Анна Васильевна Смоляк

Шаман: Личность, функции, мировоззрение

(Народы Нижнего Амура)

М.: Наука, 1991. — 280 с.

АНОНС

Автор книги давно и плодотворно занимается изучением происхождения нижнеамурских народов — ульчей, нивхов, орочей, негидальцев. Своеобразным отражением верований древних охотников и рыболовов являлась деятельность шаманов; их камлания, атрибутика, особенности мировоззрения позволяют восстановить духовный мир далекого прошлого этих народов.

Для историков, этнографов, краеведов, религиоведов.

ВВЕДЕНИЕ

В советской исторической науке всегда уделялось большое внимание исследованиям мировоззрения народов СССР, в том числе их религиозным верованиям, уходящим корнями в глубокую древность. Особенно важно изучение их у народов Севера, и плоть до 1920-х годов сохранявших пережитки родового строя. Религиозные представления, бытовавшие здесь, позволяют восстанавливать разнообразные формы мировоззрения этих народов и на более ранних ступенях развития.

Новые факты из области религиозных верований каждого народа полнее характеризуют определенный аспект его культуры, что важно само по себе. Они также расширяют базу для решения теоретических вопросов религиоведения. В частности, изучение верований нанайцев и ульчей позволяет пролить свет и а еще не решенные проблемы, связанные с тотемизмом, шаманизмом и др.

Религия народа — феномен его истории — отражает разные этапы его развития и поэтому может служить важным источником при изучении его происхождения (вместе с материальной культурой, художественным творчеством и т.п.). Для бесписьменных народов этот источник, наряду с другими, является поистине бесценным. Изучение религиозных

верований — важная задача этнографии, особенно в связи с быстрым исчезновением их в современных условиях.

Данная сфера культуры народов Севера (особенно народов Нижнего Амура) до сих пор исследована недостаточно, несмотря на наличие ряда публикаций. Между тем она представляет не только теоретический интерес, но имеет практическое значение в связи с задачами атеистической работы. До сих пор у многих народов Севера, в том числе и на Нижнем Амуре, бытуют традиционные обряды, корни которых связаны с религиозными верованиями. Важность изучения их очевидна.

Монография посвящена религиозным верованиям (и более узко — шаманизму) народов Нижнего Амура — нанайцев и ульчей, сохранивших до настоящего времени многие черты традиционной культуры. По ходу изложения будут привлечены материалы по аналогичным явлениям у их ближайших соседей (нивхов, негидальцев, орочей, удэгейцев), а также других народов Сибири.

Нанайцы (численность в 1979 г. 10,5 тыс. чел.) и ульчи (2,6 тыс. чел.)[1] — тунгусоязычные народы, исконные рыбаки и таежные охотники, живут на Нижнем Амуре, преимущественно в Нанайском, Ульчском, Комсомольском, Амурском, Хабаровском районах Хабаровского края, а также в Бикинском и других районах Приморского края.

Длительное развитие в условиях советского строя привело к тому, что традиционная культура этих народов существенно трансформировалась, некоторые ее элементы исчезли, в то же время возникло много новых явлений. В наши дни примерно только половина трудоспособных нанайцев и ульчей имеет возможность использовать свои традиционные производственные навыки, работая в рыболовецких колхозах и на рыбозаводах. Значительная часть сельского населения трудится в разных отраслях народного хозяйства — в леспромхозах, на строительстве дорог, различных промышленных объектов и т.п. Женщины преобладают в сфере обслуживания, в учреждениях культуры, просвещения, здравоохранения и т.п.

Более 25% нанайцев, несколько меньшая часть ульчей живут в городах (главным образом Дальнего Востока). Для современного населения характерна всеобщая грамотность; лица среднего возраста и молодежь имеют 8–10 классов образования. В районах проживания этих народностей очень велик процент специалистов из их среды с высшим и средним образованием. Современный быт нанайцев и ульчей, как правило, не отличается от быта окружающего их населения. Русским языком хорошо владеют все, родные языки изучаются в школах. Многие

из традиционных элементов культуры сохраняются в сфере материальной культуры (отдельные орудия, транспортные средства, одежда у пожилых людей и т.п.), еще живы прикладное искусство, отчасти фольклор и рациональные знания. Однако черты нового преобладают во всех сферах жизни. Развитию народов Севера и, в частности, народов Нижнего Амура в современную эпоху посвящена обширная литература[2].

Как правило, в селениях нанайцы и ульчи живут, работают и учатся рядом с представителями других народов СССР, численно здесь преобладающих. С каждым годом увеличивается доля этнически смешанных браков.

Традиционное мировоззрение, область верований более всего сохраняются в среде пожилых людей, однако многие старые обряды в трансформированном виде бытуют еще широко. Молодежь этой стороной традиционной культуры, как правило, интересуется мало, хотя внешнюю форму обрядности, например, поминального и погребального циклов, полностью принимает (обычно этими обрядами ведает старшее поколение). Материалы по шаманизму нанайцев и ульчей, приводимые в данной работе, можно назвать историческими: они собраны у носителей этой идеологии — лиц среднего и старшего возраста. Исследования проводились в течение более 30 лет, и большинство из упоминаемых в работе шаманов и других информаторов за это время ушли из жизни.

Изучением быта, этнографии, истории и происхождения народов Нижнего Амура занимались ученые разных специальностей — археологи, антропологи, этнографы, лингвисты, историки, фольклористы и т.п. Большое внимание было уделено исследованиям в области традиционного общественного строя этих народов. Удалось установить, что они жили территориальными общинами, первичной ячейкой общества были малые и большие семьи. Род играл роль преимущественно в сфере брачных и имущественных отношений, в обрядовой жизни. Роды конца XIX — начала XX в. являлись образованиями сравнительно поздними, некоторые из них возникали даже в начале XX в., а в целом эти социальные институты на Амуре были чрезвычайно далеки от классических[3]. Этнический состав родов формировался не ранее чем 100–200 лет назад как результат предшествующих длительных исторических и этнических процессов в этих местах. Пережитки родовых отношений у нанайцев и ульчей изживались уже в советское время на протяжении десятилетий.

В области этнографии народов Нижнего Амура ученые начали исследования с середины XIX в. В первую очередь необходимо отметить вклад Л.И.Шренка[4].

Комплексное изучение исторических и этногенетических проблем в советский период позволяет говорить о большой древности местной рыболовческой культуры (еще с неолита). Постнеолитическая эпоха, однако, изучена археологами еще недостаточно, и работы здесь продолжаются. В целом происхождение народов Нижнего Амура сложно для каждого даже самого малого из них (негидальцы на Амуре, например, насчитывают всего 500 чел.). Лингвистические, антропологические, археологические, этнографические и прочие исследования показали, что в состав этих народов входили различные пласты — аборигенный, тунгусский, тюркский, а также маньчжурские, айнские и другие элементы[5]. Думается, что исследование религиозных верований нанайцев и ульчей даст дополнительный материал для решения этих проблем.

Изучением религиозных верований народов Нижнего Амура (главным образом нивхов) занимались многие ученые, начиная с Л.И.Шренка, но наибольший вклад в эту область внес талантливый наблюдатель и исследователь П.П.Шимкевич; им даны чрезвычайно глубокие и точные характеристики некоторых обрядов нанайцев. В монографии, посвященной шаманизму у этого народа, он описал множество фигурок — «вместилищ духов», выявил представления нанайцев в этой области. В небольшой статье автор коснулся их магических представлений, верований в различных аспектах[6]. Хотя все материалы П.П.Шимкевича относятся к группе нанайцев-*аккани*, живших преимущественно в крайних верховых районах нанайского амурского ареала — выше Сикачи-Аляна, а также по притокам Амура (Кур, Урми и др.), то данные не потеряли ценности. Все же подчеркнем, что наши исследования проводились преимущественно среди нанайцев Амура в районах, перечисленных выше.

Не утратили значения и наблюдения Л.Я.Штернберга по религии нанайцев, сделанные им в 1896, 1910 гг. и опубликование в 1927, 1933, 1936 гг. Ученый описал ряд обрядов, присутствовал на камланиях, записал легенды о происхождении шаманства, представления о душе человека[7]. В результате беседы с одним из шаманов Л.Я.Штернберг выдвинул гипотезу о сексуальном избранничестве в шаманстве: шамана с его духами связывают любовные отношения, по существу являющиеся основой шаманства. По его мнению, эта основа характерна для данной области верований у других народов.

В монографии 1922 г., а затем и более позднем труде[8] И.А.Лопатин в основном описывает внешние стороны шаманских камланий, но не всегда вникает в их суть. В первой работе много заимствований из книги Шимкевича.

Специально религиозным верованиям нанайцев посвятил работу А.Н.Липский; он описывает культы хозяев природы, различные магические обряды, понятия о душе человека[9]. Работа А.Н.Липского — серьезное исследование, как и статья Н.А.Липской-Вальронд; в них раскрываются представления нанайцев о рождении человека, о его душе и пр.[10]

А.М.Золотарев[11] опубликовал труд, в котором большое место отведено культам природы у ульчей: им детально описан и исследован материал о духах-хозяевах, о медвежьих праздниках; касаясь шаманизма, он описывает (со слов информатора) обряд *каса*, проводившийся нанайским шаманом у ульчей.

В целом можно сказать, что в предшествующей литературе имеются ценные общие данные о религиозных верованиях нанайцев и ульчей, что же касается шаманства, то тут материалы скорее поверхностные. Выделяются те, которые опубликованы Штернбергом, они чрезвычайно важны, но их немного (автор работал среди нанайцев ограниченное время).

За послевоенный период, особенно за последние два десятилетия, вышли в свет статьи о религиозных верованиях нанайцев, написанные научными сотрудниками Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока; они касаются в основном различных обрядов и верований нанайцев, о шаманизме публикаций пока не было.

Заметный вклад в изучение нанайского шаманизма внес В.Диосеги, хотя его статьи посвящены частным вопросам: скульптурным изображениям духов, отдельным предметам шаманского снаряжения — шапке, металлическим зеркалам и др.[12]

В настоящее время шаманизм изучается у разных народов мира, при этом разрабатываются такие проблемы, как шаманизм и религия, личность шамана, феномен экстаза, шаман и общество (социальная сущность шаманизма) и др. Надо сказать, что общепринятого определения шаманизма не существует[13]. Даже такой, казалось бы, бесспорный признак, как общение шамана с духами (обычно возможность такого общения приписывалась только шаманам), у разных народов выглядит по-разному; в частности, простые нанайцы и ульчи

(нешаманы), согласно их понятиям, также умели активно общаться с духами.

С.А.Токарев[14] при определении шаманизма обратил внимание на наличие у шамана особых костюмов, на регулярность камланий в состоянии экстаза. Шаман «вселял в себя духов либо отправлялся путешествовать в царство духов в поисках души больного». По его мнению, «шаманское камлание есть с физиологической точки зрения не что иное, как искусственно вызванный и сознательно регулируемый нервно-истерический припадок».

Автором данной монографии разработан ряд тем в области религиозных верований нанайцев, ульчей, нивхов; по шаманизму также опубликовано несколько статей[15]. Мы полагаем, что шаманизм на Нижнем Амуре имеет ряд специфических особенностей. Автор ставит своей задачей введение в научный оборот новых материалов, собранных во время многочисленных экспедиций к нанайцам и ульчам начиная с 1950-х годов и до середины 1980-х. Предпринимается попытка проникнуть в глубь традиционного мировоззрения этих народов. Наряду с собственно шаманскими верованиями дается «фон» общих религиозных и нерелигиозных верований, без которых представления шаманистов понять невозможно. Эти древние народные верования, сформировавшиеся в различные исторические эпохи, испытавшие влияния различных этнических групп, составной частью вошли в мировоззрение шаманов.

Автор показывает также место шаманизма в системе религиозных верований у народов Амура, его характерные черты сравнительно с аналогичным явлением у соседних и более отдаленных народов. Особенно большое значение в работе придается понятию о душе простых людей и шаманов, становлению шамана, различным типам камланий, разъясняется основа каждого из них. Выявляются также черты шаманства, характерные для разных групп нанайцев, ульчей, а также и черты сходства. Данные этого рода ценны как этногенетический источник. Определенное внимание уделено социальной роли шаманизма в обществе указанных народов в недавнем прошлом.

При написании монографии использовалась этнографическая литература, а также этнографические коллекции музеев Ленинграда, Хабаровска, Николаевска-на-Амуре.

Полевые этнографические исследования проводились автором среди нанайцев Амура в селениях Сикачи-Алян и Синда Хабаровского р-на, Дада, Даерга, Хаю, Найхин, Джари Нанайского р-на, Кондон, Верхняя и

Нижняя Эконь, Хумми, им. М.Горького Комсомольского р-на; среди ульчей селений Дуди, Кольчом, Ухта, Мариинское, Монгол, Булава Ульчского р-на Хабаровского края. Работа велась преимущественно среди лиц среднего и старшего поколений (в начальный период — 1950-е годы — это были в основном лица, родившиеся в конце XIX в.). Мои информаторы, шаманы и нешаманы, бóльшая часть жизни которых прошла в советское время, были вполне современными людьми, активными членами общества, не отвергавшими нового в разных сферах жизни. Все они были прекрасными знатоками нанайской и ульчской религий; и те и другие сообщали сведения как по шаманизму, так и по верованиям вообще. Нужно отметить, что данные, записанные у нанайцев и ульчей — нешаманов, имели значение ничуть не меньшее, чем записи непосредственно от шаманов: это были близкие родственники (дети, братья, сестры, супруги) умерших шаманов, с которыми они в прошлом жили в общих семьях, одними интересами. Лица этой категории все же подчеркивали, что шаманы многое не станут рассказывать. «Они стесняются, а мне стесняться нечего, я ведь не шаман», — говорил К.Бельды из сел. Джари. Но автору удалось избежать какого-либо барьера и при контактах с шаманами. Большое значение имело то, что систематическая работа на протяжении многих сезонов проводилась с одними и теми же лицами. С ними устанавливались доверительные отношения. Обычно они проявляли большую заинтересованность в проводимых исследованиях, стремились к точности фиксации их знаний и верований.

Магнитофонные записи камланий, молитв и заклинаний (свыше 20 пленок) расшифровывались на следующий день непременно с тем же шаманом, камлание которого было записано, обычно в присутствии еще двух-трех человек той же национальности. Запись подробно обсуждалась небольшими частями, последовательно, причем шаман каждый раз не довольствовался дословным переводом, но по собственной инициативе давал пространные объяснения о каждом из упоминавшихся духов, когда и при каких обстоятельствах появился у него данный дух-помощник, о его функциях, особенностях, пристрастиях, взаимоотношениях с шаманом и т.п. Он подробно рассказывал обо всем, что видел на пути, следуя за похищенной душой больного: это были его встречи с препятствиями — горами и реками, труднопроходимыми завалами на дороге, высокими скалами, которые необходимо было преодолеть. Шаман в каждом случае обосновывал свои поступки: почему он послал вперед того или другого духа-помощника, дал другим духам те или иные приказания и т.п.

В результате принятого метода расшифровки пленок материалы по каждой из них давали объем информации в два-три раза больший, чем

простой дословный перевод, причем каждый раз открывались новые «грани» во взглядах и верованиях, которые при обычной беседе с информатором не вскрываются.

Несколько пленок было записано от Ф.К.Онинка — не шамана, но большого знатока верований, необыкновенного мастера в исполнении молитв и заклинаний, обращенных к богам и духам.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ НАНАЙЦЕВ И УЛЬЧЕЙ О МИРЕ

Чтобы представить себе мировоззрение шаманов у нанайцев и ульчей, коротко остановимся на общих понятиях этих народов о строении мира, о природе, о различных духах. Эти взгляды еще в начале XX в. были весьма неоднородны, о чем можно судить но опубликованным в 1933 г. полевым записям Л.Я.Штернберга, собранным им в 1910 г. Подробнее эти верования мы рассмотрели в специальных работах[16], здесь же скажем о данных представлениях в общих чертах.

Известно, что среди всех народов Амура бытовали мифологические сюжеты о сотворении мира, о множественности солнц в далеком прошлом, о двух, трех, девяти солнцах, когда жизнь на земле была невозможна из-за невыносимой жары; называют и героя (или «устроителя мира»), «застрелившего» лишние солнца: его звали *Хадау*, его жену — *Мямелди*. Л.Я.Штернберг приводит и другие имена мифических героев, названные ему в разных нанайских селениях[17]. Иногда эти имена связывались с началом шаманства на Амуре. На волшебном дереве *конгор дягда яло туйгэ* росли принадлежности для камланий; герой (его также именуют по-разному) каменным топором срубил дерево, собрал росшие на ветвях шаманские аксессуары в мешок, принес их людям, и с тех пор они стали шаманить. Ныне эти мифы почти утрачены.

Как и многие народы Азии, нанайцы и ульчи считали, что небо, населенное духами, влияющими на жизнь людей, разделено на сферы. Одни группы нанайцев полагали, что их насчитывается девять. Отдельные шаманы из верховых нанайцев (верховыми мы называем тех, кто жил на Амуре, вверх от устья р. Хунгари) могли назвать каждую из девяти сфер, ассоциировавшихся с созвездиями, знали имена духов, их населявших. Другие нанайцы, например, низовые жители селений Хумми, Верхняя Эконь и других, говорили о сферах менее конкретно.

Нанайцы из сел. Кондон верили, что небо состоит из трех «слоев» — медного, серебряного и золотого[18]. Простые нанайцы, не шаманы, но знатоки истории и культуры своего народа, жившие в верховых селениях (например, Полокто Киле из Найхина), считали, что из девяти сфер состоит не небо, а вся вселенная, наша земля находится посредине.

Различными были представления нанайцев о подземных сферах (отличных от загробного мира, расположенного на западе, также под землей). Одни считали, что там живут духи, шаманы там бывать не могут, другие придерживались иных воззрений. Представления о подземных и надземных сферах, как и многие другие, были в значительной мере связаны с фольклорными сюжетами, шаманскими сказками, в возникновении которых немалую роль играли сны шаманов. Эти представления распространялись от одной группы нанайцев к другой, от нанайцев к ульчам и нивхам. Контакты между ними были чрезвычайно активны, поэтому общих религиозных и фольклорных сюжетов у народностей Амура много (тем более, что некоторые нанайские шаманы, особенно верховые, иногда проводили свои обряды далеко от родных селений, у иноэтничных групп, преимущественно у низовых). У разных народов Нижнего Амура бытовали также фольклорные сюжеты, попадавшие на местную почву с юга, в результате соприкосновения с корейцами, маньчжурами и др.

Отметим нанайские понятия о сферах неба, связанных с созвездиями, о духах, обитавших на них. К ним часто прибегали шаманы, а также старики, хорошо знавшие легенды об этих далеких мирах и обращавшиеся к ним в случаях крайних бедствий. Некоторые старики молились за тяжелобольного человека, близкого родственника, без шаманов. Они клали перед тремя священными шестами *тороан* халат больного и обращались к благожелательному созвездию с просьбой о милости, о даровании жизни. Как правило, в таких случаях божеству обещали принести в жертву курицу, поросенка. Говорили: «Дай здоровья такому-то (называли имя и фамилию), через два дня (три, пять, семь) принесем тебе такую-то жертву». В заранее назначенный день вновь устраивали моление (в нем обычно участвовало не менее трех мужчин из разных родов, причем должны были присутствовать те же лица, что и на первом). Вновь выносили халат больного, а если он поправился, то выходил сам, кланялся до земли, кланялись и все остальные.

Раз в год каждая нанайская семья (так же как ульчская и нивхская) совершала моления небу. К этому торжественному обряду готовились загодя, откармливали свинью для заклания. В молении участвовали мужчины одного рода. Молились около священного дерева *туйгэ*,

имевшегося в прошлом у каждой нанайской семьи неподалеку от дома, обычно на опушке тайги. Здесь ставили фигурки разных домашних и промысловых духов, духов-целителей, предлагалось угощение, голова жертвенной свиньи. Руководил молением старейший, он читал молитвы стоя, остальные — на коленях, кланялись. Многочисленные гости, друзья, приезжавшие из других селений, и соседи-чужеродцы стояли поодаль, наблюдая за обрядом. Женщины обычно находились в доме, готовили угощение для гостей. Руководитель обряда обращался к верховному божеству *Боа Эндурни*[19] (либо просто *Эндури*), а также к многочисленным другим божествам и духам, от которых якобы зависело благополучие, здоровье, удача в промыслах.

Считалось, что небесные духи слетают вниз, садятся на священные деревья или шесты, отдыхают, угощаются дарами. В связи с этим повсеместно выработалось бережное отношение к этим деревьям: их не только нельзя было срубать, но и загрязнять места поблизости. Под священным деревом нельзя было собирать хворост, это могло повлечь за собой неудовольствие верховных духов (образ *Сангия* в виде личины вырезали на некоторых деревьях), они могли в наказание наслать болезнь. Для *туйгэ* верховые нанайцы выбирали большой ильм, ясень, дуб или пихту; береза, кедр, лиственница не годились.

Ульчи правого берега Амура устраивали обряд моления небу в доме[20], левобережные — в тайге близ зимнего дома. Обряды моления в доме и в тайге мало различались. Л.Я.Штернберг описал нивхский обряд моления небу у тех групп, которые, как и правобережные ульчи, совершали его в доме. Но, по его данным, нивхи некоторых селений этот обряд вообще не устраивали[21] (возможно, речь идет о нивхских родах айнского происхождения; известно, что у ульчей данный обряд не выполнялся только членами рода Куйсали, имевшими предками айнов). Согласно некоторым сообщениям нивхов и ульчей, в ряде случаев жертвенным животным во время моления небу была не свинья, а собака.

В принципе все моления небу проводились без шаманов, участвовавших в обряде в качестве рядовых членов рода. Из поколения в поколение передавали старики нанайцы и ульчи, как эстафету, формулы моления небу, различным его духам и богам. Это считалось чрезвычайно важным и ответственным: при перечислении богов нельзя было забыть ни одного; случавшиеся потом несчастья объясняли «обидой» божества, имя которого забыли упомянуть. Вот почему, если у старика, руководившего обрядом, слабела память, его заменял другой, который не допустит роковой ошибки. Часто в таких обстоятельствах обращались к шаманам. Последние охотно соглашались, ибо это поднимало их авторитет. Такая практика в некоторых местах

становилась традицией. Отдельные роды нанайцев, ульчей совершали эти обряды без шаманов, другие — с шаманами. Однако ритуальные действия шаманов и простых людей в подобных случаях не различались.

Во время моления с просьбами о здоровье, благополучии, удачном промысле обращались к главному божеству — духу неба *Эндури* (*Боа Эндурни* или *Эндур Ама*), некоторые нанайцы — к *Акпан Ама* (иное название бога неба, соотносящееся иногда с солнцем). Непременно и повсеместно упоминалось верхнее божество, также хозяин неба — *Санги* (*Сангия*) *Мапа* (*мапа* — старик), а также иногда и мать *Сангия Энин****[22]***; эти образы были известны и ульчам.

Все нанайцы взывали и к *Сагди Ама* — главному родовому богу: это был *Ходжер Ама* — отец рода Ходжер (Хэдер)[23], его мифический глава; наряду с ним почти все роды нанайцев имели своих родовых богов. Многие нанайцы считали, что *Сангия Мапа* и *Сагди Ама* — разные божества, но некоторые принимали их за одно.

Обычно при молениях «вверх» упоминали и таких богов, как *Саньси*, *Лаои* (*Лаоя*), *Нянгня*. Расспросы относительно этих трех богов показали: нанайцы не выделяли их, в том числе и *Лаои*, из всех других. Отметим, что Саньси — географический термин, название города на р. Сунгари, где ежегодно проходили ярмарки (возможно, что это был также дух-покровитель той местности). *Нянгня* нанайцы считают женским божеством, защитницей женщин, покровительницей женской плодовитости (она имеет 50 или 100 детей). *Саньси*, *Лаои*, *Эндур Ама* у некоторых нанайских и ульчских шаманов считались главными патронами, даровавшими им главных духов-помощников.

Обрядов моления небу не знали нанайцы рода Онинка, ульчи рода Куйсали. На наш взгляд, это свидетельствует о позднем вхождении указанных родов в состав нанайцев и ульчей.

Только некоторым верховым нанайским шаманам были свойственны представления о четком разграничении неба на девять сфер, о божествах каждой из них. Сферы были похожи на нашу землю, но имели свои особенности. Небо по-нанайски и по-ульчски — *боа*, этим же термином обозначались такие понятия, как погода, вселенная, местность (у эвенков и эвенов значение термина *бог'а*[24] имело столь же широкие границы).

Первая сфера неба (данные приводятся по записям, сделанным в 1970 г. в селениях Дада и Найхин от шамана Моло Онинка и слепого старика, большого знатока религии Ф.К.Онинка), ближайшая к земле,

принадлежит богу *Хуту Эндурни*, который ассоциировался с созвездием *Хуюн хосикта* (Девять звезд). Он живет на небесной сопке в своем городе. Владыкой второй сферы является *Ёрха Эндурни* (соответствует созвездию *Ёнгой хосикта*). Эти сферы устроены одинаково. Когда люди молятся о здоровье, поставив три шеста *тороан*, их молитва туда доходит, и человек поправляется. Третья «небесная земля» подчиняется *Саньси Эндурни*, или созвездию *Саньси хосикта* (Три звезды). Там есть город под названием *Сянькой хото*; как и везде, там живут люди, есть сопки, тайга, реки. На четвертом небе растут девять небесных деревьев, напоминающих тальник. Говорили, что подобное дерево *потоха* растет и в земной тайге и только из него можно сделать фигурку главного шаманского духа-помощника *аями*. Его обычно долго искали, но будущий шаман знал, из какого дерева можно сделать фигурку. Сам он в тайгу не ходил, но объяснял близким, как его найти. Небесные деревья *потоха* необычны тем, что у их корней живут пестрые кабаны *алха нэктэ*, а у ветвей — небесные зайцы *гурмэн токса*, увешанные бубенчиками. Все это — боги *арингтари* и *аринггорго*. Им более всего молились по ночам о здоровье тяжелобольных простые старики, преклонив колени перед тремя священными шестами; жертвы, которые приносили в течение трех дней (реже — в больший срок), попадали к этим божествам. Молитвы простых людей доходили только до четвертой сферы неба; шаман же мог добираться и до более высоких.

Во время ежегодного обряда моления небу о благополучии, успешном промысле просьбы обращались к небесным верховным богам, при этом некоторые верховые нанайцы упоминали всех «владетелей» сфер.

Пятая небесная сфера была владением бога *Лаоя* (чаще — *Лаои*), о котором М.Онинка сказал: «Он, как писатель, все писал, расходы записывал».

Хотя божество *Лаои* (*Лаоя*) известно нанайцам и ульчам, кроме самого термина, они не имели никаких представлений ни об образе этого божества, ни тем более о самом учении: многие наши попытки выявить эти знания не дали результатов. Кроме Моло Онинка, никто не мог сказать об этом божестве ничего (хотя и его знаний хватило лишь на приведенную выше фразу). Имя *Лаои* (*Лаоя*) постоянно упоминалось в различных молениях наряду с другими божествами. Народы Нижнего Амура были очень терпимы в области религии и охотно принимали в свой пантеон иноземных богов, полагая, что упоминание их имен в молитвах «не повредит», но может принести и пользу. Так они относились к имени *Лаои*, принесенному маньчжурами, так же они отнеслись и к христианскому вероучению в XIX в.

Шестая сфера неба называлась *Хуюн Мудур Эдени* — область девяти драконов *мудур*, из которых один был главным. Шаман М.Онинка добавил: «Они только называются драконами, но это — люди»[25].

Седьмая и восьмая сферы — женские. Там много разных «людей» (богов), но главенствуют женщины: в седьмой — *Лунге Эндурни*, имеющая 50 детей, в восьмой — *Нянгня Эндурни*, более могущественная, чем предыдущая. У нее — 30 городов, она родила 100 детей. Той и другой молились роженицы-нанайки, а также шаманы, помогавшие роженицам.

Интересно отметить, что термин *Нянгня* для божества женского пола (глава восьмой сферы неба) был широко распространен в значении «небо» у эвенков Сибири, эвенов Якутии, негидальцев, орочей, удэгейцев, ороков. У негидальцев этот термин осмысливался также как Полярная звезда («Небесная дыра»).

Верхняя, девятая сфера ассоциировалась с созвездием *Хойхол хосикта* — так иногда называли главного бога *Хосиа Эндурни*. Здесь все было так же, как и в других сферах, — много людей, городов, но *Хосиа* подчинялись не только жители его «сферы», но и властелины и обитатели всех остальных. Он же считался главой 33 духов *Эндур*, также живших повсюду.

Небесные боги («люди», духи) из разных сфер могли наказать человека за различные провинности: забирали его душу, и человек заболевал. Шаман, лечивший больного, ходил в различные сферы выручать его душу. Как говорили шаманы, у «провинившегося» забирал душу сначала хозяин первой небесной сферы, но если он убеждался, что человек заслуживает большего наказания, чем в его власти, то передавал душу выше, на следующую «ступеньку», и так вплоть до девятой сферы. Боги этих мест налагали особенно тяжелые наказания на провинившихся. Тут речь шла уже о жизни и смерти человека, поэтому выручить оттуда душу мог только самый сильный и могущественный шаман *касаты-сама*. За душу давали большой выкуп, о котором шаман договаривался с самим богом. Еще раз подчеркнем, что представления о четком делении неба на сферы были свойственны лишь отдельным шаманам-нанайцам. Мы полагаем, что истоками их могли быть влияния иноэтничных, в первую очередь маньчжурских, элементов.

Нанайцы, молившиеся самостоятельно, без шаманов, обращаясь к небу и звездам, звали верховного бога *Боа Эндурни*, *Боа Ама* («отец неба») либо *Акпан Ама*. Все верховные боги представлялись в человеческом образе.

