате нанайской шаманки Нэнэ Оненко

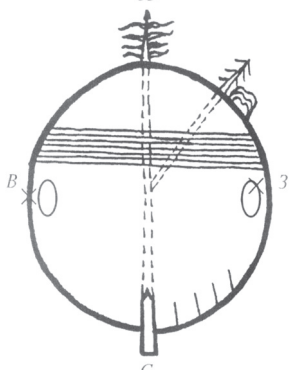


Рис. 5. Изображение Вселенной на рисунке нанайского шамана Богдоно Оненко

первая смерть на земле. Огорченный *Хадау* решил, что умирать должны и люди. До этого отверстие в земле, ведущее в загробный мир, было закрыто котлом. *Хадау* заменил целый котёл дырявым, после чего души людей смогли уходить в преисподнюю *бун'и*, а оттуда попадать снова на землю и вселяться в новорождённых» [Аврорин и др., 1978, с. 45]. Аналогичный миф был записан и В.П. Маргаритовым [Маргаритов, 1888, с. 29]. «То, что *Хадау* и *Манги (Маин)* дали людям возможность умирать, расценивается как их большое благодеяние, так как это, во-первых, позволило дряхлым людям избавляться от надоевшей жизни, а во-вторых, создавало условия для накопления запаса душ, которые могли вселяться в новорождённых, и тем самым увеличивало рождаемость. В связи с верой в переселение душ считалось, что лучше умереть до того, как станешь в тягость и себе и людям, ибо душа в этом случае воплотится в младенца и снова станет переживать лучшую пору человеческой жизни» [Аврорин и др., 1978, с. 46].



Рис. 6. Изображение Вселенной на тигровом камне. Сел. Сикачи-Алян (неолит)

Однако иногда *Манги (Маин)* рассматривается как независимое от *Хадау* мифическое существо. Его роль в мифологии орочей совершенно незначительная, а функции – неопределённые. Всё это позволяет думать, что образ *Манги (Маин)* проник в орочскую мифологию сравнительно недавно. Скорее всего, он был заимствован из мифологии эвенков, у которых он именуется также *Манги*, или *Маин* [Анисимов, 1959, с. 11–16] и является демиургом – создателем земли, флоры и фауны: он делал людей и животных из глины, костей и камня [Василевич, 1969, с. 215].

О создании первых людей рассказывает и в удэгейском мифе: после большого наводнения на Земле в живых остались только

брат и сестра. Мифический старик заставил их пожениться, чтобы они продолжили человеческий род. Когда они стали мужем и женой, мужчина (брат) «наделал много фигурок мужчин и женщин... Они превратились в людей, разошлись в разные стороны. Часть осталась у моря. Это были удэ» [Подмаскин, 1998, с. 16].

Эвенкийский демиург в различных территориальных группах Сибири и Дальнего Востока фигурировал под разными именами: *сэвэки* (*сэвэхи*) (подкаменнотунгусские, амурские эвенки); *Мајин*, *Маин* (илимпийские эвенки); *Буга* (забайкальские, амурские эвенки). По окончании творения он удалился в верхний шаманский мир. *Маин* был не только духом-хозяином верхнего мира, но и покровителем душ людей и животных, ниспосылающим удачу на охоте. У *Маина* был старший брат. В то время как *Маин* творил добро на земле, его брат сотворил всех «вредных» для человека животных. По окончании этого процесса ушёл в нижний шаманский мир, получив имя *Харги* – дух-хозяин нижнего мира [Василевич, 1969, с. 231]. Между братьями шла постоянная борьба, потому что один из них олицетворял добро и справедливость, а другой – зло и смерть.

В ороческой мифологии *Хадау*, «сотворив землю, ... поссорился со своей женой, и оба окаменели. Один из них, *Хадау*, превратился в скалу и в таком состоянии остался на р. Копи, а его жена – в виде высокой горы – на острове Сахалине» [Ларькин, 1964, с. 95].

В прошлом орочи считали, что *Хадау* до своего превращения в камень был шаманом. «Он сам выковывал души шаманов и все необходимые для них аксессуары в виде миниатюрных бубнов с колотушками, поясных погремушек, шаманских юбочек и изображений духов-помощников. Его жена *Хадау мамачани* вынычивала души шаманов в каменной люльке и отправляла полным опасностей путём на землю к людям, испытывая в пути их достоинства» [Аврорин, 1978, с. 46].

Свидетельством того, что в прошлом *Хадау* был шаманом, орочи считают «отпечаток шаманского пояса (*суну*) на скале, расположенной на побережье, между реками Хади и Гидю. На этом месте Хадау

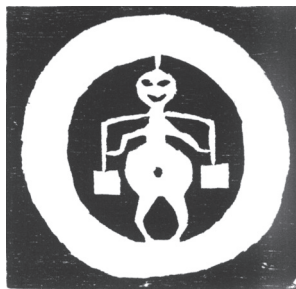


Рис. 7. Изображение луны и похищенной ею девушки с ведрами (нанайцы). Материалы И.А. Лопатина (1922 г.)

отдыхал от своих трудов по сотворению земной жизни. Отсюда он любил стрелять из лука в сторону острова Сахалина. Одна из таких стрел, пущенных Хадау, попала в скалу и пробила её насквозь. Оро-чи и сейчас любят показывать эту скалу и обязательно упоминают, что сквозное отверстие в скале – результат стрельбы Хадау из лука» [Ларькин, 1964, с. 96].

Популярным миф об устроителе мира *Хадау*, создателе Земли и людей, был и у ульчей. Однако их устное народное творчество было подвержено значительному влиянию со стороны нанайцев и орочей. «Заимствованные сюжеты ульчи перерабатывали по-своему, причудливо переплетая вымысел с действительностью» [Смоляк, 1966, с. 134]. Например, если в нанайском и ороческом мифах деятельность героя заключается в убийении лишних светил с помощью стрельбы из лука, то в ульчском это делается метанием камней из уккрытия [Шаньшина, 2000, с. 40].

Л.Я. Штернбергу у нанайцев удалось зафиксировать один из мифологических сюжетов, в котором рассказывается о происхождении *Хадау* из нанайского рода *Джаксор* (*Чжаксор*, *Заксор*). Этот род, по мнению учёного, относился к легендарному народу *Ха*, постоянно фигурирующему в фольклоре нанайцев, а народ *Ха*, в свою очередь, всегда увязывался с Сикачи-Алянскими писаницами и распространённым по всему Амуру мифом о трёх солнцах.

Миф о трёх солнцах Л.Я. Штернберг записал в двух вариантах. В первом два солнца из трёх убивает мифический герой *Хадо* (у орочей – *Хадау*), во втором – *Хадо* – первый человек из рода *Чжаксор* [Штернберг, 1933, с. 456, 492–494]. «Согласно мифу, записанному Л.Я. Штернбергом, предок нанайского рода Чжаксор родился из берёзового дерева, его вскормили птицы. Звали этого мальчика Хадо. Вокруг дерева, где родился Хадо, собралось много народа, который назывался Ха. Срубили дерево и достали мальчика. – „Хозяин” народа Ха стал его воспитывать, но сколько мальчика ни кормили, он совсем не рос. Тогда „хозяин” рассердился и бросил его в ограду к свиньям. Когда он пришёл посмотреть, думая, что ребёнок умер, то увидел, что он, напротив, растёт, причём сосёт молоко свиньи. После этого „хозяин” народа Ха велел его бросить к лошадям, но и лошади покровительствовали ему. Хадо вырос в конюшне. Когда он вырос, стал тайно сожительствовать с дочерью „хозяина” Мямелди. У Хадо и Мямелди родился сын Зулчу. В дальнейшем Хадо становится вели-

ким шаманом, убивает два солнца (следует рассказ о великой жаре и трёх солнцах, которые нещадно жгли землю). Шаманами же делаются Мямелди и их сын Зулчу~Дулчу~Зуилку. Все они становятся главными фигурами в шаманизме рода Чжаксор. Согласно преданию, шаманы других нанайских родов научились шаманскому искусству у рода Чжаксор» [Аврорин, 1986, с. 10].

У негидальцев имени *Хадау* соответствует *Уди* [Цинциус, 1981, с. 6]. О нём «известно лишь то, что он считался первым человеком на Земле и именно он убил два лишних солнца из трёх, пустив в них стрелы из лука» [Шанышина, 2000, с. 51]. У сахалинских ороков *Хадау* тоже играет роль демиурга земного мира, но, в отличие от одноимённого героя преданий орочей и нанайцев, он стоит вне системы шаманского мировоззрения [Васильев, 1929, с. 20–21; Шанышина, 2000, с. 51].

«Если суммировать вышесказанное, Хадау – центральная фигура амурского мифа о трёх солнцах и первой смерти. Он первопредок, демиург или его помощник на земле, культурный герой-спаситель, стрелок в лишние солнца, первый смертный, который открыл путь в мир мёртвых. Хадау по природе первочеловек, рождённый от божественных первопредков, по социальному и семейному статусу – мироустроитель, охотник, первый шаман, в отдельных традициях связанный с кузнечеством» [История и культура нанайцев, 2003, с. 168–169].

Несмотря на то, что в фольклоре тунгусо-маньчжурских этносов Приамурья и Приморья имеется очень много идентичных черт, у удэгейцев – ближайших родственных плёмен нанайцев, ульчей, орочей – мифа о демиурге *Хадау* нет. Вместо него у удэгейцев существует сказка, главными героями которой являются братья: *Егдига* – добрый молодец – и *Уза* – сильный и бесшабашный, глупый и неудачливый парень [Гирфанова, 2001, с. 120, 315]. Эти персонажи «известны устному народному творчеству ульчей, орочей и удэгейцев, – отмечал филолог-нанаец Н.Б. Киле. – Отчётливо прослеживается их мифологическая основа: культурный герой и его антипод – озорник и плут – послужили прототипами сказочных персонажей» [Киле, 1981, с. 134].

Фольклорный материал о культурном герое *Егдига* и его глупом младшем брате *Уза* в 1973 г. зафиксировал В.В. Подмаскин у бикинских удэгейцев. В этом сказочном варианте просматривается мифо-

логический сюжет об открытии входа в загробный мир *буни* глупым *Уза* из зависти к успехам своего старшего брата, слывшего удачливым охотником. *Уза* прокопал землю в том месте, где обычно отдыхал *Егдига*, затем прикрыл дыру берестой. *Егдига*, когда вернулся домой с охоты, захотел отдохнуть, сел на коврик из бересты и сразу же провалился в мир усопших, но вернулся обратно и отправил туда своего брата, чтобы не копал другим яму. С тех пор в *буни* стали уходить люди, которые никогда не возвращались обратно на землю [Подмаскин, 1998, с. 22].

В монографии С.В. Березницкого имеется аналогичная сказка о том, как удэгейцы открыли загробный мир *буни*. Однако в записи его варианта имена героев отсутствуют и вход в загробный мир прокопал не младший брат, а старший, который так там и остался [Березницкий, 2003, с. 78].

Другой мифологический сюжет удэгейцев «Егдига и Канда Мафа» в записи В.В. Подмаскина повествует о борьбе добра и зла уже после сотворения земного мира: «Молодой охотник Егдига и муж хозяйки Земли старик Канда Мафа устроили состязание. На земле они соревновались в стрельбе из лука по живой цели. Выслеживали кабаргу. Победил Егдига. В небесной стране они соревновались в беге на лыжах. Они начали бег с восхода солнца и прошли по середине неба. Опять победил Егдига. Люди до сих пор видят на Млечном Пути две лыжни. Одна, прямая и длинная, – лыжня молодого охотника Егдига. Другая, обрывающаяся у края неба, – лыжня старого Канда Мафа. Он плохо шёл на лыжах и отстал от Егдиги». В этом мифе вместо *Узы* выступает муж матери-земли старик *Канда Мафа*, который отождествляется со злым началом [Подмаскин, 1998, с. 23].

Анализ мифов эвенков и негидальцев о демиурге *Мажин (Маин)*, ульчей, орочей и нанайцев о *Хадау* и удэгейских сказок и мифов о молодом охотнике *Егдига* и его неумелом, глупом брате *Уза* показывает, что сказочные сюжеты у народов Приамурья и Приморья настолько сильно переплелись, что порой трудно связать мифологический сюжет с тем или иным народом. Единственное, что можно с уверенностью сказать, это то, что удэгейский сюжет об открытии мира мёртвых, «следах лыж» на Млечном пути представляет собой более позднее явление, когда в духовной культуре указанного этноса большую роль стало играть заимствованное у маньчжуров божество *Эндури* (хозяин неба), в то время как в культуре орочей и нанайцев оно

было не особенно распространено. У нанайцев, как писал И.А. Лопатин, «образ Эндური до такой степени расплывчат и культ его до такой степени прост, что сразу бросается в глаза чуждость всего этого гольдской психике» [Лопатин, 1922, с. 211].

Л.Я. Штернберг связывал миф о *Хадау* с легендарным народом *Ха*, постоянно фигурировавшем в фольклоре нанайцев. Дальнейшие исследования привели учёного к мысли, что этим народом были *дахуры* [Штернберг, 1933, с. 492–494] (*дахуры*), жившие в верховьях Амура.

Миф о *Хад*о (*Хадау*) и народе *Ха* очень важен для понимания субстратных фольклорных пластов, оказавших влияние на фольклор нанайцев и других тунгусо-маньчжурских народов, живущих в Приамурье и Приморье. Старик *Ха* – частый персонаж в нанайском и ороческом устном народном творчестве. В.А. Аврорин пытался получить от нанайцев какие-либо сведения о нём. «Нанайцы единодушно утверждали, что старик *Ха* не нанаец и не китаец, но определить его национальность затруднялись» [Аврорин, 1986, с. 10].

Имя мифического героя *Хад*о~*Хадау*~*Хадаву*, очевидно, происходит от названия народа *Ха*, а его ороческое произношение, с суффиксом -у, -ву на конце, явно свидетельствует о его адаптации одним из тунгусо-маньчжурских языков [Аврорин, 1986, с. 11].

В этнографической литературе высказывалось мнение о том, что образ *Хадау* стоит особняком в тунгусо-маньчжурском фольклоре. Относительно этимологии и семантики *Хадау* существует несколько версий. По мнению А. Бурыкина, название этого персонажа заимствовано из мифологии народов Юго-Восточной Азии. Ряд других исследователей считает, что *Хадау/Кода* – производное от тюркского *Кудай* – бог. По мнению Т.Ю. Сем, имя первопредка *Хадау* связывается с иранским термином *Хад*о, олицетворявшим небесных духов-посредников, покровителей и духов-помощников шамана во время ежегодного родового моления Небу [История и культура нанайцев, 2003, с. 169].

В заключение хотелось бы отметить, что любая точка зрения на этимологию и семантику имени *Хадау* из отмеченных выше имеет право на существование. Сопоставительный анализ мифологических героев *Хадау*, *Мајин* (*Маин*) и *Егдига*, игравших большую роль в обустройстве мира, свидетельствует о существовании трёх мифологических пластов: сибирского (*Мајин* (*Маин*)), амурского (*Хадау*)

и приморского (*Егдига*). Сибирский мифологический вариант об устройстве мира под руководством *Мајин* (*Маин*) широко распространён не только у эвенков: он был известен эвенкам, негидальцам и нанайцам, о чём и свидетельствует факт, что термин *Мајин* со значением «дух-покровитель, хозяин верхнего мира» характерен для культуры эвенков, эвенков, негидальцев и нанайцев [Сравнительный словарь, 1975, с. 521], к тому же у нанайцев *Хадау* – это мифический герой или первый человек из рода *Джаксор* [Аврорин, 1986, с. 9–10], у орочей *Хадау* – «непосредственный помощник и представитель *буа* на земле» [Аврорин и др., 1978, с. 45], у удэгейцев *Егдига* и *Уза* – сказочные герои, которые вместе выполняли, в принципе, те же функции, что и *Хадау*.

Характерной деталью этого мифа является то, что только нанайцы в какой-то мере рассматривали *Хадау* своим сородичем. Этот факт позволяет считать, что нанайский род *Джаксор* играл большую роль в распространении мифа о *Хадау* среди народов Приамурья. «В этом аспекте цикл мифов о *Хадау* можно интерпретировать как элемент, вошедший в мировоззрение народов региона вместе с какой-то этнической группой, стоявшей на более высокой по сравнению с ними ступени общественного развития. После этого, как предполагается, с течением определенного времени миф о *Хадау* устной традицией был объединён с местными по происхождению легендами о множественности светил в регионе, следствием чего в ряде их вариантов явилась замена более древнего образа стрелка по лишним светилам, анонимного или, реже, имеющего личное имя, данное ему тем или иным изучаемым народом, на новый образ с расширенными функциями уже не столько обустроителя земного мира, сколько культурного героя. В этом аспекте неоднократно отмеченную выше специфику удэгейских вариантов легенд о множественности светил, а также указанные ранее особенности подобных легенд у сахалинских нивхов можно рассматривать и как одно из доказательств предлагаемой гипотезы» [Шаньшина, 2000, с. 59–60].

Были ли древние *Заксоры* предками невыясненной этнической группы или же сами приняли в свой состав какую-то общность – ответить пока не представляется возможным. «Таким образом, – делает вывод Е.В. Шаньшина, – на данном этапе изучения образа демиурга и культурного героя по имени *Хадау*, можно предварительно говорить только о его не местном происхождении, исходя из таких фактов,

как, например, несоответствие уровню социального развития изучаемых народов, отсутствие этимологии имени, не сакрализованность и отсутствие какого-либо культа этого мифологического персонажа, значительные расхождения в трактовке образа у отдельных этносов региона, и т.п. В качестве „первоносителей” исходного варианта данного образа можно предполагать пока не выясненную этническую группу, вошедшую в какой-то момент в прошлом в состав нанайского рода *Заксор*. Эта группа в своём общественном развитии, вероятнее всего, уже далеко ушла от эпохи родоплеменного строя. Сочетание в мифах о *Хадау* разнокультурных черт (тюркских, маньчжурских, даже древнекорейских) может в определённой степени свидетельствовать о том, что эта загадочная группа могла долгое время проживать на территории, через которую издавна проходили представители данных народов» [Шаньшина, 2000, с. 60].

1.3. Мифы о происхождении человека, родов и народов

Большая часть произведений нанайского фольклора объединяется термином *нингман* (нани); *н`имапу* (орочи). «В число *нингманов* включаются многие мифы, однако не все; например, мифы о происхождении родов считаются *тэлунгу*. Все произведения этического характера – *нингман*, все сказки (бытовые, о животных, кумулятивные) – тоже *нингман*. Что же, с точки зрения нанайской классификации, роднит эти произведения и противопоставляет их другому крупному разделу нанайского повествовательного жанра – *тэлунгу*? Нанайцы на этот вопрос обычно отвечают так: *тэлунгу* рассказывает о событиях, которые были в действительности: жили люди, они всё это видели и передали рассказ об увиденном событии своим потомкам. Иногда слово *тэлунгу* нанайцы переводят русским словом „быль”. Однако это не значит, что *тэлунгу* содержит только реальные картины жизни; так, например, рассказ о происхождении рода от брачного сожительства женщины с тигром – *тэлунгу*, поскольку это фантастическое происшествие считается реальным. И всё же основной признак *тэлунгу*, определяющий для нанайца этот жанр, состоит в убеждённости, что все события, описываемые в произведении, случались при жизни более или менее отдалённых предков и рассказы о них передавались в неизменном виде из поколения в поколение.

Тэлунгу содержат рассказы о происхождении и дроблении родов, о межродовых войнах, о переселениях родов, о случаях родовой мести и т.п. *Тэлунгу*, повествующие о недавнем прошлом, близки к устным рассказам, элемент фольклорной традиционности в них незначителен. Характер исполнения *тэлунгу* чисто повествовательный, без песенных вкраплений, нарочито прозаический. Стиль *тэлунгу* лишён или почти лишён всякого рода украшательств в виде гиперболы, особых эпитетов, параллелизмов, повторов, отчего даже фантастические события должны казаться реальными и достоверными [Аврорин, 1986, с. 12].

У народов Приамурья и Приморья существуют различные *тэлунгу* о происхождении людей и их родов.

В одном из *тэлэнгу* нанайцев говорится так: «Вначале на земле жило двое людей: брат Ходай и сестра Мяменди. Откуда они появились – неизвестно. Однажды сестра Мяменди укусила палец. Побежала кровь. Но как только капля крови упала на землю, из неё сейчас же образовалось три человека: один мужчина и две женщины. У женщин стали рождаться дети и таким образом произошли все люди, которые до сих пор живут на земле» [Лопатин, 1922, с. 237].

Однако наиболее распространёнными рассказами о происхождении людей являются тотемические *тэлунгу*, бытующие среди удэгейцев, нанайцев, орочей и других этносов Приамурья. Так, например, в одном из *тэлэнгу*, известном в интерпретации В.К. Арсеньева, рассказывается о происхождении удэгейцев от медведя. «Некогда жил на земле один человек, „Угда“, со своею сестрою. Других людей не было. Однажды сестра говорит брату: “Ступай, поищи себе жену”. – Брат пошёл. Шёл он долго и вдруг увидел юрту. Войдя в неё, он увидел голую женщину, очень похожую на его сестру. „Ты моя сестра?“, – спросил Егда. „Нет“, – отвечала она. Егда пошёл назад. Придя домой, он рассказал сестре всё, что с ним случилось. Сестра ответила, что виденная им женщина чужая и в этом нет ничего удивительного, потому что все женщины похожи друг на друга. Брат снова пошёл. Сестра сказала, что и она пойдет в другую сторону искать себе мужа. Но кружною тропкою обогнала брата, прибежала в ту же юрту, разделась и села опять на прежнее место голая. Брат пришёл, женился на этой девушке и стал с нею жить. От этого брака родились у них мальчик и девочка. Однажды, в отсутствии отца, мальчик играл на улице и ранил стрелою птицу

„Куа”. Она отлетела в сторону, села на ветку дерева и сказала: „За чем ты меня ранил?” Мальчик отвечал: „Потому что я человек, а ты птица”. Тогда Куа сказала: “Напрасно ты думаешь, что ты человек. Ты родился от брата и сестры и потому ты такое же животное, как и все прочие”... Мальчик вернулся домой и стал рассказывать об этом своей матери. Она испугалась и велела сыну ничего не говорить отцу, иначе он их обоих бросит в реку... Когда вернулся отец, мальчик начал было говорить о случившемся, но мать закричала на него: „Что ты болтаешь? Отец пришёл усталый, а ты говоришь глупости!”... Мальчик замолчал. Ночью, когда все легли спать, отец стал расспрашивать сына, что с ним случилось... Мальчик рассказал всё. Тогда Егда понял, что сестра его обманула. Утром он на лыжах пошёл в лес, нашёл крутой овраг, раскатал дорогу и на самой лыжнице насторожил стрелу. Егда, вернувшись в дом, сказал сестре: „Я убил сохатого, ступай по моему следу, спустись в овраг и принеси мясо”... Сестра надела лыжи, пошла, скатилась в овраг и убила сама себя стрелой. Тогда Егда взял сына и дочь и понёс их в лес. Скоро в лесу он нашёл дорогу, по которой всегда ходил медведь, и бросил здесь девочку. Дальше он нашёл дорогу, где ходила тигрица, и бросил там мальчика, а сам пошёл к реке и бросился в воду. Девочку подобрал медведь и стал с ней жить, как с женою, а мальчика подобрала тигрица и стала жить с ним, как с мужем. От первого брака произошли все удэхейцы. Второй брак был бездетным. Вот почему удэхейцы считают медведя своим родоначальником, вот почему оба эти животные и стали тотемными. Сказание говорит дальше, что мальчик вырос и стал заниматься охотой. Однажды на охоте он увидел медведя и смертельно ранил его стрелой. Умирая, медведь сказал ему, что он был мужем его сестры и сделал следующее завещание: чтобы на будущее время никогда не давать сестре есть мясо медведя, убитого братом, чтобы женщина никогда не спала на шкуре его и берегла его *ost penis*, передавая потомству по женской линии. Всё это до сего времени строго соблюдается удэхейцами» [Арсеньев, 1926, с. 34–35].

У орочей и нанайцев имеются *тэлунгу* и о происхождении людей от тигра. Вот что рассказывается в одном из орочских фольклорных произведений «Как появился род Пунэди».

Нарушили как-то орочи запрет смотреть на мифическую птицу *кори* и все умерли. Осталась в живых только одна девушка, которая

не смотрела на птицу *кори*. «Горько оплакивала она умерших сородичей. Так долго плакала и причитала, что совсем потеряла голос. Тогда она сделала кункай и игрой на нём продолжала оплакивать своих родных. В это время приходит к ней тигр, ложится у порога и говорит: “Не пугайся! Перешагни через меня и выйди на улицу”. Перешагнула красавица через тигра и тут же забеременела. Потом у неё родился сын, от которого пошёл род Пунэди» [Аврорин и др., 1978, с. 132].

Нанайская легенда «О происхождении рода Актенка» гласит: «Давно, давно это было, когда русские не выжигали ещё леса, а в лесу всякого зверя было много. Пошли однажды гольды на охоту в высокую сопку Мэкэ и взяли с собой одну девушку, чтобы она варила еду на стоянках. Долго охотились гольды и упромыслили много зверя. Приходят однажды гольды на свой табор и видят у дверей юрты тигра. Гольды испугались, но тигр тихонько ушёл в лес. После этого часто охотники заставляли у дверей тигра, но ничего худого он не делал. Стали охотники спрашивать девушку, не беспокоит ли её тигр. Но девушка не жаловалась на него и сказала, что вовсе его не боится и что тигр ходит к ней каждый день. Возвратились как-то охотники ранее обыкновенного и когда вошли в юрту, то застали тигра в постели с девушкой. Девушка притворилась спящей, а тигр выскочил и убежал в лес. Поняли охотники, что тигр жил с девушкой. Стали они расспрашивать девушку, как к ней стал ходить тигр. Она рассказала, что однажды утром, когда никого кроме неё не было дома, к ней пришёл тигр. Она сильно испугалась, но он человеческим голосом стал успокаивать её, а потом объявил ей, что она будет его женой. Девушка забеременела и родила мальчика. Имя ему дали Актенка, что значит „рождённый от тигра”. Мальчик быстро вырос и стал ловким охотником. Он женился, и у его жены родилось много детей. Хала им всем стала Актенка и от них произошли все гольды, принадлежащие теперь к роду Актенка» [Лопатин, 1922, с. 208].

«Гольды, которые рассказали мне эту легенду, – писал И.А. Лопатин, – добавили: „Вот почему мы, Актенки, не боимся тигра и вот почему он не делает нам зла. Если мы нечаянно встретимся с ним на охоте, то нам стоит встать на ноги и открыть лицо, чтобы наш отец узнал нас. Он сейчас же после этого оставит нас в покое и удалится в горы”» [Лопатин, 1922, с. 208].

По мнению гольдов, тигр не всегда свирепое и злое существо: в трудные минуты он оказывает людям и большую помощь [Лопатин, 1922, с. 209].

У орочей имеются этногенетические рассказы и другого типа. В одном из них говорится, как орочи породнились с айнами и удэгейцами. «Два ороча из рода Бэсэ на оморочках (*момми*) ушли в море охотиться на нерп. В море их застал туман, и они заблудились. Плынут день, ночь, второй день. Когда туман рассеялся, увидели берег, а на берегу людей, одетых в одежду из крапивной ткани. Причалили к берегу, незнакомые люди вытащили лодку на берег. Вышли. *Куи* (незнакомые люди – айны) пригласили их в гости. Стали их угощать рисовой кашей. Рис кушали палочками (*сану*). Когда поели, *куи* предложили орочам жениться на их девушках. Женились, остались жить с айнами. Прошло много времени. Однажды они ушли в море снова. Разыгралась буря. Их прибило к берегу в устье р. Гроссевичи. На берегу разбили лагерь. В гости пришли люди из рода Суляйндзига. Приехавшие рассказали им о своей истории. Затем веселились и обратно уехали на Сахалин. Суляйндзига и Бэсэ стали сэнги» [Ларькин, 1964, с. 115–116].

В другом рассказе орочей рассказывается о переселении семи братьев с Сахалина на материк. «Жило восемь братьев, семеро младших братьев поссорились со старшим. Решили бросить его и ушли за море. Попали на материк. Старший из них остался на Амуре и дал начало нанайскому хала (роду) Джаксор, другой поселился недалеко от залива Де-Кастри, в местечке Эхэму. Акунка женили его на женщине из своего рода и стали доха. Третий и четвёртый поселились на острове. Старший брат женился, а младший ушёл и поселился в бухте Биса. Он взял в жёны дочь старшего брата. Так они стали сэнги. Остальные три брата расселились на юг от р. Нельма. Один из них был включён в состав рода Пуджя, второй – в состав рода Каза, а третий поселился на Кхуцине и дал начало удэгейскому роду Куинка» [Ларькин, 1964, с. 116].

Л.Я. Штернберг кратко изложил два варианта мифа о брачном сожителе нанайской женщины с тигром, от чего произошёл нанайский род Бельды, миф о браке нанайской женщины с медведем, миф о птице *кори*, которую убили и части её тела разделили между нанайскими родами, о кукушке, лебеде, собаке. Варианты этих мифов в местной локализации известны в фольклоре орочей и ульчей.

«Весьма популярны не только у орочей, но и у всех других народностей Приамурья мифы о птице *кори*. Эта птица представляется чаще всего в виде огромного орла, иногда в виде очень большой птицы на длинных ногах, не столько летающей, сколько быстро бегающей (по описаниям, она удивительно напоминает страуса); в шаманской мифологии эта птица приобрела менее реалистический образ: железная птица, у которой вместо клюва – пешня, вместо хвоста – пальма (копьё на медведя), а крылья оканчиваются кривыми саблями маньчжуро-китайского типа. Живёт эта птица за пределами видимой небесной сферы. Возможно, что отношение между обычной и шаманской *кори* представляется таким же, как между обычным зверем и хозяином соответствующего вида. Существует целый цикл мифов об охоте на *кори*, о дележе между представителями различных родов, связанных между собой отношениями *духа*, частей тела и оперения убитой *кори*, об охотничьем счастье, сопутствующем тому, кто убил эту птицу» [Аврорин и др., 1978, с. 42]. Чрезвычайно интересен мотив дележа частей тела убитой *кори*. В преданиях говорится, что в таком дележе участвовали все орочские роды с сохранением известной иерархии между ними. Выделение для какого-либо рода части, менее значимой, чем ему положено, вызывало смертельную обиду. «На основании известных нам мифов можно высказать предположение, что *кори* считалась тотемом рода Намунка, – отмечали В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева. – Она помогла им обрести дар красноречия и благодаря этому завоевать в какой-то период времени главенствующее положение среди орочей. Не исключено также, что сам ритуал дележа представляет собой символическое выражение процесса филиации родов» [Аврорин и др., 1978, с. 43].

Образ *кори*, существующий в шаманской мифологии, не может быть очень древним. То, что *кори* – железная, и особенно то, что на концах крыльев у неё сабли, свидетельствует об относительной молодости её культа. Скорее всего, он возник как позднейшее переосмысление первоначально тотемического культа, перешедшего в шаманизм наследия более ранних этапов развития религии и завоевавшего в новых условиях прочное место. Деревянные изображения *кори* встречаются, а может быть, даже являются обязательными на ритуальных шаманских деревьях. Последнее, видимо, связано с представлением о том, что *кори* живёт на железном дереве, находящемся за пределами небесной сферы. Дерево это растёт на ватообразной внеш-

ней поверхности земного свода. *Кори* охраняет единственный выход за пределы небесной сферы в виде овального отверстия с двумя рядами остроконечных скал, которые непрерывно двигаются в противоположных друг другу направлениях. Пробраться между ними почти невозможно. Но наиболее искусным шаманам это удаётся. Тех, кто вышел во внешний мир, *кори* подвергает испытанию. Шаман должен сесть на железное дерево, и там его будет клонить ко сну от усталости. Недостаточно крепкие шаманы засыпают, сваливаются на рыхлую поверхность и увязают в ней. На землю такой шаман уже не возвращается. Но крепкие шаманы выдерживают испытание и возвращаются во внутренний мир через другое отверстие небесной сферы, отождествляемое с Полярной звездой» [Аврурин и др., 1978, с. 43].

Кроме этого, для удэгейцев из рода Каза и Кимонко считались запретными женщины из ороческих родов Сеоченко, Эхэмунка и нанайского рода Джаксор; Камандзига (Камдзига) находились в отношениях замула с орочами Ёминка, Ауканка, Дзаянка, Моуданка, Пунадинка и с нанайскими родами Онинка и Джаксор; удэгейцы из фамилии Пеонка составляли группу замула вместе с орочами Намунка, Тиктамунка, Мулинка, Пэулянка, Тонголинка и нанайцами Киле, Тумали и Ходжер [Ларькин, 1964, с. 75].

1.4. Мифы о животных и удачных промыслах

А.Н. Липский в работе, посвящённой религиозным взглядам нанайцев, повествует о существовании у них этнологических рассказов о происхождении необычных камней, скал, горных хребтов, рек, пересказывает содержание некоторых произведений этого вида. В его работе упоминается большое число рассказов о злых духах, шаманах, крадущих людские души, о борьбе между шаманами различных родов. Очень ценны сведения, сообщаемые А.Н. Липским, об отношении к животным у нанайцев ещё в начале нашего века. Эти сведения позволяют думать, что в то время все так называемые сказки о животных имели значение мифов, регулирующих отношения между миром животных и человеком [Липский, 1923, с. 42–45, 58]. Например, «лисице-сулаки в гольдских сказаниях, – пишет А.Н. Липский, – приписываются человеческие особенности в большей степени, чем какому

бы то ни было другому животному. За набег на её дом лиса может зло отомстить человеку, и, наоборот, за постоянное доброе с её семьей обращение лиса может оказать человеку множество самых неожиданных услуг. Но и без этого очень часто лиса принимает живое участие в судьбе человека, особенно в случаях его борьбы с *буссэу* – злой силой. Желая, например, укрыть человека от преследований *буссэу*, лиса прячет его в корень своего зуба или превращает его в шерстинку и скрывает в массе шерсти, покрывающей её тело на груди или на брюхе, на хвосте или среди шерстинок её усов, иногда она прячет человека себе в когти». И далее: «Хорёк в гольдских сказках обладает такими же свойствами, что и лиса». Автор так завершает свои наблюдения: «Всеми названными способностями гольдские сказки наделяют белку, и горноста, и лягушку. О лисице, хорьке, белке, зайце, крысе, мышши, орле и ястребе гольды говорят, что они обладают свойствами всевозможных превращений, их не может убить даже гром» [Липский, 1923, с. 42–45, 58].

Магические свойства приписывались не только самим животным, но и их костям. Кости могли оказывать влияние на рельеф местности, на глубину реки и т.п. «Заяц, например, – продолжает А.Н. Липский, – живёт по песчаным пологим берегам реки (по «пескам»), поросшим тальником. Поэтому, если бросать в реку кости зайца, в этом месте обязательно образуется песчаная отмель. Барсук, кабан, медведь роют норы или ямы в земле, поэтому, если бросать их черепа в воду, река будет в этом месте углубляться». Подобные представления служили основанием для магических обрядов, совершавшихся нанайцами, которые жили по р. Кур и Урми [Аврорин, 1986, с. 9].

Глава 2

АНИМИСТИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ НАРОДОВ ПРИАМУРЬЯ, ПРИМОРЬЯ И САХАЛИНА

2.1. Культ хозяев природы

В мировоззрении удэгейцев, нанайцев, ульчей, орочей, негидальцев, эвенков и др. этносов региона находятся анимистические представления о природе, суть которых в том, что природа живая и управляется различными добрыми и злыми духами.

Под природой у народов Приамурья и Приморья понимаются одушевлённые и неодушевлённые объекты, к их числу относятся конкретная местность с горами, реками и полями, место, где обитают люди, а также небо, мир и вселенная, родная тайга и погода, духи и божества и т.д. Всё это малочисленные народы обозначают одним словом – *буа*; *боа*; *буга*. В узком значении термин подразумевает конкретную местность, чаще всего то место, где находится человек. В широком понимании *буа* – это вселенная, в состав которой входит не только поверхность планеты Земля, но и её недра, а также видимое небо с солнцем, луной и многочисленными звёздами.

Исходя из такого мировоззрения, коренные народы Приамурья и Приморья считают, что вселенная разделяется на три уровня: это верхний мир, или мир неба (*боли амбани силэни боани* – удэ; *угу боа* – нег.), земной, или средний, мир (*ни силэни наа* – удэ; *долин боа* – нег.) и нижний, или подземный, мир (*докеня наани* – удэ; *хэдгу боа* – нег.) [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 271]. Аналогичное представление о мирах существовало и у эвенков.

Верхний мир – небо – представлялся негидальцам многослойным, населённым небесными людьми *боа бэйэни*. Отношения земных людей с небесными обитателями были всегда хорошими и доброжелательными. Связь между ними осуществлялась через земного посредника – шамана. Властелином верхнего мира является *Майин*. Низовские негидальцы называют его также заимствованным от ульчей именем *Эндури*. Его никто и никогда не видел, но

все знают о его существовании. *Мајин* за хорошие дела оказывает земному человеку помощь в промыслах, а за нарушение обычного права или каких-либо традиций наказывает. У *Мајин*, или *Эндури*, есть помощники – это хозяева природных явлений (грома, ветра, грозы), животных и т.д. Ближайшей его помощницей является небесная старуха *Мајин эвэкээ*, которая регулирует количество душ у людей и животных. У нанайцев она называлась *Сангия мама*, а у удэгейцев – *Тагу мама*.

По представлениям тунгусо-маньчжуров, жизнь в верхнем и нижнем мирах была такой же, как и на земле, но только там было всё наоборот. Если на земле лето, то в других мирах зима. По мнению эвенков, «верхний мир (*угу буга*; *угу дуннэ*) имел вход через неподвижную Полярную звезду. Он был лучше земного мира, без непроходимых мест. Входом в нижний мир (*хэргу Буга*, *хэргу дуннэ*) служили отверстия в земле (расщелины, длинные пещеры), а также водовороты и глубокие водоемы. Попасть в эти миры и выходить оттуда было делом нелегким, а путь долгим» [Василевич, 1969, с. 212]. Главой подземного мира *буни*, как считали нанайцы, была женщина по имени *Мамэлди* – жена мирового творца [Сем, 1961, с. 208]. Судя по представлениям о деятельности небесной старухи *Мајин эвэкээ*, *Сангия мама*, *Тагу мама* и *Мамэлди* – это один и тот же небесный дух, известный под разными именами у эвенков, негидальцев, ульчей, орочей, нанайцев и удэгейцев.

Верхний и нижний миры соединяла воображаемая река, которая у енисейских эвенков называлась *Энгдекит*, что в переводе означает «место полного исчезновения». Выше истоков этой реки находился верхний мир, ниже располагался нижний мир. Река *Энгдекит* имела много притоков – небольших шаманских рек. У каждого шамана того или иного рода была своя речка, по которой чужой шаман пройти не мог. Все эти притоки были связаны с нашей землёй через водовороты на реках, поэтому аборигены их всегда обходили стороной, чтобы нечаянно не попасть в нижний мир, куда дорога для простых смертных (кроме шаманов) была запретной.

В нижнем мире *хээдгу боа*, по представлениям тунгусо-маньчжурских этносов, находился подземный мир мёртвых *буни*, где живут умершие люди *бунинкэн*. В этот мир могли попасть только души покойников, отправленных шаманом в сопровождении своих духов. «В мир мёртвых шаман посылал» обычно своих духов-помощников,

иногда сам отправлялся на розыски души болящего, но «ходил» он вниз по реке только до определённых порогов, «ниже четвёртого (девятого) порога ходили только очень сильные шаманы» [Василевич, 1969, с. 213].

В верхний мир попасть простому смертному тоже было невозможно. «Шаман туда попадал во время камланий. Вначале спускаясь по своей реке, затем подымаясь по *Эндекит* и, наконец, влезая по лестнице-дереву (*туру* или *сэргэ*). Этим же путём спускался и дух – хозяин верхнего мира для разговоров через шамана с эвенками. У подножия верхнего мира (*нгегидадун* – букв. “у подножия гор”) находились *нгектар* – мир душ нерождённых людей – и *кутурук* – мир душ нерождённых оленей, по представлениям некоторых из восточных оленеводов» [Василевич, 1969, с. 213].

Согласно верованиям эвенков, верховным божеством, или хозяином верхнего мира, являлся *Эксэри* [Василевич, 1969, с. 222].

В каждом из миров имеются свои верховные хозяева и их помощники, добрые и злые духи, которые управляют жизнью на небе, на земле и под землёй. Хозяева природы живут и в глубине моря, в огне и других местах, а их помощники чаще всего обитают на земле, принимая облик человека, животного, рыбы, птицы или даже камня [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 6. Л. 307].

Верхнюю ступеньку в иерархической лестнице хозяев природы у народов Приамурья и Приморья занимает небесный правитель *Эндури*. Он представляется удэгейцам в облике человека неопределённого возраста и внешности, у орочей – как пожилой мужчина [Аврорин и др., 1978, с. 34]. *Эндури* обладает бессмертием и никогда не показывается людям на глаза [Арсеньев, 1948а, с. 204]. Удэгейцы часто обращались к нему за помощью. Если он замечал, что люди грубо нарушают законы и обычаи рода, то предупреждал их солнечным затмением, разными болезнями, от которых случалось массовое вымирание.

Удэгейцы считали, что солнечное затмение *сю будыни* наступало от того, что хозяин неба *Эндури* отпускал от себя небесную собаку *Боа инаи*, которая начинала преследовать солнце и пожирать его. «Затмение – худая примета, так как оно предвещает несчастье – голодный год и другие неприятности» [Ларькин, 1961, с. 237]. Чтобы прогнать собаку от солнца, люди начинали кричать и стучать по металлическим предметам, бить в бубны колотушками. Одновременно

они просили хозяина неба, чтобы он оттащил своего пса от светила и не заставлял людей жить в вечной темноте. *Эндури* всегда был милостивым. Когда он видел, что его чада искренне «каются в грехах» и обещают больше никогда не нарушать законов жизни, он звал к себе собаку, которая выпускала солнце из пасти, и земля вновь озарялась светом [Старцев, 1994, с. 76].

Кроме небесной собаки, *Эндури* повелевает и громом *Агды*, в подчинении у последнего находятся ветры, грозы и молнии. *Эндури* с помощью грома и молнии отпугивает злых духов. «Если злой дух *огдзё* долго находится на одном месте, где-нибудь в тайге, реке или на тропе, ведущей к жилищу человека, – писал В.К. Арсеньев, – то *Эндури* посылает *Агды*, и гром гонит чёрта. *Огдзё* в страхе сразу убегает. Вот почему на футлярах шаманских бубнов всегда изображён гром в виде дракона, изрыгающего изо рта пламя» [Арсеньев, 1948б, с. 172]. Когда в тайге случается гроза, то все люди знают, что это *Эндури* с помощью грома *Агды* гоняет злого духа *огдзё* [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 11. Л. 22].

Злой дух *огдзё* - это птица с железным клювом, крыльями и зубами, летающая с быстротой молнии по всему свету. *Огдзё* обитает на священном дереве *тун*, которое по указанию этого духа изготавливает шаман [Арсеньев, 1948а, с. 205]. Злой дух невидим, что даёт ему возможность незаметно следить за человеком и оценивать его поступки. Пока он соблюдает свои древние обычаи и выполняет всё, что предписывается законом тайги, злой дух бессилен навредить ему, но стоит нарушить какой-нибудь обычай или запрет, *огдзё* сразу наказывает человека.

Злого духа *огдзё* мог прогнать не только *Эндури* с помощью грома, но и человек. Чаще всего злой дух *огдзё* селится и живёт в заброшенных домах, поэтому аборигены, за редким исключением, старыми, покинутыми жилищами никогда не пользуются. Обыкновенно они строят другое жилище выше или ниже по течению реки. Однако если нужда заставляет человека переночевать в брошенном доме во время ненастья, тогда вначале странник должен изгнать из него духа. Для этого он зажигает бересту и на палке вносит её в дверной проём, но сам в жилище не входит. Чёрт вместе с дымом вылетает через дымовое отверстие в крыше, освобождая таким образом жизненное пространство для путника [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 218–219 (с. 677–678)].

Вторую ступеньку в иерархической лестнице небесных хозяев занимают старуха *Тагу мама* и старик *Чинихе Мафа*. Они муж и жена, но живут в разных местах. Их разделяют высокие горы, покрытые снегом. *Тагу мама* живёт с южной стороны этих гор, а *Чинихе Мафа* – с северной. Хозяин неба *Эндури* когда-то поручил старику создать тёплый климат на всей земле, но старик не успел на севере закрыть щель между небом и землёй, отчего северная часть осталась холодной на вечные времена. В наказание за это *Эндури* оставил старика жить на северной стороне вдали от его старухи. Только один день в году, когда над горами появляется молодой месяц, старуха *Тагу мама* по воле *Эндури* встречается со своим стариком.

У иманских удэгейцев вместо *Тагу мама* покровителем животных считается *Сангия мама*. «Поклонение *Сангия мама* совершалось у священного дерева, на котором было изображено лицо человека. Такие деревья имелись в каждом стойбище. Перед ним устанавливали жертвенник „*кямбуха*” в виде заструганной жерди, расщеплённой вверху на три части. В расщеп вставляли камень и на него клали тлеющие угли багульника, кусочки мяса, рыбы и пр. Позднее в жертву стали приносить свинью или петуха. Рядом с жертвенником устанавливали изображения родовых духов, выполнявших роль посредника между *Сангия мама* и человеком. В обмен на жертвоприношения и молитвы *Сангия мама* сбрасывала охотникам с неба души животных. Это сбрасывание символизировалось разрушением жертвенника, с которого якобы падали на землю души животных» [Арх. ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 6. Д. 19. Л. 200].

В своих промысловых угодьях охотник вновь совершал обряд моления. Для этого на лиственнице делалась треугольная зарубка *тиу*, под деревом сооружался жертвенник *кямбуха*. Однако во время моления охотник обращался не к *Сангия мама*, а к небу *буани*. «При этом все жертвоприношения, совершаемые в честь *буани*, были бескровными. Всё это даёт нам возможность предполагать, – пишет В.Г. Ларькин, – что культ *буани* является более древним, чем культ поклонения *Сангия мама*» [Арх. ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 6. Д. 19. Л. 200].

Аналогичный обряд совершался и перед массовым ходом красной рыбы, но только не у дерева в тайге, а на песчаной отмели. При первых признаках хода кеты или горбуши удэгейцы ставили на песчаной отмели жертвенник – наполовину расщеплённый колышек, вбитый в землю. Сверху покрывали небольшим плоским камнем, сим-

волизирующим стол. На камень клали жир, кусочек лепёшки, табак, спички и т.д. «Это жертва духу – покровителю всех рыб *сугзе азани ади вохуди*» [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 243]. После жертвоприношения удэгейцы через один-два дня приступали к промыслу. Обычаем при этом запрещалось отпускать раненую рыбу, съедать голову и выбрасывать тушку, жарить её вверх головой на костре и пр. Считалось, что, если нарушить этот обычай, удэгейцы могут лишиться покровительства добрых духов.

Удэгейцы в своей памяти сохранили легенду, в которой рассказывается о людях из рода *Огдони*, нарушивших запрет бережного отношения к кете. «Давно это было. Хозяйка кеты *Мамаса давани* добрая была, много она отпускала людям рыбы. Рыбы было так много, что люди *Огдони* забыли о законе, стали они ловить рыбу, обрежут у неё со щёчек мякоть, а всё остальное бросали в воду. Такая рыба обратно возвращалась к своей хозяйке. Увидела хозяйка, что люди *Огдони* нарушили закон, крепко обиделась на них. На следующий год люди *Огдони* ждут кету, а её нет. Плохо им стало, есть стало нечего. Умирать стали. Все вымерли» [Арх. ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 6. Д. 19. Л. 98].

Старик *Чинихе Мафа* и старуха *Тагу мама* относятся к категории добрых хозяев: *Тагу мама* даёт людям детей и таким образом продолжает людской род, а старик *Чинихе* владеет снегом и дождём. Удэгейцы считают, что снег сохраняется в волосах и длинной бороде старика, а дождь – в ресницах и бровях. В годы, когда нет в тайге снега, люди приглашают самого лучшего шамана и просят его сходить к *Чинихе* и попросить у старика немного снега для хорошей охоты.

Удэгейцы с незапамятных времён сохраняют в памяти имя хозяина моря и рек – *Ганихи*. Он представляется людям в виде седого старика, живущего в морской пучине. Орочи, в отличие от удэгейцев, водяного духа называли именем *ган`ики*. Это русалка, полуженщина-полурыба, которая являлась помощницей хозяина воды *Тэму* [Сравнительный словарь, 1977, с. 140]. Русалки очень красивые. Они иногда выходят из воды голыми или в одежде, сотканной из тумана. Они зовут человека по имени и называют его род. Такой человек непременно утонет, считают орочи [Арсеньев, 1947, с. 73].

У удэгейцев главным помощником *Ганихи* является касатка *Тэму* и хозяин всех рыб *Сугдзя адзани* (удэ), *Сугдеса эдэни* (орочи). В подчинении у него находятся хозяева каждого рода рыб, которые имеют свои имена. Например, у рыбы кеты (*дава*) хозяином является *Дава*

адзани (бк.) или *мамаса давани* (хор), у тайменей (*дзэли*) имеется хозяин *Дзэли адзани* и т.д.

Таким образом, хозяину моря *Ганихи* подчиняются все рыбы и звери, обитающие в воде. Это по его приказу из моря в реки поступают стаи рыб. Когда в реки не заходила на нерест кета или горбуша и среди людей начинался голод, удэгейцы спешили принести речному хозяину *Сугдзя адзани* жертвоприношение и попросить, чтобы он направил в водоёмы побольше рыбы. Хозяин всех рыб, реагируя на просьбы людей, через касатку *Тэму* сообщал хозяину моря и рек *Ганихи* о голоде среди людей. Как только *Ганихи* узнавал об этом, он выпускал из своих закровов косяк кеты или горбуши и приказывал *Тэму* загнать рыбу в реки, около которых жили голодающие рыболовы.

В отличие от удэгейцев, у орочей главным доставщиком рыбы к берегам Приморья и Приамурья был не хозяин моря *Ганихи*, а хозяин воды *Тэму* и его «старуха» (жена) *Тэму Мамачани*. «Когда хозяин воды поймает рыбу лососевой породы, его жена чистит рыбу, и чешуя превращается в рыб. Рыбы направляются к берегам земли. Этим орочи и объясняют массовый ход лососевых (симы, кеты, горбуши)» [Аврорин, Козьминский, 1949, с. 328]. Касатку *Тэму* удэгейцы часто называют морским человеком *Наму ниш* за то, что она в море часто издает крики, подобные человеческим.

Ещё одним земным помощником верховного хозяина неба является хозяин лесов и гор *Онку*. Он имеет вид человека средних лет, который живёт среди скал в горах или местах с каменистыми россыпями. У *Онку* красное лицо, покрытое шерстью, одна рука и одна нога. В руке у него копьё, стрелы и пешня. На голове вместо шапки живой заяц. Он у *Онку* служит посыльным. *Онку* имеет помощника по имени *Уонки*. Это карлик с чёрным лицом, одетый в шубу из меха кабарги, которая является его посыльной собакой [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 248]. Хозяева местности в зависимости от поведения человека могут или оказать ему помощь, или напугать его, или наслать на него какую-нибудь болезнь.

Место, где живёт *Онку*, можно узнать сразу. Там на сопке или кричит заяц, или ухает филин, или лает собака, или завывает ветер, или кто-нибудь свистит; слышно, как шумят лыжи, раздаются голоса или кто-то рубит топором, пилит пилой и т.д. Человек, услышавший это, сразу заболевает, поэтому надо как можно быстрее найти место от-

дыха, из хвои сделать *фуданку*, загнать в него злого духа и просить помощи у хозяина леса *Онку*. Чем дольше держишь при себе злого духа, тем труднее в будущем изгнать болезнь [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 248].

В подчинении хозяина лесов и гор находятся все лесные животные и птицы, у которых, в свою очередь, тоже имелись хозяева *адзани*. Например, у соболей (*нюхо*) был хозяин *Нюхо адзани*, у изюбрей (*кяна*) – хозяин *Кяна адзани*, у медведя (*мафа*) – хозяин *Мафа адзани* и т.д. Все эти помощники и хозяева зорко следили за человеком и докладывали *Онку*, что делается в тайге. «Чтобы обеспечить расположение *Онку*, – особо отмечает В.В. Подмаскин, – нужно было осуществлять все необходимые промысловые предписания и правила, в противном случае удача покидала охотника. Обидеть *Онку* могла и жена охотника, если она не соблюдала обряда очищения. В этом случае звери не показывались ему на глаза» [Подмаскин, 1991, с. 28].

Совершенно иное изображение хозяина тайги наблюдается у тунгусов северной языковой группы. Например, у негидальцев дух хозяина тайги *Тувэйен* вырезается из ствола лиственницы с корнями в виде сидящей фигуры в двумя головами: в центре – антропоморфная, наверху – зооморфная, символизирующая тигра. Входит в комплекс промысловых шаманских предметов. Дух – хозяин тайги



Рис. 8. Дух – хозяин тайги *Тувэйен* (негидальцы) [РЭМ. Кол. № 2566-33]

Тувэйен в образе тигра ассоциировался с предком людей. В фольклоре негидальцев сохранился миф о браке тигра и женщины, от которого произошли люди. Считалось, что от этого всесильного духа тайги зависело благополучие каждого охотника и его семьи, поэтому все негидальцы относились к нему с особым почтением. Такие и иные амулеты для удачной охоты они носили с собой. «В целом представления негидальцев о получении промысловой удачи, об охотничьем плодородии основаны на магических воззрениях. Поэтому очень важной была роль магических компонентов в заговорных рецитациях негидальских охотников при обращении

их с просьбами об удаче к духам-хозяевам» [История и культура негидальцев, 2014, с. 186].

По мнению некоторых представителей данного этноса, дух – хозяин тайги ассоциируется и с духом – хозяином земли, так что в принципе никакого противоречия в данном сравнении не наблюдается. Валовский (с. Вал, о. Сахалин – А.С.) негидалец Н.М. Соловьёв считает, что «дух земли похож на старика с длинной седой бородой. При переезде на новое пастбище сахалинские негидальцы угощали его *дуннэ бэин*; на *эдэни* – рисом, пшеном, табаком, спичками – и просили счастья и здоровья всем близким» [История и культура негидальцев, 2014, с. 186].

«Среди хозяев природы известны не очень могущественные, но довольно опасные существа *кагзаму*, которых иначе именуют *када эдзэни* «хозяева скал». *Кагзаму* представляют в образе высокого человека примерно в три человеческих роста: когда он идёт по реке, вода не поднимается ему выше колен. Голова у него вытянута вверх, остроконечная, на руках по три пальца, ноги длинные, тонкие, слегка поджатые в коленях, с лосиными копытами вместо ступней. В качестве одежды *кагзаму* носят лосиные шкуры. Питаются они лосиным мясом, рыбой, но больше всего смолой хвойных деревьев. Живут на горных вершинах в расселинах скал, а за добычей часто спускаются в долины рек. Считается, что *кагзаму* умеют шаманить. Иногда они подкарауливают кого-либо из людей и уносят к себе» [Аврорин и др., 1978, с. 42].

Судя по подчинённости всех хозяев небесному *Эндури*, можно предположить, что верховный хозяин неба в духовной культуре древних тунгусо-маньчжурских этносов появился в относительно близкое для нас время, когда единобожие в религиозной жизни общества стало постепенно превалировать над многобожием идолопоклоннического населения Приамурья и Приморья.

Первые признаки единобожия в культуре древних приамурцев могли появиться только в эпоху возникновения государственного объединения, каковым было Бохайское царство, затем государство киданей и, наконец, Золотая Империя – *Айсинь Гурунь*, в состав которой, несомненно, входили и предки современных народов Приамурья и Приморья, в том числе и удэгейцы.

В.К. Арсеньев, рассматривая духовную культуру удэгейцев, пришёл к такому выводу: «Удивительно, что иерархическая лестница

богов, их помощников и подчинённых отличается очень стройной системой, напоминающей подобие государственных учреждений. Вполне возможно, что распределение по значимости хозяев местности или различных божеств позаимствовано из прошлой государственности, которая существовала у удэгейцев в средние века, когда во главе стоял император, министры и т.д.» [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 11. Л. 22].

Согласно мировоззрению аборигенов края, наряду с добрыми божествами были и злые духи, с которыми первые вели постоянную борьбу. Если добрые духи – покровители людей существовали только за счёт добра, исходящего от человека, то злые жили за счёт своих чёрных дел и козней. Они смеялись над человеком, заставляли его блуждать по тайге, отпугивали от охотника зверей и птицу, вселялись в человека и наносили ему физические и моральные травмы, которые часто даже лишали человека жизни [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 11. Л. 22].

Главенствующее положение среди злых духов занимает человекоподобное существо *Амба*, в подчинении у которого находятся черти и другая нечистая сила. Они портят жизнь людям, животным и птицам. Сам *Амба* может принимать вид птицы – *Амба Гаани*, вид животного – *Амба буани* или человека – *Амбании* [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 6. Л. 307].

К категории нечистой силы удэгейцы относили и шаловливого духа *Кусялянку*. Термин *кусялянку*, по нашему мнению, происходит от эвенкийского слова *кусилишин*, что в переводе означает «шум, шорох, свист, шелест» или «звук шагов, шум крыльев при полёте» [Сравнительный словарь, 1975, с. 439]. Он тоже невидим, но его люди представляют в виде маленького человека с головой зверя или птицы. Он мешает людям жить, но менее опасен, чем чёрт *огдзё*. Вредность *кусялянку* заключается в том, что он иногда делает так, что человеку кажется, что он «поймал» удачу, но как только он начинает проявлять признаки радости, испытывать большое возбуждение от своей деятельности, *кусялянку* превращал успех в большую неудачу и смеялся над ним [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 243]. Вот почему среди коренных народов Приамурья и Приморья до сих пор существует обычай не проявлять радости при удаче на охоте или рыбалке. Этот ритуал легко объясняется тем, что во взволнованном состоянии охотник или рыболов

теряет осторожность и внимание к окружающей среде, что нередко приводит его к травме или гибели.

Старые люди считали, что большую опасность для нанайских и ороческих женщин представлял блудливый дух *секка*. «*Секка* – злой и коварный нечистый дух. Он всегда рождается от брака родных брата с сестрой или от брака однофамильцев. Поэтому на земле столько злых *Секка*, сколько раз случилось кровосмешение. Но все эти *Секка* – суть лишь видоизменения одного нечистого злого духа *Секка*. *Секка*, как дух, невидим для людей, но шаманам является в виде маленького отвратительного уродца. Он вечно пылает гнусной страстью ненасытного блуда. Вечно преследует женщин, беспокоит их во сне, грызёт им груди, высасывает глаза, лижет печень, и перепутывает кишки. Часто женщин он замучивает до смерти» [Лопатин, 1922, с. 273].

Определённое место в ряду злых духов занимает лесовик *Багдихе* – маленький человечек, покрытый шерстью. «Он весь в волосах, даже лицо у него покрыто шерстью. Этот карлик живёт в лесу, где много скал, и устраивает эхо. Он делает так, что люди слышат свои голоса, которые повторяются вдаль и возвращаются обратно. Орочи бояться „скал с эхом” и стараются обойти их стороною» [Арсеньев, 1947, с. 69–70]. Он завлекает людей в свои владения и водит по кругу. Если аборигены начинали блуждать по тайге или с горы срывался камень в сторону охотника, это означало присутствие здесь злого духа. В этом случае охотник начинал шаманить и гнать от себя *Багдихе* [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 248].

С представлением о злых духах у народов Приамурья и Приморья существовал обычай их изгнания не только из жилища, но и из самого человека. Считается, что многие болезни человека связываются с тем, что в него внедряется злой дух. Поэтому, прежде чем приступить к лечению больного, приглашённый лекарь, чаще всего шаман, расспрашивал о его самочувствии, следил за его координацией движения, речью. Если больной вёл себя неадекватно, лекарь стремился узнать, есть ли в нем злой дух или нет. Удэгейцы, например, в этом случае устраивали гадания на палочках. «Два человека брали по паре палочек с развилкой наверху и скрещивали их друг с другом. Если палочки сходились, это означало присутствие чёрта, если не сходились – отсутствие» [Ларькин, 1961, с. 228]. Удэгейцам был известен и другой способ гадания. «Для этого брали чашку с водой, на

дно которой ставили три палочки. Если палочки становились, то это подтверждало наличие чёрта, если не становились, то его не было» [Ларькин, 1961, с. 228].