Представления о девяти сферах неба отсутствовали у эвенков (судя по работам А.Ф.Анисимова и Г.М.Василевич), но были распространены у алтайцев, отдельных групп тувинцев и других тюркоязычных народов.

У нанайцев существует представление о верховном небе, которое они соотносили с понятием о солнце, считая *Сиун* — солнце и *Акпан* синонимами. Вот как молились верховные нанайцы солнцу Акпан: *«Дэгдэ Сиун, дэгдэ Акпан! Аяди бивэнду, аяди балдиванду! Хаола гудиэсиру, хайду-да! Хачин анади, хайду-да! Оркин анади, гокоди бивэнду! Дэгдэ Сиун, дэрэлчивэ дэс гарпачихари! Хаол-на гудиэсихэри! Дэгдэ Акпан, дэгдэ Сиун!»* («Восходящее Солнце, восходящий *Акпан*! Дайте хорошего здоровья, хорошей жизни! Как-нибудь пожалейте, чтобы хорошо было! Чтобы плохого не было! Восходящее Солнце, свети мне в лицо лучами! Как-нибудь пожалейте, восходящий *Акпан*, восходящее Солнце!») (записано в 1972 г. в сел. Хаю от Ф.К.Онинка).

Нанайцы, знавшие эту древнюю молитву, не могли перевести *Дэгдэ Акпан* иначе, чем «восходящее небо», ибо солнце по-нанайски — *сиун*, но небо — *боа*. Они видели противоречие в отмеченных понятиях (одинаковые определения «восходящий» в отношении солнца и неба). По всей вероятности, термины для солнца *Сиун* и *Акпан* в нанайском языке появились из различных языков; хотя смысл их одинаков, но *Акпан* в быту не употребляется (отсутствует и в словарях, нанайском и ульчском). Термин *Акпан* наряду с *Сиун* (солнце) известен и низовым нанайцам, у которых это понятие ассоциировалось с человеком, поднявшимся на солнце. По данным, полученным от низовых нанайцев, *Акпан* — «самый большой шаманский бог». К *Акпан Ама* нанайцы обращались часто (чаще, чем к *Боа Ама*) в различных случаях жизни: накануне отъезда из дома на длительное время, заблудившись на охоте в тайге (или заболев там же). Относительно «помощи» *Акпан* в промыслах мнения нанайцев были разноречивы: некоторые отрицали ее возможность.

Верховного небесного хозяина нанайцы называли, как уже отмечалось, *Эндур* (*Боа Эндурни* можно перевести как «бог неба»), *Эндур Ама*, но говорили, что существовали и малые *Эндур*, которых относили к образам *Эден*, духов-хозяев природы: *Тэму* (или *Муэ*) *Эндурни* — дух-хозяин, или бог, воды, *Дуэнтэ Эндурни* — таежный дух-хозяин, *На Эндурни* — бог земли, *Тава Эндурни* — бог огня. Низовые нанайцы дополняли: «*Эндур*-хозяева есть рыбные, пушные, земляные, у каждого живущего — свои. Каждое животное имеет душу; если его убивают, она отправляется к своему *Эндур*». Были *Эндур* даже у деревьев (запись 1970 г., информатор Банден Самар, сел. Верхняя Эконь).

Старый шаман С.П.Сайгор из сел. Хумми (низовые нанайцы) говорил об устройстве мира и о верхних богах: «Главные боги — *Лаои*, *Саньси*, *Нянгня* — наверху, но живут ли на небе, на звезде, на туче, я не знаю. Раньше, говорили, был *Найму Эндур*, он сделал всех людей, зверей, букашек. Он запретил людям трогать тигра. Сейчас его называют *Саньси*. И он, и *Лаои*, и солнце — все боги наверху живут» (запись 1972 г.). У этого шамана отсутствовали представления о девяти сферах. Низовые нанайцы, в отличие от верховых, не молились богам нижних сфер.

Представления о *Саньси*, как и о *Лаои* (*Лаоя*), появились у нанайцев и ульчей в результате общения с маньчжурами-торговцами. Так же познакомились они с *мио* — изображениями на бумаге различных божеств или духов в виде людей (такие «иконы» приобретали у торговцев). Собственных исконных «богов» здесь было много, некоторых приносили выходцы из различных регионов, влившиеся в состав нанайцев; их верования охотно воспринимались коренным населением. Так же они отнеслись и к христианству, которое принесло им во второй половине XIX в. общение с русскими. В одном из отчетов священника Троицкого прихода синоду говорилось: «Местные гольды отходят от язычества и так хорошо воспринимают наше вероучение, что перед уходом на охотничий промысел жители одного селения заказали нашему священнику провести молебен. Священник это сделал с удовольствием, а гольды (нанайцы) усердно молились, как он им велел». Разумеется, обращение нанайцев к священнику, так же как призывы к *Лаоя* и *Саньси*, отнюдь не означало отказа нанайцев от их старинных верований; просто они воспользовались присутствием священника, что, по существу, означало «авось…и русский бог также поможет».

Есть свидетельства, что нанайцы в начале XX в. ходили в церковь по воскресеньям, крестили детей, некоторые даже венчались. Но и до сих пор вера в традиционных богов и духов среди пожилых людей не утрачена.

Культ небесных духов у нанайцев смыкался с культом земных духов-хозяев. Верховые нанайцы говорили, что властитель, первой небесной сферы *Хуту Эндурни* — это то же самое, что *Хурэн Эдени*, хозяин гор, которому молились на охоте. Термин *боа* (небо) означал также «местность», *Боа Эдени* — хозяин местности, охотничьего угодья.

Представления о небе сильно варьировали у разных групп нанайцев и ульчей. Так, кондонские нанайцы рассказывали: мир состоит из трех ярусов: первый — наша земля, тут обитают также *маси* — духи-покровители людей (у верховых нанайцев понятий о *маси* не было) и

диулин. Второй небесный ярус возглавляется покровителем природы богом *Нунну*. Тут же живет главный шаманский дух *Майдя Мама*. Самым верхним ярусом, или верхним (золотым) миром, правит бог *Санги* (или *Сангия*) *Мапа*: он дает людям духов-помощников в охоте *эдехэ*, от него зависит удача на промысле, здоровье людей, сама их жизнь. Ежегодные моления небу обращались главным образом к нему. Есть наверху и *Лаоя*, но *Сангия Мапа* важнее, он помогает людям в промыслах. Знают кондонские нанайцы и о *Нянгня*. Она, объясняют, «как дева Мария», сидит рядом с *Сангия Мапа*, ей молятся женщины (А.И.Наймука, сел. Кондон, 1958 г.).

Нельзя не отметить, что понятия об *Эндур* — главном небесном боге (или о локальных *Эндур*, связанных с водой, тайгой) больше распространены среди верховой группы нанайцев. Некоторые из низовых говорили нам, что совсем недавно эти понятия были характерны в основном для шаманов, а простые люди верили в духов-хозяев (*Эден*), поэтому мы полагаем, что низовые восприняли культ *Эндур* от верховых, где шаманизм был более развит. У ульчей эти понятия также были распространены мало, они чаще говорили не о божествах, а о «хозяевах».

Исконными местными верхними богами были, как говорилось, *Сангия Мапа* (отец) и *Сангия Энин* (мать), более всего связанные с промыслами. Мы расспрашивали многих стариков об этих мифологических персонажах. Их рассказы были противоречивы. Все единодушно говорили, что *Сангия Мапа* очень далек от небесных *Саньси, Лаоя, Эндур. Сангия Мапа* — это не *Эндур*, он» «из другого ведомства», — сказал Колбо Бельды в 1972 г. Он живет наверху (одни говорят — на высокой горе, другие — на небе) и дает охотникам пушнину; он «передает людям *сунгкэ* — души пушных животных». «Если во сне увидишь убитого зверя — это *Сангия Мапа* дал тебе *сунгкэ*» (Чипика Бельды, сел. Джари, 1972 г.).

Известный знаток нанайской культуры Полокто Киле считал, что *Санги* (*Сангия*) *Мапа* — это звезда, нанайский бог («таких нет ни у кого»). Он «соединяется» с богом огня *Подя*, дает соболя, другую пушнину. Низовые нанайцы полагали, что это божество живет на высокой горе, по внешнему виду это человек (С.П.Сайгор, сел. Хумми, 1972 г.). Однако низовые говорили и иначе: *Сангия Мапа* — это не бог, а лесной хозяин (Е.В.Заксор, сел. Диппы, 1972 г.). По-разному описывали ритуал моления: одни «кричали» *Сангия Мапа* свою просьбу в тайге на промысле, другие — еще дома, во время обряда моления небу *боава уйлэури* (*эдехэмбэ уйлэву* — у ульчей). Е.В.Заксор говорил, что недалеко от дома, в тайге, у священного дерева *туйгэ* каждая семья ставила

кушанья, мужчины молились, призывали *Сангия Мапа* и других богов, те приходили, вкушали пищу.

Верховые нанайцы считали *Сангия Мапа* подателем удач и в рыболовном промысле. Во время зимнего подледного лова (добычи карася в озере) жители некоторых селений, если рыба переставала ловиться, молились у проруби, поставив три священные жердочки *тороан*; около них сооружали маленький лабазик, на который наряду с другими угощениями непременно помещали вареную голову зайца. Старик «кричал» молитву (остальные стояли на коленях): «*Сангия Мапа*, дай карася, мы уже от голода падаем» (Колбо Бельды, 1972 г.). Все верхние, а также таежные и водяные боги следили за людьми, наказывали за проступки болезнями, но от *Сангия Мапа* и *Саяка Мама* люди не болели никогда.

У ульчей существовали аналогичные представления о *Сангия Мапа*. П.В.Салданга в 1962 г. рассказал, как во время обряда моления небу шаман отправлялся к *Сангия Мапа*, просил за охотников и приносил от бога *сунгкэ* — носы (души) пушных животных (это могли делать не все шаманы, а только сильные).

Некоторые ульчи обращались к *Сангия Мапа* независимо от шаманов. Ульчи и низовые нанайцы хранили связки носов пушных животных как охотничьи амулеты, приносили их на обряд моления небу. По свидетельству Колбо Бельды (запись 1972 г.) этот низовской обычай соблюдали в прошлом и некоторые верховые нанайцы.

У термина *Сангия* нет аналогий в других живых языках; по-видимому, образ этого божества имеет местные корни. Характерно, что моление *Сангия Мапа* и *Сангия Энин* как бы сочеталось с молением божеству огня *Пудя* (*Подя*) — также сугубо местному.

Представления о небе у ульчей мы записали от весьма сведущего человека, Н.Г.Черуль (село Дуди, 1959 г). Согласно его сообщению, «небо — девятиэтажное», там живет главный бог *Ба Эндурни* (он — «как человек»), там много людей, городов, деревень, есть моря, реки. Там же обитает *Хадау* (или *Унде*), которому ульчи ежегодно приносили моления. Ульчи об этом персонаже говорят как об устроителе мира, убившем лишние солнца. Обряд моления небу — *эдехэмбэ уйлэву*.

По словам шамана А.Коткина (село Дуди, 1959 г.), небесный царь *Эндур* живет в большом городе, одет в золотые одежды; крупные, здоровые люди вокруг него. От золотого козырька надо лбом бога исходит свет, «как от прожектора» (он все это видел но сне). Коткин, по

его словам, получил своих главных духов-покровителей от этого небесного владыки, часто бывал у него. У царя есть помощник *Гапси*, он осуществляет суд над злыми духами, вылавливая их железным неводом, который забрасывает по всему небу (он покровитель Коткина, помогает ему во время камланий). Верхний мир у ульчей называется *бакта* (также и *ба*), а его обитатели — *бакта нини* (в сказках). Нашу землю ульчи называют *мун-на*, ее хозяина — *На Эдени*.

Нам не удалось найти среди ульчей знатоков, имевших детальные представления относительно устройства разных сфер неба. Обычно старики говорили, что на небе все, как на земле, много людей. Есть среди них «начальники», от которых зависит людское благополучие, но большинство «тамошних» обитателей — простые люди. О *Нянгня, Саньси* и *Лаоя* знали многие старики ульчи, но более всего шаманы. Но и они их не выделяли из сонма различных других верхних богов и духов.

Обряды моления небу различались у разных групп нанайцев и ульчей и по форме, и по существу. Низовые нанайцы во время подобных обрядов не только употребляли связки *сунгкэ* для удачной охоты, но и «кормили» (угощали) наконечники стрел самострелов.

Для обеих народностей была характерна вера в силу и помощь на охоте духов *эдехэ*. Их фигурки брали на промысел, либо оставляли дома, но незримо дух этот был всегда с охотником. Во время моления небу фигурки *эдехэ* всегда присутствовали: *эдехэ* относили дары охотников верхним богам.

Левобережные ульчи обращались к *Хадау* — «устроителю мира», имя его было табуировано (говорили *Унде*). Это божество занимало особую сферу неба; там стоят три дома *тэуру*, один выше другого. В них под главенством *Унде* жили человекообразные боги. *Сунгкэ* и *эдехэ* охотники получали от обитателей *тэуру*.

Некоторые охотники ульчи имели фигурки *Унде масини*, их непременно приносили на обряд моления небу, ибо считалось, что этот дух связан с небом, он приносил своему хозяину души пушных животных (записи в селениях Ухта, Кольчом и Дуди). Охотники берегли эти фигурки, «как золото», они передавались по наследству от отца к сыну (сел. Монгол, 1970 г.).

Небесному богу *Унде* (*Уде*) ульчи молились, когда подросток добывал первого соболя (или даже сохатого). Молился отец, а юный охотник молча стоял на коленях и кланялся.

Сангия Мапа, Унде (Уде), Хадау — это *Ба Эндурни*, главные верхние боги. Посланники бога *Унде* якобы ходили по земле, следили за поведением каждого, ими пугали молодых: «*Уде* накажет, ухо тебе отрежет» (А.Сайда, сел. Дуди, 1960 г.).

Во время моления небу ульчи непременно поминали родовых богов (духов): род Оросугбу (Росугбу) — *Сэмэль Ама* или *Чагдя Мапа*, род Вальдю — *Морма* и *Сэмуни*, Дечули — небесных *Маси*. Однако главенствовал бог-дух *Унде*, к которому вели дороги *гидяли* у всех родов одинаковые.

Нанайцы и ульчи молились звездам, созвездиям, небу, на охоте — местным духам перед высокими шестами, столбами, деревьями. Обычно шесты *тороан* (нан.) ставили близ дома для чрезвычайного моления (например, по случаю сильной болезни). У шаманов существовали столбы у жилища, около них молились, от них шаманы начинали и заканчивали каждое камлание. Это был как бы символ мирового дерева, по нему шаман попадал и в загробный мир, и на небо.

На месте промысла охотники выбирали для молений подходящее дерево, на которое иногда наносили черты лица верхнего духа *Сангия Мапа*; перед этим деревом охотники молились до начала промысла, приносили жертвы, а после охоты благодарили духов. Моление рыбаков перед началом подледного лова у проруби совершалось, когда были установлены два или три небольших шеста с ритуальными стружками, привязанными к их вершине. Такие шесты нанайцы называли *тороан*, ульчи — *бэби*. В начале летней путины два небольших священных шеста устанавливали на берегу и все дары «хозяину» шли через эти «воротца».

Знания нанайцев о созвездиях, звездах и планетах скорее всего можно отнести к положительным народным знаниям, служившим охотникам на промыслах для ориентировки в пути, для определения времени. Но молились звездам и созвездиям и о даровании здоровья. Некоторые из созвездий нанайцы почитали, таковы были созвездия Орла (*Илан хосикта* — «Три звезды»); созвездие из четырех звезд называли *Дяри* («Голова медведя»). Различали нанайцы и другие созвездия: *Эрингку, Куку* и др. Полярную звезду называли *Хада хосикта* (*Хада* — кол), Венеру — *Пораkта* и т.п.; наблюдений над звездами было много. Согласно рассказам 80-летнего С.Бельды (сел. Дада, 1972 г.), для моления звездам о здоровье нужно было, чтобы три большие и три малые звезды встали «ровно» (в определенном соотношении друг с другом). Формула молитвы о здоровье была такова: *«Хосикта, пиктэн*

энусинэй аячо гуасели ольгим вагори» («Звезда, за здоровье больного ребенка убью тебе свинью»).

Молились также звездам и созвездиям *Хэтур хосикта*, *Наи хосиктани*, стоявшим в зените. *Илан хосикта — Сяньси хосиктани* ассоциировались с тремя *тороан*. Нанайцы говорили: «Верхний бог *Саньси* хочет свинью получить — забирает душу человека, тот болеет, за него молятся, дают этому богу свинью». От созвездия *План хосикта* (там есть город *Дзаур*) расходились девять небесных дорог. По созвездию *Наи хосиктани* гадали о судьбе тяжелобольного: если не могли найти это созвездие на обычном месте — значит больной умрет, если же находили — поправится. Если *Наи хосиктани* поклонишься 100 раз, жить будешь долго, сбудутся все желания. Звезде *Хэтур хосикта* молились и о здоровье, и об удаче в промысле. По мнению некоторых нанайцев (низовых и верховых), солнце — меньший бог, чем звезды.

Хойхол хосикта — главная звезда, «как царь». Ей молились, когда она стояла на западе, в том месте, где спускается к горизонту Млечный Путь. От стариков нанайцев записано «колдовство», связанное с этой звездой. К ней обращались с просьбой о смерти врага, обидчика: за исполнение обещали принести в жертву свинью.

Можно перечислить и другие названия звезд, созвездий, которые нанайцы называли «След зайца», «Оморочка», «Небесный человек», «Стая уток», «Шкура с головы медведя», «Вешала для юколы» и т.п.

Низовые нанайцы почитали созвездие *Хуюн хосикта* («Девять звезд»), *Туде* («Тигровую звезду»). *Туде* молился охотник, раненный на охоте (верховые говорили, что этой звезде молился «раненый тигр»). Млечный Путь по-нанайски — *Уден соксинасихани* («Лыжный след кабарги»).

У ульчей также были наблюдения над звездным небом, свои названия звезд и созвездий: *Наму аундяни* («Морской шалаш»), *Ба Нярини* (Большая Медведица, это созвездие называли также *Комбо* — «Ковшик»). На охоте старики молились трем звездам (как и нанайцы). Ульчи также знали «Тигровую звезду» *Пурэн амбани* (или *Амбан хосиктани*). Ульчские шаманы, отправляясь к верхнему богу, отдыхали на «Большой звезде», у некоторых шаманов там было хранилище для душ детей, их там охранял *Хоста Эдени Мапа* (старик — хозяин звезды). Млечный Путь ульчи называли *Уде поктони* («Дорога кабарги») или *Уде ганчини* («Кабарга бегала»). *Галбу хостани* — ранняя вечерняя звезда. Полярная звезда по-ульчски — *Няри* (*Боа Нярини*), по-нанайски — *Хадо*.

Наличие довольно развитых представлений о звездах, созвездиях — свидетельство большого их значения в жизни народов Амура. В этих знаниях прослеживаются различные этнические влияния, но в основе лежит, безусловно, местный пласт.

У нанайцев существовали неоднозначные представления о подземных мирах. Помимо понятий о *буни* — мире умерших — нанайцы верили в существование таких областей, как *гэкэн*, *доркин*. О них мы записали различные высказывания. *Доркин* — область, расположенная где-то под морем. Там — вечный мрак, земля перемешивается с водой, живут чудовища. По мнению одних, там никто не бывал, другие говорили, что шаманы там бывали, и это приводило к землетрясениям. *Гэкэн* — место под землей, где все расплавляется, кипит; туда шаманы сбрасывают убитых чертей[26].

Ульчи полагали, что под землей помимо *були* — загробного мира расположены два других — *доркин* и *кэлмэн*. В *доркине* живут бог огня *Пудя*, разные духи: *кальдёму*, *дусэ*, *маси* и др. (А.Коткин, А.Сайда, сел. Дуди, 1960 г.). П.Лонки сообщила, что там живут люди с кривыми зубами, в землянках обитают медведи. Шаман туда ходит, но тамошние жители его принимают за духа, гоняют, стремятся убить. Иногда в *доркин* после смерти попадали хорошие люди, они там жили, как на земле. С этой земли в *доркин* уходит вода из морей; хозяин в доркине — *Тэму Эдени* (Данилка Дятала, 1959 г.).

Кэлмэн находится под морем. Там живут духи *огингга*, *кальдёму* (*калгама*), *мэйкудэ*, *маси* и др. (т.е. почти те же, что и в *доркине*). Начальник в *кэлмэн* — *На Эдени* (хозяин земли), власть которого распространяется и на нашу землю. Из *кэлмэн* через отверстия в земные реки и моря проникает рыба. Старый шаман А.Коткин говорил, что эта сфера — чистая, там живут люди, есть свой царь («человек с погонами»). Есть там и нечто вроде солнца (*кэлмэн нгуругдэ*). Коткин там якобы много раз бывал во время камланий.

Одни говорили, что *кэлмэн* находится под *доркином*, а другие считали, что расположение этих сфер было обратным. Нанайцы и ульчи полагали, что все сферы мира населены своими людьми (*нини*): небесные (*ба, боа нини*), *були (буни) нини, доркин нини* и т.п.

Из *доркина* сквозь землю прорастает шаманское дерево *подохо мо*, которое тянется до неба; по дереву боги ходят из одной сферы в другую. Аналогичное понятие отмечено и у нанайцев; они говорили, что мировое дерево *конгор дягда яло туйгэ*, прорастающее через все сферы мира,

дало людям главные атрибуты шаманства. Легенды об этих мифических деревьях в прошлом были широко распространены.

Старики из ульчского рода Росугбу считали, что у основания этого дерева находятся их родовые покровители *Сэмэль Ама* (*Чагдян Мапа*), а также женщина *Мамари* (дух); во время жертвоприношений небу членов этого рода жертвы попадали именно к названным «персонажам». Другие полагали, что у основания этого дерева живет небесный тигр; большинство членов других ульчских родов утверждали, что дерево *подохо мо* находится на высокой сопке. У его основания живет глава злых духов *амбан эдени*. Шаманы, летавшие на небо за амулетами для охотников, отдыхали на двух сучках этого дерева.

Представления о загробном мире *буни* (нан.), *були* (ульч.) у ульчей и нанайцев были довольно близкими, этому, без сомнения, способствовал развитый нанайский шаманский обычай больших поминок, во время которых «большие» шаманы «перевозили» души умерших в загробный мир. Этот обряд у ульчей чаще проводили приглашаемые «специалисты» из верховых нанайцев — *касаты*-шаманы. У ульчей такие шаманы «высшего ранга» жили в основном в селениях левобережья, по происхождению они были связаны с верховыми нанайцами. «Большой» шаман, якобы бывавший в загробном мире, по возвращении оттуда обычно подробно рассказывал о нем, о его устройстве.

Считалось, что он расположен под землей, на западе. Большинство нанайцев и ульчей полагали, что умершие живут там так же, как и на земле, — в домах, рыбачат в Амуре, охотятся в тайге. Перед загробным миром находилось его «преддверие» (нан. *чикчимунга*, ульч. *алдан були*), где души умерших оставались до совершения больших поминок (год и более), там они жили в маленьких шалашиках, терпели муки голода, ожидая от родных регулярных кормлений. В настоящий загробный мир души попадали только с помощью *касаты*-шамана на больших поминках. Путь туда у разных нанайских родов пролегал по разным дорогам[27]. Там жили сородичи, вместе, как и в земной жизни, промышляя зверя и рыбу. Прожив там несколько лет, души умирали и попадали в другой загробный мир. Затем они возрождались на земле растениями, животными, некоторые воплощались в родственниках.

Хотя можно говорить о близости упомянутых представлений у нанайцев и ульчей, тем не менее и в среде нанайцев и в среде ульчей бытовали варианты. Впрочем, они прослеживаются и в других областях верований. Одним из объяснений подобной несхожести поверий является неоднородность происхождения нанайцев и ульчей, о чем уже достаточно писали[28].

На формирование тех или иных воззрений о потусторонних мирах большое влияние оказывали сны, особенно шаманов. Нанайцы и ульчи верили в сны как в свидетельство существования других миров, в возможность ночных похождений души каждого человека. Во время подобных странствий души живых якобы встречались с умершими, которые вели себя как живые.

В 1910 г. в сел. Дергамо Л.Я.Штернберг записал у нанайцев: в загробном мире *буни* есть «начальство», это — *Мамельди* (*Мямельди*) (у некоторых шаманов это был главный дух-помощник); в Таргоне Штернбергу сказали, что в *буни* главенствуют *Хадо*, *Дзульку* и *Гуранта*, а по данным из сел. Чольчи — *Хадо* и его жена *Мамельди*[29]. Подобные понятия встречаются и у некоторых ульчей: шаман Чоло Дятала сказал, что в *були* «начальник» — *Хадау* (1958 г., сел. Дуди). Однако чаще всего нанайцы и ульчи говорили, что в *буни* (*були*) нет «бога», нет «властей», кроме стариков, которые смотрят за порядком.

Общим представлением для нанайцев и ульчей было и то, что умершие агрессивно настроены в отношении живых. Когда *касаты*-шаман привозил души умерших в загробный мир, обитатели последнего стремились захватить его и оставить у себя. Поэтому шаман шел туда в образе медведя или другого животного. Чаще, пропустив «привезенных» вперед, шаман останавливался на «пороге» и разговаривал с обитателями, не заходя туда. Если же он был в образе человека, то называл не свой род, а другой, чтобы умершие не приняли его за «своего» и не схватили. Затем шаман быстро садился на птицу *коори* и улетал из *буни* (*були*) (нан., ульч.).

Согласно предположению Л.Я.Штернберга, шаманские столбы *тороан* (нан.), *дару* (ульч.) — непременные атрибуты шаманов (наряду с другими), стоявшие близ их жилищ, — являлись как бы символами мирового дерева, соединявшего все сферы вселенной. Благодаря этому столбу шаман мог попадать на небо и в подземные миры, ибо оно вырастало из *доркина*, проходило через нашу землю и выходило в верхние сферы неба.

Выше уже отмечалось, что происхождение шаманства нанайцы связывали в своих представлениях с мифическим священным деревом *конгор дягда яло туйгэ*, на нем вместо листьев росли металлические диски *толи*, колокольчики разных видов. Примечателен перевод: *яло* — вселенная, *туйгэ* — священный столб, *конгор* — звук колокольчика, *дягда* — сосна. Этимология соответствует нанайской легенде: шаман из рода Заксор сорвал эти предметы (диски, колокольчики и пр.), перешедшие затем к шаманам разных родов.

Легендарные сведения о дереве, на котором росли шаманские принадлежности, противоречивы. Так, П.П.Шимкевичу говорили, что сотни людей не могут обхватить его ствол. Корни его — громадные змеи, кора — разные пресмыкающиеся, листья *толи* — металлические диски, цветы — колокольчики; на вершине его множество металлических рогов *тимо*[30].

Записи Л.Я.Штернберга 1910 г. также отражали эту тенденцию: в сел. Даерга ему сообщили, что на небе находится дерево *конгор дягда яло туйгэ*, на котором живут в виде птичек души еще не родившихся младенцев[31]. В сел. Дада он записал, что это дерево находится в подземном мире — в *доркине* или *чикчимунга*[32]; оно названо шаманским деревом и связано со становлением шаманства. Представления о шаманском дереве живы у нанайцев до настоящего времени, преимущественно у лиц старшего поколения. Нам удалось записать некоторые детали подобных представлений. Шаман Моло Онинка в 1970 г. говорил, что по дороге в загробный мир находятся местности *Чикчимунга* и *Вайлинта*, *Тэхэн керани*, где имеется дерево *конгор дягда яло туйгэ*. Перечислив части этого мифического дерева, Моло добавил: «На ветвях этого дерева сидят птицы *буни гаса*, играющие большую роль в обряде последних поминок: *дурулди, топто, туту, обиби, яркан гаса, яоги* и др.»

В 1973 г. мы записали от Ф.К.Онинка сказание о легендарном дереве *конгор дягда яло туйгэ*. Герой после долгого пути увидел на сопке священного небесного зайца *гурмэн токса* с колокольчиками, караулящего это дерево. Герой убил зайца и собрал с дерева предметы, необходимые для шаманства. Вот описание дерева:

Муйкиди муиктэку (корни — змеи *муйки*),

Дябдянди дялангку (суставы — удавы *дябдян*),

Хоинди хэрэктэку (кора — водяные лягушки),

Хэрэди хэсиктэку (чешуйки коры — лягушки),

Толиди хабдатако (листья — *толи*),

Конггоктоди чимчиктэку (почки — колокольчики),

Суе (корни этого звучащего дерева).

«Этого дерева нет ни на земле, ни на небе, — говорил слепой старик Ф.К.Онинка из сел. Хаю, — оно есть только в шаманском сне». Вариантов сказания о дереве *конгор дягда яло туйгэ* очень много. Их можно отметить даже в пределах одного и того же селения, у лиц, относящихся к одному и тому же роду. Ф.К.Онинка из сел. Хаю (это селение находится близ сел. Найхин) так говорил о размерах этого дерева: «У него семь-девять обхватов». Все снаряжение *касаты*-шамана. будто бы находилось на этом дереве. Девять кузнецов ковали все детали этого снаряжения, вплоть до ручки бубна. О дереве, об этом снаряжении и кузнецах пел *касаты*-шаман во время обряда *каса*. По данным шамана Акиану Онинка, будущий *касаты*-шаман видит во сне, будто он «с дерева ртом срывает эти предметы, потом у него все ртом обратно выходит».

Судя по записям Штернберга и Шимкевича, сделанным в разных селениях, нанайцы полагали, что мировое дерево растет во всех сферах мира. Оно помогает шаману переходить из одной сферы в другую; оно же одновременно является деревом жизни и шаманским деревом. Однако единства в этих взглядах не было. Штернберг писал: в представлениях нанайцев было три мировых дерева: одно растет на небе (дерево душ), второе — в царстве мертвых, третье — с шаманскими принадлежностями — на земле[33].