Аналогичный способ гадания на трёх палочках существует и у тазов, проживающих в с. Михайловка Ольгинского района Приморского края. В январе 1993 г. автору этих строк стало известно, что в этом селе на 42 году жизни умерла русская учительница Светлана Васильевна Фуенцун, которая была замужем за тазом Виктором Григорьевичем. Когда она болела, то очень переживала за свою 15-летнюю дочь Аню и годовалого внука. После её смерти в доме, где она ранее жила, начались происходить странные явления: стук моющейся посуды, ложек, плескание водой и т.д. Нина Васильевна Фуенцун (1930 г. р.), свекровь, провела гадание, чтобы выяснить, нет ли в доме духа. В присутствии нескольких человек – членов семьи и родственников – она набрала в большую чашку воды и, называя разных духов, ставила в воду вертикально три палочки длиной до 20 см, отломанные от сухой полыни. Палочки каждый раз падали. Наконец, хозяйка, ставя вертикально палочки в воду, произнесла слова: «Если это ты, Света, поддержи палочки». После эти она отпустила палочки... и они стали в воде вертикально. Тогда Нина Васильевна начала говорить: «Света, ты зря о нас беспокоишься, у нас в доме всё хорошо». Палочки продолжали стоять в воде. Нина Васильевна медленно приподняла чашку с водой и направилась к выходу. С крыльца она выплеснула воду в сторону кладбища и проговорила: «Если тебе что-то надо, то мы принесём всё на кладбище, не беспокой нас больше». После этого в доме перестала греметь посуда, стучать ложки и раздаваться другие звуки.

В апреле 1993 г. автору довелось в родительский день быть на родовом кладбище Фуенцунов. Нина Васильевна, когда подошли к могилам, открыла калитку, насыпала перед собой три раза по горсти зерна, затем присела к Светиной могиле, очертила палочкой небольшой круг и в центре подожгла рублёвую купюру. Во время сжигания бумажных рублей приговаривала: «Светочка, моя хорошая, к тебе пришли Витя, Ира, Толя... (и др. имена), прими от них этот дар, мы все тебя любим. Спи спокойно. Не беспокойся о нас и нас не беспокой».

После сжигания денег все сели за длинный стол, расположенный рядом с могилами. На столе уже была разложена еда и, конечно, сто-

яла водка. Речей никаких никто не произносил. К трапезе приступили все одновременно. Я заметил, что рядом сидящий таз Анатолий Лан, прежде чем выпить водку, из своего стакана чуть-чуть выпил на землю. Другие тазы сделали точно так же. Глядя на них, я не стал лить водку из стакана, а три раза окунул указательный палец в стакан и трижды брызнул перед собой, направо и налево, после чего молча выпил содержимое. Эту процедуру я проделал, как мне казалось, незаметно для других. Однако один из мужчин, Николай Фуенцун, оказывается, наблюдал за мной: «Молодец, ты, оказывается, знаешь наши обычаи», – сказал он мне негромко, не привлекая внимания других людей.

Опираясь на представления о существовании хозяев природы, добрых и злых духов, коренные обитатели края старались не огорчать их своими неблагоприятными поступками, потому что боялись, что «божья» кара последует немедленно в виде неудачи на охоте, рыболовстве и других видах промысловой деятельности, а за большие преступления отца или деда могли понести наказание даже дети. Вера в неминуемую кару воспитывалась у аборигенного населения Приамурья и Приморья с детства, поэтому люди всегда старались жить по своим обычаям не только на своей территории, но и за её пределами. Таким образом, анимистические воззрения на природу обуславливали сохранение традиционной культуры народов региона и окружающей среды.

2.2. Значение и роль хозяина огня в охотничьем промысле

Самым независимым и сильным является хозяин огня *Пудза*. По представлениям аборигенов Приамурья и Приморья, огонь – это особый живой и таинственный мир, который простому смертному человеку не суждено познать. Вера в существование всесильных хозяев природы и их помощников со временем выработала у аборигенов бережное отношение к окружающему миру и разумные меры предосторожности при контактах с ним. Особенно ярко это проявлялось в обращении с огнём. Разрешалось разводить огонь только в специально обустроенных местах, запрещалось раскладывать костёр на тропе, в противном случае охотника ждала неудача в промысле. В огонь нельзя было плевать, тыкать острыми предметами, заливать его водой и

мочой, сжигать в нём человеческие нечистоты и т.д. В противном случае хозяин огня мог наслать на виновных людей болезнь или своим огнём покарать их близких даже через одно-два поколения.

Особое внимание на себя обращает изолированность хозяина огня от других хозяев местности. Этот факт является свидетельством того, что вера в хозяина огня наиболее древняя и уходит в глубину веков, т.е. в те времена, когда народы Дальнего Востока, да и всей планеты ещё находились на стадии первобытно-общинного строя.

Были такие исторические времена, когда «первый костёр» у людей горел не один день, не один месяц или год, а несколько столетий, а может быть, и тысячелетий подряд и ни разу не был потушен. Для рядового читателя и даже для маститого исследователя этот факт может показаться неправдоподобным, но в истории человечества он имел своё место: в 40 км от современного города Пекина в пещере Чжоу-коу-дянь, в которой жил пекинский синантроп, или так называемый «китайский человек». Палеоантропологи, опираясь на ряд методологических подходов и анализов, пришли к выводу, что синантропы жили в условиях прохладного климата в период второго оледенения (так называемого миндельского оледенения), что соотносимо со временем в 500–400 тыс. лет тому назад [Эйдельман, 2008].

Подземная пещера Чжоу-коу-дянь состояла как бы из нескольких залов, защищавших синантропа от врагов и холода. Здесь «китайский человек» жил тысячелетиями, может быть, десятками тысячелетий. И за всё это время в пещерах не происходило почти никаких изменений, кроме бесконечной, однообразной смены сотен поколений. Мы только не знаем, откуда пришли и куда ушли из этого убежища древние обезьянолюди [Эйдельман, 2008].

Огонь, около которого грелись первобытные охотники, горел беспрестанно. Пламя костра охраняли и поддерживали меняющиеся часовые, а он горел без перерыва годы, столетия. В культурном слое пещеры, т.е. в слое, содержащем следы человеческой деятельности, найдены кости различных животных, на которых охотились синантропы. Некоторые кости обожжены, на основании чего можно сделать вывод, что синантропы поджаривали мясо на огне. По костным остаткам животных учёные установили, что синантропы употребляли в пищу мясо почти семидесяти видов млекопитающих, в том числе диких лошадей, оленей и антилоп [Зыбковец, 1974, с. 57–58].

«До открытия культуры синантропов в науке не существовало определённого представления о том, когда именно люди освоили огонь и научились использовать его в быту и на охоте. После находок в Чжоу-коу-дяне сомнений на этот счёт не осталось – синантропы систематически пользовались огнём как для приготовления пищи, так, по-видимому, и для обогрева своего жилища-пещеры в холодные сезоны года или в непогоду. В одной из пещер слой золы, содержащей частицы угля и обожжённых веток, достигал толщины в семь метров; по-видимому, многие поколения синантропов обитали здесь в течение столетий, а может быть, и тысячелетий» [Зыбковец, 1974, с. 58].

Огонь послужил мощным средством очеловечения наших древнейших предков, ибо овладение им способствовало перестройке животной психики в направлении человеческого разума, требуя целенаправленных действий, рассчитанных на более или менее отдалённое будущее. Огонь создавал основу человеческому хозяйству, ставил человека в условия постоянной деятельности и напряжения: огонь надо было поддерживать, чтобы он не погас. За ним надо было следить, чтобы от него не воспламенились другие предметы. С огнём необходимо было всегда быть настороже: не прикасаться руками, оберегать от ветра и дождя, регулировать пламя, запастись сухое топливо и делать много других подготовительных работ [Семёнов, 1968, с. 174–175].

Огонь стал центром жилища, источником тепла и света, средством приготовления пищи, защитой от хищников, а также и весьма добычливым средством охоты (применялся при так называемой загонной охоте). Кроме того, освоение огня способствовало устойчивому разделению труда между полами. Хранительницей огня, хозяйкой очага, в силу естественного хода вещей, стала женщина [Зыбковец, 1974, с. 58–59]. Таким образом, освоение огня содействовало объединению людей в коллектив, укреплению их сотрудничества, кооперации труда. В свете сказанного представляется естественным, что у всех народов наблюдается особо уважительное отношение к огню и очагу. Обычай запрещает пренебрежительно обращаться с огнём; ему приписываются целебные и очистительные свойства и т.п.

На том основании, что синантропы охотились на диких лошадей, оленей и антилоп, можно сделать допущение, что они действовали организованным коллективом, ибо с палкой или дубиной, да ещё в одиночку невозможно настигнуть и поразить быстро бегающих жи-

вотных [Зыбковец, 1967, с. 141]. Весьма возможно, что синантропы уже владели искусством загонной охоты с помощью огня.

На основании материальной культуры синантропов мы можем заключить, что уже в эти древнейшие времена в человеческих сообществах формировались правила поведения, или нормы нравственности, которые касались действий отдельной особи в коллективном труде, обитания в общем жилище и отношений между старшим и молодым поколением. Таким образом, в процессе коллективного труда, в ходе общественно-трудовой деятельности формировался человек как существо разумное и сознательное [Старцев, 2010, с. 43–44].

Для понимания природы нравственного сознания необходимо иметь в виду ещё одно весьма важное обстоятельство. Человека отличает от животного необычайная беспомощность его детёныша. Он рождается абсолютно беззащитным. В отличие от животных с развитыми инстинктами к охоте, человеческий ребёнок, появившись на свет, не может не только стоять, но и сидеть. Он не может передвигаться, не может развести огонь или сшить себе распахонку. Он может только плакать. Для того чтобы научиться труду, маленькому человеку необходима среда, обучение и воспитание, и притом обязательно нравственное воспитание, то есть усвоение определённых правил поведения и осознания этих правил [Зыбковец, 1974, с. 59–60].

Вернёмся в пещеру Чжоу-коу-дянь. Как было сказано выше, толщина спрессованного зольного слоя на полу пещеры составляет около семи метров. Трудно себе представить, сколько человеческих поколений сменило друг друга в этом жилище! Но несомненно: каждое новое поколение синантропов обучалось у предыдущего навыкам труда: поддержанию огня, изготовлению орудий из кости и камня, охоте и т.д. В противном случае передача опыта от поколения к поколению прекратилась бы, и исторический процесс заглох [Зыбковец, 1974, с. 60].

У коренных малочисленных народов Приамурья, Приморья и Сахалина общность родового очага считалась символом родового единства. У всех тунгусо-маньчжурских этносов и нивхов огонь считался семейным божеством, дававшим тепло и уют членам родового коллектива. В каждом очаге сидит, по одним представлениям, старуха огня, основательница данного рода, по другим – старик со стару-

хой и их потомство. Роль этих «хозяев огня» не в одном только благотворном действии щедрой стихии. Как божественных начинателей рода, их почитают не только живущие сородичи, но и те, кто, отойдя в другой мир, стал родовыми богами других стихий, леса, моря и т.д. и через них могут оказывать большое влияние на все сферы человеческого существования.

«Хозяин или хозяйка огня, таким образом, не только божество, греющее человека и охраняющее его домашний очаг от всяких злых козней духов, но и являющееся посредником между сородичами и всеми многочисленными божествами, имеющими влияние на судьбу человека. Во всех важных случаях жизни – в случае болезни, на охоте, перед отправлением в опасный путь и т.д. – сородич бросает в огонь свои скромные жертвы – листик табаку, сладкий корень, каплю араки – и просит старуху огня исполнить его просьбу. А она уже знает все ходы, чтобы просьба к тому или другому родовому божеству – если эти вне сферы её непосредственного воздействия – дошла по назначению» [Штернберг, 1933, с. 87].

«Чтобы понять реальные основы „родового” отношения к хозяину огня и его функциям, нужно иметь в виду следующее: 1) покойники предаются сожжению, т.е. общему хозяину огня, который своих любимцев может принимать в свой род, так что эти последние становятся в свою очередь „хозяевами” родового огня; 2) такими же хозяевами, в частности, становятся и все погибшие от молнии и пожара; 3) представление о „старухе” (хозяйке) родового огня вместо „хозяйина” – далёкий отголосок материнского рода; 4) „универсальность” огня, способность его к быстрому распространению, многоязычие его (языки пламени), которое все первобытные люди (сравни Ригведы) понимают в самом реальном смысле – дают „огню” специальные преимущества над прочими „хозяевами” – именно способность к быстрой и красноречивой передаче поручений и просьб; наконец, 5) огонь – согревающее и очищающее, т.е. отгоняющее злых духов существо» [Штернберг, 1933, с. 87–88].

Внешняя сторона родового единства огня выражается в том, что только сородич имел право разводить огонь на очаге сородича. Только сородич имел право выносить огонь из юрты. Чужой человек, закулив у родового очага, не мог выйти из жилища, пока не докурит свою трубку. Всякое нарушение этих правил неприкосновенности родового огня со стороны чужеродца неминуемо влекло за собою

опасные последствия для сородичей и обязанность уплаты виры со стороны чужака.

Каждый род имеет своё родовое огниво, хранящееся у старейшего члена, и только этим огнём можно добывать пламя, на котором варится мясо медведя для играющего столь важную роль в религиозной и родовой жизни «медвежьего» праздника. Когда роду приходится разделиться, т.е. когда часть его вынуждена переселиться в очень отдалённое место, старейшина ломает родовое огниво и половину вручает старейшему из выселяющихся, и только после этого род считается формально разделённым.

«Хозяйка огня, как представительница рода „ахмалк“, играет немаловажную роль в межродовых отношениях, связывая своим культом и покровительством тот род, среди которого она обитает и который она породила, с тем, откуда она вышла и из поколения в поколение приводит в него дочерей своих братьев и их потомков» [Штернберг, 1933, с. 87].

Большое значение аборигены Нижнего Амура и Приморья придавали обустройству в жилище очага *того* (*того* – эвенки, солони, негидальцы; *тог* – эвены; *тоо* – негидальцы, орочи, удэ; *тава* – ульчи, нани; *таава* – уйльта). Этими терминами они называли не только очаг, но и любой огонь или костёр. Однако в разговоре, в зависимости от ситуации, каждый понимал, о чём идёт речь: об очаге в жилище, о костре на временном привале или об огне, не управляемом человеком.

По представлениям аборигенов, в каждом костре, огне, очаге имелся свой хозяин огня *пооза* (*поза* – нани; *поза* – негидальцы, ульчи; *пуза* – орочи, удэ) [Сравнительный словарь, 1977, с. 40]. Иногда хозяина огня орочи обозначали и термином *тоо эзэн*² [Аврорин и др., 1978, с. 232], а орочёны – ороки Сахалина² – *таава эдэни* [Сравнительный словарь, 1977, с. 190]. У эвенов он назывался *топ мураани* [История и культура эвенов, 1997, с. 119], а у эвенков – *того мусунин* [Василевич, 1969, с. 222].

«Хозяин огня (домашнего очага или охотничьего костра) *пуза* представлялся в виде огненно-красного старика, у которого есть жена, дети и собака. Вся семья *пуза* живёт под очагом, поэтому иногда оттуда слышится брань и лай собаки» [Аврорин и др., 1978, с. 41].

² См. новое исследование об ороках Сахалина: Старцев А.Ф. Ороки – орочёны, а не уйльта! Владивосток: Дальнаука, 2015. 163 с.

У хозяина огня имеется помощник, показывающийся людям в образе земляной жабы. Её имя *Пудза инаини*, что означает «собака хозяина огня». Земляную жабу трогать нельзя. Если к ней прикоснуться, то человек опасно заболевает. Обычай этот соблюдается очень строго. На этот счёт у удэгейцев существует следующее сказание: «Однажды около юрты играли два мальчика. Они, имея маленькую острогу *цзогбо*, в игре бросали её в землю. Вдруг появилась старуха-шаманка и сказала детям: „Не надо бросать острогу в землю. Вы можете попасть в жабу, а её трогать нельзя, потому что она является собакой *Пудза*, т.е. собакой божества, охраняющего огонь”» [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 256]. Именно по этой причине удэгейцы никогда не убивают и не трогают жабу, когда встречаются её где-нибудь во дворе [Старцев, 1994, с. 78].

От хозяина огня зависело благополучие каждого человека, поэтому все промысловики Приамурья и Приморья уделяли этому божеству особое внимание, делились разной пищей, бросали в огонь лучшие кусочки, окропляли огонь водкой или спиртом. «Усиливающееся в этот момент пламя свидетельствует, по словам эвенов, о том, что жертва принята благосклонно» [История и культура эвенов, 1997, с. 119]. Эвены, эвенки и верховские негидальцы, державшие оленей, обязательно в жертву огню приносили первый ковш крови от убитого домашнего оленя.

Всеми народами Сибири, Приамурья, Приморья и Сахалина соблюдался обычай «кормления» огня перед промыслом и после охоты. Добыв зверя, охотник непременно бросал в огонь маленькие кусочки жира, сердца, головы, брызгал водкой и просил хозяина огня вновь послать ему удачу.

По представлениям почти всех аборигенов отмеченных регионов, хозяин огня – это антропоморфное существо в женском или мужском

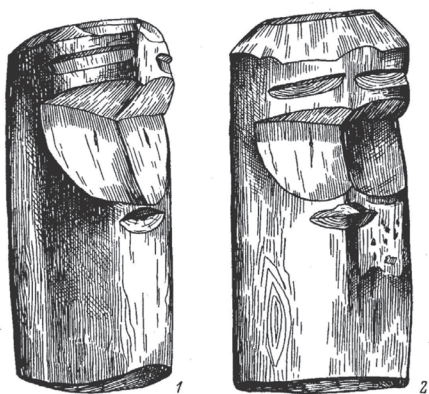


Рис. 9. Изображение духа-хозяина огня *подя* (1 – мужчина *нейави*; 2 – его жена *асини*). Негидальцы [Цинциус, 1971, с.186]

обличии. Одни орочи считают, что хозяином огня является старый человек, у которого есть жена по имени *Пудза мамачани*. По воззрениям других орочей, хозяйка огня – худая старуха, которая постоянно мёрзнет и хочет есть. По этой причине в костёр всегда подкладывают дрова, бросают кусочки мяса и хлеба, капли крови и водки [История и культура орочей, 2001, с. 81]. Нанайцы, орочи и ульчи считали, что хозяином огня *поза* является старый человек, у которого имеется семья – старуха и дети, две дочери [Смоляк, 1966, с. 126; Аврорин и др., 1978, с. 218; Гаер, 1991, с. 19].

По мнению удэгейцев, хозяйкой огня является старая женщина, но иногда, как утверждают иманские удэгейцы, – это молодой темноволосый и смуглый мужчина [Старцев, 1994, с. 78]. Дух – хозяин огня *Того мусунин* в виде старухи представлялся и у эвенков, поэтому «охрана и поддержание огня считалось делом старых женщин» [Василевич, 1969, с. 221].

Женский образ хозяина огня превалирует почти у всех тунгусо-маньчжурских этносов Нижнего Амура, что и подтверждается удэгейско-орочскими терминами *пудза мамачани*, *пудзя мамаса*, что в переводе означает «огненная старуха», или «хозяйка огня». «Поскольку огонь считался хранителем благополучия большой семьи, то, бросая жир, мясо в огонь, всегда обращались с просьбой не только согреть, но и накормить, т.е. послать зверя: ... Огонь-матушка, согрей нас, гори сильнее, пошли зверя» [Василевич, 1969, с. 221]. Кормление огня соблюдалось всеми народами Приамурья, Приморья и Сахалина без исключения. «Перед тем как есть, – считали эвенки, – огонь надо было „покормить“, и первый кусок (первую рюмку вина) всегда „давали“ огню со словами „Такого же пошли“ или „Зверя пошли“» [Василевич, 1969, с. 221]. Подобное отношение к огню проявляли и ульта (орочёны – ороки Сахалина). Обряд кормления огня они «совершали при перекочевках, во время удачного промысла, на ритуальных праздниках и в других случаях» [Роон, 1996, с. 119].

Ульчи считали, что во время кормления огня *пудя* «передает полученную пищу хозяину земли *на эдени* той территории, на которой находится огонь. Чтобы человек ни задумал сделать, надо вначале поклоняться огню, и бросить в него жертвенную пищу. В случае болезни кого-нибудь из членов семьи, надо молиться огню и просить его об исцелении больного, обещая при этом что-нибудь сделать при-

ятное для хозяина огня. От этого духа зависели и результаты охотничьего промысла» [Смоляк, 1996, с. 124, 126].

Аборигены Приамурья и Приморья считали, что в каждом роде имеется свой огонь. Просить чужой огонь о помощи строго воспрещается. Чужеродец не может уносить чужой огонь даже в курительной трубке. В противном случае такой поступок считался воровством. В каждом роде имелось своё родовое огниво *нёха*, которое переходило по наследству только по мужской линии. Женщины его хранить не могли, потому что они при замужестве переходили в другие роды. Считалось, что если огниво терялось или попадало в руки чужака, то род, утративший огниво, лишался покровительства духа огня, а при рождении ребёнка мужского пола теплота его тела уходила и ребёнок умирал. И так случалось с каждым мальчиком, пока не вымирал весь род. Если умирал последний представитель того или иного рода, то, по верованиям удэгейцев и орочей, с ним в гроб надо было класть и огниво, которое покойный уносил с собою в царство теней [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 218 (с. 677)].

Верования всех аборигенов запрещали обижать огонь, сердиться на него, когда он обжигает лицо или руку. В фольклоре ороков Сахалина имеется предание о том, что одна «женщина разозлилась на огонь и начала его тыкать ножом. Огонь погас. Пришедший с охоты муж отругал жену за такое непочтительное обращение к огню. Он заколол белого оленёнка и совершил ритуал жертвоприношения хозяину очага в виде кусочка сердца и крови животного. Только после этого огонь вновь вспыхнул в очаге» [Роон, 1996, с. 119–120]. О подобном «случае» есть предание и у нанайцев, где рассказывается, что один охотник заподозрил хозяина огня в своих неудачах на охоте. Перед отъездом на собаках домой, он разжёт огонь, сварил кашу и «стал бить земные поклоны духу огня – хозяину места, приговаривая: „*Подя!* Хотя в этом году ты не помог мне в промысле, я впустую ходил, но на тебя обиды не держу. На следующий год обязательно приеду. После этих слов кашу из котелка быстро вывалил в огонь. Схватил свой топор и в нескольких местах порубил кашу. Затем встал на лыжи и бросился наутёк. Возвращаясь в свой дом, на временной стоянке видит охотник сон: оказывается, он убил двух дочерей у хозяина огня – *подя*. На жертвенную кашу первыми бросились, естественно, дети и погибли. Охотники, приезжавшие в то уголье в последующие годы, часто видели сны: приходит старик к ним и спра-

шивает: „Человек по имени Киле приехал ли? Он моих детей убил”» [Гаер, 1991, с. 19].

Аналогичное предание имеется и у орочей. В нём рассказывается, что охотник, обидевшийся на хозяина огня, сварил кашу, опрокинул её в костер и начал колоть огонь ножом. После этого охотник долго болел. И только после принесения в жертву хозяину огня своей лучшей собаки он выздоровел [История и культура орочей, 2001, с. 82].

Все аборигены Приамурья, Приморья и Сахалина дома и на охоте проявляли особое уважение к огню, который, по их воззрениям, был самым сильным и особо почитаемым добрым духом. *Луза*, как считали орочи, – это, в первую очередь, охотничий бог. Он может способствовать удаче на промысле, но может и помешать ей. Он обидчив, и потому нужно вести себя по отношению к нему очень осторожно. Существует большое число связанных с *луза* запретов: нельзя плевать в огонь, резать ножом, поливать водой, бросать в него что попало, разбрасывать головёшки и т.п. [Арсеньев, 1947, с. 127; Аврорин и др., 1978, с. 41–42] Такие же запреты распространяются и на муравейник.

Удэгейцы считают, что в подчинении у хозяина огня *пудза мамаса* находится хозяин лесных муравьёв *пудза адзани*, а хозяин муравьёв распространяет свое влияние на зимородка – небольшую ярко окрашенную птичку. Зимородок является посланцем хозяина муравьёв. «Он летает, слушает, что говорят люди, и обо всём доносит хозяину муравьёв, а этот последний всё сообщает хозяину огня. *Пудза мамаса* наказывает виновного сильными ожогами» [Арсеньев, 1947, с. 127–128]. Поэтому аборигенам запрещается разорять муравьиные кучи и прогонять зимородка. «Человек, позволивший себе грубое обращение с муравьями, непременно заболит: у него станут гноиться глаза или появятся на теле нарывы» [Арсеньев, 1947, с. 127], – считают аборигены Приморья.

Огонь, заботясь о людях, мог их предупреждать своим языком – потрескиванием горящих дров *хингкэн*. «Если слышали этот звук во время еды, то понимали, что надо собираться и уходить. Если слышали звук утром – огонь предвещал хорошее, если вечером – плохое. Если огонь пощёлкивал в момент ухода на охоту, охотник оставался дома, так как расценивал это как предупреждение, что охота будет неудачной» [Василевич, 1969, с. 222]. Аналогичного мнения придерживались и негидальцы [Штернберг, 1933, с. 535].

У народов Нижнего Амура и Приморья существовало много разных запретов и примет, связанных с огнём. Так, например, во время ночёвки в тайге нельзя было ложиться головой на конец полена, если другой находился в костре; нельзя такое полено рубить топором или резать ножом; нельзя на нём рубить мясо, мелкие ветки, разделявать рыбу. Нельзя в костре играть головёшками или шевелить угли палкой. В противном случае, как считают орочи, по воле хозяина огня человек будет сильно болеть и даже может умереть [Березницкий, 1999, с. 37]. Аналогичные запреты, касающиеся огня, соблюдались и удэгейцами. По мнению эвенков, у костра нельзя было держать нож и иглу остриём к огню, так как можно было поранить ноги «бабушке». «В огонь нельзя было бросать иголку, чтобы „бабушка не поранилась“, шишки ели, сосны, кедра, чтобы „бабушке не залепить смолой глаза“, лить воду, жидкость, чтобы не перепоить её. Около костра нельзя было колоть дрова, чтобы «не задеть ног бабушки», и проливать кровь птицы, животного, чтобы не рассердить её. Дрова в костре нельзя было поправлять ножом или чем-либо острым, чтобы случайно «не задеть глаз бабушки» [Василевич, 1969, с. 221], а за умышленное причинение зла хозяину огня можно поплатиться и жизнью. Нельзя в огне жечь мусор и ненужные вещи [История и культура эвенков, 1997, с. 119].

Если охотники плохо обращались с огнём, то его хозяин вначале предупреждал людей об опасности. Эвены считали, «что дух – хозяин огня может подавать советы, предупреждения. Так, треск дерева в огне считается предупреждением об опасности» [История и культура эвенков, 1997, с. 119].

Хозяин огня, по мнению удэгейцев, предупреждает человека, если есть опасность пожара. Об этом автору рассказывала иманская удэгейка: «Как-то сижу у костра, смотрю на огонь долго, долго. Вдруг в огне костра появляется голова чернявого парня, который сказал: “Осторожней будь, бабушка! Сгоришь!” И тут же исчез. Чувствую, что мой бок припекает. Глядь, а у меня халат насквозь прогорел. Сгореть могла, если бы не *пуза*»», – сделала заключение старая удэгейка.

По мнению аборигенов, когда в костре раздавался частый треск горящих дров, это означало, что хозяин огня проявляет недовольство тем, что ему подали «плохую» пищу. По утверждению удэгейцев, в костёр нельзя подкладывать ветки трескуна (черемухи Маака), ко-

торые при горении трещат и постреливают, разбрасывая в разные стороны искры и горящие угольки. Уголёк, случайно падая на вещи, приводил к их возгоранию.

По мнению всех охотников региона, огонь может не только предупреждать людей об опасности, но и наказывать за нерадивые поступки. Причём не только того, кто конкретно нарушал какой-нибудь особо важный запрет, но и его родственников, детей, внуков и даже правнуков. Бикинские удэгейцы считают: если во время пожара погибают взрослые, значит, они сами виноваты перед всевышним духом, а если дети, которые за свою жизнь ещё не успели нагрешить на земле, то их смерть полностью возлагалась на взрослых, ибо пожар в доме всегда обуславливался нарушением древних традиций своего народа главой семьи.

2.3. Почитание семейного духа и хранителя дома

Аборигены Нижнего Амура и Приморья, обладающие анимистическими воззрениями, были уверены: в природе обитают невидимые добрые и злые духи, которые могут передавать информацию о передвижении человека по тайге, предупреждать промысловых животных об опасности или помогать в охоте. Таким образом, физическое и экономическое благополучие людей зависело от многочисленных хозяев *эдзэни* – хозяина дома, хозяина огня, хозяина местности, хозяина душ промысловых животных, хозяина того или иного промыслового зверя, различных добрых и злых духов *севонов* и т.д. Такая вера обязывала охотников бережно относиться к окружающей среде и искать расположения у хозяев природы и их помощников.

Широкий круг различных хозяев природы и злых духов обусловил наличие многочисленных промысловых обрядов, совершавшихся как коллективно, так и индивидуально. Действия, связанные с охотничьим промыслом и анимистическими воззрениями народов Приамурья, Приморья и Сахалина, можно разделить на следующие группы: 1) обращение с просьбами к хозяину дома и к хозяевам природы; 2) соблюдение запретов; 3) приобретение охотничьих талисманов и др.

Одним из особо почитаемых духов у коренных этносов Нижнего Амура, Приморья и Сахалина являлся хозяин дома *зулин*, играв-

ший немалую роль в промысловой культуре. Наиболее важной являлась охота на пушного зверя, потому что его шкуры имели товарное значение. Если, например, абориген добывал мясного зверя (изюбра, лося, оленя), то мясо в основном раздавалось сородичам, жившим в стойбище. Пушнина же была личной собственностью охотника и его близких. На вырученные за неё средства промысловик мог купить у торговцев те вещи или продукты, в которых больше всего нуждалась семья. Сезон охоты на пушного зверя всегда начинался в конце октября, когда ещё не выпадал снег. Задолго до этого осуществлялась общая психологическая подготовка к промыслу, первым этапом которой являлось семейное обращение к хозяину дома. Хозяин дома *зулин* (нани, нег., удэ), *masi* (нег., ульчи), *хаа эзэн'и* (орочи) – дух – хранитель домашнего очага [Сравнительный словарь, 1975, с. 273; Аврорин и др., 1978, с. 242], имеющийся в каждом доме. В жилище он размещался на самом почётном месте *малу* (находилось напротив входа за очагом, где, по суеверным представлениям, обитал дух – хо-

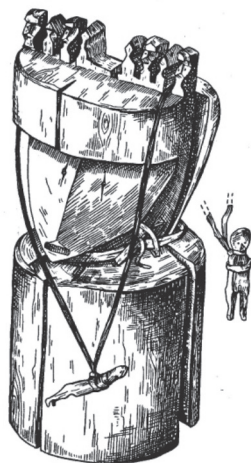


Рис. 10. Хозяин дома *зули* (негидальцы)

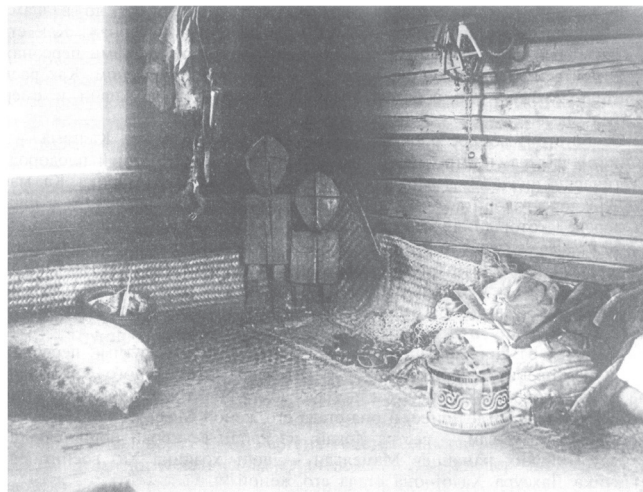


Рис. 11. *Джулины* – изображения духов – охранителей дома. Нанайцы, с. Кондон. Фото Е.Р. Шнейдера (1927 г.)

зяин дома), название которого, за исключением незначительных диалектических разночтений или произношений, было одинаковым у всех тунгусо-маньчжурских этносов [Сравнительный словарь, 1975, с. 525]. У негидальцев домохозяин *masi*, или *зули* (*зулин*), ставился в жилище у большого (центрального) столба *tojga* [Штернберг, 1933, с. 535]. «Изображения родовых духов и важнейших охранителей рода, семьи, очага и т.д. у нанайцев, как правило, представлены в облике женщины, седой старухи» [Сем, 1961, с. 208]. Л.Я. Штернберг отмечал: духом хозяина дома является мужчина, однако в глубоком прошлом у тунгусо-маньчжурских этносов хранителем очага, дома была женщина, что подтверждается изображениями, обнаруженными у нанайцев. Л.Я. Штернберг, проводя исследования среди этого народа, в 1910 г. обратил внимание: «почти в каждом доме имеется деревянное изображение – иногда одно, иногда два – мужчины и женщины – *зулин* в форме человека с большими грудями. То обстоятельство, что почти все *зуоlin`ы*, хотя и мужчины, изображаются с женскими грудями и сложенными на груди руками, служит указанием на то, что первоначально *зулинами* считались только родоначальницы, и лишь впоследствии, с изменением положения женщины, *зулины*, хотя и мужчины, всё же продолжали изображаться в первоначальном виде, в форме женщины, из страха нарушения традиции» [Штернберг, 1933, с. 475].

Хозяин дома *зулин* представляет собой полуметровое антропоморфное изображение, сделанное из чурки диаметром от 15 до 20 см. Впервые его описал П.П. Шимкевич: «Джулии изображает безрукого человека с овальным лицом, большим носом и слегка подогнутыми коленями... Эти бурханы всегда имеются на лицо, в каждой гольдяцкой фанзе, будучи сделаны раз навсегда, а потому не требуют особого изготовления, по указанию шамана, в каждом отдельном случае» [Материалы, 1896, с. 56].

Изображение этого духа делалось из осины или лиственницы [Ритуальная скульптура нанайцев, 1992, с. 74–79]. «Ставят его в углу дома, а когда к нему обращаются с просьбой, то его ставят на *нару – malo*. Молят его обычно раз в год, осенью, перед сободем. Его кормят (мажут рот) тремя-четырьмя блюдами, именно: горохом красным и белым, чумизовой кашей и водкой, – и окуривают багульником – *sinkuru*, и все домочадцы, даже женщины и дети, кланяются ему и просят: „О джулин, сделай так, чтобы болезни в дороге не было, по-

сле меня, чтобы семейство моё было благополучно, помощи побольше со-
 болей поймать“. Он стоит сутки на
malo, а по уходе охотника его уби-
 рают. Жертвоприношения съедают:
 сначала хозяин отведаёт по одной
 заветной ложке, *sukdungbi darau-
 ri*, от каждого блюда, потом сыно-
 вья, затем жена и дочери. Никого на
 праздник не зовут, но если кто при-
 дёт, то и ему ложку дают отведасть»
 [Штернберг, 1933, с. 498].

Однако во время кормления зу-
 лина угощают не всех, а только соро-
 дичей по мужской линии. «Сестре,
 если даже дома живёт, не дают по
 заветной ложке, замужней дочери
 тоже нет. Дядьям и братьям всех степеней родства можно. Матери,
 брату матери, сестре матери нельзя» [Штернберг, 1933, с. 499].

Довольно часто в состав жертвенной пищи включалась кровь
 животных или птиц. В описании Е.А. Гаер моление хозяину дома
 происходило так: во время совершения обряда «глава дома закалывал
 жертвенную свинью или курицу ударом ножа в сердце, давал стечь
 крови в деревянное блюдо – *муксун*, затем переливал в маленькую
 пиалу – *чами* свежую кровь. *Дюлина* помещали в священный угол –
мало, перед ним ставили на столик чашечки с водкой. Вся семья ста-
 новилась перед бурханом на колени, и глава семьи обращался к нему
 с такими словами: „Ну вот! Я прошу у тебя счастья, удачи! Помоги,
 как сможешь, чтобы попусту не ходил. Чтобы домашние без меня
 жили хорошо, чтобы болезни обходили их стороной“. После этих
 слов хозяин дома поднимал обе руки со сжатыми кулаками над голо-
 вой и отбивал земные поклоны, доставая лбом до пола. То же самое
 делали все другие домочадцы. Затем глава семьи, обмакнув палец в
 кровь, мазал рот *дюлину* – „кормил“ его и ещё раз просил у него удачи
 в охоте, благополучного исхода задуманного дела и здоровья для себя
 и для всех членов семьи» [Гаер, 1991, с. 10].

Обряд поклонения хозяину дома у негидальцев проходил также
 перед охотой на соболя. «Накануне охоты варят буду, рыбью голову,



Рис. 12. Зулины: хозяин дома с
 женой. Кондонские нанайцы

готовят мось, водку, к столбу – *tojga* ставят все жертвы – по одной чумашке на человека... и говорят такие слова: „Сделай, чтобы было хорошо, чтобы не болели; сделай, чтоб зверя много убить“. Это говорят при бросании жертвы во все четыре стороны дома. В середину двери тоже бросают. Во всех этих местах сидит *зули* – первый человек, от которого все народы произошли» [Штернберг, 1933, с. 535].

У ульчей дух – хозяин домашнего очага, покровитель охотничьего промысла и рыбной ловли, как и у негидальцев, назывался *маси*. Его изображение, сделанное из дерева, обычно находилось в амбаре. Перед уходом на промысел *маси* заносили в дом, прислоняли к стенке в священном углу. Перед *маси* на специальном столике помещались водка в маленькой чашечке и ритуальная пища: жидкая кашлица из мелкой крупы, брусника, кусочки калуги, сазана, ленка, черемши, *мось* – студень из рыбьей кожи (обычно тайменя) и ягод. Охотники становились на колени перед *маси*, просили удачи, счастья, здоровья для всех членов семьи: «Оберегай, чтобы здоровыми были, посодействуй удачной ловле пушных зверей». После обряда испрошения счастья специально приготовленную жертвенную пищу, которая стояла перед *маси*, бросали в сторону леса, гор, чтобы её получили духи – хозяева местности. Изображение хозяина дома ещё некоторое время держалось в помещении, а затем его уносили снова в амбар, где он хранился отдельно от всех других вещей до следующего жертвоприношения [Гаер, 1991, с. 23].

Ритуал особого почитания хозяина дома и покровителя разных промыслов, а также хозяев местности прослеживается у всех тунгусо-маньчжурских этносов Сибири, Приамурья, Приморья и Сахалина. Издревле у охотников этих регионов в традиционной культуре формировались особые представления о бережном отношении к живой и неживой природе.

2.4. Ритуал поклонения охотников священному дереву

Охотники Сибири и Дальнего Востока всегда строго соблюдали нормы обычного права, связанные с охотничьим промыслом на копытных и пушных животных. В тайге нельзя было свистеть, громко разговаривать, кричать и т.д. В противном случае охотник лишался удачи. От него требовалась не только определённая внимательность

к окружающей природе, но и профессиональные знания, связанные с добычей тех или иных видов животных. Кроме этого, каждый охотник психологически настраивался на удачный промысел, и это ему позволяло вовремя и в нужных местах совершать ритуалы поклонения различным хозяевам природы, от желания и воли которых, как считали аборигены, зависела хорошая охота промысловика. Ульчские охотники, когда приходили в свои угодья, всегда старались думать о хозяине этой территории. Они мысленно представляли старика в богатой шубе, либо очень сильного, здорового мужчину. «Случалось, что охотнику снился незнакомый человек, это считалось хорошим предзнаменованием, ибо, если „хозяин показался” – значит, он расположен к охотнику. Это предвещало промысловую удачу» [Смоляк, 1966, с. 124].

Нанайцы, предпочитавшие охотиться коллективно, тоже придавали большое значение сновидениям, особенно старших членов артели. Если, к примеру, «старшему в артели снилось, что в зимовье приходил старец с длинной седой бородой или старуха, то по их поведению толковали об отношении духов-хозяев места к артели. Хороший сон как бы давал добро на начало промысла, плохой – побуждал сниматься с этого места» [Гаер, 1991, с. 13].

По представлениям эвенков, считалось хорошим признаком, когда охотнику во сне показывается хозяин тайги в образе женщины, потому что именно так этот дух представлялся в мифах подкаменнотунгусских и сказаниях зейских эвенков. В распоряжении покровительницы леса были все звери, а собаками у неё служили медведи.

К духу – хозяину тайги, часто изображаемому на приметном дереве в виде стилизованного лица, обращался с просьбой послать удачу на охоте старший в группе охотников. Он же приносил «жертву». Дух – хозяин местности всегда принимал дар от промысловиков и посылал им удачу, но взамен «требовал хорошего отношения к животным, поэтому их во время охоты надо было добить и не мучить; ловушки нужно было устанавливать так, чтобы они мгновенно убивали» [Василевич, 1969, с. 233].

Перед выходом на охоту, после обряда поклонения хозяину огня *поза*, хозяину дома *зулин* и хозяину местности аборигены Приамурья, Приморья и Сахалина совершали обряд моления у священного дерева. На стволе в метре от земли или в рост человека делалось изображение духа – покровителя охотников, известного у тунгу-

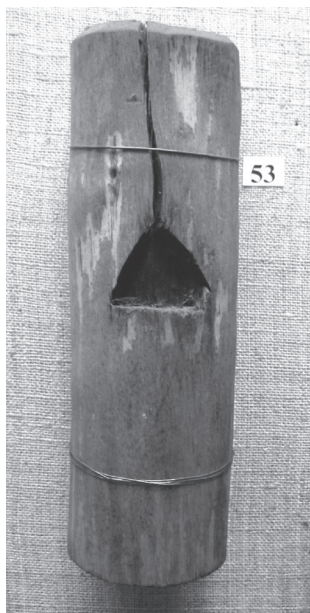


Рис. 13. *Пиухэ* – культ нанайского таёжного охотничьего бога доонта. С. Кондон Хабаровского края. МИИАЭ № 53. Фото А.Ф. Старцева

со-маньчжурских этносов под разными названиями: *пиухэ* (нанайцы), *пиу* или *тору* (удэгейцы) [Арсеньев, 1947а, с. 180], *ту* (орочи), *дуугду* (негидальцы), *магин*, *мугдэ* (эвенки).

Изображение *пиухэ*, *пиу* или *тору* имело вид небольшого углубленного треугольника. Делались *пиухэ* на деревьях с мягкой или твёрдой древесиной: на иве, тополе, липе, лиственнице, ели, пихте, кедре. Удэгейцы и орочи наносили антропоморфные изображения духов на деревья хвойных пород: ель, пихту, кедр. Часто изображения *пиу* встречаются на ясене. Эвенки, эвены и негидальцы чаще под эти изображения использовали лиственницу.

Термин *пиу* на удэгейском языке означает «ритуальное углубление в виде треугольника, вырезанного в дереве или высеченного в скале, рядом с которым ставился столик для жертвоприношений» [Гирфанова, 2001, с. 252]. Негидальский термин

дуугду происходит от эвенкийских глаголов *дуг-* – «долбить» и *дук-тикэ-* – «делать орнамент на дереве, вынимая остриём ножа трёхгранные частицы» [Сравнительный словарь, 1975, с. 218]. В.К. Арсеньеву у нанайцев удалось зафиксировать такое священное дерево рядом с их традиционным жилищем. «Гольдский балаган оказался развалившимся. Около него на старой лиственнице грубо было вырезано большое человеческое лицо, запачканное смолой. Это *тору*, перед которым гольды каждый раз, выступая на охоту, совершали моления. Рядом с лиственницей на четырёх столбиках было поставлено деревянное корытце. В нём сжигались листья багульника и клались жертвоприношения. Бурхан имел такой вид, как будто он окарауливал развалины балагана и чем-то был весьма озабочен» [Арсеньев, 1947, с. 32].

Кроме треугольных изображений на священных деревьях, имевших широкое распространение у нанайцев, ульчей, орочей и удэгей-

цев, у эвенков хозяин местности фиксировался и на пне *муугди*, что в переводе означает «дух предка» [Василевич, 1969, с. 215; Сравнительный словарь, 1975, с. 549]. Изображение *муугди* представляет собой небольшой естественный пенёк с личиной, обращённой в сторону жилья, или антропоморфную фигурку с большой круглой головой, руками до локтей, коротким туловищем и длинными ногами без ступней. Эвенки енисейской лесотундры при перекочёвках возили такие изображения с собой или делали вновь на каждом стойбище. Основной функцией духов-предков *муугди* была подача шаману советов для разных действий, поэтому шаманы такие изображения постоянно «кормили» мозгом и кровью добытых животных и окуривали дымом сала.



Рис. 14. Изображение *Муугди* (эвенки). Фото А.Ф. Старцева

Дерево для изображения хозяина места выбирали на приметном участке, чаще всего в местах охотничьего промысла. Это дерево должно привлекать к себе внимание своей необычностью. Когда на таком дереве делалось изображение *пиу*, *пиухэ*, *дуугду*, устанавливался жертвенник и совершался первый поклон, оно начинало считаться священным. Место возле священного дерева нельзя было осквернять, в противном случае дух дерева мог наказать виновного [Древний свет, 1990, с. 159–160].

Коренные народы Нижнего Амура и Приморья, собственно говоря, поклонялись не дереву, а запечатлённому на нём духу – посреднику между людьми и хозяином неба – *Эндури*, или *Санги-мама* (*Санги-мана*). «Дерево оттого и было священным, что дух-посредник *Фиоха* (кур-урмийский диалект), или *Пиоха* (среднеамурский), избрал его своим вместилищем, домом и жил, невидимый людям, внутри него» [Древний свет, 1990, с. 160–161].

Под деревом с ликом *пиухэ* втыкали в снег или землю четыре вилообразные палки с двумя перекладинами, сверху покрытыми несколькими короткими палочками и ветками ели. Таким образом, получался жертвенник – настил *дагю*, возвышавшийся над землёй или снежным покровом на 20–30 см. На настил во время обращения к хозяевам природы клалась жертвенная пища. Этот ритуал у священ-

ного дерева совершался и в тайге, когда охотник прибывал на своё место промысла *бийсингу*, доставшееся ему от отца или деда. Он снова обращался с молитвой, но уже не к *Тагу мама* (хорские удэгейцы) или *Сангия мама* (иманские и бикинские удэгейцы), а непосредственно к небу *буани* и хозяину гор *Онку*. В этом случае на ствол дерева наносилась треугольная зарубка *пиу* и сооружался из палочек и маленьких жёрдочек жертвенник – небольшой настил *дагю*. На него охотник клал кусочки еды, спички, окроплял жертвенник спиртом и просил *буани* и хозяина местности *Онку*, чтобы тот хотя бы показал кровинку зверя. Просить большего было нельзя, иначе ждала неудача [Старцев, 2005, с. 75]. При этом все жертвоприношения, совершаемые в честь *буани* были бескровными. «Все это даёт нам возможность предполагать, – пишет В.Г. Ларькин, – что культ *буани* является более древним, чем культ поклонения *Сангия мама*» [Арх. ДВО РАН. Ф 1. Оп. 6. Д. 19. Л. 200].

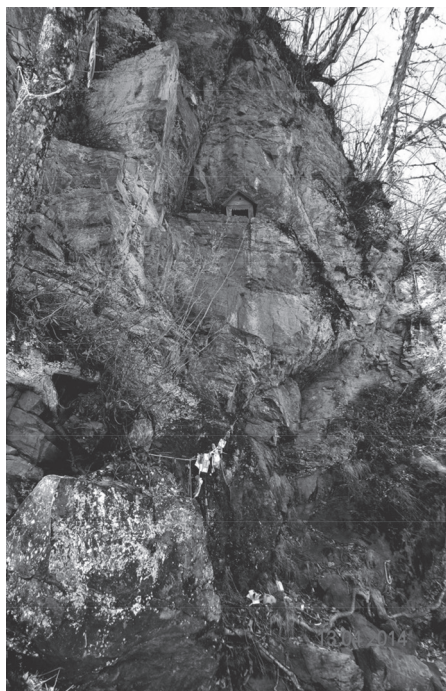


Рис. 15. Священная скала Сивантай (Богомолка), 2014 г. Фото А.П. Самар

В XIX столетии в духовной культуре иманских и бикинских удэгейцев происходят некоторые изменения. Традиционный обряд охотопромысловой культуры, связанной с поклонением священному дереву с треугольным изображением *пиу*, *пиухэ*, был дополнен иноэтническим, китайским, компонентом, известным в научной литературе под названием культа *мяо* [Браиловский, 1901, с. 391–395] или – в современной интерпретации – *мео*, *мево* («богомолка») [Березницкий, 2003, с. 327–329]. «*Мяо* – это кумирни, украшенные изнутри бумажными иконами с изображениями на них различных божеств. Культ *мяо* особенно быстро привился среди южной группы удэгейцев

(тазов – А.С.). В начале XX в. в жилищах большинства иманских и бикинских, не говоря уже о южной группе, удэгейцев имелись такие иконы, которые они называли *андзя*» [Ларькин, 1961, с. 239].

У нанайцев имелись и треугольные кумирня небольших размеров. Хранились они где-нибудь за пределами дома ближе к сопкам. В таких кумирнях ставились деревянные изображения хозяев природы. Моления перед иконами и духами природы устраивались до отправки на охоту или женевый промысел.

С.В. Березницкий в краткой форме отразил этот религиозный синкретизм органического слияния традиционных и заимствованных элементов духовной культуры в результате этнокультурных контактов бикинских удэгейцев с китайскими отходниками. «Перед отправлением на длительный промысел или раз в год для получения удачи удэгейцы подвизывали к сучкам красные тряпочки, резали красного петуха и его кровь брызгали на дерево. Ритуал ежегодного семейного угощения священного родового дерева называется *хэнки*. Руководил ритуалом дед или самый старший мужчина рода. Он вырезал в дереве треугольное отверстие. Затем все становились в полукруг дерева на колени и произносили вслед за дедом молитву: ... Бог мать! Бог дедушка! Бог дракон! Помоги! Помоги мне! Чтобы я не болел! Помоги!» [Березницкий, 2003, с. 329–330]. Здесь же, у священного дерева, просили и удачной охоты.



Рис. 16. Кумирня *мяо* (мео) – удэгейцы. МИИАЭ № 80. Сборы В.В. Подмаскина.

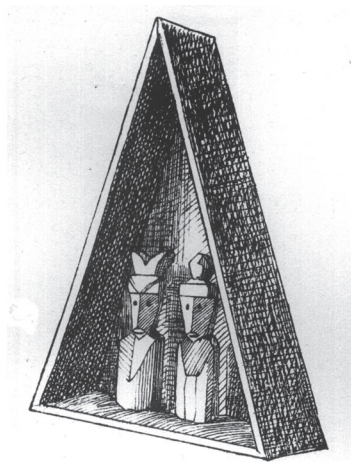


Рис. 17. Кумирня. Место поклонения духам природы (нанайцы)



Рис. 18. Тряпочки на деревьях – дар горному духу в честь удачного промысла

Полевой материал, показывающий ежегодное моление удэгейцев у священного дерева *хэнки*, на наш взгляд, генетически связывается с традиционной культурой верхневиллюйских эвенков, справлявших аналогичный обряд кормления духа – хозяина тайги *хингкэн* [Василевич, 1969, с. 231]. И

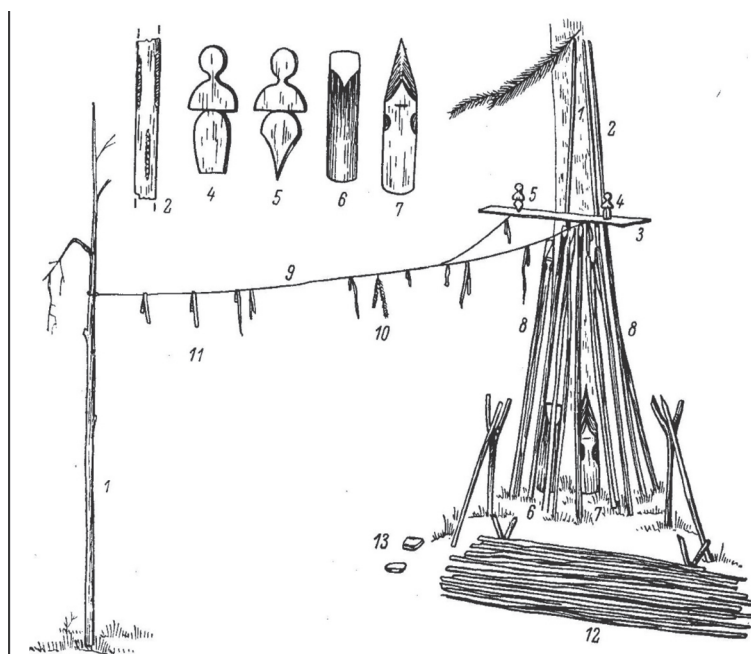


Рис. 19. Мольбище (*алачинки*) негидальского рода *Нясихагиль*: 1) лиственница (*тойо*); 2) шесты (*тойо*); 3) дощечка (*дыгыды*); 4) дух – хозяин солнца (*тыйгани*); 5) дух – хозяин луны (*омнанкан*); 6) изображение мужчины (*маси*); 7) изображение женщины (*маси*); 8) короткие шесты (*дойомии*) с изображением мужчин и женщин; 9) *мотоузина* – жертвенная нить (*сийан*); 10) жертвенные подвески (*совкопты*) из перьев орла; 11) жертвенные подвески (*совкопты*) из тряпочек; 12) помост жертвенного лабаза, упавший на землю; 13) берестяные чумашки [Из работы: Цинциус, 1971, с.180]

у Г.М. Василевич, и у С.В. Березницкого под терминами *хингкэн* и *хэнки* подразумевается антропоморфное изображение хозяина местности, нанесённое на ствол приметного дерева. Если у непских и ербогоченских эвенков в качестве хозяина тайги во сне могла выступать женщина, то «у эвенков, живших рядом с русскими, а также у хинганских, кумарченских и бирарских (Широкогоров) его образ смешался с образом русского лешего (старик с большой бородой). Хинганские эвенки считали его женатым и имеющим детей, остальные – бездетным. Он ходил, ездил на собаках (хинганские), на тигре (эвенки-бирары). Отдельные шаманы помещали его на третьем облаке, ниже духа – хозяина верхнего мира. Некоторые из верхневитимских и нерчинских эвенков обращались к нему как к окружающей природе-буга» [Василевич, 1969, с. 231–232].

В отличие от удэгейцев и эвенков, у нанайцев ритуал поклонения священному дереву происходил несколько иначе. Как только нанайцы добирались до своих промысловых угодий и обустроивались в зимовье, на другой день рано утром рядом с жилищем они делали помост из прутьев. «В балагане сварят *дукду*. Возле балагана делают *торо*, ставят *дукду*, старший, один, кланяется и кричит: “Большой отец, большая мать, горы, речки, узнайте, услышьте, пожалейте, дверь открывайте, чтобы души соболей вышли”. Потом старик идёт назад (холодно, а в шапке быть нельзя). До этого постытся. Идёт к товарищам домой согреться. Затем уже все вместе идут к лабазу (*тайра*); на этот раз надевают полную форму, берут сетки, стрелы, петли и копьё (только не ружьё). Всё снимают, кладут на земле перед лабазом, сетки (вешают) на кусты и на каждую вещь накладывают палочек в любом количестве и затем все вместе кричат и кланяются; говорят те же слова и новые: “Как-нибудь зверя доставь нам”. Потом разбрасывают кашу во все стороны – горам, и речкам, и небу, и солнцу, и *ендурри*: “горы, берите; летающее солнце, берите”... Потом забирают все палочки, кладут в шапку, прячут поспешно за пазуху и говорят: “Ну, спасибо, как много зверей бог послал, какой фарт (*куси*)”, и тащат всё домой» [Штернберг, 1933, с. 496–497].

В отличие от священного дерева нанайцев, орочей, удэгейцев с изображением *пиу* или *пиухэ*, у негидальцев священное дерево представляло целый комплекс различных духов, именуемый термином *алачинки*, что означает «место жертвоприношений и место нахождения всех богов» [Штернберг, 1933, с. 533].

Место жертвоприношений *алачинки* представляет собой большую листовенницу *тойо*, специально выбранную в тайге, на которой вырезаются лица – *дугду*, а у комеля устанавливается скульптурное изображение – *сангиви*, т.е. резная антропоморфная фигура духа *маси*. Когда негидалец прибывает в свои охотничьи угодья и устраивает *алачинки*, то изображение *маси* не делает, а только *тойун* и два *келгенки*.

Перед охотой негидальцы, также как и нанайцы, «ровно в полдень идут к *тойо*, приносят все принадлежности охоты (только ружья нельзя) и ставят их у подножья дерева, потом, после молитвенного обращения: “Небо, солнце, полдень, луна, хорошенько нам дайте жить!”, кланяются, и все участвуют в кормлении. Ставят на ночь саомострел у подножья. Разводят огонь, кормят *севоки* и потом кормят огонь *поза*» [Штернберг, 1933, с. 534].

Здесь же у огня находилось и само изображение хозяина огня – *муйкуду* и его жены – *кутуга*. Негидальское название духа – хозяина огня *муйкуду* тесно связано с понятиями «дух предка» – *муугди* [Сравнительный словарь, 1977, с. 190] и «душа» – *куту*. Причём термин *куту* заимствован от якутов, у которых под словом *кут*, также как и в древнетюркских языках, подразумевается понятие «душа» [Сравнительный словарь, 1975, с. 440]. Негидальское слово *кутуга* означает «жаба» [Сравнительный словарь, 1975, с. 440].

Нанайцы из селения Дада к духам – хозяевам охотничьих угодий обращались с такими словами: «*Сангиа мама!* Услышь! Внимай! Надрываясь, добрались. Довезли совсем немного, но мы вас угощаем. Если мы встретим своих недругов – крупных зверей, помоги нам победить их! Открой настежь двери своей кладовой! Выпусти своих червей! Хозяин горы с девятью горбами, хозяин земли с семью горбами, большие речки! Услышьте! Пригоните сюда соболей, что за тремя горами! Пусть идут в нашу сторону!» [Гаер, 1991, с. 12].

После такого обращения к духу – хозяину местности с просьбой об удачном промысле на жертвеннике настила *дагю* у дерева с изображением лика хозяина угодий *пиухэ* оставляли угощение: кусочки еды, спички, табак, водку. Умилостивив жертвенной пищей духов, попросив удачи на охоте, выпросив иносказательно пушных зверей, старший артельщик возвращался в зимовье – *аонга* [Гаер, 1991, с.12].

Переступив порог зимовья, он становился на колени, бил земные поклоны, обращаясь к хозяину очага *пуза*, и просил: «Хозяин огня!

Хорошо ходить мне сделай!». Затем бросают еду на *мало* (где находился хозяин дома — *зулин*), в каждый угол, на порог жилища и тоже просят, чтобы хозяин дома, хозяин места *мало*, хозяева углов и хозяин порога дали хорошее здоровье и послали навстречу промыслового зверя [Гаер, 1991, с.12]. «Потом самый младший (повар) кланяется поочередно каждому, и старший выражает пожелание, чтобы все были товарищами, чтобы все были здоровы, чтобы охота была счастливой и т. д. Затем едят, пьют» [Штернберг, 1933, с. 497].

Обряд поклонения у священного дерева *ту* совершали и орочи во время жертвоприношения хозяину тигров *дусэ эзэни* или хозяину неба *буа*. Этот обряд кормления хозяев природы совершался в тайге на месте охоты около большой, раскидистой ели. Приносивший жертву охотник «срубал молодую ёлочку, обрезал сучья, оставляя лишь самую макушку. Ствол ёлочки он очищал от коры, вырезал на нём схематическое изображение человеческого лица и втыкал в землю. Из прутьев тальника настругивал тонкие и длинные, чтобы свивались спиралью, ритуальные стружки, называемые *шлау* или *гяса*, и вешал их гирляндами на ёлочку. К украшенной ёлочке привязывал жертвенную собаку... выделяющуюся своей необычной мастью» [Аврорин и др., 1978, с. 32–33]. Жертвенную собаку убивали ударом палки по голове. «Затем приносивший жертву снимал с убитой собаки шкуру и вешал её на дерево. Кровью собаки намазывал одну сторону лица, вырезанного на ёлочке, символизируя угощение *буа*. Половину собачьей туши он клал около ствола большой ели, по которой жертвенное мясо должно подниматься на небо, и тщательно укрывал еловыми ветками, придавливая их сверху бревном. После этого охотник варил кашу и другие угощения. Небольшую часть сваренного мяса он бросал вверх, как бы посылая на небо, и вниз, адресуя, на сей раз земным божествам. То же он проделывал с



Рис. 20. Дерево с вырубленной на стволе личиной. Северобайкальские эвенки [Из книги: Иванов, 1970, с.173]

водкой, если она у него оказывалась. Остатки угощения, в том числе и собачье мясо, охотник съедал сам, произнося перед этим слова моления, обращённого к *буа*. Кровь из сердца собаки охотник разбрызгивал по сторонам, громко произнося слова моления» [Авrorин и др., 1978, с. 33].