Нанайцы считали, что духи-помощники шамана слетаются к нему через шаманский столб *тороан* и через него же уходят по окончании камлания. У низовых нанайских шаманов столбы *тороан* делали из ясеня, осины или березы, но большие столбы были только у *касаты*-шаманов, а у рядовых — тонкие деревца с ветками.

У ульчей священные столбы шаманов назывались *дару* (иногда *туру*, *тури*, в словарях только *тури*, термины *туру*, *дару* отсутствуют). Это была толстая жердь с развилкой наверху; использовалось любое дерево, кроме березы и осины («эти деревья духи не любят»). Последние настоящие большие шаманские столбы *дару* (*тури*) можно было видеть в 1940–1950-х годах в ульчских селениях Сильчура и Аури, они стояли близ тайги, позади домов шаманов. Иногда это было небольшое дерево с не полностью обрубленными сучьями, иногда — жердь с развилкой. У основания таких столбов обычно стояли изображения духов-помощников *маси*, *бучу*, *дусэ* и др. На вершинах столбов, на их сучьях и развилках раньше вырезали изображения духов-помощников шамана *маси*, *бучу*, *уксара* (филин), орла, коршуна, ворона (ульчский шаман во время камлания чаще всего ходил по разным сферам мира в образе этих птиц). Однако нередко на вершинах не было никаких скульптурных

изображений, тем не менее, как говорили старики, эти духи там находились, но были невидимыми для простых людей.

Старики ульчи были убеждены, что комплекс шаманского жертвенника всегда был окружен тремя, шестью или девятью невидимыми изгородями *алмунду*, имевшими форму концентрических окружностей (со столбом *дару* в центре).

Известный знаток ульчской истории и культуры П.В.Салданга сообщил в 1962 г.: «*Дару* — это табор шаманских духов. Шаман начинает свой полет во время камлания всегда через *дару* (в подземный мир или в небо), возвращается тоже через *дару*. Духи приходят и уходят также через столб *дару*. Это, как радиостанция, — и шаман, и духи *сэвэн* через *дару* собираются в одно место». От *дару* шаман вместе с духами-помощниками отправлялись отыскивать душу больного. Говорили также, что, возвращаясь из путешествия в другие миры, шаман садился на вершину столба *дару*, через него спускался в подземный мир *кэлмэн* и только после этого попадал домой (это представление характерно и для нанайских шаманов). Заканчивая обряд *унди*, шаман от трех до девяти раз обходил вокруг *дару*. По словам ульчского шамана А. Коткина (1960 г.), «когда во время камлания для больного определялась необходимость совершить жертвоприношение, обычно это делали около столба *дару*».

Дерево-столб *тороан* (*дару*) у нанайского и ульчского шаманов обычно появлялся в результате тяжелой болезни начинающего шамана. Камлали больному шаману его коллеги, спрашивали, где, на какой сопке находится это дерево, какое оно? — Шаман, болея, видел его во сне много раз и детально описывал. Близкие шаману люди искали его иногда очень долго, пока, наконец, находили, приносили и ставили за домом, за огородом. Затем приносили к нему фигурки духов и обвязывали ритуальными стружками. После этого шаман поправлялся.

Ульчи считали, что у основания *дару* есть небольшой невидимый дом. Когда шаман камлал и отбирал у злого духа душу больного, в том случае, если она была очень слаба, а в душехранилище *дёасу* ее нести было слишком далеко, он помещал ее в этот домик у основания *дару*. Тут ее караулили дух *кальдёму* либо дух леопарда *ёнггули*; они не позволяли душе уйти, отгоняли от нее злых духов. Душа не могла сама уйти отсюда; ее не пускали также концентрические ограды *алмунду*. Так долго, как в *дёасу*, душу здесь не хранили.

Высокий столб с развилкой наверху был только земным символом настоящего невидимого дерева шамана, от которого зависели его душа,

его жизнь. П.В.Салданга в 1962 г. говорил: «Невидимое *дару* упадет — шаман сразу умрет»[34]. По представлениям ульчей, первое дерево шаману дал культурный герой Хадау. В отличие от нанайцев ульчи думали, что у этого невидимого дерева было всего три сучка с яркими светлыми цветами, один — для того, чтобы молиться небесному богу *Эндури*, второй — чтобы ходить в загробный мир *були*, третий — чтобы связываться с подводным богом *Тэму*. На этих сучках, по словам Чоло Дятала (1960 г.), находились бубенчики *хахуракта* и диски *толи*, а на вершине дерева жила птица *коори*, помогавшая большому шаману ходить в загробный мир *були*. В фольклоре ульчей существовал образ небесного зайца, сходный с нанайским.

В сознании ульчей представление о шаманском дереве *дару* (*тури*) сливалось с образом сказочного дерева *подохо мо*, воспевавшегося в легендах. Старики говорили, что *подохо мо* — шаманское дерево, «из которого выходили шаманы». Об этом сказочном дереве, у которого корни — змеи, кора — жабы и ящерицы, на ветвях висят колокольчики, знают ульчи всех возрастов. О нем поется в широко известной и ныне песне. По-видимому, этот образ претерпел ряд трансформаций, снизилось его былое значение. Молодые ульчи воспринимают это понятие как сказку об удивительном дереве. Лишь ульчи старшего поколения считали, что на этом дереве находились их родовые божества (роды Вальдю, Росугбу). Согласно верованиям других, на верхних сучках жили духи-помощники шамана и птицы, их охраняющие.

У народов Сибири представления о шаманском дереве, прорастающем через все миры вселенной, прослеживаются у эвенков[35] и бурят[36]. Согласно построениям В.П.Топорова, мифология всех народов в прошлом отражала понятия о строении вселенной, состоящей из трех сфер, воплощением ее было мировое дерево[37]. Ульчские и нанайские понятия о шаманском столбе и мировом дереве специфичны.

Сходными у нанайцев и ульчей были представления о духах — хозяевах тайги, воды, огня, земли. Бога земли — *На Эндурни* (нан.), *На Эдени* (ульч.) — хозяина земли почитали более всего на охоте; в селениях в случае болезней уходили молиться за дома, на край тайги, у дерева приносили жертвы. В представлениях ульчей *На Эдени* — мужчина (очень редко — женщина).

В тайге на промысле нанайцы молились *боава уйлэури* антропоморфному местному хозяину. О хозяине думали неотступно, было большой удачей увидеть его во сне. Это означало, что он поможет. Верховые нанайцы хозяином тайги считали либо медведя, либо тигра, но часто говорили, что хозяин тайги антропоморфен. В образе медведя или

тигра нанайцы представляли себе и *Хурэн Эдени* (хозяин гор), со слов шаманов даже говорили, что это огромный медведь с семью или с девятью горбами. Впрочем, многие нанайцы смеялись: «Кто видел, сколько у него горбов? Только шаман, он так и говорил».

Хозяин огня *Подя* (ульч. *Пудя*, нан. также *Тава Эндурни*) считался самым главным божеством во время охотничьего промысла. В начале и в конце промысла ему молились все вместе и каждый в отдельности, ежедневно «кормили» его. Существовало много легенд, пояснявших, почему было необходимо угощать *Подя* и соблюдать в отношении огня ряд запретов. Многие информаторы связывали образ *Подя* с духом-хозяином земли.

В тайге соблюдали различные табу, которые, как говорили, существовали издавна как знаки почитания духов-хозяев. Хозяин места, тайги любил слушать сказки, и в каждом шалаше охотники по вечерам занимали этим друг друга. Судя по рассказам ульчей, даже одинокий охотник, поставив в шалаше близ огня рогульку с вырезанными на концах головками духов *маси* и *бучу*, рассказывал им сказки, «ублажал» хозяина, непременно приходившего каждый вечер к зимовью. После таких вечеров охотник видел хорошие сны: хозяин ему, как бы в благодарность, указывал лучшие промысловые места.

Большое место у народов Нижнего Амура занимали представления о водяных духах, с ними связывали будущие успехи (или неудачи) в главной отрасли хозяйства — рыболовстве. Термины *Тэму, Тэму Эдени* (водяной хозяин) были известны ульчам и нанайцам, но у верховых нанайцев чаще употреблялось определение *Муэ* (или *Мукэ*) *Эндурни* (водяной бог) (запись 1972 г., сел. Сикачи-Алян, Л.Актанка). Термин *Тэму* известен также орочам, негидальцам; по-видимому, это местное слово, его нет в словарях других тунгусоязычных народов. Низовые нанайцы (селения Диппы, Карги) называли водяного хозяина *Тэму, Муэ Эдени* или *Муэ Эндурни*. У некоторых нанайцев (в первую очередь шаманов верховых селений) использовался также заимствованный термин для водяного духа — *Лунг*. В представлениях жителей Нижнего Амура водяные духи были чрезвычайно разнообразны — это и всевозможные болезнетворные духи, и злые духи, топившие людей, и податели рыбных богатств, и духи, постоянно мешавшие удачному промыслу.

Повсеместно существовал разработанный ритуал молений главным и второстепенным водяным духам. Духу *Тэму* ульчи и низовые нанайцы молились осенью и весной — перед началом подледного промысла и

лова в открытой воде. Обычно молились только мужчины перед шестами с повязанными на них ритуальными стружками.

Угощение для водяных духов нанайцы и ульчи помещали в специальную лодочку *нойна* (термин, одинаковый у нанайцев и ульчей), сплетенную из стружек, либо в корытце *охома*, вырезанное из дерева в виде утки, рыбы (ульчи). После молений, проводимых ночью членами каждого рода отдельно, наутро соседи ходили в гости друг к другу. После моления «в воду» угощали и фигурки таежных духов, стоящие в тайге и амбарах. В воду дары обязательно бросали через заструженные шесты, как через «воротца». Нанайцы сел. Гордамо в 1920-х годах во время зимних молений, которые устраивали после длительных неудач в промысле, наряду с другими традиционными угощениями водяного духа (каша, корешки одного-двух видов растений), непременно приготовляли голову и легкие зайца (1973 г., Ф.К.Онинка, сел. Найхин), при этом говорили: *«Муэ Эндурни, сугдата ваванду!»* («Водяной хозяин, дай рыбы поймать!») — и бросали в воду кусочки мяса, легких, голову зайца. Зайца в данном обряде называли *боа оронгди* — «небесное дитя». Аналогичный обряд (в сходной ситуации и с использованием зайчатины) совершали нанайцы сел. Саян в 1916 г. и позднее (информатор Колбо Бельды, 1970 г.). Обозначение в обряде зайца как *боа оронгди* связано со своеобразными представлениями нанайцев о строении неба. Эти представления — заимствование, так что и употребление зайчатины в древнем обряде, по нашему мнению, — явление позднее. Моления водяным духам совершались и более «частные», например, в честь духов местных божеств, живших в подводных скалах, если приходили рыбачить в данном месте. Моления-благодарения совершались и по окончании особенно удачных промыслов.

Моления водяным духам нанайцы повсеместно называли сходными терминами — *чэури* (верховые нанайцы селений Синда, Сикачи-Алян, Джари, Найхин) и *чэу чэури* (низовые — селений Верхняя Эконь, Карги, Диппы). Ульчи подобный обряд называли *вайси* (*нялаву*), но термин *чэвучуву* означал у ульчей моление таежным и водяным духам, у нивхов (*чэу*) — моление духам небесным (*че дир* у нивхов — «столб для моления этим духам»). И *чэу*, и *вайси нялаву* — термины, означающие моления водяным духам, как и сами обряды, можно отнести к элементам древнейшей местной культуры, в языках соседних нижнеамурских народов подобная терминология не отмечена.

Нанайцы (и ульчи) совершали много магических действий в разных случаях жизни, в частности на промыслах, верили в силу амулетов и т.п.[38]

Помимо духов-хозяев, дарующих промысловые удачи (или отказывающих в них), в представлениях нанайцев и ульчей существовало множество других духов, «низшего ранга», но также влияющих на эту сферу деятельности человека. Были и представления о весьма своеобразных существах, которые не укладываются в определенные рубрики. Отметим только один широко распространенный образ, нанайцы его называли *калгама*, ульчи и орочи — *калдёму*, *калзама*, *калдями*, нивхи — *кальдём*. О нем рассказывают как об остроголовом великане с двупалыми руками. Он трех (пяти, двенадцати) метров роста, живет в тайге, своих детей качает в люльке, подвешенной на верхние ветви деревьев. Бродя по Амуру, он преследует лодки с людьми. *Калгама* было много. Весной они уходили вниз по течению реки, осенью — вверх. Вступали в различные взаимоотношения с людьми, в том числе и в брачные, что благоприятно отражалось на промыслах. *Калгама* духом никто не называет, это — живое существо, его видели многие. Были они и другого типа. *Калгама*, похожая на обычную женщину, но отличающаяся речью и внешностью, приходила к одинокому охотнику в тайге, помогала по хозяйству и в промысле; кроме этого охотника, ее никто не видел. Рассказов о таких помощниках у нанайцев очень много; их фигурок не делали.

О *калгама* говорили и как об обычном духе, помогающем рыбакам. Его воплощение в виде антропоморфной остроголовой, безрукой, большой или маленькой фигуры в прошлом стояло почти в каждом доме нанайцев и особенно ульчей. Духу делали различные подношения, моля об удачной путине, а после успешного лова на шею фигурки вешали жабры осетра. К таким фигуркам относились с большим почтением.

Некоторые нанайцы уверяли, что от *калгама* зависели успехи и в охоте; их фигуры ставили в тайге близ дома, туда и носили для них угощение.

Вкратце мы рассмотрели исконные представления нанайцев и ульчей о строении мира, его происхождении, их веру в многочисленных богов-хозяев и духов, якобы обитающих в различных сферах — на небе, на земле, в воде, под землей. Все они будто бы оказывали непосредственное влияние на жизнь, здоровье, благополучие людей. В систему религиозных понятий этих народов, помимо отмеченных, включались и иные представления: вера в магическую силу различных заклинаний и т.д.

Важное место в жизни имели промысловые культы, на которые, согласно местным воззрениям, влияли, помимо духов-хозяев тайги и воды, также небо, земля, солнце. К промысловым культам условно

можно отнести культы животных — медведя и тигра; первый был больше развит у ульчей и низовых нанайцев, второй — у нанайцев, особенно верховых.

Каждый шаман, сам рыбак и охотник, впитывал с малых лет присущие народу воззрения и мифы, различные верования. В шаманской практике все многообразие представлений о мире было ярко отражено.

В данной главе необходимо рассмотреть также вопрос о существовании у народов региона культа предков. Прежние исследователи его не обнаружили. Так, духа *диулин* у нанайцев П.П.Шимкевич[39] и И.А.Лопатин[40] считали охранителем и покровителем дома, семьи, Л.Я.Штернберг — хозяином дома[41]. Последний заметил, что у негидальцев дух *маси* аналогичен нанайскому *диулин*[42]. У нивхов Амура хозяин дома — *тыв ыз*[43], а у нивхов Сахалина — *тав ызн*[44]. Е.А.Крейнович в большой работе, в значительной мере посвященной верованиям нивхов, не упоминает о культе предков у этого народа[45].

Между тем в современной литературе утверждается, что культ предков существовал у нивхов и нанайцев. По данным Ч.М.Таксами[46], нивхи называли духа *тыв ыз* духом предков (дословный перевод — «хозяин дома»); подобную роль он отводит и нанайскому духу *диулин*. По его словам, духи *тыв ыз, тав ызн* прежде в литературе рассматривались как духи — хозяева дома, охранители обитателей и помощники их в промыслах, однако нивхами и нанайцами в действительности они якобы воспринимались как духи предков. К сожалению, доводов в пользу подобного пересмотра концепций указанных выше авторов он не приводит. В позиции Ч.М.Таксами имеются противоречия: сообщается, что иногда фигурку духа предков, давно использовавшуюся обитателями дома, старик нивх выносил в тайгу и больше к ней не обращался, т.е. выкидывал как ненужную вещь. Между тем для носителей культа предков было характерно чрезвычайно бережное отношение к их духам и изображениям; их всячески старались ублажать, их боялись, к ним обращались с просьбами. Главное же, обитатели дома почитали этого духа именно как духа предков. Выбросить его было немыслимо, это влекло за собой несчастья.

Представления народов Нижнего Амура, связанные с погребальными и поминальными обрядами, свидетельствуют о том, что культа предков на Амуре не было: душ умерших боялись, во время погребений и поминок совершали различные действия, долженствующие оградить живущих от возвращения души умершего. После погребения нанайцы и нивхи делали временное пристанище для души, но не эти фигурки

Ч.М.Таксами считает связанными с культом предков: фигурки поминального культа у этих народов находились среди близких год или немного больше. К ним не обращались ни с какими просьбами. В нанайской фигурке *панё*, согласно верованиям, находился не дух-предок, а душа конкретного умершего. Через год, во время больших поминок, с ними расставались навсегда, тогда как духа-хозяина дома хранили в жилище многие десятилетия, он переходил по наследству от отца к сыну; главное же, в фигурку духа — хозяина дома никогда не помещали душу предка.

Много лет работая по данной теме, я выясняла у народов Амура их отношение к духам-охранителям жилищ. Обычно на вопрос: «Не находился ли в этих фигурках (у нанайцев — *диулин*, у ульчей — *маси*, у нивхов — *тыв ыз*) дух предков (деда, прадеда)?» — ответ был однозначен; «Душа предков давно ушла в *буни* (*були*), с нею давно нет связей». Дух-хозяин жилища, находившийся в фигурке, помогал в промыслах, отгонял злых духов от дома, чтобы не болели его обитатели. Но к умершим этот дух не имел отношения.

В 1958 г. в нивхском сел. Вайда я спросила старика шамана Фунтика о значении фигурки духа — охранителя дома. Он также отрицал, что этот дух был связан с духом предков. Подобные ответы я получала от нанайцев и ульчей. Просматривая работы предшественников, можно убедиться, что ни Шимкевичу, ни Штернбергу, ни Золотареву народы Амура не говорили, что указанные фигурки олицетворяли духа-предка, но всегда отмечали, что это — дух-хозяин дома. Все погребально-поминальные представления и обряды этих народов противоречат основам культа предков, его принципам. Душу умершего непременно отправляли в загробный мир; случайно, после последних поминок оказавшаяся в этом мире душа умершего имела свойства злого духа, с которым не контактировали. Показательны и многочисленные музейные материалы Ленинграда. Так, в ГМЭ имеется обширная коллекция №5169, в которой собрано множество культовых вещей нивхов материка и Сахалина. Предметы за №4, 60, 61, 70, 113, 124 и другие называются *тиив ыз*, *таф чнай, тыв ыз омугу*, т.е. переводится как «хозяин жилища» (на разных диалектах), «жена (*омугу*) хозяина жилища». В сел. Акша на Амуре подобная фигурка у нивхов называлась *мас* — «хозяин юрты» (№58 высота 74 см), у ульчей термин близок — *маси*. Все приведенные выше определения значений указанных предметов взяты из коллекционной описи: №11 той же коллекции называется *мас омугу* — «жена хозяина юрты». Эти данные согласуются с сообщениями Л.И.Шренка[47] и Л.Я.Штернберга о том, что обычная фигурка в нивхских домах — охранитель дома. (То же отмечается у нанайцев, ульчей.) Нет ни одного сообщения о том, что эта фигурка — дух-предок.

Из множества перечисленных выше богов и духов, характерных для мировоззрения народов Нижнего Амура, легко прослеживается их временная «неоднородность». Выше уже отмечалось существование исконных божеств, таких как *Сангия Мапа* — верховный бог, *Подя, Пудя* — бог огня, различные духи-хозяева природы. На протяжении длительного исторического периода формирования народов Амура в их состав вливались элементы различного этнического происхождения. Наиболее поздними были контакты с маньчжурами и русскими, их влияние на религиозные верования местного населения было поверхностным: рыбаки и охотники включали в свой пантеон любое иноземное божество, хотя, кроме имени, они о нем ничего не знали. Основы местной веры при этом не менялись, пережитки ее живы и поныне.

ГЛАВА ВТОРАЯ

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ О ШАМАНИЗМЕ У НАНАЙЦЕВ И УЛЬЧЕЙ

Исследование шаманизма у народов Нижнего Амура, как уже говорилось, предпринималось П.П.Шимкевичем, И.А.Лопатиным, Л.Я.Штернбергом и др. Хотя формального определения термина «шаманизм» никто из них не давал, но можно сделать вывод, что главной сутью его они считали наличие веры в духов, в возможность их подчинения шаманам, в способность последних в ходе камланий перемещаться в верхние и нижние миры, чтобы бороться и побеждать злых духов. Подобные общие положения, хотя они и не являются исчерпывающими, подошли бы к характеристике шаманизма и у многих других народов.

Работа среди нанайцев и ульчей в 1950–1980-х годах дала нам значительное количество дополнительных материалов, позволяющих глубже заглянуть в различные аспекты идеологии шаманизма на Амуре.

На простой вопрос о наследственности шаманского «дара» утвердительно ответил еще П.П.Шимкевич. Действительно, и у нанайцев, и у ульчей мужчины и женщины становились шаманами, получая «дар» от деда, бабки, дяди, тетки, реже — от отца или матери. Однако нами записан один случай: у низовых нанайцев в начале XX в. были шаманами одновременно отец и трое его сыновей (род Бельды). В это же время в разных селениях Ульчского р-на жили три родных брата — шаманы-нанайцы из рода Онинка. Ульчи говорили, что каждый из них получил свой «дар» от предков-шаманов, относившихся к разным линиям родства.

Чрезвычайно редко шаманами становились лица «без шаманской родословной». Об одном нанайце из рода Онинка, жившем в начале XX в. в районе сел. Хунгари, нам рассказал Д.Я.Онинка из сел. Диппы в 1971 г. С детства этот человек отличался своим поведением: видел удивительные сны, спал иногда по девять суток, во сне пел как шаман. Хотя в роду Онинка было много шаманов, среди его близкой родни шаманов не было, и его странности вызывали недоумение. К больному приглашали шаманов, но те не помогали. Однажды этот нанаец, будучи уже взрослым, проснулся совершенно здоровым человеком, все аномалии прекратились, но он стал с того времени шаманом. Окружающие считали, что «дар» он получил не от предков. Шаман С.П.Сайгор (из низового сел. Хумми) говорил нам, что дух *аями* (помощник шамана), не имея хозяина (когда тот умер), может случайно «прицепиться» не к родственнику своего умершего хозяина-шамана, а к любому человеку. Дух заставлял этого человека болеть, шаманить в течение многих лет, как и человека с шаманской родословной. Подобные случаи, по словам наших информаторов, были редки. О них нам рассказывали и верховые нанайцы. Тут подобных шаманов, не имевших предков-шаманов, называли *адацза сама* (*адацза*), что приблизительно значит «сделанный из кусков», «надставленный». Говорят, что такие шаманы были слабыми, хотя и имели духа-помощника. Они обычно шаманили для себя (себя лечили) и не давали потомков-шаманов.

У народов Сибири существует понятие «родовой шаман», например, у ненцев, нганасан, кетов[48]. Действительно, каждый человек принадлежал в прошлом к определенному роду. Шаманский «дар» нанайцы и ульчи получали преимущественно по линии отца; от родственников матери некоторые шаманы получали второстепенных духов-помощников. Все же некоторые нанайцы и ульчи становились шаманами и по материнской линии, но таких было немного.

В селениях нанайцев жили представители многих родов, а члены одного рода расселялись по десяткам селений. Поэтому после смерти того или иного шамана невозможно было предугадать, где родится его преемник. Случалось, что иногда уже у новорожденного имелись признаки будущего шамана, такими считалась «рубашка» или «сорочка» (*куа, коа*). Это поверье известно и нганасанам[49]. Когда ребенок был полностью закрыт «сорочкой», по предвещало, что новорожденный будет большим (*касаты*) шаманом. Если же «рубашка» закрывала его наполовину, это свидетельствовало о его средней силе.

Из «сорочки» вырезали небольшой овал (10–15 см), натягивали его на маленький обруч: делали «бубен», который подвешивали среди прочих подвесок на люльку ребенка. Когда тот начинал подрастать,

«бубен» зарывали в землю («чтобы пленку не тронули собаки»). Конечно, далеко не всегда человек, родившийся в «сорочке», становился шаманом и не все шаманящие рождались в «сорочке». Но у всех призвание к шаманской деятельности выражалось в длительном специфическом заболевании. О его симптомах нам рассказывали многие.

Как удалось выяснить, от вступления в шаманскую деятельность старались избавиться абсолютно все. Это объясняли тем, что «шаман не принадлежит себе», ибо по первому зову обязан идти на помощь больному; было множество и других причин, по которым человек вступал в борьбу с духами, принуждавшими его к камланиям. Расспросы, беседы с многими знатоками истории своего народа, шаманами и нешаманами, открыли картину, повторяющуюся многократно: «призываемый» упорно, иногда много лет сопротивлялся призванию, болел, причем эта шаманская болезнь выражалась по-разному. Ею обычно болели люди в среднем или пожилом возрасте, но иногда и молодые. Например, Гара Гейкер (далее Г.Г.)[50] много лет болела расстройством психики, лечилась у врачей, ходила к шаманам, но безрезультатно. В день неожиданного возвращения с фронта ее мужа, считавшегося погибшим, у нее начался сильный припадок. Болезнь, сильно обострившаяся, продолжалась несколько лет (теперь она во время камланий всегда вспоминает об этом времени, когда «была сумасшедшая», о духах, мучивших ее). Старый шаман Кенька Онинка сумел вылечить ее (этого не могли сделать многие известные и сильные) и посвятил в шаманы. С тех пор ее страдания прекратились, она родила троих здоровых детей, болезнь больше не возвращалась (материалы 1973 г., сел. Даерга).

Можно привести и другие своеобразные биографии шаманов (по их рассказам). Например, С.П.Сайгор из сел. Хумми с 6-летнего возраста был болезненным ребенком; окружающие считали, что он будет шаманом. В 20–25 лет он сильно болел как шаман, но «сопротивлялся» приходившим иногда духам. Во время Великой Отечественной войны был призван в армию, служил на Дальнем Востоке несколько лет, но часто лежал в госпиталях. Уже после войны был отправлен в санаторий, по дороге у него начался сильный припадок, он был снят с поезда, помещен в больницу почти на год. По возвращении домой, в конце 1940-х; годов, был посвящен в шаманы, с тех пор приступы никогда не повторялись (запись 1970 г.).

А.Онинка из Найхина почувствовал «призыв», будучи уже пожилым человеком, имевшим взрослых детей. Он старался скрывать свою «беду» от окружающих, сопротивлялся духам, однако утаить от родных болезнь было невозможно: он кричал по ночам, «воюя» с врагами, от страшных

кошмаров не мог спать. На охоте, на рыбалке, ночью во сне он пел как шаман. Днем на вопросы окружающих отмалчивался или все отрицал. Много лет шла в нем упорная борьба: он надеялся «побороть» духов. Все же стал шаманить, страшно стесняясь этого. Особенно его удручало то, что дети его — люди образованные, занимающие хорошее положение в обществе, он боялся повредить их репутации (все это происходило в 1940-х годах). Шаманил он тайком, без бубна (чтобы было «меньше шума»), чаще всего вне своего дома (материалы 1970, 1972 гг., сел. Найхин).

После длительной болезни, также уже будучи пожилой, имея взрослых детей, стала шаманить К.Б. В 1960-х годах заболела в Джари молодая замужняя женщина (не более 30 лет), имевшая маленьких детей. Болезнь продолжалась несколько лет; вполне современная, начитанная, получившая среднее образование, она долго лечилась в районной больнице, но, видимо, не решалась открыться врачам. Между тем страдания ее усиливались. Старые родственницы советовали ей не мучиться: «Бери бубен и начинай шаманить для себя». Раньше, если при подобных заболеваниях к больному звали шамана, тот его «лечил», а потом «посвящал в шаманы»; в это время в психике больного происходил перелом, и он выздоравливал (см. гл. IV и V, где об этом сказано подробнее). Для себя же он мог камлать и без посвящения.

Шаман М.Онинка из сел. Дада рассказывал, что происходило с ним в 1940-х годах. Он также был в армии во время войны, замерз, чуть не потерял ноги, полтора года лежал в госпитале. Дома в конце 1940-х годов тяжело болел, мучился от нашествия духов, они заставляли его шаманить, грозили смертью. Он видел но сне умерших мать, брата, сестру, сына, дочь, какую-то хорошую женщину. «Каждую ночь они ко мне собирались, помогали мне петь, я пел, кричал по-шамански во сне, звал папу, маму. Все они на самом деле были моими шаманскими предками — деды, тетки, дяди, отец (не реальными: его отец и мать не были шаманами. — *А.С.*) и приходили из *гора* (шаманская «территория». — *А.С.*). Наблюдавшие мое состояние опытные старики, слышавшие песни (не только шаманы), заранее знали, какой из меня будет шаман (большой или маленький), в зависимости от того, большая ли у меня *гора*». Во всей дальнейшей деятельности представления о *гора* и *дёргиль* (шаманских территориях) постоянно присутствовали в его камланиях; эти места он «осваивал» еще в предшаманский период, когда та женщина (его дух *аями*) везде его водила, показывала шаманские сферы, дороги; он все узнавал от нее.

Описание шаманом Моло Онинка его «скитаний» и мучений в период «шаманской болезни» занимает 12 страниц машинописного текста.

Перечисляются различные встречи его в потустороннем мире с духами в виде животных, людей, которые ему помогали, которых он запоминал, некоторые были его будущими духами-помощниками в шаманской практике. Это было путешествие шамана по его *гора*. Обычно шаманы скрывают свои секреты, к которым особенно относятся представления о *гора* и *дёргиль*, «колыбелях» шамана. Они боятся рассказывать иноплеменникам о духах; даже между собой не произносят всуе имена духов, которые могут вылечить или наказать болезнью. Имена духов боятся произносить без надобности потому, что дух может тотчас же явиться; он сердится, если вызов был без причин.