Л.Я. Штернберг отмечал, что орочи, несмотря на то, что они были кинофагами, употребляли в пищу собачье мясо. «Но употребляют они это блюдо крайне редко, – отмечал исследователь. – Раз в два-три года, когда они кормят хозяина тайги – *dusa-ydjeni*, перед сезоном охоты, и раз в столько же лет по окончании медвежьего праздника убивают собаку; убивают её с большой торжественностью, жертву привязывают к священному дереву – *tu*, имеющему на себе изображение человеческого лица, и, предварительно накормив, говорят ей прощальное слово вроде того, какое говорят медведю. Затем её кровью кормят палочки с человеческим изображением, которые привязывают к священному дереву (*tu*) и через них передают просьбу *dusa-ydjeni*: „Небо соболя дай убить, сохатого дай убить, зверя дай убить, – собаку тебе даю; небо, пожалей, я бедный, есть нечего”» [Штернберг, 1933, с. 440].

Священному дереву поклонялись и среднеамурские эвенки-бигары. Выбрав в тайге место, старший из охотников перед деревом с вырубленным ликом духа – хозяина тайги *магин* сжигал кусок мяса и обращался с просьбой послать зверя охотникам [Василевич, 1969, с. 238].

Все народы Приамурья и Приморья обязательно совершали жертвоприношение и многочисленным духам – хозяевам местности. Действо происходило одинаково, а сам процесс негидальцы называли термином *сугдэ*, удэгейцы – *согдо*, нанайцы – *сугду*, маньчжуры – *сукдун*, слова *сугдичи*- (ульчи) и *сугдитчи*- (уйльта) означают «поставить жертву перед идолом или ставить пищу перед покойником» [Сравнительный словарь, 1977, с. 118]. Жертвоприношение приносилось в местах, опасных для жизни человека, где были обрывистые скалы, перевалы, переправы через реки и т.п. В этих краях имелись специальные жертвенники *дэлбурээ*, куда складывали подношения: различные мелкие предметы, монеты, кусочки ткани и т.п. Такие подарки обязательно оставляли аркинские эвены, переходя через реку Эллу; камчатские эвены задабривали подобным образом крутой утёс на берегу р. Быстрой [История и культура эвенов, 1997, с. 119].

Добыча первого зверя была важным событием для всех охотников региона и служила новым поводом для их обращений и жертвоприношений духам. «Они благодарили духов за успешный промысел и снова просили у них охотничью удачу, при этом подбирали слова иносказательные, чтобы не обидеть их и не рассердить, надеясь, что духи не прогонят зверей с этих мест» [Гаер, 1991, с. 13].

2.5. Культ священных скал

Тунгусо-маньчжурские этносы Приамурья, Приморья и Сахалина все примечательные объекты природы не только обожествляли, но и наделяли сверхъестественными свойствами. Чаще всего это относилось к скалам, имеющим причудливые очертания, у подножия которых рыбаками и охотниками устраивались жертвоприношения и совершались обряды поклонения местным святыням. «В промысловой практике нижеамурских народов, — отмечал дальневосточный этнограф С.В. Березницкий, — известны ритуалы угощения отдельных скал, утёсов, перевалов, сопков для получения богатой удачи и защиты от неблагоприятных погодных и дорожных условий в таёжной и морской охоте и рыбной ловле» [Березницкий, 2003, с. 238].

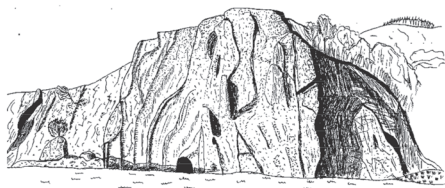


Рис. 21. Священная скала Тырский утёс. Внизу, слева, камень для даров. Рис. С.В. Березницкого. 1996 г.

К наиболее известным скалам у этносов Нижнего Амура относятся следующие: расположенный на правом берегу Амура, недалеко от селения Тыр, Ауринский утёс у ульчей, скалы *Кынга* и *Омоко* у коппинских орочей, культовая скала *Дяла* у негидальцев, скала *Гугя* — культовое место иманских удэгейцев, расположенное у Санчихезского ключа, скалы Дед и Баба на Имане у иманских удэгейцев, скала *Гонгулаза* на р. Бикин и многие другие. Священные скалы, горы и примечательные места имеются практически около каждого поселения коренных обитателей Приамурья и Приморья. При этом считается, что в каждой священной скале обитает её хозяин, от которого зависит благополучие людей, попадавших в места его владений.

По мнению всех народов Нижнего Амура, проживающих в окрестностях Тырского утёса, «внутри скалы есть пещера, в которой обитает её дух-хозяин. По внешнему виду он очень напоминает человека – невысокого старичка с небольшой седой бородкой... Если не угостить хозяина утёса перед выходом на охоту или рыбную ловлю, он обидится и накажет человека. Звери и рыба станут прятаться от такого промысловика. Может случиться и более серьёзная беда – перевернётся лодка на глубоком месте Амура или озера. Ритуал угощения духа – хозяина утёса – могли совершать вместе и нивхи, и негидальцы, и ульчи. К хозяину утёса обращались за помощью и в случае гибели на промысле кого-либо из членов семьи. Тогда родственники приходили к утёсу, приносили угощения и просили духа, чтобы он обеспечил хорошую жизнь душам утонувших людей в потустороннем мире» [Березницкий, 2003, с. 240].

Каждая скала с сакральным значением имеет свою историю, сочинённую народом, на территории обитания которого она находится. Так, например, иманские удэгейцы почитают священные скалы Дед и Баба, расположенные на берегу у переправы через Иман от с. Дальний Кут к с. Санчихеза. В народном *тэлэнгу* повествуется, что раньше на месте этих скал стоял корьевой дом, в котором жила удэгейская семья – отец, мать и сын. Однажды сын вышел на оморочке на рыбалку и утонул. От горя родители окаменели и превратились в скалы.

Особенно примечательной была скала Дед, по форме напоминающая человека с чётко выраженной качающейся головой. Сородичи устроили кумирню у подножья и стали совершать жертвоприношения, просить у хозяев скал удачной охоты и рыбной ловли. Дед и Баба всегда оказывали помощь радеющим. Но однажды молодой удэгеец усомнился в священности скал и пообещал сородичам свалить голову Деда и доказать, что это просто груда камней. Залез парень на скалу и стал отворачивать голову. Тряхнул Дед головой и сбросил парня вниз. Тот упал и разбился. После этого случая иманские удэгейцы ещё больше уверовали в священность этих скал. Однако при сооружении переправы через реку в 30-е годы XX столетия русским строителям понадобился камень. Удэгейцы предупреждали русских молодых людей, чтобы те не разрушали священные места, но местных не послушали. Пачка динамита сделала своё дело. Голова Деда разлетелась на мелкие куски. Через несколько дней все строители заболели, а парень, который закладывал динамит под голову Деда, умер.

После случившегося строители не стали рушить скалы, однако с той поры скала Дед не имеет головы, а Баба, хоть сейчас и стоит на своём месте, но в промыслах уже никому не помогает.

Аналогичное предание существует и у амурских негидальцев о священной скале *Дяла*. В нём рассказывается как священная скала ушла в тайгу, обидевшись на русских парней, пытавшихся её разрушить. Скала внешним видом отдалённо напоминает фигуру человека. При определённом освещении, по словам негидальцев, можно даже разглядеть голову, глаза и рот, в который перед промыслом охотники кладут жертвенную пищу [Березницкий, 2003, с. 242–243].

Бытуют предания о священных скалах и среди орочей. Об одном из них В.К. Арсеньев пишет следующее: «Очень давно, в верховьях Копи жили человек Кангей и две женщины – Атынига и Омоко. Жили они долго, несколько сот лет, состарились и окаменели. Много веков они стояли в полном согласии, но однажды заспорили о том, кто из них является хозяином местных гор. Спор их перешёл в ссору и в ужасную драку, от которой содрогались все сопки, и стонала тайга. Кангей остался победителем и сохранил за собою место. Одна старуха, Атынига, убежала и села на правом берегу Копи между реками Бяпали и Тепты, а другая вместе с семьёй перешла на левый берег реки около устья Йоли и стала называться Омоко Мамага.

С тех пор орочи, удэхэ и гольды, когда проходят мимо скал, останавливаются и кладут на камни свои приношения: лоскутки материи, кусочки сахара, листочки табаку – или выливают несколько капель водки и просят послать им удачную охоту и счастливое окончание путешествия. Этот обычай соблюдается и по сие время» [Арсеньев, 1947, с. 51].

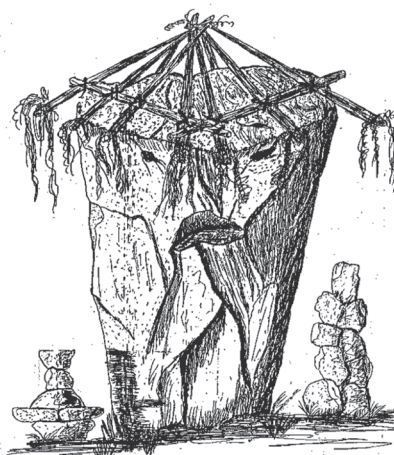


Рис. 22. Культовая скала амурских негидальцев *Дяла*. Рис. С.В. Березницкого с наброска кальминского негидальца

У иманских удэгейцев в прошлом большой популярностью пользовалось культовое место у скалы *Гугя*. Возникновение этого места связывается с каким-то мифическим народом *наху*, обладавшим сверхъестественными способностями, о которых в краткой форме в 1969 г. рассказала мне пожилая удэгейка из с. Санчихеза Анна Трофимовна Пеонка.

«Есть такое племя, у которого женщины рожают в подвале, чтобы родившийся ребёнок не видел света. Если рождалась девочка, то её сразу выносили на поверхность, а если мальчик, то он остаётся в подвале (в темноте) в течение пяти лет. Через 5 лет мальчик начинает видеть всё насквозь на очень большом расстоянии. С годами мужчины этого племени могут видеть, что делается даже на противоположной части земного шара. Где живёт это племя, никто не знает, но в той местности растёт очень белая и мягкая вата (возможно хлопок). Люди из этого племени называют себя именем *наху*. Они очень добрые и бескорыстные» [Архив ДВО РАН. Ф. 13. Оп. 1. Д 45. Л. 71].

К удэгейцам с. Санчихеза (п. Островной) мужчины из этого племени приходили дважды. Первый раз пришёл человек по имени *Маху*. Он в течение трёх лет ходил по тайге с удэгейцами, промышлявшими корень женьшеня, и искал какое-то растение. *Маху* указывал корневищам, где растёт корень, потому что видел его даже на большом расстоянии. Сам он накопал много корня, но весь отдал удэгейцам. Наконец, через три года он нашёл нужное дерево – берест (*тидзанке*), помолился на него и выкопал его так, как копают женьшень, сохраняя все даже маленькие мочки корня. Затем корень этого дерева изрубил на мелкие части и сложил в свои мешки. «Это дерево священное, оно никогда не сгорает», – сказал *Маху* удэгейцам и уехал на свою родину [Арх. ДВО РАН. Ф. 13. Оп. 1. Д. 45. Л. 71].

В южном направлении в трёхстах метрах от окраины с. Санчихеза (п. Островного) в лесу находится очень большой по размерам берест (*тидзанке*). В основании это дерево могут обхватить два человека. В метре над землёй на бересте имеется сердцеобразная зарубка с оплывшими краями, похожая на червонного туза. В конце 50-х годов XX столетия, как рассказывали удэгейцы, у подножия дерева из небольших жёрдочек был сооружён жертвенный столик *дагю*. На него складывались жертвоприношения, когда удэгейцы обращались к хозяину местности перед охотничьим промыслом или рыбалкой. На стоящем рядом деревце вешались лоскуты красной ткани и находи-

лись соломенные изображения разных духов [Арх. ДВО РАН. Ф. 13. Оп. 1. Д. 45. Л. 71–72].

В другой раз к иманским удэгейцам в с. Санчихеза пришёл человек по имени *Гугя*, который, найдя нужную ему скалу, стал её хозяином. Анна Тимофеевна и её муж Сергей Монгулеевич Пеонка рассказывали мне, что местные удэгейцы всегда обращались с молитвами и просьбами к *Гугя* и получали от него помощь. Обычно у *Гугя* просили хорошего здоровья, помощи в удачном промысле и т.д. Иначе говоря, удэгейцы поступали точно так же, как и русские люди, которые обычно перед иконой произносили слова: «Господи, помоги!»

Полный вариант легенды о каменном *Гугя* я впервые услышал от старого удэгейца Мусы Кялундзига. Вот его рассказ.

Появился *Гугя* среди иманских удэгейцев семь поколений тому назад. Он искал место, где мог бы служить хозяину неба *буа* и людям.

По преданию, он был из племени, женщины которого рожали детей в подземелье. Если рождалась девочка, то её сразу выносили на свет, а если мальчик, то он оставался в подземелье в течение пяти лет. Через пять лет мальчик видел всё насквозь на очень большом расстоянии, а когда становился стариком, он выбирал себе место на земле и отправлялся туда, чтобы выполнить свой долг перед богом.

Состарившись, *Гугя* выбрал место среди удэгейского народа и отправился на его поиски. Долго шёл старый *Гугя*, пока не добрался до реки Иман, где встретил молодого удэгейца, плывущего по реке на берестяной оморочке. С ним и появился *Гугя* в удэгейском стойбище.

Во время следования к посёлку молодой охотник заметил, что старик отказывался от еды и за день съедал только три маленьких зёрнышка и три красные ягоды. Ночью *Гугя* располагался на берегу реки и даже не сгонял с себя комаров, которые нещадно его кусали. Когда шёл дождь, он не укрывался и не намокал. Проходя мимо скал Дед и Баба, расположенных на переправе через реку в п. Дальний Кут, старик воскликнул, что этот тот район, который он так долго искал.

Прибыв в Санчихезское стойбище, старик попросил удэгейцев отвести его в тайгу, где расположена отвесная скала. Молодой охотник не мог отказать столь почтенному старцу, и после короткого отдыха они отправились в путь.

Гугя и удэгеец двинулись к отвесным скалам, расположенным на берегу реки между поселками Лаулю (современное название – Дер-

су) и стойбищем Санчихеза. Однако, осмотрев эти скалы, старик сказал, что это не то, что он ищет, есть другая скала, которая ему нужна. Тогда охотник повёл его к скале, возвышавшейся над горным ключом в 10 км от поселения. Когда они подошли, *Гугя* обрадовался и сказал, что это и есть то самое место, которое он так долго искал.

У подножия скалы, над водой горного ключа, был небольшой вход в пещеру с каменной дверью. Старик остановился около пещеры, распрощался с удэгейцем и сказал ему, чтобы люди не нарушали законы тайги, жили по своим традициям, никому не причиняли зла и чтобы охотник пришёл навестить его только через три года.

Прошло три года. Молодой удэгеец отправился проводить старого отшельника. Когда он подошёл к пещере, то увидел, что старик, придерживая правой рукой подбородок, лежит на земле и смотрит перед собой. Его длинные усы, как сосульки, свисали до самого пола. Удэгеец поклонился ему, но *Гугя* остался недвижим. Тогда удэгеец притронулся к руке старика и понял, что тот окаменел.

Принял охотник каменного *Гугя* за божество, поклонился ему, рассказал о своей тяжёлой жизни и попросил удачи в промысле. Перед самым селом прямо на удэгейца вышел изюбрь, которого охотник тут же убил, побрызгал кровью по сторонам света, поблагодарил хозяина местности и старого *Гугя*, пославшего ему навстречу ценного зверя.

Вернувшись в стойбище, удэгеец рассказал сородичам об окаменевшем старике и посоветовал молиться на него как на бога. Люди поверили молодому охотнику. Они стали ходить к скале и поклоняться ей, прося у *Гугя* удачи в промыслах и в исцелении от разных болезней. С тех пор удэгейцам Санчихезы всегда сопутствовала удача в охоте и рыбном промысле, *Гугя* излечивал все болезни, придавал силы старым, наделял мудростью молодых.

Однажды, когда удэгейцы стойбища пришли к скале, чтобы поклониться окаменевшему отшельнику, они увидели, что каменная дверь в пещеру закрылась и спрятала старого *Гугя* в своих недрах. Тогда удэгейцы стали называть эту скалу именем человека и молиться перед ней.

Более 200 лет удэгейцы считали скалу *Гугя* священным местом. Даже в 60-е годы XX столетия некоторые старики нередко обращались к скале *Гугя* с различными просьбами, и, по их словам, скала давала им силу и наделяла здоровьем в дни промысла.

Многие старики из с. Санчихеза искренне уверяли меня, что это не вымысел предков, а правда, действительно был такой человек и что такая скала на самом деле находится в тайге.

После этого я невольно задумался: «А может и правда, что есть такая скала, в которой была пещера, но со временем она обвалилась и скрывает в своих недрах какую-то тайну? Может, действительно эта красивая легенда имеет под собой основу: *Гугя* действительно приходил в удэгейское стойбище и слыл среди удэгейцев чуть ли не посланником хозяина неба *буа* или *Эндури*?» Чтобы развеять сомнения, я решил сходить к этой скале и увидеть всё своими глазами.

После недолгих размышлений я уговорил Мусу Кялундзига показать мне эту скалу. На следующий день мы отправились в тайгу к *Гугя*.

Вышли из селения рано утром, а прибыли к месту назначения уже после обеда.

– Вот, это и есть скала *Гугя*, – показал удэгеец на скалу. Это была вертикальная скала метров тридцати или чуть больше, напоминающая спереди пирамиду, а сбоку – гигантский корабль, задняя часть которого далеко уходила в таёжные дебри. О подножие скалы *Гугя* с незапамятных времён бились стремительные волны горного ключа, который увлекал свои прозрачные и холодные воды в реку Иман. Внизу, уцепившись за скалы, стояли сосны и кедры, а весь *Гугя* был покрыт серебристым мхом, который подчёркивал древность этого каменного великана.

Около 14 часов Муса Кялундзига развёл небольшой костерок и принялся кипятить чай, а я решил обследовать местность, прилегающую к скале. С одной стороны скалы мне удалось обнаружить толстое дерево береста, на коре которого имелось старое изображение в виде треугольной зарубки с оплывшими сторонами. С другой стороны имелось такое же дерево с относительно свежей треугольной зарубкой, у его подножия стоял полуразвалившийся столик *дагю* из жердочек. Возможно, ещё года два-три тому назад какой-то охотник складывал жертвенную пищу и молился каменному *Гугя*. Обследование самой скалы не дало никаких результатов. Я не нашёл даже признаков пещеры и стал фотографировать скалу со всех сторон. Сделав несколько снимков, мы двинулись обратно и вернулись в село уже с заходом солнца.



Рис. 23. Священная скала *Гугя* с изображением лица человека. Фото А.Ф. Старцева

Прошло несколько месяцев. В конце октября 1971 г. я приступил к обработке фотоплёнок. Нашёл пленку и со скалой *Гугя*. Спроектировав кадр со скалой на бумагу, я опустил снимок в проявитель. И вдруг вижу, как при красном цвете в ванночке стало проявляться лицо человека, точно такое, как рассказывалось в легенде. Продолговатое лицо покоилось на вытянутой правой руке, узкий разрез глаз, чёрные волосы зачёсаны набок, длинные усы подчёркивали полуоткрытый рот. От неожиданности у меня даже мурашки пробежали по спине. Я схватил снимок и выскочил на кухню, на свет. Снимок потемнел. Я тут же заправил другой снимок и закрепил его. Да, передо мной снова возник образ старого отшельника из легенды, некогда помо-

гавшего людям в разных промыслах.

8 ноября 1971 г. в праздничной одежде я приезжаю в п. Дальний Кут. Время было около 16 часов. Мне не терпелось как можно быстрее добраться до Санчихезы и попасть к священной скале. Поэтому я решил идти в село через тайгу по лесной дороге. Надо было преодолеть не менее 8 км. Зимой по тракту я ходил из с. Санчихеза в Дальний Кут, поэтому надеялся успеть войти в удэгейское село до темноты.

Вначале тропа хорошо просматривалась среди травы. Но чем дальше в лес, тем дорожка становилась всё уже и уже: темнело здесь быстрее, чем на открытой местности. Вскоре тропу я потерял и шёл практически на ощупь. В лесу стало совсем пасмурно. Светлым оставалось только небо, затянутое тучами, сквозь которые проступали тёмно-красные всполохи заходящего солнца. Я уже не выбирал удобное место, куда ступить, а шёл напрямик в сторону села.

Вскоре я с трудом различал даже деревья, встречавшиеся на пути. К тому же я попал на болотистое место. Представьте себе: в

выходном костюме-тройке, белой рубашке с галстуком, болоневом плаще – я бреду по зарослям тайги, подсвечивая себе путь спичками и горящим клочком бумаги.

Я вырывал из тетради чистые листы, поджигал их, выискивая себе путь. Спичек осталось не более десятка. Только теперь я начал понимать, что сделал большую глупость, двинувшись в путь через тайгу на ночь глядя. Мне удалось выбраться из болота и выйти на небольшой пригорок к сваленному кедру. Ствол и корни дерева образовали своеобразную стену. «Здесь буду ночевать: дров много, до утра дотяну».

Я начал со всех сторон стаскивать к кедру ветки, стволики упавших деревьев. Натаскал приличную кучу. «Разожгу костёр, а потом устрою место под отдых».

Вдруг я увидел, как между стволами деревьев медленно поплыл огненный шар и скрылся из виду в густых зарослях. Мне стало не-сколько не по себе. Я долго всматривался в место, куда уплыл горящий шар. Вдруг он опять появился, застыл на месте, потом начал двигаться то в одну, то в другую стороны, а затем вновь медленно поплыл между стволами куда-то влево, в исходную точку.

– Что это? Блуждающая молния? – я вспомнил, как о подобном случае писал В.К. Арсеньев. Огненный шар больше не появлялся. Любопытство взяло верх над страхом. Я медленно двинулся туда, откуда появлялся огненный шар, стараясь не забыть место ночёвки. Через сотню метров я вышел к реке. Там плавала оморочка с горящим факелом на носу. В ней сидел человек с острогой в руке и лучил позднюю осеннюю кету. Всмотревшись в него, я узнал Зинзая Пеонка, одного из моих лучших информантов, от которого я узнал очень многое о традиционной жизни удэгейцев.

Зинзай, приметив рыбу кету, приподнял руку для удара. В это время я окликнул его: «Зинзай!»

Удэгеец застыл на месте с приподнятой острогой и стал осматриваться. Я понял, что для удэгейца мой голос из темноты равносителен появлению шаловливого духа *кусалянку*, который своими действиями мешает промыслять зверя или рыбу.

– Вот хорошая возможность проверить, – подумал я, – верят удэгейцы в существование духов природы или нам о них только рассказывают байки. Я сидел среди ивняка и наблюдал за стариком. Когда

удэгеец успокоился и снова приподнял острогу для удара, я опять окликнул его.

– Зинзай!

Старик пришёл в ярость. Он по-удэгейски начал ругаться в мою сторону, чтобы я, нечистый дух *огдзё*, ушёл прочь и не мешал ему рыбачить. Затем старик развернул оморочку и направил её на противоположный берег. Тут я понял, что он может уйти с этого места, и стал вновь звать его и просить не уплывать.

Зинзай схватил берданку...

– Зинзай, Зинзай, я не чёрт. Не стреляй!

Старик узнал меня по голосу. Но не мог поверить своим ушам, как я мог оказаться в такое время в тайге вдали от села. Он начал расспрашивать меня с целью убедиться, что я действительно тот, за кого себя выдаю.

Следует особо отметить, что у удэгейцев очень хорошая память на голоса. В 1989 г. я и С.В. Березницкий³ приехали в с. Санчихеза с целью описать современное положение удэгейцев. Тогда села собственно уже не было. Осталось только два дома, в одном из них жила Софья Угрянинова – удэгейка лет 75-ти. Мы точно знали, что она дома, поэтому начали стучать в дверь. Наконец, за дверью послышалось шарканье. Удэгейка подошла к двери и вдруг спросила:

– Это ты, Старцев, Александр?

– Да, это я.

– А кто рядом с тобой? Я его не знаю.

– Это мой друг, работаем вместе.

– Я слышу голос знакомый, – поясняла удэгейка за дверью, отпирая деревянный засов и снимая крючки.

Удэгейка не видела меня более 10 лет, но голос мой прочно закрепился в её памяти. Единственно, что она перепутала, так это моё имя, назвав меня Александром.

Зинзай говорил по-русски неплохо, но с большим акцентом, часто не соблюдая грамматические правила.

– Чего твоя там делай? – спросил старик.

Я стал объяснять, как и для чего я иду в село. Переговорив пару минут, старик с опаской направил оморочку к моему берегу.

³ Сергей Березницкий – д-р ист. наук, в прошлом сотрудник ИИАЭ ДВО РАН, а в наши дни работает в Санкт-Петербурге в Кунсткамере.

Через минуту-другую я уже сидел у его костра и с жадностью поедал *силоун* – поджаренную на вертеле рыбу. Старик, пристально рассматривая меня, вновь стал расспрашивать, почему я в праздничный день в выходной одежде оказался в тайге и как мне удалось выйти к берегу протоки, находившейся в километре от селения.

Я подробно рассказал ему о причине моего приезда. Старик осуждающе покачал головой.

– Совсем дурак, нельзя ночью так по тайге ходи. Худо может быть, совсем погода плохая.

– Зинзай, погода отличная, тёплая, давно такой погоды не было в ноябре.

– Сейчас тепло, а к утру будет снежно и холодно, – уверенно подытожил старик и предложил мне самому идти в село, сославшись, что ему надо ещё порыбачить.

Переночевал я в местной школе-интернате. Когда проснулся и вышел на улицу, пейзаж было трудно узнать. Ночью выпало много снега. Он прикрыл весь неприглядный ландшафт толстым слоем, облепил ветки деревьев, превратив их в своеобразные сказочные фигуры.

После скромного завтрака я направился к дому Мусы Кялундзига. Я надеялся уговорить старика проводить меня к скале *Гугя*. Когда я пришёл к Мусе, удэгеец во дворе готовил для поросёнка еду. Он топориком мелко рубил капустные листья и сбрасывал их в корыто.

– *Багдыфе* (здравствуйте), – поздоровался я со стариком.

– *Багдыфе*, – бесстрастно ответил старик и, глядя в мою сторону, спросил. – Что надо? Зачем пришёл?

Я показал старику фотографии с изображением *Гугя* и попросил его проводить меня к скале, чтобы увидеть всё своими глазами и сделать дополнительные снимки.

Старик, монотонно шинкуя топориком капусту, помолчал немного, а потом сказал: «Сейчас не моги, секи надо».

Я расценил его ответ по-своему. Старик хочет, чтобы я купил бутылку водки, которую он называет *секи* (по-японски *сакэ*).

Недолго размышляя, я сбегал в магазин. Пришёл к старику. Он и бабка Мария сидели, завтракали. Я выставил бутылку на стол.

– Зачем это? – спросил он (удэгеец спиртное не употреблял).

– Как зачем?! Вы же сказали, что *сакэ* надо.

Старик усмехнулся.

– Я сказал, что не могу идти, потому что капусту надо было посечь. Вот поем, и пойдём, куда тебе надо.

От такого решения Мусы я был в восторге. Да и погода мне благоприятствовала: снег под лучами солнца стал быстро оседать, превращаясь в ручьи.

Муса мне подыскал старенькую одежду, резиновые сапоги, соорудил из мешка рюкзак, и после 12 часов дня мы двинулись в сторону *Гугя*, постоянно наступая на свои тени, бегущие впереди нас. Около 16 часов мы были на месте. Под скалой, как и прежде, шумел горный ручей с чистейшей водой. Все камни у берегов покрылись зелёно-серебристым мхом, словно подчёркивая древность некогда сакрального места. Однако на скале я не увидел того изображения, которое отпечаталось на снимке. По фотографиям я определил место, где должна находиться фигура легендарного отшельника. По деталям восстановил, где должна быть голова, где рука, сжатая в кулак, но отшельника видно не было.

– Я же говорил, – сказал старик, – что *Гугя* не всем и не всегда показывается на глаза. Однажды он открылся тебе, но ты его не увидел, вот он и рассердился на тебя и больше показываться не хочет. Уходить надо, солнце сядет, стемнеет быстро. Не успеем засветло прийти домой.

Мы заторопились в обратный путь.

– Как же так? – размышлял я по дороге. – Почему в июне в это же время изображение было, а в ноябре его не стало?

Вдруг меня осенило – игра света! Всё зависит от времени года. Солнце меняет свою траекторию, и одно и то же место в одно и то же время в разные сезоны освещается по-разному. Вот и вся отгадка. Люди приходили к скале не в тот момент, когда солнце высвечивало голову старика. Они могли подойти в пасмурную погоду, утром или вечером, т.е. тогда, когда изображения увидеть не могли. Вот и пошла молва, что старик закрылся в пещере и не показывается людям.

Только через пять лет мои догадки подтвердились. В середине июня я вновь оказался у этой скалы. Старый удэгеец развёл небольшой костёр и в железной банке кипятил чай, напевая замысловатую песенку на своём языке, а я в ожидании чая заносил необходимые записи в полевой дневник и изредка посматривал на трещины в скале, напоминающие глаза. Когда вода закипела и мы стали пить чай, я вновь взглянул на скалу и обомлел: на нас сверху смотрел человек с лицом монголоидного типа и характерными прорезями глаз. Это его

сотни лет тому назад удэгейцы называли *Гугя*, что в переводе на русский язык означает «каменный».

Всё сразу стало на свои места. Изображение появляется только за счёт двух вертикальных плит, находящихся друг к другу под углом 90 градусов. Плита, с которой просматривается лицо человека, имеет небольшой карниз. На ней вследствие старых обвалов образовался нарост с трещинами и выбоинами. Когда наступает вторая половина дня и солнце освещает камни, то карнизообразная плита кидает на себя свою же тень, а нарост, выдвинутый несколько вперёд и удачно подсвеченный солнцем, изображает как бы лицо человека, которое ещё сильнее подчёркивается правой освещённой вертикальной плитой, похожей на двери. Горизонтальный камень, лежащий чуть впереди «лица», можно принять за каменную руку, которая придерживает голову *Гугя*. После 17 часов тени полностью скрыли изображение – всё пропало, как будто на скале ничего не было.

После этих наблюдений сразу прояснился вопрос, почему удэгейцы считали скалу священной. Дело в том, что в основании первобытных верований удэгейцев, нанайцев и всех остальных народов Приамурья и Приморья лежит особое мировоззрение, известное под названием «анимизм». Основная идея сводится к тому, что все объекты природы представляются одушевлёнными, наделёнными разумом, волей, чувствами.

Удэгейцы и другие народы тунгусо-маньчжурской языковой группы глубоко верили в существование духов, которые могут являться человеку в облике, доступном восприятию. Исходя из этого, можно представить, что какой-то охотник, заметив игру солнечных теней, принял их за доброе божество и помолился ему. Так ещё в XIX столетии возникло одно из многих культовых мест удэгейцев с. Санчихеза.

В последние десятилетия XX в. люди перестали замечать изображение на скале. Возможны несколько причин: путь к скале довольно трудный, изображение появляется только в летнее время, а удэгейцы к скале приходили в другое время года или в пасмурную погоду, когда на скале не было изображения. Тогда они и посчитали, что дверь закрылась и спрятала от глаз человека хозяина этой скалы. Люди не знали, что объяснить это явление природы можно только игрой солнечных теней, и поэтому рассказы о *Гугя* постепенно превратились в легенду со сказочными элементами [Арх. ДВО РАН. Ф. 13. Оп. 1. Д. 45. Л. 73–77].

Глава 3

ТОТЕМИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ У НАРОДОВ ПРИАМУРЬЯ, ПРИМОРЬЯ И САХАЛИНА

3.1. Тигр и его почитание народами Азии

В мире существует несколько видов тигров: индийский, бенгальский, маньчжурский и др. Маньчжурский, или уссурийский, тигр обитает в России в Амурской области, Хабаровском и Приморском краях, а также в Маньчжурии, Северном Китае и Корее. По своим физическим и биологическим данным он резко отличается от индийского или бенгальского тигра, но не является разновидностью южно-азиатского, а относится к самостоятельному виду. Маньчжурский (уссурийский) тигр обитает исключительно в скалистых горах, покрытых хвойным лесом. «Длина его тела равна 2,7–3 м, высота – 1,2–1,5 м при весе 250–300 кг. Окраска шерсти такая же, как и у южного тигра, но встречаются иногда экземпляры бледно окрашенные, с редкими и тусклыми полосами. Тигр – животное чрезвычайно красивое. Основной цвет его шерсти ржаво-жёлтый, испещрённый чёрными полосами. На груди, шее и передних лапах они расположены реже, а на спине и задних ногах выражены особенно ярко. Голова пёстрая, бакенбардов нет, брюхо белое. Такая окраска является для тигра защитной. Когда он бежит по тайге, среди лишённых листьев кустарников, чёрный, жёлтый и белый цвета сливаются, и зверь принимает однотонную буро-серую окраску. Осенью среди оранжево-красных виноградников и сухих жёлтых папоротников, в которых есть немало почерневших старых листьев, тигра трудно увидеть даже на близком расстоянии. Возможно, что при более тщательных исследованиях длинношёрстный тигр окажется родственником пещерного тигра, обитавшего когда-то в Европе. Тогда Уссурийский край можно считать его родиной. Животное это чрезвычайно любит залезать в пещеры. Летом мне часто приходилось видеть в них тигриные следы и перегрызенные кости. Тигр мало обращает внимание на климатические условия страны. Ему не страшен ни снег, ни холод. Он держится

там, где существуют заросли и где есть достаточно корма, главным образом коз, кабанов и оленей. В Уссурийском крае он обитает в южной части страны, на побережье моря граница его распространения доходит до мыса Гиляк. Затем он встречается по всей долине р. Уссури и её притокам и по рр. Мухеню, Пихце, Анюю и Хунгари, впадающим в Амур с правой стороны. Одиночные экземпляры заходят ещё дальше на восток и на север. Если корма достаточно, тигр не трогает домашний скот, только крайняя нужда заставляет его приближаться к селениям и нападать на человека. Особенно старательно тигры охотятся за собаками» [Арсеньев, 1951, с. 141].

Чаще всего тигр своё логовище устраивает в горных дебрях под защитой скал, в неприступных хребтах высоких кряжей, расселинах и пещерах. Таким образом, в Хабаровском и Приморском краях преимущественное распространение имеет уссурийский тигр. Тигр — очень сильный, ловкий, быстрый и хитрый зверь. Нападение тигра почти всегда бывает неожиданно, из засады, и так стремительно, что отразить его не представляется возможным. Если тигр видит, что хитрость не удалась и человек приготовился встретить его выстрелом, он тихо и незаметно уходит, чтобы повторить свой манёвр в другом месте. Если не вышла и вторая попытка, он настойчиво добивается своего и, в конце концов, бросается на охотника в таком месте, где его совершенно нельзя ожидать. Вести борьбу с этим зверем без огнестрельного оружия было практически невозможно, поэтому многие народы Юго-Восточной Азии ещё на заре своей истории возвели страх перед могуществом тигра в своеобразный культ почитания и слепого поклонения животному.

Тигр и его почитание народами Юго-Восточной Азии. С незапамятных времён почти все народы Юго-Восточной Азии считали тигра существом сверхъестественным, одарённым мудростью и другими человеческими и божественными качествами. Под влиянием этого страха и суеверного ужаса народы Востока создали особый культ тигра, распространённый по всему Китаю, Японии, Монголии, Маньчжурии и Корее. Так, например, в 206–202 гг. до н.э. у народа *вэй* был обычай молиться тигру как божеству [Бичурин, 1950, с. 31]. Корейцы верили, что человек после смерти мог превратиться в животное, в том числе и тигра. Они даже мысленно боялись произносить слово «тигр», а его изображение и клыки носили на груди вместо талисманов [Деревянко, 1981, с. 209]. Изображение этого зверя

наряду с образом дракона можно видеть всюду: на предметах изящных искусств, во дворцах правителей и вельмож, в фанзах земледельцев, в убогих хижинах звероловов, на алтарях божниц и кумирен.

Китайская медицина приписывает различным частям тела тигра чудодейственную силу, а восточная фармакопея в значительной степени состоит из снадобий и лекарств, изготовляемых из костей, крови, мяса, сухожилий, желчи и мозгов этого животного.

По поверьям китайцев, тигр, отмеченный иероглифом «Ван» на лбу, является вторичным воплощением человеческой души, искупающей собственные грехи или прегрешения своих предков. В тигра воплощается обыкновенно душа какого-нибудь известного правителя или знатного человека. Если тигр пожирает людей, то, очевидно, они были грешны и должны пройти стадии очищения, начиная с желудка «князя гор» — как называют хищника суеверные китайцы и бродячие охотничьи племена, населяющие крайний север и восток страны. На стенах лесных кумирен, воздвигаемых в честь тигра и для его умиловления местными звероловами, искателями женшеня и охотниками, иногда можно встретить такую надпись: «Прохожий, остановись! Зажги свечу молитвы в честь горного князя, который был военачальником в Су-чжоу, и не бойся злых духов, живущих в этих лесах!».

Основанное на боязни почитание хищника составляет у народов Юго-Восточной Азии важную часть их религиозных воззрений. Многие китайцы и маньчжуры боятся не только самого тигра, но даже и следов его, и, когда найдут их, кланяются им, кладя на тропинку умиловительную жертву в виде обрывка одежды, мелкой монеты или хлебных зёрен. Кто убьёт тигра, говорят старые звероловы, тот, наверное, будет съеден другим тигром. На том месте, где тигр загрыз человека, китайцы складывают кучу камней, и всякий прохожий должен прибавить камень. Если поблизости нет камней, то ставят шест с тряпкой на конце, и прохожие вешают туда же лоскутки своей одежды.

Полудикие обитатели дремучих лесов Дальнего Востока, подавленные грозною силою и величием зелёной стихии, ещё более суеверны, чем китайцы и корейцы. Сознавая своё бессилие перед могучим хищником и видя бесполезность борьбы с ним, эти наивные дети природы создали особый культ тигра, восходящий к древнейшим временам. Этот культ сохранил свою первоначальную чистоту в охотничьих юртах бродячих инородцев и в лесных фанзах маньч-

журов-звероловов. Добыванием тигров в пределах Маньчжурии занимается только пришлый элемент из внутреннего Китая, отчасти утративший уже этот культ и не знакомый с мировоззрением местного населения. Коренные же маньчжурские звероловы и охотники, находящиеся под страхом грозного «царя тайги», не только не помышляют о добывании его, но всячески охраняют от пришельцев, китайцев и русских, видящих в нём только лишь выгодный объект охоты. Старый маньчжур-зверолов избегает даже называть тигра его именем и старается выразиться иносказательно, веря, что сказать слово «тигр», по-китайски *лао-ху*, *лао-мао-цзы*, опасно: так можно навлечь гнев самого «хозяина» и «властелина». Если тигр съест человека, то звероловы говорят, что человек этот в прежней жизни, наверное, был свиньёй, так как хищник узнал это по запаху. Если же был не свиньёй, то, во всяком случае, собакой, иначе тигр его не тронул бы. Тигровый коготь носится как амулет и, по поверью, предохраняет обладателя от плохого человека и дурного глаза. Кости тигровых пальцев передней лапы приносят удачу во всяком деле, как бы опасно и рискованно оно ни было. Засушенный тигровый глаз помогает видеть то, что скрыто от человека. Тигровая шкура уничтожает злую волю, действующую извне, и успокаивает нервы лежащего на ней человека. Все эти поверья указывают только на ту роль, которую хищник играл в жизни и мирозерцании народов Южной и Восточной Азии.

Бродячие охотничьи племена Маньчжурии – солоны и манегры – не только почитают тигра как существо высшего порядка, но воздают ему божеские почести, приносят жертвы в виде своей охотничьей добычи. Ещё в недавние времена, если тигр был особенно дерзок и умерщвлял людей, ему приносили человеческую жертву по указанию высших духовных лиц – шаманов. Обречённого привязывали к дереву, стоящему у тигровой тропы, причём, если это был ребёнок, его пеленали. Если зверь принимал жертву и съедал её, дерево это считалось священным, и на нём прохожие охотники оставляли лоскутки своей одежды. Такие деревья, почитаемые местным населением, сохранились в лесных районах Маньчжурии до сих пор, и прохожие, по старой памяти, вешают на их сучья и ветви длинные лоскутья своей одежды [Байков, 2007].

Культ тигра у народов Приамурья и Приморья. Культ тигра у древних племён Приамурья существовал ещё в эпоху неолита. Под-

тверждением этому являются наскальные изображения в Сикачи-Аляне и на р. Кия в Хабаровском крае.

Воззрение о тигре, аналогичное народам Юго-Восточной Азии, существовало и у аборигенов Приамурья и Приморья ещё в XX столетии, когда его с почтением называли отцом – *аминти*; *амимпи* (негидальцы; орочи) [Цинциус, 1982, с. 191; Сравнительный словарь, 1975, с. 35], хозяином – *куты мафа* (удэгейцы), *дуссэ эзэн'и* (орочи, ороки, ульчи). Термином *дуусэ* тигр назывался ульчами, орочами и ороками [Сравнительный словарь, 1975, с. 226]. Кроме этого, орочи относились к тигру и как к древнему божеству *буа*. У некоторых родов удэгейцев, нанайцев и орочей дух предков ассоциировался с образом тигра, который всегда сопровождает человека во время охоты. От божества *буа* или тигра целиком зависит, «будут ли попадаться звери в ловушки охотников». Материалы В.Г. Ларькина показывают, что *дуссэ эзэн'и* был хозяином не только тигров, но и всех сухопутных животных [Ларькин, 1964, с. 96].

Однако у орочей относительно места тигра в пантеоне единого мнения не было. «По одной версии, тигр, вернее хозяин тигров *дуусэ эзэн'и*, выполняет функции помощника *буа* (или *эндури*), его представителя на земле, который наблюдает за всем происходящим на нашей



Рис. 24. *Куты мафа* – Уссурийский тигр

планете и информирует об этом своего небесного патрона. Его роль, как говорили орочи, такая же, как у собаки при человеке. По другой версии, хозяин тигров обладает самостоятельной властью и уступает *буа* лишь в отношении широты последней. Он только земное божество, и в его ведении находится покрывающая всю землю тайга (ина-

че орочи землю себе не представляли) со всеми обитающими на ней животными. Поэтому он нередко именовался ещё и как *бэжуу эзэн'и* „хозяин зверей”. От него непосредственно зависела удача на охоте, а значит, и вообще благосостояние людей. Ему, как и *буа*, адресовались жертвоприношения, в том числе – убийство собаки. Чаще всего его представляли в виде пожилого ороча, живущего в обычном таёжном жилище вместе с женой и дочерью. Собаками и посыльными ему служат обычные тигры» [Аврорин и др., 1978, с. 35].

В это же самое время удэгейцы, нанайцы, орочи, ульчи и другие аборигены региона тигра называли чёртом, злым духом *Амба*. Таким образом, тигр, по понятиям аборигенов Приамурья и Приморья, это не простое существо: он был одновременно символом добра и зла. Зверь связывался с Всевышним богом *буа*, поэтому к нему надо относиться с почтением, проявлять особое уважение, иначе можно было обидеть тигра и навлечь беду не только на себя, но и на близких родственников.

По верованиям нанайцев, категорически запрещалось окликать тигра междометием «эй!». Этим словом, как считали далёкие родственники аборигенов Приамурья и Приморья – маньчжуры, – окликали только прислугу или низших по социальному положению людей [Липский, 1925, с. 19]. В противном случае тигр тоже мог обидеться на зовущего человека за непочтительное обращение.

Имели и другие запреты, связанные с тигром. Например, для негидальских женщин существовал «запрет наступать на след тигра, в противном случае у неё начинало „ломать кости”, и она умирала. Женатому мужчине также нельзя было пересекать след тигра. В случае необходимости надо было вдоль следа положить палку и перешагнуть, наступив на неё. Иначе у человека могли заболеть ноги. Даже холостые мужчины могли заболеть, если переступали через след тигра» [Цинциус, 1982, с. 121].

Если охотник даже невольно обидит тигра, то удача может отвернуться не только от него, но и от его родственников. В условиях родовой общины, когда принцип коллективизма был характерным для всех членов рода, вся продукция охотничьего промысла равномерно распределялась между жителями стойбища, поэтому при неудачной охоте голодал не только «виновный» охотник, но и все жители стойбища. Этот факт особенно ярко прослеживается в культуре орочей. Так, например, в одном из мифов рассказывается о том, что «жена

главного героя прогневила *буа*, выразив недовольство охотничьей удачей мужа, доставлявшей ей много хлопот по обработке продуктов промысла. Фортуна отвернулась от героя. Его младший брат, бродя по тайге, зашёл в дом старика, назвавшего себя тигром. Тот велел передать герою, что у него не будет удачи, пока он не принесёт в жертву собаку. Старик этот и был сам *буа*. Старший брат выполнил требование, и удача к нему вернулась» [Аврорин и др., 1978, с. 32].

В тайге тигр является охотникам в облике зверя, а во сне он обычно приходит либо в образе пожилого человека (удэгейцы, орочи) [Аврорин и др., 1978, с. 35], либо в виде седого старика в богатой одежде (нанайцы) [Лопатин, 1922, с. 207; Киле, 1983, с. 112].

Аборигены Приамурья и Приморья считают, что тигр может поступать не только как добрый, но и как злой дух, известный под именем *Амба*. В последнем случае он может причинить вред. Обычно *Амба* предстаёт перед человеком в образе птицы (*амба гахани*), человека (*амба нии*) или животного (*амба буани*) [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 3. Л. 348].

Тигр в образе злого духа *Амба нии* может соблазнить девушку на сожительство, от чего в округе появится много чертей. В одном из сказаний нанайцев говорится о том, как тигр стал сожительство-вать с девушкой, против чего сильно возражал брат. «Однажды, когда девушка, претерпевая предродовые боли, лежала на спине на нарах, брат, преисполненный ненависти и презрения к преступнице, схватил большой нож, набросился на девушку и хотел её заколоть. Он направил своё орудие прямо в грудь девушки, но она, спокойно встречая смертельный удар, стала петь шаманские песни, *яаини*. Она пела: „Я сошлась с тигром (*амба*); он мой муж; во мне сидит его душа и тебе не удастся заколоть меня; если хочешь, отрежь мне мизинец, и я умру”. Брат отрезал ей мизинец, и, когда девушка умерла, он пригот-овил огромный костёр, в который бросил труп некогда нежно люби-мой сестры и поджёг его без сожаления. Во время, пока труп горел, из костра вместо искр вылетали черти в виде птиц (*гааза*), бурханов *секка*, *ураха* и др., которые разлетелись по всему свету» [Материалы, 1896, с. 127].

В опубликованных источниках, касающихся культа тигра у наро-дов Приамурья и Приморья, не содержатся материалы, как и когда зародился этот культ. Однако сохранился сам миф о происхождении тигра, записанный В.К. Арсеньевым от приморских удэгейцев.

В мифе говорится, что охотник *Егда* при встрече с пантерой *Дэим Яга* попытался убить её из лука. Но при стрельбе от стрелы отвалился наконечник. Тогда пантера *Яга* сказала человеческим голосом: «Человек, ты никогда не убьёшь меня. Возвращайся домой и расскажи о нашей встрече своей сестре». После этих слов пантера скрылась в тайге, а *Егда* отправился домой.

Дома охотник рассказал сестре о встрече с пантерой и поинтересовался, почему он не сможет её убить? Сестра поведала брату, что пантера *Яга* когда-то спасла от голодной смерти их мать *Болихе* и отца *Кандаха*. Мать в знак благодарности сшила из цветных тканей красивые халаты и вручила их *Дэим Яга*. Он оставил себе полосатую одежду, а другой костюм вручил своей жене *Тулекты Яга*. Пантерам очень понравились новые одежды, и они пожелали, чтобы и у их детей были такие же. Вскоре у пантеры родилось три ребёнка. Двое были похожи на *Тулекты Яга*, а третий был похож на *Дэим Яга*, поэтому его называли тигром по имени *Куты Мафа*.

Когда *Кандаха* состарился и почувствовал приближение смерти, он пошёл в тайгу, обнял дерево и превратился в *кап* – наплыв, который с той поры у удэгейцев называется *Моо кандани*. Его жена *Болихе* от горя тоже ушла в тайгу и превратилась в зелёного попугая *Сакси*, а *Дэим Яга* сделался покровителем – *Тыэнку* – и начал переходить то к одному, то к другому шаману, став одним из самых сильных *севонов*, а *Куты Мафа* стал одним из ближайших помощников *Тыэнку* [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 270–271]. С тех пор удэгейцы свято чтят память пантеры и тигра и постоянно изображают севонов в виде этих зверей на шаманских атрибутах и амулетах, имеющих охранное значение.

В духовной культуре удэгейцев, орочей и нанайцев тигр занимает одно из ведущих мест. Изображение тигра, сделанное из металла, как символ силы и покровительства вешают себе на грудь шаманы во время камлания [Матери-



Рис. 25. МПК 4511-20. Тигр Куты мафа – дух-помощник и покровитель шамана. Удэгейцы. Сборы Ю.М. Дегтярёва (1959 г.)



Рис. 26. МПК 2156-16. – *Тоому ярга*. Лечебный сэвен. Нанайцы, с. Троицкое. Сбор К.Д. Логиновского (1907 г.)



Рис. 27. Дух-помощник шамана на пантере *ярга* возвращается к хозяину с душой больного человека (удэгейцы). Фото А.Ф. Старцева

алы, 1896, с. 13]. Его рисуют на онгонах и шаманских атрибутах, делают из дерева и соломы [Материалы, 1896, с. 40, прил. № 6], вырезают на берестяных коробках, вышивают на одежде цветными нитками. Рисунки на шаманской одежде наносятся контурной линией [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 2. Л. 229; Материалы, 1896, прил. № 16: головной убор шамана – *нюрха унгипту*; № 18: юбка – *хосиа*; № 19: куртка – *ниарма*]. При этом художник часто нарушает пропорциональную зависимость деталей туловища (большая голова и маленькое тело), не соблюдает перспективу и не стремится к детальной прорисовке изображения. Важной деталью рисунка являются поперечные полосы, изображающие шкуру зверя, по которым узнают тигра среди других животных из семейства кошачьих.

Такой подход к рисунку, на наш взгляд, известен жителям Приамурья с неолита. Об этом убедительно свидетельствуют наскальные изображения Сикачи-Аляна. На одном из базальтовых валунов, расположенных у берегов Амура, имеется рисунок тигра [Окладников, 1971, с. 191, табл. 55, рис. 4], напоминающий удэгейские и нанайские рисунки. Изображения выполнены в одном стиле, хотя и на разных материалах: тот же контурный рисунок туловища, те же поперечные полосы на шкуре животного.

Связь древнего искусства народов Нижнего Амура с современным (с середины XIX в. до наших дней) прослеживается и на другом примере. Так на удэгейском [ХККМ. № 7029 (5–7)] и нанайском [Историко-этнографический атлас, 1961, с. 280, табл. 41–1] халатах и нанайской берестяной коробке [Лопатин, 1922, табл. XXVIII-72] среди сложных переплетений растительного орнамента выделяются узоры в виде стилизованных головок животных кошачьей породы. По характерным завиткам и поперечным полосам можно узнать тигра. Аналогичные узоры имеются на петроглифах р. Кия (Хабаровский край). Древние и современные изо-

бражения выполнены в стиле линейного рисунка. Первый (на р. Кия) состоит из комбинации кругов и кривых линий, второй (на халатах и берестяных коробках) – из симметричных спиралей, кривых линий и скобок. Кроме этого, на лбу зверя имеется специальный знак, подобный рисунку у живого тигра. Китайцы этот знак называют иероглифом «Ван». На петроглифе он изображён в виде ромба с четырьмя точками, на берестяной коробке – в виде треугольного лепестка, на удэгейском халате – как маленький ромбик и два лепестка, а на нанайском халате – две скобки и два лепестка. Данная деталь указывает на могущество зверя и выделяет его в особую категорию великих животных, поэтому аборигены называли тигра царём зверей – *бэйу эдзэни*.

Поперечные полосы как главный опознавательный знак играют важную роль не только на рисунках, но и в деревянной скульптуре удэгейцев и особенно – нанайцев. Нанайские скульптурные изображения без раскраски больше напоминают выдру, удэгейские – крысу [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 10. Л. 220]. Однако за счёт поперечных полос, проведённых краской на хвосте, туловище и голове, в деревянной фигурке угадывается тигр. В отличие от нанайских деревянных скульптурок, удэгейские – более тонкой работы и



Рис. 28. Дух-помощник шамана на пантере *ярга* (удэгейцы). Фото А.Ф. Старцева



Рис. 29. *Амбансо* – изображение тигра. Делается по указанию шамана при болях в животе или для удачного промысла (нанайцы). МИИАЭ: верхняя фигура № 54; левая – № 60; правая – № 55

ближе к реальному воспроизведению зверя [Ритуальная скульптура нанайцев, 1992, с. 39. Фото 13].

В прошлом удэгейцы, орочи, нанайцы и другие народы Приамурья и Приморья часто делали из металла, дерева или сухой травы амулеты с изображением тигра [Браиловский, 1901, с. 188; Штернберг, 1933, с. 513], которые носили на шее или держали у изголовья, чтобы обезопасить себя от козней злых духов. Очевидно, с этой же целью у средневековых чжурчжэней использовались в конской сбруе и бронзовые бляшки с рельефным изображением тигра, найденные археологами Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН на Шайгинском и Ананьевском городищах. Носили чжурчжэни и пояса с железными пряжками в виде стилизованных голов тигра с маленькими круглыми ушками [Шавкунов, 1990, с. 139–140, 261 (рис.12), 253 (рис. 9–10, 19)]. У чжурчжэней империи Цзинь (1115–1234 гг.) и у командующих войсками Чингисхана были и золотые *пайцзы* – специальные пластины с изображением головы или полной фигуры тигра с соответствующей надписью. Эти *пайцзы* вручались императором или ханом высшим сановникам государства, которые их предъявляли подчинённым, когда отдавали приказ большой важности [Мэн-да бэй-лу, 1975, с. 179–182]. У чжурчжэней Золотой империи – дальних родственников тунгусо-маньчжурских аборигенов Приамурья и Приморья – такие *пайцзы*, выданные государственным чиновникам, служили «своего рода верительной грамотой и пропуском по всей территории данного государства» [История Золотой империи, 1998, с. 241–242].

Можно предположить, что и бытовые вещи с изображением тигра, выполнявшие роль фетишей, и петроглифы на рр. Кия и Амур с

рисунками тигров служили для отправления древних обрядов, включавших жертвоприношения.

Главной причиной, заставившей предков удэгейцев и других тунгусо-маньчжуров изображать тигра, являются пережитки тотемизма. У удэгейцев, по информации бикинских аборигенов, первоначально тигр был тотемным животным рода Канчуга, у орочей – рода Ёминка [Аврорин и др., 1978, с. 34], у нанайцев – Актенка [Лопатин, 1922, с. 208]. Позднее этот тотем распространился и на другие роды нанайцев, орочей, удэгейцев, но это не мешало им признавать приоритет родов Канчуга, Ёминка и Актенка. Своё происхождение с тигром связывают и ульчские роды Узяли и Байаусал [Золотарев, 1939, с. 42].

Исследователи неоднократно указывали, что удэгейцы, нанайцы, орочи, ульчи, маньчжуры, узбеки и многие другие народы Азии считали тигра или своим древним предком, или почётным сородичем, либо просто приписывали ему свойство влиять на деторождение [Золотарев, 1939, с. 42–43; Лопатин, 1922, с. 206–209; Арсеньев, 1926, с. 34–35; Аврорин и др., 1978, с. 34–38].

Взгляд на тигра как на близкого родича сохранился в памяти удэгейцев [Подмаскин, 1991, с. 30], орочей [Аврорин и др., 1966, с. 177], нанайцев [Штернберг, 1933, с. 501] и др. в виде мифов и преданий, которые чаще всего рассказывают о сожительстве тигра с женщиной или тигрицы с мужчиной. Один из удэгейских мифов о браке тигрицы с человеком приводится В.К. Арсеньевым. В нём говорится, что мальчик и девочка попали на тропу зверей. Девочку подобрал медведь, а мальчика – тигрица. Впоследствии от брака девочки с медведем произошли все удэгейцы, а брак мальчика с тигрицей остался бездетным. С тех пор удэгейцы стали считать медведя своим родоначальником, а тигра – почётным сородичем [Арсеньев, 1926, с. 35]. Вместе с тем удэгейцы относились к тигру не только как к отдалённому сородичу, но и как к божеству.

Сюжет нанайского мифа о связи тигра с женщиной очень близок к представлениям народов, обитающих в Средней Азии и Тибете. В этом легко убедиться, если сравнить мифы нанайцев, узбеков и небольшой тибетской народности таман.

В нанайском мифе повествуется, как тигр пришёл к дому женщины и лёг у порога. Нанайка попросила его уйти, но зверь остался на своём месте. Тогда женщина перешагнула через него и пошла по своим делам. Вернувшись, она снова перешагнула через зверя. Ве-

чером тигр поднялся и ушёл. Через два месяца женщина почувствовала, что беременна, и в срок родила двух мальчиков. С детьми она ушла в тайгу и там превратилась в тигрицу. Когда её разыскал брат, женщина-тигрица отдала ему детей и велела никогда не убивать без причины тигров. От мальчиков появились все нанайцы рода Актенка, что в переводе означает «рождённые от тигра» [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 13]. Подобный миф о происхождении нанайцев рода Актенка был зафиксирован и И.А. Лопатиным [Лопатин, 1922, с. 208]. Близкий сюжет встречается у узбеков Хорезма. «По рассказам, передаваемым из поколения в поколение, – писал один из специалистов по народным верованиям узбеков Г.П. Снесарев, – в старину стоило только охотнику, убившему в тугаях тигра, появиться в селении, как со всех сторон собирались женщины, не имевшие детей... Такие женщины, надеясь забеременеть, перешагивали через развёрнутую шкуру» [Снесарев, 1969, с. 256].

У тибетской народности таман бытует рассказ о том, как один человек разыскивал свою жену с ребёнком и спрашивал, не видел ли кто его семью. Когда ему отвечали, что видели только тигрицу с тигрёнком, он восклицал: «Да ведь это они и есть!» и спешно шёл в ту сторону, где видели тигрицу [Стратанович, 1978, с. 21].

Вера в родство с тигром и возможность общения с ним встречается и у других народов Азии. Коренные жители Приамурья и Приморья верили в магическую силу зверя и считали, что встреча с ним в тайге была предупреждением об опасности или неудаче во время промысла [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 11. Л. 81]. Удэгейцы и орочи, заметив след зверя, тут же сворачивали в сторону. При случайной встрече с тигром охотник бросал своё оружие, низко кланялся и произносил «молитву», содержание которой сводилось к просьбе оказать помощь в охоте и не оставлять семью без кормильца и продовольствия [Лопатин, 1925, с. 19; Лопатин, 1922, с. 206–207].

Если тигра встречал нанайец из рода Актенка, он становился лицом к зверю, чтобы тот мог узнать своего «потомка» [Лопатин, 1922, с. 208–209]. Аналогично поступали и орочи из рода Ёминка. Считалось, что в трудную минуту зверь оказывал помощь своим потомкам. Так, в удэгейском фольклоре есть сюжет о том, как тигр снял со скалы двух приморских охотников, которые, добывая птенцов орла, взобрались так высоко, что спуститься не смогли [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 10. Л. 206].

В нанайском фольклоре также распространены сюжеты о том, как тигр приходит на помощь человеку. Например, есть рассказ об охотниках, оставшихся в тайге без оружия и еды. Они бродили, пока не упали, обессилив от голода. «Собрались бедные было уже умирать, но вздумали помолиться тигру. Встали они на колени и громко сказали: „Отец! Неужели ты не видишь, что мы умираем от голоду? Пошли нам что-нибудь съедобного!“ Сейчас же затрещали кусты, и показался тигр, а в зубах его была косуля. Он бросил её к ногам гольдов и убежал в лес. Не хотели было гольды есть мясо косули, задавленной тигром, но он из лесу прокричал им человеческим голосом: „Ешьте скорее, не то умрёте“. Когда возвратились они домой, то хотели было принести искупительную жертву, но старейшему человеку из рода Актенка во сне явился старик и сказал, что греха никакого не было и что он вовсе не сердится» [Лопатин, 1922, с. 209].

По представлениям орочей и нанайцев, тигр не только помогает людям, но нередко и сам нуждается в помощи. Одна из легенд нанайцев восхваляет охотника, спасшего жизнь тигру. Подвиг его награждается самым лучшим для охотника способом. Вот эта легенда, зафиксированная И.А. Лопатиным: «Однажды гольд пошёл весною на охоту за пантами, оставив оморочку на берегу; отошедши всего несколько сажень, он услышал страшный рёв тигра и когда он подкрался к месту рёва, то увидел, что тигр прижат грудью к дереву огромной змеей, которая его давит. Взял гольд свой охотничий нож – *саа-му*, разрубил одним ударом змею и дал тигру свободу. Ночью видит охотник сон, что к нему приходит спасённый им тигр, благодарит его и обещает на завтра хорошие панты, а так как сон действительно оправдался, то для счастья гольды начали носить змеиную шкуру, заменив её по сходству чешуи налимьей» [Лопатин, 1922, с. 209].

В фольклоре нанайцев и орочей говорится, что однажды к жилищу человека пришёл тигр с большой занозой в лапе. Люди вытащили занозу и отпустили его. Ночью орочам явился во сне тигр, велел сделать из занозы его изображение и обещал помощь в трудные минуты [Лопатин, 1925, с. 19], а нанайцам (тоже во сне) тигр разрешил доедать остатки его добычи и убивать раненного им зверя [Инородческое население, 1896, с. 31]. Последний случай связывается с нанайским поверьем, что нельзя стрелять в зверя, преследуемого тигром, или брать тушу животного, задавленного тигром. «Если же будет обнаружено, что за бежавшим зверем, которого охотник убьёт, – писал

об этом И.А. Лопатин, – гнался тигр, то гольд ни за что не возьмёт ни мяса, ни шкуры, даже не прикоснётся к нему. В этом случае охотник должен произнести, обращаясь к исчезнувшему тигру, следующее: „Мафа! Зверь твой, не я его убил, а ты”» [Лопатин, 1922, с. 208].

Иногда охотник убивал зверя, не заметив, что его преследовал тигр. Тогда во сне человеку являлся сам зверь и царапал его когтями. В этом случае охотник должен был замолить свой грех и принести ту жертву, какую укажет родовой совет рода Актенка.

Брать добычу тигра не разрешалось ни одному охотнику. Нарушение этого запрета расценивалось всеми народами Приамурья как воровство. Исключение делалось только для орочей рода Ёминка и нанайцев рода Актенка, поскольку, как уже говорилось, представители этих родов считали тигра своим отцом, а взять что-нибудь в пользование у отца не считалось ззорным.

Если охотник нарушал запрет и брал добычу тигра, то его на промысле ожидала неудача. У хорских удэгейцев нам удалось записать такой рассказ. Один из удэгейцев зимой 1934 г. отправился с женой на охоту. Эта женщина как-то нашла в тайге задавленного тигром кабана, погрузила его на нарты и увезла в своё зимовье. Не найдя своей добычи, тигр отправился по следу женщины и сильно напугал её. На следующий день он снова шёл по её следу. Пришлось мужу отвезти жену домой. Только после этого тигр перестал посещать территорию, где жили охотники.

Вероятно, представление о мести тигра за «украденную» добычу опирается на практический опыт. Обычно тигр приближается к жилью, когда он стар или болен, голод заставляет его нападать на собак, скот и даже на человека. Именно такого тигра считали «сумасшедшим» или злым духом *Амба*. Здоровый и сытый зверь на человека не нападает, но в целях самосохранения из любопытства изучает его на расстоянии. Абориген, заметивший слежку, полагал, что зверь преследует его за какие-то грехи, допущенные по отношению к лесным обитателям.

Восприятие удэгейцами, нанайцами, орочами и др. тигра не как зверя, а как человека своего или чужого рода наглядно прослеживается в местах, связанных с убийством тигра человеком или человека тигром. Место, где был убит человек, считалось запретным для соплеменников. Здесь не охотились, не собирали ягоду, а заметив условные знаки, указывающие на табу местности, обходили его сторо-

ной. Точно так же аборигены остерегались и места, где был найден тигр, убитый человеком, или просто мёртвый зверь [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 230].

Отношение к тигру как к человеку особенно ярко проявлялось во время погребения зверя. Иногда он попадал под самострел или был убит из ружья по оплошности охотника. В том и другом случае удэгейцы хоронили тигра в специальном срубе (*сактама*), установленном на четырёх вертикальных стойках. Внутри сруба делали подстилку из мягких стружек (*куаптэля*), которыми затирали кровь зверя. На них же укладывали мёртвого тигра. Сруб сверху закрывали берестой или жердями. Шкуру с тигра не снимали. В виде штрафа (*байта*) в углу сруба, где была голова зверя, вешались белая чистая ткань и длинные стружки, означающие, что здесь лежит мёртвый сородич. По сторонам сруба на деревьях делались затёсы, которые для удэгейцев служили ориентиром, что эта местность является запретной [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 267].

Орочи хоронили тигра в одежде. На него надевали штаны, халат, на задние лапы – обувь, на передние – рукавицы, на голову – шапку. Зимой тигра одевали в летнюю одежду, летом – в зимнюю. Затем тигра клали на правый бок в амбарчик, который сверху закрывали брёвнами [Петров, 1977, с. 11].

Аналогичным образом погребали тигра и негидальцы. Убитого тигра помещали в специально сделанный сруб, клали его на спину, туловище накрывали бараньей шубой, а голову – перевёрнутым котлом. Внутри сруба устанавливались две вертикальных палочки с ритуальными стружками [Цинциус, 1981, с. 120].

Обряд захоронения тигра негидальцами производился более 300 лет тому назад. «Сруб, в котором поместили убитого тигра, – поясняет В.И. Цинциус, – простоял лет 40 и сгорел около полутора столетий тому назад – лет за сто до записи текста» [Цинциус, 1982, с. 121]. Из этих данных нетрудно определить время проведения обряда захоронения зверя: 40 лет стоял сруб, 150 лет назад сруб сгорел, через 100 лет как сгорел сруб, в письменной форме был зафиксирован факт погребения зверя, и 25 лет прошло с тех пор, как В.И. Цинциус об этом рассказала в своей книге. Таким образом, получается: $40 + 150 + 100 + 25 = 315$ лет.

У нанайцев бытовали рассказы о том, что после похорон тигра «убийца» во сне видел седого старика, который обращался к нему со

словами: «Зачем ты убил моего сына? Ты не должен был смотреть на него, а завидев вдали, должен был поклониться ему до земли». Увидевший такой сон охотник шёл в стойбище, где жили Актенка. Там он рассказывал старейшему человеку из рода о случившейся беде и просил помочь. Представители рода Актенка определяли величину штрафа. В назначенный день виновный привозил в стойбище 30–40 кг мяса, немного юколы, чумизы и обязательно 1–3 ведра водки. «Старейший делает из дерева маленькую модель лодки и кладёт в неё 1/2 бутылки (или менее того водки), немного мяса, юколы и чумизы. После этого вся компания вместе с кающимся аборигеном отправляется в лес к родовому дереву Актенка. Там все кланяются, а самый старый человек рода произносит следующую молитву: „Старик, не сердись! Он убил твоего сына нечаянно. На следующий раз он будет более осторожен. Вот тебе от него угощение. Пей и ешь с нами и забудь старое”» [Лопатин, 1922, с. 207]. Съев угощение, выпив водку, охотники расходились в уверенности, что между людьми и родом тигров наступил мир.

Иногда встреча охотника с тигром заканчивалась трагически. Зверь нападал на человека и убивал его. Такого тигра аборигены считали «сумасшедшим», вышедшим из-под влияния бога лесов *Онку* или ставшим злым духом *Амба*. В этом случае тигру объявлялась кровная месть.

Закон кровной мести существовал у аборигенов Приамурья вплоть до 1930-х гг. Он распространялся не только на чужеродцев, но и на тотемных животных – тигров и медведей. Этот факт убедительно свидетельствует о том, что в далёком прошлом люди не делали различий между человеком и тотемным зверем, который также должен был сполна получить наказание за своё преступление.

У удэгейцев после погребения погибшего человека родственники разыскивали сильного шамана (*Сагди самани*) и приглашали к себе. Ему рассказывали о случившейся беде. Шаман после малого камлания в доме погибшего приказывал родственникам приготовиться к большому камланию. Недалеко от дома с западной стороны расчищали место. Там устанавливали специальный настил из жердей (*сэдо*) и делали длинную лестницу (*увангню*), которая верхней частью привязывалась к дереву так, чтобы нижние концы достигали земли. *Сэдо* касался края лестницы. По сторонам *сэдо* ставились две лиственницы. Кроме этого, делалось изображение тигра из травы

(фуданку). Оно ставилось под лестницей головой к настилу. В назначенный час, задолго до захода солнца, люди собирались на камлание. Шаман надевал свой костюм, обвязывал голову, локти и колени стружками, прикреплял к поясу 3–4 комплекта *сэвэнов*, изображающих орлов. Женщины заранее готовили их из прутьев тальника, цветных лоскутьев, птичьих перьев. Эти атрибуты должны были придать шаману лёгкость в движениях и позволить подняться в небо.

Камлание начиналось в жилище погибшего, а затем шаман, не прекращая ритмичных ударов в бубен, двигался к лесу на большую поляну, где камлание продолжалось почти всю ночь. Шамана сопровождали родственники и знакомые погибшего. Мужчины несли копья и пешни. Шаман, не прекращая камлания, становился на *сэдо* лицом к лестнице и обращался к *фуданку*: «Хозяин подземного мира, я пришёл спросить тебя, почему случилось это убийство?». Хозяин тигров (*куты эзн'и*), живущий на самой высокой сопке, пояснял, убил ли тигр человека нечаянно или за «грехи». Эти слова шаман передавал людям. Затем он предлагал собравшимся нанести роду тигров взаимное мщение, чтобы больше не было недоразумений. По знаку шамана удэгейцы бросались на изображение тигра и кололи его копьями.

Если несчастье случилось зимой и была надежда догнать зверя по следу, люди клялись отомстить ему. Удэгейцы надевали одежду наизнанку, это означало, что они идут мстить за сородича. Большой группой тигра настигали и убивали. Но на этом месть не завершалась. С мёртвого зверя снимали шкуру, причём руками её держать никому не разрешалось. Молодые люди держали шкуру крючками, а старый человек снимал ножом. Тушу и шкуру закапывали в землю, чтобы душа этого зверя не попала к небесной старухе *Тагу мама* и через несколько поколений тигр, возродившись, снова не убил человека.

Иногда, чтобы выразить презрение к душе, которая витала рядом с телом мёртвого зверя, удэгейцы отрезали лапы вместе со шкурой, обрубали топором когти и обухом выбивали зубы, разрезали тушу на куски и разбрасывали по тайге. После этого считалось, что душа убитого сородича полностью удовлетворена и не будет беспокоить живых, а тигр *Амба* больше никогда не возродится. На этом кровная месть прекращалась. Удэгейцы шли в тайгу, где имелось священное дерево с треугольной зарубкой у основания и, помолившись хозяину гор *Онку*, сообщали, что виновный наказан, кровная месть прекращается и люди желают в дальнейшем жить в мире с родом тигров.

После этого возвращались к жилищу погибшего. Шаман исполнял роль судьи *Манга*, помирившего людей и тигров. Он ступал ногой в один котёл, поставленный перед входом в дом, потом в другой – за порогом – и входил в жилище. Обходил помещение с пляской и ударами в бубен. Затем снимал с себя шаманские атрибуты и садился на циновку к столу с едой. Вместе с шаманом садились все остальные, поминая убитого. Родные дарили шаману пару унтов и пару наколольников. В ответ шаман также одаривал родных усопшего парой унтов, приготовленных заранее [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 263–270].

В удэгейском мифе о происхождении тигра отмечается очень важная деталь, которая проливает свет на происхождение удэгейцев – это зелёный попугай, в которого превратилась мать мифологического охотника. Ареал распространения этой теплолюбивой птицы частично совпадает с основной территорией обитания пантеры и тигра в районах Юго-Восточной Азии, Индии и др. азиатских регионов. Таким образом, исходя из культа тигра у удэгейцев и др. народов Приамурья, можно предположить, что в этногенезе современных аборигенов тысячи лет назад принимали участие и предки народов Юго-Восточной Азии.

Многое из рассмотренных представлений в рудиментарной форме сохранилось в сознании аборигенов Дальнего Востока до наших дней, хотя и ушло из широкой обрядовой практики. Вместе с тем отдельные охотничьи ритуалы, до сих пор совершаемые в тайге, свидетельствуют об устойчивости древних верований.

3.2. Культ медведя

В этнографической литературе встречается ряд толкований, касающихся медвежьего культа или так называемого медвежьего праздника, распространённого у разных малочисленных народов Приамурья и Приморья. Главная идея этого торжества сводилась к обожествлению медведя и укреплению межродовых отношений. На основе анализа материалов, связанных с культом медведя, Л.Я. Штернберг считает, что «медвежьи» праздники у нивхов, орочей, негидальцев и других народов Приамурья устраивались в память об умершем сородиче, служили поводом преподнесения подарков роду жены, для сли-

яния или примирения враждующих родов [Штернберг, 1933, с. 297–299, 439, 536].

Ч.М. Таксами отмечал, что «медвежьи праздники» носили только сезонный характер и были приурочены нивхами к новому году в период полнолуния в январе. «Этот праздник возник, возможно, как обряд „кормления“ хозяина земли, леса, гор и имел целью обеспечить удачные промыслы в лесу» [Таксами, 1975, с. 163–164].

У.Г. Попова и некоторые другие учёные считают, что «медвежьи» праздники, существовавшие у многих народов Сибири и Дальнего Востока вплоть до недавнего времени, имели генетическую связь с тотемом эпохи матриархата. Тотемизм, как отмечает У.Г. Попова, «был связан с магией многочисленными запретами, заботой о размножении тотемического животного и отличался характерным обрядом – приобщением к телу тотема, т.е. коллективным ритуальным поеданием мяса тотемного животного, заканчивающимся общими танцами и т.д.» [Попова, 1967, с. 179].

Большинство исследователей единодушно в том, что «медвежьи» праздники являлись своего рода общественными собраниями, на которые стекались не только люди одного рода, но и мужчины из других родов и иногда даже иноплеменники [Штернберг, 1933, с. 59; Лопатин, 1925, с. 20; Таксами, 1975, с. 164–165; Арсеньев, 1926, с. 36]. «В процессе таких праздников раскрывались представления ниже-амурских народов о медведе как о человеке, о медведях-людях и людях-медведях, находящихся в кровном родстве» [Васильевский и др., 1979, с. 233].

Малочисленные народы тунгусо-маньчжурской группы Дальнего Востока по своему мировоззрению были анимистами. Всё вокруг им представлялось живым и чаще всего в образе человека. Дерево, камень, трава, зверь и т.д. – всё это живое, всё это люди, но только временно надевшие на себя ту или иную оболочку. Такое мировоз-



Рис. 30. Гойдима – гималайский медведь (удэгейцы)

зрение помогало человеку мысленно создать целый ряд духов, которые наносили вред людям или оказывали им помощь в повседневной жизни. Аборигены были уверены, что звери и птицы могут разговаривать, передавать верховному божеству *Эндури* всё, что делается на земле [Арсеньев, 1926, с. 33], что ближайшим родственником, даже родоначальником, многих народов является медведь, который сам по доброй воле приходит «погостить» к людям.

Во многом в очеловечении медведя сыграло роль и то, что медведь, как и человек, умел ходить на двух лапах, собирать ягоды, играть на музыкальном инструменте – щепе, при помощи хитрости и смекалки охотиться на зверей, ловить рыбу, строить жилище – берлогу и т.д. Примерно одинаковый ход рассуждений наблюдался почти у всех малочисленных народов Сибири и Дальнего Востока, которые справляли «медвежьи» праздники или почитали этого зверя. Так, например, негидальцы говорили, «что медведь похож на человека, одетого в толстую шубу: когда с убитого зверя сдерут шкуру, он „чистый человек“, т.е. имеет вид настоящего человека, только голова у медведя другая и отсутствует большой палец» [Цинциус, 1971, с. 190].

По представлениям олекминских и амурских эвенков, раньше медведь был человеком, которого впоследствии наказал бог и надел на него шкуру [Василевич, 1971, с. 159]. У аянских эвенков и их северных соседей (эвенов) сохранился миф о медведе как о брате человека [Василевич, 1969, с. 217]. У нивхов медведь считался горным человеком [Штернберг, 1933, с. 71; Крейнович, 1969, с. 91; Крейнович, 1973, с. 173, 391], у нанайцев, орочей и удэгейцев он был божественным предком и родоначальником людей [Лопатин, 1922, с. 206; Лопатин, 1925, с. 19; Арсеньев, 1926, с. 35; Инородческое население, 1896, с. 39].

Енисейские ханты и даже русские считали, что раньше медведь тоже был человеком [Потанин, 1883, с. 754–756]. «Для примитивного человека нет никакой пропасти между ним и животным миром, – писал Л.Я. Штернберг, – и он рассматривает животных прежде всего как существа, равные ему не только в физическом, но и в духовном и социальном отношении» [Штернберг, 1936, с. 429].

Отождествление связи людей с животным миром, из которого человек себя не выделяет, возможно, но только лишь в среде охотников и собирателей, полностью зависящих от духов природы [Соколова, 1972, с. 33]. Именно такими охотниками и собирателями были нивхи

и тунгусо-маньчжурские этносы Приамурья, Приморья и Сахалина, у которых ярко проявлялась древнейшая форма религии – тотемизм, прослеживающийся ещё с глубокого неолита [Васильевский и др., 1979, с. 230–238]. Эта религия сопровождалась определёнными ритуалами, аналогичными почти для всех малочисленных народов Сибири и Дальнего Востока, и мифами, указывающими на происхождение человека от животных.

В одном из мифов удэгейцев говорится о происхождении людей от медведя. В нём рассказывается, что мальчик и девочка, оставшись без родителей, попали к зверям. Девочку взял к себе медведь, а мальчика – тигрица. От первого супружеского брака произошли все удэгейцы, а второй брак оказался бездетным. С тех пор все удэгейцы стали считать медведя своим родоначальником, а тигра – почётным сородичем [Арсеньев, 1916, с. 336; Арсеньев, 1926, с. 35; Инородческое население, 1896, с. 39]. Далее отмечается, что когда мальчик, муж тигрицы, вырос, то на охоте ранил медведя. Последний сообщил промысловнику, что он был мужем его сестры, и перед смертью научил ритуалу еды медвежьего мяса.

В другой легенде, записанной В.Г. Ларькиным, ритуалу поедания мяса медведя охотника научила сестра, которая в образе медведицы попала под удар копья своего брата [Арх. ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 6. Д. 19. Л. 201]. Якобы с тех давних пор удэгейцы и стали устраивать торжество в честь убитого на охоте медведя.

«Медвежий» праздник у народов Приамурья и Приморья справлялся в двух случаях. Первый и самый массовый, важный и ответственный для всех родов, связан с выращенным в неволе медведем. Это торжество устраивали все аборигены.

Другой праздник связан с добычей медведя в берлоге во время зимней охоты. Этот праздник был намного проще и справлялся чаще всего в конце зимней охоты, в феврале – начале марта. Наибольшее распространение он имел среди удэгейцев.

Рассматривая особенности и характерные черты «медвежьих» праздников у разных народов Приамурья и Приморья, Б.А. Васильев в конце 40-х годов XX столетия высказал мнение, что торжество у удэгейцев было связано только с медведем, убитым в тайге [Васильев, 1948, с. 94]. С одной стороны, Б.А. Васильев прав, ибо удэгейский праздник, связанный с содержанием медведя в неволе, к моменту появления первых исследователей среди удэгейцев уже

изжил себя, в то время как таковой ещё процветал среди нивхов, орочей, нанайцев и др. народов. Но с другой стороны, он не прав, так как в прошлом удэгейцы всё же справляли праздник, связанный с содержанием медведя в клетке. Подтверждение этому мы находим у С.Н. Браиловского, который при проведении исследований среди удэгейцев получил информацию об этом празднике от женщины преклонных лет и лично встречал в национальных стойбищах заброшенные срубы, служившие ранее для содержания медведя [Браиловский, 1901, с. 147].

Некоторая информация по поводу этого праздника имеется и в неопубликованных полевых дневниках В.К.Арсеньева [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 10. Л. 202].

Мысль о содержании медведя в неволе проводил в 50-х годах XX столетия и дальневосточный этнограф В.Г. Ларькин. Он, ссылаясь на легенды, писал, что раньше, когда ещё не было оспы, удэгейцы имели обычай держать медведя в клетке до двух- или трёхлетнего возраста [Арх. ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 6. Д. 19. Л. 202]. Наши полевые материалы, полученные от бикинских, иманских и хорских удэгейцев в 1977–79 гг. тоже подтверждают, что удэгейцы когда-то содержали медведя в специальном срубе (*мафа куима*) и справляли большой «медвежий» праздник.

Наиболее древним торжеством, на наш взгляд, следует считать праздник, связанный с добычей медведя в берлоге. Да иначе и быть не могло, ибо ещё задолго до того, как первый человек посадил медведя в клетку, его предшественники тысячи раз вступали в борьбу с лесными «собратьями», терпели поражения и выходили победителями в поединках.

Каждый абориген, добывший медведя на охоте, пользовался среди сородичей большой популярностью и уважением. Чтобы сохранить это уважение, надо было на практике постоянно доказывать людям свою способность быть хорошим охотником. Охота вообще, а промысел медведя в особенности, требовали от человека больших практических навыков и умения, смелости и ловкости, силы и упорства. Эти качества подробно обсуждались на «медвежьих» торжествах сородичами. Они чествовали победителя, вспоминали ушедших в мир мёртвых удачливых охотников, а также упражнялись в силе и ловкости, поддерживая тем самым древние традиции своего народа.

В данной работе, опираясь на опубликованные и неопубликованные архивные документы разных авторов, собственные полевые материалы, собранные среди удэгейцев, нанайцев, орочей и других коренных этносов Приамурья и Приморья, делается попытка описать «медвежьи» торжества, существовавшие в прошлом у разных народов Дальнего Востока и Сибири.

Восстановленная картина прошлого удэгейского обычая содержать медведя в неволе практически не отличается от подобных обычаев соседних этносов Приамурья и Приморья, сохранявшихся вплоть до недавнего времени. Как нанайцы, орочи и ульчи, удэгейцы во время охоты на медведя убивали только взрослых особей, а маленьких медвежат ловили и уносили домой. На шею медвежонка *хугэ* надевали ошейник и давали ему имя *Тэху*, что означает «божественная собака» [Арх. ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 6. Д. 19. Л. 202], которая прислуживает повелителю неба *Эндури*.

Хозяин медвежонка плевал зверю в рот, чтобы медведь не был злым, и сажал его в специально построенный сруб. Здесь медведь содержался в течение двух лет. На зиму медведя переводили в утеплённый сруб, построенный в тайге, чтобы зверя зимой не тревожил лай собак и шум людей. Весной медведя возвращали в первый сруб, в котором было удобнее кормить зверя и наблюдать за ним. На третий год зимой устраивался праздник, как говорят удэгейцы, приглашали «дедушку» к себе в гости.

В январе за неделю до полнолуния род устроителей «медвежьего» праздника посылал гонцов во все удэгейские стойбища, располагавшиеся в пределах одной округи или бассейна реки, с приглашением. В первую очередь звались мужчины из рода жены, а затем и мужчины из соседних родов.

Когда собирались все гости, медведя выводили из сруба, украшали шею и лапы цветными лоскутами и водили по стойбищу под весёлые крики женщин и детей [Браиловский, 1901, с. 148]. После такой прогулки зверя вели на прямоугольную площадку длиной до 150 шагов и шириной до 30–50. На противоположной стороне от зрителей и участников торжества на площадке устраивалось приспособление – «козёл для привязывания медведя, за ним щит из жердей или брёвен» [Браиловский, 1901, с. 48]. У этого щита медведя убивали из луков. Хозяин медведя по очереди вызывал стрелков. Сначала стреляли молодые, если они не попадали, тогда в стрельбу по

медведю включались и старики. Каждый стрелял по 3 раза. Кто не попадал, отходил в сторону, уступая место следующему. Как только кто-нибудь попадал в медведя, расстояние между зверем и стрелком сокращалось на 10 метров. Так продолжалось до тех пор, пока медведя не убивали.

По другим данным, зверя убивал копьем сам хозяин. Прежде чем убить, он обращался к нему с такими словами: «Тэху, срок пришёл, продуктов мало, в этом году неурожай на ягоды и орехи. Дальше тебе сидеть здесь нельзя, нам жить стало трудно. Ты не сердись, я должен тебя заколоть» [Арх. ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 6. Д. 19. Л. 202–203].

Убив медведя, удэгейцы делили мясо на две части. Одну часть – мясо с задних ног медведя – отдавали женщинам [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 11. Л. 48]. Они забирали его, уходили на противоположный берег реки и там варили. Старшая из женщин делила мясо, и начиналась трапеза. Первый кусочек мяса предназначался богине огня *Пудзя мама*. Его бросали в огонь и приговаривали: «Мясо *сонго усони* нам тоже можно есть». Съев всё, женщины тщательно мыли посуду, окаливали её на огне и возвращались домой [Арх. ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 6. Д. 19. Л. 203–204].

Другую часть медвежьего мяса (*сонго*) и голову медведя (*дзайи*) варили и ели мужчины. Вначале хозяин медведя угощал мясом самого лучшего стрелка, подавая ему первый кусок [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1 Д. 10. Л. 202]. Далее угощались удэгейцы по старшинству. Все мужчины при еде соблюдали определённый ритуал, аналогичный тому, какой соблюдается на торжестве по случаю добычи медведя в берлоге.

Праздник по случаю добычи медведя в берлоге (*агду*) последний раз справлялся удэгейцами Хора и Бикина в начале 30-х годов XX столетия. К счастью, несколько человек, принимавших участие в этих торжествах, были живы и здоровы на момент наших исследований (70-е годы), а один из них – Сусан Геонка – даже дожил до 2000 г. От них мне и удалось записать целый ряд подробностей по интересующей нас тематике.

Медведя, который имел берлогу, удэгейцы считали духом предка, а зверя, шатающегося зимой по тайге, относили к отверженным, сумасшедшим и прогнанным хозяином тайги, поэтому такого зверя люди преследовали и убивали, не соблюдая при этом никаких сложных ритуалов и торжеств.

Удэгейцы специально на медведя не охотились, но если охотник во время промысла пушных зверей и копытных животных находил берлогу с медведем, то считал, что дух предка сам привёл удэгейца к берлоге и хочет, чтобы человек «пригласил» его к себе в гости. Добывать медведя в берлоге шли в декабре-январе или после пушной охоты, когда в стойбище возвращались мужчины. Подготовка и сам процесс охоты на медведя сопровождалась определёнными запретами. В день охоты женщинам не разрешалось упоминать имя медведя, выбрасывать сор из жилища и желать успехов охотникам. Они проводили своих мужей на промысел с равнодушным видом и молчанием.

Уходило на охоту обычно 4–5 человек. Среди них обязательно был и мальчик 9–10 лет, который с малых лет приучался к таёжному промыслу. В тайге охотники у специального дерева с треугольной зарубкой на стволе совершали обряд поклонения хозяину *Онку*. Хозяину тайги приносили соль, табак, рыбу и другие продукты, которых нет в лесу, всё это оставляли на столике у основания дерева и просили *Онку* послать в гости хорошего и смирного медведя.

Хозяин тайги всегда положительно «реагировал» на просьбы. Удэгейцы искренне считали, что медведь, посланный хозяином гор *Онку*, добровольно приходил к охотникам и отдавал им мясо и свою шкуру. Сам же медведь оставался живым и невредимым. По этому поводу С.А. Токарев писал, что «обряды, выполняемые по случаю умерщвления священного зверя у названных, как и других, охотничьих народов, почти всегда связаны с верой в то, что убитый зверь оживёт, возродится, хотя бы в лице других особей того же вида» [Токарев, 1976, с. 175].

Перед тем как поднять медведя из берлоги, удэгейцы вырубали две толстые жерди и крест-накрест перегораживали вход. Чтобы медведь не вырвал жерди, верхние их концы привязывали к деревьям верёвками или ремнями. Затем вокруг берлоги вытапывали большую площадку, чтобы глубокий снег во время схватки со зверем не помешал охотникам. После этого к берлоге подходил хозяин медведя и говорил: «*Мафа*, мы просим, не пугай нас, веди себя смирно. Мы ничего плохого тебе не сделаем». В это время остальные охотники стояли рядом наготове с копьями и молчали.

Если медведь, испуганный шумом, затаился и не подавал признаков жизни, то самому храброму и вёрткому охотнику поручалось поднять зверя. Тот жердью с расщеплённым концом тыкал в зверя и

начинал медленно накручивать на жердь шерсть и шкуру животного, после чего резко выдергивал жердь вместе с шерстью. От боли медведь бросался к выходу из берлоги, но натыкался на перекрещенные жерди и начинал злобно фыркать, стараясь этим отпугнуть людей. Удэгейцы давали ему возможность успокоиться, медленно вытаскивали одну из жердей, чтобы зверь вышел.

В это время недалеко от охотников находился и мальчик – начинающий охотник, которого взяли с собой взрослые. Однако в его руках было не боевое копье, а лыжная палка с лопаточкой на верхнем конце. Перед самой охотой на медведя отец мальчика давал ему в руки лопаточку со снегом и предупреждал его, чтобы тот стоял и держал лопатку со снегом до тех пор, пока взрослые не убьют медведя. Если мальчик удерживал снег на лопаточке, то считалось, что он будет очень хорошим и не трусливым охотником. Если мальчик терял самообладание и убегал с места схватки, то в будущем его никогда не брали добывать медведя.

Право первого удара принадлежало тому, кто обнаружил берлогу, или самому ловкому и удачливому охотнику. Когда убивали зверя, хозяин медведя обычно говорил виноватым голосом: «Ну вот и составил наш *мафа*». Когда вытаскивали зверя из берлоги, хозяин благодарил бога тайги и гор *Онку*: «Спасибо тебе, добрый дух, что помог нам вытащить его из берлоги» [Кимонко, 1972, с. 62].

Иногда удэгейцы, нанайцы, орочи, негидальцы, нивхи, эвенки и другие народы Приамурья и Сибири при добыче медведя стремились скрыть свою национальную принадлежность. Около берлоги они издавали воронье карканье или говорили, что медведя пришли убивать якуты или русские [Василевич, 1971, с. 160; Цинциус, 1982, с. 194–195; Крейнович, 1973, с. 208–209; Самар, 1978, с. 150; Николаев, 1964, с. 175]. Этим самым они показывали, что не желают лишиться покровительства со стороны убитого зверя и просят его не сердиться на них, выдумывая всякие оправдания, что мол, не они, а русские или якуты убили зверя. Так оправдывались охотники перед медведем, убитым даже на охоте [Токарев, 1976, с. 175].

После того как животное убили, его тушу поворачивали головой на заход солнца. Свежевали зверя все участники охоты. Первым начинал тот, которому по праву принадлежал медведь. Он подходил к зверю и говорил услужливым голосом: «Позвольте, почтеннейший, расстегнуть тебе шубу». Затем клал на живот медведя маленькие ве-

точки ели или пихты, которые символизировали застёжки на меховой куртке (*сига*), и вспарывал брюхо медведю.

Вплоть до 40-х годов XX столетия свежевание медведя удэгейцы доводили только до головы и отрезали её так, что при ней находилась вся шкура (*н,ата*) животного. «Отрезание головы вместе с покрывающей её шкурой от туловища медведя – обычай, широко распространённый в Сибири и в Америке. Вариации этого обычая заключаются лишь в том, – писал Б.А. Васильев, один из советских исследователей орочей, – что при голове иногда оставлялась также и шкура с туловища, от которой она отрезалась позднее. От шкуры обязательно отрезались лапы с когтями. Этим объясняется то, что пока нормы медвежьего культа в Сибири ещё соблюдались, невозможно было приобрести полную шкуру с головой и когтями» [Васильев, 1948, с. 86].

От головы отрезали нос, который, символизируя душу медведя-предка, предостерегал охотника от опасности. По представлениям удэгейцев, душу предка нельзя было тревожить, поэтому нос зверя подвешивали на бечёвке в уголке чулана, куда человек очень редко заглядывал. Отрезание носа у медведя было широко распространённым обычаем. «Он был известен у саамов, хантов, тувинцев, кетов, якутов, чукчей, ороков, нивхов и айнов и применялся в Сибири не только к медведю, но также к соболю, волку, лисе и другим зверям» [Васильев, 1948, с. 88].

Глаза медведя вынимали, заворачивали в мох и клали на зарубку, сделанную с восточной стороны дерева, на высоте груди человека, чтобы первые лучи солнца коснулись медвежьих глаз. Исполняя этот ритуал, хозяин медведя говорил: «Смотри, мы выполняем свои законы и не обижаем тебя». В отличие от удэгейцев, нанайцы глаза медведя прятали в дупло [Самар, 1978, с. 150].

Эту же самую процедуру проделывали и орочи, но иногда они приносили глаза зверя в стойбище и во время праздника предлагали самому старому человеку выпить их [Ларькин, 1964, с. 98].

После препарирования лап, а с 40-х годов XX столетия и головы, шкуру растягивали по сторонам, чтобы кровь от туши не стекала на землю, и начинали отделять сало от мяса. Самый толстый слой сала, на ширину ладони, находится на хребте, а тонкий – на животе. Сало снималось лентой шириной в ладонь со всей туши зверя. Оно сразу же сортировалось по толщине. С хребта сало складывалось в одну кучку, с боков – в другую, с живота – в третью. Сняв сало, удэгейцы

освобождали тушу от внутренностей. Кишки разрезали на 30–40 см по длине и раскладывали на равные по числу охотников кучки. Аналогичная процедура проводилась и с другими внутренними органами, которые тоже делились по числу охотников.

Когда удэгейцы добирались до сердца, то черпали горстью кровь и одаривали ею духов. Хозяин медведя брызгал на три стороны света (восток, север и юг) и говорил: «Это тебе, добрый дух, твоя доля, спасибо, что ты помог нам добыть такого хорошего медведя». Потом отделяли передние и задние лапы, которые держатся только при помощи мышц, и членили остальную тушу по суставам. Рубить или разбивать кости медведя запрещалось неписаным законом тайги, т.е. по верованиям удэгейцев это считалось большим грехом. Точно также относились к разделке медведя и орочи – ближайшие соседи удэгейцев [Васильев, 1948, с. 89–90].

Особое внимание уделялось половым органам медведя. Если это была медведица, то её половые органы нанизывали на лыко и хранили в амбаре. Медвежий член (*сонго кангу* – бикинские удэ; *сонго гяа-ломо* – хорские удэ; *сонго илике* – иманские удэ) бикинские удэгейцы заворачивали в мох и клали под корень дерева, где спал медведь, а хорские и самаргинские удэгейцы просверливали, вешали по краю берестяного сосуда и передавали женщинам на хранение. В.К. Арсеньев по этому поводу сообщал, что такие амулеты должны были напоминать удэгейцам о происхождении от медведя. Также считалось, что эти сосуды с медвежьими косточками от половых членов способствовали исцелению женщин от бесплодия и облегчали роды [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 221].

Музей Института антропологии и этнографии РАН располагает подобным сосудом, доставленным В.К. Арсеньевым от самаргинских удэгейцев. «Самое замечательное в нём то, – писал С.В. Иванов, один из выдающихся исследователей искусства народов Приамурья, – что он увешан пятнадцатью медвежьими ossa penis» [Иванов, 1937, с. 8].

Аналогичный сосуд (тоже из поступлений В.К. Арсеньева) имеется и в Хабаровском краеведческом музее [ХККМ, № 3827], он был приобретён у удэгейцев р. Ваку в 1906 г. Это берестяная цилиндрической формы коробка (высота – 22 см, диаметр – 9,5 см), украшенная плоско-рельефным узором, в центральной части сосуда при определённой фантазии можно увидеть сильно стилизованную голову медведя.

Медвежий половой орган удэгейцы во время разделки туши старались как можно меньше тревожить. Мне, после удачной охоты на медведя в окрестностях пос. Красный Яр, где проживают бикинские удэгейцы, при разделке туши зверя пришлось быть свидетелем, когда один из молодых охотников постучал острием ножа по половому члену животного. Эта выходка вызвала гнев у пожилого охотника, который стал ругать молодого за нарушение древнего обычая удэгейцев. В связи с этим уместно сказать, что у эвенков Г.М. Василевич зафиксировала иную картину. Перед тем как снять шкуру с головы зверя, эвенки половой орган самца насаживали на палочку и стучали по ней острием ножа. Когда палочка с половым органом падала на землю, распорядитель «медвежьего» праздника снимал шкуру и опускал голову зверя в котёл с водой [Василевич, 1971, с. 162]. Очевидно, описанный обряд, так же как и другие обряды с половыми органами медведя, бытовавшие у амурских народов, представлял реликт древних фаллических обрядов, связанных с размножением животных.

По неписаным законам тайги тот охотник, который первый находил берлогу, и считался хозяином медведя, уносил шкуру с головой, желчь и половой орган зверя.

Мясо и сало, разделённое на равные доли по числу участвовавших в промысле зверя охотников, разыгрывалось по жребию. Хозяин медведя отворачивался от приготовленных долей, а старший по возрасту из охотников, указывая на кучку с мясом и салом, спрашивал: «Кому эта доля?». Охотник называл имя или прозвище того, кому должна была принадлежать указанная доля добычи. Так по очереди все охотники становились обладателями мяса и считали, что хозяин местности голосом охотника наделил их долей мяса. Оставшаяся после жеребьёвки доля доставалась хозяину медведя.

Удэгейцы загружали мясо и сало на свои носилки (*сина*) и уносили домой. При переноске мяса устанавливался определённый регламентированный порядок: вслед за охотником, нёсшим голову и шкуру, следовал человек с передними лапами и грудиной зверя, далее шли охотники с задними ногами зверя.

Мясо, кишки и сало удэгейцы поедали в своём доме индивидуально, а голову и кусок грудины хозяин медведя держал замороженными до самой весны. После охотничьего сезона, в конце февраля – начале марта, устраивалось специальное торжество по случаю добычи медведя в берлоге. На него приглашались представители из

рода зятьёв и соседей. Среди сородичей не было только шамана, присутствие которого и камлание были запретными.

Запрет на участие шамана в «медвежьем» празднике, очевидно, свидетельствует о том, что коллективное поедание медвежьего мяса относится к той древней эпохе, когда шаманизм отсутствовал. Если наша догадка верна, то можно с уверенностью сказать, что «медвежий» праздник является самым древним торжеством у охотничьих племён восточной части Европы, Сибири и Дальнего Востока.

Участвовали в поедании медвежьего мяса мужчины и женщины, но делалось это в разных юртах. Мясо – мускул с задних ног зверя (*сонго усоони*) отдавали женщинам. «Мускул этот круглый, спускается немного ниже колена. Этот мускул считается женским мясом. Женщины должны варить его вне дома, непременно в своей посуде. Обычно... женщины всего посёлка собираются вместе и уходят так, чтобы их не видно было из деревни. У них своя посуда, свой нож. Они возвращаются домой, когда съедят всё мясо. Если не съели, то оставляют до следующего дня, для чего каждый раз ходят туда из селения, чтобы доест медвежье мясо», – писал В.К. Арсеньев [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 220–221].

Всё остальное мясо, предназначенное для мужчин, варили в котле рядом с юртой.

В начале торжества все присутствующие сначала ели варёную рыбу, овощи и мясо других животных. При этом на торжестве полностью отсутствовали алкогольные напитки и соль, что красноречиво свидетельствует о том, что «медвежий» праздник возник в те време-

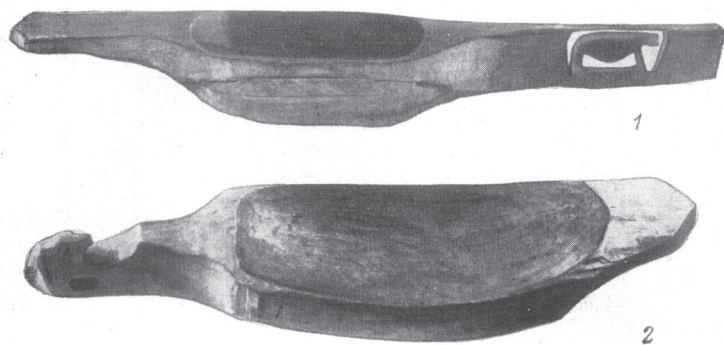


Рис. 31. Деревянная посуда *нихари* для «медвежьего» праздника с изображением медведя на рукоятке (негидальцы) [Цинциус, 1971, с.199]

на, когда люди не подозревали о существовании соли и водки. Когда обычную пищу съедали, удэгейцы приступали к поеданию медвежьего мяса.

По поверьям удэгейцев, в доме, где справлялось торжество, в этот день нельзя было жарить никакого мяса, ибо запах жареного мог рассердить душу предка и навлечь на людей беду. Аналогичный обычай существовал и у нивхов [Шренк, 1903, с. 84].

Перед началом поедания медвежьего мяса распорядитель праздника раскладывал мясо в деревянные продолговатые сосуды *нихари* с изображением медведя на рукоятках или в новые, специально для этого сделанные берестяные чашки (*хаса*) и подавал присутствующим, начиная от самого старого и заканчивая молодым охотником. Хозяину медведя давал чашку с мясом в последнюю очередь. Получив мясо, охотники ждали, когда распорядитель праздника первый начнёт трапезу. Он отрезал маленький кусочек мяса и бросал его в огонь со словами: «Это тебе, *Пудзя*, пусть растут наши дети мужественными и здоровыми, пусть удача не покидает хозяина этой юрты». После этого все участники торжества отдавали дань огню и приступали к еде.

Поев, гости выходили на улицу, где молодёжь устраивала игры, танцы и спортивные состязания по стрельбе из лука и фехтованию на палках. Через небольшое время все вновь собирались за столом, чтобы продолжить трапезу. Во время еды каждый старался вспомнить какую-нибудь смешную, страшную или увлекательную историю, которая случилась с ним на охоте. Тех людей, которые ничего не рассказывали, не любили и в следующий раз на праздник не приглашали. За едой также вспоминали погибших от лап медведя охотников, отдавая, таким образом, дань усопшим.

Ели медвежье мясо очень аккуратно, чтобы ни одна крошка, ни одна капля жира не упала на пол жилища, а если это случалось, то место, куда капнул жир, срезали ножом и тщательно выскабливали или выжигали огнём [Арсеньев, 1926, с. 36]. Это делалось для того, чтобы на это место не наступила женщина или ребенок. По поверьям удэгейцев, если наступить на такое место, то медведь накажет кого-нибудь из членов этой семьи, в которой совершен такой грех. Удэгейцы были уверены, что душа медведя постоянно присутствует на празднике, наблюдает со стороны за охотниками и видит, как люди соблюдают таёжные законы.

Когда съедалась грудинка, удэгейцы начинали варить голову зверя. Сваренная голова заворачивалась в его же шкуру шерстью наружу и перевязывалась тонкой верёвочкой. Когда члены праздника занимали свои места в жилище, хозяин медведя, по данным бикинских удэгейцев, сам разделял голову, а по материалам других удэгейцев, он передавал её распорядителю праздника. При этом голову подавали так, чтобы нос и зубы зверя были обращены в сторону хозяина медведя. Если подать голову наоборот, то распорядитель её не примет и вообще может уйти с праздника. Но удэгейцы хорошо знали свои традиции, поэтому нарушений никогда не было.

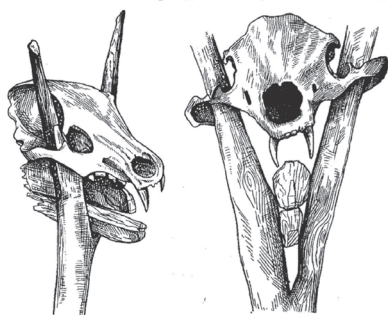


Рис. 32. Череп медведя, вставленный в расщепленный ствол дерева (негидальцы) [Цинциус, 1971, с.197]

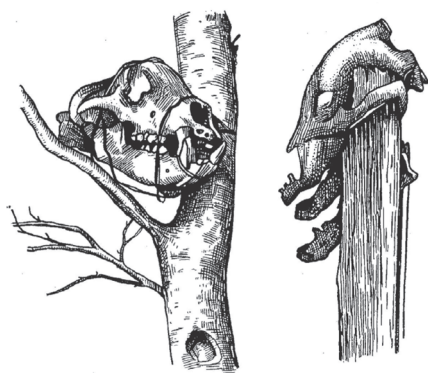


Рис. 33. Медвежий череп. Нанайцы [Василевич, 1971, с.167]

Распорядитель праздника, согласно обычаю, некоторое время отказывался принять голову зверя и только после запланированных уговоров принимал её, прижимал к своей груди и, поставив перед собой на нары, разрезал верёвку. Затем отрезал большой кусок мяса и делил его на столько частей, сколько человек присутствовало на празднике [Арсеньев, 1926, с. 36]. После этого он брал специально заготовленную палочку с острым концом *сукпу*, накалывал ею кусочки мяса и подавал (по ходу солнца) присутствующим. Каждый, получив мясо, отдавал дань хозяину огня *пуза ээн'и*, желал добра хозяину и съедал свою долю.

Если на празднике удэгейцев присутствовала самая старая женщина из чужого рода, у которой уже закончились менструальные циклы, то ей тоже разрешалось есть медвежье мясо, в том числе и с головы медве-

дя, но только из рук мужчины. Ей только надо было быть в новой одежде, открывать рот и принимать мясо. Необходимо сказать, что мясо с головы медведя могла есть и самая старая женщина орочей из рода жены. Но только в том случае, когда мужчин среди родственников из этого рода не оказывалось на празднике [Аврорин и др., 1978, с. 142–143].

Когда всё мясо с головы зверя съедали, распорядитель праздника, а если такового не было, то хозяин медведя, брал молоток и говорил: «Ты не сердись на меня, *мафа*. Я тебе немного больно сделаю». Потом пробивал в районе виска, но ближе к затылку небольшую дырочку, чтобы можно было деревянной ложкой достать мозг, затем вновь отдавал должное богу огня и по ложке мозга раздавал участникам «медвежьего» праздника.

Когда череп медведя полностью очищали от мяса и мозга, хозяин опускался на колено, против него тоже на одно колено становился распорядитель праздника, который с рычанием, подражая медведю, быстро передавал череп в руки хозяину. Хозяин, взяв череп, прижимал его к груди, выносил на улицу и при помощи горячей бересты чернил его сажей. Пробитую дырочку затыкал стружками, затем обвязывал хвойными ветками, изображающими кожу и шерсть, и вешал череп на развилку дерева [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 10. Л. 202]. Или относил к амбару, где укладывал его на полу с наружной стороны [Арх. ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 2. Оп. 1. Д. 144. Л. 54].

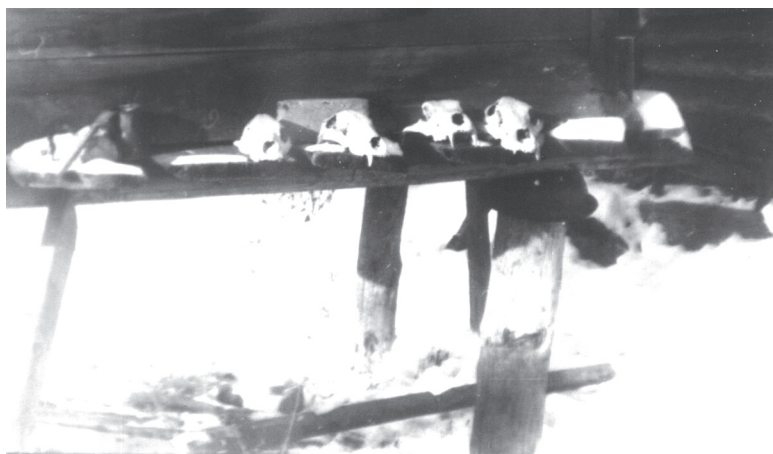


Рис. 34. Медвежьи черепа на амбаре *дзали* (хорские удэгейцы, село Гвасюги, 1977 г.). Фото А.Ф. Старцева

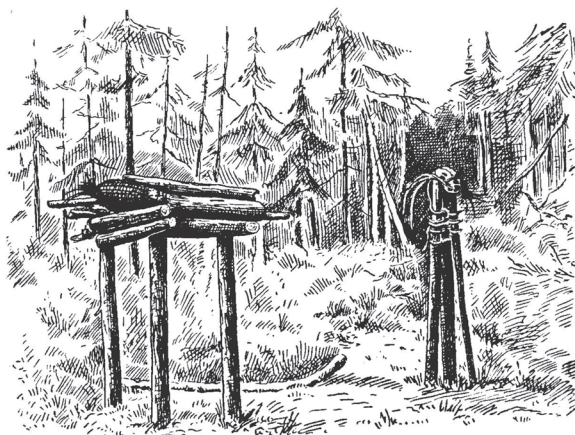


Рис. 35. Захоронение костей медведя (эвенки) [Василевич, 1971, с. 167]

Бикинские удэгейцы после 40-х годов XX столетия кости медведя отдавали собакам. Хорские аборигены медвежьи черепа складывали на полке, пристроенной к задней стенке амбара *дзали*, а кости зверя тщательно собирали, связывали в пачки и складывали в особые ящики, сколоченные в сруб

из брёвен и накрытые жердями, чтобы собаки и птицы их не растаскивали. «Утеря хотя бы одной кости считалась большим грехом и нарушением договора между людьми и медведем. Эти кости должны быть все собраны, потому что со временем бог тайги эти кости заберёт и сделает из них другое животное» [Арх. ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 2. Оп. 1. Д. 144. Л. 113]. В отличие от хорских, самаргинские удэгейцы кости медведя прятали в дупле или бросали в реку [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 11. Л. 48] со словами: «Приходи к нам ещё, добрый дух».

После захоронения костей медведя праздник кончался, и все расходились по домам.

Рассмотрев два типа «медвежьего» праздника в сравнении с подобными, имеющимися у многих народов Сибири и Дальнего Востока, мы заметили, что целый ряд признаков указывает на то, что этот праздник находится в теснейшей связи с тотемизмом. «Ритуальное умерщвление родового зверя, – писал С.А. Токарев, – несомненный пережиток тотемизма, но это уже не настоящий тотемизм, так как здесь у всех родов одно и то же священное животное» [Токарев, 1976, с. 175]. На связь «медвежьего» праздника с тотемизмом указывает и то, что у всех народов Приамурья и Приморья существует предание о том, что некогда женщина из рода была женой медведя [Аврорин и др., 1966, с. 184–185, 188–189; Аврорин и др., 1978, с. 143; Ино-

родческое население, 1896, с. 39; Арсеньев, 1916, с. 336; Штернберг, 1933, с. 439; Лопатин, 1922, с. 206; Василевич, 1969, с. 217; Василевич, 1971, с. 157–158], и от их брака произошли люди. «Здесь мы подходим к очень интересному вопросу о том, с какой именно стадией общественного развития связан „медвежий” праздник как праздник убийения тотема» [Иванов, 1937, с. 15].

Многие исследователи в ряде работ [Шренк, 1903, с. 64–103; Лопатин, 1922, с. 250; Попова, 1967, с. 117] неоднократно подчёркивали мужской характер медвежьего праздника и различные запреты, ограничивающие участие женщин в этом торжестве. Однако изоляция женщин на празднике неполная. Так, например, к еде медвежьего мяса допускались женщины у эвенков, негидальцев, орочей, нивхов, удэгейцев и других народов юга Дальнего Востока и Сибири [Василевич, 1971, с. 162; Цинциус, 1982, с. 196; Ларькин, 1964, с. 98; Таксами, 1975, с. 166]. Удэгейские женщины не только участвовали в поедании ритуального мяса, как указывалось выше, но и являлись хранителями священных реликвий (половых органов медведя, которые не доверялись мужчинам). «...Обычай хранить и передавать ossa renis медведя по женской линии, указывает на то, что тотем медведя связан у удэгейцев с материнским родом и, следовательно, уходит своими корнями в глубокую древность» [Иванов, 1937, с. 8].

Подтверждение того, что культ медведя был связан с материнским родом, мы находим и у айнов Сахалина и о. Хоккайдо. У них накануне убийства медведя женщины оплакивали кончину зверя или уходили, чтобы не видеть стрельбу и мучения, пользующегося их симпатией животного [Пилсудский, 1915, с. 124].

Японский исследователь Г. Сарасина отмечал, что по айнским верованиям, женщина являлась родственницей богини огня, поэтому она считалась сильнее медведя и даже участвовала в охоте на строптивого зверя. «В этом случае женщины отворачивали край одежды и приговаривали: „Я тебя хорошо вижу. Я такая же, как богиня огня. Если ты пойдёшь против нас, богиня огня тебя накажет”» [Сарасина, 1970, с. 28].

Таким образом, принимая во внимание, что медведь является тотемным животным и до сих пор признаётся у целого ряда народов Севера предком-родоначальником, мы присоединяемся к мнению С.В. Иванова, У.Г. Поповой и других исследователей, которые считают медведя тотемом материнским.

«Медвежий» праздник, связанный с добычей зверя в берлоге, указывает на наследование древнейшего способа охоты на медведя в пещерах и коллективного поедания мяса.

Обряд сохранения в целости всех костей скелета и черепа медведя и их ритуальное захоронение связаны с идеей возрождения убитого животного.

Многие элементы «медвежьего» праздника свидетельствуют о взаимных этнокультурных влияниях и в определённой мере едином этногенетическом процессе народов Севера Дальнего Востока и Сибири, находившихся ещё в начале XX столетия на стадии первобытнообщинного строя.

Глава 4

МАГИЧЕСКИЕ ОБРЯДЫ И ОХОТНИЧЬИ ЗАПРЕТЫ

4.1. Особенности охотничьего промысла

Охота имела большое экономическое значение для всех народов Нижнего Амура и Приморья. Этот вид хозяйственной деятельности являлся основным для удэгейцев, орочей, ряда территориальных групп нанайцев, негидальцев, эвенков и эвенков, др. этносов. К охоте аборигены готовились заранее: летом делали снасти, одежду и обувь, при необходимости обходили промысловые угодья, сооружали ловушки давящего типа в местах, где обычно находился соболь, ремонтировали зимовье или строили новое жилище и т.д.

Успех зависел не только от опыта и профессиональных особенностей промысловика, но и от наличия охотничьего инвентаря, изменений миграционных путей зверя, природных явлений и многих других факторов. К тому же каждый представитель малочисленных этносов региона не отделял себя от окружающего мира, усматривая в нём своеобразный разум, влияющий на благополучие человека.

Отношение к природе в целом и её явлениям в частности как к разумному существу особенно ярко прослеживается в многочисленных промысловых обрядах и обычаях, имеющих силу закона. По неписаным «законам» обычного права народов, находящихся на низком уровне культурного и социально-экономического развития общества, зависящих от успешной охоты, рыболовства и собирательства, человеку предписывалось беречь природные ресурсы и проявлять щадящее отношение как

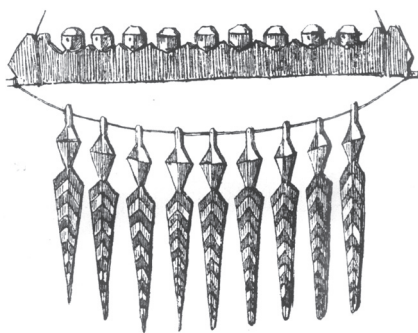


Рис. 36. Охото-промысловый амулет *гирки*. Амулет изготавливается охотником перед отправлением на промысел. Материалы И.А. Лопатина (1922 г.)



Рис. 37. Охотники Сусан Геонка (удэ-геец) и Дмитрий Симанчук (ороч), с. Красный Яр

к флоре, так и к фауне. Контрольные функции этого права возлагались не на силовые, судебные органы власти, а на многочисленных хозяев природы и духов, обладающих сверхъестественной силой.

В связи с тем, что у орочей и удэгейцев охотничьи угодья находились преимущественно в местах обитания данных этносов, коллективная охота на пушного зверя у них не практиковалась. «Редко удэхэ соболзуют в компании, — писал В.К. Арсеньев, — редко даже по два человека, в большинстве случаев они охотятся в одиночку. У каждого свой район, своё место, доставшееся ему в наследство от отца и деда» [Арсеньев, 1948, с. 93–94]. Следует сказать, что у аборигенов

Приамурья, Приморья и Сахалина отсутствовали постоянные охото-промысловые участки, закреплённые за тем или иным родом. Можно было охотиться на любой свободной территории края. Однако условное закрепление за конкретными людьми всё же существовало. Этот факт объясняется следующими причинами: «некоторые охотники из года в год охотились на пушного зверя в каком-либо одном районе, по верховому притоку магистральной реки, небольшому ключику. Здесь охотник строил жилище, служившее ему много лет, если надо — чистил участок. Привыкнув к этому месту, охотник приводил потом сюда своего сына или племянника, и они учились охотничьему искусству, а затем по привычке охотились здесь. Если в данный промысловый район приходил новый охотник, он обычно спрашивал у стариков, где есть свободные места для охоты и промышлял там, где ему указывали» [Смоляк, 1966, с. 58].

Конфликты из-за охотничьих владений возникали очень редко и лишь в том случае, если вновь пришедший, не слушая советов старожил, начинал свой промысел там, где уже были выставлены ловашки другого охотника — «хозяина» участка. «По убеждению уль-

чей человек, решившийся на такой конфликт, не мог рассчитывать на охотничью удачу» [Смоляк, 1966, с. 66].

Существует и другое объяснение, почему аборигенам региона запрещалось занимать «чужие» охотничьи территории. Так, дальневосточные эвенки говорили: «чтобы кто другой не наткнулся на мои стрелы» [История и культура дальневосточных эвенков, 2010, с. 156]. На всех охотничьих угодьях, обустроенных их «хозяевами», имелось много самострелов, установленных на копытных животных. Незнающий человек, несмотря на имеющиеся знаки предупреждения, мог попасть под обстрел и погибнуть. Таким образом, запрет охоты на чужих участках не только связывался с этическими устоями первобытной морали, но и являлся отражением практической безопасности.

В отличие от удэгейцев и орочей, занимавшихся охотой в местах их постоянного обитания, нанайцы, ульчи, негидальцы и др. народы Приамурья на промысел ходили очень далеко: «нанайцы и ульчи – на побережье Татарского пролива, в верховья р. Горин; ульчи, негидальцы, а иногда и нанайцы бывали также и на Сахалине, негидальцы – в южной части Охотского побережья, нанайцы Амура – на р. Уссури и её притоках, на Амурском лимане; жители р. Горин ходили на лиман, Уссури, на Охотское побережье» [Смоляк, 1984, с. 85–86]. Таким образом, у некоторых аборигенов охотничьи угодья находились за тысячи километров от жилища. Например, из материалов А.Ф. Миддендорфа известно, что негидальцы в поисках соболя и др. пушных животных уходили от дома за 1000, а то и за 2000 вёрст [Миддендорф, 1878, с. 85]. Ульчи во второй половине XIX столетия охотились в районе р. Горин и на



Рис. 38. Охотники бикинских удэгейцев (конец 1950-х гг.)

Амурском лимане севернее Николаевска. «Охотники отправлялись за соболем также на правый берег Амурского лимана, южнее Де-Кастри, в р-н Советской Гавани и на Сахалин. Близ ульских селений соболь больше всего встречался на правобережье Амура, в районе озёр Кизи и Кади и их многочисленных протоков. Здесь охотились не только жители правобережья, приходили сюда иногда и охотники с противоположного берега; бассейн рек, впадающих в одно лишь оз. Кизи, занимает не одну сотню квадратных километров, и жители близлежащих селений (на р. Ай – главной водной артерии оз. Кизи – было лишь два крохотных селения), естественно, могли освоить лишь незначительную часть этого обширного водного бассейна» [Смоляк, 1966, с. 58].