Аналогично складывались судьбы и у ульчских шаманов. Согласно рассказам шаманки Д.Д. из Ухты, перед тем как стать шаманкой, она долго болела, не спала ночами или кричала во сне, мучимая кошмарами, бросала семью, на несколько дней убегала в тайгу, борясь со злыми духами. Наконец ее уже взрослые (образованные) дети, по-видимому, вняв советам родственников, уговорили мать поехать за помощью к шаману, уединенно жившему с семьей на оз. Удыль. Там Д.Д. прожила почти две недели, причем старый шаман ее сначала пытался просто лечить, а потом посвятил в шаманки. По ее словам, она вернулась домой вполне здоровой; духи стали приходить к ней преимущественно только по ее зову. Ульчи, как и нанайцы, говорят, что некоторых тяжело больных «шаманской болезнью» возили к многим шаманам, но не каждый мог вылечить такого больного или посвятить его в шаманы. Перед тем как стать шаманами, долго болели ульчи Чоло Дятала, Алтаки Ольчи. Долго болела, но стала шаманить только после третьего ребенка ульчанка Мала Кагу (запись 1958 г., сел. Новая Ферма).

Несколько лет страдал, боролся с духами А.Коткин. По его словам, некоторые больные в это время убегали в тайгу на несколько дней или суток, пытаясь хоть где-нибудь спастись, иные ели сырое собачье мясо, припадки у них длились очень долго. Духи приходили днем и ночью, грозя смертью. После обряда посвящения все эти лица выздоравливали, а если болели, то как обычные люди. У шамана А.Коткина большой шаманкой была его мать, умершая в глубокой старости. Сам Коткин в 15–20-летнем возрасте долго болел и должен был шаманить, но устоял. Прошло лет 20, снова приходили мучавшие его во сне духи, грозили: «Шамань, а то задавим тебя». Он говорил, что шаманить начал благодаря матери. Но основного духа-помощника он получил не от матери, а якобы от небесного «начальника» *Эндури*, с которым он постоянно поддерживал с тех пор связь, боялся его, выполнял все его приказы. *Эндури* дал ему железного духа *Гиртамдини-адули эдени* —

хозяина огромной железной сети; раскинув ее по всему миру, он вылавливал злых духов.

Другие шаманы обычно говорили, что у них начальников не было, а были покровители (у ульчского шамана Чоло Дятала — *На Эдени*, «хозяин земли»), дававшие им духов-помощников. Среди всех ульчских шаманов один лишь Коткин имел небесного покровителя и небесного духа-помощника, может быть, именно поэтому он и пользовался столь большим авторитетом (к нему приезжали больные даже из отдаленных селений, говорили о нем всегда уважительно). Он будто бы мог вызвать гром, пургу, остановить пароход. По его словам, верхом на крылатой тарелке, полученной в дар от «небесного хозяина», он в один миг облетает землю (1962 г.). Этот пример новаций в представлениях ульчей и нанайцев не единственный; в данном случае проявляются новые понятия, например о форме земли, полученные Коткиным от детей и внуков.

Нам говорили, что отдельным лицам, больным шаманской болезнью, удавалось избавиться от домогательств духов, не становясь при этом шаманами. По утверждению нанайцев, таких случаев было очень мало, эти люди были «очень сильны духом». Таков был ульч Дятала Вадяка из сел. Кольчом; по его словам, он сумел победить приходивших к нему духов и не стать шаманом (запись 1973 г.).

Все перечисленные выше и другие шаманы нанайцев и ульчей в большинстве случаев были уважаемыми односельчанами людьми, однако как шаманы они не занимали какого-то особого положения в обществе. Все они — сильные, волевые люди, во многом сведущие, опытные в житейских делах, в промыслах.

Среди нанайцев и ульчей встречались лица религиозные и сомневающиеся либо совсем не верящие. В прошлом верящих было, естественно, больше; во многом это зависело от воспитания в семье, были семьи, особенно приверженные к религии. Но и в прошлом некоторые очень редко ходили на шаманские камлания, не интересовались ими. О шаманах как обыкновенных людях, проявляющих себя в постоянном общении с односельчанами, родственниками, обычно говорили, что они не отличались от остальных людей, о некоторых же отзывались как об особенно чутких, добрых, отзывчивых к различным людским бедам. Так, например, оценивали односельчане ульча шамана А.Коткина из сел. Дуди, а нанайцы из сел. Нижняя Эконь — шамана Н.Самар и др. Тем не менее некоторые из этих людей имели скрытный характер, их побаивались (боялись их сильных духов, «хитрости» самого шамана и т.п., например, Чоло Дятала из Дуди). Нам рассказывали о

некоторых шаманах, которых не любили и даже ненавидели: причина была в духах-помощниках этих шаманов, которые якобы наносили вред людям. Иногда шаманов обвиняли в плохом хранении душ детей.

Некоторые шаманы стремились произвести впечатление на окружающих своим «искусством», для чего делали различные фокусы. Однако большинство окружающих смотрели на шаманов как на людей, «несущих свой крест»; считали, что шаманят они во благо людям, на пользу окружающим. Подобные взгляды существовали в прошлом и отчасти сохраняются до настоящего времени среди определенной части лиц преклонного возраста.

О том что среди нанайцев и ульчей не было шаманов-профессионалов, мы писали[51]. Все шаманы жили за счет основных занятий, характерных для местного населения. Они были обычно хорошими охотниками, рыболовами, женщины-шаманки вели дом, растили детей и т.п. В жизни, в постоянном общении это были обыкновенные люди, каждый со своим характером. Их шаманские качества внешне никак не проявлялись.

У шаманов на Нижнем Амуре отсутствовала тенденция камлать только для членов своего рода. Как уже говорилось, издавна тут существовали селения с многородовым составом, к шаману обращались члены любого рода, причем к наиболее популярному приезжали люди из других селений и даже из других этнических групп. Члены своего рода не пользовались у шамана каким-либо преимуществом. Нанайские *касаты*-шаманы в начале XX в. ездили к своим соплеменникам (но не членам своего рода), жившим за сотни километров, чтобы совершить обряд *каса*. Шаман Богдан Онинка, живший среди верховых нанайцев, пользовался популярностью даже у низовых нанайцев — жителей р. Горин (роды Самар, Наймука и др.). Он проводил обряды последних поминок и среди ульчей. В роде Киле у нанайцев свои *касаты*-шаманы отсутствовали; чтобы совершить последние поминки по умершим из рода Киле, *касаты*-шаманы из других родов «заводили» специальных духов, «способных» отправлять на тот свет (в *буни*) души умерших Киле. Во взаимосвязях шаманов с представителями других родов и других этнических групп никогда не возникало каких-либо трудностей, как это имело место у других народов Сибири[52].

По обычаю, шаман не мог камлать своим близким («своя кровь — нельзя»). Так, шаман Коткин не шаманил своим детям, жене, внукам, невестке, шаманка Алтаки Ольчи — своей дочери Рае, внукам (запись 1973 г., сел. Булава).

Хотя шаманить никто из нанайцев и ульчей не хотел, став шаманами, они гордились своей родословной (если в их роду были знаменитые шаманы). Так, у *касаты*-шамана Акиану Онинка из Найхина предками по мужской линии были известные шаманы: дед Чукиэну, старший брат деда Тукиэну, Чонггида-старший, двоюродный брат Акиану. Старики в 1960–1970-х годах хорошо помнили их. Шаманка Г.Г. считала себя наследницей того же Чонггида (по линии Дадка Мама, умершей до 1940-х годов). У Моло Онинка основными духами-помощниками были полученные им от родственников отца, а также по линии матери (от брата матери — большого шамана из рода Одзял). Все эти духи-помощники постоянно помогали Моло во время его камланий. Сравнивая все эти данные с фактами по другим народам Сибири, можно сказать, что на Амуре отсутствовало понятие «родовой шаман» как лицо, обслуживающее только членов своего рода.

У нанайцев, ульчей и других народов Амура много простых людей, нешаманов, которые также якобы умели общаться с духами. По-видимому, по этой причине, касаясь орочей, исследователи писали: «Почти каждый взрослый ороч независимо от пола и возраста считал себя в какой-то степени шаманом»[53].

Столь категорично о нанайцах сказать нельзя, однако и у них многие не шаманы были причастны к миру духов. Это были *тудины* у нанайцев, *исачила* у ульчей, гадатели и др. Но и простые люди, особенно старики, зачастую «умели общаться» как с болезнетворными, так и с различными другими духами, причем отдельные лица обладали в этой области большими познаниями.

«Общение» простых людей с духами носило активный или пассивный характер. В последнем случае стремились «не привлекать внимания» духов. Обереговых действий для этого было множество. Так, будущему ребенку беременная и ее родственники никогда заранее не готовили одежд, колыбели и т.п.; маленьких детей никогда не одевали красиво, редко мыли им лица[54].

Активное влияние простых людей на злых духов обычно было связано со стремлением избавиться от различных заболеваний. При этом предварительно обращались к гадателям *панггачи най*. Гадать умел каждый шаман, но, помимо известных гадателей, понемножку гадать могли многие, это были нетрудно: при гадании брали длинную тонкую гальку или точильный камень *пивэ* либо овальный плоский камень (*панггапон* — нан.; *панггачи* — нан.; *панггачуву* — ульч. — гадать), иногда с отверстием в центре (порой для гадания использовали кисет на вздержке). Камень обертывали тряпкой, нарукавником, перевязывали

шнурком, принесенным клиентом (Колбо Бельды, сел. Джари, 1972 г.). Конец шнура, длиной сантиметров 20, оставляли, брались за него, и камень опускали свободно висеть внизу. Гадатель сосредоточивался, начиная перебирать в уме и шептать названия духов, которые якобы могли наслать болезнь. Камень висел неподвижно, но начинал раскачиваться, как только гадатель угадывал духа. Многие практикующие гадальщицы и гадальщики иногда в качестве «инструмента» (вместо камня) употребляли фигурку остроголового, одноногого духа *бучу*, которую подвешивали за шнур, продернутый сквозь отверстие в «спинке».

Узнав имя духа, старики изготовляли из дерева фигурку, соответствующую данному духу, и затем совершали обряд вселения духа в это вместилище. Согласно рассказам С.П.Сайгор (шаман из сел. Хумми), низовые нанайцы, нешаманы, говорили при этом: *«Кя, кя, эденггуй, баро»* («Заходи, будь хозяином»). Обряд этот назывался *пунггичиури* (*пунггичи* — дословно «нюхать»). Перед фигуркой ставили горячую кашу, окуривали фигурку дымом багульника (старики говорят: «духи очень любят этот запах»). Приглашая дух войти в изображение, звали: «*Кя, кя,* входи в красивое место, видишь, как хорошо все для тебя тут сделано, как пахнет новое дерево, хорошее место для тебя сделали. Я тебя зову — *кя, кя,* я тебя глажу, будь послушным своему хозяину, охраняй его, чтобы не болел. Он тебе много каши даст» (сел. Хумми, 1970 г.). Старики верили, что все эти привлекательные для духа посулы окажут непременное воздействие, дух тотчас войдет в фигурку, и человек станет его хозяином. Сидя в фигурке, дух не может вредить человеку.

Верховые нанайцы, узнав с помощью гадания, что в заболевании виновен, например, таежный дух *дуэнтэ сэвэн*, делали ему фигурку из болотной кочки, окуривая ее дымом багульника; при этом они говорили: «*Кя, кя дуэнтэ,* кончай, уходи от больного, пусть хорошо будет». Фигурку кормили, и если она помогала, ее помещали в амбар, где она лежала годами. При аналогичном заболевании ею могли вновь воспользоваться, предварительно угостив: окурив дымом багульника или окропив водкой. Если больной поправлялся, гадальщица приобретала большой авторитет. За гадание платили листиками табака.

Ульчи гадали так же, как и нанайцы. В 1973 г. ульчанка Панюка Лонки говорила: «Допустим, я простой человек, мне после гадания сделали фигурку духа. Я ее окуриваю багульником, кроплю водкой, говорю: „Делай мне хорошо, и я тебя не забуду“. После этого дух сам входил в фигурку (*дюкуйни* — входить)». Так больные обходились без шаманов (угощать духов по-ульчски — *сугдичуву*).

Но некоторые ульчи лечили людей иначе. Если у человека была боль в груди, гадалка прикладывала к груди листья багульника, и боль проходила. По поверьям ульчей, мог лечить больного и человек, «тронутый» медведем: он накладывал руки на больного, и тот чувствовал облегчение. Ульчи считали, что такой человек обладает особыми исцеляющими силами.

У ульчей, нанайцев выделялись замечательные *панггачи най*, способные хорошо угадывать вредного духа и хорошо исцелять. Они брались также указать место пропавших вещей и т.п. Таких людей помнят долго.

Почти в каждом селении низовых нанайцев были старые женщины, лечившие больных без шаманов таким способом: из тальниковых палок делали гирлянды ритуальных стружек *гиасада*. Положив больного на нары, его оглаживали этими стружками, говоря: «*Пуы, пуы!*», т.е. «счищали» с больного разных духов (думали, что злые духи, покрывавшие больного, застревают в этих связках) или, как теперь говорят, «всякую грязь, болезни». При этом шептали: «*Адо дуэнтэ* (название духа. — *А.С.*), ты сердился, и больной опух, не надо сердиться, пожалей его, чтобы он больше не болел». Низовые нанайцы думали, что таежный дух *адо дуэнтэ* наказывает человека болезнью за какую-то провинность: например, если человек взял что-либо из «табуированного» (или, как говорят, «грешного» дома)[55], т.е. дома, в котором живет человек, подвергшийся нападению медведя.

Процесс очищения от таежных злых духов низовые нанайцы называли *дуэнтэури* (сел. Хумми, 1970 г.). В Кондоне и Хумми для таких целей делали более крупные стружки, связки которых назывались не *гиасада* (как обычно), а *элчугдэ* (ульч. *элчугдэ* или *пэйлэпу*, сел. Мариинское, 1973 г., от *элчуву* — махать).

При болезни суставов нанайцы Кондона вырезали на одном конце палочки из крепкого дерева подобие лица. Противоположным острым концом сильно ударяли по суставу, приговаривая: «*Тукке*», т.е. «гвоздик» (будто в суставе был плохой гвоздь, а на его место ставили новый, хороший).

Старики обходились без шаманов при серьезных заболеваниях груди, головы, живота: из дерева, болотной кочки, других материалов с помощью гадания изготовляли фигурки духов *сэвэн* в форме, различных животных (собаки, медведя, фантастических зверей — *хапун, холзъоку, мухан* и др.) (сел. Кольчом, 1973 г.).

Однако простые люди могли лечить не всех больных. Обычно старики знали, какие духи «выпускают» из себя ответвления дурных свойств, с которыми могли бороться только шаманы. Взаимодействия простых людей с духами отличались от действий шаманов и тем, что шаман имел духов-помощников, бывших всюду и сообщавших шаману множество сведений, которые простому смертному были недоступны. Кроме того, с их помощью он сам якобы: летал в различные миры, где непосредственно соприкасался с духами. Действия же нешаманов с духами были односторонними, они просили духа о том или другом — и только, стараясь воздействовать на него своими средствами. Со злыми духами простые люди старались не соприкасаться; допустимой была только одна форма: вылечить внезапно заболевшего человека они могли, выгоняя из него злого духа криками. Взаимосвязи шамана с злыми духами считались более эффективными: каждый шаман приказывал своим духам-помощникам бороться с чертями.

При заболевании какой-либо части тела делали изображение ее, но при этом руке или ноге придавали вид лапы тигра или медведя (*мапа маяни*), в верхней части такой фигурки вырезали лицо, считали, что именно такие духи — причина боли в руке, ноге. Фигурки носили на теле. Их могли делать как без шаманов, так и с их помощью.

При болезни ноги зачастую делали изображение головки с глазами, ртом — это была фигурка духа — хозяина огня *Подя*, который якобы наказывал человека, если тот нечаянно наступил на край кострища, на золу костра, на уголь. Дух — хозяин огня тотчас же насылал за это резкую боль в ноге, опухоль. В этом случае без помощи шамана изготовляли деревянную фигурку (это было нетрудно, однако это разрешалось делать лишь мужчинам, в исключительных случаях — старухам). Если поблизости не было ни старика, ни старухи, молодая я женщина могла заставить сделать фигурку своего совсем еще маленького сына (пяти-шести лет), но сама не смела: это «оскорбит» духа, он еще сильнее рассердится. Фигурку окуривали багульником, мазали рот кашей и говорили: «*Кя, кя, Подя,* отпусти боль, я (или он. — *А.С.*) ошибся нечаянно, виноват, сделал тебе больно. Не сердись, *кя, Подя,* больше не буду». Заклинание будто бы мгновенно прекращало боль.

При болезни ног шили чулки *докто* из ткани, нашивали на них вырезанные из других тканей фигурки змей *колиан*, ос *дзэвэ*, овода *сигакта*. При болезнях рук поступали подобным же образом: к рукавам халата пришивали изображение фантастической змеи *симур*, сшитое из девяти кусочков ткани, выпрошенных у девяти различных людей (люди как бы помогали человеку избавиться от боли; здесь действовал

принцип «получения счастья» от других людей). Сделав фигурку змеи, овода и т.п., в нее непременно призывали духа: окуривали багульником, говорили: *«Кя, кя, кя!»* При головных болях делали из дерева изображение головки *дилигда* (ульч.), при болях в сердце — изображение сердца (*миавалдако, мевалдякта* — нан., ульч.) и т.п., вселяя в них затем соответствующих духов.

Страдающие от болей в позвоночнике пришивали к спинке нижнего халата вырезанное из ткани изображение фантастического двухголового существа *тойкорпу* либо изображение крокодила с раскрытой пастью[56].

Простыми людьми веками вырабатывалась практика разнообразных воздействий на злых болезнетворных духов, а также различных духов, вредивших промыслам; таких способов было множество, десятки, а то и сотни. В различных попытках воздействия на духов отражалось многогранное мировосприятие народа, поэтому специальное изучение его чрезвычайно перспективно.

Фантазия людей была богата, в разных районах расселения нанайцев вырабатывались свои традиции практики общения с духами, изготовления их изображений; у верховых отсутствовала вера во многих духов, в которых верили низовые, и наоборот. Это касается взаимодействия с духами как шаманов, так и нешаманов.

В то же время некоторые изображения и даже их названия были одинаковыми на всей территории расселения нанайцев и ульчей. Так, например, во многих домах встречались связки мелких деревянных изображений духов в форме солнца, луны, филина, паука, старушки *мамари*, собаки, птицы и т.п. Старая женщина доставала из хранилища эту связку (*нэлучку*), когда заболевал ребенок, окуривала ее дымом багульника, затем, перебирая фигурки, говорила: *«Кя, кя, атакан* (паук), *мама, оксара* (сова), *биа* (луна), *сиун* (солнце), *ингда палгани* (собачья нога) и т.п., не трогайте ребенка». Младенец постепенно поправлялся, считали, что помог какой-то дух из этой связки. Такие «комплексы» бурханчиков хранились в домах многие десятилетия, их давали во временное пользование, если у соседей заболевал кто-либо из детей, а своей *нэлучку* не было. При заболеваниях детей простые люди делали и различные другие изображения духов, их хранили, во время новой болезни ребенка фигурку кормили, окуривали дымом, а если дитя долго не поправлялось, ее били прутиком, ругали, иногда выкидывали.

Особенно ярко проявлялась способность простых людей вступать во взаимоотношения с духами, от которых якобы зависели результаты

промыслов (рыболовства, охоты). Регулярно перед промыслом устраивали моления духам тайги, воды, неба, огня, всегда без вмешательства шаманов. Разнообразными способами охотники и рыбаки пытались бороться с вредоносными в этих областях духами[57].

Немалый интерес представляют свойственные как нанайцам, так и ульчам воззрения о духах — помощниках охотника, избиравших того или другого человека и постоянно ему помогавших. Один из них был небесный дух *эдехэ*, больной охотник делал металлическую его фигурку после камлания шамана по поводу болезни. Ульчи считали, что дух *эдехэ*, хотя и приходит с неба, но связан и с предками этого охотника. Этот дух служил охотнику до конца его дней. Вторым духом-помощником была женщина, постоянно много лет являвшаяся ему на промысле во сне. Изображения ее не делали. Приходя на промысел, охотник думал об этой женщине, и она многократно приходила к нему во сне, водила по лучшим угодьям; некоторые называли ее «жена» или «сонная баба», с ней связывали промысловые успехи. Существует поверье и о духе-женщине, будто бы помогавшей охотнику в устройстве его домашнего быта на промысле, но от нее зависел также успех промысла; иногда нанайцы ее называют *калгама*, хотя этим же именем обозначают и образ иного духа — великана в тайге.

Как уже говорилось, нанайцы и ульчи придавали огромное значение снам, считая, что во сне в образах различных людей видят духов — добрых или злых.

У нанайцев имелись особые лица, занимавшие своеобразное положение между шаманами и простыми людьми, — *тудины*[58]. Лингвисты не исследовали термин *тудин*. В работе 1974 г. мы предположили связь терминов *тудин* и ульчского *туде* — священный столб. Здесь необходимо добавить, что у орочей также существовали *тудины* (*туди*). В «Словаре орочского языка» В.А.Аврорина и Е.П.Лебедевой этот термин также стоит рядом с *туде* (священное дерево)[59]. В словарях эвенкийского, эвенского, негидальского языков термина *тудин* нет. Но у нерчинских эвенков имеется термин *тода* (*тоза*) — думать, у эвенов — *туйде* — предсказывать. Орочи своего *тудина* называют *туди* и определяют как знахарь, предсказатель. У маньчжуров *туди* — также знахарь, волшебник[60]. Возможно, что этот термин имеет отдаленные связи с тюркской основой: по-якутски *туй* — предвидеть, предчувствовать неудачу[61]. В то же время связь его с названием дерева *туде* также представляется основательной. Требуется детальный лингвистический анализ этого термина[62].

В отличие от шаманов *тудины* не имели ни бубнов, ни специального костюма. Их никто не посвящал, как шаманов. *Тудинов* — мужчин и женщин у нанайцев было гораздо меньше, чем шаманов, но всегда они имели в прошлом родственников-*тудинов*. Они отличались от шаманов тем, что могли лечить людей, делали это днем (тогда как шаман обычно камлал ночью) и лучше, чем шаман. Некоторым *тудинам* приписывалась власть даже прекращать бурю. *Тудины* в большинстве случаев обладали огромным авторитетом среди односельчан, некоторые из них играли роль судей но время серьезных судебных разбирательств, тяжб (*байта*). В этом отношении особенно выделялись в 1920 — начале 1930-х годов *тудины* Доя Онинка, Тундуга Онинка в сел. Сусу, Насингга Онинка в сел. Даерга (1971 г., Тоё Бельды в сел. Синда, Ф.К.Онинка из сел. Хаю). Знаток нанайской истории Киле Полокто особенно запомнил одного из *тудинов*, который, повесив на плечо полотенце, ходил вокруг *бэсэрэ* — дощатого настила в старом нанайском доме — и говорил, не шаманя (его, мальчика, это поразило), как нужно лечить больного, как охотиться в этом сезоне, кто станет шаманом и т.п. Он умел предсказывать многие события, а также помогать роженицам при трудных родах.

Низовые нанайцы этих лиц называли термином *тудири*. П.Я.Онинка из сел. Диппы рассказывал: «Был Киле Барони в сел. Дзяппе на р. Харпи (на оз. Болонь). *Тудири* не шаман. К нему приходят, просят помочь больному человеку. Он лежит у себя дома, думает, потом говорит, какую фигурку духа нужно сделать, чтобы больной поправился. Он хорошо вылечивал сумасшествие, экзему, но не шаманил, не имел своих божков (фигурок духов) как шаман. Иногда он кропил больного, предварительно опустив в воду ритуальные стружки *гиасада*».

О некоторых *тудинах* говорили, что они не могли лечить, но знали о причинах болезней, о многом, что обычным людям недоступно. Младший брат отца Н.Д.Дзяппе был известным *тудирэни* (еще один вариант этого термина, записанный в сел. Кондон). Он не лечил, но все знал, «душа у него работала» (по выражению Дзяппе). Большая часть информаторов придерживалась мнения, что *тудины*, хотя и не шаманили, но видели путь, которым шел шаман во время камланий. Они могли проверять, правильно ли говорит шаман о своих путешествиях, иногда даже подсказывали шаману во время камлания, как ему поступить а отношении встречавшихся духов, душ и т.п.

Вопрос о причинах подобного могущества *тудина* я задавала всем своим собеседникам. Все утверждали, что у *тудина* не было духа-помощника *аями*, как у шамана. Но особые его способности объясняли тем, что у него были особые сны, благодаря которым он все знал; у него был дух *эдехэ*, отличный от *аями* (духов *эдехэ*, отличных от *аями*, имели

и шаманы, а также многие простые люди). Лишь немногие нанайцы считали, что душа у *тудина* была не такая, как у простого человека, а как у шамана-*нёукта* или *ногда* (верхне- и нижненанайские термины) (подробнее о душе шамана см. гл. IV и V). В основном верили в то, что *тудин* благодаря духу *эдехэ* много знал и сам летал в другие сферы. Некоторые считали, что и у тудинов было много различных духов-помощников, но для них *тудин* (например, дед нанайки Онгака Киле из Найхина) не делал изображений. Говорили также о связях *тудинов* с верхним миром, верхними духами. У верховых нанайцев сохранились в памяти такие детали. Каждый *тудин* непременно имел близ дома три столба *тороан* с изображением на стволах лиц верхних духов. *Тудины* молились у этих столбов по ночам, достигая, по мнению Моло Онинка, второго слоя неба, где находился бог *Ёрха Эндур* (запись 1972 г., сел. Дада).

Ф.К.Онинка в молодости лично знал нескольких *тудинов*. На верхушках их священных столбов находились скульптурные изображения кукушек *кэку*. Эти духи *кэку* помогали *тудину* знать многое, что не дано обычному человеку, а также судить, лечить и т.п. Шаман из Найхина Акиану Онинка видел священные столбы *тудинов* с изображениями кукушек не только на их вершинах, но и в средней части. У основания столба стояла фигура духа *диулин*. У этого столба тудин молился о здоровье больных — кланялся верхним и земным духам, приносил им жертвы. Многие старики из Найхина вспоминали женщину-*тудина* из старинного сел. Дондон (ее имя Сагуанка, фамилия по мужу Киле, отец Пассар). Она прославилась тем, что хорошо лечила больных, не имея никаких столбов: она будто бы призывала на помощь верхних духов только запахом дыма от багульника (обычно не шаманя, дымя багульником, общалась она только с земными духами).

Нанайцы, по каким-либо причинам не доверявшие шаманам, приглашали на их камлания *тудинов*, чтобы те проверяли правильность камлания, силу шаманов. *Тудину*, по общему убеждению, всегда доверяли больше. Из уст в уста передают о деяниях некоторых *тудинов*. Так, рассказывают, как однажды шаман камлал больной женщине, отобрал у злого духа ее душу и принес, однако присутствующий при этом *тудин* определил, что это — душа совсем другого человека, а душа больной осталась лежать на дороге, подвергаясь различным опасностям. *Тудин* указал шаману на эту ошибку, и тот исправил ее: вернулся, подобрал душу и принес — сделал так, как нужно. Однако после этого женщина долго болела.

Все *тудины*, по убеждению нанайцев, могли ходить в загробный мир вместе с *касаты*-шаманами и самостоятельно. Во время обряда паса

(последние поминки) *тудин* отправлялся с шаманом но долгой и опасной дороге, наблюдая, как шаман везет души умерших, соблюдаются ли при этом все необходимые правила. Он следил, чтобы душа не упала с нарты, смотрел, не лежат ли на дороге души ранее умерших, оставшиеся тут от предыдущих обрядов. Нанайцы говорят, что из загробного мира шаман всегда возвращался на птице *коори*, а *тудин* — верхом на тигре (птицу *коори* мог иметь только *касаты*-шаман, он ее получал как дар от своего предшественника).

Во время становления *касаты*-шамана только *тудин* мог определить, действительно ли тот стал шаманом высшего ранга, поднялся на новую ступень. Чтобы убедить в этом, шаман демонстрировал *тудину* свою нарту *очио* для перевозки душ в загробный мир. Простой шаман такой нарты не имел, если только он не получал ее от своего предка — *касаты*-шамана (от его духа). Поскольку после смерти предыдущего *касаты*-шамана обычно проходило много лет, нарта доставалась новому *касаты*-шаману в плохом состоянии; в присутствии *тудина* новый *касаты*-шаман чинил ее. Это делалось во время камлания, причем шаман пел, что для ремонта он использовал кости кита, рассказывая обо всех процессах, а *тудин* подтверждал или не подтверждал, что у данного шамана есть эта нарта, говорил, как именно идет процесс «реставрации». Во время камлания происходила взаимная проверка *тудина* и *шамана*. Например, шаман спрашивал: «Какого цвета я сейчас забил гвоздь?» *Тудин* отвечал: «Ты забил, а потом вытащил этот черный гвоздь» — и т.п. *Тудин* «видел», где, чем шаман привязал нарту, и т.п. Постепенно *тудин* из «контролера» становился как бы помощником шамана в этом обряде. Обе эти фигуры в чем-то сближались, однако *тудин* по своей сути был иной личностью, чем шаман. Нанайцы-старики вспоминают наиболее сильных, известных *тудинов*: Доктори Сайгор в Верхней Экони, Поянго Пассар в Дондоне, Чоаха Онинка в Найхине, дочь Поянго Пассар — Сагуанка (по мужу Киле), Вача Актанка в Синде, Доя и Тундуга Онинка в Сусу и др.

Нередко возникали неприязненные отношения шаманов и *тудинов*, они как бы «конкурировали» между собой в глазах общественного мнения.