В охотничьи угодья, удалённые от места постоянного проживания, аборигены всегда отправлялись небольшой группой от трёх до пяти человек. У нанайцев и ульчей это могли быть представители одной или разных семей. Многие из них до места соболиного промысла шли несколько дней, поэтому коллективное передвижение по глухой тайге требовало хорошей организации и дисциплины всех участников. «Непререкаем был авторитет старшего, выбиравшегося самими охотниками. Он определял обязанности каждого во время остановок в пути. Остановки были довольно частыми, ибо световой день был очень коротким, а путь тяжёлым. Особенно строго соблюдались правила во время самого перехода: шли друг за другом, гуськом, каждый охотник тащил свою нарту, иногда с помощью двух-трёх собак» [Смоляк, 1984, с. 93]. Амурские эвенки на пушную охоту уходили обычно на весь сезон без семьи. «Осёдлые эвенки либо присоединялись к кочевым, либо арендовали у них оленей. Безоленные охотники всё необходимое для промысла тащили на санях с помощью одной-двух собак. У бурейских, амгуньских и удских эвенков с этой целью использовались также ручные волокуши из шкуры животных» [История и культура дальневосточных эвенков, 2010, с. 156].

По прибытии на место охоты первым делом занимались кормлением духа – хозяина местности и обустройством жилища – установкой палатки или зимовья. Если в одном зимовье жило два-три охотника, что было характерным для нанайцев, то один из них – самый знающий, как правило, старший по возрасту, – передавал свой опыт молодым. Он учил, как выслеживать зверя, ставить ловушки, вести

себя в тайге, как обмануть хитрого соболя, чтобы тот не почувствовал опасность, исходящую от человека.

Во время отдыха старые охотники вспоминали разные случаи, происходившие с ними или их знакомыми на промысле. Значительное внимание уделялось поверьям и приметам. В.В. Подмаскин в своих исследованиях отмечает: «Встреча на охоте с сорокой предвещала неудачный промысел; козодой, наоборот, был предвестником удачной охоты. Если охотник на промысле слышал „лай“ филина *gogciga*, то считалось, что собаки обнаружат крупного зверя; если филин будет кричать по-соболиному, то будет хорошая добыча пушных зверей, а если он плачет, как человек, то умрёт кто-то из родственников. Во время перелёта птиц пустую посуду на ночь заполняли водой, иначе птицы будут пить кровь человека после его смерти» [Подмаскин, 1998, с. 87]. «Кедровка... считается плохой птицей: она своим криком предупреждает зверя об опасности. Не зря ценится помощь некоторых ворон, которые ведут охотника к раненому зверю. Птица известна под названием *gaiu*» [Подмаскин, 1998, с. 90].

У разных народов существовали как общие, так и специфические приёмы охоты. К специфическим относятся промысловые нюансы, характерные только для конкретного этноса. Например, удэгейцы при необходимости настроить ловушку или снять пойманного зверька к ней не подходили, а подъезжали, как на санках, на специально приготовленном лёгком бревне. «Так делалось для того чтобы не оставить следы обуви. Настроив ловушку, охотник отъезжал с бревном обратно. Если добираться до ловушки пешком, то соболь к ней не подойдёт. Нельзя приближаться к ловушке и на лыжах, подбитых мехом, потому что при отходе назад мех лыж взъерошивает снег, и зверёк этого тоже пугается. К бревну, находящемуся рядом с ловушкой, и полосе на снегу от бревна соболь привыкает и не боится» [Старцев, 2005, с. 78].

Охота на пушного зверя требовала не только выдержки, но и умения правильно выбрать место для установки давящей ловушки, петли или самострела. Если в ловушки молодого промысловика не попадал зверь, то охотники, молодой и опытный, шли к священному дереву просить духа местности об оказании помощи. Молодой охотник клал под дерево жертвенную пищу, становился перед ним на колени, а старший находился рядом и громко обращался к духам: «Большие-большие горные речки, большие-большие горы, почему

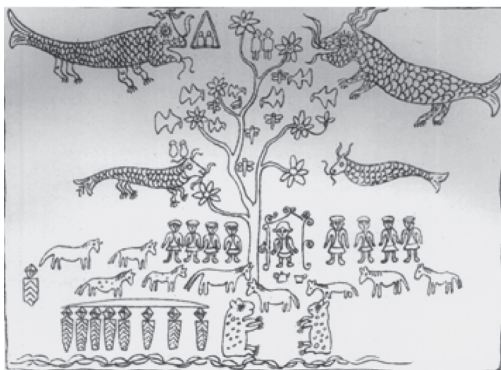


Рис. 39. Икона «Бырка-Гирки» – Нанайцы. Рисуется охотником после удачного промысла. Материалы И.А. Лопатина (1922 г.)

вы так обделяете? Хожу, а удачи нет. Пожалейте, не обделяйте!» [Гаер, 1991, с. 14].

Затем опытный охотник шёл по тропе молодого промысловика, смотрел, советовал, как лучше настораживать самострелы, на каком расстоянии их ставить. «Когда спустя день или больше попадал соболю, молодой охотник, вернувшись в зимовье, с порога бросался на колени

перед старшим, бил ему земной поклон. Затем кланялся порогу, очагу. Готовил из лучших продуктов пищу духам, ставил её в священном углу. После жертвоприношения и ужина старший обдирал шкурку зверя, но оставлял не ободранным кончик его носа» [Гаер, 1991, с. 15].

По верованиям всех народов Сибири, Приамурья и Приморья душа пушных животных находилась на кончике носа, поэтому если его срезать вместе со шкурой, хозяин соболей лишит охотника удачи [Васильев, 1948, с. 78–104]. Нос срезался только после того, как снималась шкура. Запрещалось срезать кончик носа и постороннему человеку. Это должен был сделать тот охотник, в чей капкан попался зверёк.

У эвенков считалось: перед снятием шкурки с песка или др. пушного зверя необходимо его душу хорошо угостить. Для этого эвенк бросал кусочек оленьего сала в костёр и держал над ним тушку, чтобы её обдало дымом, затем этим же салом мазал нос зверька и приговаривал: «Вот видишь, как мы тебя угощаем. Скажи всем песцам, чтобы в наши пасти шли: мы всегда так кормим. Сам в наши пасти ходи и других зверей води!» [Туголуков, 1969, с. 146]. Вместе с тем некоторые северо-байкальские эвенки, когда убивали добычу, выкалывали ей глаза, а приамурские эвенки их съедали. Это делалось для того, чтобы зверь не видел, кто его убил [Туголуков, 1969, с. 145].

Аналогичные запреты имелись у орочей, удэгейцев и др. охотников Приамурья и Приморья. Так, например, удэгеец, добыв соболя, снимал с него шкурку, пока зверёк ещё не успевал зачленеть. «Если соболь попал в ловушку и замёрз, то перед снятием шкурки его отогревали. При этом голову соболя заворачивали тряпкой. По представлениям удэгейцев, если так не сделать, то хозяин соболей *нюхо ээ-ни* в будущем больше никогда не пошлёт соболей этому охотнику» [Ларькин, 1959, с. 134]. Аборигенам, занимавшимся промыслом морских животных, — ульчам, негидальцам, орочам и др. — запрещалось при свеживании нерпы срезать нос вместе со шкурой. «Охотник, позволивший себе такую операцию, по убеждению орочей, лишал себя и своих родственников возможности в будущем убить хотя бы одну нерпу. „Хозяйка“ нерп больше никогда не послала бы такому человеку своих „морских собак“» [Ларькин, 1964, с. 35].

Первый успех старались закрепить с помощью определённых магических действий. Например, обдирая шкурку, охотник произносил особые заклинания: «Ну! Ты по лесу бродишь, какой в этом прок? Сейчас как хорошо! Тебя люди будут холить! Ты больше не отказывайся! И своих собратьев всех зови ко мне!» [Гаер, 1991, с. 13]. Так промысловик уговаривал зверя, старался умиловить его, чтобы тот в дальнейшем не отказывался попадать в ловушки.

По представлению всех аборигенов Приамурья, Приморья и Сахалина, зверь должен снова возродиться и вернуться в свою стихию, чтобы передать «собратьям» приглашение охотника. Иными словами, коренные народы верили: на промысле им помогали не только духи — хозяева местности, но и сами убитые звери, добровольно шедшие в ловушки.

Неудачи в охоте нанайцы, ульчи, орочи и др. объясняли нарушением запретов или вмешательством злых духов. Так, жена эвенка, провожая мужа на охоту, никогда не пожелает ему удачи в промысле,

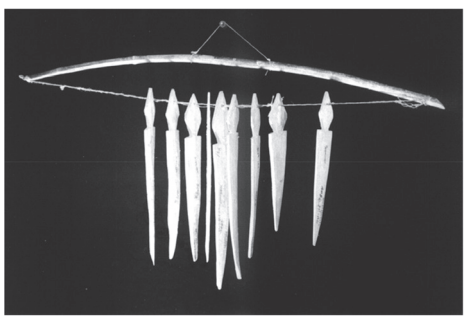


Рис. 40. Кысли — охотничий амулет. Нанайцы с. Троицкое. Сборы И.А. Лопатина (1913 г.)

в противном случае с ним случится что-нибудь нехорошее [Туголуков, 1969, с. 148].

По мнению аборигенов, в злых духов, препятствующих удачной охоте, могли превращаться даже души умерших сородичей и шаманов. Подобное происходило только в случае, если по ним не совершали больших поминок с отправлением души в загробный мир *каса таори*. Охотники часто отпугивали злых духов дымом болотного багульника *сэнкурэди пунгичиури*, также бросали в огонь поминальную пищу *добоча* и при этом уговаривали духов не мешать охоте [Гаер, 1991, с. 20].

Чтобы обезопасить себя, перед выходом на охоту промысловики обращались к хозяевам местности с просьбой об оказании помощи, а если охотник считал, что его делу вредят болтливые языки или зависть недоброжелателей, то он совершал магический обряд расправы с мнимыми недругами. «Из сухой травы он делал фигурки наподобие ртов. Расставлял их вокруг очага, разговаривал с ними. Называл их именами подозреваемых в „сглазе“ людей. Проявлял радость, угощал их табаком. Приглашал присаживаться ближе к огню, погреться. „Усыпив“ таким образом их бдительность, охотник резко вынимал свой нож из ножен и распарывал соломенные рты. Ругал их, приговаривая: „Ну вот! Сейчас-то будете наказаны! Находитесь дома, бродите по охотничьим тропам впереди охотника. Отпугиваете зверей. Болтливостью своей делаете „сглаз“! – Разрывает соломенные „рты“, разбрасывает в разные стороны. – Ну вот! Теперь уже не будете болтать!“» [Гаер, 1991, с. 15–17]. Так нанаец расправлялся с теми духами, которые вредили ему в охотничьем промысле.

В ряде отражающих иррациональный подход к существующей действительности охотничьих запретов наблюдаются и позитивные, направленные на удачный промысел. Например, у удэгейцев перед выходом на охоту запрещалось общаться с женщиной, у которой менструация, женщине запрещалось брать в руки промысловый костюм мужа, нельзя брать в руки копьё, лук, ружьё, чтобы не оставить свой запах на оружии; во время охоты, особенно гона зверя, нельзя надевать на себя много одежды, чтобы не потеть, и т.д. Перед началом охоты охотник протирал ловушки, оружие и свой костюм веткой пихты, запах которой перебивал все другие запахи человека и не пугал дикого зверя.

4.2. Запреты и приметы охотников

Все запреты и приметы охотников Приамурья, Приморья и Сахалина тесно связывались с промыслами и, прежде всего, с охотой на копытных и пушных зверей, от добычи которых зависело благополучие как отдельно взятого человека, так и всех семей родовой общины. Удачный промысел, по мнению аборигенов, подвластен хозяевам природы, добрым и злым духам, зависит от правильного поведения охотника и его односельчан, а также многих других причин. Существенный вред были способны причинить завистники, которые своими разговорами «предупреждали» духов о предстоящей охоте. Препятствовали промысловику и далёкие предки, не отправленные в загробный мир или обиженные на оставшихся в живых сородичей за нарушение похоронных и поминальных обрядов. Иначе говоря, для успешного промыслового сезона охотник и его родственники должны были соблюдать многочисленные правила *доро* (ороки) [Роон, 1996, с. 19] и запреты *озоо*, *озоокиит* (эвенки), *озавки* (эвены), *озави* (негидальцы), нашедшие чёткое выражение в языке ульчей, орочей и нанайцев под понятием *озочи-* (букв. «беречь, хранить, экономить») [Сравнительный словарь, 1977, с. 7].

В.И. Цинциус поясняет: под термином *одяви* (*озави*) негидальцы, также как и другие народы Нижнего Амура, в том числе и дальневосточные эвенки – урмийские, учурские, чумиканские, сахалинские и др. территориальные группы этноса, – понимают слово «грех», «грешно» [Цинциус, 1971, с. 170].

Для успешной охоты недостаточно было совершить обряды кормления хозяев природы, провести ритуал задабривания злых духов и т.д., самому промысловику и его близким следовало не нарушать основные заповеди обычного права родовой общины, сводившиеся к бытовым, личным, семейным, родовым, хозяйственным, духовным и др. категориям.

Перед уходом промысловика и ему, и всем членам его семьи запрещалось говорить о предстоящей охоте. Аборигены Приамурья и Приморья считали, что многочисленные духи и таёжные звери имеют хороший слух и понимают человеческую речь. Поэтому зверя боялись спугнуть даже простым упоминанием о предстоящей охоте. Существовал запрет на такие разговоры дома в семье, по пути на зимовье и особенно на месте промысла. В жизни старались не говорить

о добыче, чтобы дух – хозяин тайги или хозяева промысловых зверей не узнали о намерениях охотника. А если возникала необходимость, то использовался иносказательный язык: зверей обозначали либо через термины родства – «дедушка», «отец», «мать», «старушка», – либо нарицательными словами наподобие «червяк», «гусеница», «горбатый» и т.д., чтобы злые духи не догадались, о ком идёт речь [Гаер, 1991, с. 11, 15].

Обычаи удэгейцев, орочей, нанайцев и др. аборигенов региона не позволяли во время охоты шуметь в тайге и громко разговаривать, если это не требовалось самим процессом промысла. «Эти запреты объяснялись стремлением не спугнуть дичь, зверя, рыбу, не потревожить зря мир тайги. Чем незаметнее, тише подходил охотник к зверю, тем меньше тратил он усилий на промысле, тем удачнее была охота» [Гаер, 1991, с. 14].

Этическим правилам, освящённым обычаем, особо должен был следовать сам охотник. Отправляясь на промысел, он не мог хвастаться и даже думать о том, сколько зверей добудет. За нарушение этой заповеди хозяин местности лишал промысловой удачи [Гаер, 1991, с. 16]. Запрещалось проявлять радость, когда в капкан попадал соболю, в противном случае, как считали удэгейцы, невидимый шаловливый дух *кусаянку*⁴ сделает так, что данная «удача» обернётся бедой [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 243].

Бикинский удэгеец Сусан Геонка рассказывал: как-то в молодости на охоте он увидел в капкане соболя и обрадовался, бросился к нему, оступился на валежине и сильно поранил ногу. Еле домой дошёл.

По представлениям удэгейцев, *кусаянку* – маленький человечек с головой зверя или птицы, в которых он может превращаться. *Кусаянку* всегда показывает охотнику, где находится добыча, а когда человек начинает скрадывать её, дух шелестом крыльев или свистом пугает зверя. Охотник не скрывает своей досады, а *кусаянку* радуется и смеётся над ним. Этот дух непредсказуем. Поэтому среди удэгейцев бытовал и до сих пор существует обычай не проявлять радости при той или иной удаче на охоте. Это правило легко объяснимо: в возбуждённом состоянии охотник теряет осторожность и внимание,

⁴ Термин *кусаянку*, по нашему мнению, происходит от эвенкийского слова *кусийин*, что в переводе означает «шум, шорох, свист, шелест» или «звук шагов, шум крыльев при полёте».

что нередко приводит человека к травме или гибели.

Довольно часто ни обращения к хозяевам природы, ни принесённые жертвоприношения не способствовали успешному промыслу. В этом случае полагали, что кто-то из родных или знакомых охотника нарушил какой-нибудь запрет, потому промыслика и преследует неудача. Например, согласно верованиям нанайцев, орочей, удэгейцев и др., если сказать вслух, что идёшь добывать пушного зверя, ничего не поймашь. Могли навредить и те, кто остался в селении: преднамеренно или невольно своими словами они отпугивали животных, предупреждали их об опасности. Запрещалось говорить примерно так: «Ну вот! Ушёл отец тех-то на охоту. Он-то много пушных зверей убьёт» [Гаер, 1991, с. 16]. Услышавший это злой дух устремлялся за охотником и всячески мешал ему.

Среди запретов магического характера особенно выделялись те, в нарушении которых негидальцы и др. аборигены Нижнего Амура усматривали возможность негативного магического воздействия на промысел. Эти запреты носили характер заключения по аналогии: если чисто, значит пусто. «Когда на охоту идёшь, нельзя умываться, иначе по чистому месту ходить будешь (ничего не убьёшь)». Указанный запрет особенно старались не нарушать во время добычи соболя, игравшего прежде большую роль в бюджете негидальца. По той же причине не чистили и не срезали ногти, а женщины, если мужчина уходил на охоту, не выбрасывали из жилища выметенный мусор. Придя к кому-либо, нельзя было стоять в дверях дома, загораживая вход хозяину («фарту», т.е. удачи, не будет: на охоту пойдет – ничего не убьёт). Запрещалось ставить котёл с едой прямо перед собой: перегораживалось везение на зверя. Поэтому котёл помещали чуть-чуть сбоку. Передавать мужчине еду сзади, за спиной, тоже не следо-



Рис. 41. Изображение духа, помогающего в охоте и лечении от болезни. Дальневосточный край, Николаевский округ, Кербинский район. Негидальцы. Собиратель Е.Р. Шнейдер. 1927 г.

вало: «зверь у него всегда будет сзади, „фарту“ не будет» [Цинциус, 1971, с. 171].

Доставленное домой мясо лося или изюбря употреблялось в пищу всей семьёй. «Мясо изюбря считалось лакомством, но беременные женщины его употреблять в пищу по обычаям не могли. В противном случае хозяин изюбрей впредь больше никогда не послал бы изюбрей этому охотнику» [Ларькин, 1959, с. 131–132]. Мальчикам и женщинам негидальцев запрещалось есть глаза лося или оленя, «так как зверь будет видеть будущего охотника» [Цинциус, 1971, с. 171]. Всем женщинам аборигенов края не позволялось употреблять в пищу голову и многие части медведя. Мясо выдры ели только мужчины, мальчики могли его есть, но только обнажёнными, так как одежда ребёнка была пропитана запахом матери [Ларькин, 1959, с. 136]. Удэгейцы верили: несоблюдение этих запретов приведёт к тому, что охотнику больше не удастся добыть медведя и выдру.

Многие промысловики нарушали разные запреты и игнорировали приметы. Но если за подобные действия охотник только временно лишался удачи, то несоблюдение элементарного права собственности, например кража добычи из чужого капкана, несло несчастье не только вору, но и его потомству – детям или внукам, – так как здесь уже срабатывал принцип проклятия или возмездия *нунгур* (эвенки), *нунгивки* (эвены), *нингил* (солоны), *нингик* (негидальцы) [Сравнительный словарь, 1975, с. 598]. Рано или поздно кто-нибудь из рода укравшего заболел тяжёлой болезнью, которая затем передавалась по наследству. Чтобы не оказаться вором, негидалец, нашедший отравленного зверя на границах своего участка с чужими угодьями, расспрашивал соседей, не ставил ли кто отраву на пушных зверей? «И лишь в том случае, если хозяина не обнаруживали, брали добычу себе» [Цинциус, 1971, с. 173]. Когда тот же негидалец обнаруживал зверя, убитого другим охотником, он засыпал животное снегом, не трогая, в случае, если туше угрожала опасность быть съеденной хищником. «Но если человек знал, что зверь принадлежит очень близкой родне своего *хала* – рода, – он мог взять и принести найденного зверя его хозяину. При этом надо было обязательно идти прямо в дом этого человека, не заходя к себе» [Цинциус, 1971, с. 173]. Из тех же соображений неприкосновенность чужой добычи наблюдалась и у нанайцев [Шренк, 1899, т. 2, с. 250].

По обычаям нанайцев запрещалось не только присваивать чужую охотничью добычу, но и вынимать зверя из чужого капкана. За нарушение данного правила хозяин местности мог наказать виновного. Как считали удэгейцы и орочи, чтобы не рассердить этого духа, полагалось вытащить добычу из ловушки, подвесить её на ветку и сказать хозяину, что вытащил зверька из капкана не для себя, а для того, чтобы его не объели мыши. Староверы рассказывали В.К. Арсеньеву: удэгейцы даже у своих недругов не забирали соболя из капкана, а вынимали зверька, заворачивали в берёсту и вешали на дерево, а ловушку вновь налаживали, чтобы она не пустовала [Арсеньев, 1948, с. 91].

У нанайцев, живших в зимовье по три-пять человек, этот обычай выглядел несколько иначе. Если охотник, проходя мимо выставленных напарником самострелов и петель, видел попавшего в них зверя, он обращался к хозяину ловушки, сообщая, что берёт добычу не для себя, а для её владельца. Когда промысловик возвращался в зимовье, то отдавал добычу хозяину самострела и говорил: «Вот принёс то, что в твоём самостреле было. Я тебе кричал, просил разрешения, ты соглашался!» [Гаер, 1991, с. 15]. У ульчей, если человек умирал во время промысла, вся добыча, попавшая в его ловушки, передавалась жене охотника: согласно обычаям этноса, «добыча принадлежала семье охотника, так как он на подготовку участка и на изготовление ловушек затратил свой труд» [Смоляк, 1966, с. 58–59].

Обычное право аборигенов Приамурья, Приморья и Сахалина запрещало добывать зверя на чужих участках. Но если подранок попал на соседнюю территорию, то орочёны – ороки Сахалина преследовали его и там, потому что по их поверьям добыча принадлежала тому, кто первый подстрелил зверя. Иногда такие действия охотника приводили к конфликту с соседом, поэтому «во избежание разных недоразумений они старались не брать добычу в соседних пределах» [Роон, 1996, с. 20].

У удэгейцев для предотвращения столкновений из-за добычи раненого копытного зверя, перебежавшего на чужую территорию, существовал обычай идти к хозяину участка и спрашивать разрешения на добычу такого животного. «За это я отдам полгрудинки, ребро, печёнку, почку одну и мышцу для талахонь»⁵, – говорил охотник.

⁵ *Тала* (разговорный вариант – *талахонь*) – блюдо, приготовленное из свежей, мороженой рыбы или мяса, приправленное острыми специями.

Если никого на месте или поблизости не оказывалось, удэгеец добывал раненого лося без разрешения, но при первой же возможности встречался с хозяином участка и приносил ему грудинку, печень, почку и проч., объясняя, почему он это делает.

Категорически запрещалось убивать животное, если его преследовал тигр, а также подбирать зверя, задавленного тигром. «Брать добычу тигра не разрешалось ни одному охотнику. Нарушение этого запрета расценивалось всеми народами Приамурья как воровство» [Старцев, 2005, с. 296].

Аборигены Сибири, Приамурья, Приморья и Сахалина охотились почти круглый год, даже весной, когда звери ждали потомство. Однако по обычаю удэгейцев, например, строго запрещалось убивать животных больше, чем было необходимо для существования и хозяйственных надобностей семьи в ближайшее время [Старцев, 1983, с. 31]. Аналогичные представления были у орочей, ульчей и нанайцев, негидальцев, эвенков и эвенов. «В этом мы видим очень разумный запрет, не допускающий хищничества и бесцельного убийства зверя», – писал В.К. Арсеньев [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 27].

По верованию нанайцев, за истребление животных, не оправданное необходимостью, неминуемо последует наказание со стороны хозяина тайги: виновные и их сородичи будут обречены на голод. А промысловики, жестоко обращающиеся с животными, мучающие их, поплатятся за это жизнью (своей или членов своего рода). Е.А. Гаер приводит предание о бессердечном охотнике, который своей жестокостью к зверям погубил всех сородичей: «Один охотник из стойбища Малки поймал петлём зайца. Заяц был ещё живой. Так живого и принёс домой. Ободрал с живого шкурку и отпустил на улицу голого. Заяц окровавленной точкой скрылся в ближайшем лесу. Долго был слышен его крик: „Сингмал! Сингмал! Мал! Мал!“ С таким криком заяц исчез. Человек тот поиздевался над добычей. Жителей в стойбище было много, но вскоре они все вымерли (*мал, малкини* – исчезнуть, вымереть. – *Е.Г.*). Так заяц криком „Мал!“ проклял весь род» [Гаер, 1991, с. 17–18]. Аналогичное предание, в котором рассказывается, как вымер род Хатагиль, существует и у негидальцев. Люди в этом роде все были плохие. «Если поймают ворону, выдерут у неё все перья и бросят живую; если зайца поймают, сдерут с живого кожу и тоже бросят... Был там один шаман, который понимал всё, что говорили заяц, ворон и вообще все звери и птицы. Он слышал,

как жаловались и плакали ворон и заяц и как они предсказывали людям смерть за жестокое обращение с животными, и стыдил и уговаривал хатагилей. Но те только смеялись над ним и, повалившись на нары и катаясь по ним, лишь передразнивали со смехом ворона и зайца, говоря: „Умрём, умрём“. За это они якобы были наказаны, и весь род их вымер» [Цинциус, 1971, с. 174]. За издевательство над рыбами удэгейцы из рода Огдонко (Огдони) были наказаны хозяйкой кеты *Мамаса давани* голодной смертью [Ларькин, 1959, с. 139]. Предания об издевательствах над животными существуют у нанайцев, орочей, ульчей, эвенков и др. народов Амура.

Согласно неписаным законам тайги, все аборигены региона обязывались выполнять заповеди хозяев местности и животного мира, которые требовали от охотников хорошего отношения к животным, т.е. раненого зверя надо было скорее добивать, а не мучить, и ловушки следовало устанавливать так, чтобы они мгновенно убивали зверя [Василевич, 1969, с. 233].

4.3. Обряд добывания удачи

В хороших результатах охотничьего промысла были заинтересованы все аборигены Приамурья, Приморья и других регионов Сибири и Дальнего Востока. Для удачной охоты существовал специальный термин – *сингкэн* (*сингкон*), который в переводе на язык эвенков, с одной стороны, означает «счастье (на охоте), удачная охота», а с другой – этим же термином называется «дух – покровитель охоты и диких зверей». У всех остальных тунгусо-маньчжурских этносов Приамурья этим или несколько изменённым термином обозначаются: дух – хозяин тайги *сингкэн* (эвенки, негидальцы, орочи), охотничий талисман, приносящий удачу *сингкэн* (негидальцы), *сунгкэ* (ульчи), *суккэ/н-/* (ульта), *су* (ульчи), *суу* (нанайцы) [Сравнительный словарь, 1977, с. 91].

Все охотники имели всевозможные охотничьи талисманы-*сингкэны*, связанные с охотничьим промыслом, или использовали гадание *боби* на палочках, как это делали эвенки и негидальцы [Сравнительный словарь, 1975, с. 86].

Сингконами охотников могло быть всё, что привлекало своей необычной формой и местонахождением, редко встречалось в жиз-

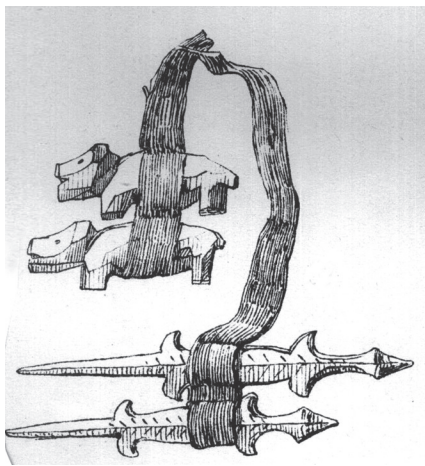


Рис. 42. Охотничий амулет. Нанайцы

ни человека. *Сингконами* могли быть и предметы, которые видел охотник во время падения метеоритов *голо*. Например, ороч, если видел массовое падение метеоритов на землю, «должен скорее собрать с земли сухую листву, траву, сено, солому или просто гнилушку и в течение трёх дней держать при себе. Это принесёт удачу на охоте и оградит человека от какой-нибудь беды» [Арсеньев, 1947, с. 20]. К *сингконам* относились и некоторые насекомые – жуки, мухи и др. Каждый

орочский охотник мечтал найти в тайге бронзовку – жука золотисто-зелёного цвета с белосоватыми чёрточками на задних частях надкрылий. Орочи считают, «что бронзовка есть душа сохатого, который сейчас где-то спит. Проснувшись, лось отправится искать свою душу и сам придёт к нам на бивак. Каждый охотник знает это и старается поймать бронзовку и носит её с собой до тех пор, пока не встретит лося, что обычно случается на второй или на третий день» [Арсеньев, 1947, с. 45].

Сингконом мог быть и соболь с белым пятнышком на груди или на спине, чернобурая лиса, отличавшаяся тёмным, почти чёрным цветом шерсти.

К *сингконам*, по воззрениям охотников, относились пушные звери с необычным окрасом *лузу*. В культуре негидальцев термином *лузу* обозначался «хозяин» соболей, который, по мнению охотников, был лохматый и чёрного цвета. «Один такой *лузу* стоил шести соболей: за голову – один соболь, за хвост – ещё один и за каждую лапу по соболю. В старину торговцы-маньчжуры будто бы давали за *лузу* столько товару – тканей, халатов, – сколько их, в сложенном как полагается виде, ляжет один на другой в вышину, равную длине соболя от кончика носа до конца хвоста» [Цинциус, 1971, с. 176].

Термин *лузу* для обозначения необычных животных использовали не только негидальцы, но и другие народы: орочи это слово использовали для обозначения лисы с чёрной длинной шерстью.

Чернобурую лису ульчи называли словом *лузули*, ороки (уйльта) – *лудул*, нанайцы и маньчжуры – *лузури* [Сравнительный словарь, 1975, с. 507]. Негидальцы к числу *сингконов* относили чёрного зайца *авата*, который был такой редкостью, что маньчжуры будто бы давали за него большую парусную лодку с товарами. Но выше всего ценился «хозяин» лисы-огнёвки *лузу холайин аватанин*, шкурка которого, повешенная в тёмном амбаре, будто бы светилась ночью, как лампа [Цинциус, 1971, с. 176].

У дальневосточных эвенков и других территориальных групп этого этноса, когда охотник в течение нескольких дней не мог убить зверя, в обязательном порядке проводился обряд добывания удачи *сингкэлэвун* (~ *хингкэлэвун* ~ *шингкэлэвун*). В наиболее ранней форме такой обряд сохранился у амуро-алданских эвенков. По существу он представлял собой магическое убивание изображения парнокопытного животного. Выполняли его охотники без шамана. Этот обряд проводился на охоте. Делалось это так: «Охотник связывал из прутьев изображение лося (олени), приготавливал маленький лук, стрелу и уходил, забрав всё, в тайгу. Там он ставил изображение и, отойдя, стрелял в него. Если оно падало, то охота должна была быть удачной. Тогда охотник имитировал разделку туши, прятание её и, забрав „часть туши“, уходил домой, чтобы из дома отправиться на охоту» [Василевич, 1969, с. 238].

У эвенков с Тимптона, Сутама, Учюра в этом действе своими советами принимали участие и шаманы. В одном из вариантов обряда сохранился наиболее древний способ охоты – набрасывание аркана: перед тем как стрелять из лука, на изображение оленя (лося) набрасывали аркан. К этому обряду добавилось и позднейшее действие – магическая охота с собакой. Охотник брал с собой изображение собаки. Если от выстрела изображение зверя не падало, то изображение соба-

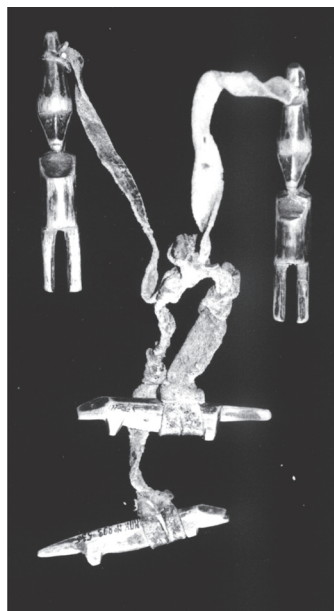


Рис. 43. *Калгама*. Амулет для удачной охоты (нанайцы)

ки били и забрасывали в тайгу, а затем стреляли вторично» [Василевич, 1969, с. 238].

При неудачной охоте удские эвенки втыкали в землю против солнца лук и стрелы и произносили: «Сэвэки-царь, я человек, этим салом надели, подай мне». «В том случае, если охотник добывал соболя, он брал его обеими руками за уши и, встав против солнца, говорил: „Сэвэки-царь послал“. Ербогоченские и илимпийские эвенки на месте охоты после свежевания убитого зверя (медведя, лося, оленя) устраивали большой костёр и бросали в него жир, кормя духа-хозяина и прося его ещё послать зверя. Томмотские эвенки, убив пушного зверя и поднеся его носом к дымящемуся на углях жиру, говорили: „С косогоров сцепившись, с опушек схватившись, придите! *Уруй! Уруй!*”» [Василевич, 1969, с. 239].

Сингконами могли быть не только шкурки пушных зверей с необычной шерстью, но и части пушных или копытных животных. Распространённым обычаем у всех народов Нижнего Амура было хранение носовой части мордочки лисы, соболя, выдры, медведя и др. Животные, по воззрениям народов Нижнего Амура и Приморья, «имели только одну душу, которая у них в носу. После смерти она уходила на небо, к *Сангия мамы*. Души животных также могли превращаться в различных духов. Когда охотник не соблюдал установленных обычаев, они становились злыми духами, и, наоборот, если соблюдал, то добрыми, которые всячески содействовали человеку на охоте» [Ларькин, 1961, с. 228].

Все аборигены тунгусо-маньчжурской группы, кроме удэгейцев и орочей, носики пушных животных срезали, засушивали и носили их в качестве охотничьих амулетов. По верованиям орочей и удэгейцев, нос *сау* соболя должен был обязательно остаться после снятия шкурки на его тушке. «Обычай этот основан на поверье, что соболь узнает (учует), кто именно поймал его, если снять нос вместе со шкуркой. Человек, позволивший себе эту неосторожность, навсегда лишится удачи на охоте» [Арсеньев, 1949, с. 179].

Удэгейцы и тазы нос медведя срезали, потому что в носу находилась душа медведя-предка, которая предостерегала охотника от опасности. По представлениям удэгейцев, душу предка нельзя было тревожить, поэтому нос зверя подвешивали на бечёвке в уголке чулана, куда человек очень редко заглядывал. Отрезание носа у медведя было широко распространённым обычаем. «Он был известен у саамов,

хантов, тувинцев, кетов, якутов, чукчей, ороков, нивхов и айнов и применялся в Сибири не только к медведю, но также к соболю, волку, лисе и другим зверям» [Васильев, 1948, с. 88].

Среди нанайцев были удачливые промысловики. Где бы, на что бы они ни охотились, им всегда сопутствовала удача. Односельчане полагали, что удачливый человек обладает амулетом – суу, помогающим ему в промысловых делах. Такой амулет, как предполагали нанайцы, можно найти в дупле-гнезде птицы, дно которого устлано птичьим пухом и шерстью животных. По верованиям аборигенов, души промысловых птиц находились в перьях, а души промысловых копытных зверей – в шерсти. Амулетами, приносящими удачу охотнику, нанайцы считали всё, что было не похоже на обычные вещи. Считалось, что у самого удачливого промысловика и амулет удачи должен быть необычным, например *калдами-суу*. Владелец такого амулета суу был также хорошим рыбаком. Однако сами нанайцы признавали, что удачливые охотники и рыбаки обычно и орудия охоты и лова держат в порядке, знают много промысловых секретов и т.п. [Гаер, 1991, с. 22].

По представлениям нанайцев, охотники, пользовавшиеся переменным успехом, обладали таким талисманом, который мог утратить свою чудодейственную силу при неосторожном с ним обращении. «Считалось, что были и такие амулеты, которые со временем превращались в злых духов – *холоди* – и могли погубить своего хозяина. Поэтому амулеты становились объектами поклонения их обладателей. Охотники, якобы владеющие амулетами, скрывали их, оберегали от посторонних глаз и никому не говорили о них – боялись исчезновения удачи. Обряды кормления, прошения здоровья, счастья и удачного промысла совершались втайне» [Гаер, 1991, с. 22–23].

К охотничьим обрядам эвенков относилось и «кормление» охотничьего амулета – *бэллэй* (*барелак*). «Покормив» амулет, охотник развлекал его, двигая по земле. *Мусун* (сила – А.С.) амулета, довольного

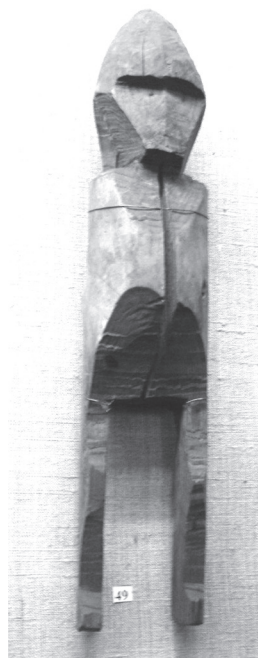


Рис. 44. *Калдами-су* – амулет для удачной охоты (нанайцы) [Гаер, 1991, с. 22]

таким обращением, обещала направить зверя на охотника, и последний, уложив амулет в специальную сумку, уходил на охоту. Иногда на промысле при помощи амулета гадали. Для этого, «покормив», подбрасывали его на новый коврик и следили, как он упадёт: если лицом вверх – промысел будет удачным, если лицом вниз – неудачным. В последнем случае охотник иногда бил фигурку. Когда охотник находился дома, она висела на жерди чума» [Василевич, 1969, с. 239–240].

Изготавливал амулет *бэлэй (барелак)* «сам охотник после виденного сна, или в случае нахождения деревца, неестественно выросшего, или по заказу шамана. Из найденного дерева, обычно растущего на пеньке, вырезали маленькую фигурку без рук, но с ногами и головой, на которой изображали глаза (вкладывали бисеринки), нос и рот. Фигурку одевали в „платье” из уха медведя или лося, „шапку” из околосердечной сумки лося или какого-либо другого копытного животного (обязательно с жиром), к поясу фигурки привешивали связку с челюстями и носами, которая увеличивалась по мере добывания этих животных. „Силу” – *мусун* ~ *мухун* – для этой фигурки добывал обычно шаман во время специального камлания – очищения охотника. Небольшие связки охотник носил на себе, а тяжёлые возил на специально табуированном охотничьем олене. После каждой удачной охоты, сразу за свежеванием зверя, голову с горлом, лёгкими и сердцем укладывали на новый коврик, подсовывали под голову фигурки и покрывали сверху другим ковриком. Подержав так немного, приступали к свежеванию головы. Иногда в это время меняли амулету „кафтан”. Затем мазали кровью рот и просили послать такого же зверя» [Василевич, 1969, с. 240].

Охотники Нижнего Амура – орочи и удэгейцы, так же как и эвенки, антропоморфные охотничьи амулеты носили на поясе, считая, что они могут оградить человека от происков чёрта. Охотники мазали им губы кровью соболя и просили у них защиты и удачи в промысле [Арсеньев, 1948, с. 93–94].

По поверьям народов Приамурья, Приморья и Сахалина, недостойное поведение охотников или недоверие, проявленное к хозяевам природы, неминуемо влечёт наказание нерадивого человека. Многочисленные запреты и приметы, связанные с охотничьим промыслом, своим происхождением уходят в глубину веков и наглядно отражают анимистические воззрения народов на природу и человека. В этих запретах видно щадящее отношение охотников к природе и её оби-

тателям. Все промысловые обряды имели воспитательный характер. Они приучали охотников бережно относиться к окружающей природе, заботиться о размножении добываемых животных и категорически запрещали бесцельное их убийство. Все промысловые обряды и обычаи, касающиеся повседневной жизни народов, предостерегают людей от необдуманных поступков, направляют их деятельность на добрые дела. В конечном итоге они выполняют роль закона, включающего в свой состав многочисленные предупреждения, предостережения, пожелания, требования, права и обязанности каждого члена рода того или иного этноса.

Глава 5

ШАМАНЫ И ШАМАНСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ У НАРОДОВ ПРИАМУРЬЯ, ПРИМОРЬЯ И САХАЛИНА

Тема, заявленная в названии главы, привлекала многих этнографов. Проблеме шаманизма уделяли большое внимание В.К. Арсеньев, И.А. Лопатин, С.Н. Браиловский, В.Г. Ларькин, А.В. Смоляк, Г.М. Василевич и др. Значительный вклад в сбор материалов о шаманах народов Сибири внесла Т.Ю. Сем, объединившая всю доступную информацию в специальной двухтомной хрестоматии [Шаманизм, 2011, т. 1; т. 2]. Наиболее интересные сведения об удэгейских шаманах удалось собрать В.К. Арсеньеву, однако они до сих пор не опубликованы и представляют собой отрывочные данные, разбросанные по многочисленным страницам полевых дневников исследователя. Поэтому в данной главе с учётом материалов и наблюдений автора будут также обобщены наблюдения, сделанные В.К. Арсеньевым.

Нанайскому шаманизму уделяли внимание П.П. Шимкевич, И.П. Лопатин. В частности, обращаясь к ороческим шаманам, И.А. Лопатин писал: «Слово „шаман“ впервые было введено в науку русскими учёными екатерининского времени (Паллас, Георги, Крашенинников и др.). Заимствовано оно у тунгусских народностей» [Лопатин, 1922, с. 236]. По мнению А.В. Смоляк [Смоляк, 1991, с. 56–57], к которому присоединяется и автор, слово «шаман» определяется через общее тунгусское понятие *саа*, означающее в языках всех народов тунгусо-маньчжурской языковой группы «знать, уметь, понимать» [Сравнительный словарь, 1977, с. 49–51]. Именно шаман считался самым знающим, умеющим и понимающим, тем, кто может противостоять сверхъестественным силам природы. Недаром он выступал в роли посредника между людьми и духами. Правда, существуют и другие точки зрения на происхождение слова «шаман», но поскольку в задачи данной работы не входит решение этой проблемы, мы ограничимся позицией А.В. Смоляк.

В советский период, особенно в первой половине XX столетия, отношение к шаманам со стороны официальных органов было отрицательным. Считалось, что шаманы – ярые враги советской власти, эксплуататоры трудового народа, живущие и наживающиеся за счёт своих сородичей, что шаманство у коренных этносов Сибири, Приамурья, Приморья и др. регионов России носит грабительский характер, о чём и писалось в официальных исследованиях [Ларькин, 1964, с. 104–105]. Однако это далеко не так. Действительно, шаманы выступали против некоторых положений советской власти, идущих вразрез с традиционными обрядами и обычаями малочисленных народов Приамурья и Приморья. В чём-то шаманы были правы, в чём-то ошибались, но никогда они не жили за счёт чужого труда, а тем более – своих сородичей. Например, у ульчских шаманов источником доходов являлись рыболовный и охотничий промысел [Смоляк, 1966, с. 128]. В обыденной жизни у орочей шаманы занимались тем же, что и простые люди: «ходили на охоту, ловили рыбу, промышляли морского зверя и уже с давних пор по своему достатку ничем не превосходили общую массу соплеменников» [Аврорин и др., 1978, с. 48]. Аналогичный образ повседневной трудовой жизни был и у удэгейских шаманов.

У эвенков шаманы жили замкнуто, изолированно от близких родственников. «Охраняя членов своего рода от духов чужеродных шаманов, шаман не имел права получать вознаграждение от сородичей» [Василевич, 1969, с. 252]. Г.М. Василевич сообщает, что эта традиция у некоторых групп эвенков сохранялась до советского периода: «платки и шкурки, повешенные в жертву верхнему божеству, оставались обычно нетронутыми (платки) или раздавались нетрудоспособным членам рода (шкурки). Шаман только в случае большой нужды получал шкурку наравне с последними. Но от чужеродцев он имел право получать что-либо за камлание. Платой обычно были одна-две бутылки вина, а с конца XIX в. – мясо, живой олень или шкурки пушных зверей» [Василевич, 1969, с. 253].

Анализ исследовательской литературы о функциях тунгусско-шаманизма и самого шамана свидетельствует, что у всех тунгусо-маньчжурских этносов Приамурья и Приморья шаманы имеют много общего. К таким универсальным чертам относятся: 1) процесс становления шамана; 2) приобретение опыта и атрибутов в результате различных камланий; 3) деление шаманов на слабых (начинающих), средних и сильных.

Каждый представитель того или иного этноса рассказывает удивительные истории о сверхъестественных способностях своего шамана. Эти повествования, зафиксированные исследователями, раскрывают суть данных феноменов.

5.1. Становление шамана и его профессиональная деятельность

Рассмотрим процесс становления шаманов у некоторых народов Приамурья и Приморья.

П.П. Шимкевич описывал, как он проходил у нанайцев: «шаманом у гольдов (нанайцев – *А.С.*) может быть не всякий. Шаманство либо наследуется, либо в шаманы посвящается тот, кто себя чувствует призванным сделаться им, будь это мужчина или женщина, для чего, кроме знания обрядовой стороны, необходимо, по мнению



Рис. 45. Гулино Канчуга – большой удгейский шаман, с. Красный Яр Приморского края. Фото А.Ф. Старцева, 1974 г.

гольдов, увидеть во сне бурхана, который объявляет спящему, что он должен сделаться шаманом и что бурханы будут ему покровительствовать. После подобного сна гольд делает себе шаманский костюм и объявляется шаманом» [Шимкевич, 1896, с. 8]. Об аналогичном факте сообщал и И.А. Лопатин. «У гольдов шаманом может быть всякий, кому явится во сне какой-нибудь *сеон*, т.е. сверхъестественный дух, изберёт его на своё служение, пообещает ему своё покровительство и помощь. Отказываться в таких случаях нельзя: обиженный *сеон* будет мучить. Таким образом, шаманство у гольдов рассматривается как служение какому-нибудь *сеону*, а так как все *сеоны* суть божества злые, то

и служитель его... является жрецом злой, демонической силы. Но шаман, как человек, старается эту злую и могучую силу направить в пользу людей или, по крайней мере, своих однофамильцев, соседей и вообще людей близких» [Лопатин, 1922, с. 236].

У орчей, как сообщает В.Г. Ларькин,

«шаманом становились не по личному желанию, а „избирались“ шаманским „духом“—предком. Получение шаманского дара мыслилось как явление наследственное, определяемое родством и родовой принадлежностью. Обычно акт призвания в шаманы проявлялся во сне или во время болезни. К неофиту, т.е. кандидату в шаманы, приходил якобы дух умершего шамана, который настоятельно требовал согласия своего воплощения в него. Если человек не соглашался быть избранным в шаманы, то этот дух-предок угрожал ему различными бедствиями, вплоть до смерти. Согласившись стать шаманом, этот человек, в соответствии с „указаниями“ своих духов, готовил всё необходимое для камлания» [Ларькин, 1964, с. 100–101].

Более обстоятельное описание становления шамана у удэгейцев мы находим в неопубликованных дневниках В.К. Арсеньева. Шаманом, отмечал исследователь, мог стать лишь человек, который перенёс сильную душевную

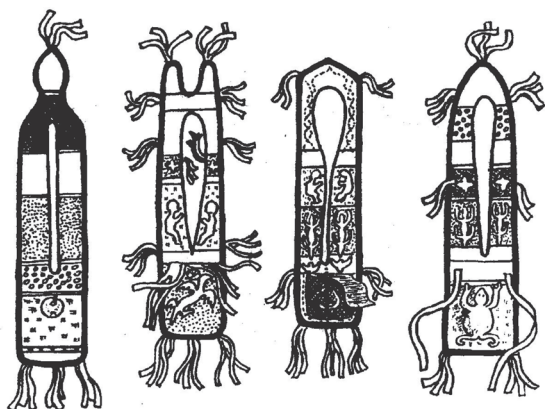


Рис. 46. Шаманские нагрудники *сэвэ аяни* (удэгейцы).
Рисунок А.Ф. Старцева



Рис. 47. МПК 893-240. Мойга-ни – Шаманский нагрудник. Надевался при болезни молодого человека, который должен был стать шаманом. Нанайцы. Сборы Б.О. Пилсудского (1905 г.)

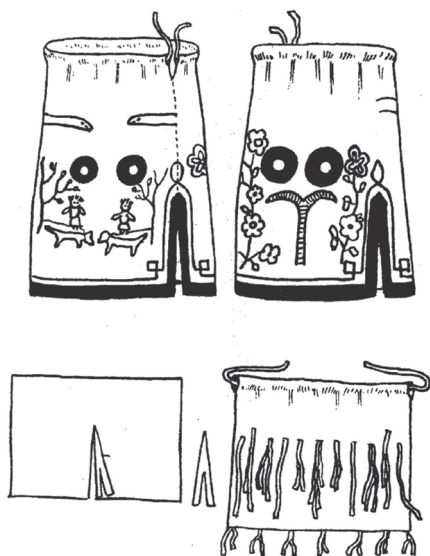


Рис. 48. Юбка *сэвэ бабихини* и фартук *сэвэ лэли* удэгейского шамана. Рисунок А.Ф. Старцева



Рис. 49. Юбка ульчского шамана Чоло Дятала. Фото А.В. Смоляк (1960 г.)

болезнь с припадками [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 4. Л. 795]. Последняя обычно сопровождалась галлюцинациями. Больному казалось, что от его живота тянется красная нить (*сенга*), проходящая через леса, горы и стойбища удэгейцев. На другом её конце находится *севон* и помощник будущего шамана. Больной идёт вдоль нити, встречается с *сегоном* в облике молодой женщины по имени *Боли* и вступает с ней в половую связь. Эта женщина становится его духовной женой [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 252].

Вскоре больной встречается с другим *сегоном* – *Тыэнку* – и соединяется с ним двумя нитями: от живота – красной, от темени – белой. У *Тыэнку*, который отныне становится главным покровителем нового шамана, и находится душа последнего. Как только люди узнают, что больной видел во сне своего *Тыэнку*, они побуждают будущего шамана начать камлание, иначе *Тыэнку* рассердится и человек обязательно умрёт.

Иногда заболевший сам пытается призвать к себе *Тыэнку*, однако если это ему не удастся, то приглашается профессиональный шаман, который по описанию больного делает

Тыэнку. Это может быть изображение зверя, человека, птицы, любого живого существа, которое затем шаман прячет в юрте больного, чтобы присутствующие на камлании не могли его увидеть.

Поиски *Тыэнку* сопровождаются камланием профессионального шамана. С помощью своего духа-покровителя он идёт по дороге *севонов*, отыскивая *Тыэнку* больного. Путь определяется по состоянию больного. Если тот находится словно в лихорадке, значит, шаман на верном пути. Если человек успокаивается, значит нужное направление утеряно. В этом случае шаман мысленно спрашивает у больного приметы дороги, которая ведёт к юрте, где укрылся *Тыэнку*.

Продолжая камлать, шаман «входит» в юрту, подходит к спрятанному изображению *Тыэнку* и говорит: «Этот сево́н должен объединиться со всем народом в борьбе со злыми духами, и народ сам распорядится жизнью больного». После этих слов он набрасывает на *Тыэнку* ремень и тащит его к будущему шаману. Считается, как только шаман подтянет



Рис. 50. Юбка ульчского шамана из рыбьей кожи. Фото А.В. Смоляк



Рис. 51. Шаманский кафтан с нагрудником. Саркырырские эвены [Прокофьева, 1971, с. 49]

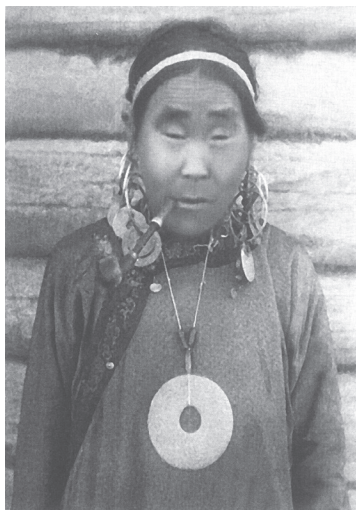


Рис. 52. Шаманка Ангин Ена-
ка. Ульчи. Село Аури. Фото А.В.
Смоляк (1947 г.)

Рис. 53. Нанайская шаманка Гара
Гейкер (с. Даерга. Хабаровский
край). Фото А.В. Смоляк (1972 г.)



изображение *Тыэнку* к больному, душа того тут же перейдёт в *севона*. Больной в это время мечется, кричит, буйствует. Его с трудом сдерживают несколько человек. Как только он успокоится, ему надевают шаманский пояс, вручают бубен и заставляют камлать. Так повторяется каждое утро и вечер полгода, а порой и целый год. Понемногу больной приходит в себя, иногда начинает видеть *севонов* во сне. *Севон* тоже заставляет его брать бубен. Человек послушно выполняет волю *севона* и постепенно становится шаманом [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 268].

По мнению В.Г. Ларькина, сила шамана зависела от вселившегося в него духа, по которому и определялось, слаб или силен данный служитель культа [Ларькин, 1964, с. 101]. Однако это не так. Шаман достигает своего мастерства в процессе различных камланий и общения с людьми. По мере увеличения шаманских атрибутов, сделанных для него сородичами, он переходит из одной категории в другую.

Начинающий, или слабый, шаман занимал самую нижнюю ступень в иерархии тунгусского шаманизма. У удэгейцев его называли

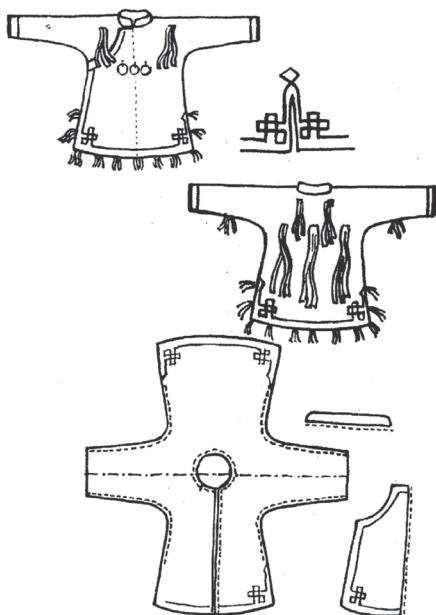


Рис. 54. Выкройка и внешний вид шаманского запашного халата сэвэ тэгэ (удэгейцы). Рисунок А.Ф. Старцева

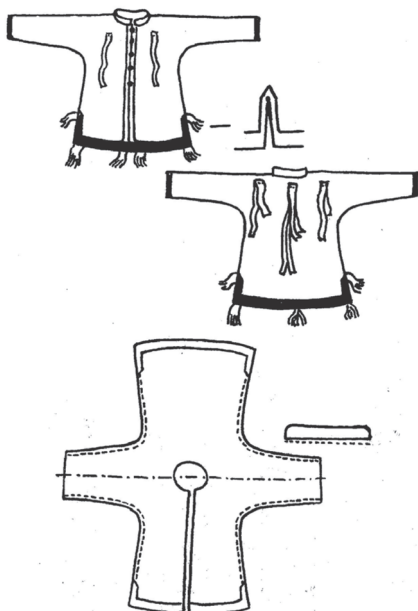


Рис. 55. Выкройка и шаманский халат распашного типа сэвэ какталима тэгэ (удэгейцы). Рисунок А.Ф. Старцева

Nica samani, что означает «Маленький шаман». Из многочисленных атрибутов у него имелись только бубен и гремящий пояс, т.к. *Nica samani* ещё не обладал профессиональным артистизмом, присущим опытным шаманам. «Функции слабых шаманов были незначительными по сравнению с сильными. Если слабые шаманы могли излечивать только своих родственников, то сильные были наделены полномочиями по исцелению как своих сородичей, так и чужеродцев» [Ларькин, 1964, с. 101].

Начинающего шамана впервые приглашают к человеку, у которого появилось лёгкое недомогание, расстроился желудок, возникла головная боль, ломота в суставах, и т.д. Перед камланием шаман намекает родственникам больного о желании иметь, например, обувь (*ungta*) с вышитыми змеями (*kuliga*) и ящерицами (*jele*) на носках. По представлению удэгейцев, такие изображения придают ногам шамана гибкость и быстроту. Люди дают *Nica samani* новенькую обувь с необходимой вышивкой. Если первое лечение прошло удачно, он



Рис. 56. МПК 647-1876. *Сэвэн* – дух-помощник летит на птице *Кори* по заданию шамана. Нанайцы. Сборы Е.И. Фельдмана (1924 г.)



Рис. 57. Негидальский шаман Василий Максимов в полном ритуальном облачении. Дальневосточный край, Николаевский округ, Кербинский район. Собиратель Е.Р. Шнейдер (1927 г.) [На грани миров, 2006, с. 123]

начинает верить, что может исцелять и более сложные болезни. О первом успехе молодого шамана рассказывают всем жителям стойбища. С этого времени его начинают приглашать к больным. Характерно, что ни у кого в округе не возникает сомнений в возможностях нового шамана.

Народы Приамурья и Приморья глубоко уверены: сверхъестественные силы зарождаются у человека не только потому, что он является избранником духов, но и потому, что этого хочет народ. Стоит лишь всем людям поверить во что-то, считают удэгейцы, и это обязательно сбудется. Любопытный сюжет на данную тему имеется в легенде «О Сагди Коюне»: удэгейцы, отступая от превосходящих сил врага, подошли к морю. Вдали за волнами находился спасительный остров, но противник был уже совсем близко. Люди стали готовиться к сражению, когда один из воинов вдруг сообщил, что море замёрзло и путь к острову свободен. Стояло лето, но этому человеку поверили. И действительно море оказалось замёрзшим. Удэгейцы считают: так произошло пото-

му, что люди этого очень хотели. Когда все перебрались на спасительный остров, лёд тут же растаял [Старцев, 2007, с. 10–18].

Удэгейские шаманы знают, что их сила зависит от веры людей, и потому никогда не отказываются от приглашения к больному. В противном случае существует риск лишиться доверия и потерять способность повелевать духами.

С каждым новым приглашением *Nica samani* обзаводился каким-нибудь шаманским атрибутом. Согласно неписаному закону, всё должно было изготавливаться родственниками больных. То, что сделает сам шаман, не поможет при камлании [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27.

Л. 248]. Если у слабого шамана имелись только бубен с колотушкой и гремющий пояс, то «у сильных был бубен, колотушка, нагрудник, обувь, шапка, гремющий пояс, юбка, специальный ремень, жезл и др. Этим снаряжением он обзаводился не сразу, а в определённой последовательности и в течение длительного времени» [Ларькин, 1964, с. 101].

Пополнение ритуального гардероба очень важно для шамана. Оно свидетельствовало о росте его профессионального мастерства, позволяло подняться вверх по иерархической лестнице, заслужить звание среднего, а затем и большого шамана.

После первого самостоятельного камлания молодой шаман начинал регулярно встречаться во сне со своими духами-помощниками и разговаривать с ними. У каждого шамана имелся главный дух-помощник, которым могли быть птицы, звери и даже насекомые. Найцы, ульчи и орочи называют помощников обобщённым термином *севон*. У удэгейских шаманов есть небольшие отличия. Главный дух-помощник шамана этого народа – невидимый дух *Тыэнку*. Обыч-



Рис. 58. Изображение главного духа – помощника шамана Василия Максимова. Дальневосточный край, Николаевский округ, Кербинский район. Негидальцы. Собиратель Е.Р. Шнейдер (1927 г.)

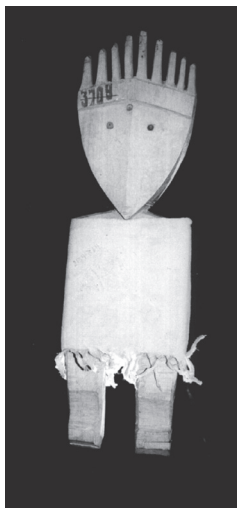


Рис. 59. МПК 893-132. *Аями-сегеми* – злой дух, вызывающий у человека сумасшествие. Нанайцы. Сборы Б.О. Пилсудского

но шаман дружит с ним, но бывает, что *Тыэнку* попадает под влияние какого-нибудь злого духа *аями*, и тогда он может легко убить хозяина. *Тыэнку*, в отличие от человека, никогда не умирает и в любых ситуациях остаётся невредимым. После смерти шамана *Тыэнку* уходит в потусторонний мир (*бунига*) и находится там до тех пор, пока не возникнет благоприятная возможность для возрождения. Это случается, когда в роде умершего появляется новый шаман, который от *Тыэнку* узнаёт, каким был его предшественник, чем болел, отчего умер. Новый шаман может оказаться слабее своего предка или, наоборот, значительно сильнее.

Начиная камлать над постелью больного, шаман вызывает помощника. *Севон* или *Тыэнку* с быстротой молнии предстаёт перед хозяином. Шаман узнаёт у него, какой дух стал причиной болезни и где он находится. Туда посылается *севон Moduli* – дракон в виде змеи с лапами и крыльями для борьбы со злым духом [Арх.

ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 269–270]. Бывает, что человек болеет по воле какого-нибудь злого шамана. Лечить такого очень трудно, справиться может только сильный шаман – большой или средний.

Средний шаман (*Samani*) пользуется бóльшей популярностью не только среди членов своего рода. Его приглашают лечить тяжёлые болезни, для поисков души или изгнания злого духа.

По мнению удэгейцев, природа наделила человека душой, которая появляется рядом с новорождённым в виде серенькой птички. Имя детской души – *оме*. Если ребёнок умирал, его душа-птичка улетала к небесной старухе *Тагу тама*.

Когда ребёнку исполнялся год и он начинал ходить, его душа принимала вид маленького человека-двойника и уже называлась *ханя*. После смерти она отправлялась в загробный мир *бунига*, находящийся далеко на западе, и там жила ещё одну человеческую жизнь. Затем она попадала в мир *санку*, где царил вечный мрак и где ей приходилось питаться углями. Измученная и измождённая, душа

оказывалась у старухи *Тагу тама* и старика *Чинихе Мафа*, которые выхаживали её, меняли ей пол и снова посылали на землю в тот род, из которого когда-то она ушла в мир мёртвых [Ларькин, 1961, с. 228].

Душа человека *ханя* считалась слабой, она часто подвергалась нападениям злых духов *огдзё* – *мэку* (леопард), *секка*, *кусялянку* и др. *Ханя* могла и сама покинуть тело хозяина, в таком случае он сильно болел и терял рассудок. Верили, что душа тяжело заболевшего попадала к какому-нибудь злему духу, который уносил её в своё жилище и подвергал мучениям, последние и отражались на теле больного. Помочь в этом случае мог шаман.

Шаман приходит к пациенту всегда вечером. После осмотра больного приказывает притушить огонь в очаге и приступает к поискам злого духа. Не одеваясь в шаманскую одежду, под бубен начинает петь и выкрикивать имена злых духов, у которых может оказаться душа. В это время кто-нибудь держит руку на плече больного. Если тот, услышав одно из называемых имён, вздрагивает, значит у этого духа и находится душа. В таком случае шаман говорит родственникам, что нужно приготовить к предстоящему камланию, и назначает день, когда оно состоится.

Во время камлания шаман мысленно отправляется со своим *севоном* к жилищу злого духа. Вначале он обещает ему доброе угощение и просит вернуть душу по-хорошему. Если уговоры не помогают, начинается борьба. Внешне она проявляется как неистовое камлание, угрожающее пение, бешеная пляска под аккомпанемент бубна и гремящего пояса. В процессе «борьбы» шаман отбирает душу и возвращает её больному.

Бывает, что злой дух сам внедряется в человека, отчего его тело дрожит и обливается холодным потом. В этом случае шаман тоже вна-



Рис. 60. Удэгейская шаманка



Рис. 61. Шаман Григорий Федотов. Дальневосточный край, Николаевский округ, Кербинский район. Негидальцы. Собиратель Е.Р. Шнейдер (1927 г.) [На грани миров, 2006, с. 65]

чале уговаривает духа уйти. Облачённый в свои одежды, увешанный разными атрибутами, он становится на колени, резко бьёт по бубну и убеждает злого духа отвесть угощение и покинуть тело больного. В экстренных случаях, когда шамана позвать было нельзя, а человек чувствовал себя очень плохо, аборигены Приамурья и Приморья, например нанайцы, сами изгоняли злого духа. Если нанайцы устанавливают, что причина болезни — внедрение в тело человека злого духа, «то родственники больного приглашают в свою фанзу как можно больше народу и в темноте общим громким криком „Га!“ стараются выгнать забравшийся в больного дух. При этом в ход пускаются

всякого рода трещотки, колотушки, палки, железные и прочие вещи, которые издают сильный шум и бряцанье. Изготавливают при этом травяного идола того сеона, которого подозревают в причинении болезни. В таком случае весь шум, крик и побои направляются на идола, которого, в конце концов, и выбрасывают с ругательствами и насмешками из фанзы» [Лопатин, 1922, с. 282].

Во время камлания шаман всегда использует пахучий багульник *сенке*, который собирают летом, а затем сушат и хранят в пучках. Горит *сенке* медленно, без огня, выделяет ароматический дым, им помощник окуливает шамана и его атрибуты [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 245]. В перерывах между камланием шаман пьёт холодный чай из листьев и веток багульника. От этого напитка, как считают удэгейцы, голос становится чистым и звучным. Иногда к настою добавлялась сажа. Шаман при этом был убеждён, что пьёт не он, а его *севон*.

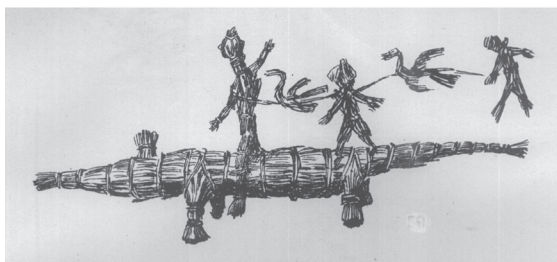


Рис. 62. Злой дух, уносящий души мёртвых в потусторонний мир



Рис. 63. *Сэгэми аями* (удэгейцы). Делается для больного, страдающего безумием. Фото А.Ф. Старцева



Рис. 64. Палатка шамана (удэгейцы). Фото А.Ф. Старцева (2016 г.)

От настоя багульника шаман быстро впадал в наркотическое состояние и начинал рассказывать то, что «узнавал» от своих *севонов* во время камлания. Присутствующим следовало запомнить и в точности выполнить любое его приказание. Если этого не сделать, больной не поправится, а вторично шаман уже не сможет повторить свои советы.

Случалось, что шаману не удавалось уговорами изгнать злого духа, тогда в его голосе начинали звучать угрожающие ноты, гром бубна становился всё сильнее. *Огдзё* или *кусяланку*, считали удэгейцы, боялся гремящего пояса, громopodobных ударов в бубен, поэтому покидал тело, но далеко не уходил, так как надеялся вновь вселиться в больного.

Когда шаман решал, что злой дух изгнан, он приказывал натереть больного дымящимися листьями багульника. Также для исцеления было необходимо, накрывшись одеялом, дышать парами настоя багульника. Этот метод народного лечения весьма эффективен при простудных заболеваниях: наутро болезнь, как правило, отступала.

Пока пациент дышал парами багульника, шаман тихо камлал, отгоняя злого духа подальше от жилища. Через четверть часа с больного снимали одеяло и укладывали его в постель. Шаман прекращал камлание, благодарил духов-помощников и приступал к трапезе. Принимая пищу, он поочерёдно называл имена своих помощников (*севонов*), советовал им отведать то или иное угощение, но съедал всё сам. При этом считалось, что ест не шаман, а его *севоны*, которые только пользуются ртом, зубами и желудком своего хозяина.

Если больной не выздоравливал после первого камлания, шаман продолжал лечение на следующий день. По его рекомендации родственники заболевшего делали из бумаги изображение злого духа в виде человека и привязывали его к пруту с тонкими спиральными стружками [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 243]. При продолжительной болезни делалось деревянное изображение *кусалянку*, при камлании его окуривали дымом багульника, а губы ему мазали кровью и салом жертвенного петуха или поросёнка.

Во время вторичного камлания шаман уже не упрашивал злого духа уйти, он его практически «уничтожал» оглушительным грохотом бубна и пояса. Не выдержав, злой дух покидал тело больного и переселяется в своё изображение, которое после этого становилось настолько тяжёлым, что присутствовавшие на камлании мужчины с большим трудом его поднимали, выносили на улицу через хозяйственный ход и сжигали. Иногда *кусалянку* ставили лицом в поле [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 4. Л. 795]. Это означало, что злой дух изгнан не только из больного, но и из человеческого жилья.

Если вылечить человека не удавалось, шаман объяснял это примерно так: «Он умер потому, что нарушил неписанный закон удэгейцев». Также было возможно, что преступление совершил отец или дед больного, а он лишь расплачивался за их грехи. Таким образом, шаман не только объяснял причину смерти, но и предупреждал о недопустимости нарушения законов природы и обычаев народа.

И следует сказать, что удэгейцы очень серьёзно относились к таким предупреждениям.

Аборигены Приамурья и Приморья, занимавшиеся оленеводством (эвенки, эвены, верховские негидальцы), вели кочевой, а охотники (удэгейцы, орочи и др. аборигены нижнего Амура) – бродячий образ жизни. Последние часто уходили на промысел зверя за несколько сотен километров от дома. В пути оленеводы и охотники неоднократно задерживались на такой срок, что родные беспокоились за них. В таких случаях шли к шаману, чтобы погадать и узнать судьбу путешественников. «Очень часто эвенки, – отмечала Г.М. Василевич, – обращались к шаману за предсказанием или гаданием; например, просили сказать, что случилось с ними в дороге, что делается у них дома и др.» [Василевич, 1969, с. 249].

Следует заметить: гадания и предсказания шаманов часто бывают настолько верны, что трудно найти какое-либо научное объяснение этому феномену. Например, хорские удэгейцы рассказывают о таком случае: в Гвасюги жил шаман Иванча Кялундзига, который из этого селения никогда не выезжал. Однажды его попросили узнать, что случилось с молодым удэгейцем, ушедшим на Самаргу и очень долго не подававшим никаких вестей. Шаман устроил камлание, во время которого он якобы летал на Самаргу. После бешеной пляски Иванча Кялундзига свалился на пол и в беспамятстве стал рассказывать о пропавшем, описал местность самаргинских удэгейцев вплоть до незначительных деталей. Когда удэгеец вернулся домой и поведал, где был и что делал, его слова полностью совпали с высказываниями шамана. Сам же Иванча Кялундзига объяснял этот факт тем, что его душа вместе с *севоном Тыэнку* летала на Самаргу и всё «видела» своими глазами, а он только пересказал то, что они ему сообщили.

С представлением о добрых и злых духах у удэгейцев был связан обычай изгнания из заболевшего человека злого духа. «Чтобы определить наличие вселившегося духа в человеке, – писал В.К. Арсеньев, – устраивалось гадание на четырёх палочках. С этой целью два человека брали по паре палочек с развилкой наверху и скрещивали их друг с другом. Если развилки сходились, это означало наличие злого духа. Существовал и другой способ гадания. Для этого брали чашку с водой, на дно которой ставили три палочки. Если палочки стояли вертикально, то злой дух забрался в человека» [Арх. ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 6. Д. 19. Л. 198]. Выгнать из человека злого духа мог

только шаман. Если же в больном не находили, считалось, что он где-то рядом. Отогнать злого духа от жилища можно было и самостоятельно. С этой целью удэгейцы бросали на улицу для него пищу. Когда устремлялся за ней, хозяин стрелял из ружья пулей, в которой имелись углубления. Считалось, что злой дух обязательно попадёт в одно из них и вместе с пулей улетит далеко от дома.

Камлание шамана могло происходить и без специальных атрибутов. Обычно это бывало в дороге, а также в случае, когда требовалась экстренная помощь. Вместо бубна и колотушки шаман выстругивал две палочки, напоминавшие перья птицы. Одна использовалась вместо бубна, другая – вместо колотушки. Во время камлания без бубна должна соблюдаться полная тишина. Чтобы не отвлекаться, шаман накрывался с головой покрывалом и камлал у костра, в котором оставались только тлеющие угольки [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 28. Л. 131].

Огромным уважением пользовались шаманы, которые могли «превращаться» в зверя или птицу, голый рукой доставать из кипящего котла сердце жертвенного петуха, делать тело больного твёрдым как камень и т.д. В.К. Арсеньев упоминает о шамане, который брал в зубы тлеющие уголья и раздувал их своим дыханием. «Уголья горят, светятся и приводят в восторг присутствующих» [Арх. ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 245].

Творить чудеса и управлять сверхъестественными силами природы могли только большие шаманы, известные как *сагди самани*. Они занимались лечением всех недугов, но всё же главной их заботой были камлания по случаю поминок, проводов души умершего в загробный мир, вызволение души, попавшей по воле злых духов в мир мёртвых или к небесной старухе *Тагу мама*. Невероятные путешествия большого шамана по небу и в загробный мир совершались обычно, если душа ребёнка *оме* по какой-то причине уходила к *Тагу мама* или в детское тело вселялся дух *амнянку*. В обоих случаях мог помочь только *сагди самани*.

Прежде всего, он должен определить, какого *амнянку* послала *Тагу мама* к ребёнку. Затем шаман указывает, как *амнянку* нужно изобразить: в виде горбуна, *цзайгда*, или обычного человека, которые могут быть как очень худые, так и полные. Худой дух изгнать трудно: он надёжно прячется внутри тела. Задача шамана – прогнать его в любом случае. Если же причина болезни была в том, что душа ребён-

ка улетела к *Тагу мама*, тогда шаман отправлялся к старухе, чтобы вернуть душу. Удэгейцы считали, что без этого дитя обязательно умрёт.

Шаман начинал камлать. Вместе со своим *севоном Тыэнку* он «отправлялся» на небо. Во время такого путешествия шаман надевал под шапочку хвост белого орлана *камдепти*, прикрепленный к орнаментированному козырьку из берёсты. Это требовалось для того, чтобы вблизи солнца не потерялось зрение, хвостом орлана прикрывали глаза. Кроме того, *камдепти* облегчал «полёт» шамана [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 241, 254].

Во время путешествия встречалось множество препятствий. В своей пантомиме-пляске шаман показывал зрителям, какие трудности ему приходилось преодолевать. Вот он увидел стрекозу и тотчас же сам превратился в неё, звуками и жестами изображая её полёт. Вот на пути шамана встречаются злые духи, и он, не прекращая камлания, спрашивает присутствующих: «Угадайте, в каком виде я иду?» [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 253].

Те по пантомиме угадывают образ: «Стрекоза, стрекоза», – кричат они шаману. Злые духи, услышав это слово, тут же начинают искать стрекозу, но шаман уже «парит» в виде пчелы. Встречается очередной злой дух, и вновь необходима помощь «зрителей».

Таким образом шаман оборачивался летучим муравьём, кукушкой, вороной, ястребом, рысью, а присутствующие угадывали всё новые и новые перевоплощения, сбивая с толку злых духов. Наконец шаман «достигал» владений *Тагу мама*. Его глазам открывались тайга и река. В этом неземном пейзаже было всё то же, что и на земле. В реке плавала рыба, на берегу располагались дом старухи *Тагу мама*, лодка с вёслами и острогой, а вдали виднелись горы. Присутствующие на камлании должны были постоянно угадывать предметы, которые «видел» шаман. Люди перечисляли орудия труда, средства



Рис. 65. *Тыэнку* – главный помощник шамана на леопарде *ярга* (удэгейцы)

передвижения и т.п. Обычно ответы удэгейцев совпадали с «видениями» шамана, и это подкрепляло его силы [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 245].

Вот шаман «подходил» к дому *Тагу мама*. Его встречал серебряный *Боко* (*Монги боко*) – одноногий человек с горбом. *Тагу мама* спрашивала *Боко*: «Светает или нет?» Тот отвечал: «Не светает». «Тогда скажи шаману, – говорила *Тагу мама*, – чтобы зашёл в юрту».

Шаман входил к *Тагу мама*, совсем старой и седой женщине.

– Зачем ты пришёл? – спрашивала она.

– Меня послали родители, чтобы забрать душу ребёнка.

«Слова шамана сопровождаются рыданиями и плачем. В это время шаман становится на одно колено или садится на землю, поджав под себя ноги. Наклонив голову к бубну, он уже не колотит в него, а слёзно просит помочь, вернуть родителям душу больного ребёнка» [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 251].

Тагу мама спрашивала: «Зачем отец и мать обижают ребёнка?» Шаман, оправдывая родителей, пояснял, что это произошло ненамеренно. Возникавшая в разговоре тема отношения к детям была не случайной. Удэгейцы воспитывали ребятишек без ругани и побоев. Считалось, что в наказание грубым родителям всевидящие духи посылали на дитя болезнь. Если это грозное предупреждение не действовало, духи уносили душу ребёнка к небесной старухе, вскоре после чего он умирал. Как видим, шаман сочетал в себе не только функции лекаря, но и воспитателя, демонстрируя своим диалогом с *Тагу мама* недопустимость жестокости по отношению к детям.

Родители внимательно вслушивались в «разговор» шамана и *Тагу мама*. Если им казалось, что он убеждал старуху в их случайной грубости, они тут же давали обещание совершить жертвоприношение. Случалось, что сразу уговорить хозяйку душ вернуть *о́ме* шаману не удавалось, тогда он вскакивал, снова бил в бубен, потрясал поясом, с плачем просил её милости. Как отмечал В.К. Арсеньев, так могло продолжаться очень долго [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 253].

Наконец *Тагу мама* обещала отдать душу ребёнка, но вначале просила шамана посмотреть на устройство жизни на небе. Он видел красивые сопки, стройные деревья, тихую речку с множеством рыбы. Люди неба бережно относились к природе, жили в мире и достатке, были веселы и счастливы.

«Вот так надо жить и людям земли, – говорила *Тагу мама*, – надо растить своих детей сильными, красивыми, здоровыми, никогда не ссориться».

После такого назидания шаману разрешали взять душу ребёнка, которая в образе бестелесного существа сидела на *хуайга* – прутике с тремя ветками. Шаман брал прутик с *оме* и прятал в маленькую, специально сшитую кожаную сумочку. Затем он просил, чтобы *Тагу мама* послала души детей в те семьи, где ещё нет ребёнка. Старуха обещала выполнить эту просьбу.

Однако не всегда *Тагу мама* отдавала душу малыша и души детей шаману. В таком случае ему приходилось их воровать.

Шаманское камлание, связанное с добыванием детских душ, производилось в том случае, когда в семье часто умирали дети. Оно совершалось обычно в чуме. «В пении шаман описывал свой поход в мир душ, находившийся несколько ниже верхнего мира. Души в виде птичек перелетали с ветки на ветку. Шаман, подкравшись, начинал играть с птичками, незаметно прятал одну из них и быстро спускался на землю. В этот момент в чуме около шамана наготове стояли два мальчика и две девочки, держа за углы белый платок. Шаман, „попав на землю“, бросал на платок души-шерстинки. Платок быстро складывали, и шаман прятал его в коробочку-душехранилище» [Василевич, 1969, с. 248].

Во время путешествия к *Тагу мама* шаман, получив просимое, чтобы дважды не подниматься к хозяевам верхнего мира, решал заодно и промысловые проблемы. Так, например, удэгейские шаманы всегда молили *Тагу мама* попросить у её старика немного снега, чтобы охотникам было легче добывать зверя.

«Снегом распоряжается мой старик, – обычно отвечала *Тагу мама*, – поэтому иди и проси у него», – говорила она и поясняла, что каждый человек волен распоряжаться только тем, что принадлежит ему.

Шаман благодарил старуху за совет и отправлялся к *Чинихе Мафа* с той же просьбой. Старик обычно выполнял её. Он слегка трогал свою шапку, и на землю сыпался снег. Когда высыпалось достаточно, шаман благодарил *Чинихе Мафа* и отправлялся назад на землю.

Возвращение шамана – кульминация камлания. Он в дикой пляске вокруг костра садится верхом на свой посох, прыгает в очаг,

раскидывая ногами угли, и тут же падает на пол почти без сознания. Иногда шаман изображал спуск с крутой горы с препятствиями. После «возвращения» на землю он какое-то время находился без чувств. Придя в себя, подавал матери прутик или коробочку с душой ребёнка. Она держала предмет в руке и просила *о́ме* вернуться к дитя, но душа не хотела вселяться, и просьбы матери повторялись по пять-шесть раз [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 254].

По верованиям народов Приамурья и Приморья, душа ребёнка вначале должна вселиться в своё изображение, имеющее обычно вид птички или бабочки. Его делает мать по указанию шамана из белой кожи и ваты. Когда мать уговаривает душу вселиться, шаман дует на бабочку и бросает её на поверхность бубна. Та словно оживает под лёгкими ударами по бубну, и шаман сбрасывает бабочку – *о́ме* – в подол матери. Она укрывает *о́ме* полой халата и кладет её под правую мышку на несколько минут, согревая душу ребёнка своим телом, после чего пришивает *о́ме* к изнанке детской рубашки. Если ребёнок переставал болеть, считалось, что душа вернулась к нему, если он умирал, то родители винили в этом себя или злого духа.

Согласно воззрениям тунгусо-маньчжурских этносов Приамурья и Приморья, каждый взрослый имеет три тени, или души, *ханя*. Первая – световая, т.е. тень, падающая в солнечное время. Вторая – астральная, третья – тень астральной души, она более лёгкая, чем астральная, является точной копией человека. Вторую и третью тени никто, кроме шамана, видеть не мог [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 11. Л. 77].

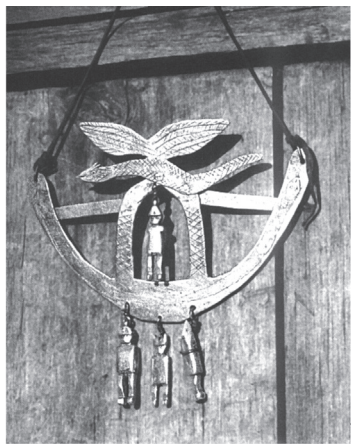


Рис. 66. Ульчи с. Дуди. Духи-помощники шамана. Фото А.В. Смоляк (1958 г.)

Коренные народы Приамурья и Приморья были убеждены, что можно потерять свою тень-душу. Тот, с кем это произошло, имеет вид растерянного, больного человека. Найти тень-душу может только *сагди самани* с помощью своих *севонов*, изображения которых либо он делал сам, либо изготавливали другие по его приказу. Каждый раз *севоны* имели особый вид и назначение [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева.

Оп. 1. Д. 10. Л. 190]. Часто душа взрослого больного покидала его тело и удалялась в загробный мир. Если это случалось, надо было немедленно звать самого опытного шамана, чтобы он её вернул. Верили, что в противном случае человек обязательно умрёт.

Шаман приходил в назначенный день и начинал приготовления к камланию. Вот как описывал В.К. Арсеньев этот процесс у удэгейцев: «Женщины взяли листья багульника, зажгли их так, чтобы они не горели, а тлели, и поставили к ногам шамана. По всей юрте распространился едкий ароматический дым смолистого растения. Затем два удэгейца взяли в руки тлеющие листья багульника и стали ими обтирать одежду шамана, начиная от головы и кончая подошвами его обуви. Пока делались эти приготовления, одна старуха нагревала кожу бубна над огнём и слабыми ударами колотушки пробовала, достаточно ли она натянулась» [Арсеньев, 1948, с. 183]. Во время камлания никто в жилище не входит и не выходит. Не допускаются на камлание и посторонние люди (не удэгейцы), если они не состоят в родстве с этим народом [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 6. Л. 83].

Камлание начиналось, когда в очаге оставались тлеющие уголья. Шаман облачался в свои одежды, садился у очага и, приблизив лицо к бубну, начинал петь песню, скликая ею своих *севонов*. Довольно часто *сагди самани* поёт или разговаривает с *севонами* на непонятном для окружающих языке. Это язык древних предков, давно забытый людьми, но доступный великому шаману, поскольку по линии шаманов он передаётся из поколения в поколение.

Шаман призывал к себе *севоны*, сильно бил колотушкой в бубен, вставал, громко пел и, потрясая гремящим поясом, начинал пляску вокруг угасающего костра. «Пение его становится громче, удар в бубен сильнее и пляска неистовее, – писал В.К. Арсеньев. – От музыки его становится жутко. Он говорил неясные и не всем понятные слова. Шаман летел в загробный мир. На дороге встречалось много препятствий. Он блуждал в горах, попадал в болото, шёл по лесу во время тумана, переплывал реки, встречал тигра и т.д. Глаза шамана были закрыты, лицо покрылось потом и имело измождённый вид» [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 234, 256].

Наконец шаман достигал царства теней. Вначале он попадал в *бунига* (*битиха*), где была река, балаганы на другой стороне и мост через реку. За рекой, дальше *буниха*, располагалось *лаонгини* – тёмное



Рис. 67. МПК 2163-10. *Фаня* – душа умершего. Нанайцы. Сборы И.А. Лопатина (1913 г.)

место, где все чёрное – небо, сопки, деревья, вода, болото, – туда попадали души злодеев, причинявших людям великие бедствия. На эту сторону загробного мира шаман не заходил никогда. Если такое случилось, он сразу умирал. Шаман в поисках души всегда останавливался на той стороне *буниха* – *сунгогени*, – где всё освещало красное зарево заката [Арсеньев, 1948, с. 183–184].

Когда шаман достигал *сунгогени*, его пение становилось тихим и печальным. Он опускался на колени и просил бога вернуть душу больного. Перед шаманом появлялось множество душ больных людей, он

должен был отыскать именно ту душу, за которой пришёл. По словам В.К. Арсеньева, удэгейцы верили, что все души умерших похожи друг на друга, их можно отличить только по травматическим повреждениям, которые человек когда-либо получил на земле [Арсеньев, 1948, с. 184].

Шаман, разглядывая души, рассказывал присутствующим об их приметах. Вот он видит душу со шрамом от пореза на ноге, вот та, у которой есть родимое пятно, и т.д. Люди должны были помочь шаману отыскать нужную душу. Когда она обнаруживалась, шаман делал её изображение из металла точно таким, каким увидел в загробном мире. Изготавливалась *ханя* чаще из меди, потому что железная душа может уйти обратно в *буниха*. Мех изображал одежду. Изделие вешали на грудь больного. Верили: если данное изображение шаман мысленно съест, то человек умрёт, а если *ханя* сжечь, то человек будет сильно болеть.

Иногда шаман возвращал душу по-другому. В.К. Арсеньев был свидетелем этого способа в 1909 г. среди анюйских удэгейцев и описал его. Когда шаман нашёл душу, «больной пришёл в большое волнение: он бился, стонал, царапал себе грудь, но не вставал с земли. Шаман вытянул над огнём свой бубен, и вдруг я увидел на нём какое-то небольшое чёрное животное, похожее на мышь, – сообщал

удивлённый исследователь. – Зверёк быстро бегал по кругу, и, несмотря на то что шаман наклонил бубен, маленькое животное царапало по коже и взбиралось к обручу, не падая на землю. Тогда шаман направился к душевнобольному и быстро сбросил чёрное животное на раскрытую грудь бесноватого. Женщины быстро запахнули халат. После этого шаман взял пруттик, привязал к нему обрывок берёсты, намазанный сажей, и стал читать свои заклинания, несколько раз проводя этой берёстой по лежащему на земле больному от головы до ног и обратно. Обряд был закончен, тень найдена и возвращена человеку» [Арсеньев, 1948, с. 184].

После возвращения души шаман спускался на землю. Его спуск похож на падение. Шаман метался, кружился, затем прыгал в самую середину огня и ногами разметал уголья в разные стороны, после чего упал на землю и тотчас уснул. Больной спал тоже. На другое утро человек выздоровел совершенно, подчёркивал В.К. Арсеньев.

Виновником болезни может оказаться какой-нибудь злой шаман, напустивший порчу. Лечение такого больного осложнялось тем, что лекарю-шаману предстояла борьба с колдуном, который по силе внушения был иногда намного сильнее. Если шаман освобождал больного от порчи, болезнь переходила на колдуна. Борьба между шаманами происходила в том случае, когда они были одинаковы по силе и каждый стремился занять лидирующее положение в обществе. При таком соперничестве один из недовольных поручал своему *севону* побить или даже убить *севона* того шамана, с которым претендент в лидеры находится в непримиримой вражде [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 269]. Когда «дерутся» *севоны*, раны и повреждения будут проступать на теле того шамана, чей *севон* терпит поражение.

Заканчивая обзор материалов о тунгусо-маньчжурском шаманизме, мы склонны сделать следующий вывод: шаманы не только были хранителями древних обычаев и неписаных законов своих этносов, а также народными целителями, но и выступали в роли воспитателей молодого поколения.

5.2. Представление о душе в культуре шаманистов

В основе этногенеза малочисленных народов Приамурья, Приморья и Сахалина, кроме нивхов, находится тунгусский компонент, который проявился во всех сферах материальной и духовной культуры



Рис. 68. *Мугдэ* – погребальное изображение умершего. Фото А.П. Самара

этносов. В мировоззрении эвенков, эвенов, негидальцев, удэгейцев, нанайцев, ульчей, орочей и др. малочисленных народов важное место занимают анимистические представления о том, что природа живая. Люди верили, что всё в окружающем их мире: животные, рыбы, вода, деревья, скалы, камни и др. – имеет душу, чувствует радость и боль, обладает разумом и способно понимать человека и исполнять его просьбы. У каждой горы, скалы, сопки и т.д. есть свой хозяин *эдзэни*, у которого в подчинении находятся животные и птицы, обитающие в его владениях. Вот почему все аборигены рассматриваемого региона во время промыслов разговаривают с деревьями, животными, обращаются с просьбами к хозяевам природы.

Наиболее сложным у коренных народов является представление о душе человека.

Удэгейцы, орочи, нанайцы и др. этносы Приамурья и Приморья считают: в период сна, болезни и по другим причинам она может покинуть тело. Чаще всего это происходит именно во сне. По утверждению хорских удэгейцев, люди видят те сны, которые обозревают их души во время полётов над землей. Душа очень чувствительна и возвращается к человеку, когда он просыпается. Однако если спящего неожиданно разбудить, душа не успевает вернуться. По этой причине можно заболеть и даже умереть, а животные сходят с ума, становятся неуправляемыми, что вызывает большое недовольство со стороны хозяина местности *буа эдзэни*. В зависимости от характера человека души бывают добрые и злые, сильные и слабые, смелые и трусливые, покорные и буйные, и т.д. Например, нанайцы уверены: «у людей добрых душа имеет вид рыбы, оленя, лося, а у злых большей частью имеет вид хищных зверей: волка, росомахи или докучливого насекомого: комара, овода и т.п.» [Лопатин, 1922, с. 199].

Материалы о душе есть в трудах П.П. Шимкевича, В.К. Арсеньева, И.А. Лопатина, Л.Я. Штернберга, Е.Р. Шнейдера, В.Г. Василевич, С.В. Иванова, В.Г. Ларькина, В.А. Аврорина, Н.Б. Киле, Ч.М. Таксами и многих других исследователей малочисленных народов Приаму-

рья и Приморья XIX–XX вв. Однако их сведения неполны и зачастую противоречивы, что затрудняет выводы этногенетического характера.

Наиболее точное описание представлений о душе ульчей, нанайцев и др. этносов Нижнего Амура мы находим в одном из научных трудов А.В. Смоляк, где анализируются публикации вышеотмеченных исследователей и приводятся обширные полевые материалы [Смоляк, 1991, с. 101–131].

В совокупности имеющиеся материалы, собранные и опубликованные за последнее столетие, позволяют выявить представления о душе, характерные для народов Приамурья и Приморья, а также сравнить их.

Цели настоящего раздела – анализ семантики известной национальной терминологии тунгусо-маньчжурских народов Приамурья и Приморья о душе и выявление их представлений о движении бессмертной души во времени и пространстве.

В языках тунгусо-маньчжурских этносов представления о душе нашли отражение в разных терминах, характеризующих рождение, жизнь и посмертный период. К наиболее распространённым, обозначающим «душа человека» и известным всем тунгусо-маньчжурам, относятся *оми*, *эгэ*, *хан'а* и др. характерные однокорневые названия. Кроме них, в значении «душа» или «состояние души» при жизни или после смерти человека известны также *чалипи ханя* (удэгейцы), *хан'а эмэрэн'и*, *ханя омор*, *ханя маккы*, *ханя сакка*, *букки* (орочи), *уксуки* (нанайцы), *икири муранни* (эвены), *бэен*, *маин* (эвенки) и др.⁶ Для большей наглядности часть приведённой в работе терминологии мы помещаем в таблицу.

Сравним значение указанных терминов. Душа новорождённого у нанайцев, удэгейцев, ульчей, орочей, эвенков, негидальцев и др. народов Приамурья называется *оми*. Из мифологии урмийских и сахалинских эвенков, посвящённой происхождению людей, известно, что *оми* или *она* сначала называлось изображение человека из камня или глины [Василевич, 1971, с. 55; Сравнительный словарь, 1977, с. 16], созданное хозяином верхнего мира *Майун*, а когда творец вдохнул в него жизнь, под *оми* стала подразумеваться душа человека [Василевич, 1969, с. 224]. Аналогичное мировоззрение существовало у эвенов, удэгейцев и орочов. У данных этносов любое изображение

⁶ В тексте используются термины, отражающие представления о душе человека, в том варианте, в каком они были опубликованы в исследованиях у разных авторов.

**Термины народов Приамурья, Приморья и Сахалина,
обозначающие душу и состояние человека**

Значение Народ	I. Душа ребёнка	II. 1. Жизнь. 2. Дыхание.	III. Душа взрос- лого	1. Человек. 2. Тело. 3. Покой- ник.	Похоро- нить покой- ника	Загроб- ный мир
Удэгейцы	<i>о́ме</i>	1. <i>эгэ</i> 2. <i>эгэ; эјэ</i>	<i>хан'а</i>	1. <i>НИИ</i> 2. <i>бэйэ</i> 3. <i>бунихэ</i>		<i>бунигэ</i>
Нанайцы	<i>омия</i>	1. <i>эргэни</i> 2. <i>эргээ; эриэни</i>	<i>хан'аа; пан'аа; фан'а</i>	1. <i>аи</i> 2. <i>бэйэ</i> 3. <i>бэдэхэ</i>		<i>Буни</i>
Орочи	<i>оми; оме; мия</i>	1. <i>эгэ</i>	<i>хан'а</i>	1. <i>н'и</i> 2. <i>бэйэ</i> 3. <i>буки</i>	<i>уму-</i>	<i>бун'и</i>
Ульчи	<i>оми</i>	1. ? 2. <i>эргэ</i>	<i>пан'а</i>	1. <i>н'и</i> 2. <i>бэйэ(н-)</i> 3. <i>буникэ</i>	<i>хуму-</i>	<i>Буни</i>
Орочёны (ороки)		1. ? 2. <i>эриксэ</i>	<i>пана</i>	1. <i>нари</i> 2. <i>бэйэ</i> 3. ?	<i>хуму-</i>	<i>Буни</i>
Эвены		1. ? 2. <i>эрин</i>	<i>хин'аан; Хан'ан</i>	1. <i>бэй</i> 2. <i>бэй</i> 3. <i>буни</i>	<i>уму-</i>	<i>буникэн</i>
Эвенки	<i>ооми; оми</i>	1–2. <i>эриксэ; эриһэ; эрин.</i>	<i>хан'ан</i>	1. <i>бэйэ</i> 2. <i>бэйэ</i> 3. <i>буни</i>	?	?
Негидальцы	<i>оми</i>	1. <i>эйгэн</i> 2. <i>эйәуи</i>	<i>хан'ан</i>	1. <i>бэйэ</i> 2. <i>бэјэ</i> 3. <i>бучэ</i>		<i>буни</i>
Солоны		1. — 2. <i>эргээ</i>		1. <i>бэйэ</i> 2. — 3. <i>буч'а</i>		
Маньчжуры		1. <i>эргэн</i> 2. <i>эргэн</i>	<i>файангга</i>	1. <i>н'алма</i> 2. — 3. <i>бучэ-</i>	<i>умбу-</i>	

называлось *онё* (удэ.), *онаса* (эвены), *оно* (ороки) [Сравнительный словарь, 1977, с. 20]. У удэгейцев термином *о́ме* в первую очередь обозначалась беременность женщины, а когда рождался ребёнок – его душа. Удэгейцы верили: *о́ме* вселяется в утробу женщины и живёт там по воле небесной хозяйки *Тагу мама*, посылавшей в семьи души младенцев.

По нашему мнению, термины *оме*, *оми* и др. тесно связаны с солонским, бурятским и монгольским названиями женской утробы, или матки. Буряты и монголы называли её словом *умай*, солоны использовали термин монгольского происхождения – *ом'ее* [Сравнительный словарь, 1977, с. 16].

У нанайцев, удэгейцев, орочей и др. народов Нижнего Амура *оми* ассоциировалась с маленькой небесной птичкой, обладающей бессмертием, а у удэгейцев – ещё и с бабочкой *гободо* [Арх. ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 6. Д. 19. Л. 197]. Хорские удэгейцы давали следующее объяснение таких ассоциаций: если перед рождением ребёнка мать во сне видела птичку или бабочку, то это была душа дитя. До года жизни душа у человека очень слабая, потому что она, по мнению аборигенов, подвергалась частым нападениям со стороны злых духов, старавшихся унести её в загробный мир. «Чтобы предотвратить смерть новорождённого, в доме, где до него умирали маленькие дети, – отмечала А.В. Смоляк при исследовании мировоззрения ульчей, – выполнялись различные магические обряды, которые называются *илучуву* („чтобы стоял, чтобы жил“)» [Смоляк, 1966, с. 121]. Первые дни жизни новорождённого у нанайцев тоже считались очень опасными. «Птичка-душа первоначально была слабо связана с младенцем, – считали нанайцы, – могла улететь от испуга, от лёгкого заболевания, поэтому новорождённых старались оберегать от внешних воздействий: десять дней не шумели в доме, нельзя было ссориться, предпочитали воздерживаться от приёма гостей. Плач детей нанайцы объясняли по-разному. Более всего прислушивались к пояснениям шаманов; те говорили, например, что душа ребёнка слышит шум ветвей дерева *омиа мони*, на котором она ещё недавно жила, и пугается, или ребёнок видит страшных злых духов. Лишь месяца через три ребёнок якобы забывал об этом дереве, а также переставал видеть духов» [Смоляк, 1991, с. 107–108].

По воззрениям удэгейцев считалось, что болезнь ребёнка начинается в том случае, если его *оме* по какой-то причине ушла к хозяйке неба *Тагу мама* или в тело малыша вселился злой дух *амнянку*. Чтобы предотвратить болезнь, а затем и смерть ребёнка, следовало вернуть ему душу. Для этой цели приглашался сильный шаман *сагди самани*, который приступал к лечению и, отобрав душу у злого духа, возвращал её ребёнку.

По воззрениям нанайцев, удэгейцев, орочей и др. народов Нижнего Амура, душу умершего ребёнка *оме*, или *оми*, можно упросить вернуться обратно в утробу матери. Если в смерти ребёнка женщина была не виновна, *оми* возвращалась на землю и рождалась с теми же характерными признаками, которыми обладала при первом рождении. Нанайцы искренне верили: один и тот же ребёнок может проходить утробную жизнь и рождаться несколько раз от одной и той же матери. Более того, они считали, что это можно доказать. «Стоит лишь у умирающего ребёнка сделать на теле какой-нибудь знак, например, на руке углём нанести несколько чёрточек; родившийся у той же женщины следующий ребёнок будет иметь на руке те же самые чёрточки» [Лопатин, 1922, с. 200].

Аналогичное представление о возвращении и возрождении ребёнка с особыми приметами существовало и у нивхов Нижнего Амура и Сахалина. Из полевых материалов и исследований Е.А. Крейновича известно: одна душа младенца могла возвращаться в чрево матери до 10 раз и рождаться с теми отметинами, которые вольно или случайно были сделаны ребёнку после смерти [Крейнович, 1973, с. 364–365]. Если, не дожив до года, малыш умирал, его душа улетала к своему хозяину: *оми* удэгейского младенца устремлялась к небесной старухе *Тагу мама*, которая перевоплощала её в другой пол и отправляла обратно на землю.

У эвенков душа доброго человека *оми* после его смерти три года живёт на поверхности земли, затем сама уходит в мир нерождённых душ *Нектар*, находящийся в истоках реки верхнего мира. «Души людей в *Нектар* жили в виде птичек. Творец человека (он же дух – хозяин верхнего мира) посылал их на землю в виде шерстинок или травинок. Попадали они в тело женщины и давали жизнь плоду» [Василевич, 1969, с. 225–226].

У нанайцев душа *омиа* после смерти ребёнка улетала и садилась на родовое дерево *омиа муони* [Лопатин, 1922, с. 199]. Предполагалось, что у каждого рода этого этноса на небе было своё дерево с плодящимися на нём душами в виде маленьких птичек *чока* или *нице*. Все родовые деревья находились во владениях небесной старухи *Омсон мама*, которая являлась как хранительницей человеческих душ, так и хозяйкой душ животных и других земных существ [Иванов, 1976, с. 164]. «Родовое дерево *омиа-мони* или *омиа-докини*, – поясняет А.В. Смоляк, – растёт на небе в царстве *Омсон мама*. Если

новорождённый умирает, он возвращается на своё дерево птичкой, через некоторое время вновь появляется у этой же женщины. Но если умирает снова, то в третий раз он возрождается уже в чужеродке или даже в женщине иной национальности» [Смоляк, 1991, с. 105].

Исследования В.А. Аврорина показывают: орочи верили, что душа человека *оме* после его смерти в виде небольшой мухи улетает в верхний лунный мир к хозяину тигров или хозяину медведей. «Хозяин медведей и хозяин тигров имеют на лунной земле каждый свою территорию, но места их обитания совершенно схожи друг с другом. Отличие состоит лишь в том, что на тигровой половине лунной земли живут души и людей, и животных, тогда как на медвежью половину попадают лишь души людей. Жёны, как хозяина тигров, так и хозяина медведей, выкармливают на лунной земле души умерших людей, причём обе кормят их древесным углём, затем сбрасывают на землю, после чего эти души вселяются в новорождённых младенцев» [Аврорин и др., 1978, с. 36].

У большинства народов Приамурья и Приморья – удэгейцев, нанайцев, орочей, эвенков, негидальцев, маньчжуров – жизнь, дыхание человека, а также его душа обозначались терминами *эгэ*, *эргэ* и другими однокоренными словами от глагола *эрии* – «дышать» (см. табл.).

В отличие от удэгейцев, нанайцев, эвенков, негидальцев и маньчжуров, орочи, ульчи, ороки, эвены и солоны однокоренными словами от глагола *эрии* обозначали только душу человека, которой приписывались те же качества, что и *оми*. Например, вот как характеризуется душа *эргэни* у нанайцев: «Если же ребёнок проживёт первый год, то на второй год у него *омиа* превращается в *эргэни*» [Лопатин, 1922, с. 200–201]. По мировоззрению нанайцев, *эргэни* имеет вид маленького человечка, в миниатюре повторяющего того, которому она принадлежит. «Человек может жить лишь в том случае, если *эргэни* его совершенно здорова и цела. Если какие-нибудь злые силы убьют *эргэни*, то и человек тотчас же умрёт тою же смертью. С другой стороны, если у человека будет жива *эргэни*, то и сам он будет жив, и никакими силами его не убить» [Лопатин, 1922, с. 200–201].

Из материалов П.П. Шимкевича известно, что душу *ерга* (*эргэни*) может похитить злой дух. Если это случалось, жизнь человека полностью зависела от того, у кого находилась *эргэни* [Шимкевич, 1896, с. 74–75]. Аналогичная связь души и жизненных сил человека суще-

ствовала и у эвенков, говоривших: душа человека – средство жизни, а средство жизни – сама его душа [Василевич, 1969, с. 224].

По сведениям В.А. Аврорина и Е.П. Лебедевой, у орочей душа эггэ тоже «может существовать вне тела человека, оставаясь при этом незримой или воплощаясь в любом небольшом предмете; найти такую душу – значит получить власть над жизнью её обладателя; заболевание человека рассматривается как кража души злыми духами; продолжительность болезни перед смертью рассматривается как свидетельство живучести души; жизнь человека целиком зависит от её сохранности; гибель души эггэ влечёт за собой немедленную смерть её обладателя» [Аврорин и др., 1978, с. 255]. К сожалению, В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева не указывают, куда эггэ попадает после смерти человека. Возможно, понятие о эггэ орочи заимствовали из духовной культуры нанайцев, в представлениях которых эргэни занимает более точное место.

Нанайцы верили, что после года жизни *омиа*, душа новорождённого из птички преобразовывалась в маленького человечка. По одним данным, она превращалась в душу эргэни [Лопатин, 1922, с. 200–201], по другим, минуя эргэни, она сразу становилась душой *пан'а* (*ханя*, *ханян*) [Смоляк, 1991, с. 108–109]. Согласно представлениям некоторых нанайцев, что у человека может быть две одинаковые души. Одна из них – *пан'ан*, а другая – *уксуки*. В одном случае нанайские шаманы в загробный мир отправляли *па'ан*, в другом – *уксуки* [Смоляк, 1991, с. 109]. То, что термин *уксуки* для названия души применялся только отдельными нанайцами, свидетельствует о разных мнениях, существующих у представителей этноса по этому вопросу. А.В. Смоляк выяснила: *уксуки*, *оксоки* называлась душа умершего, не отправленная в загробный мир. Кроме того, аналогично, по свидетельству современных нанайцев, обозначался и злой дух [Смоляк, 1991, с. 104]. Поэтому подменять название души живого человека *панян* на термин *уксуки*, обозначающий душу умершего, как это делают некоторые нанайцы, неверно, считает А.В. Смоляк [Смоляк, 1991, с. 104]. Её мнение о невозможности объединения понятий, отражённых в терминах *уксуки*, *оксоки* и *панян*, подтверждается представлениями орочей о душе. У этого народа аналогичным термином *эксукэ* называется душа умершего человека, не попавшего в мир мёртвых [Сравнительный словарь, 1977, с. 254, 444]. В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева указывают, что тер-

мин *эксукэ* обозначал злых духов. «Таковыми злыми духами становятся души покойников, – поясняют они, – не попавшие в загробный мир *бун'и* и обиженные на сородичей, не положивших в могилу всё необходимое для загробной жизни, без чего в *бун'и* попасть нельзя. Вот эти души и мстят людям за причинённую обиду» [Аврурин и др., 1978, с. 47].

Аборигены Приамурья и Приморья под термином *хан'а* подразумевали не только душу, но и тень человека. Например, удэгейцы полагали, что у каждого есть две тени: одна световая, другая астральная [Арсеньев, 1926, с. 43]. Астральная душа *хан'а* у народов Приамурья ассоциировалась с маленьким прозрачным человечком, повторяющим того, кому она принадлежала. *Хан'а* хотя и была несколько крепче *оми*, но считалась тоже слабой, потому что часто болела и подвергалась разным нападениям со стороны злых духов. Её могли похитить, человек мог её потерять, часто душа больного сама покидала тело и удалялась в загробный мир. Если это случалось, немедленно звали самого опытного шамана *Сагди самани* и просили, чтобы он защитил душу или вернул её. Верили, что в противном случае человек обязательно умрёт [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 10. Л. 190].

Астральная душа *хан'а* могла находиться в сердце, лёгких, желудке, крови и др. жизненно важных органах. Например, эвенки считали, что если человек умирал от сердечного приступа, то его душа была в сердце; если от потери крови, то душа была в крови, и т.д. После смерти *хан'а* покидала тело и витала в непосредственной близости от покойного или того места, где он раньше жил. Световая душа *хан'а* (тень) считалась неотделимой от человека и сопутствовавшей ему всюду во время солнечной погоды. «Поскольку тень считалась частью человека, – говорили эвенки, – на неё нельзя было наступать» [Василевич, 1969, с. 224], чтобы не повредить астральную душу и не нанести вред здоровью человека.

У орочей, нанайцев, ульчей, эвенков душа умершего с помощью шамана обязательно отправлялась в загробный мир *бун'и*. Если её через один-три года не отправить в загробный мир, она рассердится на родственников, превратится в злого духа, станет вредить и уносить их жизни в мир мёртвых.

Кроме рассмотренных терминов *оми*, *эргэни* и *хан'а* со значением «душа человека», в научной литературе имеется множество других

названий, состоящих из одного или двух слов и отражающих понятие о душе или качественное состояние человека. Например, у удэгейцев есть термин *чалипи хан'а*. Эта душа, по утверждению В.Г. Ларькина, являлась воплощением самого человека [Ларькин, 1961, с. 228]. У эвенков зафиксировано понятие *икири муранни* («хозяин скелета»). Наибольшее количество этих терминов мы встречаем у исследователей, изучавших представления орочей о душе. В.П. Маргаритов отмечал: они верили, что после смерти тело человека остаётся на земле неподвижным, а тень его *мия* (*оме* – А.С.) продолжает быть живой. Эта тень или душа уходит в мир мёртвых [Маргаритов, 1888, с. 29]. По В.Г. Ларькину, у каждого ороча имеется три души, «самая главная – *ханя омор*, затем – *ханя маккы* и третья – *ханя сакка*. После смерти человека в *бун*и отправлялись *ханя омор* и *ханя маккы*, пройдя полдороги, последняя душа погибала. Только *ханя сакка* оставалась на поверхности и строила разные козни» [Ларькин, 1964, с. 105].

В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева называют душу человека термином *оме*. После смерти она «в течение года бродит где-то по земле», а затем отправляется шаманом в загробный мир *бун'и* [Аврорин и др., 1978, с. 58]. В другом случае эта же душа или тень человека обозначалась понятием *ханя* и квалифицировалась как главная душа человека [Аврорин и др., 1978, с. 243]. В третьем – душа человека называлась *эггэ*. Она, как поясняют авторы, «может существовать вне тела человека, оставаясь при этом незримой или воплощаясь в любом небольшом предмете» [Аврорин и др., 1978, с. 255]. Также у В.А. Аврорина и Е.П. Лебедевой есть упоминание о душе *хан'а эмэрэн'и*, которая характеризуется как вторая душа. Она находится *хан'а*. *Хан'а эмэрэн'и* после смерти человека через некоторое время воплощается в ком-либо из новорождённых [Аврорин и др., 1978, с. 243].

С.В. Березницкий, опираясь на словари и известные материалы предшественников, сделал попытку на основе имеющейся хаотичной массы терминов, отражающих представления орочей о душе, дать свою интерпретацию. Он не стал рассматривать *мия* и *оме*, приведённые В.П. Маргаритовым, В.А. Аврориным и Е.П. Лебедевой, проигнорировал названия душ *ханя омор*, *ханя маккы* и *ханя сакка*, приведённые В.Г. Ларькиным. В основу его концепции легла точка зрения В.А. Аврорина и Е.П. Лебедевой. Он расположил души по значимости: *ханя* (главная душа человека, которая не покидает его до самой смерти), *ханя умуруни* (вторая душа) и *эггэ(н)* (третья душа).

С.В. Березницкий согласен с В.А. Аврориным и Е.П. Лебедевой в том, что после смерти человека *ханя* идёт в загробный мир *бун*, а *ханя* *умуруни* через некоторое время вселяется в новорождённого ребенка [Березницкий, 1999, с. 24, 57–58]. Этот исследователь, чтобы придать значимости своей работе, противореча вышеуказанным учёным и себе, вводит термин *букки* со значением *душа покойного* [Березницкий, 1999, с. 58–59, 156] и утверждает, что после смерти человека «шаман отправляет *букки* (*ханя* покойного) в загробный мир *бун*» [Березницкий, 1999, с. 58]. С.В. Березницкий забывает, что чуть ранее он, соглашаясь с В.А. Аврориным и Е.П. Лебедевой, указывал, что в загробный мир отправляется душа *ханя*.

По нашему мнению, в мир мёртвых от одного человека может отправиться только одна душа. В связи с этим проанализируем представления орочей и их соседей и сделаем попытку найти, какая душа уходит в загробный мир, а затем возвращается на землю в новом качестве. В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева указывают, что *оме* и *ханя* в представлениях орочей относятся к категории главной, или первой, души. Согласно утверждениям данных исследователей, эти души уходят в мир усопших *бун* [Аврорин и др., 1978, с. 36, 243], чего у орочских шаманов быть не могло: в мир мёртвых отправлялась только одна душа. Недоработка названных учёных в том, что они не ставили перед собой цель комплексно показать картину мира орочей, а только собрали добротный материал и оформили его.

Вторая душа у В.А. Аврорина и Е.П. Лебедевой обозначена словосочетанием *хан'а мээрэн'и*. Термин *хан'а*, означающий «тень, душа человека», характерен для всех тунгусо-маньчжуров Приамурья, Приморья и Сахалина (см. табл.). Слово *мээрэ(н)* В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева переводят как «отпечаток (следы, отображение, остатки) чего-либо исчезнувшего» [Аврорин и др., 1978, с. 239]. Этот термин соответствует и термину *умурунти*, что в переводе означает «форма (вещей некогда существовавших)» [Сравнительный словарь, 1977, с. 272]. Рассматривая термин *мээрэ(н)*, В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева отмечают, что он аналогичен термину *оморо(н)* [Аврорин и др., 1978, с. 215].

По нашему мнению, *мээрэ(н)* и *оморо(н)* имеют тесную связь с глаголом *уму-* – «закопать», от которого у негидальцев, орочей, ульчей, ороков, нанайцев и маньчжуров возникли слова со значениями: «закопать, зарыть в землю», «похоронить» [Сравнительный словарь,

1977, с. 268–269]. Если учесть, что все народы Приамурья, за исключением нивхов, первоначально хоронили покойников на поверхности земли, то термины *эмэрэ(н)* и *умурунти*, очевидно, должны соответствовать переводу «похоронить». Следовательно, *хан'а эмэрэн'и* может иметь и такой перевод: «следы покойного человека», «останки». Иначе говоря, под сложным термином *хан'а эмэрэн'и* В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева подразумевали всё то, что находилось в гробу после похорон человека, в то время как душа умершего *хан'а* обзревала свои останки в гробу, наблюдала за своими сородичами или сопровождалась шаманом в мир мёртвых.

Авторы коллективной работы «История и культура эвенов» А.А. Бурькин, С.В. Березницкий и В.А. Тураев название третьей души эвенов дают под термином *икири муранни*. По их мнению, это словосочетание переводится как «хозяин костей» [История и культура эвенов, 1997, с. 113]. Материалы сравнительного словаря тунгусо-маньчжурских языков показывают: ольские, быстринские, пенжинские и другие эвены под термином *икириши* подразумевают червей [Сравнительный словарь, 1975, с. 299–300]. Второй термин *муранни* связан со словом ольских эвенов *мураан*, которое соответствует переводу «невидимка», «дух» [Сравнительный словарь, 1975, с. 558]. Таким образом, дословный перевод словосочетания *икири муранни*, по нашему мнению, может быть «дух червей» или «душа червей». В принципе, переводы «хозяин костей» и «душа червей» также не противоречат обозначению того, что осталось от умершего после его похорон.

Специальный термин, обозначающий похороны, существовал и у удэгейцев. Например, *чалипи ханя*, который В.Г. Ларькин перевёл как «душа человека», по нашему мнению, связывается с понятием о третьем дне поминок *каса*, известном для нанайцев Нижнего Амура под названием *чимана-чалани*. Именно в этот день, отмечал Л.Я. Штернберг, душу покойного шаман отправлял в загробный мир [Штернберг, 1933, с. 484].

В материалах сравнительного словаря тунгусо-маньчжурских языков указывается, что нанайцы термином *чимана-чалани*, удэгейцы – *тимананги чаалани*, а также однокоренными терминами других народов Нижнего Амура обозначают слово «послезавтра», или «третий день», если вести отсчёт от сегодняшнего утра *тиман*, *тимана*, *тимани* или дня [Сравнительный словарь, 1977, с. 181–182]. Следо-

вательно, *чимана-чалани* дословно можно перевести как «утро на третий день», что в целом соответствует слову «послезавтра».

Вполне возможно, что *чалипи* своим происхождением связан с глаголом маньчжурского этноса *ча-* («поднимать что-либо вверх», «воздвигать»). Учитывая, что удэгейцы гроб с покойником устанавливали на свайном помосте, их термин *чалипи ханя*, очевидно, может иметь и такой перевод – «поднимать, воздвигать вверх душу», что не противоречит понятию «похоронить человека». Если наша догадка верна, то термин *чалипи ханя* по своему значению полностью соответствует ороцким *хан'а эмэрэн'и*, *ханя омор* и эвенскому *икири муранни*.

В исследовании В.Г. Ларькина «Орочи» указывается, что главная душа человека *ханя омор* отправлялась в загробный мир, где «превращалась в „омяло“, имеющее вид бабочки (*гободо*), которая в таком виде через дымовое отверстие попадала в жилище того рода, откуда ушёл покойник» [Ларькин, 1964, с.107].

В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева показывают: термин *ханя омор* соответствует вышерассмотренному термину *хан'а эмэрэн'и*, т.е. обозначению души, которая в загробный мир не ходит. Таким образом, В.Г. Ларькин не смог правильно определить, какая душа человека должна пройти загробный мир и затем возродиться в младенце. Термин *омяло* соответствует термину *оми*, т.е. душе, впервые входящей в чрево женщины, рожающей ребёнка. Термин *ханя маккы* у орочей обозначает вторую душу человека, которая, по мнению В.Г. Ларькина, тоже уходит в мир мёртвых, но не доходит до него и погибает.

По нашему мнению, термин *маккы* имеет тесную связь с глаголом *маккини* («вымер») [Аврорин и др., 1978, с. 202]. Исходя из этого, можно предположить: словом *маккы* орочи называли умершего человека. В.Г. Ларькин признаёт, что эта душа где-то в загробном мире погибает. Следовательно, *ханя маккы* тоже не могла возродиться в новорождённом.

Третью душу у орочей В.Г. Ларькин называет *ханя сакка*. Она, как считает исследователь, оставалась на поверхности земли и строила разные козни людям [Ларькин, 1964, с. 105]. Однако учёный не объясняет, почему эта душа так поступала. Ответ мы находим в верованиях нанайцев, считавших, что большая смертность детей, не достигших пятилетнего возраста, «происходит от того, что у некоторых покойников, души которых не были доставлены шаманом в *бун*,

по-прошествии семи лет, вырастают длинные ноги, при посредстве которых они и собирают обильную жатву среди малолетних детей. Души таких покойников получают название *сэkki*» [Материалы, 1886, с. 58–59]. У орочей душа человека, не попавшая в мир мёртвых, обозначается идентичным термином – *сакка*, что в переводе означает «злой дух» [Сравнительный словарь, 1977, с. 56]. В.А. Аврорин отмечал: в *сакка* «превращаются души самоубийц, утопленников и нарушителей закона экзогамии. Они вредят людям, срывая на них злость за неудачи и позор» [Аврорин и др., 1978, с. 47]. Аналогичные представления были и у нанайцев [Иванов, 1976, с. 177], именующих злого духа *саика* (бикинские удэ), *сатка* (кур-урмийские удэ). Следовательно, В.Г. Ларькин и на этот раз выявил не душу человека, оказывавшуюся в загробном мире, а показал, что делалось с ней, которая туда своевременно не попадала.

И, наконец, по мнению С.В. Березницкого, у орочей в загробный мир отправлялась душа покойника *букки*. Анализ этого слова показал: термин *букки* («покойник») произошёл из глагола *букки-* – «умереть». Исходя из наших исследований и материалов предшественников, известно, что в загробный мир *бун'и* отправлялся не покойник *букки*, а душа, которая выходила из тела с последним дыханием. Она у большинства народов Приамурья и Приморья известна под термином *хан'а* (*пан'а*). У забайкальско-амурских эвенков синонимом *хан'а* также было слово *ами* [Василевич, 1971, с. 55].

Большинство исследователей считают, что, согласно вере аборигенов, у человека имелось две-три души, и помечают названия этих душ по их значимости порядковым номером. По мнению В.Г. Ларькина, у удэгейцев было две души. «Одна из них – *чалити ханя* – являлась воплощением самого человека, а другая – *ханя* – его тень» [Ларькин, 1961, с. 228]. По представлениям орочей, как считают В.Г. Ларькин, А.В. Аврорин и С.В. Березницкий, человек имел три души [Ларькин, 1964, с. 105; Аврорин и др., 1978, с. 243; Березницкий, 1999, с. 24]. По три души было у людей также по представлениям эвенов и эвенков [Анисимов, 1951, с. 199; История и культура эвенов, 1997, с. 113].