Силу *тудина* подчас связывали с понятием об *этугдэ* (или *этумдэ*) — особом духе, которого иногда называли «караульщик», «хранитель человека» («как ангел-хранитель», сказал один из стариков). Низовые нанайцы этого духа называли *этумди* или *диулиэмди* (т.е. «ведущий»). Природа этого духа отличалась от других. В литературе о тунгусоязычных народах Нижнего Амура, как и в словарях, о духе *этугдэ* (*этумди*) не упоминалось. По-эвенкийски *этэйэ* — стеречь; по-орочски

этумди, по-ульчски *этэумди* — сторож, по-нанайски *этумэчи* — беречь, оберегать кого-либо. Никакого религиозного смысла этот термин, судя по Нанайско-русскому словарю и другим словарям[63] не содержал. Духа *этугдэ* имел каждый *тудин*, но из шаманов — лишь немногие. Этот дух мог быть и у простого, но очень счастливого человека. Старики рассказывают: «Обычно дух *этугдэ* сидит на плече у человека и караулит его. Охотник идет по тайге, злой дух подкрадывается сзади; дух *этугдэ* шепчет хозяину об опасности, тот оборачивается и отмахивается оружием. При резком повороте человека назад дух *этугдэ* мог упасть с его плеча, нужно было помнить об этом, не допускать резких движений. Человек, у которого есть дух *этугдэ*, ходил везде спокойно, ничего не боялся». Например, охотник видел во сне: черная собака лает, его будит, охотник просыпается — никого нет; в это время его *этугдэ* в виде собаки гоняет злого духа, защищает хозяина. Другой охотник видел во сне женщину, которая предупреждала его, куда ему нельзя ходить, где опасность. «Мы, простые люди, не знаем, где опасно, а он, *этугдэнку най* (человек, имеющий духа *этугдэ*. — *А.С.*), все знает».

Дух *этугдэ* был большой и маленький. Если человек имел большого *этугдэ*, его вообще не трогал злой дух. Такой человек (не шаман и не *тудин*) мог почувствовать злого духа, крикнуть: «Га!» — и тот исчезал. *Этугдэ* предупреждал хозяина не только о приближении злого духа, но и о приближении злого шамана. Старики рассказывают о столкновениях людей с духами и о спасении благодаря *этугдэ*. Шаман Моло Онинка сказал: «У меня есть *этугдэ*, но маленький. Мало помогает, меня больше дух *эдехэ* защищает».

Человек, имевший сильного *этугдэ*, мог решиться на открытую борьбу со злым духом. Среди нанайцев и ульчей была широко распространена легенда о будто бы имевшем место случае: «В селе внезапно умер человек. Его тело оставили у дома, рядом сел человек с сильным, большим *этугдэ* (другой никогда не решился бы). Все ушли, собак в деревне привязали. В полночь пришел черт за покойником, *этугдэнку най* убил его копьем».

Есть современные рассказы о людях с сильным духом-хранителем. В сел. Верхняя Эконь нам в 1958 г. рассказали о Г.С. — жителе Кондона, он будто бы имел такого духа. Он был на фронте, увидел во сне мать и отца, они сказали: «Немедленно уходите отсюда!» Г.С. проснулся, разбудил своих шестерых товарищей, но успели спастись только трое, четверо замешкались и погибли. Считают, что Г.С. предупредил его дух *этугдэ*. Нанайцы считают, что «качество», сила этого духа проявляются в течение всей жизни человека, зачастую очень рано. Согласно некоторым данным, дух *этугдэ* с рождения был у каждого человека, охранял

новорожденных детей, иначе они не могли бы жить — так много вокруг злых духов. Но в зависимости от поведения человека дух-хранитель покидал его или до старости оставался с ним. Ульчи аналогичного духа называли *этэумди* (сторож).

У ульчей отсутствовали *тудины*, однако старики рассказывали нам об *исачила* («ясновидящие») — мужчинах и женщинах, обладающих особым даром предсказывать события. Таких было немного, единицы. В жизни это были обычные люди, но с ними иногда случались припадки (вроде падучей — катались по полу с пеной у рта). В это время кто-нибудь из близких, жалея, начинал сильно бить припадочного ремнем по телу, по лицу, чтобы прекратить припадок (иначе он затягивался надолго и мог закончиться очень плохо). Больной затихал и сразу начинал «прорицать», предсказывать будущее людям, задававшим ему в это время вопросы. Говорят, что обычно все сбывалось.

Об *исачила* нам рассказали в 1973 г. старики Чимака Вальдю, Вадяка Дятала, Чоло Дятала, жители селений Дуди и Кольчом, Панюка Лонки из Мариинского, Алтаки Ольчи из Булавы. Называли известных *исачила* (отец Макара Лава, отец Бондарки Росугбу и др.). Чимака Вальдю сравнила *исачила* с нанайским *тудином*: он будто бы видел все, о чем говорил шаман во время камланий. Панюка Лонки знала двух *исачила* — женщин-ульчанок орочского происхождения (из рода Мулинка и Сенкиан).

Термин *исачила* происходит от *исал* — «глаза» («ясновидящий» — вольный перевод). Ульчи рассказывали также о *дякпи* — колдунах, насылавших порчу на людей. Так называли и некоторых злых шаманов.

Обобщая сказанное, подчеркнем, что контакты шаманов с духами нельзя считать их исключительной прерогативой, как писали ранее (Н.Харузин, Л.Я.Штернберг и др.); таких лиц было много. Даже простые охотники имели постоянных духов-помощников *эдехэ* и других, кроме того, со многими они постоянно вступали в борьбу. Простые люди прибегали к разным мерам в отношении духов болезней, промыслов. У низовых нанайцев и ульчей нешаманы, знающие старики-врачеватели ритуальными стружками снимали духов болезней с больных. Повсеместно были известны нешаманы-гадатели *панггачи най*, у ульчей — ясновидящие *исачила*, а у нанайцев — *тудины*, лечившие людей, не впадая в экстаз, без специального костюма и атрибутов. Согласно многим данным, *тудинов* считали даже более сильными личностями, чем *шаманов*. Не все из них становились *тудинами* по наследству, их никто не посвящал, но, как и шаманы, они имели священные столбы и, кроме того, очень сильных духов *эдехэ* и *этугдэ*.

Классификация шаманов. «Классифицировать» шаманов у нанайцев и ульчей можно по степени их силы. Самые слабые нанайские шаманы — *мэпи-сама* (ульч. *хойракачи*) — имели бубны от умерших родственников. Однако лечили они только себя (*мэпи* — «себя» или «себя лечащие»). У них были слабые духи. Обычно такие шаманы не проходили обряда посвящения. Некоторые из них во время шаманского пения отбивали ритмы палочкой по полу, другие ударяли палочкой по топору (сообщение Д.Д. из сел. Ухта). К этим лицам применяли термин *хаундараву* (ульч.) шаманить без бубна, петь.

У ульчей встречается термин *дякпаку-сама*, но он не означает какой-либо категории: у *дякпаку*-шаманов, согласно разъяснениям знающих стариков, духами-помощниками были злые духи, могущие вредить людям, но они подчинялись шаману и действовали так, как он им приказывал. К таким лицам у ульчей было настороженное отношение, их побаивались, по возможности избегали к ним обращаться (к ним приходили, только если никто другой не смог помочь больному).

У ульчских *хойракачи*-шаманов были духи-помощники *маси* и *бучу*, но слабые (сообщение Д.Д. из сел. Ухта). Чтобы им самим излечиться от болезни, они ходили по домам своего селения, а иногда ездили и в соседние, где жили их родственники (как это делали и обычные шаманы во время обряда *унди*); стремясь им помочь, некоторые ульчи в это время дарили им кусочки ткани («для излечения»). Обычными средними шаманами они не становились. Термину *хойракачи* мы не нашли объяснений или каких-либо аналогий.

Обычные средние, «лечащие», нанайские шаманы назывались *таочини-сама* или *сиуринку-сама* (у ульчей — *сулмэ* или *сиулмэ-сама*). Значение этих терминов весьма интересно: по-нанайски *таочи*, *таоча* — 1) поддерживать огонь; 2) исправлять, чинить. По смыслу можно принять обе версии, происходящие из эвенкийского языка, они одинаково знаменательны, хотя и различны. Шаман, «поддерживающий огонь», — подобный смысл термина может увести в глубокую древность. Можно понять его и как «поддерживающий жизнь». Шаман «исправляющий» — более понятен, современен. Иными словами, это «лечащий» шаман, исправляющий неисправности в организме. *Сиуринку* нанайцы переводят так же — «лечащий». Этот термин (нан. *сиуринку*) можно сопоставить с нан. *сиун* — солнце, *сиунэ* — излучать свет (о солнце). Деятельность «лечащих» шаманов развивалась неодинаково. Некоторые завоевывали себе популярность разными средствами (хорошо поет, музыкален, артистичен, камлания его интересны, вылечил кого-то от сильной болезни, сохранил всей детей такого-то человека и т.п.). Другие приобретали авторитет благодаря различным фокусам («летает»

над крышами домов, глотает огонь, запрягает своих духов в обычные нарты и ездит, духов не видно, а нарта, или лодка, едет быстро; опаливает на себе «перья» и т.п.).

У всех у них были духи-помощники, все эти люди проходили обряды посвящения. Каждый шаман гордился своими духами, много рассказывал об их силе, необыкновенных возможностях; обладание сильными духами повышало его авторитет. Эта сила должна была проявляться в «реальных делах». Шаманы имели специфические костюмы, различные атрибуты. Некоторые шаманы у нанайцев — *хэргэнты-сама* (или *нингманди-сама*) — умели проводить обряд поминок *нингман* или *хэргэн*. Поминки *хэргэн* — специфический нанайский обряд — обычно проводили на седьмой день после смерти. Термин *хэргэн* не имеет аналогий.

По-нанайски *нингма* — сказка, *нингмачи* — проводить поминки с шаманом, от звенк. *нимнгака* — рассказать сказку; у подкаменнотунгусских эвенков *нимнгакат* — 1) рассказывать; 2) шаманить (последнее значение — у многих других эвенкийских групп). Во время проведения обряда *хэргэн* или нингман шаман оживлял и вылечивал душу умершего и только после этого вдувал ее в маленькую деревянную антропоморфную фигурку. Этот обряд оживления души умершего с помощью *буни гаса* (птиц загробного мира) и камешков *тавугда* мог провести только шаман, имеющий соответствующих духов (*буни гаса*) и камешки, которые *хэрэнты* (как и *касаты*-шаманы некоторые свои аксессуары) должен был «выделить» изо рта во время обряда унди. Все это простому шаману сделать было невозможно. У него не было для этого духов соответствующей силы и специфического снаряжения, получаемых от предков. *Хэргэнты*-шаманами были обычно мужчины, но верховые нанайцы в 1970 г. помнили *хэргэнты*-шаманку Бельды Тайпи, очень сильную, широко известную женщину.

В обрядах поминального цикла *хэргэн* и других роли шаманов разных категорий дифференцированы. *Касаты*-шаман — высшая «категория» нанайских и ульчских шаманов, якобы умевших возить души умерших в загробный мир во время грандиозных обрядов — последних поминок *каса* (на них собиралось иногда по сто и более человек). Женщин-шаманок подобного ранга не было.

Как говорится в главе «Одежда, атрибуты и снаряжение шаманов», у *касаты*-шамана была особая шапка с нашитыми на нее предметами, помогавшими шаману при совершении обряда. Некоторые из этих предметов, а также навершие посоха, металлические диски — «зеркала» и другие шаман «выделял» через рот. По убеждению нанайцев и ульчей, это мог делать только большой шаман. Обряд *унди*, во время которого

средний шаман «выделял» предметы снаряжения, и являлся этапом, после которого шаман становился «большим». Посох *касаты*-шамана с соответствующим духом в набалдашнике служил ему при отправлении душ в *буни*. Только у шаманов этого ранга был дух-помощник — птица *коори*[64]; на ней шаман возвращался из загробного мира. Для путешествия в загробный мир *касаты*-шаман имел также собак-духов, специальные нарты, о которых известно из камланий.

Все эти атрибуты шаманы высшего ранга получали от своих предков, поэтому простой шаман по своему желанию перейти в эту высшую категорию не мог: окружающие знали предков каждого шамана.

В ряде нанайских родов, особенно низовых, *касаты*-шаманов не было никогда (например, у Киле, Самар, Тумали). Говорят, что очень давно *касаты*-шаманы были известны в низовской ветви рода Заксор, но конкретных примеров нам назвать не могли.

Мария Самар, начитанная молодая женщина, сказала нам в 1958 г.: «У нас в Кондоне не было и нет больших шаманов („хирургов, фтизиатров, невропатологов"), есть только „фельдшеры" со „средним и низшим образованием"». Так в шутливой форме она выразила понимаемое ею соотношение между средними и большими шаманами; последних в этом селении, где живут главным образом нанайцы рода Самар, действительно, никогда не было; для совершения обряда *каса* сюда систематически приглашали «специалистов» из верховых нанайцев.

У ульчей свои *касаты*-шаманы были лишь в отдельных родах (Дятала, Мунин и др.), некоторые из них в далеком прошлом были выходцами из верховых районов. Правобережные ульчи на обряд последних поминок приглашали нанайских шаманов, особенно часто это делали с тех пор, как на Нижнем Амуре развилось пароходное сообщение (вторая половина XIX в.).

И *касаты*-шаманы и *хэргэнты*-шаманы, помимо своей специфической деятельности, выполняли все функции, свойственные и простым «лечащим» шаманам, которых было большинство. Кроме лечения, они занимались также гаданиями. Некоторые шаманы совершали камлания с целью помочь охотникам и рыболовам. Не менее важной функцией, чем лечение, для всех шаманов было «сохранение» душ детей, т.е. сохранение их жизни. В прошлом смертность среди детей (особенно в младенчестве) была огромной. В некоторых семьях умирали подряд все рождавшиеся дети. Родители просили шамана сохранить рождавшихся. Шаман брал на себя эти обязанности. Случалось, что после этого дети у

данных родителей больше не умирали, естественно, доверие к такому шаману возрастало, его авторитет рос. Это мог быть и *касаты*-шаман, и простой «лечащий». Шаман достигал таких результатов якобы тем, что помещал души детей в свое хранилище, где о душе заботились его духи-помощники. Этот аспект деятельности шаманов считался не менее важным, чем врачебные функции.

Некоторые «лечащие» шаманы могли помогать роженицам при трудных родах, бесплодным, заболевшим беременным; помощь женщинам оказывали шаманы всех рангов, при условии, если имели для этого соответствующих духов-помощников. Нанайцы знали, к кому из односельчан, жителей близлежащих селений можно обращаться с просьбами о подобной помощи (иногда шаман отказывал обратившимся по причине отсутствия у него соответствующих духов).

Каждый средний «лечащий» шаман имел необходимые атрибуты для камлания — бубен с колотушкой, пояс, юбку с кофточкой, халат. Все эти предметы появлялись у шамана при помощи родственников, соседей, умеющих делать то или другое. Но у нанайцев и ульчей отсутствовала закономерная связь между «стажем» шамана и процессом появления у него предметов снаряжения и специального одеяния, как это имело место у многих других народов Сибири.

Показателем популярности, авторитета шамана являлись нашивки на рукавах и плечах его халата: их в виде тряпочек, перьев во время обряда унди пришивали благодарные пациенты за помощь, излечение. Однако сколько бы ни было подобных нашивок на шаманском халате, сам шаман оставался обыкновенным *таочини*-шаманом; «перешагнуть» по своей воле в ранг *хэргэнты*- или *касаты*-шамана никто не мог.

Занятие шаманством не могло обеспечить даже самому популярному *касаты*-шаману пропитание, оно давало лишь «приработок», одним больший, другим меньший. Наиболее известные в прошлом *касаты*-шаманы славились своим многогранным мастерством, их приглашали не только соплеменники из отдаленных селений, но и ульчи и нивхи — для камланий по разным поводам. Последние поминки *каса* такие шаманы намеренно проводили долго, вместо двух-трех дней (как это делали у себя дома) семь-девять. Подобные обряды дорого стоили их устроителям: шаман требовал соответствующей оплаты своего многодневного труда. Хорошо оплатить расходы по последним поминкам считалось делом престижа, особенно для состоятельных людей. После обряда такой шаман еще долго жил у гостеприимных хозяев. Рассказывают, что в начале XX в. некоторые *касаты*-шаманы (жители современного Нанайского р-на) возвращались домой из своих

«странствий», нагруженные мешками с разнообразными подарками (халаты, шубы и пр.). Но подобных «гастролеров» были единицы, старики могли назвать одного-двух, это были исключения из правил.

Обычным «лечащим» шаманам шаманская практика зачастую мешала в их жизни, в промыслах. Если шаман находился в селении, его в любое время вызывали к больным, отказываться, как все говорят, было нельзя (даже если это нарушало личные планы шамана), а соглашаться необходимо было немедленно, к этому якобы побуждали шаманов их духи. Камлание для больного в прошлом никогда не обусловливалось заранее определенной платой (отступления от этого были единичны и касались камланий только для промысловиков-охотников и рыбаков). Шаману непременно вручали *сэнг* — монетку в 5–20 к., завернутую в тряпочку. Ее нужно было подвесить на шею шамана, без этого у него будто бы мог пропасть голос. У ульчей непременной частью оплаты за камлание больному была *озйи́* — чашка (либо кружка). Эта посуда имела своеобразное «символическое» значение (*озйилаву* — расплачиваться с шаманом за камлание). Основная плата за камлание больному — *полан* — кусок простой или шелковой ткани на ноговицы, на трусы, на халат, готовые теплые халаты *хукту* либо халат из шелка. Бедные могли ограничиться частью мяса жертвенной свиньи, которую обещали божеству за излечение. Чаще всего шаман получал оплату во время обрядов *унди*, когда он дважды в год обходил дома своих односельчан (а иногда и соседних селений) с целью самолечения. Тогда вылеченные ранее им люди и вручали шаману подарки обычно соразмерно тяжести излеченной болезни и имущественному достатку. Более состоятельные нанайцы считали престижным давать шаманам ценные подарки за излечение членов своей семьи.

В 1972 г. 50-летняя дочь шамана С.П.Сайгор сказала: «Отец совсем разоряется, приезжают из разных сел, просят шаманить, отказывать нельзя; не рыбачит, не готовит дрова, только шаманит, потом угощаются. Дни проходят, время идет, сейчас самый ход рыбы, запасов на год не делает. Придет время — ему нужно будет расплачиваться со своими духами — *сэвэн* (угощать их), все на свои средства, а это стоит дорого, никому до этого нет дела».

Первые переписи на Севере установили, что шаманы обычно являлись бедняками; эти данные, как показали исследования многих авторов, были характерны для большинства народов Севера. Может быть, отчасти и по этой причине («служба» духам для многих оказывалась разорительной) призываемые к служению шаманству стремились всячески уйти от этого бремени, но шаманская болезнь обычно оказывалась сильнее желаний, воли людей.

* * *

У нанайцев и ульчей шаманы мужчины и женщины назывались одинаково — *сама*. Этот же термин распространен у негидальцев, орочей, маньчжуров, а также у некоторых групп эвенков[65]. Кроме того, он был известен некоторым тюрко-монголам: даурам (*самаи*), монголам (*самади*), уйгурам (*саматы*) и др.[66]

«Шаманить» по-нанайски — *саманда*, по-ульчски — *самачиву*, по-орочски — *саманда*. Некоторые исследователи доказывали, что тюркский термин *хам* (шаман) связан с эвенкийским *сама*[67]. Против этого нет оснований возражать, однако необходимо отметить, что *са* по-эвенкийски означает «знать», «думать», «понимать»; то же значение корень *са* имеет у всех народов тунгусо-маньчжурской группы; у нанайцев Кур-Урмийского р-на *самзӣи* — «знаток». *Сан, сана* — «думать» — также по-монгольски и на древнетюркском. Мы полагаем, что термин *сама* связан именно с этими значениями; нанайцы, ульчи всегда подчеркивали, что шаманы благодаря своим духам знают гораздо больше простых людей. Шаманы говорят: «У нас много духов, и все разные, каждый сообщает свое. Сам никогда не придумаешь того, что они нам рассказывают».

У нанайцев, ульчей, орочей, негидальцев применяется и другой термин — *яя* — шаманить, петь во время камлания. Г.М.Василевич показала большую древность этого эвенкийского термина, распространенного у разных групп эвенков от Енисея до Восточного Алдана, у монголов, маньчжур. Сходство прослеживается и у палеоазиатов: у чукчей и коряков бубен — *ярар*, *яйяй*[68]. Согласно исследованиям Г.М.Василевич, этот корень у алтайских и палеоазиатских народов связан с огнем; по ее мнению, это один из древнейших терминов в Азии. Выше отмечено, что с огнем, возможно, был связан и термин *таочини* (*саман*). Иным было ее мнение о термине *самаи*. Она считала его чуждым эвенкийскому языку и полагала, что слова *саман*, *шаманди* переводятся как «фокусы», «прыжки» шамана[69].

Но у нанайцев, ульчей, орочей применяются и другие термины для камлания: *мэу* — камлать, танцевать во время камлания. Нанайцы и ульчи делают различия: камлать сидя и петь при этом — *яя*, камлать стоя и танцуя — *мэу* (эти термины не исследовались лингвистами). Между тем в эвенкийском, эвенском, маньчжурском языках термин *мэу* отсутствует. Можно предположить, что этот местный термин вместе с другой шаманской терминологией у субстратного населения позаимствовали нанайцы, ульчи и др., в том числе и нивхи (у

восточносахалинских нивхов *мыудь, мууд* — плясать, вихляя бедрами, кружиться).

Никто из исследователей не отметил, что у некоторых групп нанайцев (и у ульчей) бытует еще один термин для понятия «шаман» — *гэен* (*гэен* — камлать — записано в Найхине и у кур-урмийских нанайцев (группа *аккани*), *гэйи* — у ульчей). У других групп и народностей такой термин не зафиксирован. Можно предположить, что он возник от древнеэвенкийского (эвенки енисейские, сахалинские) *гэйэ*, *гэйэн* — звон от удара по металлу, звучать, т.е., возможно, от производимых шаманом звуков при ударе по металлу. Известно, что в прошлом многие, особенно слабые шаманы, употребляли вместо бубна топор, в который били палочкой. Железо раньше считали отпугивающим злых духов. Быть может, удары по металлу использовались шаманами ранее, чем удары в бубен.

* * *

У нанайцев и ульчей, как у орочей и удэгейцев, в отличие от многих других народов Сибири отсутствовала «школа» шамана: неофит, вновь посвященный шаман никогда ни у кого не обучался своему искусству. Шаманству нельзя было обучаться в процессе лечения больного шаманской болезнью. Некоторым больным шаманили один, другим — много раз, очень часто лечение продолжалось годами, но состояние больных (особенно с психическим расстройством) исключало какое-либо обучение в этот период. Наконец, когда больного вылечили и посвятили в шаманы, он, едва став здоровым, обычно не имел общения с тем шаманом, который его вылечил (очень редко — с какими-либо другими). Наши вопросы об обучении шамана шаманству вызывали недоумение у нанайцев и ульчей. Как только больного посвятили в шаманы, он уже считался потенциальным шаманом, хотя и не сразу к нему шли за помощью. От посвящения до первого камлания могло пройти и один-два месяца и один-два года, в зависимости от потребности в камлании.

Шаманы редко дружили, встречались. Напротив, обычно один видел в лице другого конкурента. Причиной неприязненных отношений между шаманами нередко являлось то, что один из них не смог вылечить человека, а другой был более удачлив; о первом шамане начинали говорить, что у него слабые духи, в этих разговорах не последняя роль принадлежала второму шаману. Постоянно между шаманами шла скрытая борьба за авторитет, за аудиторию «зрителей». Каждый считал своих духов более сильными, чем у другого (хотя некоторые иногда, довольно «самокритично», говорили о том или ином своем духе весьма нелестно). Часто шаман жаловался, что такой-то шаман «сманил» у него

такого-то прекрасного духа и т.п. Аудиторию «зрителей» один шаман у другого, действительно, «переманивал». Для каждого это было огорчительно, считалось, что чем больше на камлании бывает народу, тем приятнее духам, тем активнее они работают. Многие старики отмечали, что духи чувствуют большее расположение к авторитетным шаманам, у которых всегда собирается много народу на камлания. Таким шаманам они активнее помогают при лечении и самолечении.

Каждый шаман старался проводить камлание по возможности в обстановке приподнятого настроения аудитории, шутками, весельем привлекать больше людей. В прошлом в жизни народов Севера было очень мало развлечений. На камлание многие, в том числе молодые, ходили, чтобы провести вечер, встретиться со знакомыми, узнать новости: больше собираться было негде. Перед камланием шамана, особенно если он сам лечил себя, по обычаю, семь-девять человек из «аудитории», надев на себя пояс и взяв в руки бубен, танцевали (*мэу*), обходя вокруг помещения, крутя бедрами, ударяя в бубен; каждый проделывал это в течение двух-трех минут, один сменял другого. Все это делали по-разному, танцевали мужчины, женщины, даже дети разных возрастов. У некоторых танцы получались хорошо, у других — смешно, третьи нарочито старались рассмешить публику жестами, ужимками, мимикой. Каждый танец тут же, на ходу, обсуждался присутствующими. В это время шаман обычно сидел в стороне, молча наблюдал происходящее, радовался, если все были веселы: значит, и духи его радуются, все это им приятно.

На вопрос, зачем устраивали эти танцы нешаманов, большинство отвечало: «Старались развеселить духов шамана». Если эта цель достигалась, значит они будут активными, а это хорошо для здоровья больного шамана. После общих танцев шаман надевал на себя пояс, брал бубен и начинал камлание. Мы не раз наблюдали, что аудитория была далеко не столь внимательна во время камлания, как это можно было бы ожидать. Некоторые переговаривались шепотом, если же камлание затягивалось иные уходили, другие, прикорнув где-нибудь в укромном уголке спали. Наиболее внимательны были обычно лица заинтересованные, которых непосредственно касалось данное камлание.

Особый авторитет приобретали шаманы-фокусники, глотавшие горячие угли, пронзавшие себе грудь копьем, ножом. До сих пор старики вспоминают о шаманах, летавших над домом, шаманивших под потолком (*дэгдэ сама* — летающий шаман, сел. Дада, М.Онинка), ездивших на лодках, в которых гребли их духи-помощники.

Частое присутствие на камланиях, казалось бы, могло стать для иных лиц настоящей школой, и действительно некоторые, интересующиеся этими вопросами, становились подлинными знатоками шаманства. Таким был, например, Ф.К.Онинка, слепой нанаец из сел. Хаю (близ сел. Даерга). Он рассказывал, что с юношеских лет любил бывать на камланиях, если что-то было неясно, задавал шаманам вопросы, подолгу беседовал с ними. Постепенно он стал прекрасным знатоком в этой области, но сам никогда не шаманил, даже не делал попыток. Петь различные «мотивы» умел, имел хороший голос. Такие люди никогда сами не становились шаманами: стать шаманом «по желанию» было невозможно (да никто и не хотел). Духи приходили к человеку сами, не подчиняясь ничьей воле, в этом были уверены все.

Иногда шаман заболевал так, что сам себя не мог вылечить. В этом случае ему приходилось прибегать к помощи своих коллег — одного, двух, а то и сразу трех (нам пришлось наблюдать такое камлание у ульчей в сел. Дуди в январе 1960 г.). Различны были жизненные коллизии. Несмотря на неприязнь одних шаманов к другим, это не исключало, что в случае сильных заболеваний шаманы взаимно лечили друг друга (камлали).

Совершенно иное дело — так называемые войны между шаманами: *байгоан* (нан.) — враг, *байгоачи* (нан.), *бадючуву* (ульч.) — враждовать. Выше упоминалось о существовании веры в злых шаманов, о которых повествовали многие легенды. Рассказывали о шаманах-людоедах, истреблявших даже своих братьев. У этих шаманов душа, духи-помощники были злыми. Войны между шаманами иногда тянулись годами. Со злым шаманом (вернее, его душой — злым духом, бродившим повсюду) боролись так же, как с обычным злым духом. Например, если шаман во время камлания обнаруживал злую душу другого шамана, для нее делали травяное вместилище, «загоняли» туда и убивали. Шаман (ее владелец) умирал. Считалось, что это была душа шамана из другой этнической группы. Иногда некоторые из злых шаманов, по словам нанайцев и ульчей, в пылу битвы с противниками (с враждебными духами), защищаясь, когда силы у них уже иссякали, чтобы спастись, отдавали врагу душу ребенка, хранимую им, шаманом (так объясняли внезапную смерть ребенка). О таких случаях рассказывали как об исключительных. Иногда один шаман обвинял другого в том, что тот вообще «кормил» своих духов-помощников душами хранимых им детей. Если все это видел другой шаман — родственник умершего ребенка, это был достаточный повод для войны.

Чаще всего войны велись между шаманами различных этнических групп, и враждующие шаманы, естественно, лично не встречались

(нанайцы, ульчи воевали с якутскими, эвенкийскими, нивхскими шаманами). Так, рассказывали о войне нанайского шамана Самакан Онинка, жившего в Найхине, с шаманкой ульчанкой с оз. Удыль (*Удир самани* — имени ее этот нанаец не знал). О войне с нею Онинка упоминал в своих камланиях в течение нескольких лет.

Кознями враждебных шаманов или их духов шаманы объясняли некоторые болезни. Внезапную смерть шамана обычно также объясняли действием враждебного шамана. Изредка умершему наследовал сын; он мстил за отца его убийце. Поэтому сильный шаман, «убивая» другого, старался истребить его детей. Шаманы одной из линий рода Онинка в течение нескольких поколений враждовали с шаманами, жившими на р. Бира. Шаман Иннокентий Онинка, умерший после Великой Отечественной войны, считал себя обязанным «мстить за отцов» шаманам, жившим в прошлом на Верхнем Амуре (записано от Полокто Киле, 1972 г., Найхин).

Шаман Моло Онинка сказал: «Сейчас шаманы живут дружно, а раньше иногда находились с кем-нибудь в состоянии войны» (здесь «дружно» противопоставлено «войне»). Если была сильная гроза, говорили: «Это шаманы дерутся между собой не на жизнь, а на смерть». Во время этих битв шаманы будто бы летали на тиграх.