На наш взгляд, у аборигенов Приамурья и Приморья не существовало порядковых номеров для обозначения душ человека, а было представление, что душа так же, как и тело, в процессе жизни проходит несколько стадий развития. Первая стадия – беременность жен-

щины и первый год жизни её ребенка (или пока он не станет ходить). Эта стадия развития человека и его души у аборигенов указанного региона отмечается термином *оми* и др. однокоренными словами. Вторая стадия – жизнь от двух лет до последнего дыхания. Она обозначалась термином *эргэни* и др., в переводе означающим «жизнь». Третья стадия наступала с выходом души из тела умершего и её существованием в непосредственной близости от покойника или его жилища в течение одного-трёх лет. Эта стадия развития души у всех народов значится под термином *хан'а*. Именно *хан'а*, отправленная шаманом в загробный мир, перевоплотившись в *оми*, в новом виде возвращалась в мир живых. Существует и четвёртая стадия развития души – её трансформация или превращение в злого духа – *амба*, *уксуки*, *сэкка* (нанайцы), *огдзё* (удэгейцы), *сакка*, *эксукэ* (орочи), если она по каким-либо причинам не ушла или не была отправлена в мир мёртвых.

На наш взгляд, впервые мысль о наличии у коренных этносов представлений о разных стадиях души человека высказал П.П. Шимкевич [Шимкевич, 1897, № 3, с. 1–21], а развил её И.А. Лопатин: у человека есть только одна душа, которая, «по верованию гольдов, бывает трёх видов и соответственно этому для души существует три названия: *омия*, *эргэни* и *Фаня*» [Лопатин, 1922, с. 199]. Как видно из дальнейших пояснений И.А. Лопатина, душа в процессе жизни видоизменялась и получала разные названия: у ребёнка была *омия*, через год она превращалась в *эргэни*, а со смертью – в *паня*, *ханя*.

О стадийном развитии души, хотя и противоречиво, говорил и В.Г. Ларькин. С одной стороны, он считал, что у удэгейцев было две души [Ларькин, 1961, с. 228], с другой – прямо заявлял: «душа *ханя* проходила три стадии развития. На первой стадии она имела вид птички и носила название *омо*. Вселяясь в утробу матери, она находилась в ребёнке и после его рождения, потом принимала вид бабочки и называлась *гободо*. Когда ребёнок начинал ходить, душа принимала вид маленького человечка-двойника и называлась *ханя*. Эта душа после смерти человека отправлялась в загробный мир *бунига*, находящийся далеко на западе, где жила ещё одну человеческую жизнь. Затем попадала в мир *санку*, где царил вечный мрак, и питалась углями. Измученная и измождённая, она попадала к старухе *Тагу мама* и старику *Чинихэ мафа*, которые выхаживали её и снова посылали на

землю в тот род, которому принадлежал покойник» [Ларькин, 1961, с. 228]. Аналогичную мысль высказывал и В.В. Подмаскин, посвятивший своё исследование культуре удэгейцев [Подмаскин, 1991, с. 25]. Г.М. Василевич также придерживается мнения, что у людей, в данном случае эвенков, в дошаманский период были представления о существовании одной души. «Разные названия для души у эвенков появились позже» [Василевич, 1971, с. 56].

Сравнительно-сопоставительный анализ представлений нанайцев, орочей, удэгейцев, эвенов, эвенков и др. народов Приамурья и Приморья о душе, позволяет говорить об общности их этнокультурного развития и реконструировать утраченные элементы духовной культуры данных этносов.

На наш взгляд, представления удэгейцев и орочей о том, что души в потустороннем мире кормят древесным углём, связаны с развитием металлургии у древних и средневековых племён Приморья. Известно, что ещё илоусцы, обитавшие на территории Приморья и Маньчжурии в I–III вв. н.э., не только знали о железе, но и имели изделия из него [Шавкунов, 1968, с. 19]. Металлургическое производство получило широкое развитие в государстве Бохай (698–926 гг.), особенно в период существования империи чжурчжэней Айсинь-гурунь. К концу XII – началу XIII вв. металлургия и кузнечная техника чжурчжэней достигли такого уровня, что, судя по материалам археологических раскопок, среди ремесленников уже существовала узкая специализация [Леньков, 1974, с. 21–25].

Аборигены Приамурья и Приморья считали: душа человека бессмертна, а её движение фиксируется в трёх мирах – земном, небесном и подземном. Она начинает свой путь с неба. Появившись на земле, живёт одну человеческую жизнь. Потом уходит в мир мёртвых, откуда возвращается на небо и вновь опускается на землю, чтобы, вселившись в чрево женщины, дать новое потомство. В зависимости народа, которому принадлежали те или иные представления, душа человека проходила сложный путь трансформации, связанный с идеей реинкарнации – бессмертия человеческой души.

Особенностью удэгейцев была вера в то, что душа не просто путешествует по трём мирам, но периодически изменяет свой пол. Впервые этот феномен выявил В.В. Подмаскин. Анюйский удэгеец Кялундзига Таяга рассказывал исследователю, что «он родился с готовыми отверстиями в ушах для ношения серёг. Старики говорили,

что раньше Таяга был женщиной; доказательством являлись проколотые для четырёх серёг уши» [Подмаскин, 1977, с. 104].

Аналогичное представление о перевоплощении души существовало у орочей, нанайцев [Березницкий, 1999, с. 23] и у нивхов. «В языке нивхов есть даже специальный глагол *узн* "ырд" – „родиться во второй раз“ и словосочетание *узн* "ыр-эх"лн" „ребёнок, родившийся во второй раз“. – Отличительной чертой такого ребёнка, – отмечает Е.А. Крейнович, – по мнению нивхов, является то, что он рождается с готовыми дырочками в мочках ушей» [Крейнович, 1973, с. 365].

Нечто подобное мы встречаем у А.Ф. Анисимова, изучавшего эвенков Подкаменной Тунгуски. «После смерти человека душа *ханян*, став якобы невидимую (до этого она ассоциировалась с тенью), „покидала“ его тело и, приняв иную субстанцию, подчёркнутую её новым названием *оми* (*о-ми* ‘создать’, ‘сотворить’, ‘образовать’, ‘возникнуть’, ‘появиться’, ‘образоваться’, ‘сделать’, ‘производить’ и т. д.), „уходила“ на вершину мифической родовой реки в родовое поселение душ *оми*, так называемый *омирук* ‘вместилище душ *оми*’, которая оттуда уходила на среднюю землю к людям и давала начало следующему поколению людей» [Анисимов, 1951, с. 199–200].

Путешествие души по трём мирам (земля, подземный мир, небо и вновь земля, подземный мир, небо и т.д.), особенно характерное для удэгейцев, орочей и нанайцев, происходило словно по спирали, верхним витком которой был небесный мир, средним – мир земной, нижним – подземный [Старцев, 1981, с. 159–160]. Так, путешествуя по трём мирам во времени и пространстве, бессмертная душа возвращалась в свой род женщиной, потом мужчиной, и так до бесконечности.

Представления аборигенов Приамурья и Приморья о душе человека своим происхождением уходят в глубину веков и являются свидетельством былого единства современных тунгусо-маньчжурских этносов. Национальная терминология, отражающая многочисленные названия души, с одной стороны, указывает на её стадийное развитие от беременности женщины, рождения и до смерти человека, а с другой – на качественное состояние души, связанное со смертью и похоронами. Кроме того, представления о множественности душ у человека одного народа объясняются смешанностью этносов исследуемого региона.

5.3. Магические амулеты в традиционной культуре тунгусо-маньчжуров

Сведения о традиционном мировоззрении удэгейцев, нанайцев, орочей и др. малочисленных народов Приамурья и Приморья можно найти у И.П. Надарова, А.Л. Бельковича, С.Н. Браиловского, В.Г. Ларькина, В.В. Подмаскина и др. Круг интересов настоящей работы ограничивается традиционной лечебной магией и удэгейскими амулетами, известными под общим названием *сэвэхи* и применяющимися для лечения или предотвращения различных заболеваний. В трудах названных выше авторов мало сказано о традиционной лечебной магии с использованием различных изображений *сэвэхи*, поэтому мы обратимся к записям из полевых дневников В.К. Арсеньева. Такой подход увеличит число опубликованных богатейших материалов великого исследователя Приморского края, даст возможность этнографам глубже рассмотреть этнокультурные контакты тунгусо-маньчжуров в указанном направлении, что в итоге позволит вы-



Рис. 69. *Доонта* (нанайцы). Изображается в виде медведя. Обращаются к нему при болезнях рук и послеродовых осложнениях [Лопатин, 1922, с. 225]

явить этногенетические связи разных малочисленных народов Нижнего Амура и Приморья и провести параллели между их культурами.

Вплоть до начала 1930-х гг. аборигены Приамурья и Приморья не знали, что такое баня, не имели понятия о медицинской помощи, стирке белья и т.д. Всё это в комплексе отрицательно сказывалось на здоровье и продолжительности жизни коренного населения. «Удэгейцы живут очень грязно, – писал В.К. Арсеньев. – Ни тело, ни одежда никогда не моется и не стирается. В их жилищах пыль и грязь стоят ужасные, стены закопчены дымом от очага. Многие из жителей поражены чесоткой и паршей, которые развились на их теле в сплошные язвы. Все сплошь больные бронхитом, и особенно дети. Есть дети, у которых от чесотки пропали глаза.

Тело человека всё в сухой грязи, тёмное от пыли – грязь на груди и спине, равно на руках и ногах лежит пластами. Вследствие этого у них различные болезни имеют возможность быстро распространяться и принимать широкие размеры» [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 6. Л. 312]. «Особенно удэгейцы страдают от оспы, которая уносит их жизни в большом количестве» [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 2. Л. 242].

Удэгейцев, нанайцев, орочей и других жителей дальневосточного региона лечили в основном шаманы разных «званий». Часто применялись многочисленные средства народной медицины, в состав которых входили препараты, позаимствованные как из животного, так и из растительного мира [Подмаскин, 1998, с. 148–152]. Однако большинство болезней, особенно связанных с нарушением нервной системы и внутренних органов – сердца, почек, печени, желудка и др., – лечили внушением с помощью заклинаний и *сэвэхи* – амулетов и деревянных идолов, якобы наделённых сверхъестественной силой, управляемой шаманом.

Опишем наиболее распространённое применение амулетов и деревянных идолов при разных болезнях.



Рис. 70. *Сэвэн ганзюли*. Лечебный сэвэн от туберкулеза. Нанайцы, с. Троицкое. МПК 893–328. Сборы Б.О. Пилсудского в 1905 г.

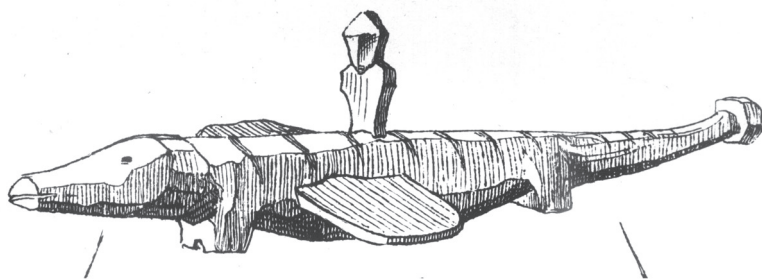


Рис. 71. *Сэвон Мухань* (нанайцы). К нему обращаются с молитвами и жертвами в случае желудочных заболеваний. Материалы И.А. Лопатина (1922 г.)

Когда человека начинало беспокоить сердце, по совету шамана из свинца, железа, меди или серебра делался амулет *мяонки*. Часто он представлял собой объёмную или плоскую фигуру в виде сердца, покрытую красной тряпочкой, символизирующей кровь. Каждый амулет носился на шнурке как драгоценный кулон.

Если сердце работало с перебоями, то амулет вначале делался из свинца. Считается, что этот металл хорошо успокаивает сердце. *Мяонки* из свинца по форме напоминал продолговатую пулю (символизировала сердце), в одном из концов которой была просверлена дырочка для шнурка. Сверху изделие покрывалось небольшим лоскутком из красной ткани (символизировала кровь). Такой амулет назывался *тудзя мяонки* (букв. «амулет из свинца»). Он пришивался на рубашку с исподней стороны напротив сердца. Если этот *мяонки* не помогал больному или после временного облегчения начинались сильные сердечные приступы, делался *мяонки* из железа [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 6. Л. 77].

Железный амулет назывался *сэлэ мяонки*. Он имел вид конуса с закруглённым основанием и с ушком для шнурка, пришивался посредине груди с исподней стороны рубашки. При ношении такого амулета, как считают удэгейцы, по всему телу проходит живительное тепло, вызывающее движение крови, и человек выздоравливает. Железо использовалось потому, что при ковке оно приобретало красный цвет (символ крови) и от него отлетали искры [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 6. Л. 77].

При неритмичной работе сердца изготовлялся амулет из меди (*тиетэм мяонки*). Удэгейцы верили: она успокаивает сердце, т.к. хорошо плавится.

Если свинцовый, железный и медный *мяонки* не помогали, то делался амулет из серебра (*монгу мяонки*), имевший вид маленького цилиндрика с ушком для шнурка на одном из оснований. Свинцовый, железный, медный или серебряный амулеты всегда нашивались на нижнюю рубашку с исподней стороны так, чтобы касаться больного места [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 6. Л. 782].

В случае, когда *мяонки* описанных видов не приносили пользы, делался специальный амулет, состоявший из красной прямоугольной тряпицы и нашитых на неё четырёх *цзайгда* – маленьких металлических цилиндров высотой до 2 см с изображением на одном из концов человеческих головок. Он изготовлялся в определённой по-

следовательности: на прямоугольный лоскут красной ткани, символизирующей кровь человека, нашивались две железные и две медные фигурки. Амулет пришивался под одеждой напротив сердца. Когда злой дух пытался проникнуть в сердце, *цзайгда* отпугивали его [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 241].

Амулет с четырьмя *цзайгда* применялся также при лечении больных суставов. В этом случае на красной тряпице фигурки располагались в другом порядке. Сначала нашивалась одна *цзайгда* из свинца (считалось, что она делает суставы подвижными). Если амулет со свинцовой *цзайгда* не помогал, то рядом с первой фигуркой нашивались ещё две из меди. И, наконец, четвёртая *цзайгда* из серебра использовалась если свинцовые и медные фигурки не облегчали страдания больного. Сам лоскуток с фигурками пришивался с внутренней стороны одежды напротив суставов, которые болели и не сгибались [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 6. Л. 78].

У приморских удэгейцев существовал амулет *мяонки* с вышитыми змеями. Посредине веерообразной тряпицы изображался дракон *модули*, который в данном случае означал грудную кость человека. По бокам от *модули* находились две змеи – рёбра человека. Они композиционно были расположены так, что получался рисунок трёхголового змея. В центре изображения прикреплялась пуля, символизовавшая сердце. Этот *мяонки* тоже носился на груди и использовался от болезней сердца [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 11. Л. 66].

У удэгейцев для лечения каждого заболевания существовали свои особые амулеты, обязательно изготавливавшиеся только по указанию шамана. Например, при сильной простуде делался *сэвэхи амба сеони* – человек с птицей *газа* на голове, сидящий на тигре. От сильного истощения защищал *сэвэхи утаки* – деревянное скульптурное изображение человека с большим животом и впалой грудью, на теле которого иногда рисовались ребра [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 11. Л. 59]. Счи-



Рис. 72. *Сэвэхи фуданку* (удэгейцы)



Рис. 73. *Тоому доонта*. Изображение от всех болезней (нанайцы). ИИИАЭ № 49

талось, что *сэвэхи утаки* способствовал лечению и укреплению органов пищеварения. Когда болели ноги или руки, применялся *сэвэхи бохо* – одноногий горбатый человек с подвижными суставами рук и ноги, с медвежьей головой и вырезанным на груди сердцем. Во время камлания *сэвэхи бохо* вешался на палочку, наклонно воткнутую у костра. У этого *сэвэхи* имелся под (плоский округлый предмет) *дегдоху*, на котором сжигался багульник. После камлания *сэвэхи бохо* не выбрасывали (если оставить его на улице, человек заболит ещё сильнее), а вешали на стенку в жилище [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 11. Л. 65]. Согласно мировоззрению удэгейцев, этот дух также управлял ветрами [Арх. ОИАК. Фонд

В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 11. Л. 60].

От болезней по указанию шамана создавались разные изображения *оонта* из дерева или *фуданку* из соломы, которые по типу изготовления бывают простыми и сложными. К простым *фуданку* относится *сэвэхи* из травы, сделанное в виде человека. Когда злой дух изгонялся из больного и вселялся в изображение, шаман выносил *фуданку* на улицу и разрывал на части или перекручивал и выбрасывал [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 6. Л. 310].

При одновременном лечении спины – радикулита – и суставов ног делался сложный бурхан под названием *сэвэхи ниэнку*. Он состоял из птицы *газа огдзё* (птицы чёрта), на которой стоял чёрт в образе человека *нии*. На птице изображались её помощники – змеи *кулига*. Рядом с *газа огдзё* отдельно помещались собака *инэй* и четыре маленьких воина. *Инэй* была охранником *газа огдзё* и человека-чёрта *нии*, а воины и сам *нии* – помощниками птицы. Смысл данного композиционного комплекса состоял в следующем: человек-чёрт *нии* украл душу больного и под охраной собаки и воинов уносит её на птице *газа огдзё* в жилище чёрта *огдзё* [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 11. Л. 66].

В.К. Арсеньев отмечал: описанный комплект *сэвэхи фуданку ниэнку* ему довелось видеть у приморских удэгейцев на р. Кусун 2 августа 1911 г.

По мнению удэгейцев, от разных болезней излечивает и амулет *амняху* (маленькая металлическая фигурка человека или большой деревянный идол). *Амняху* – один из ближайших помощников и слуг верховного божества *Эндури*, поэтому люди и уповают на помощь этого доброго духа и изготавливают разные *сэвэхи* с его изображением. Обычно он изображался в виде металлической фигурки человека (либо отдельной, либо сидящей на тигре или птице), которая затем пришивалась в центре небольшого круга, вырезанного из красной тряпки. Такой *амняху* излечивал разные болезни или предупреждал их. Все удэгейцы относят *амняху* к добрым духам и всегда надеются на его помощь, поэтому с подсказки шамана делают различные варианты изображений *амняху*. *Амняху* назывался и большой деревянный столб с лицом человека, расположенный на обочине тропы, ведущей к жилищу удэгейца, или у дверей дома. Лицо такого идола, отгоняющего злого духа, было обращено в поле [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 6. Л. 71].

Когда шаман не мог определить причину болезни, он советовал родным больного вырезать небольшого деревянного идола – *сэвэхи нии*, имеющего вид человека с круглой головой, двумя ногами и руками. Согласно обычаям удэгейцев, этот *сэвэхи* делался всегда одинаково [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 11. Л. 75].

Также существовал *сэвэхи нии* с головой медведя, помогавший при охоте на дикого зверя. На теле идола были две ящерицы, которые выполняли роль охотничьих собак, а к спине привязывалась палочка с *цзайгда* с грубо вырезанным лицом человека на конце. После удачной охоты губы *цзайгда* всегда мазались кровью, являвшейся пищей для *сэвэхи* [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 11. Л. 75].

К последнему виду *сэвэхи нии* следует отнести и *сэвэхи ниэнку*. Это изображение че-



Рис. 74. *Сэвэхи нии* (удэгейцы)

ловека с медвежьей головой, с медвежьими когтями на пальцах рук и ног. У идола были пешня – род копыя – и нож, а в руках он держал стрелы. Этот *сэвэхи* делался только для охотников и удачной охоты. Перед ним камлали, поручая *севону* – помощнику шамана – пригнать зверя с какой-нибудь отметиной (царапиной или пятном). Поэтому, когда охотник ловил соболя или убивал зверя с таким «знаком», он считал, что добычу послал *севон низнку*. В этом случае удэгейец «угощал» идола кровью сердца животного, салом, кончиком носа, концом уха и т.д. [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 249].

Верили, что в постоянных неудачах на охоте виновен шаловливый дух *кусялянку*. Его нужно было постоянно задабривать и не ругать. В честь этого духа и только для неудачливых охотников делали *сэвэхи кусялянку* в виде человека с головой медведя, на которую надевалась шапка из шкуры косули. У *сэвэхи* также имелись стрела и подвешенный к телу череп соболя (чтобы *кусялянку* помогал добывать соболей), пояс с притороченным ремнём *уйга* для увязки добычи, нож *кусига* для разделки зверя и колотушка для умерщвления раненого животного. Сбоку от *сэвэхи* находилось изображение собаки. После удачной охоты изображению *кусялянку* мазали кровью губы и наконечник стрелы [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 11. Л. 65, 67].

Удэгейцы считали: охотникам оказывает помощь и *сэвэхи амняху* – изображение неодушевленных и одушевленных духов природы в виде неопределённого существа. Этот амулет изготавливался из меди и имел вид горбатого человека с одной рукой, одной ногой и круглой головой. Его пришивали под одеждой в районе груди и носили те охотники, которые от сильного волнения не могли поразить цель из ружья [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 6. Л. 77].

У удэгейцев разные амулеты носили не только взрослые, но и дети. На одежду ребёнка нашивался амулет *тыбдяхи чебони* (когти рыси *саньде*), чтобы мальчики в будущем стали ловкими и способными охотниками, а девочки – хорошими рукодельницами. Также считалось, что носящий когти рыси всегда удачлив в охоте на зверя [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 253].

Помимо амулетов с маленькими *цзайгда*, которые носили при лечении суставов или сердца, у удэгейцев имелись *цзайгда* очень крупных размеров. Это были толстые колья высотой до метра, на вершине которых изображались грубо вырезанные человеческие лица

[Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 7. Л. 82; Д. 11. Л. 75]. Головы таких идолов оканчивались остриём, в упрощённой форме напоминающим пешню *хогдо*. Большие *цзайгда* обычно делались из ольхи: её древесина хорошо обрабатывается ножом, а также краснеет от надрезов (второе свойство способствовало распространению среди удэгейцев веры в существование в ольхе теплокровной души) [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 245]. Деревянные *цзайгда* могли как помогать человеку, иногда и при камлании, так и мучить его, если он навлёт гнев верховного божества [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 11. Л. 75].

Цзайгда вколачивались в землю на тропе, ведущей к дому, или ставились около дверей жилища. Делали и устанавливали их, только если появлялось подозрение, что чёрт время от времени посещает дом человека и причиняет неприятности его обитателям. *Цзайгда*, как считали удэгейцы, пугают чёрта, день и ночь караулят жильё от проникновения нечистой силы.

Количество *цзайгда*, устанавливаемых около дома, было разным и зависело от того, насколько сильно чёрт беспокоил людей: сначала ставилось два идола, затем – четыре, наконец, в исключительных случаях, – семь. В других количественных комбинациях *цзайгда* не ставили. Дорогу к юрте обычно караулили два идола, а четыре и семь стояли не на дороге, а на востоке или юге от жилья. *Цзайгда* никогда не помещались на западной стороне, потому что там находился загробный мир *бунигэ* [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 245].

Иногда *цзайгда* переходили во власть чёрта и начинали причинять людям страдания. Шаман быстро уничтожал таких идолов. «Обыкновенно, тотчас, как только *цзайгда* будет выставлена, ей мажут губы кровью птицы или животного, которое удаётся добыть к этому времени. Их окуривают дымом багульника» [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 245].

Для охраны дома от вторжения злого духа или чертей в устье реки, которая течёт со стороны морского побережья, делался *сэвэхи мангни*. Он изготовлялся только по указанию шамана из обрубка дерева и имел вид мужчины с намеченными на груди и боках острым ножом шаманскими зеркалами *толи* (защищали *сэвэхи* от стрел злых духов и делали его неуязвимым). На голове *мангни* была шапка *ауни*, а на шапке – нож. На туловище идола вырезались лягушки *ята* и

ящерицы *ехела*, означавшие, что *сэвэхи* живой [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 11. Л. 62–63]. Без изображений *ята* и *ехела* идол оставался бы мёртвым куском дерева и не помогал бы людям. В правой руке у *сэвэхи* имелось копьё *гида*, направленное острием вниз. На конце черенка копья имелось грубо вырезанное лицо человека – это был самый главный *севон*, который командовал всеми остальными, изображёнными на *мангни*. Такое копьё, как считали удэгейцы, имело большую силу и попадало в цель без промаха. Левая рука у идола шестипалая, чтобы во время борьбы с нечистой силой он крепче держал нож *кусигэ*. Ручка ножа заканчивалась *сэвэхи цзайгда* – изображением человеческой головы с остриём на макушке [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 11. Л. 64]. Это остриё играет роль ножа или меча и способствует более успешному отражению атак злых духов [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 11. Л. 75]. Нож держался остриём вперёд и режущим краем сверху. На руках *сэвэхи* тонкой резьбой намечались обвивающие их змеи *кулига*. Они придавали рукам идола гибкость, силу и крепость. С этой же целью изображали змею и на его хребте [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 11. Л. 64].

Сэвэхи мангни всегда ставился вместе с другими идолами для устрашения злых духов. Он находится впереди и играл роль начальника *манга*. На шаг позади него справа и слева ставились два одноногих *сэвэхи нй*, имеющих вид человека и являвшихся помощниками *мангни*. Все три идола помещались лицом в ту сторону, откуда ожидалось «нашествие» чертей. Такой комплект духов-охранников В.К. Арсеньев встречал у приморских удэгейцев на р. Кусуне в 1911 г. [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 11. Л. 64].

Приморские удэгейцы рядом с тропой, ведущей к жилищу, также устанавливали пни деревьев, вкапывая их комлем с корнями вверх. Верхняя часть корней немного сглаживалась топором. На пне по указанию шамана вырезались человеческие лица, которые всегда смотрели в сторону восхода солнца, корни же изображали волосы. Это был идол *нагасэ*, который охранял тропу и вход в жилище от злого духа *огдзэ* [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 245]. *Нагасэ* служил жертвенным столом для севонов, на него клали еду для духов. Когда духи ели, пни заменяли их и караулили жилище, чтобы в него не проник злой дух [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 11. Л. 76–77]. Иногда *нагасэ* делался двуликим, чтобы ви-

деть происходящее и спереди, и сзади. Хозяин дома регулярно окури-вал *нагасэ* дымом багульника и мазал рот идола кровью [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 245].

С восточной стороны жилища приморского или самаргинского шамана устанавливался целый ансамбль деревянных идолов, состоя-щий из двух *цзайгда*, двух *нагасэ*, семи *пигда* и специального шаман-ского дерева *тун*. *Цзайгда* вбивались в землю справа и слева от тро-пы, ведущей к дому шамана. Ещё через несколько метров находились *нагасэ*, следом за ними, с левой стороны от тропы и перпендикулярно к ней, втыкались в ряд три *пигды* – срубленные лиственницы высотой до шести метров. Справа было четыре таких же дерева. Ещё дальше, на расстоянии до 50 метров от дома, у тропы вкапывалось шаманское дерево *тун*.

Сэвэхи пигды предназначались для помощника шамана *севона*, который якобы чесался спиной о ветки лиственниц, как это делают животные. Когда *севон* сердится, он кусает *пигды*, а когда в хорошем настроении – играет с ними и поднимается вверх по тонким ветвям, чтобы осмотреть окрестности. Чтобы *севону* было легче взбираться на лиственницу, с неё снималась кольцами кора так, чтобы полу-чалось нечто, напоминающее лестницу. Вот почему и шаман около лиственниц вертится, бегают, трётся и прыгает [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 11. Л. 105].

Дерево *тун* ставилось шаманом, только если у его жилища «по-являлся» чёрт *огдзё*. *Сэвон* приходил к шаману во сне и указывал, где, когда и какое дерево необходимо поставить. Носясь во вселен-ной, чёрт нуждался в отдыхе, *тун* и становился его постоянным ме-стожительством. «Горе тому шаману, который поленится тотчас же поставить *тун* или отложит его постройку на неопределённое время. Страшно мучительными недугами он заболит от козней чёрта, и ни-какие силы не спасут его от смерти», – писал В.К. Арсеньев [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 10. Л. 66].

Тун – это свежесрубленное дерево, у которого удаляли кору и мелкие ветки, но оставляли большие сучья. *Тун* делался только из ли-ственницы, потому что она крепкая и из неё *севон* мог делать стрелы для своего лука. Затем по стволу и сучьям снималась часть древе-сины чередующимися правильными кольцами. Это ступеньки лест-ницы, по которым *севон* взбирался на *тун*. На стволе вырезались орнамент и человеческое лицо. Получалось, будто человек сидел в

стволе дерева и через отверстие смотрел наружу [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 246]. На оголённые сучья пристраивали специально сделанных *амняху* в виде человека, тигра, иногда человека, сидящего на медведе или тигре, и т.д. Эти *амняху* всегда были обращены лицами к востоку и западу или на все четыре стороны света [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 6. Л. 308]. Иногда на *тун* или т.н. *сэвэхи тун* ставилась большая птица *соле-кой*, представлявшая собой орла. На *соле-кой* укреплялось четыре *севона нй*, т.е. четыре человека, выполнявших волю орла [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 11. Л. 75]. На *амняху севон тун* совершал свои путешествия. Он садился то на зверя и ехал на нём, то на птицу и летел на ней [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 246].

Севон сам определял величину и форму *тун*, количество больших ветвей. Такую лиственницу порой приходилось долго искать, поэтому шаман иногда уходил далеко от своего дома. Когда нужное дерево обнаруживалось, шаман произносил специальную молитву, сообщая хозяину местности, для какой цели хочет срубить дерево. Лиственница перевозилась на лодке к дому шамана, который сразу же приступал к обработке и в короткий срок изготавливал *тун*.

Устанавливать дерево собирались все жители стойбища. Перед тем как поднять *тун*, мужчины просили шамана покамланить, чтобы его *севон* помог им поднять дерево. После камлания люди с лёгкостью поднимали лиственницу. Случалось, что после камлания дерево, которое до этого не могли оторвать от земли 10 человек, почти свободно поднимали трое [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 246]. Когда *тун* был установлен, вечером шаман камлал и в пляске обходил *тун*, *нагасэ*, *цзайгды* и *пигды* семь раз. Считалось, что *севон* шамана по ночам взбирается на *тун* и осматривает окрестности [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 247].

Если шаман погибал вместе со всей семьёй, его *севон* оставлял *тун* и уходил в мир мёртвых. В этом случае, как думали удэгейцы, чёрт *огдзё*, у которого отсутствовало пристанище, овладевал деревом. Поэтому люди боялись мест, где стояли покинутые *тун*. Это фигурное дерево являлось неприкосновенным: его нельзя было срубить, опалить огнём, нельзя было в него стрелять [Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 246].

У удэгейских *сэвэхи*, предназначенных для лечения болезней или имеющих охранное значение, есть аналоги в культуре других народов Приамурья [Иванов, 1970, 296 с.; Киле, 1995, с. 72–75], что свидетельствует о родственных отношениях тунгусо-маньчжуров в прошлом и этнокультурных контактах народов Сибири и Нижнего Амура в последующие периоды их истории.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Коренные малочисленные этносы Приамурья, Приморья и Сахалина представляют собой особую группу тунгусо-маньчжурских народов, у которых традиционно-бытовая культура, языки, фольклор и мировоззренческие представления имеют много общих черт, свидетельствующих о близком уровне социально-экономического, общественного и культурного развития. Естественно, в материальной и духовной культурах аборигенов исследуемого региона, несмотря на достаточную общность традиций, наблюдаются и некоторые особенности, что придаёт жизни каждого из народов определённое своеобразие.

Этнокультурные контакты и этногенетические связи тунгусо-маньчжуров Приморья и Амуро-Сахалинского региона наиболее ярко прослеживаются в мифологии, традиционной обрядности и бытовой культуре охотников, рыболовов и собирателей.

Для всех тунгусо-маньчжурских народов характерны общие мифологические, анимистические, тотемические, магические, шаманские и др. представления, комплексное исследование которых наглядно свидетельствует о наличии в прошлом у современных нанайцев, негидальцев, орочей, удэгейцев, ульчей, эвенков и др. единого генетического предка.

Каждый мировоззренческий аспект традиционной культуры народов Севера имеет свои особенности функционирования. У коренных народов Амуро-Сахалинского региона передача информации и знаний подрастающему поколению осуществлялась в вербальной и практической формах. Этнические воззрения, религиозные представления, легенды, исторические рассказы и др. фольклорные произведения передавались от поколения к поколению из уст в уста. Этот способ сохраняется и в настоящее время.

Основой традиционного мировоззрения аборигенного населения Приамурья, Приморья и Сахалина было представление о существовании добрых и злых духов, различных хозяев природы, душ животных и людей, населяющих всю окружающую природу. Человек жил словно в гуще невидимых, но всезнающих духов-антагонистов, постоянно был под их наблюдением: за малейшую оплошность следо-

вало мгновенное наказание от хозяина местности (бога) или злого духа (чёрта). Посредником между людьми и разными духами выступал шаман, у амуро-сахалинских и приморских этносов он был не только целителем, но и хранителем древних традиций, норм обычного права, являлся воспитателем молодого поколения.

Наиболее почитаемыми и добрыми духами были хозяин дома *зулин* и хозяин огня *пудза*. Ритуал особого почитания хозяина дома и покровителя разных промыслов прослеживается у всех тунгусо-маньчжурских этносов Сибири, Приамурья, Приморья и Сахалина. Издревле в традиционной культуре охотников этих регионов формировались особые представления о бережном отношении к живой и неживой природе.

Важным духом у всех тунгусо-маньчжуров был дух огня, который пламенем мог не только предупреждать об опасности, но и наказывать за нерадивые поступки, причём кара настигала как непосредственно тех, кто нарушал особо важные запреты, так и их родственников: за особо тяжкие грехи страдали дети – сыновья, внуки и даже правнуки провинившегося. Считалось, если во время пожара погибали взрослые, то они сами были виноваты перед великим *боа*, а если дети, которые ещё не успели нагрешить, то их смерть полностью возлагалась на отца, деда или прадеда, нарушивших древние традиции рода.

Все этносы Приамурья и Приморья обязательно совершали жертвоприношение многочисленным духам – хозяевам местности. Этот процесс происходил одинаково, негидальцы называли его *сугдэ*, удэгейцы – *согдо*, нанайцы – *сугду*, маньчжуры – *сукдун*. Слова *сугдичи* (ульчи) и *сугдитчи* (уйльта) буквально означают «поставить жертву перед идолом» или «ставить пищу перед покойником».

Жертва всегда приносилась в местах, опасных для жизни человека, где имелись обрывистые скалы, перевалы, переправы через реки и т.п. Там располагались специальные жертвенники *дэлбурэ*, куда складывали приношения – мелкие предметы, монеты, кусочки ткани и т.п. Аркинские эвены обязательно оставляли подарки, переходя через р. Эллу, камчатские эвены задабривали подобным образом крутой утёс на берегу р. Быстрой, иманские удэгейцы делали подношения у скалы Гугя, и т.д.

Аборигены Нижнего Амура, Приморья и Сахалина искренне считали наиболее сильных и могущественных зверей – тигра и медве-

дя – своими дальними предками. В честь этих животных проводились специальные обряды и жертвоприношения, а если тигра или медведя находили в тайге погибшими, то их хоронили, как людей, одевая в национальные одежды и устраивая над их телами специальные погребальные домики. В честь тотема-медведя все тунгусо-маньчжуры устраивали специальный медвежий праздник, целью которого было объединение членов рода вокруг плоти древнего предка. Многие элементы этого праздника свидетельствуют о культурных взаимных влияниях и в определённой мере едином этногенетическом процессе народов Севера Дальнего Востока и Сибири, находящихся ещё в начале XX столетия на стадии первобытно-общинного строя.

Другим тотемным животным был тигр, которого одновременно боялись и почитали. Распространение культа этого зверя у орочей, нанайцев, ульчей, удэгейцев и др. тунгусо-маньчжуров свидетельствует: в их этногенезе многие сотни лет назад принимали участие предки современных народов Юго-Восточной Азии, что красноречиво подтверждает мифологический сюжет, бытующий у удэгейцев Приморья и Приамурья. В мифе удэгейцев о происхождении тигра присутствует очень важная деталь, указывающая на территорию, где происходило рождение этноса. В частности, говорится, что мать мифологического охотника превратилась в зелёного попугая. Ареал распространения этой теплолюбивой птицы частично совпадает с основной территорией обитания пантеры и тигра в районах Юго-Восточной Азии, Индии и др. регионов Азии.

В эпоху рождения, формирования и развития малочисленных народов Приамурья и Приморья наиболее актуальными являлись возникшие ещё в глубокой древности проблемы экономического благосостояния и выживания. Аборигенам было необходимо решать задачи, связанные с добычей продовольствия, строительством жилья, эффективной борьбой с болезнями, воспроизводством населения и т.д.

Деятельность рыболова или охотника требовала смелости, выносливости, большого опыта и терпения, гибкости ума и умения предугадать поведение животного. Эти и другие способности аборигенов характеризовали их как одарённых добытчиков, способных кормить свои семьи и близких родственников. Во время промысла коренные этносы получали не только разнообразные продукты питания (мясо, рыбу, ягоды, съедобные травы и т.д.), но и материалы

для изготовления одежды, обуви, предметов бытовой культуры и т.д.

Общие виды хозяйства обуславливали у аборигенов региона идентичные способы и методы заготовки рыбы, добычи таёжных и морских животных и птиц, а также появление аналогичных обрядов, примет и запретов, регулирующих промысловую деятельность, взаимоотношения между сородичами и хозяевами природы.

Исходя из представлений о существовании хозяев природы, добрых и злых духов, коренные обитатели края старались не огорчать их своими неблагоприятными поступками, искренне веря, что «божья» кара последует немедленно в виде неудачи на охоте, в рыболовстве и др. видах промысла (к тому же за большие преступления расплачивался не сам провинившийся, а его дети или внуки). Вера в неминуемое наказание воспитывалась у аборигенов Приамурья и Приморья с самых ранних лет, поэтому они, где бы ни находились, старались не нарушать установленные обычаи.

По неписаным законам обычного права все коренные этносы региона должны были следовать заповедям хозяев местности и животного мира, которые требовали от охотника не издеваться над пойманным зверем и как можно быстрее добывать его. Также запрещалось добывать животных больше, чем могла потребить семья в ближайшее время. Аборигены считали: если промысловик нарушит эти правила, его род накажут хозяева тайги, воды, огня и др. духи.

Согласно поверьям народов Приамурья, Приморья и Сахалина, недостойное поведение охотников или недоверие, проявленное к хозяевам природы, неминуемо влекут наказание со стороны не только злых, но и добрых духов, известных у аборигенов под общим названием *севэхи* (*сэвохи, сэвэхи, сэвэны* и др.). Многочисленность этих духов, предназначенных для лечения различных заболеваний или имеющих охранное значение, свидетельствует о родственных отношениях

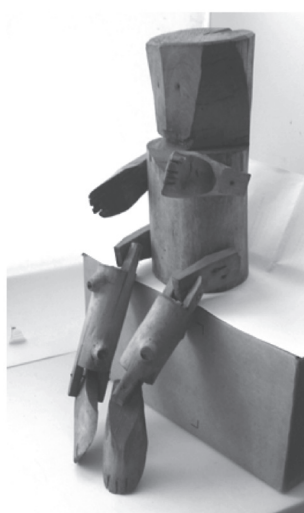


Рис. 75. *Collekeru doonta* (нанайцы). Делается при болезнях суставов рук и ног после сильной простуды



Рис. 76. Доонта. От болезней рук (Нанайцы)

тунгусо-маньчжурских этносов в прошлом и их этнокультурных контактах во все последующие периоды истории.

Всевозможные табу и приметы, связанные с охотничьим промыслом, являются очень древними и отражают анимистические воззрения коренных народов на природу и общество. В таких запретах чётко прослеживается щадящее отношение к природе и её обитателям. Все промысловые обряды имели воспитательный характер, они приучали бережно относиться к окружающему миру и заботиться о размножении добываемых животных. Думая о благополучии и возрождении других, каждый охотник не забывал о себе и родственниках близкого и дальнего поколений. И помнил он не только о живых сородичах, но и о мёртвых, заботясь, чтобы душам последних на том свете жилось комфортно и сытно. Также следовало организовать для умершего достойные похороны, соблюсти определённые обряды, чтобы его душа своевременно отправилась в подземный мир. Иначе и быть не могло, ибо

душа, не попавшая в *бун*, превращалась в злого духа и вредила всем оставшимся на земле.

Представления аборигенов Приамурья и Приморья о душе человека своим происхождением уходят в глубину веков и также свидетельствуют о былом единстве современных тунгусо-маньчжурских этносов. Наличие многочисленных названий души указывает на существование веры в её стадийное развитие (от момента беременности женщины и вплоть до смерти человека) и качество, зависящее от вида смерти (убийство, смерть от зверя, смерть от старости и т.д.) и того путешествия, которое душа совершает во Вселенной. Представления о множестве душ у человека также возможно объяснить смешанностью этносов исследуемого региона.

Для удэгейцев, орочей и нанайцев особенно характерна идея о путешествии души по трём мирам (земле, подземному миру и небу), которое осуществляется словно по спирали, где верх витка – небесный мир, средняя часть витка – земной мир, нижняя часть витка –

подземный мир [Старцев, 1981, с. 159–160]. Пройдя по трём мирам во времени и пространстве, бессмертная душа под руководством хозяйки неба *Тагу мама* (*Сангия мама* и др.) снова возвращалась в свой род. При этом если душа принадлежала мужчине, то хозяйка неба отправляла её на землю уже в женском облики. После каждой прожитой жизни пол у души менялся, чтобы человек в среднем мире (на земле) мог выполнять любые виды работы, характерные как для мужчин, так и для женщин.

Традиционные виды деятельности всегда требовали от каждого определённых знаний, неукоснительного выполнения семейных и общественных обрядов и обычаев, соблюдения многочисленных заветов, уважения не только членов своей семьи, но и дальних родственников и чужеродцев.

Все промысловые обряды и обычаи, касающиеся повседневной жизни аборигенов, предостерегали людей от необдуманных поступков и злых дел, выполняли функцию закона, состоявшего из многочисленных предупреждений, предостережений, пожеланий, требований, прав и обязанностей, касающихся каждого члена рода того или иного этноса. Таким образом, разные виды традиционных представлений тунгусо-маньчжурских народов исследуемого региона обуславливали сохранение традиционной культуры аборигенов и окружающей их среды обитания.

СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ, СВЯЗАННЫХ С МИРОВОЗЗРЕНИЕМ ТУНГУСО-МАНЬЧЖУРСКИХ ЭТНОСОВ ⁷

Абасы – 1) злой дух, чёрт; 2) враг, богатырь нижнего мира (чумиканские эвенки); 3) дух – хозяин леса (баргузинские эвенки).

Абаһы – злой дух, чёрт (эвены).

Аваһии – 1) злой дух, чёрт; 2) враг, богатырь нижнего мира (нег.).

Авата – чёрный заяц – талисман охотника (нег.).

Агду – берлога медведя (эвенки).

Агды – гроза, гром и молния (удэ, нани и др.). Гроза представлялась эвенским шаманам в виде железной птицы с огненными глазами, от полёта которой происходил гром, а от сверкания глаз – молния (илимпийские эвенки).

Актенка – 1) название (фамилия) нанайского рода; 2) нанайцы, связывающие своё происхождение с тигром.

Алачинки – комплекс различных духов. Место жертвоприношений и место нахождения всех хозяев природы (нег.).

Алдомбули – промежуточный мир, в котором душа покойного ожидает окончательной отправки в загробный мир *були* [Березницкий, 2003, с. 458].

Амба – 1) злой дух; 2) неуважительное название тигра (удэ, нани, ульчи, орочи).

Амба(н-) – злой дух, чёрт (орочёны – ороки Сахалина).

Амба гаани – злой дух в виде птицы (удэ).

Амба буани – злой дух в виде животного (удэ).

Амба нй – злой дух в виде человека (удэ).

Амба сеони – человек, сидящий на тигре. На голове у человека – птица *газа*. Изображение использовалось при лечении простудных заболеваний (удэ).

Амзиа (найхинские нани), **амса** (кур-урмийские нани) – название божка, одного из шаманских духов.

Аминти, амимпи – отец. Почтительное название тигра (орочи, нег.).

Амнянку – дух болезни, вселяющийся в человека. Может быть в виде горбатого, худого, толстого или обычного человека (удэ).

⁷ Терминологический словарь тунгусо-маньчжурских этносов Приамурья, Приморья и Сахалина подготовлен на основании опубликованных словарей и научных исследований, приведённых в конце книги в списке использованной литературы.

Амняху – 1) один из ближайших помощников и слуг верховного божества *Эндури*, поэтому люди уповают на помощь этого доброго духа и изготавливают разные сзвэхи с его изображением; 2) амулет от разных болезней в виде маленькой металлической фигурки человека или большого деревянного идола; 3) амулет в виде горбатого человека с одной рукой, одной ногой и круглой головой, его пришивают к исподней одежде в районе груди и носят те охотники, которые не могут поразить цель из ружья из-за сильного волнения (удэ); 4) большой столб с лицом человека на верхнем конце, установленный на обочине тропы, ведущей к жилищу, или у дверей дома. Идол был обращён лицом в поле и ставился с целью отогнать злого духа (удэ).

Амняху модули – мифическое водное драконообразное существо.

Аонга – зимовье охотника (нани).

Арāчу (орочи), **арачу** (ульчи) – ритуальная площадка, на которой совершали умерщвление медведя во время медвежьего праздника.

Ауни – шапка (удэ).

Ауринский утёс – священные скалы на Амуре у с. Аури (ульчи).

Аями – дух – покровитель шамана. Сверхъестественный супруг или супруга шаманки или шамана (нани) [Березницкий, 2003, с. 459].

Баба и Дед – священные скалы на р. Иман в районе с. Дальний Кут (иманские удэ).

Багдихе – лесовик. Маленький человечек, весь покрытый шерстью, даже лицо у него покрыто шерстью. Этот карлик живёт в лесу, где много скал, и устраивает эхо (удэ).

Байта – штраф (удэ).

Бельды – 1) название (фамилия) нанайского рода; 2) нанайцы, связывающие своё происхождение с тигром.

Боа – творец верхнего мира (орочи).

Боа адони – лесной дух, которому поклонялись в пещере «Орочонский бог» (иманские удэ) [Березницкий, 2003, с. 459].

Боа бэйэни – небесные люди (нег.).

Боа инаи – небесная собака (удэ).

Боа инэйни – мифический хозяин тигров (бикинские удэ) [Березницкий, 2003, с. 459].

Боби – гадание на палочках, связанное с охотничьим промыслом (эвенки и нег.).

Богдо – название идола, сделанного из соломы и использовавшегося во время больших поминок *касса* (нани).

Боко – дух, одноногий человек с горбом (удэ).

Боли – мифологическое имя женщины, предмет любви сказочных героев и виртуальная, духовная жена шамана (удэ).

Боли амбани силэни боани – верхний мир, или мир неба (удэ).

- Болихе** – героиня из удэгейских сказок.
- Боло** – шаманский посох с набалдашником (нани).
- Бӱннени** – небесный житель (орочёны – ороки Сахалина).
- Бӱчо** – 1) **Бӱчо (н-)** (орочи), **Бӱчу(н-)** (ульчи) – идол, изображение духа – помощника шамана; 2) **Бӱчо** – изображение духа медвежонка (орочи).
- Бу** – умереть (почти все тунгусо-маньчжурь).
- Буа** – 1) Вселенная; 2) небо; 3) бог; 4) место; 5) местность и др. (все тунгусо-маньчжурь Приамурья, Приморья и Сахалина).
- Буга** – эвенкийский демиург (так же, как и *Мајин, Маин*) (забайкальские, амурские эвенки).
- Букки** – покойник (орочи).
- Букчэ** – малый медный идол (нани).
- Була** – шаманский посох с набалдашником в виде булавы внизу и скульптурным изображением Будды из бронзы вверх (удэ).
- Булигэ эзэни** – дух – хозяин загробного мира (бикинские удэ) [Березницкий, 2003, с. 459].
- Буни** – загробный (подземный) мир (орочёны – ороки Сахалина).
- Бунига (buniga)** – загробный, или потусторонний, мир (удэ).
- Бунига улини** – река загробного мира (удэ).
- Бунини** – обитатель загробного мира (орочёны – ороки Сахалина).
- Бун’и** – загробный, потусторонний мир (орочи, нег.).
- Бун’икун, Бун’инкун** – подземный мир (нег.).
- Бунинкэн** – умершие люди (тунгусо-маньчжурские этносы).
- Буркән** – 1) небо; 2) бог (эвенки).
- Буссэу** – злая сила (А.Н. Липский).
- Бучилэ** – дух – хозяин тайги. Нередко его фигура из дерева имела кошачьи черты и объединяла образы тигра и леопарда (нани).
- Бучу, бучулэ** – хозяин, повелитель ветров (нани, орочи, удэ).
- Бучуэ** – 1) идол; 2) кукла (нани).
- Быйсингку** – место промысла, доставшееся охотнику от отца или деда (удэ).
- Бэјү эзэн’и** – хозяин зверей, тигр (орочи).
- Бэлэй (барелак)** – амулет охотника-эвенка, изготовленный из необычно растущего дерева. Это безрукая антропоморфная фигурка с ногами и головой, на которой изображали глаза (вкладывали бисеринки), нос и рот. Фигурка одевалась в «платье» из уха медведя или лося.
- Габала** – дух прозорливости. Антропоморфное изображение со сквозной дырой в туловище (нег. орочёны – ороки Сахалина).
- Газа (нани), газа** (удэ) – амулет в виде летящей с распростёртыми крыльями птицы.
- Газа огдзэ** – птица чёрта. На летящей птице стоит чёрт в образе антропоморфного существа без рук с круглой головой (удэ).

- Гамбау буинь** – мифический зверь подземного мира (удэ) [Березницкий, 2003, с. 460].
- Ганихи** – хозяин моря и рек. Седой старик, живущий в морской пучине (удэ).
- Ган`ики (Ганки)** – водяной дух. Русалка, полуженщина-полурыба, которая являлась помощницей хозяина воды Тэму (орочи).
- Гида** – копьё (нани, орочи, удэ и др.).
- Гилянку** – цветные тряпицы, которые размещаются ниже навершия шаманского жезла *тыдю*. Ими шаман смахивает с больного злых духов (удэ).
- Гободо** – превратившаяся в бабочку душа ребёнка, которая прилетала в тот род, откуда когда-то ушла в загробный мир (удэ).
- Голо** – метеориты, падающие на землю. При массовом падении метеоритов нужно было схватить с земли сухую листву, пучок травы или гнилушку и в течение трёх дней держать при себе – это был охотничий талисман на три дня (орочи).
- Гонгулаза** – священная скала на р. Бикин (бикинские удэ и нани).
- Гугя** – священная скала у Санчихезского ключа (иманские удэ).
- Гэкэн** – четвёртый (временный) мир Вселенной, в котором временно пребывает душа покойного человека (найхинские нани) [Березницкий, 2003, с. 460].
- Гяса, илау** – длинные спиралеобразные ритуальные стружки (орочи).
- Дава адзани** – хозяин всей кеты (удэ).
- Дагдифу** – ихтиоморфный помощник мифического великана *Калгамы* (нани) [Березницкий, 2003, с. 460].
- Дагю** – жертвенник – настил, возвышавшийся над землёй или снежным покровом на 20–30 см и установленный под священным деревом (удэ).
- Дарисал** (букв. «ряд шаманских духов, железных и костяных, стоящих с вытянутыми в стороны руками») – граница между верхним и нижним шаманскими мирами, которая находилась несколько ниже устья лубой шаманской реки.
- Дед и Баба** – священные скалы на р. Иман в районе с. Дальний Кут (иманские удэ).
- Дзаи** – голова медведя (удэ).
- Дзелю** – каменный амулет для защиты жилища от злых духов. Подкладывался под порог дома (нани, удэ) [Березницкий, 2003, с. 460].
- Дзюлемдзи** – третья душа человека, внешнее проявление души – тень *паня* (нани) [Березницкий, 2003, с. 460].
- Дзэли** – таймень (удэ).
- Дзэли адзани** – хозяин тайменей (удэ).
- Добоча** – жертвенная пища духам во время охотничьего промысла (нани).
- Докеня (докюня) буйни** – мифический зверь подземного мира (выдра) (удэ) [Березницкий, 2003, с. 460].

Докеня наани – нижний, или подземный, мир (удэ).

Долбонитки (букв. «по направлению к ночи») – нижний шаманский мир, который находился ниже устья р. *Эндекит*. Из этого мира никто не возвращался. «В него попадали только души „худых“ покойников, умерших в мире мёртвых. Неожиданная смерть шамана в момент высокого напряжения во время камлания объяснялась случайным попаданием туда» (эвенки).

Долин боа – земной, или средний, мир (нег.).

Доркин – третий мир Вселенной. Место обитания духов – хозяев стихий (найхинские нани) [Березницкий, 2003, с. 461].

Доро – 1) душа живого человека [Березницкий, 2003, с. 461]; 2) законы обычного права, многочисленные правила *доро* (орочёны – ороки Сахалина).

Дознта – хозяин таёжных зверей (орочи).

Дознтани (букв. «таёжные люди») – дикие звери, населяющие тайгу. Они находились в зависимости от своего непосредственного хозяина *до-энта* (орочи).

Ду – душа человека [Березницкий, 2003, с. 461].

Дунна туй – средний (земной) мир Вселенной (амурские негидальцы) [Березницкий, 2003, с. 461].

Дугду – дух – покровитель охотников в виде личины на дереве (эвенки, негидальцы).

Дэлбурэ – жертвенник, куда складывались приношения – различные мелкие предметы, монеты, кусочки ткани и т.д. (аркинские эвены).

Дусэ – тигр (ульчи, орочи, орочёны – ороки Сахалина).

Дусэ омен’и (букв. «тигровая душа») – территория на Луне, куда попадают души зверей и счастливых людей (орочи).

Дусэ эзн’и – хозяин тигров (орочи, ульчи, орочёны – ороки Сахалина).

Дусэ мамāчан’и – жена хозяина тигров (орочи).

Дуэнтэ эзн’и – хозяин медведей (орочи).

Дуэнтэ мамāчан’и – жена хозяина медведей (орочи).

Дэим Яга – имя самца-пантеры из удэгейской сказки.

Дэптури (дэптыри) – злой дух, обычно в образе мелкого грызуна (орочёны – ороки Сахалина) [Березницкий, 2003, с. 461].

Дяла – культовая скала у негидальцев.

Егда, Егдига – добрый молодец: сказочный герой (удэ).

Елламрак (букв. «угольная чернь») – нижний шаманский мир, куда не ходили даже шаманы (эвенки), но туда попадали души злых людей.

Ехела – ящерица (удэ).

Ёминка – 1) название (фамилия) орочского рода; 2) орочи, связывающие своё происхождение с тигром.

Залалгун – собственное имя «хозяина моря» (нег.).

- Зулин** – 1) хозяин дома, дух – хранитель домашнего очага; 2) антропоморфная скульптура в форме человека с большими грудями; 3) полуметровое антропоморфное изображение безрукого человека с овальным лицом, большим носом и слегка подогнутыми коленями, сделанное из чурки диаметром от 15 до 20 см. Такие бурханы имеются в каждом доме нанайца или негидальца.
- Зулчу** – сын *Ходо* и *Мамелди* (нанайцы). Одна из главных фигур в шаманизме нанайского рода Чжаксор.
- Икири** – черви (ольские, быстринские, пенжинские и др. эвены).
- Икири муранни** – хозяин червей или хозяин останков человека (эвены).
- Илау, гяса** – длинные спиралеобразные ритуальные стружки (орочи).
- Илучуву** (букв. «чтобы стоял, чтобы жил») – магический обряд (ульчи).
- Иллэмэчипкэ** (букв. «добывание души-тела») – лечение во время камлания, сводящееся к поискам и возвращению украденной души [Василевич, 1969, с. 226].
- Илэу** – первый (земной) мир Вселенной (найхинские нани) [Березницкий, 2003, с. 461].
- Йеле (jele)** – 1) ящерица; 2) изображение ящерицы на обуви шамана (удэ).
- Кагзаму** – мифический горный дух или хозяин скал, изображался как антропоморфное трёхпалое существо с вытянутой заострённой головой, с длинными, тонкими, слегка поджатыми в коленях ногами, с лосиными копытами вместо ступней (орочи, удэ, ульчи).
- Кадан** – каменный человек, мифический охранитель сопок [Березницкий, 2003, с. 461].
- Када эзн`и** – хозяин скал (удэ).
- Калгама** – дух, помогающий человеку на охоте и рыбной ловле. Это антропоморфное изображение с остроконечной головой, прямыми без ступней ногами, сделанное из палочки в палец толщиной. Духа просят, чтобы он не отгонял зверя и рыбу. За это его кормят (нанайцы).
- К`алзами** – дух-хозяин, помощник на охоте (орочёны – ороки Сахалина).
- Калдами-суу** – необычный амулет самого удачливого охотника и рыболова (нани).
- Камдепти** – хвост белого орлана, прикрепленный к шапке шамана. Защищает глаза от солнца и облегчает «полёт» шамана по Вселенной (удэ).
- Канда** – мифический старик, создатель Млечного Пути (удэ) [Березницкий, 2003, с. 461].
- Канда Мафа** – 1) муж хозяйки земли; 2) злой сказочный герой (удэ).
- Кандаха** – старик, сказочный герой из удэгейской сказки.
- Канчуга** – 1) название (фамилия) удэгейского рода; 2) удэгейцы, связывающие своё происхождение с тигром.
- Киран** – орёл, хозяин птиц у восточных групп эвенков.
- Кори** – 1) мифическая птица; 2) в шаманской мифологии нанайцев, орочей и ульчей представляется в виде железной птицы, у которой вместо

клюва – пешня, вместо хвоста – пальма (копье на медведя), а крылья оканчиваются кривыми саблями маньчжуро-китайского типа.

Куань-Юн – 1) сучанский царь; 2) главный отрицательный герой из легенды «О Куань-Юне» (бикинские нанайцы и удэ, тазы Ольгинского р-на Приморского кр.).

Куаптэля – подстилка из мелких стружек (эвенки).

Куи – айны Сахалина.

Куинка – 1) название (фамилия) удэгейского рода; 2) удэгейцы, связывающие своё происхождение с айнами Сахалина.

Кулига – изображение змеи на обуви шамана (удэ).

Куликар (букв. «черви», «насекомые») – их вместо души вселяли в человека духи – помощники враждебных шаманов, крадущие души людей (*оми, иллэ*) и прячущие их очень далеко [Василевич, 1969, с. 226].

Култыр, семилбэ, уркэл (букв. «двери») – пороги у скал, расположенных перед каждым родовым миром мёртвых на р. *Энгдекит*, на которых жили души предков шаманов и шаманок (эвенки).

Кусалянку – шаловливый дух, насмешник, шумом и свистом пугающий зверя в тот момент, когда охотник уже уверен в своей удаче (удэ).

Кусйльн (букв. «шум, шорох, свист, шелест», «звук шагов, шум крыльев при полёте») (эвенки).

Кусига – нож для разделки зверя (удэ).

Кус'и – дух счастья, счастье, охотничья удача, везение (нани, нег.).

Кутуга – жена хозяина огня *муйкуду* (нег.).

Кутурук – по представлениям некоторых эвенков из восточных оленеводов, мир душ нерождённых оленей.

Куты Мафа – тигр (удэ).

Кынга и Омока – священные скалы у копинских орочей.

Кямбуха – жертвенник у священного дерева в виде заструганного кола, расщепленного сверху на три части. В расщеп вставлялся камень, на который клали тлеющие угли багульника, кусочки мяса, рыбы и пр.

Кяна – изюбр (удэ).

Кяна азани – хозяин всех изюбров (удэ).

Лаоңини (Laongini) – царство теней загробного мира, где всё чёрное: небо, сопки, деревья, вода, болота. Туда попадают души злодеев, причинявших людям великие бедствия (удэ).

Лаулю – село староверов. Современное название с. Дерсу.

Лузу – 1) пушной зверь необычной окраски; 2) соболь чёрный, лохматый; 3) хозяин соболей (нег.).

Лузу холайин аватанин – хозяин лисы-огнёвки (нег.).

Лудул – чёрно-бурая лиса (орочёны – ороки Сахалина).

Лузули – чёрно-бурая лиса (ульчи).

Лузури – чёрно-бурая лиса (нани, маньч.).