У нанайцев и ульчей была широко, в различных вариантах распространена легенда о том, как убили шамана-черта. Смысл ее заключался в том, что внезапно умершего человека ночью караулили храбрецы, желавшие наказать злого духа (*амбан*), убившего их родственника (или друга, односельчанина). Ночью *амбан* в образе медведя или выдры приходил к телу умершего, чтобы его съесть. В него бросали оружие, и он убегал. На следующий день обнаруживалось, что в соседнем селении умирал от раны шаман. Приходили, смотрели — в его груди оказывалась острога (или наконечник стрелы) охотника. Дух-помощник этого шамана был злым духом.

О вражде шаманов у ульчей нам рассказывали в 1970 г. два шамана: А.Коткин из Дуди и Талука Вальдю из Монгола. По словам первого, шаманы боролись за души друг друга в образах медведей, львов, других зверей. Коткин в 1970 г. был очень стар и болен. Он первым никогда не начинал битву, но всегда отвечал на вызов. У него была маленькая деревянная фигурка льва, обклеенная беличьей шкуркой. В образе этого льва Коткин и ходил на битву с врагами, которых было очень много. Он даже спать ложился с саблей под подушкой (лезвие было аккуратно обернуто тряпкой). Он рубил своих врагов (злых, враждебных шаманов), рвал их на части когтями, кусал и всегда выходил победителем из этих

битв. Иногда ему приходилось трудно: он сетовал на то, что ближайшие духи-помощники за время длительной болезни своего хозяина начали постепенно его покидать.

По словам шаманки Талука Вальдю, многих шаманов во время камлания убивали их враги — шаманы из других этнических групп. Однако в большинстве случаев дружеские отношения между тесно общавшимися этническими группами распространялись и на шаманов (что не исключало конкуренции шаманов-односельчан).

Известно, что некоторые группы верховых нанайцев были тесно связаны с удэгейцами, а отдельные роды даже состояли в родстве[70]. Иногда, приезжая к нанайцам, удэгейские шаманы камлали в их селениях для себя или для местных больных. Ульчские и даже нанайские шаманы камлали и в селениях амурских нивхов: популярных шаманов привозили к больным издалека.

О некоторых ульчских шаманах амурские нивхи рассказывали едва ли не как о волшебниках. Шаман А.Коткин (ульч), живший до 20-летнего возраста на Сахалине, говорил, что нивхские и айнские шаманы слабые, камлать могут только для себя, а не для других. Нанайские охотники, внезапно заболев на охоте, обращались за помощью к удэгейским шаманам. Говорили, что у них духи совсем иные, чем у нанайских шаманов (играло роль и то, что нанайские и ульчские шаманы, в отличие от удэгейских, в тайге никогда не камлали). Однако друживших между собою шаманов — жителей одного селения вряд ли можно было встретить.

В литературе поднимался вопрос: верили ли сами шаманы в существование духов? Он не решается однозначно. Хотя шаманами становились лица не всегда из семей верующих, но в любых случаях, болея шаманской болезнью, все долго и упорно сопротивлялись «натискам» приходящих к нему духов; все они не могли не верить в реальность этих духов, оттого и страдали. Став шаманом, человек, безусловно, верил в своих духов-помощников. Приходилось убеждаться в этом много раз. Об этом свидетельствует, например, и то, что на вопрос по этому поводу шаман рассказывал: у шамана из такой-то деревни есть дух, который может сделать то-то (о чем я спрашивала), а его духи-помощники не могут. Шаманам было свойственно преувеличивать силу своих духов, в которых верили они и их соплеменники, отчего нередко многие и вылечивались.

Со старым шаманом Моло Онинка я познакомилась в 1970 г., он жил тогда в сел. Джари. Очень скоро Моло стал откровенным, он рассказывал

и о своих духах. Однако через три-четыре встречи однажды утром (28 сентября) он сказал: «Я боюсь тебе рассказывать и показывать, мои боги будут сердиться». Он развесил в доме на стене свой халат с изображением духов, также *саола*[71] — большой лист бумаги — со множеством рисунков духов, изготовленных им за несколько лет до того, тут же поставил деревянную фигурку своего духа *аями*, рядом — кружку с водой и листиками багульника в ней, надел *доктон* — сшитые из ткани чулки (оказывается, босиком шаманить и молиться нельзя). Встав на колени, он начал молиться, просил прощения у своих духов: «Не обижайтесь, что я о вас рассказываю. Это хорошее дело, на память в Москву пойдет, в книжку пойдет». После каждой фразы он трижды кланялся (не до пола). Потом поднялся и сказал: «Ну вот, теперь можно фотографировать» (накануне мы договорились, что я буду фотографировать все его вещи — предметы шаманского снаряжения). Больше этот вопрос Моло Онинка никогда не поднимал, я с ним потом работала в сел. Дада в 1972, 1973, 1976 гг.

Шаман-ульч А.Коткин из сел. Дуди много рассказывая о своих духах, их значении, об обрядах; несколько раз мне приходилось присутствовать на его камланиях. Я работала с ним начиная с 1959–1960 гг. Он позволял мне рисовать и фотографировать его «божков» — духов. В 1970 г. он был уже больным, но еще достаточно бодрым, во многое меня посвящал. Но однажды сказал: «Ты слишком много хочешь знать, мой дух сердится, когда я тебе рассказываю. Вчера ночью раскинул железную сетку, поймал черта, а потом взял и выпустил — не хочет мне помогать, не велит тебе рассказывать». В 1976 г. Коткину было уже 90 лет, он сильно болел, жаловался, что многие из его духов-помощников от него «убежали». На второй день после моего приезда (беседа с ним в первый день дала хорошие результаты) утром он мне сказал: «Я тебе больше ничего не буду рассказывать, они (духи. — *А.С.*) меня предупредили: если я и дальше буду о них говорить с тобой, они меня убьют». Возражать было нельзя.

Эти примеры (можно было бы приводить и другие), на мой взгляд, свидетельствуют об искренней вере шаманов в духов. Но, как уже говорилось, в духов (и в силу шаманов) верили и простые люди (мы их назовем «шаманистами»). Эта вера у многих нанайцев и ульчей была столь глубока, что в 1960–1970-х годах пожилые люди, большую часть жизни прожившие в условиях советской действительности, все еще верили в *сэвэн, амбан* и других духов. Однако степень приверженности к верованиям была различна у разных людей, в разных семьях.

В мировой литературе дискутировались многократно вопросы об экстазе в шаманстве. Не будет преувеличением сказать, что шаманизм в

значительной степени привлекал внимание именно в связи с феноменом экстаза. В результате многочисленных наблюдений и расспросов можно сказать, что такого экстаза, как его описывали некоторые авторы применительно к алтайским, якутским, чукотским и некоторым другим шаманам, я у нанайцев и ульчей не видела. Приведу некоторые примеры моих личных впечатлений, характеризующих своеобразие экстаза во время камланий у этих народов.

В декабре 1959 г. впервые мне пришлось наблюдать камлание тяжелобольного ульчского шамана А.Коткина; он шаманил после нескольких своих «коллег», собравшихся для того, чтобы помочь ему выздороветь. Его состояние во время камлания было похоже на экстаз: он камлал стоя, закрыв глаза и, казалось, совершенно отключившись от окружающей обстановки. Устав, в полном изнеможении, он сделал перерыв: сидел, курил, отдыхал. Очень робко я подошла и задала ему вопрос, не зная, как он будет на это реагировать; но он отвечал, и это не вызывало удивления у других. Минут через десять действо продолжилось.

Аналогичная картина в том же году была обнаружена мною и во время камлания слепой ульчской шаманки Мала Кагу в сел. Новая Ферма: старая, больная женщина сделала перерыв, сидела, отдыхала.

Ульчская шаманка Алтаки Ольчи во время камлания в 1976 г. несколько раз спрашивала у больной, правильно ли она угадала сны больной (чтобы удостовериться, верным ли путем она идет в поисках ее души). То же самое, как неоднократно приходилось убеждаться, делают во время камланий и нанайские шаманы; спрашивают у больного, видел ли он во сне то-то и то-то. Иначе камлать нельзя: шаман должен знать, правильной ли дорогой он идет. Иными словами, сам ритуал нанайского и ульчского камлания предусматривал непременный контакт шамана с больным. Имели место и постоянные связи камлающего шамана с аудиторией, со «зрителями», в тех или иных случаях всегда подбадривающих шамана, одобряющих его действия, без этого также не проходило ни одного камлания. Таким образом, о каком-либо «отключении» шамана от обстановки во время камлания говорить не приходится, «внешние контакты» входили в этот ритуал.

Приведу еще один, весьма показательный случай: в 1972 г. я записывала на магнитофонную пленку камлание, проводившееся в темноте шаманкой Г.Г. Она лечила больную, гналась за злыми духами. Пленка была мала, кончилась, я наспех заменила ее при свете фонарика, которым светил муж шаманки, затем продолжалась запись. Когда на другой день мы все вместе (Г.Г., ее муж, кто-то еще)

расшифровывали пленки, я пожалела, что пропустила несколько секунд ее камлания при смене пленки. Г.Г. заметила: «Почему же ты не сказала, я бы подождала, пока ты сменишь пленку». (В моих представлениях такое было, естественно, исключено). Несколько раз я наблюдала, как шаман, отвлекаясь, говорил что-нибудь не имевшее отношения к камланию своим близким и затем продолжал шаманить.

Экстаз во время камланий у нанайцев и ульчей имеет особые черты: шаман упоен погоней, кричит от волнения, покрывается потом, задыхается, едва не валится с ног от усталости, наполовину теряет сознание и в то же время реагирует на происходящее поблизости; ни на секунду не отключаясь от обстановки, он находится в постоянном контакте с окружающими.

В многочисленной литературе о шаманизме у якутов, бурят, алтайцев, чукчей и других народов Сибири экстаз шамана объяснялся расстройством его психики, так как он проявлялся во время камланий, при эпилептических, нервно-истерических припадках и т.п.[72] У нанайцев и ульчей расстройство психики было характерно только для больных — будущих шаманов, когда они испытывали «призывы духов». После посвящения шамана и начала практики указанные болезненные явления проходили. Духов он обычно вызывал по собственной инициативе. Они могли его иногда побуждать к камланиям, но при этом вызывали у него обыкновенные болезни.

Экстаз на Нижнем Амуре отличался от экстаза у названных выше народов. Возможно, у других народов камлание совпадало с припадками у шаманов, на Амуре это полностью отсутствовало, об этом не упоминает даже И.А.Лопатин, хотя в его описании нанайских камланий много различных преувеличений.

Весьма показательно в этом плане то, что современные исследователи шаманизма у народов Севера и Сибири о состоянии экстаза высказываются весьма сдержанно. Например, в статье Г.Н.Грачевой в коллективном труде ленинградских этнографов[73] вовсе не упоминается об экстазе у нганасанских шаманов, в другой же ее работе, 1983 г., она пишет весьма лаконично: «Полевые материалы XX в. не дают достаточных данных для выявления того состояния (у шаманов-нганасан. — *А.С.*), которое обычно в литературе называется экстазом»[74]. Е.А.Алексеенко пишет о возможной имитации кетскими шаманами такого состояния[75].

В упомянутой коллективной монографии ленинградских этнографов в статье Л.В.Хомич о ненецком шаманстве состояние шамана сравнивается

с состоянием актера[76]. Во время наших полевых работ среди ульчей в 1973 г. шаманка Д.Д. из сел. Ухта сравнила шаманское камлание с «театром одного актера». Это высказывание нашло отражение в моей статье о шаманизме у нанайцев[77]. Несомненно, все шаманы обладали теми или иными артистическими данными, что давало им возможность камлать. Состояние экстаза у того или иного народа выражалось в соответствии со сложившимися традициями. Вероятно, камлания связывались у шаманов с силой гипноза и самогипноза, которыми шаманы обладали, а также с различными другими их особенностями. Когда шаман вызывал к себе духов, по-видимому, у него одновременно наступало состояние самогипноза и экстаза. Эти явления были также связаны с эмоциональностью шамана, настроенностью аудитории. Последний фактор играл важнейшую роль в камланиях; это будет показано на конкретных примерах.

* * *

При сравнении шаманизма у народов Нижнего Амура и народов Сибири вообще (судя по обширной литературе по этому вопросу, в том числе и новой[78]) выявляются такие общие черты, как наследственность, наличие у шаманов духов-помощников и т.п. Мы отметили, что у нанайцев существовало такое же воззрение, как и у нганасан: если ребенок рождался в «сорочке», это якобы служило показателем того, что в дальнейшем этот человек будет шаманом.

Как и у других народов Сибири, шаманы у ульчей и нанайцев разделялись на категории, определявшиеся силой их духов. У амурских народов существовали и нешаманы, якобы обладавшие особыми способностями, не свойственными простым людям, это были гадатели, *тудины* у нанайцев, *исачила* у ульчей. Аналогичные категории лиц описаны у хантов, других народов[79].

Хотя существование у разных народов Сибири и Севера веры в силу и могущество прорицателей, знахарей показано в ряде работ, природа «сил» подобных категорий людей не анализировалась; это явление вообще обойдено вниманием исследователей. По представлениям шаманистов, могущество шаманов у нанайцев, как и у других народов, заключается в силе их духов-помощников. *Тудины* же в глазах соплеменников отличались особой, «собственной» силой и могуществом, природа которых выявляется с трудом. Путем длительных расспросов мне удалось установить, что *тудинам* якобы помогали небесные покровители, которым они молились у священных столбов. Правда, у *тудинов* были духи-помощники *эдехэ*, но таких имели почти все нанайцы. Каждый *тудин* (но не каждый шаман) имел духа-

«караульщика» *этугдэ*. Всего этого *тудинам* было достаточно для их деятельности, причем без каких-либо атрибутов. И все же природа института *тудинов* требует дополнительных исследований.

В шаманизме на Нижнем Амуре имеются специфические черты: отсутствовала «школа» шаманов (обучение старыми молодых шаманов), не было «сексуальности» в шаманстве (если она вообще существовала где-либо, кроме Средней Азии). Мы не считаем возможным применять в отношении местных шаманов термин «профессионал» в социальном смысле: никто из них не мог обеспечить свое существование за счет шаманской практики, так как последняя обычно не была велика по масштабу и не обусловливалась заранее установленной платой. Но многие имели большой авторитет.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

МИР ДУХОВ

По представлениям нанайцев и ульчей, весь мир населен духами, различными по функциям, внешнему виду, свойствам, отношению к людям. Одни духи были связаны преимущественно со сферой тайги, другие — со сферой воды, земли, гор, огня и др. Все они оказывали, согласно верованиям, большое влияние на жизнь, благополучие, на хозяйство и промыслы всех людей. Ульчи и нанайцы не делали изображений (объемных фигурок) небесных духов, богов *Сангия Мапа, Саяка Энин, Эндури (Эндур)*, а также духов — хозяев природных стихий, тех, которых просили о здоровье, удаче в промыслах; однако изображения духов-хозяев появлялись, если, по определению шамана, кто-то из них вызвал болезнь человека. В этом случае фигурки применяли впоследствии и при промысловых молениях.

Нанайцы и ульчи делили духов на «обыкновенных» — *сэвэн* и злых — *амбан*. Говорят, что последние никогда не подчинялись воле человека, и фигурок таких духов не делали. Однако имеются сведения и о способности шаманов подчинять себе отдельных духов из разряда *амбан*. Считалось, что *сэвэн* были «духами-помощниками шамана»[80]. Выяснилось, что это не так: их множество, они живут независимо от людей. Некоторые *сэвэн* приходят к любому человеку с целью заставить его заботиться о себе. По большей части они «касались» людей (как говорят нанайцы), «трогали» их, отчего те заболевали. Все это совершалось, чтобы принудить людей кормить их и т.п. Некоторые духи сэвэн служили шаманам. Особой являлась группа духов *аями*,

помощников шаманов, активных, способных систематически работать с шаманами. Термин *аями*, без сомнения, связан с эвенкийским *ая* — «милый», «добрый», «хороший», «близкий». У некоторых шаманов духи *аями* были из разряда *амбан*.

Духи были антропоморфны или зооморфны, многие могли преображать свою внешность (например, злые духи могли принять облик людей, домашних животных, но чаще — хищников; изображали их по большей части в виде тигра).

С представлениями о болезнетворных духах *сэвэн* было связано изготовление из различных материалов — тканей, дерева, болотных кочек, сухой травы, металла и т.п. — множества фигурок — «вместилищ» этих духов, которые, как и сами духи, назывались *сэвэн*. Их хранили в доме, в амбарах, в тайге — в зависимости от разных причин, регулярно кормили. Небесных духов и богов (да и то не всех) в целях излечения нанайцы изображали на ткани, бумаге, но не в скульптуре. Когда шаман М.Онинка нарисовал для себя подобные фигуры на бумаге, многие старые нанайцы смеялись: «Никто никогда не посмотрел, какие из себя боги *Сангия Мапа* и др.» (1972 г., сел. Джари, Колбо Бельды; сел. Найхин, М.Н.Бельды).

Представления о «болезнетворных» духах (таежных, водяных, земных, небесных) были близки у верховых и низовых нанайцев. Те и другие, а также ульчи относили к таежным, например, духов *дуэнтэ* в виде медведей, *хапун*, *мухан*, по форме напоминающих тигров или собак, но отличающихся некоторыми деталями строения тела: у фигурки духа *хапун* имелось утолщение на хвосте, «как кисть на хвосте у льва». Дух *хапун* был известен нанайцам, ульчам, негидальцам. У этого термина нет аналогий в других тунгусских языках. Термин духа *мухан* имеет любопытные аналогии: у сахалинских эвенков *мукан* — болезнь желудка, у ороков *мухула* — заболеть, у нанайцев и ульчей *мухан* — идол от болезни живота. По всей вероятности, сахалинские эвенки его позаимствовали от амурских народов. У других групп эвенков даже корень этого термина неизвестен. Анализ терминологии, относящейся к различным духам народов Нижнего Амура, весьма перспективен для этногенетических исследований.

Об образах духов все судили по своим снам, но главным образом по снам шаманов. Последние подробно рассказывали о них родным, людям, присутствовавшим на камланиях, а особенно лицам, изготовлявшим фигурки для духов (Д.Зеленин эти изображения называл *онгонами*). Мастера, в прошлом имевшиеся в каждом селении, стремились, чтобы изображения были изготовлены «точнее». Сами шаманы, даже хорошие

мастера, никогда не делали вместилища для духов, последние в такие фигурки «никогда не пойдут» (иных объяснений мы не получили). Каждый шаман подробно рассказывал мастеру обо всех особенностях фигурки, которую нужно было делать. Процесс изготовления скульптурной фигурки по-нанайски *тау* или *ангги* (оба термина записаны в сел. Джари).

Изображения духов чрезвычайно многообразны, в зависимости от фантазии шаманов; кроме того, разные мастера, хотя и следовали их указаниям, вносили в свои изделия какие-то новые, подчас неуловимые черты. Тем не менее выработались и общие принципы, позволяющие различать если не все, то многие изображения духов. В литературе были опубликованы изображения нанайских *сэвэн* П.П.Шимкевичем, а потом И.А.Лопатиным; последний в точности повторил в своей монографии иллюстрации и пояснения к ним, сделанные до него П.П.Шимкемичем, и не всегда со ссылками. Материалы П.П.Шимкевича — предметы культа нанайцев группы *аккани*, жившей на притоках Тунгуски, Уссури и других, а также в амурских, ближайших к Хабаровску, селениях. П.П.Шимкевич[81] писал, что он работал именно в этих местах. В течение нескольких сезонов (1970, 1972, 1973, 1976 гг.) во время работы у нанайцев Амура (селения Дада, Джари, Найхин, Диппы, Хумми) я познакомила их с иллюстрациями из книги Шимкевича, причем работала с шаманами и с простыми знающими стариками. Они заинтересовались рисунками, однако многие изображения не узнавали, говорили, что на их *сэвэн* они мало похожи. В конце концов каждый говорил, что это — фигурки, распространенные не у них, а у *аккани*, а некоторые, особенно рисованные, сделаны, по-видимому, вообще не нанайцами. Таким образом удалось установить, что в изображениях духов, сделанных нанайцами группы аккани и живущими ниже по течению, имеются большие различия.

Однако изображения духов *городо, хапун, мухан, бучу, амбан сэвэн, огингга, диулин* и других были узнаваемы, повсеместно одинаковыми были их названия, представления о них. По-видимому, можно говорить о каком-то общем, более древнем, устоявшемся «фонде» духов. Новые изображения появлялись и позднее; они были связаны либо с посторонними влияниями, либо со специфическими, индивидуальными особенностями шаманской личности и имели более локальный характер: шаман видел во сне какой-то особый, неповторимый образ, заказывал мастеру и появлялись уникальные фигурки (например, изображения антропоморфного духа с саблей, вертикально стоящей на голове, или тигра с красными усами и т.п.).

В указанный общий «фонд» входили перечисленные духи не только верховых, но и низовых нанайцев и ульчей, однако, как мы заметили, у низовых были распространены изображения некоторых духов, отсутствующих у верховых. Это духи «близнечного комплекса»[82] и многочисленные духи тайги (*дуэнтэ*), с ними связанные. Так, например, шаман С.П.Сайгор из сел. Хумми перечислял духов: *суйкэ дуэнтэ* — горный, *пурмил дуэнтэ* — мошка, *мучусу дуэнтэ* — головешка, *симур дуэнтэ* — чудовище, *таримса дуэнтэ* — щепка, *сиарон дуэнтэ тава* (духи таежного огня), *чайро дуэнтэ* (медвежонок), *адо дуэнтэ* (близнецы), *адильтани дуэнтэ* (духи, связанные с *адо* — близнецами) и др. Нанайцы говорят, что точно такие же духи, как в тайге, есть в воде, в небе, только они называются соответственно — небесные, водяные. Приведенные здесь имена таежных духов низовых нанайцев (сел. Хумми) составляют лишь малую часть нанайского пантеона, перечислить их все невозможно.

Болезни от таежных духов низовые нанайцы называли «таежные болезни». Нанайцы верили, что некоторые местности тайги изобилуют злыми духами *бучилэ* (у верховых — *аккани* — *бусиэ*), они якобы находились даже в неодушевленных предметах. По этим причинам некоторые урочища считались особо опасными. Так, в 1950–1960-х годах и ранее никто из охотников не промышлял на речке Симин (в бассейне оз. Болонь), хотя, по слухам, там было много промыслового зверя.

Таежные духи изображались обычно в виде тигров или медведей, которых можно было легко различить. Духи, «содержавшиеся» в каждом из этих изображений, назывались различными терминами.

О множестве особенностей изображений различных фигур скажем только, что тигра изготовляли сидящим, стоящим, лежащим, летящим с всадником (или без оного) на спине, с крыльями, с хвостом, лежащим на спине, на боку, у ног; у некоторых на конце хвоста была кисточка, как у льва, у других — лицо человека. На тело тигра, на его морду краской наносили красные, синие, черные, желтые полосы, кружочки, крестики и т.п. На фигурки тигра *пурэн амбани*, леопарда *мари* нанайцы наносили различные рисунки: на морде изображали пауков, ос, мух, оводов, змей и т.п. Различались эти фигурки и такими деталями, как цвет усов, — все это были фантазии шаманов. Последние говорили, что именно такими они видели этих духов во сне (а сны считались реальными путешествиями души). К особой группе шаманы относили тигров, леопардов и других духов (змей и т.п.), которые якобы жили в тайге на горелых местах: *дёгдэр ярга* — дух барса (или леопарда) с горелого места, *дёгдэр мари* — дух леопарда с горелого места и т.п. Некоторые

изображения были «комплексными»: *амбан сэвэн эдени* («начальник» духов *амбан сэвэн*) изображали в виде тигра, с ним рядом всегда были две фигуры *ярга* — пятнистого леопарда, это были якобы помощники главного духа. Все приведенные названия неоднозначны: нанайцы по-разному называли, например, духов тигра, леопарда: *амбан* или *пурэн амбани* — тигр, *мари* — леопард, *ярга* — барс, леопард.

К группе таежных относились и духи *дёгбор дуэнтэ*, от которых люди якобы весной заболевали. *Дёгбор дуэнтэ* — это дух — хозяин прибрежного льда, громоздящегося весной у берегов. Во время ледохода сталкиваются льдины, «в это время дух — хозяин льда ударяет человека по внутренним органам». Этого духа также изображали в виде медведя или тигра.

Но не только таежные духи передавались подобными изображениями, среди множества водяных духов были также тигры, медведи («водяной тигр», «водяной медведь»). Водяные духи назывались вообще *тэму сэвэн*. Здесь встречались *гемдур ярга* («водяной леопард»), *муэ мудурни* («водяной дракон»), *хэрсуй тэму* (в виде тигра из дерева, разрисованного разными красками), *муэ муйки* (змейка; были муйки водяные и земляные), *муэ синггэрэ* («водяная мышь»), *муэлмэ ярга* (еще один вид «водяного леопарда»), *муэду* — выдра, *пуймур* — водяное чудовище (дракон), *аян* — черепаха, *дярголь* — некий фантастический зверь. Термин *дярголь* в словарях переводится как «красный волк». Однако нанайцы и ульчи обычно говорят, что *дярголь* — мелкие животные, размером не более кошки, но чрезвычайно свирепые.

Существовало много изображений различных водяных духов в виде медведя. Как правило, водяных духов, особенно в форме медведя, изготовляли из болотных кочек *сунгпун*. Таких «водяных медведей» нанайцы называли *тэму дуэнтэ* (*тэму* — водяной, *дуэнтэ* — таежный), т.е. водяной таежный зверь-дух. Нанайцы говорили, что духи воды очень часто вызывали различные женские заболевания, хотя их причинами были и специфические духи, например, *хоралико сэвэн* (см. ниже).

При головной боли изготовляли *тонгдор ярга* — сидящего тигра (или леопарда) из дерева с разрисованной мордой (на ней изображали змей), на голове его — выступы в виде рожек. Но от головной боли могли делать и множество других разнообразных фигурок.

Верховые нанайцы чаще, чем низовые, прибегали к тканевым и бумажным изображениям — на них рисовали фигурки духов; эти рисунки назывались *гирки* или *нируку*. В частности, от головной боли на тканевой шапочке рисовали уток, змей *колиан*, оводов *сигакта*, чудовищ

симур — вместилища духов. Общий термин таких групповых изображений — *унгипту*, но были и различия: если головная боль (по определению шамана) была от духа *Сагди Ама*, шапочка называлась *Сагди Ама унгипту*, на ней изображали разных помощников духа *Сагди Ама*, но не его самого; были и *городо унгипту* (боль наслал дух *городо*). При изготовлении *унгипту*, как и других изображений на ткани, бумаге, шаман предварительно очищал духов *сэвэн* от злых духов *оксоки*, *оксой*.

Для каждого изображения на *унгипту*, как и для скульптурных фигурок, шаман камлал, непременно помещая туда духа (иначе оно было «пустое»).

Покупные тканевые или бумажные «иконы» *мио* с изображениями различных иноземных богов с течением времени переписывались, согласно возможностям, местными умельцами. Каждое изображение «одухотворялось» шаманом, вкладывавшим в него свои представления о конкретном духе.

В рисованных изображениях находились преимущественно разнообразные небесные духи, ибо от них люди получали болезни, как и от прочих духов. На *гирки* — рисованных «коллективных» изображениях, изготовлявшиеся от разных болезней, — среди других почти всегда присутствовала фигура солнца — благожелательная, дарующая счастье, здоровье. Сами же изображения были разными: *боа гиркини* (небесные), *сиун гиркини* (солнечные), *амбан гиркини* (тигровые) и т.п. Их делали от болезни глаз, от боли в груди и пр. У нанайцев Кондона в 1958 г. мы видели на молодой женщине тканевый обруч — узкую полоску ткани вокруг головы, державшуюся с помощью двух перекрещивающихся на макушке тесемок. К тканевому обручу на лбу, висках были пришиты маленькие (2–2,5 см) деревянные фигурки духов в виде медведя, якобы вызывавших головную боль у этой женщины. Разумеется, шаманы не могли «ставить диагноз», любые боли в животе (гинекологические, кишечные, желудочные и пр.), по мнению шаманов, могли вызывать духи в образе медведя, тигра и т.п. Поэтому нам не представляется возможным вводить какую-то систему в мире духов, как это пытался сделать В.Диосеги[83]. Он проделал огромную работу, классифицировав многие десятки изображений, но постоянно обнаруживал противоречия в своей системе. Он их объяснял недостаточностью своих материалов. В этом он был неправ. Противоречия объясняются причинами, заложенными в характере верований нанайцев. Все же можно говорить и о каких-то исключениях. Так, при болезни сердца делали деревянную антропоморфную фигурку, на которой было четко обозначено сердце: вырезалась прямо снаружи небольшая выпуклость на груди. Название всей фигурки — *миавалдако*

(сердечко). Такую фигурку люди с больным сердцем подвешивали и носили на груди. При этом думали, что находившиеся внутри таких фигурок духи *миавалдако* могли относиться к разным сферам — небесной, водной, таежной.

При болезни суставов часто изготовляли *коргиру* — небольшую цепочку, вырезанную из одного куска дерева. На крайнем звене изображали лицо. Нередко в этих же случаях делали фигуру медведя с лапами в виде цепочки из двух звеньев, т.е. старались изобразить «хорошие», подвижные суставы. Таким образом, эти изделия имели и магический характер.

По представлениям нанайцев и ульчей, внутри каждой из групп духов *амбан* и *сэвэн*, как правило, отсутствовала соподчиненность, лишь иногда ее можно проследить. Последнее — свидетельство позднего развития подобных представлений; в первую очередь это касалось нанайцев. Так, по рассказам некоторых верховых шаманов отдельные духи имели «начальников». Это относилось к духам *городо*: они подчинялись антропоморфным духам *луг'луки*, обитавшим в тучах. *Луг'луки* похищал душу человека, летал с нею в тучах, там был сильный ветер, от этого у больного «крутилось в голове» (от духа *городо* больной болел психическим расстройством, как говорят: у него были «кружения в голове»).

У духа *луг'луки* было много подопечных «рядовых» духов *городо*; он заботился о них; похищал душу человека, чтобы люди сделали фигурку — «жилище» для духа *городо*. Во время камлания *луг'луки* выражал это пожелание шаману. Обычно изображение духа *городо* представляло собою обрубок бревна длиной 10–120 см, диаметром от 7–8 см до полуметра — тело без рук и без ног. Лицо *городо* часто было двугранным, с намеченными ртом и глазами. И нанайцы, и ульчи говорили нам: пока на деревянном лице духа нет глаз — это просто деревяшка. Как только фигурке делали глаза (не рот!), дух «мог говорить», становился «живым». Бревно стояло вертикально, на верхнем конце головы вырезали 3, 5, 7, 9, 18, 27 «рожек» — маленьких фигурок духов (их называли начали или *керген*, либо *керген бучу*, у ульчей — *маси* и *бучу*). Каждая фигурка была самостоятельным духом, подчиненным «хозяину» (*городо*). Эти фигурки (*чачали* и др.) символизировали смешение («кружение») в голове психически больного (для которого и изготовляли такого «божка»): каждая из фигурок (дух, в ней находящийся) «говорила» или «кричала» свое, понять что-либо было невозможно (как и речь больного).

Низовые нанайцы думали, что духи *городо* живут в тайге, на вершине р. Симин, на сопке Нгэво, но представления об их хозяевах были неодинаковы. Старая шаманка Дарья Онинка в сел. Диппы (1972 г.) сказала нам, что у *городо* хозяин не *луг'луки*, (как у верховых нанайцев), а *Хурэн Эдени* — хозяин сопки. Местный шаман во время камлания просит здоровья: «*Хурэн Эдени, городо эдени,* пожалей…» Низовые нанайцы считали, что дух *городо* приходит к каждому человеку, но степень вызываемой им болезни неодинакова. Этот дух вызывает сильную боль в груди, в голове.

Фигурки (или «божки», идолы) — вместилища духов были бесконечно разнообразны, как и сами духи. Описание и изображение их занимают бóльшую часть монографии П.П.Шимкевич и главы о шаманстве в книге И.А.Лопатина (1922 г.); в данной работе нет смысла повторять все эти опубликованные материалы. Остановимся еще на некоторых, наиболее широко распространенных представлениях о духах. От духа *хоралико сэвэн* — «ревнующего духа» (*хоралси* — «ревновать», нан.) болели женщины. Нанайцы говорят, что этот дух любил и ревновал женщину к ее мужу, трогал ее, «чтобы она обратила на него — духа — свое внимание». Она, действительно, заболевала (болезни рук, ног, головы, а также, как говорят теперь, женские болезни). После камлания для духа делали деревянное изображение в виде тигра, помещали в него духа, и тот успокаивался, женщина поправлялась. Заболев вновь, она «кормила» фигурку, окуривала ее багульником. Как и другие, дух *хоралико* требовал регулярного кормления. В прошлом изображение такого духа имела каждая женщина. Представления о нем прослеживаются у всех групп нанайцев; у ульчей и орочей он назывался *хуралику дусэ* — «ревнующий тигр». Иногда этого духа называли *пурэн амбани* (тигр).

К таежным духам (точнее, к их фигуркам) отношение было такое же, как и ко всему, связанному с таежной сферой. Считалось, что дух *хоралико*, как и другие таежные, в меньшей степени — водяные, особенно чувствителен к различным домашним запахам. Он, например, «не переносил» запахов жареного; от пролитого на плиту супа, воды духу могло быть плохо, его хозяину — также; он мог умереть, хозяин — также. Поэтому его и фигурки других таежных духов держали всегда в тайге в небольшом двускатном (реже — коническом) шалашике около священного дерева *туйгэ*, имевшегося у каждой семьи. Во время регулярных кормлений (два раза в год) его вместе с другими могли вносить в дом; в это время здесь дымили листьями багульника и соблюдали запреты с «домашними запахами», чаще вовсе не готовили пищу. Подчеркнем, что такие же запреты соблюдались, когда низовые

нанайцы и ульчи вводили в дом живого медведя, подготовленного для праздника[84].

Изображения таежных духов сэвэн вносили в дом и в том случае, если кто-нибудь из обитателей заболевал; тогда устраивали внеочередное кормление, на шее фигурок меняли ритуальные стружки (т.е. за ними «ухаживали», как могли, причем строго соблюдали и все перечисленные выше запреты). Эти фигурки находились в доме до выздоровления больного, потом их уносили в тайгу. У духа *хоралико* проявлялась двойственная природа. Будучи таежным, он помогал в охотничьем промысле мужу женщины, с которой он («ревнующий» дух) был связан. Нанайцы приводят пример замечательного охотника Ото Гейкер, долгие годы жившего на р. Анюй. Сам Ото приписывал свои успехи (он добывал в год по восемь-десять выдр) духу *хоралико*, имеющемуся у его жены. В благодарность за помощь он сам кормил духа, менял на фигурке стружки, заменил его старый домик — шалаш — на новый, сделал для него срубик *кори*, окуривал его багульником (записано в 1972 г. от Колбо Бельды, сел. Джари). Подобные примеры имели место и у других: опытные охотники привыкали к своим «божкам» — духам-помощникам, приписывали успехи охотников именно им. В Ульчском р-не в 1950-х годах прекрасный охотник Петр Пунади (сел. Новая Ферма) считал своим главным помощником в промысле духа *маси* с фигуркой тигра (или собачки) на шее.

Низовые нанайцы считали, что дух *хоралико* помогает и на рыбалке. Некоторые нанайцы говорили, что парой к духу *хоралико* был дух *бучилэ* (женского рода): он, болезнетворный, также помогал охотнику — мужу «своей» женщины на промысле. Нанайцы говорят, что во время камлания для больной женщины, если вносили принадлежавшую ей фигурку духа *хоралико*, муж этой женщины уходил в другой конец комнаты: дух *хоралико* «ревнует» женщину, ему неприятно, если муж находится около жены.

Процесс «вселения» шаманом духа сэвэн в изображение назывался *эпили*. Почти каждому духу были свойственны как положительные, так и отрицательные свойства. Прежде чем «вселить» духа в его изображение («жилище»), шаман должен был уничтожить его отрицательные свойства (*оксой*, *оксоки*), приносящие болезни (см. главу «Типы и образцы камланий»).

По поводу *оксой, оксоки* мы беседовали со многими. Большинство нанайцев говорили, что это вредное, отрицательное ответвление духа *сэвэн*, его дурные качества; их могло быть у «упорных» духов *сэвэн* (а особенно у *амбан*) много, и шаман должен был не упустить ни одного,

уничтожить всех до единого, очистить духа *сэвэн*, сделать его безвредным. Слабый шаман мог не заметить какого-либо *оксоки* и поселить в фигурку «подпорченного», не вполне «чистого» духа, в этом случае человек не мог быстро излечиться (так объяснялись затяжные болезни). Чтобы полностью очистить духа, шаман камлал отдельно для каждого *оксоки*. Делали фигурку из сена или болотной кочки, ее также называли *оксоки*. Шаман камлал долго, он гонял духа по всему свету, пока с него не спадала «грязь» (т.е. злые свойства). *Оксоки* загоняли в травяную фигурку (это происходило в темноте, шаман будто бы видел, как злой дух входил в фигурку), и ее тотчас же выкидывали. Этот процесс назывался *оксоки чэучэури* (Ф.К.Онинка, 1973 г. сел. Даерга). Некоторые считали, что *оксоки* — самостоятельный злой дух, старающийся забраться в фигурку, сделанную для духа *сэвэн*. Изображений злых духов, как правило, не делали. Но иногда шаман обнаруживал у духа *сэвэн* и других *оксоки*, тогда изготовляли другие травяные фигурки, начиналась борьба и с этими ответвлениями *оксоки*; их поочередно выбрасывали из дома, пока шаман не уничтожал всех. Иногда камлание затягивалось на несколько ночей.

Злые духи, по представлениям нанайцев, жили в тайге, воде, на небе. В тайге они вредили промыслам, забирались в шалаш к охотнику, и он заболевал. Они привлекали охотников криками, заманивая к себе. Иногда их видели летающими в виде искр. «Небесные люди» вредили нанайцам через посредство злых духов, живущих на земле (последние им подчинялись). Злые водяные духи и их глава *гали амбани* топили людей.

У нанайцев существует множество рассказов о водяных и таежных злых духах, например, о *мя ингдани* (в образе собаки), *мя огбони* (в образе железного человека) и др. Рассказывают, что от них можно было спастись различными способами. Например, черт *мя огбони*, стремясь обмануть охотника, преображался в красивую женщину, тонущую в озере; рядом с этой женщиной он ставил крючок. Такую «приманку» видел шаман, он хотел спасти женщину, но попадался на крючок. Один шаман быстро нашелся: он стал петь обычную песню, *мя огбони* заслушался, шаман в это время освободил себя от крючка и убежал (1972 г., Колбо Вельды).

В тайге часто бывают слышны женские крики*: куу, куу, куу* — так кричит злой дух *конггипу*. В этом случае нужно было привязать себя к дереву (иначе уйдешь на крик), затем ударить себя по носу до крови, дух подойдет, увидит кровь и подумает, что этот человек уже убит. Чертей *амбансал* разных видов в представлениях нанайцев было не меньше, чем духов *сэвэн*. Простые люди боялись соприкосновений с

ними; на это шли лишь в случае крайней необходимости. Чаще с ними имели дело шаманы.

В ульчском пантеоне имелось довольно много духов *сэвэн* и *амбан*, близких нанайским и по названиям, и по представлениям о них: например, духи *мухан*, *хапун*, *бучу*, *хуралику*, *эдехэ*, *мевалдякта*, *калдёму* и другие, а также *городо*, *огингга*. Если шаман или гадатель определяли, что болезнь послана духом — хозяином тайги, земли, ульчи молились в тайге у дерева *туде*; это моление называлось *чэвучуву* (1962 г., П.В.Салданга). Духа просили «не сердиться, отпустить болезнь». Иногда на такое моление ульчи ходили с «посвященной» собакой *элдепу* (собаку по указанию шамана посвящали духу болезни)[85]. Как и нанайцы, ульчи делали изображение духа тайги, земли, воды в тех случаях, если они выступали в качестве обычных болезнетворных духов, тогда эти фигурки вылечивали больного, а позднее присутствовали на промысловых молениях, помогали охотникам, рыбакам.

Представления ульчей о злых духах были близки к нанайским, но встречается и много своеобразного. Так, злой таежный дух *дуэнтэ сэлчэни* якобы похож на человека, он стреляет в людей стрелами. Есть злые духи земляные (*на сэлчэни*), небесные (*ба сэлчэни*). «Их везде много больше, чем в деревне людей. Когда лес рубим для дома, на каждой лесине сидит черт» (шаман А.Коткин, сел. Дуди, 1970 г.). Гавриил Бонга из сел. Монгол в 1962 г. рассказывал: «Я видел в 1921 г. на оз. Иркутское мелких чертей, размером в палец человека, по форме похожих на людей, их были „тучи", множество, они шли массами и исчезали у корня лиственницы. Дедушка мне сказал: это духи *сулбэ сэвэни*, они охраняют золото в озере». Черти *сэлчэ* забирают детей, иногда в одной и той же семье все родящиеся дети умирают. *Ибаг'а* — маленькие крылатые черти — забирают к себе души людей, и те сходят с ума (Д.Пильдунча, сел. Дуди, 1957 г.).

Злой дух *паску амба* летает с веревкой, накидывает ее на человека, и тот все время чувствует ее на шее; считается, что такой человек непременно повесится. Черт *бусу* (*бусэу*) забирает души молодых женщин; у таких больных в мире духов появляется «муж», он зовет к себе женщину; этих женщин шаман не мог вылечить, они кончали с собой.

По воззрениям ульчей, управлять можно было в основном духами *сэвэн*, и лишь немногие шаманы владели чертями *амбан*. Так, в 1960-х годах говорили, что подобных духов было много у шамана Чоло Дятала из Дуди. Информатор А.М.Золотарева, известный знаток старинных

обычаев ульч П.В.Салданга (я с ним работала в 1947, 1958, 1960, 1962 гг.), говорил, что все духи прежде были добрыми, «благодетельными», но некоторых из них не почитали, и они, рассердившись на людей, стали злыми. Как и нанайцы, ульчские шаманы гоняли по всему миру духа *сэвэн*, чтобы исчезли все его отрицательные, плохие, злые свойства.

У ульчей мы зафиксировали три варианта легенды о том, как возникли злые духи. Они интересны для сравнения, из них два записаны от шаманок, один — от П.В.Салданга (в 1932 г. он же аналогичный сюжет рассказал А.М.Золотареву)[86].

В 1973 г. от шаманки Дэя Дян в сел. Ухта была записана следующая легенда. В тайге женщина без мужа родила мальчика и девочку (по-видимому, близнецов. — *А.С.*) и бросила их в реку. Дети плыли по течению, пристали к берегу, мальчик «прилепился» к дереву *пунгда* (тальник), девочка — к *кэндэлэн* (акация), питались грибами. Через 15 лет они выросли как люди, познакомились, ничего не зная друг о друге. Сделали домик, стали жить. Подрастали их дети, мальчик и девочка. Мальчик пошел на охоту — никого не может убить. Лоси, утки — все смеются над ним: «Ты, зайчонок, *тукса*, как меня убьешь?» (ульчи называли *тукса* ребенка, рожденного без отца). Плачет мальчик, прибежал домой, спрашивает у матери, та молчит. Нож к груди приставил — тогда только она рассказала ему и дочери об их происхождении (они, родители, не зная о родстве, стали мужем и женой). Мальчик заплакал: «Не могу более тут жить!». Он выстрелил из лука и, ухватившись зубами за стрелу, улетел на небо, стал небесным злым духом-тигром *дусэ* (*унде амбан онды*). Это главный злой дух, от которого сходят с ума и сердце сильно болит. Сестра парнишки сказала: «Я буду *ибаха онды*, сводить людей с ума здесь, на земле». Отец детей запряг собак и уехал в тайгу, став злым духом *дуэнтэ дусэ* (таежный черт, насылает разные болезни). Их мать стала «водяным тигром» — *тэму дусэ* или *хуралику дусэ сэлчэни*, от этого духа умирают в судорогах. Эти злые духи — главные в своих сферах, забирают души людей, мучают их. Шаманы хорошо знают дороги этих духов, во время камланий идут по ним, отыскивают душу.

Второй вариант той же легенды мною записан в 1973 г. от шаманки Алтаки Ольчи в сел. Булава (переводила ее внучка, ученица 9-го класса, при этом бабушка ей по-русски объясняла некоторые термины): «Большое село было, — на жителей нападал трехголовый дракон, уносил людей. Напал на женщину, она схватила в охапку своих маленьких

детей, летит над землей, дракон ее тащит. Думает: „Что делать?". Сбросила девочку на тальники *пунгда*, мальчика — на лиственницу *сиси* и улетела. Дети росли: девочка питалась птичьим калом, мальчик сосал смолу лиственницы. Подросли, встретились, стали мужем и женой. Их дети вырастали. Мальчик надел отцовские лыжи, пошел охотиться на медведя. Только натянул лук, большой медведь говорит: „Откуда ты родом? Ведь твои отец и мать — брат и сестра!". От этого мальчика будто парализовало. Утку не смог убить, рыбу поймать — все ему то же говорят. В отчаянии прибежал он домой: „Почему надо мной все смеются?". Родители рассказали детям правду. Сын продолбил во льду три проруби: „Я иду в водяное царство, буду *тэму дусэ* — водяным тигром (чертом)"». (Далее А.О. разъяснила: от него люди тонут, но он и рыбу дает, для этого ему молятся — сначала бросают в воду хвосты кеты, для его собаки *Луку*, так ее зовут, она берет и убегает, потом бросают пищу для него, *тэму дусэ*, того мальчика.) Сестра пошла в тайгу, стала духом на *илини дусэ*, от нее на теле бывают прыщи. Их отец отправился вверх, это дух *ярга дусэ*, ему молятся, он дает соболей, но также и болезни. Их мать *адау дусэ* дает женщинам — матерям близнецов болезни.

П.В.Салданга в 1962 г. рассказал мне сходную легенду о происхождении злых духов. В его изложении мальчик воспитывался на дереве кэндэлэ, а девочка — на черной березе *дэвэгдэ*. Когда выяснилось (также на охоте) «преступление» родителей, сын ушел, стал злым таежным духом *тэму дусэ* — «водяным тигром», его сестра — «небесным тигром» *унде дусэ* (он мешает охотиться, а женщинам — рожать). Отец стал «таежным тигром» *дуэнтэ дусэ* — мешает охотиться, мать превратилась в *адау дусэ*, она дает болезни близнецам.

Множество злых духов, по словам П.В.Салданга, рождалось на войне — от взрывов пороха, разложения трупов, от них начинались тяжелые болезни, эпидемии (*гэрхэ* — оспа и др.). У нанайцев Найхина в 1970–1973 гг. мы записали легенду (в которую верили все), повествующую о возникновении злых духов в результате сожительства сестры и брата, что имело место якобы в роде Ходжер. «Покорение» этих чертей людьми позволило создать у нанайцев «почитаемого бога» (см. ниже).

Таким образом, в нанайских и ульчских легендах возникновение злых духов связывается с кровосмешением, что, по-видимому, указывает на древность подобных представлений (дошедшая до нас легенда нанайцев, возможно, является модификацией более древней).

Вырабатывались различные способы борьбы со злыми духами. Это могли делать и нешаманы. Так, нанайцы и ульчи рассказывали, что иногда во время промыслов в шалаше, где жили охотники или рыбаки, среди ночи поднимался старик, которому приснились эти существа. Сняв с себя нижнюю часть одежды, размахивая ею, он бегал по всему помещению и выгонял их, как мух. Особенно верили в необычайную силу копья, которым убили медведя. Поставив древко на землю, крепкий духом старик вращал наконечником в воздухе; присутствовавшие при этом говорили обычно, что в темноте зимовья с наконечника слетали искры, от которых погибали злые духи.

В шаманской практике ульчей и нанайцев борьба со злыми духами, вредящими промыслам и здоровью людей, была широко распространена. Шаман ловил «злодея» огромной железной сеткой *укур* (ее имели только те шаманы, которым покровительствовал тот или иной небесный бог); он ее раскидывал по всему миру. Пойманного злого духа помещали в сверток из сухой травы, многократно обматывали куском рыболовной сетки, затем обертывали в бересту (или помещали в маленький ящик) и укрепляли в углу под потолком дома (этот обычай сохранялся вплоть до 1950–1960-х годов). До свертка не дотрагивались годами: боялись, что злой дух вырвется на волю и набросится на смельчака. Фигурку в свертке называли *дё эдени* — буквально «хозяин дома» (не надо путать его с «настоящим» духом-хозяином дома). Нельзя было назвать злого духа настоящим именем *сайка* или *сэлчэ*, он обидится, рассердится. Напротив, его старались успокоить, говоря: «Теперь ты будешь у нас хозяином дома, сторожи, чтобы мы не болели, а мы тебя будем кормить». Считалось, что его «обманывали», а он радовался, становился добрее к обитателям дома. Но основная цель — локализовать его в сетке, чтобы он не мог выбраться и вредить здоровью, промыслам. Его стремились задобрить: каждый раз, когда в доме появлялся гость, часть принесенного им угощения непременно «давали поесть» *дё эдени* — вешали около свертка листик табака, сухую голову кеты и т.п., иногда брызгали в направлении висевшего свертка рыбьим жиром (особенно, когда заболевал ребенок; в этом же случае сверток окуривали дымом багульника). (Записи об этих обычаях многочисленны, например, они сделаны в 1972 и 1973 гг. в таких селениях, как Дада, Найхин, Хумми и др.) Совершив подобные действия, верующие обычно успокаивались, чувствовали защищенность.

Настоящие духи-хранители семьи, «хозяева» дома у нанайцев — духи *диулин*, у ульчей — *маси*. Они изображались однотипно: антропоморфные, с толстыми ногами, без рук, с округленной головой, уплощенным лицом (либо уплощенно-двугранным), с глазами-бусинками. Размеры изображения могли быть от 15–20 см до метра и

более. У некоторых фигурок на груди были небольшие полукружия или выпуклости (это женские духи). В центральной части нар у нанайцев часто стояли парные фигурки: мужская и женская. У ульчей также существовало представление о том, что духи *маси* были мужские и женские, однако шаманка Талука Вальдю не смогла ответить на прямой вопрос — были ли духи *маси* мужем и женой (сел. Монгол, 1967 г.).

Изготовление фигурок духов *диулин* и *маси* было связано с обычными заболеваниями людей, в этих случаях шаман называл духа *маси* или *диулин* «виновником» болезни, самым обыкновенным духом *сэвэн*. Об этом имеется множество свидетельств как нанайцев, так и ульчей — шаманов и простых людей. Одни считали, что этот болезнетворный дух — таежный, другие — что небесный, в этом мнения расходились. Как уже отмечалось, обыкновенные болезнетворные духи, заключенные в фигурку, зачастую также «помогали» их хозяевам в промыслах, за разнообразие функций их и держали длительное время. Духи *диулин* и *маси* также, по представлениям верующих, охраняли здоровье, жилище (они изгоняли злых духов, проникавших в него), помогали своим хозяевам в промыслах, поэтому во всех обрядах, особенно во время ежегодных молений небу перед началом охоты, а также в связи с болезнями обращались к этим духам. Шаманка ульчанка Талука Вальдю даже сказала, что их и изготовляли именно для охоты, но с ней не согласились другие шаманы — Чоло Дятала, Алтаки Ольчи. И нанайцы, и ульчи почитали этих духов и как помощников непосредственно во время охоты в тайге. Рассказывали много легенд, «подтверждавших», как дух *диулин* (*маси*) показывал охотникам хорошие места для промысла, при этом охотник видел во сне кого-либо из своих родственников, но говорил, что «на самом деле это был дух *диулин* (нан.) или *маси* (ульч.)». Фигурку этого духа оставляли дома, надев ей на ноги специальную обувь. Обычно говорят, что перед возвращением охотника с промысла фигурка двигалась на нарах, а обувь на ее ногах оказывалась сношенной до дыр: так много дух бегал по тайге, помогая охотнику. Старый ульч Данилка Дятала назвал духа *маси* (за его помощь в промысле) даже «хозяином охоты» (1959 г., сел. Дуди).

У многих охотников специально для охоты были особые духи-помощники *маси*. Ульчи, родители близнецов, изготовляли фигурку духа *адау маси*, помогавшего в рыболовстве. Если охотник был большим мастером в своем деле, его заслуги не только окружающие, но и он сам обычно приписывали духу-помощнику; он особенно тщательно ухаживал за фигуркой, делал ей медвежью шубку, кормил блюдом *моси* из рыбьей кожи, рыбой и т.п. Такие фигурки берегли, старались никому не показывать. Это особенно относилось к охотничьему духу *унде масини*. Заботливые охотники иногда давали своему духу-помощнику *унде*

масини в помощь второго духа, маленькую фигурку которого подвешивали на шею его «хозяина». Об особых заслугах своих промысловых духов-помощников говорили и верховые нанайцы (у низовых нанайцев — < в селениях Карги, им. Максима Горького и др. — этот дух, как и у ульчей, назывался *маси*). Каждый охотник стремился, чтобы его духа-помощника унаследовал сын, поэтому перед смертью охотника фигурке духа *диулин* (*маси*) связывали ноги, чтобы он не ушел из дома.

Домашний дух *маси* (нан. *диулин*) следил за порядком в доме, за поведением его обитателей: если они вели себя плохо, особенно хозяин, то, как говорили ульчи, в наказание дух *маси* разрешал злым духам забрать к себе душу хозяина или его детей — так объясняли болезни. Домашних охранителей *маси* (*диулин*) регулярно кормили (*сугдичуву*, *сугдичи*) перед весенней путиной и перед соболиным промыслом, а также всякий раз, когда возвращались с того или иного удачного промысла. Кормили непременно мясом осетра, сазана, калуги, ленка, а также кашей.

Нанайцы и ульчи любили, почитали и берегли этих домашних охранителей, старики оставляли их своим сыновьям, наследовавшим дом.

Некоторые роды ульчей (род Росугбу) считали домашнего духа *маси* передатчиком даров, которые ежегодно во время моления небу ульчи отправляли духам неба. Другие ульчи в той же роли почитали духа *маси* во время моления духам — водяным хозяевам. Нанайцы и ульчи считали, что иногда эти домашние духи-покровители могли предупреждать обитателей о тех или иных событиях.

Выше упоминалось о представлениях нанайцев и ульчей о духах *эдехэ*, служивших простым охотникам. Впервые о том, что у какого-либо человека появился этот дух, ему сообщал шаман во время его болезни. Этот дух приходил с неба, с того места, где имеется пушнина. Поэтому дух всегда знал хорошие места в тайге, сообщал о них охотнику во сне. Некоторые ульчи считали, что *эдехэ* — всегда женщина («жена охотника», — говорил Н.Б.Черуль из Дуди, 1959 г.), другие старики это отрицали («бывают мужчины и женщины»). Нанайцы, напротив, обычно отвечали на соответствующий вопрос: «Это всегда мужчины».

Своеобразие духа *эдехэ* заключалось в сходстве его с духом-помощником шамана: *эдехэ* выбирал себе человека, сам являлся к нему (становился причиной болезни), служил всю жизнь, уходя только перед кончиной своего хозяина. Более того, говорят, что к человеку приходил

тот же дух, который служил и его предкам. Именно так говорил шаман: «Ты болен, к тебе приходит дух *эдехэ* от твоего деда (или матери)». Дух, заключенный в фигурке, не являлся духом его прадеда, деда или отца (либо бабки, прабабки), он лишь служил одному из предков, но не олицетворял его самого. Впервые изготовив фигурку духа *эдехэ* для больного, требовалось побывать с ней на небе; это делал шаман, отправлявшийся в «главный табор» этих духов. Полет шамана назывался по-ульчски *эдехэ судали хасиси* (*хасиси* — путешествие шамана на небо при посвящении неофита). Вернувшись, шаман объяснял, что там, наверху, взял духа, служившего родным заболевшего.

В монгольском языке термин *судал*, отсутствующий в родственных языках, означает «кровеносный сосуд, вена»[87]. Разъясняя приведенные выше словосочетания, П.В.Салданга сказал: «Моя дочь Нина вышла замуж в род Вельды, но я — Вальдю, и она является *пундадю* — кровной «сестрой» для всех Вальдю. Все Вальдю — хорошие охотники. Через Нину духи *эдехэ* наших Вальдю перешли в род Бельды. Это называется *пундадю хасиси эдехэ — эдехэ*, перешедший в другой род через женщину, т.е. они перешли по крови, по материнской линии. Теперь ее сын хорошо охотится».

В то время, когда шаман камлал больному охотнику, отправляясь на небо за духом *эдехэ*, родственники больного молились, приносили дары верхним духам или, как говорят, платили верхним богам за хорошего духа. *Эдехэ* затем всегда был рядом с охотником, а тот во сне видел родственников (отца, мать, деда, бабку и др.), указывавших ему добрые пути в поисках зверя. «В действительности, — говорят ульчи, — это был дух *эдехэ*».

Выше говорилось о духах *эдехэ*, помогавших охотникам; некоторые их высоко ценили и передавали по наследству сыновьям. Духи *эдехэ* служили и шаманам.

Духи помощники и защитники нанайских шаманов. Некоторые данные о духах-помощниках приводились выше. Здесь мы рассмотрим этот вопрос глубже и шире. Самым первым духом-помощником у многих шаманов был дух *эдехэ*, приходивший к шаману «через родство». Так, у шамана Моло Онинка из сел. Дада первым таким духом был дух-подросток по имени Упа, никогда не оставлявший его. Это — «девочка лет 11–12, всегда такая маленькая» (духи десятилетиями не меняются). О ней Моло говорил: «Болтунья, во многих местах бывает, все видит, приходит — говорит, рассказывает, что узнала, видела; устанет — всегда спит у меня подмышкой, тепло делается. Это мое сердечко, первая кровь моей матери перед моим рождением, это дух *эдехэ*. Я всю

жизнь с ним. Есть еще у меня два духа-девочки и два мальчика, но первый — дух *эдехэ* Упа».

У каждого шамана было всегда несколько ближайших духов-помощников *аями*. Они появлялись у шамана в период его становления. У Моло главными духами *аями* были полученные по линии отца: *Энин Мама* — его «мать», которую звали также *Майдя Мама, Амбару Энин* — тоже «мать», затем его «отец» *Алха Ама* или *Одзял Мапа* (Одзял — название рода, этого духа Моло получил по линии матери). Некоторые духи к нему пришли от матери отца: *пэргэликтэ пиктэ, гирмэнди талианди* и др. Все эти духи много лет помогали Моло в камланиях (запись 1972 г.). Другие духи защитники и помощники Моло были не только антропоморфны, но и зооморфны, а во время камланий, следуя вместе с ним, постоянно преображались в духов различного вида, смотря по обстоятельствам (например, если нужно было, преследуя черта, идти в воду, становились водяными чудовищами, либо червями, если нужно было пролезать в расщелины скал и т.п.).

У С.П.Сайгора, шамана из сел. Хумми, главными *аями* были «мать» *Бэкэ Мама* (он ее получил от деда — *касаты*-шамана, именно она охраняла души больных, которых вылечил Сайгор), *Бэи, Тудин манга, диулин* — все они были старики, полученные по линии отца. Духов *аргале* и *димунга* он получил по линии матери от рода Одзял в первый период его деятельности как шамана. Кроме того, у него имелись духи-помощники таежные, водяные: *тэму аями, дуэнтэ аями, городо аями*. Духи-защитники были изображены на его юбке: тигр *ярга*, змеи *симур* и *муйки*, вороны, лиса, ящерицы, жабы.