Магин – 1) личина, вырубленная на дереве; 2) лик духа – хозяина тайги; 3) дух – покровитель охотников, изображавшийся как небольшой углублённый треугольник на дереве (эвенки).

Маин – душа у норильских и вивинских эвенков, «которая в виде невидимой нити тянется от головы человека вверх, где *хэвэки* (дух – хозяин верхнего мира) держит в руке нити всех тунгусских *маин* (душ) и тянет за них всех тунгусов. Стоит почему-либо оборваться нити, тунгус начинает болеть и умирает. *Хэвэки* сам может порвать или ослабить её. Злой дух может перекусить *маин*, а иногда – похитить целый кусок её». Душу «*маин* могли иметь деревья и травы, которые росли потому, что *хэвэки* держал нити, тянущиеся к вершинам деревьев и трав» [Василевич, 1969, с. 226–227].

Маин (Манги) – сын мифологического героя *Хадау* (орочи).

Мајин, Маин – 1) эвенкийский демиург: дух – хозяин верхнего мира, дух – покровитель душ людей и животных (олимпийские эвенки, эвены, нани и нег.); 2) душа (зейские эвенки).

Майин эвэкээ – небесная старуха – 1) ближайший помощник властелина верхнего мира *Майин (Маин)*; 2) хранитель нерождённых душ у людей и животных (нег., эвенки).

Малу – почётное место в жилище (удэ, нани и др.).

Мамаса давани – хозяйка кеты (орочи).

Мамелди – 1) жена нанайского демиурга *Хадю*; 2) глава подземного мира *буни* (нани).

Манга – начальник (удэ).

Манги (Маин) – сын мифологического героя *Хадау* (орочи).

Masi (маси) – хозяин дома – идол, ставился в жилище у большого (центрального) столба *tojga* (нег., ульчи).

Маху – человек из легендарного народа Наху (иманские удэ).

Мео, мево, мяо – кумирня в виде маленького домика, украшенная изнутри изображёнными на бумаге различными божествами. Культ мяо особенно быстро привился среди южной группы удэгейцев и тазов (бикинские аборигены: удэ, нани, орочи и эвенки).

Миачу – комплекс духов, состоящий из хозяина сохатого (*огана*), медведя (*мапача*), медвежонка (*боочо*), изображения медведя (*мапача*), восседавшего верхом на животном, напоминающем тигра (*дуси*). Комплекс делался и устанавливался для успешной охоты на соболя, кабаргу, белку.

Модули – дракон (удэ).

Монгу боко – серебряный одноногий человек с горбом (удэ).

Монгу мяонки – амулет из серебра от болезней сердца. Выглядит как маленький цилиндр, на одном из оснований которого имеется ушко

для шнура. Свинцовый, железный, медный или серебряный амулеты всегда нашиваются на нижнюю рубашку с исподней стороны так, чтобы касались больного места (удэ).

Моо кандани – кап, наплыв на дереве (удэ).

Мугды (муугди) – дух-предок. Это естественный небольшой пенёк с личиной, обращённой в сторону жилья, или антропоморфной фигуркой с большой круглой головой, руками до локтей, коротким туловищем и длинными ногами без ступней (эвенки). Эвенки енисейской лесотундры при перекочёвках возили *муугди* с собой или делали вновь на каждом стойбище. Основной функцией *муугди* была подача шаману советов для разных действий, поэтому шаманы постоянно «кормили» такие изображения мозгом и кровью добытых животных и окуривали дымом сала.

Мудури (moduli) – *север* дракона в виде змеи с лапами и крыльями для борьбы со злым духом, помощник шамана (удэ).

Муйкуду – хозяин огня, его изображение (нег.).

Муксун – деревянное блюдо, используемое при жертвоприношении (нани).

Мусун – дух, хозяин любого явления природы, сила движения, которой обладали почти все явления природы. С развитием шаманских представлений термином *мусун* стала называться часть благожелательной в отношении человека силы духа – хозяина верхнего мира, которую шаман добывал как для себя, так и для посвящаемого оленя. Получив *мусун*, олень становился табуированным, шаман – настоящим шаманом [Василевич, 1969, с. 227]. «С появлением представления о духах-хозяевах термин *мусун* стал обозначать духа – хозяина любого явления природы: *мусун* реки, *мусун* перевала, *мусун* огня, *мусун* озера, *мусун* чума и т.д., т.е. всё, кроме духа – хозяина охотничьего уголья, имеющего свое имя. Эти *мусун* имели своё местонахождение: *мусун* реки – у порогов, водоворотов; *мусун* горы – у трудных перевалов; *мусун* озёр – в некоторых озёрах; *мусун* огня – в очаге; *мусун* дома – в месте за очагом; *мусун* жилища – под срединной жердью *чимка*, которую некоторые из илимпийских эвенков считали душой чума (*маин*) и делали её выше остальных жердей. Все такие *мусун* представлялись эвенкам в виде живых людей (одни были женаты и имели детей, другие не имели жён). На хорошее отношение к ним человека они отвечали добром. Поэтому удачный переход через трудные места на реке или перевале считался помощью того или иного мусун, и его благодарили за это, бросая при переходе щепотку табака или вешая на ветку *локоптын* – ленточку или полосу из новой ткани – или брызгая чаем, всегда со словами: «...Чтобы жить хорошо, зверя пошли». Скопление таких «жертв» и были в тайге указателем местообитания *мусун*» [Василевич, 1969, с. 228].

Мыргыды – горный человек, хозяин всех зверей. Это антропоморфное существо с очень длинной бородой. Покровитель рода Муйки (орочёны – ороки Сахалина).

Мэку – злой дух в виде леопарда (удэ).

Мэлкэн (мн. ч. *мэлкэшэл*) – огоньки, мелькавшие ночью в тайге. Фосфорическое свечение гнилушек. Эвенки считали, что *мэлкэн* жил в пнях и приносил человеку вред. Если ударить топором по гнилой чурке или по пню, то можно поранить *мэлкэн*, за это он мог человека убить, покалечить и т.д. Но *Эксэри* насылал на *мэлкэн* молнию, которая и убивала его в сухом стволе [Василевич, 1969, с. 222].

Мэргэ – сказочный герой (нани, ульчи).

Мяонки – амулет от болезней сердца. Сделан из свинца, железа, меди или серебра. Это объёмная или плоская фигурка в виде сердца, покрытая красной тряпочкой, символизирующей кровь (удэ).

Нагасэ – пень, вкопанный корнями вверх. На нём по указанию шамана вырезалось человеческое лицо, которое всегда было обращено в сторону восхода солнца, а корни изображали волосы. Этот идол охраняет тропу и вход в жилище от проникновения злого духа (приморские удэ).

Наму нии – морской человек или касатка *Тэму* (удэ).

Нā сан,āни (букв. «отверстие в земле») – вход в нижний мир (орочёны – ороки Сахалина).

Нā эдени – хозяин земли (ульчи).

Наху – одно из древних племён (иманские удэ).

Нгегидадун (букв. «у подножия гор») – подножие верхнего мира (восточные эвенки-оленьеводы).

Нгектар – мир нерождённых душ, который находится в истоках реки верхнего мира. Души людей в *нгектар* жили в виде птичек. Творец человека (он же дух – хозяин верхнего мира) посылал птичек на землю в виде шерстинок или травинок. Они попадали в тело женщины и давали жизнь плоду [Василевич, 1969, с. 225].

Нёха – родовое огниво (удэ).

Ни силэни наа – земной, или средний, мир (удэ).

Ниса самани – начинающий, слабый шаман (удэ).

Нюхо – соболь (удэ).

Нюхо азани – хозяин всех соболей (удэ).

Н`имапу – сказка (орочи).

Ним`анку** (удэ), **ниңмā** (нанайцы), **нунур** (эвенки), **н`ицивки (эвены), **ниңил** (солонь) – сказка.

Ниңик – проклятие или возмездие, болезнь, передаваемая по наследству за воровство из чужих капканов пушнины (нег.).

Огана – хозяин лесей (орочи).

Огдзё – 1) злой дух; 2) чёрт. Это птица с железным клювом, крыльями и зубами, летающая с быстротой молнии по всему свету. *Огдзё* обитает на священном дереве *тун*, которое по указанию этого духа изготавливает шаман (удэ).

Озавки – запрет, табу (охотские эвены).

Озоо – запрет, табу, грех (сахалинские, кур-урмийские эвенки).

Озов – грех, табу, запрет (нег.).

Озокит – запрет, табу, грех (зейские, сахалинские, кур-урмийские и др. эвенки).

Оме – душа ребёнка (удэ).

Ом'ё – женская утроба, матка (солоны).

Оми – душа новорождённого человека (нани, нег., орочи, удэ, ульчи, эвенки). «В рассказах о происхождении человека словами *оми* ~ *она* называется изображение человека, которое сделал и оживил творец. На ранних этапах истории тунгусов словом *оми* (~ *она*) называли материальную оболочку тела человека, поэтому в рассказах слово *оми* часто заменяется словом *бэе* (*илэ*) – человек. Поскольку творец „ввёл“ в это изображение жизнь, слово *оми* в значении „душа“ в шаманских песнопениях заменилось словом *имнэин* ($<u+v+nэ+u+n$) – букв. „им введённая“» [Василевич, 1969, с. 224].

Омиа мони (муони) – родовое дерево, на котором сидят души детей в виде птичек. Такое дерево растёт на небе в царстве *Омсон Мама* (нани).

Омока и Кынга – священные скалы у копинских орочей.

Омсон Мама – небесная старуха, которая являлась хранительницей душ человека, животных и всех остальных земных существ (нани).

Она (оми) – процесс создания человека из камня или глины (урминские и сахалинские эвенки).

Он,до – злой дух, чёрт (орочёны – ороки Сахалина).

Онку – хозяин лесов и гор. Имеет вид человека средних лет с красным лицом, покрытым шерстью, с одной рукой и одной ногой. В руке у него копьё, стрелы и пешня. На голове вместо шапки живой заяц (удэ).

Пайцза – специальная пластина с изображением головы или фигуры тигра целиком с соответствующей надписью.

Пан'ан (ханя, ханян) – душа человека (нани).

Пигда – срубленное молодое дерево лиственницы высотой до шести метров, ставящееся в сакральных местах удэгейскими шаманами (удэ).

Пиу, тору – дух – покровитель охотников. Зарубка в виде треугольника в метре от земли на священном дереве (удэ).

Пиухэ, Фиухэ – дух – покровитель охотников. Треугольная зарубка на дереве (средне-амурские или кур-урмийские нани).

Поза – хозяин огня (нег., ульчи).

Пооза – хозяин огня (нани).

Пуди – сказочная героиня (нани, ульчи).

Пуджя – 1) название (фамилия) ороцкого рода; 2) орочи, связывающие своё происхождение с огнём.

Пудза – хозяин огня. Выглядел как старый человек, или как худая старуха, пожирающая дрова, или как молодой темноволосый и смуглый парень (удэ).

Пудза инаини – собака хозяина огня или земляная жаба.

Пудза мамаса – 1) огненная старуха; 2) хозяйка огня (орочи).

Пудза мамачани – жена хозяина огня (или огненная старуха) (орочи, удэ). **Пудя** – хозяин огня (ульчи).

Пуза – хозяин огня (домашнего очага или охотничьего костра). Представлялся в виде огненно-красного старика, у которого есть жена, дети и собака (орочи).

Пукугди (букв. «хозяин изюбря») – человекообразное горбатое существо (нег.).

Пунэди – 1) название (фамилия) ороцкого рода; 2) орочи, связывающие своё происхождение с тигром.

Сагди Коюн – имя легендарного удэгейского царя из Сучана (иманские удэ, тазы).

Сагди самани – сильный, большой шаман, обладавший гипнозом (удэ).

Сакси – имя зелёного попугая из удэгейской сказки.

Сакка (орочи), **саика** (бикинские нани), **сатка** (кур-урмийские нани) – злой дух, который появляется из душ самоубийц, утопленников и нарушителей закона экзогамии.

Сактама – специальный сруб, в котором хоронили тигра (удэ).

Сангия мама – небесная старуха, которая управляет количеством душ у людей и животных (нани).

Санку – место в загробном мире, где царит вечный мрак (орочи, удэ).

Санъде – рысь (удэ).

Санчихеза – удэгейское селение, современное поселение Островное.

Сау – нос соболя, который должен был обязательно остаться после снятия шкурки на его тушке (удэ).

Севены – общее название всех добрых и злых духов (удэ).

Сэвоки исакдуку – изображение фигурки человека, вооружённого луком. Делался от болезни глаз (орочи).

Севон – дух – помощник шамана, выступающий в образе птиц, зверей, насекомых (нани, ульчи и орочи).

Секка – блудливый и коварный нечистый дух, родившийся от брака родных брата и сестры или даже от союза однофамильцев. Для людей неви-

дим, но перед шаманом появляется в виде маленького отвратительного уродя. Вечно пылает страстью ненасытного блуда, преследует женщин, беспокоит их во сне (нани, орочи).

Сенга – красная нить, соединяющая пупок живота больного (будущего шамана) с его помощником – *сегоном* (удэ).

Сенке – багульник болотный, пахучий. Используется шаманом во время камлания (удэ).

Сина (нина) – заплечные носилки охотника (своеобразный «рюкзак»), состоящие из одной или двух деревянных рогадок, многочисленных ремешков для увязывания поклажи и широких лямок (удэ, орочи, ульчи, нани).

Синкэлэвун – обряд добывания удачи. В наиболее ранней форме сохранился у амуро-алданских эвенков.

Синкэн – 1) счастье (на охоте), удачная охота; 2) дух – покровитель охоты и диких зверей (зейские, сахалинские и др. эвенки); 3) хозяин тайги (нег., орочи); 4) охотничий талисман, приносящий удачу (нег.); 4) понятие «охотничья удача». Это схематизированное изображение человека, к которому привязывали высушенное сердце убитого лося и оленя, нижние челюсти убитых мелких парнокопытных, носы с усиками пушных зверей. «Это изображение человека имело функцию быть своего рода посредником духа – хозяина промыслового угодья, как бы его частью, к которой охотник обращался с просьбой» [Василевич, 1969, с. 229].

Синкэчи бэе – человек, имеющий удачу. Так называли опытного и старательного охотника в разных группах эвенков. «При неудачной охоте человек шёл добывать удачу – *синкэлэдечэн*, т.е. устраивал в тайге магический обряд охоты – *синкэлэвун*. Значение его – „охотничья удача“ – стало импульсом дальнейшего развития: словом *синкэн* начали называть охотничий амулет (высушенное сердце убитого лося и оленя, нижние челюсти убитых мелких парнокопытных, носы с усиками пушных зверей). Охотники нанизывали амулеты на ремешок и носили при себе, считая, что этих животных на охотника направлял дух – хозяин охотничьего угодья» [Василевич, 1969, с. 229].

Соггинэ сэвоки – изображения духов, помогающих простому человеку излечиться от недугов или же удачно провести охотничий сезон (орочи).

Согдо (удэ), **сугду** (нани), **сукдун** (маньч.), **сугдичи** (ульчи), **сугдитчи** (ороки) – поставить жертву перед идолом или ставить пищу перед покойником.

Сонго кангу (бикинские удэ), **сонго гяаломо** (хорские удэ), **сонго илике** (иманские удэ) – половой член медведя.

- Сонго усоони** – мясо, мускул с задних ног зверя, который разрешалось есть женщинам (удэ).
- Сугдзя адзани** (удэ), **Сугдеса эдэни** (орочи) – хозяин всех рыб. Это антропоморфное существо в виде большой рыбы с человеческой головой.
- Сугдэ** – процесс жертвоприношения (орочи).
- Соле-кой** – установленная на шаманское дерево *тун* птица, которая представляет собой орла (удэ).
- Сугдичи** (ульчи), **сугдитчи** (ульта) – жертвенная пища для покойника.
- Сугдэ** (нег.), **согдо** (удэ), **сугду** (нани), **сукдун** (маньч.) – жертвоприношение многочисленным духам и хозяевам местности.
- Сугзе азани** – хозяин всех рыб (удэ).
- Сукпу** – палочка с острым концом, которую при еде используют вместо вилки (удэ).
- Суккэ(н-)** – охотничий талисман (орочёны – ороки Сахалина).
- Сулэ** – амулет (орочёны – ороки Сахалина).
- Суляйндзига** – 1) название (фамилия) удэгейского рода; 2) удэгейцы, связывающие своё происхождение с лисой.
- Суногени (Syngogeni)** – царство света загробного мира *vuniha*, где всё освещено красным заревом заката (удэ).
- Сү** – охотничий талисман (нани).
- Сүнкэ(н-)** – охотничий талисман, приносящий удачу (ульчи).
- Сэвоки боко** – фигурка, изображающая горбатого человека. Боко – злой *сэвоки*, их изготовляли при сердечных или других внутренних заболеваниях (орочи).
- Сэвоки городуа** – изображение, напоминающее фигурку человека с прицепными руками и ногами. Его делали для исцеления от ревматических заболеваний (орочи).
- Сэвоки исакдуку** – изображение фигурки человека, вооружённого луком. Делалось от болезни глаз (орочи).
- Сэвоки ороко дилиматины** – изображение двух соединённых между собой медвежат, служащее для излечения от головной боли (орочи).
- Сэвоки соггинэ** – изображение духов, помогающих простому человеку излечиться от недугов или же удачно провести охотничий сезон (орочи).
- Сэвоки токчо** – изображение сутулого человека без рук и ног, его делали при болях в пояснице, спине, суставах (орочи).
- Сэвоки энгела** – напоминает по форме человеческую фигурку, у которой нет ног, а руки сделаны только до локтя, внутри от шеи до низа живота просверлено сквозное отверстие. По мнению орочей, такое *сэвоки* помогает при расстройстве желудка.
- Сэвэки** – название духа – хозяина верхнего мира. Эвенкийский демиург (подкаменнотунгусские, амурские эвенки).

Сэвэхи – магические амулеты (удэ).

Сэвэхи амняху – амулет от разных болезней. Это плоская металлическая фигурка человека высотой до 2,5 см, сидящая на тигре или птице. Такие изображения пришивались в центре небольшого круга (диаметр до 15 см), вырезанного из красной ткани (удэ).

Сэвэхи бохо – амулет для лечения ревматизма, артроза суставов и др. костных заболеваний. Это антропоморфное изображение одноногого горбуна (*бохо*) с медвежьей головой. На груди у *бохо* вырезалось сердце, а суставы ног и рук делались подвижными. После камлания амулет вешался на стенку в жилище (удэ, нани).

Сэвэхи кусалянку – амулет: антропоморфное существо с головой медведя. Изготавливался только для неудачливых охотников. «Человек» имеет стрелу, подвешенный к телу череп соболя, чтобы *сэвэхи* помогал добывать соболей. К поясу приторочены ремень *уйга* для увязки добычи, нож *кусига* для разделки зверя и колотушка для умерщвления раненого животного. Сбоку от *сэвэхи* находится отдельное изображение в виде собаки. После удачной охоты у *сэвэхи кусалянку* мажут кровью губы и наконечник стрелы (удэ).

Сэвэхи мангни – идол, охраняющий жилой дом от вторжения злого духа или от проникновения в устье реки чертей, приходящих со стороны морского побережья. Изображается как мужчина с шапкой, на которой находится нож. На теле *сэвэхи* вырезаются лягушки и ящерицы, означающие, что он живой. На груди и боках острым ножом намечаются шаманские зеркала, которые защищают человека-идола от стрел злых духов и делают его тело неуязвимым (удэ).

Сэвэхи нй – 1) деревянный идол небольшого размера, имеющий вид человека с круглой головой, с двумя ногами и двумя руками. Изготавливался в том случае, когда шаман не мог определить причину болезни человека (удэ); 2) антропоморфное изображение с головой медведя. Амулет для успешной охоты на дикого зверя. На теле «человека» имеются две ящерицы, которые играют роль собак на охоте, а к спине привязывается палочка с *цзайгда* с грубо вырезанным лицом человека на конце. После удачной охоты губы *цзайгда* всегда мажутся кровью, служащей пищей для *сэвэхи* (удэ).

Сэвэхи ниэнку – антропоморфное изображение с головой медведя. Амулет имеет пешню – род копыя – и нож, в руках у него стрелы. Этот *сэвэхи* делался только для охотников и удачной охоты. Если охотник ловил соболя или убивал зверя с какой-либо отметиной, он считал, что его пригнал к нему *севон ниэнку* (удэ).

Сэвэхи утаки – амулет от сильного истощения (для лечения органов пищеварения). Это скульптурное изображение человека с большим животом и впалой грудью, на теле которого иногда изображались рёбра (удэ).

Сэвэхи фуданку – вместилище для злого духа, используемое при лечении разных болезней. Изготавливалось из травы, делалось в виде человека. Когда злой дух изгоняется из больного и вселяется в *фуданку*, шаман выносит вместилище на улицу, разрывает на части и выбрасывает (удэ).

Сэвэхи фуданку ниэнку – амулет, использующийся при одновременном лечении спины (радикулита) и суставов ног. Это сложное деревянное изображение: птица-чёрт *газа огдзё* и стоящее на ней антропоморфное существо *нй* – чёрт. На птице изображены змеи *кулига*, которые являются её помощниками. Рядом с птицей ставятся отдельно выполненная собака *инэй* и четыре маленьких воина. Собака – это охранник *газа огдзё* и *нй*, а воины и сам чёрт – помощники *газа огдзё*. Смысл данного композиционного комплекса: человек-чёрт *нй* украл душу больного и под охраной собаки и воинов уносит её на птице *газа огдзё* в жилище чёрта (удэ).

Сэлэ мяонки – амулет из железа, аналогичен амулету *тудзя мяонки* (удэ).

Сэнги (букв. «свойки») – орочи считали, что *дусса* и *тэму* были связаны брачными узами и называли друг друга *сэнги*.

Сэргэ, туру – лестница-дерево, ведущая в верхний мир (эвенки).

Сю будыни – солнечное затмение (удэ).

Тава – 1) очаг в жилище; 2) огонь; 3) костёр (ульчи, нани, орочёны – ороки Сахалина).

Таава эдэни – хозяин огня (орочёны – ороки Сахалина).

Тагу мама – небесная старуха, которая управляет количеством душ у людей и животных (удэ).

Тайхулдин – хозяин рыбы (нег.).

Тала – блюдо, приготовленное из свежей или мороженой рыбы (либо мяса) с острыми приправами.

Тидзанке – берест, дерево в два обхвата с изображением лица у его основания. Такое дерево находилось в полукилометре от с. Санчихеза Красноармейского р-на (иманские удэ).

Тиетэм мяонки – амулет из меди от болезней сердца, аналогичен амулету *тудзя мяонки* (удэ).

Того – очаг в жилище (эвенки, солонь, нег.).

Того мусунин – дух, хозяин огня в виде старой женщины. Его местопребыванием была площадка костра в чуме. «К огню выработалось заботливое отношение. Нельзя было оставлять нож, иглу остриём к огню, так как можно было поранить ноги „бабушке“. В огонь нельзя было бросать иголку, чтобы „бабушка не поранилась“, шишки ели, сосны, кедра, чтобы „бабушке не залепить смолой глаза“, лить воду, жидкость, чтобы не перепоить её. Но перед тем как есть, огонь надо

было „покормить“, и первый кусок (первую рюмку вина) всегда „давали“ огню со словами: „Такого же пошли“ или „Зверя пошли“. Около костра нельзя было колоть дрова, чтобы „не задеть ног бабушки“, и проливать кровь птицы, животного, чтобы не рассердить её. Дрова в костре нельзя поправлять ножом или чем-либо острым, чтобы „не задеть глаз бабушки“. Поскольку огонь считался хранителем благополучия большой семьи, то, бросая жир, мясо в огонь, всегда обращались с просьбой не только согреть, но и накормить, т.е. послать зверя... Эта привычка обращения к огню с просьбой послать мясного зверя была перенесена и на пушного зверя. Сдирая шкуру пушного зверя, охотник бросал в огонь кусочек жира со словами: „Пошли такого же“. Невеста приобщалась к роду мужа через огонь, „угощая“ его жиром. Огонь, заботясь о людях, мог предупреждать; его языком было потрескивание горящих дров (*хингкэн*). Если слышали этот звук во время еды, то понимали, что надо собираться и уходить. Если слышали звук утром – огонь предвещал хорошее, если вечером – плохое. Если огонь пощёлкивал в момент ухода на охоту, охотник оставался дома, так как расценивал этот как предупреждение, что охота будет неудачной» [Василевич, 1969, с. 222].

Тог – очаг в жилище (эвены).

Тойга – центральный столб в жилище (нег.).

Тойо – листовенница с изображением лица *дуугду*, у её комеля ставится скульптурное изображение духа – хозяина дома *маси* (нег.).

Толи – шаманские зеркала (удэ, орочи, нани, ульчи).

Тоо – очаг в жилище (нег., орочи, удэ).

Тоо эзн'и – хозяин огня (орочи).

Тору, пиу – 1) дух – покровитель охотников; 2) зарубка на дереве в виде треугольника в метре от земли (удэ).

Топ мураани – хозяин огня (эвены).

Тудзя мяонки – амулет из свинца в форме продолговатой пули, с тупой стороны имеется отверстие для шнура. Сверху фигурка покрывается небольшим лоскутком из красной ткани, который символизирует кровь, а пуля – сердце человека. Амулет пришивается на рубашку с исподней стороны напротив сердца (удэ).

Туй – земля, подземный мир (нег.).

Тулекты Яга – имя самки пантеры из удэгейской сказки.

Тумкавун – музыкальное бревно, по которому колотят на медвежьем празднике (нег.).

Тун – шаманское дерево. На стволе делаются орнаментальная резьба и человеческое лицо. Получается так, будто человек сидит в стволе и через отверстие смотрит наружу (удэ).

- Туру (сэргэ)** – лестница-дерево, ведущая в верхний мир (эвенки).
- Тыбдяхи чебони** – когти рыси. Они нашивались на одежду детям для того, чтобы мальчики в будущем стали ловкими и способными охотниками, а девочки – хорошими рукодельницами (удэ).
- Тыдю** – шаманский жезл в виде копья или с навершием Будды (удэ).
- Тыманитки** – верхний шаманский мир, размещавшийся выше семи (девяти) облаков небес над истоком шаманской реки (забайкальские эвенки).
- Тырский утёс** – священные скалы на правом берегу р. Амур, недалеко от с. Тыр (нани, ульчи, орочи, нивхи и др.).
- Тыэнку** – дух – покровитель шамана (удэ).
- Тэлуңгу** – легенда, исторический рассказ (нани, ульчи и др.).
- Тэму** – хозяин морских животных, которого орочи представляли в образе морского хищника – косатки (орочи).
- Тэму мамачани** – жена хозяина морских животных *Тэму* (орочи).
- Тэху** (букв. «божественная собака») – имя маленького медвежонка, содержащегося в неволе (удэ).
- Угу боа** – верхний мир, или мир неба (нег.).
- Угу буга, угу дуннэ** – верхний мир, вход через неподвижную Полярную звезду (эвенки).
- Уди** – 1) тот же *Хадау*, но только у негидальцев; 2) первый человек на земле, это он убил два лишних солнца (нег.).
- Уза** – сказочный герой: сильный и бесшабашный, глупый и неудачливый парень (удэ).
- Угу буга, Угу дуннэ** – 1) верхний мир; 2) вход в верхний мир, расположенный на Полярной звезде, который охраняет мифологическая птица *Кори* (эвенки, орочи).
- Уйга** – длинный (15–17 м) шаманский ремень из кожи изюбра или из плотной ткани, сшитый в виде змеи, которым шаман удерживался во время пляски от падения (удэ).
- Уксуки (оксоки)** – душа умершего человека, не отправленная в загробный мир, которая превращается в злого духа (нани, орочи).
- Уксукэ** – злой дух, душа покойного, не попавшая в загробный мир *бун'и* и обиженная на сородичей, не положивших в могилу всё необходимое для загробной жизни, без чего в *бун'и* попасть нельзя (орочи).
- Улумачик** – земля, находящаяся ниже *буни* – подземного мира (нег.).
- Умай** – женская утроба, матка (буряты, монголы).
- Уңта (ungta)** – обувь амурского типа с загнутыми вверх носками (удэ).
- Уонки** – помощник хозяина тайги и гор *Онку*. Карлик с чёрным лицом, одетый в шубу из меха кабарги. Кабарга – его посыльная собака (удэ).
- Умурунти** – 1) форма (вещей некогда существовавших); 2) останки (орочи).
- Ураха** – злой дух (нани).
- Учир** – смерч. Смерч «подкаменнотунгусские, а также удские эвенки считали злым духом, поэтому при приближении его охотник выстав-

лял нож или пальму по направлению к нему. Если смерч доходил до охотника, он бросался на него и начинал рубить воздух».

Ха – легендарный народ (нани).

Хаа эзэн`и – дух – хранитель домашнего очага (орочи).

Хада – хозяин тайги, горы (орочи).

Хадава – помощник хозяина неба, мастер, устроивший землю (орочи).

Хадау – мифологический герой-демиург, создатель земли (орочи).

Хад – мифологический герой – демиург, создатель земли (нани).

Хала – 1) род; 2) развилка в виде рогульки.

Ханя (хан'а) – астральная душа взрослого человека, у народов Приамурья ассоциировалась с маленьким прозрачным человечком, в миниатюре повторяющим того, кому она принадлежала.

Ханя омор – душа, отправленная в загробный мир (орочи).

Харги – дух – хозяин нижнего мира, старший брат эвенкийского демиурга *Мајина, Маина*.

Химу – мифический змей (нег.).

Хингкэн – язык огня, говорящий о тех или иных приметах: потрескивание горящих дров утром – к удаче, треск вечером – к неприятностям, если дрова затрещали перед выходом на охоту – к неудаче на промысле (нег.).

Хингкэн – обряд кормления духа – хозяина тайги (верхневилуйские эвенки).

Хогдо – пешня – большой нож, укрепленный на коротком черенке (удэ, орочи).

Хоё – шаманский коврик (удэ).

Холоди – амулет, вобравший в себя злых духов. При плохом обращении менял полярность. Считалось, что он мог превратиться в злого духа *холоди* и погубить своего хозяина (нани).

Хуайга (нуајга) – прут с тремя отростками, на котором сидит в образе бес-телесного существа душа больного ребёнка *оме* (удэ).

Хуйан – тайга (нег.).

Хугэ – маленький медвежонок (удэ).

Хэдгу боа – нижний мир, там же находился и подземный мир мёртвых *бу-нии*, где живут умершие люди (нег.).

Хэйги – штаны (удэ).

Хэйги умыни – ремень (мужа), которым беременной женщине перевязывали живот во время трудных родов (удэ).

Хэнки – обряд ежегодного семейного угощения священного родового дерева (удэ).

Хэнки – антропоморфное изображение хозяина местности, нанесённое на ствол приметного дерева (эвенки).

Хэргу Буга, Хэргу дуннэ – нижний мир (эвенки).

Цзайгда – амулет от болезней сердца, состоящий из прямоугольной красной ткани и нашитых на неё двух железных и двух медных фигурок (*цзайгда*) в виде цилиндров высотой до 2 см с изображением на одном из концов человеческих головок. Амулет пришивается напротив сердца под одежду. Когда злой дух пытается проникнуть в сердце, *цзайгды* отпугивают его (удэ).

Цзинь-Ян-Тайцзы – 1) уссурийский правитель; 2) главный положительный герой из легенды «О Куань-Юне» (бикинские нанайцы и удэгейцы и тазы Ольгинского р-на).

Чалипи ханя (букв. «поднимать, воздвигать вверх душу») – похоронить человека на помосте (удэ).

Чами – маленькая пиала для свежей крови при жертвоприношении (нани).

Чимана-чалани (букв. «утро на третий день», в целом соответствует слову «послезавтра») – время отправления души в загробный мир (нани).

Чинихэ Мафа – один из помощников *Эндури*, управляющий дождями и снегом, муж *Тагу мама* (удэ).

Шэвэки (сэвэки) – верховное божество (эвенки).

Эгэ (эргэ) – душа, жизнь, дыхание (нани, нег, удэ, орочи, эвенки, маньч.).

Эггэ – душа, существующая вне тела человека, оставаясь при этом незримой или воплощаясь в любом небольшом предмете. Найти такую душу – значит получить власть над жизнью её обладателя (орочи).

Эджэн – дух, хозяин тайги (витимские, олекминские, зейские и хинганские эвенки). «Дух – хозяин тайги любил тишину и обладал хорошим слухом. Поэтому жертвоприношения ему всегда производились в тишине. В жизни старались не говорить о добыче, чтобы он не услышал, и всегда останавливали детей, когда они шумно играли. Во время сборов на охоту следили, чтобы не было детского шума. Наиболее древние представления о хозяине тайги как о женщине сохранились в пережитках у непских и ербогоченских эвенков. Они считали, что хозяин тайги мог являться охотнику во сне в виде женщины. Во время камлания этому духу женщины могли быть помощниками шамана и подпевать последнему, что не разрешалось на других камланиях. Древний образ духа – хозяина тайги и зверей в мифах подкаменнотунгусских и сказаниях зейских эвенков представлялся в виде молодой красивой женщины. В её распоряжении были все звери, а собаками у неё служили медведи. К духу – хозяину, принося маленькую жертву, обращались с просьбой послать удачу на охоту. „Жертву“ в глухой амурской тайге приносил старший в группе. Некоторые на месте жертвоприношения делили между собой на куски кору или доску с изображением человеческого лица» [Василевич, 1969, с. 232]. Дух-хозяин требовал хорошего отношения к животным, поэтому их во время охоты надо было добить и не

мучить, а ловушки следовало устанавливать так, чтобы они убивали мгновенно.

Эксэри – дух – хозяин верхнего мира (эвенки).

Эмэрэ(н) – отпечаток (следы, отображение, остатки) чего-либо исчезнувшего (орочи).

Энгдекит (букв. «место полного исчезновения») – название воображаемой реки, которая, как считали эвенки, соединяет верхний и нижний миры (енисейские эвенки).

Эндури – хозяин верхнего мира, бог, удэгейцам представляется в облике человека неопределенного возраста и внешности, орочам – в виде пожилого мужчины.

Эргэни – душа двухлетнего ребёнка. Имеет вид маленького человечка, повторяющего того, которому она принадлежит (нани).

Эриксэ – дыхание, также связано с душой (*оми*). Следовательно, *оми*, как считали эвенки, помещалась в лёгких [Василевич, 1969, с. 225].

Яга – мифологическое имя пантеры (удэ).

Яини – шаманская песня (нани).

Ята – лягушка (удэ).

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

- Аврорин В.А., Козьминский И.И.** Представления орочей о вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов, изображённые на карте // Сб. Музея антропологии и этнографии. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1949. Т. XI. С. 328.
- Аврорин В.А., Лебедева Е.П.** Орочские сказки и мифы. Новосибирск: Наука, 1966. 235 с.
- Аврорин В.А., Лебедева Е.П.** Орочские тексты и словарь. Л.: Наука, 1978. 264 с.
- Аврорин В.А.** Материалы по нанайскому языку и фольклору. Л.: Наука, 1986. 256 с.
- Альфтан В.А.** Общий очерк движения 5 охотничьих команд 2-й Восточно-Сибирской стрелковой бригады, во время экспедиции по исследованию Уссурийского края летом 1894 года // Труды ПОИРГО за 1895 г. Хабаровск, 1896. С. 21–40.
- Анисимов А.Ф.** Шаманские духи по воззрениям эвенков и тотемические истоки идеологии шаманства // СМАЭ. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. Т. 13. С. 187–215.
- Анисимов А.Ф.** Космологические представления народов Севера. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959. 108 с.
- Арсеньев В.К.** Китайцы в Уссурийском крае: Очерк историческо-этнографический // Записки ПОИРГО. Хабаровск, 1914. Т. 10. Вып. 1. 203 с.
- Арсеньев В.К.** Шаманство у сибирских инородцев и их анимистические воззрения на природу // Вестник Азии, № 38–39. Харбин, 1916. Кн. 2–3. С. 335–339.
- Арсеньев В.К.** Лесные люди удэгейцы. Владивосток: Книжное дело, 1926. 48 с.
- Арсеньев В.К.** Сквозь тайгу // Соч. Владивосток: Примиздат, 1947. Т. IV. С. 1–142.
- Арсеньев В.К.** Охота на соболя // Соч. Владивосток: Примиздат, 1947а. Т. IV. С. 173–214.
- Арсеньев В.К.** Материалы по изучению древнейшей истории Уссурийского края // Соч. Владивосток: Примиздат, 1947б. Т. IV. С. 269–312.
- Арсеньев В.К.** Краткий географический очерк Уссурийского края // Соч. Владивосток: Примиздат, 1948. Т. V. С. 3–110.
- Арсеньев В.К.** Шаманство у сибирских инородцев и их анимистические воззрения на природу // Соч. Владивосток: Примиздат, 1948а. Т. V. С. 203–209.

- Арсеньев В.К.** Лесные люди удэгейцы // Соч. Владивосток: Примиздат, 1948б. Т. V. С. 137–188.
- Арсеньев В.К.** За соболями (Скупщики пушнины на Дальнем Востоке) // Соч. Владивосток: Примиздат, 1949. Т. VI. С. 178–193.
- Арсеньев В.К.** В дебрях Уссурийского края. М.: Географгиз, 1951. 538 с.
- Байков Н.А.** Маньчжурский тигр // TIGERS.RU: информационный портал. URL: <http://www.tigers.ru/books/baikov/h1.html> (дата обращения: 25.12.2007).
- Березницкий С.В.** Мифология и верования орочей. СПб.: Наука, 1999. 208 с.
- Березницкий С.В.** Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амуро-Сахалинского региона. Владивосток: Дальнаука, 2003. 487 с.
- Бичурин (Иакинф) Н.Я.** Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена [Маньчжурия, Корея и Япония]. М.; Л., 1950. Т. 2. Ч. 2. 335 с.
- Браиловский С.Н.** Тазы, или удихэ (Опыт этнографического исследования) // Живая старина. СПб., 1901. Вып. 2. 223 с. Отдельный оттиск.
- Василевич Г.М.** Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX вв.). Л.: Наука, 1969. 304 с.
- Василевич Г.М.** Дошаманские и шаманские верования эвенков // СЭ. 1971. № 5. С. 53–61.
- Василевич Г.М.** О культе медведя у эвенков // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века: СМАЭ. Л.: Изд-во «Наука» Лен. отд., 1971. Т. 27. С. 150–169.
- Васильев В.П.** История и древности восточной части Средней Азии от X до XIII века. СПб., 1857. 235 с.
- Васильев Б.А.** Основные черты этнографии ороков // Этнография, 1929. № 1. С. 3–22.
- Васильев Б.А.** Медвежий праздник // СЭ. 1948. № 4. С. 78–104.
- Васильевский Р.С., Окладников А.П.** Изображения медведей в неолитическом искусстве Северной Азии // Звери в камне (первобытное искусство). Новосибирск, 1979. С. 230–238.
- Гаер Е.А.** Традиционная бытовая обрядность нанайцев в конце XIX – начале XX в. М.: Мысль, 1991. 128 с.
- Гирфанова А.Х.** Словарь удэгейского языка. СПб.: Наука, 2001. 478 с.
- Деревянко Е.И.** Племена Приамурья. I тысячелетие нашей эры. Очерки этнической истории и культуры. Новосибирск, 1981. 333 с.
- Древний свет:** сказки, легенды, предания народов Хабаровского края / очерки о фольклоре, запись и литературная обработка сказок А. Чадаевой. Хабаровск: Хабаровское кн. изд-во, 1990. 240 с.
- Захаров И.** Полный маньчжуро-русский словарь. СПб., 1875. 1202 с.

- Золотарёв А.М.** Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск: Дальгиз, 1939. 205 с.
- Зыбковец В.Ф.** Человек без религии: у истоков общественного сознания. М.: Изд-во Полит. лит-ры, 1967. 240 с.
- Зыбковец В.Ф.** Происхождение нравственности. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1974. 128 с.
- Иванов С.В.** Медведь в религиозном и декоративном искусстве народностей Амура // Сб. ст. памяти В.Г. Богораза (1865–1936). М.; Л., 1937. С. 1–45.
- Иванов С.В.** Скульптура народов Севера Сибири (XIX – первой половины XX в.). Л.: Наука, 1970. 296 с.
- Иванов С.В.** Представления нанайцев о человеке и его жизненном цикле // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). Л., 1976. С. 161–188.
- Инородческое население по притокам Уссури**, рр. Бикину, Иману и Ваку // Тр. ПОИРГО за 1895 г. Хабаровск, 1896. С. 3–40.
- Историко-этнографический атлас Сибири.** М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. 497 с.
- История Золотой империи** / пер. Г.М. Розова, коммент. А.Г. Малявкина. Новосибирск: Изд-во ИАЭ СО РАН, 1998. 286 с.
- История и культура эвенов:** историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 1997. 181 с.
- История и культура орочей:** историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2001. 172 с.
- История и культура нанайцев:** историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2003. 326 с.
- История и культура дальневосточных эвенков:** историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2010. 334 с.
- История и культура негидальцев:** историко-этнографические очерки. Владивосток: Дальнаука, 2013. 350 с.
- Каплан М.А.** Основные жанры нанайского фольклора – «нингманы» – сказки, «тэлунгу» – предания: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1948. 26 с.
- Киле Н.Б.** Фольклорная лексика в нанайском языке // Этнография и фольклор народов Дальнего Востока СССР. Владивосток: ДВНЦ АН СССР, 1981. С. 132–136.
- Киле Н.Б.** Фольклорное наследие нанайцев // Традиции и современность в культуре народов Дальнего Востока. Владивосток, 1983. С. 110–116.
- Киле Н.Б.** Нанайские сэвэны // Культура Дальнего Востока России и стран АТР: Восток-Запад: материалы междунар. науч. конф. Владивосток, 16–18 мая 1995 г. Владивосток: Дальневост. гос. ин-т искусств, 1995. Ч. 1. С. 72–75.

- Кимонко Д.Б.** Там, где бежит Сукпай. Хабаровск, 1972. 160 с.
- Китайско-русский словарь** / сост. архим. Палладий (П.И. Кафаров) и П.С. Попов. Пекин, 1888. Т. 1. С. 364.
- Китайско-русский словарь** / сост. архим. Палладий (П.И. Кафаров) и П.С. Попов. Пекин, 1889. Т. 2. С. 149.
- Китайско-русский словарь.** Пекин: Коммерческое изд-во, 1989. 1042 с.
- Крейнович Е.А.** Медвежий праздник у кетов // Кетский сб.: Мифология, этнография, тексты. М.: Восточная литература, 1969. С. 6–112.
- Крейнович Е.А.** Нивхгу: загадочные обитатели Сахалина и Амура. М.: Наука, 1973. 496 с.
- Крейнович Е.А.** Из истории заселения Охотского побережья (По данным языка и фольклора эвенских селений Армань и Ола) // Страны и народы Востока. Вып. XX: Страны и народы бассейна Тихого океана. М.: Наука, 1979. Кн. 4. С. 186–201.
- Ларичев В.Е.** Тайна каменной черепахи. Новосибирск: Западно-Сибирское кн. изд-во, 1966. 254 с.
- Ларькин Г.В.** Некоторые данные о родовом составе удэгейцев // КСИЭ. М., 1957. Вып. 27. С. 35–41.
- Ларькин В.Г.** Хозяйство и средства передвижения удэгейцев до установления советской власти // Тр. ДВФ СО АН СССР. Сер. Историческая. Саранск, 1959. Т. 1. С. 126–153.
- Ларькин В.Г.** Религиозные воззрения удэгейцев // Тр. ДВФ СО АН СССР. Сер. Историческая. Владивосток, 1961. Т. 2. С. 227–240.
- Ларькин В.Г.** Орочи (историко-этнографический очерк с середины XIX в. до наших дней). М.: Наука, 1964. 176 с.
- Леньков В.Д.** Металлургия и металлообработка у чжурчженей в XII веке (По материалам исследований шайгинского городища). Новосибирск, 1974. 173 с.
- Липский А.Н.** Элементы религиозно-психологических представлений гольдов // Известия Гос. ин-та народного образования в Чите. Чита, 1923. Кн. 1. С. 40–57.
- Липский А.Н.** «Гольды» И.А. Лопатина (Критический обзор части книги). Владивосток: Типография Г.Д. Университета, 1925. 55 с.
- Лопатин И.А.** Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Опыт этнографического исследования // ЗОИАК ВО ПОРГО. Владивосток, 1922. Т. 17. 370 с.
- Лопатин И.А.** Орочи – сородичи маньчжур. Харбин, 1925. 25 с.
- Маргаритов В.П.** Об орочах Императорской Гавани. СПб., 1888. 56 с.
- Материалы** для изучения шаманства у гольдов П.П. Шимкевича // Записки ПОИРГО. Хабаровск, 1896. Т. I. Вып. II. С. 1–133 (с прилож.).
- Мелихов Г.В.** Маньчжуры на северо-востоке (XVII в.). М.: Наука, 1974. 247 с.

- Миддендорф А. Ф.** Путешествие на Север и Восток Сибири: Север и Восток Сибири в естественно-историческом отношении: Коренные жители Сибири. СПб.: Тип. Имп. акад. Наук, 1878. Ч. 2. Отд. 6. 833 с.
- Мыльникова К.М., Цинциус В.И.** Материалы по исследованию негидальского языка // Тунгусский сб. Л.: Изд-во АН СССР, 1931. Т. 1. С. 107–218.
- Мэн-да бэй-лу** = Полное описание монголо-татар. Сер. Памятники письменности Востока. XXVI. М.: Наука, 1975. 287 с.
- На грани миров.** Шаманизм народов Сибири (из собр. РЭМ: альбом) / отв. ред. В.В. Горбачёва, К.Ю. Соловьева. М.: ИПЦ «Художник и книга», 2006. 296 с.
- Николаев С.И.** Эвены и эвенки юго-восточной Якутии. Якутск, 1964. 202 с.
- Окладников А.П.** Петроглифы Нижнего Амура. Л., 1971. 334 с.
- Петров К.** Рассказ старого охотника // Блокнот агитатора. Хабаровск, 1977. № 12. С. 10–12.
- Пилсудский Б.** На медвежьем празднике айнов о. Сахалина // Живая старина, 1915. Т. 23. С. 124.
- Подмаскин В.В.** Удэгейские личные имена // Филология народов Дальнего Востока (ономастика). Владивосток, 1977. С. 102–106.
- Подмаскин В.В.** Духовная культура удэгейцев XIX–XX вв.: историко-этнографические очерки. Владивосток: ДВГУ, 1991. 162 с.
- Подмаскин В.В.** Народные знания удэгейцев: историко-этнографическое исследование по материалам XIX–XX вв. Владивосток: ДВО РАН, 1998. 228 с.
- Подмаскин В.В.** Этнические особенности сохранения здоровья народов юга Дальнего Востока: проблемы типологии врачевания и питания (середина XIX–XX в.). Владивосток: Дальнаука, 2003. 224 с.
- Попов П.С.** Полный китайско-русский словарь. Пекин, 1909. Ч. II. С. 361.
- Попова У.Г.** О пережитках культа медведя (уркачак) среди эвенов Магаданской области // История и культура народов Севера Дальнего Востока: Тр. Северо-восточного комплексного НИИ. М., 1967. Вып. 17. С. 179.
- Потанин Г.Н.** Очерки Северно-Западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1879 году по поручению Императорского Русского Географического Общества. Вып. 4. Материалы этнографические. СПб., 1883. 1008 с.
- Пржевальский Н.М.** Путешествие в Уссурийском крае. М.: Примиздат, 1947. 348 с.
- Прокофьева Е.Д.** Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Сб. МАЭ. Л.: Наука, 1971. С. 5–100.

- Ритуальная скульптура нанайцев:** каталог / Музей советского изобразительного искусства. Комсомольск-на-Амуре: Типография АПО им. Гагарина, 1992. 178 с.
- Роон Т.П.** Уйльта Сахалина: историко-этнографическое исследование традиционного хозяйства и материальной культуры XVIII – середины XX веков. Южно-Сахалинск: Сахалин. кн. изд-во, 1996. 176 с.
- Самар Ю.А.** Тотемический праздник пураси у горинских нанайцев // Атеизм, религия, современность. Л., 1978. С. 150.
- Сарасина Гэндзо.** Аину рэкиси то миндзоку (Айны – история и народ). Токио, 1970. 126 с. – Перевод Е. Власенко.
- Сем Ю.А.** Пережитки материнского рода у нанайцев // Тр. ДВФ СО АН СССР. Сер. Историческая. Владивосток: Приморское кн. изд-во, 1961. Т. 2. С. 203–220.
- Семенов С.А.** Развитие техники в каменном веке. М.: Наука, 1968. 359 с.
- Смоляк А.В.** Ульчи. Хозяйство, культура и быт в прошлом и настоящем. М.: Наука, 1966. 291 с.
- Смоляк А.В.** Традиционное хозяйство и материальная культура народов Нижнего Амура и Сахалина. Этногенетический аспект. М.: Наука, 1984. 247 с.
- Смоляк А.В.** Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М.: Наука, 1991. 280 с.
- Снесарев Г.П.** Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. 338 с.
- Соколова З.П.** Культ животных в религиях. М., 1972. 216 с.
- Соловьёв В.Ф.** Китайские отходники и их географические названия в Приморье (вторая половина XIX – начало XX в.). Владивосток, 1973. 282 с.
- Соловьёв Ф.В.** Словарь китайских топонимов на территории советского Дальнего Востока. Владивосток: ИИАЭ, 1975. 223 с.
- Сравнительный словарь** тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. Л.: Наука, 1975. Т. 1. 672 с.
- Сравнительный словарь** тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. Л.: Наука, 1977. Т. 2. 992 с.
- Старцев А.Ф.** Конец легенды... (о священной скале Гугя) // Красное знамя. 1971. 1 дек.
- Старцев А.Ф.** Душа путешествует // Дальний Восток. Хабаровск, 1981. № 11. С. 159–160.
- Старцев А.Ф.** Одежда шамана (по материалам бикинских удэгейцев) // Этнография и фольклор народов Дальнего Востока СССР. Владивосток, 1981. С. 43–53.
- Старцев А.Ф.** Погребальная обрядность удэгейцев // Культура Дальнего Востока, XIX–XX вв. Владивосток, 1992. С. 113–122.

- Старцев А.Ф.** Становление и деятельность удэгейского шамана (по материалам В.К. Арсеньева) // Краевед. вестн. Владивосток, 1994. Вып. 3. С. 172–175.
- Старцев А.Ф.** Культ Тигра у народов Приамурья и Приморья // Этнос и культура. Владивосток: Дальнаука, 1994. С. 85–93.
- Старцев А.Ф.** Боги и хозяева трёх миров в мировоззрении удэгейцев (по материалам В.К. Арсеньева) // Съезд сведущих людей Дальнего Востока: науч.-практич. конф., посвящ. 100-летию Хабар. краевед. музея. Хабаровск, 1994. С. 76–78.
- Старцев А.Ф.** Медвежий праздник удэгейцев // Россия и АТР. Владивосток, 1997. № 2. С. 130–139.
- Старцев А.Ф.** Удэгейские шаманы // Этнокультурные процессы и общественное сознание у народов Дальнего Востока (XVII–XX вв.). Владивосток, 1998. С. 118–130.
- Старцев А.Ф.** История социально-экономического и культурного развития удэгейцев (середина XIX – XX вв.). Владивосток: Изд-во ДВГУ, 2000. 254 с.
- Старцев А.Ф.** Этнокультурные параллели в хозяйстве и быте аборигенов Нижнего Амура и народов средневековых государств Приморья (на примере археологических и этнографических материалов XII–XX вв.) // Проблемы археологии и палеоэкологии Северной, Восточной и Центральной Азии: материалы междунар. конф. «Из века в век», посвящ. 95-летию со дня рождения академика А.П. Окладникова и 50-летию Дальневосточной археологической экспедиции РАН. Владивосток, 11–25 сент. 2003 г. Новосибирск: ИАЭ СО РАН, 2003. С. 449–452.
- Старцев А.Ф.** Представления народов Приамурья и Приморья о душе // Россия и АТР. Владивосток, 2003. № 2. С. 100–112.
- Старцев А.Ф.** Культура и быт удэгейцев (вторая половина XIX–XX вв.). Владивосток: Дальнаука, 2005. 444 с.
- Старцев А.Ф.** «Наследник» Золотой империи. Владивосток: Дальнаука, 2007. 204 с.
- Старцев А.Ф.** Лечебные амулеты в традиционной культуре удэгейцев // Время и культура в археолого-этнографических исследованиях древних и современных обществ Западной Сибири и сопредельных территорий: проблемы интерпретации и реконструкции: материалы Западно-Сибирской археолого-географической конф. Томск: Изд-во Аграф-Пресс, 2008. С. 318–322.
- Старцев А.Ф.** Этногенетическое и культурное отражение в охотопромысловой обрядности малочисленных народов Нижнего Амура и Приморья // Культурный обмен между странами Северо-Восточной Азии и Российским Дальним Востоком. Владивосток, 2008. С. 497–502.

- Старцев А.Ф.** Культурная антропология: Развитие человечества и общества: учеб. пособие. Владивосток: Дальнаука, 2010. 260 с.
- Старцев А.Ф.** Охотничий обряд добывания удачи у народов Приамурья и Приморья // Национальный культурный центр: концепция и технология развития: сб. науч. ст. по материалам Дальневосточной науч.-практич. конф. Хабаровск, 22–25 нояб. 2011 г. Хабаровск; Комсомольск-на-Амуре, 2011. С. 91–97.
- Старцев А.Ф.** Роль миграционных процессов в этногенезе и этнической истории удэгейцев // Приморье: народы, религии, общество. Владивосток: Изд-во «48 часов», 2012. С. 14–26.
- Старцев А.Ф.** Ороки – орочёны, а не уйльта! К проблеме этногенеза ороков Сахалина. Владивосток: Дальнаука, 2015. 163 с.
- Стратанович Г.Г.** Народные верования населения Индокитая. М.: Наука, 1978. 256 с.
- Таксами Ч.М.** Основные проблемы этнографии и истории нивхов (середина XIX – начало XX в.). Л.: Наука, 1975. 239 с.
- Токарев С.А.** Религия в истории народов мира. Изд. 3-е, испр. и доп. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1976. 576 с.
- Туголуков В.А.** Следопыты верхом на оленях. М.: Наука, 1969. 216 с.
- Цинциус В.И.** Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Сб. МАЭ. Л.: Наука, 1971. С. 170–200.
- Цинциус В.И.** Негидальский язык: исследования и материалы. Л.: Наука, 1982. 312 с.
- Цянь Цай.** Сказание о Юэ Фэе. М., 1963. Т. 1. С. 207–209.
- Шавкунов Э.В.** Государство Бохай и памятники его культуры в Приморье. Л., 1968. 129 с.
- Шавкунов Э.В.** Культура чжурчжэней – удигэ XII – XIII вв. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. М.: Наука, 1990. 284 с.
- Шаманизм народов Сибири.** Этнографические материалы XVIII–XX вв.: хрест. в 2 т. Т. 1. 2-е изд., испр. и доп. / сост., вступ. ст., исслед., прилож., заключ., подбор ил. Т.Ю. Сем. СПб.: Филологический фак-т СПбГУ; Нестор-История, 2011. 496 с.; Т. 2. 2011. 496 с.
- Шаньшина Е.В.** Мифология первотворения у тунгусоязычных народов юга Дальнего Востока России (Опыт мифологической реконструкции и общего анализа). Владивосток: Дальнаука, 2000. 157 с.
- Шимкевич П.П.** Некоторые моменты из жизни гольдов и связанные с жизнью суеверия // ЭО. 1897. Кн. 34. № 3. С. 1–21.
- Шренк Л.И.** Об инородцах Амурского края. СПб., 1899. Т. 2. 374 с.
- Шренк Л.И.** Об инородцах Амурского края. СПб., 1903. Т. 3. 145 с.

Штернберг Л.Я. Гиляки. Орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск: Дальгиз, 1933. 740 с.

Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. 571 с.

Эйделман Н.Я. Ищу предка // BODHI.RU: информационный портал. URL: http://www.bodhi.ru/book/eydelman_%20Ischu_predka.html (дата обращения: 18.11.2008).

Арх. ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 6. Д. 19. – Материалы В.Г. Ларькина.

Арх. ДВО РАН. Ф. 13. Оп. 1. Д. 45. – Материалы А.Ф. Старцева.

Арх. ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 2. Оп. 1. Д. 144. – Материалы А.Ф. Старцева.

Арх. ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 2–4, 6–7, 10–11, 27–28.

РЭМ. Кол. № 2566-33. Дух-хозяин тайги – *тувэйен* (нег.).

ХККМ. № 7029 (5–7). – Мужской халат; № 3827.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АТР** – Азиатско-Тихоокеанский регион.
- БГПУ** – Благовещенский государственный педагогический университет.
- ВОПОИРГО** – Владивостокское отделение Приамурского отдела Императорского Русского географического общества, Санкт-Петербург.
- ВОПОРГО** – Владивостокское отделение Приамурского отдела Русского географического общества, Владивосток.
- БРЭ** – Большая Российская энциклопедия.
- ГАХК** – Государственный архив Хабаровского края.
- ГМЭ** – Государственный музей этнографии народов СССР (1948–1992 гг.), с 1992 г. по настоящее время – Российский этнографический музей (РЭМ), Санкт-Петербург.
- ДВГУ** – Дальневосточный государственный университет, Владивосток.
- ДВНЦ АН СССР** – Дальневосточный научный центр Академии наук Союза Советских Социалистических Республик, Владивосток.
- ДВО РАН** – Дальневосточное отделение Российской академии наук, Владивосток.
- ДВФ СО АН СССР** – Дальневосточный филиал Сибирского отделения Академии наук СССР им. В.Л. Комарова, Владивосток.
- ЖС** – Живая старина (журнал), Санкт-Петербург.
- ЗГМ ХККМ** – Записки Гродековского музея Хабаровского краевого краеведческого музея, Хабаровск.
- ЗОИАК** – Записки Общества изучения Амурского края, Владивосток.
- ИВСО РГО** – Известия Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества, Иркутск.
- ИИАЭ, ИИАЭ ДВО РАН** – Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук, Владивосток.
- ИРГО** – Императорское Русское географическое общество.
- ИЭ АН СССР** – Институт этнографии Академии наук СССР, Москва.
- ИЭА РАН** – Институт этнологии и антропологии Российской академии наук, Москва.
- КСИЭ** – Краткие сообщения Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР (журнал), Москва.
- ЛГПИ** – Ленинградский государственный педагогический институт им. А.И. Герцена.
- ЛГУ** – Ленинградский государственный университет.

- МАИЭ ИИАЭ ДВО РАН** – Музей археологии и этнографии Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук, Владивосток.
- МАЭ РАН** – Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук, Санкт-Петербург.
- ОИАК** – Общество изучения Амурского края, Владивосток.
- ПГОМ** – Приморский государственный объединённый музей им. В.К. Арсеньева, Владивосток.
- ПОИРГО** – Приамурский отдел Императорского Русского географического общества, Владивосток.
- ПОРГО** – Приамурский отдел Русского географического общества, Владивосток.
- РГИА ДВ** – Российский государственный исторический архив Дальнего Востока, Владивосток.
- РЭМ** – Российский этнографический музей, Санкт-Петербург.
- СМАЭ** – Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) Российской академии наук, Санкт-Петербург.
- СЭ** – Советская этнография (журнал), Москва.
- ТИЭ** – Труды института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР (журнал), Москва.
- ТПОРГО** – Труды Приамурского отдела Русского географического общества (журнал).
- ХККМ** – Хабаровский краевой краеведческий музей им. Н.И. Гродекова, Хабаровск.
- ЦИК** – Центральный исполнительный комитет.
- ЭО** – Этнографическое обозрение (журнал), Москва.

Научное издание

Анатолий Фёдорович Старцев

**ЭТНИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ТУНГУСО-МАНЬЧЖУРОВ
О ПРИРОДЕ И ОБЩЕСТВЕ**

Художник Писарева Г.П.

*Редакторы Дашутина М.В., Киселёва М.С.,
Мальцева О.Н., Откидыч Е.В.*

Подписано в печать 28.12.2016 г.

Печать офсетная. Формат 60х90/16. Бумага офсетная.

Усл. п. л. 14,5. Уч.-изд. л. 13,9. Тираж 500 экз. Заказ 1

ФГУП «Издательство Дальнаука»
690041, г. Владивосток, ул. Радио, 7

Отпечатано в Информационно-полиграфическом хозрасчётном центре
ТИГ ДВО РАН
690041, г. Владивосток, ул. Радио, 7