Антропоморфными были духи-помощники *аями* у Г.Г. Начиная камлание, она поочередно вызывала «матерей» *Дилу Мама, Алха Мама*, причем тут же говорила, что один дух — от ее предка, родного деда Чонггида Онинка, другой — от умершей в 1910-х годах Дадка Мама (кстати, ее фотография помещена в работе И.А.Лопатина о нанайцах). По поводу одного из ее главных духов Г.Г. мне сказала, что получила его от шамана Богдана Онинка (всех этих шаманов хорошо помнят старики нанайцы сел. Найхин). Духи-помощники этих умерших шаманов появлялись у нее в разное время на протяжении многих лет, в результате различных ее заболеваний и снов. В 1960-х годах умер старый шаман Элгингэ Вельды, и его духа-помощника она сделала своим. Но тяжелым нервным расстройством (шаманской болезнью) она заболела от огромного антропоморфного чудовища *Наму эдени* (хозяин моря) с саблей на голове. Он играл большую роль в каждом ее камлании. По ее словам, она имела и небесных духов-помощников, проявлявших себя в ее практике — *Харха Эндур, Хото* и др. Это

подтвердил Ф.К.Онинка: по его словам, некоторые шаманы получали своих помощников от главного небесного божества Эндур.

В начале камлания шаман первым всегда звал самого старшего *аями*, как говорят нанайцы, «своего генерала, который им командует». Например, шаман Акиану Онинка из Найхина звал духа своего деда, после этого — «отцов», «матерей», «сыновей», «дочерей», «сестер», «братьев», «мужей», «жен». Ко всем этим духам обращались как к близким родственникам, прося о помощи. Шаманка Г.Г., начиная камлание, всегда звала «для помощи» духов своих «матерей», «отцов», «сестер», «сына», называя их подлинными именами (Люба, Толя). Есть у нее духи-«дети», совершенно иные, приходившие к ней «случайно». Моло Онинка, начиная камлание, помимо «матерей» и «отцов» звал духа *эдехэ Упа*, называя ее «дочкой»; он же говорил, что она дочь небесного бога Хото. У шаманки, матери Колбо Бельды, духи-помощники *эдехэ* также были «сынком» и «дочкой».

Небезынтересно, что и у нганасан шаманы во время камланий зовут на помощь своих «родственников»[88].

Шаманы терминами родства называли не только духов. Во время камлания, разговаривая с духами, шаман представлял им своего пациента — больного, называя его также терминами родства: дочкой или сыном, сестрой или братом (в зависимости от возраста больного). Мы полагаем, что в данном обычае, распространенном в шаманизме у всех нанайцев и ульчей без исключения, возможно, проявляется древняя эвенкийская фольклорная традиция (в сказках, сказаниях, преданиях, песнях и т.п.), в которой все предметы, даже неодушевленные, называются терминами родства[89].

При расшифровке магнитофонных записей камланий у низовых нанайцев было обнаружено, что у них имелись помощники — *аями Алха Ама, Алха Энин*, например, у шаманки Дарьи Онинка из сел. Диппы (запись 1972 г.); она перевела эти термины как «отец сопки» и «мать сопки» (хотя *алха* означает «пестрый»).

Верховые нанайцы-шаманы аналогичных по названиям духов-помощников *аями Алха Мама и Алха Ама* не считают «матерью сопки» или «отцом сопки», но просто «матерью» и «отцом» (таким образом и здесь отсутствует дословный перевод: термин алха как бы опускается).

Духи *аями* представлялись как в образе мужчин, так и женщин, но главными были духи «матери» и духи «отцы». Иногда на камлания звали по нескольку «матерей» и ни одного «отца». У каждого шамана были

духи-помощники *аями* и *сэвэн*, а также «братья», «сестры», «мужья», «жены», «дочки», «сынки» и т.п. Каждый из многочисленных духов-помощников занимал свое важное место в деятельности шамана.

Бытовало мнение: чем больше у шамана духов-помощников, тем он сильнее; все духи разные, и каждый дает шаману свои, особые знания, оттого шаман мудр, много знает, расширяются возможности его камланий.

Все шаманы очень далеки от того, чтобы считать, будто духи-дети — результат интимных отношений шамана-мужчины со своим духом-»женой», как следует из известной гипотезы Л.Я. Штернберга о сексуальном избранничестве в шаманстве[90], которая возникла из его разговора с нанайским шаманом. Говоря о своих духах-помощниках, шаман назвал «жену» и «детей»; о других его духах-помощниках Штернберг почему-то не сообщил, но обратил внимание только на этих и сделал вывод, что им открыта основа шаманизма: побудительной причиной для духов-помощников подчиняться шаману была якобы половая связь между ними. Никакими другими аргументами Штернберг свою гипотезу не подкрепил.

Наши информаторы сообщили, что стимулы, толкающие духов к шаману, сводятся в основном к желанию получить от него пищу и кров (последнее даже не столь важно). Старые ульчи сообщали, что, кроме того, духи-помощники *аями* любят кровь, тело, запах крови предков шамана, и именно это руководит ими. По-видимому, это свидетельство того, что в прошлом все духи были зооморфны. Все шаманы-информаторы подчеркивали, что их первые, основные духи-помощники — это «отцы» и «матери» (у ульчей, как и у нанайцев). Духи «жены» и «мужья» присутствовали наряду с духами «братьями» и «сестрами». Чаще всего это были духи *сэвэн*. Сексуальные отношения все единодушно отрицали. Л.Я.Штернберг слишком буквально воспринял значение терминов «жена» и «муж» в устах шамана. Его гипотеза о сексуальных отношениях шаманов с духами как об основе шаманизма не подтвердилась материалами о шаманизме у других народов Севера[91]; это явление отсутствовало и у тюркских народов Сибири[92].

У некоторых нанайцев шаманская родословная прослеживается в течение ряда поколений, как, например, у Акиану Онинка. В 1960–1970-х годах старики в Найхине поименно называли четыре поколения его шаманских предков. Помимо духов, приходивших к шаману «по родству», за период шаманской практики число духов помощников и защитников у шамана постоянно увеличивалось. Почти всегда их появление было связано с заболеваниями: шаман тяжело болел,

случалось, что он при этом видел во сне какое-либо существо (человека, животное, насекомое и т.п.); если после такого сновидения он выздоравливал, считалось, что этот дух, виденный во сне, приходил, чтобы служить шаману. Если он несколько раз снился шаману — его включали в число духов-помощников: шаман начинал его звать на все камлания наряду с другими духами-помощниками и защитниками.

Главные духи-помощники шаманов *аями* изготовлялись в виде антропоморфных фигурок 10–12–25 см, преимущественно из дерева. Иногда им делали одежду из ткани, меха. Однако не для каждого духа имелось изображение, о некоторых шаман только упоминал во время камланий. Сила шамана — не в числе фигурок, а в количестве духов. Каждый дух *аями*, *сэвэн* дает шаману свою силу, свои знания. Думается, что представление о необязательности заводить фигурки для духов (новация XX в.) — следствие возникавших трудностей их изготовления и хранения: не все можно было оставлять дома, а в тайге их было помещать опасно, ибо несведущие люди могли их повредить и этим навлечь несчастье на себя и хозяина изображений. У шамана Моло Онинка две фигурки духов *аями* оказались «пустыми», так как духи покинули их, и Моло их выбросил. Две другие фигурки, сделанные по его заказу, оказались занятыми духами тех шаманов, которые его лечили. Лишь в одной фигурке находился дух *аями Упа.* Но у него были и другие духи *аями* и *сэвэн*, не имевшие вместилищ.

Во время камлания в погоне за злым духом духи помощники и защитники окружали шамана, некоторые шли впереди, прокладывая путь, уничтожая злые силы, защищая шамана. Шаманка Г.Г. говорила, созвав на камлание духов: «Привязывайтесь ко мне веревками». Были духи, которые во время процессии глотали все попадавшееся на пути, не разбирая, что именно; поэтому шаман всегда шел немного позади, ибо такой дух мог проглотить и самого шамана. На вопрос, глотает ли шаман своих духов-помощников перед началом камлания, все шаманы отвечали отрицательно, однако при переводе текстов некоторых камланий выяснилось, что, тем не менее, это бывало, хотя и не всегда. Так, шаманка Г.Г., вызывая духов-помощников, говорила: «Входите в мое горло, в мой желудок, садитесь на печень». Нас интересовали представления нанайцев о том, где находились духи-помощники, когда шаман не камлает. На этот вопрос получены различные ответы: 1) где угодно — ходят по всему свету, по первому зову приходят; 2) на шаманских территориях *дёргиль* и *гора*; 3) живут в домике *дёкасон*.

Духи *аями* и *сэвэн* не всегда слушались некоторых шаманов, капризничали, порой были слабыми, пассивными. Случалось, что дух-помощник уходил от своего хозяина, его переманивал другой шаман. Их

привлекали свежим мясом, особенно свиным, которое духи «очень любили», но сам шаман, хозяин духов, никогда не кормил их такой кровавой пищей, от этого дух мог стать злым, убить многих людей, даже хозяина.

Шаман иногда болел от своих духов-помощников и защитников, этим они якобы проявляли свое недовольство хозяином. Шаман камлал, разговаривал с ними, выяснял, в чем причина, удовлетворял их претензии (кормил), и все обходилось. Но тяжелое заболевание шамана вызывало похищение его главной души *нёукта* злыми духами; свои духи-помощники в таких случаях были бессильны, и приходилось приглашать на помощь другого шамана.

Относительно духов-помощников нанайских шаманов одни (Моло Онинка, П.Я.Онинка, Кандя Бельды) говорили, что они почти всегда антропоморфны и лишь очень немногие из них могут преображаться в змей, орлов, выдр, волков, тигров, червей и т.п. Другие же, например Колбо Бельды, прекрасный знаток шаманства, всю жизнь ассистировавший матери, крупной шаманке, напротив, считал, что все духи превращались из одного образа в другой (1972 г., сел. Джари). Подобные противоречия в религиозных верованиях нанайцев встречаются постоянно — и когда речь идет о душе простого человека, и о душе шамана, и о многих других вопросах.

Довольно часто встречались шаманы, имевшие в качестве важных духов-помощников детей. У Моло Онинка это была девочка-подросток *Упа*, а также еще несколько — мальчиков и девочек. По свидетельству Г.Г., духи ее умерших предков, — духи, служившие ей — основные ее помощники, были отнюдь не более могущественны, чем ее «голые дети», пополнившие пантеон ее многочисленных защитников и помощников только через несколько лет после начала ее деятельности. Этих «голых детей» (*сэрумэ пиктэ*) — духов Г.Г. в своих представлениях связывает с двумя самопроизвольными выкидышами, которые были у нее. Оба раза перед камланием Г.Г. сильно болела, а после сразу поправлялась.

У большинства шаманов 1960–1970-х годов фигурок духов-помощников было немного. Суждения о том, что совсем не нужно иметь вместилище для каждого духа-помощника («и без того они слушаются, помогают, а он, шаман, их кормит»), встречались неоднократно. Для духов-помощников *аями* и *сэвэн* было достаточно (как сейчас говорят), чтобы хозяин думал о них неотступно, часто вызывал для работы и при этом подкармливал. Кроме того, регулярно два раза в год каждый шаман устраивал *кала* — большие торжественные обряды кормления духов-помощников. Вкратце опишем их. Термин *кала* — специфически

амурский, он не имеет аналогий. Он означает «желаемое» (о еде). У ульчей *калса* — угадывать, что хочется съесть больному; у нанайцев *кала* — угощать духов; у негидальцев *калай* — желаемое (о еде)[93], т.е. этот термин имеет и бытовое, и ритуальное значение. Для каждого духа шаман заранее приготовлял любимые им кушанья. Поскольку обряд имел место регулярно, на него стекалось много зрителей, односельчан и родственников; каждый из стариков обычно знал, чем шаман будет кормить любого из своих духов, что будет о нем рассказывать. Такие обряды обладали большой привлекательностью, собирали много зрителей, особенно в прошлом. Здесь всегда было весело и интересно.

Пища духов чаще всего была особой: один из них ел серу какого-то дерева, другой — личинок определенного насекомого, третий — железные опилки, четвертый — мышей, пятый — сердце пестрой утки или какого-либо иного животного. Для некоторых требовались части определенного дикого животного; чтобы получить животных, шаману приходилось договариваться с кем-либо из охотников за плату. Накормить своего духа «не той пищей» шаман не смел, так как дух мог рассердиться, уйти от шамана либо наслать на него серьезную болезнь. Как ни трудно было совершить этот обряд в материальном отношении, но, по свидетельству нанайцев, не было случая, чтобы эти древние ритуалы нарушались. В этот же день непременно резали поросенка или курицу, многие духи предпочитали эту птицу в вареном виде. Но духам шла лишь невидимая часть этой жертвы, все доставалось шаману и зрителям.

Шаман поочередно вызывал, затем встречал каждого духа предназначенной для него песней (с особым мотивом), мимикой и жестами «изображал» основные признаки каждого, кормил его, провожал. При кормлении шаману приходилось самому съедать все угощения, которые он приготовил для духов (хотя некоторые были несъедобны). Водки шло немного — глоток или полглотка для каждого (мы наблюдали обряд в сентябре 1972 г. в сел. Дада у шамана Моло Онинка).

О каждом из духов шаман рассказывал присутствующим как о живом существе, о его пристрастиях, характере, привычках и т.п., демонстрировал его отличительные особенности. Ко всем духам шаман относился с достаточной почтительностью, каждого окуривал дымом багульника, пел каждому наиболее приятные для него песни. Особенно торжественно, заботливо, радостно встречали шаманы тех своих духов-помощников, которые охраняют души детей в хранилищах. У Моло Онинка (да и у других) это — *Майдя Мама (Энин Мама)*, старая, с трудом передвигающаяся женщина; вызвав ее, Моло почтительно встречал ее у

двери, вел под руку, усаживал, кормил и в то же время добродушно подсмеивался над ее дрожащей головой, покачивающейся походкой, слабыми коленями, у которых поджилки («для укрепления») приходилось смазывать кабаньим салом. Весь этот обряд напоминал театральное действо, проводившееся шаманом, поочередно изображавшим различных персонажей.

Все шаманы подчеркивали, что их духи очень привередливы, разборчивы, своенравны, каждый того и гляди обидится, убежит от шамана, если что-то будет сделано не по его вкусу. И некоторые убегали. Других шаманы сами изгоняли «за строптивость», например, Моло Онинка прогнал одного духа за то, что тот просил слишком много сливочного масла, на такого «не накупишься». Но обычно большинством своих духов-помощников шаман дорожил, объясняя свою осведомленность во многих жизненных вопросах содействием духов-помощников. Без них он не мог камлать. Перед смертью все духи-помощники покидали его. Об этом нам рассказывали многие, но пришлось непосредственно столкнуться с подобными представлениями, когда я посетила трех шаманов действительно накануне их смерти. Это были нанаец Моло Онинка и ульчи Александр Коткин и Алтаки Ольчи. Незадолго до этого Моло продал одному музейному работнику предметы своего шаманского снаряжения, в том числе и фигурки духов. Через некоторое время он осознал это как катастрофу. Шаман заболел еще сильнее, но воспринимал уход духов и свою болезнь как неизбежность, с которой он полностью примирился.

Иногда в литературе отказ шамана от своих шаманских принадлежностей расценивают как утрату ими шаманской идеологии. Но даже когда шаман отдает в музей фигурку своего духа *аями*, это не значит, что у него не остается никаких духов-помощников; как уже говорилось, у каждого шамана их много. В частности, у Моло, когда он лишился фигурки духа *аями*, оставались другие духи *сэвэн* и *аями*, изображений которых не было, а также дух *эдехэ*, не покидавший его до последних дней. После смерти душа шамана превращалась в душу простого человека, поэтому шаманов хоронили как обыкновенных людей[94].

Духи помощники и защитники ульчских шаманов. В отличие от нанайцев, у ульчских шаманов два одинаковых главных духа-помощника *аями — маси* и *бучу*. Чаще всего вызывают *маси*, он «активнее» — быстро «летает», а *бучу* больше «караулит шамана дома» (Алтаки Ольчи, 1962 г.). По словам Панюка Лонки (1973 г., сел. Мариинское), ее *бучу* идет впереди всех во время камлания, гоняет чертей. Согласно ее данным, духа *маси* имели не все ульчские шаманы, у некоторых его

заменял дух *городо* (мужской или женский), но это было редко. По ее мнению, *маси* был лучше, в нем было меньше дурных свойств, он не был слишком строптив, поэтому приносил шаману (и людям вообще) больше пользы. У самой Панюка Лонки главными духами-помощниками были *маси*, *бучу* (по ее словам, *бучу* — жена *маси*), *эдехэ*, *манги* (такие же духи были и у ее отца — *касаты*-шамана и у деда) и много других.

У шаманки Алтаки Ольчи (сел. Булава, 1962 г.), по ее словам, главными духами-помощниками были *маси* и *бучу*. Большую роль играли духи *сэвэн* (ее защитники) — филин *уксара* (он помогает на земле) и др., 20 птиц *чинды* (помогают шаману лететь вверх; вызывая того и других, она обращалась к верхнему божеству *Мэу*), морж *кэнгги* (помогает ей в воде). И вода, и небо, и земля — ее главные дороги во время путешествий. А всего у нее было более 20 духов — помощников и защитников, в том числе насекомые, птица *гихуда*, летающая лисица, трехголовый дракон *мудули*. Духи *маси* и *бучу* всегда охраняют ее от злых духов, караулят ее дом. Во время камлания вместе с ее душой летают все ее духи помощники и защитники (в том числе *маси* и *бучу*), они отыскивают злого духа, а потом помогают шаману тащить[95] к больному его спасенную душу. Дух-помощник *колиан* (вид змеи) находил злого духа в воде, насекомые — в расщелинах скал. Дух *олдуэнггэ* побеждал самых сильных злых духов.

В 1979 г., незадолго до смерти, Алтаки Ольчи (ей было около 90 лет) после многих просьб открылась мне, сказав, что у нее был главный небесный дух-покровитель *Саньси*. Его мы отметили в качестве объекта поклонения и у некоторых нанайцев, однако у нанайских шаманов *Саньси* не был духом-помощником. Она долго не могла решиться произнести имя этого божества (едва его назовешь, он тотчас появляется и спрашивает: «Что нужно делать? Зачем звала?» — и сердится, если нужды в нем нет). Пришлось ей по моей просьбе немного пошаманить (она болела). По имени она не называла и других духов, например, моржа, филина и двадцать небесных птичек. В случае необходимости назвать их применяют иносказательную форму, так как они тотчас появляются. Моя последняя беседа с Алтаки Ольчи происходила днем в июле 1979 г. (ждать вечера, когда обычно шаманят, я не могла). Дочь шаманки подогрела бубен над электрической плиткой (обычно его подогревают над костром или у печки), и он зазвенел. Камлание длилось минут 15, так как шаманка была слишком слаба.

У Алтаки Ольчи было много различных фигурок — «вместилищ» духов-помощников, она лечилась сама; говорила, что при болезни почек (новация, заимствованная от врачей, ранее такие детали не определялись) ей помогает дух *кутуэ* (жаба). Некоторые духи-

помощники появлялись у нее в различное время после разных заболеваний. Как и нанайская шаманка Г.Г., Алтаки Ольчи говорила, что новый дух-защитник ее мучил, она болела, видела его во сне, после чего болезнь проходила, а дух ей служил много лет. Так у нее появились две ящерицы и рыбка, когда у нее долго сильно болело горло. Эти серебряные фигурки, по ее словам, выпали у нее изо рта. Так же появился у нее и маленький серебряный диск (размером с металлический рубль) с изображением на нем черта с двумя хвостами. Аналогичное явление — *солби* — у нанайцев было характерно преимущественно для становления *касаты*-шаманов и заключалось в появлении у шамана предметов шаманского снаряжения изо рта. Но после этого не все становились *касаты*-шаманами. Подобные понятия были характерны и для ульчей. В частности, Алтаки Ольчи, говоря, что некоторые ее духи появились у нее изо рта, именно этим доказывала свою «силу» как неординарного шамана (хотя *касаты*-шаманкой себя не называла, женщин этого ранга вообще не было). Панюка Лонки сказала нам в 1973 г., что таким образом появлялись некоторые атрибуты у сильных (*касаты*) шаманов, ее отца и деда из рода Мунин.

Таким образом, у всех ульчских шаманов, помимо главных духов-помощников *маси* и *бучу*, было много и других, чрезвычайно разнообразных. Особенно много их «воплощений» в скульптуре было у шамана А.Коткина из сел. Дуди. Своих главных *маси* и *бучу* он называл «небесными», говоря, что получил их от своего небесного отца-покровителя; его деревянные *маси*, и *бучу* были крылаты, антропоморфны (второй — с острой головой). На мой вопрос А.Коткин ответил, что эти духи — муж и жена.

Изображения многих других «помощников» и «защитников» были сделаны из металла; как говорил хозяин, в этом заключалась их особая сила (металлические фигурки были сделаны с большим мастерством в начале 1950-х годов местным умельцем Н.Б.Черуль, прекрасным знатоком религии). Несколько духов-драконов *мудули* служили Коткину: один был изображен в виде аппликации из ткани на его халате, другой вырезан из толстой металлической пластинки дугообразной формы длиной несколько более 20 см. К вогнутой ее части на двух дужках была подвижно прикреплена фигурка в виде летящей птицы, но и ее Коткин называл драконом. Кроме того, в разных местах к большой фигуре были приделаны мелкие фигурки духов *маси*, *бучу* и *эдехэ*. Коткин говорил: самый большой, главный дракон летает по воздуху, «гром делает», поменьше (в виде змеи) ходит по земле; все они подчинялись ему, убивали злых духов. Эта сложная, многофигурная «композиция» была сделана от боли в груди, изображенные духи ему помогли и стали служить в дальнейшем. В распоряжении шамана было несколько видов

змей-духов, черепаха *аян* с утиными лапами (верхом на ней Коткин пролетал сквозь камень, бывал в море), змея *муи* (острая, длинная, сразу злого духа *амбан* (тигра) убивала), *вэрэ* (очень сильная змея, «таких много живет на сопке» у сел. Богородского, «но моя дерево ломает, побеждает черта в виде медведя, тигра»). Фигурка одного духа была сделана из ткани в виде змейки длиной 52 см.

Одним из основных своих духов-помощников *амбан эдени* Коткин считал льва, который у него воплощался в деревянной фигурке, отдаленно напоминающей это животное. Она была обклеена мехом белки, но он сильно повытерся. «Это — мой самый сильный помощник; я, как лев, летаю, воюю с чертями, рублю их саблей, рву когтями, зубами».

В 1960 г., когда А. Коткин стал посвящать меня в свои тайны, он просил купить в Москве и прислать по почте хорошую меховую игрушку, изображающую льва: его старая фигурка от длительного употребления выглядела очень плохо. Я спросила: «Но ведь это будет просто игрушка?» — «Нет, я в нее поселю духа».

Как и другие часто болеющие старики, Коткин имел много разнообразных фигурок, которых делали при болезни: *гемдур дусэ* — деревянное изображение тигра с подвижными суставами на месте поясницы и конечностей (сделано от болей в пояснице, руках, ногах), *огингга* — антропоморфная фигурка, *муи* — две переплетающиеся змеи (от болей в животе), *адау маси* и *бучу* — две соединенные фигурки — муж и жена. Нефритовый диск *косо* — старый, починенный металлическими заклепками, давний подарок старой родственницы-шаманки — вместил духа, от которого у него длительное время болел живот. Вместилище духа *муха* виде двух одинаковых зооморфных фигурок было сделано из металла из-за болей в кишечнике.

Рис. 8. Бурханы шамана Коткина:

а — кольцо косо из нефрита. В прошлом — родовая драгоценность. Вместилище духа-помощника шамана А.Коткина. Диаметр 10,5 см;

б — деревянная фигурка,: изображающая духа тигра дусэ с подвижными конечностями, лечебный предмет при болезнях рук и ног. Сел. Дуди, 1957 г.

Некоторые шаманы призывали на помощь духов гор, ключиков, селений — тех мест, где они жили в детстве (И.Тахтавчи). Основные роли духов-помощников во время камлания: 1) отыскивать путь, по которому злые духи тащат душу больного; 2) бороться с ними, освобождать душу; 3) доставлять ее больному, не причиняя ей вреда; 4) охранять самого шамана в пути. Духи дрались с чертями кто чем мог — зубами, когтями, а некоторые — оружием. Но и сам шаман не был пассивен. У Коткина была огромная железная сеть, которую он раскидывал по всему миру и ловил ею черта («фактически», говорил он, это делал сам «небесный хозяин», его покровитель, помогая ему в камлании). Коткин бился с врагами настоящей железной саблей.

Некоторые ульчские шаманы имели духов-помощников в видев железной медвежьей головы *дячигда* (либо в виде щучьей, волчьей). В отношении функций этого духа мнения разделились: Вадяка Дятала (сел. Кольчом) сообщил, что шаман звал такого духа во время посвящения больного в шаманы: душу больного хватал не он сам и не посвящающий его шаман, а его дух — медвежья голова. Однако шаманка Д.Д. сказала: «Взять душу мог любой шаман, а духа *дячигда* (медвежью голову) шаман вызывал для борьбы со злым духом (в обычном камлании), а также чтобы уничтожить злых духов, убивающих детей. Но не каждый шаман имел такого сильного духа».

Ульчские и нанайские шаманы, начиная камлать, звали своих духов-помощников, называя их иносказательно: отцом, матерью, сестрой, детьми. Их изображали в виде зооморфных и антропоморфных фигур; небесных же людей-духов ульчи, как и нанайцы, изображали на бумаге или ткани в виде бумажной или тканевой «иконы» *мио*. У «начальников» этих небесных людей шаман просит за больных — своих пациентов. Остальные духи-помощники везде летают, все узнают, сообщают шаману. Духами-защитниками шаман как бы «отгораживался» от множества злых духов во время камланий.

Старая Панюка Лонки так же звала своих помощников: «Отец, мама, сестра, братья, дети, друзья, приходите, помогите». И они приходили: *маси*, *бучу*, *манги*, *городо*, большая часть из которых — *сэвэн*, но были и несколько *амбан*. Она считала, что главным ее помощником был *эдехэ,* он знал «все обо всем». Как и нанайские, ульчские шаманы владели небесными духами *эдехэ*. Шаманка Д.Д. из Ухты сказала: *эдехэ* — это «парнишка», «сынок с неба», от него сердце болит, но он помогает своему шаману камлать. Он появлялся с неба в самом начале становления шамана. Однако, судя по разным высказываниям, у ульчей духов *эдехэ* имели не все шаманы.

Рис. 9. Деревянные фигурки важнейших духов-помощников шамана А.Коткина.
Его небесные крылатые покровители духи бучу (с острой головой) и маси.
Перед ними — их «помощник» — тигр

Ульчские шаманы ежегодно устраивали в апреле и октябре обряд кормления всех своих духов (*кала*), практически сходный с нанайским. Говорят, это было как интересное представление: шаман обращался к приходившим на зов духам, сам отвечал за них разными голосами, звучали различные мелодии («как театр одного актера», — сказала Д.Д. в 1973 г.).

Культы родовых духов занимают у нанайцев особое место; их нельзя сравнить с культами духов природы, промысловых духов или духов-хозяев. По словам нанайцев, они появились сравнительно недавно, «на памяти отцов» уходящего сейчас поколения. Известный знаток нанайской истории Полокто (С.Г.Киле) (год рождения 1896) сказал в 1970 г., что почитание духа-покровителя рода Ходжер (Хэдер) началось, когда его отец был еще ребенком, т.е. примерно в середине — второй половине XIX в. О позднем появлении этого культа сообщали и другие нанайцы.

Нанайцы «открыли нового бога» (по выражению стариков), их родового покровителя, первоначально только одного рода, однако этот культ получил у них более широкое распространение. В 1920-х годах нанайцы разных родов приезжали в сел. Хулюсан (позднее — в сел. Докеда), чтобы принести жертвы, поклониться, помолиться новому «богу» (духу), попросить его об успехе предстоящего промысла, о здоровье. Об этом культе, о его возникновении было сообщение в печати[96]. И.И.Козьминский, работавший у нанайцев в 1926 г., считал, что культ возник 15–20 лет назад. Он его называл *Хэри мапа*, однако такого названия мы теперь нигде не встретили. *Хэри мапа* нанайцы перевели как «странствующий старик», «бродяга». Все говорили, что такого божества у них нет и не было. Действительно, для «божества» подобное определение выглядит очень странно. Во время работы Козьминского на Амуре культа других родовых духов, по-видимому, не было, во всяком случае он о них не упоминал. Согласно А.Н.Липскому[97], святыня рода Ходжер состояла из огромной глиняной корчаги *саола*, в которой был заключен череп предка рода Ходжер. Старики нанайцы в 1960–1980-х годах хорошо помнили о регулярных поездках на поклонение духу этого рода в сел. Докеда, однако о

хранившемся в корчаге черепе, как говорили все, они «слышали от меня впервые».

Нанайцы нам рассказывали своеобразные предания, связанные с возникновением культа рода Ходжер: речь идет о тяжелых последствиях кровосмесительного брака брата и сестры, в результате которого умерло множество их сородичей и расплодилось несчетное количество злых духов. С ними пытались бороться разными способами, в конце концов главных поймали и заключили в корчагу. Находящихся там злых духов старались задобрить регулярными молениями, причем это делали представители различных родов. Культ существовал до начала Великой Отечественной войны.

В 1930-х годах и особенно после 1945 г. возникли аналогичные культы и у других родов, например, у нанайцев рода Онинка. К созданию их были причастны шаманы. Каждый род имел свою специфическую легенду (в принципе они все отличались от легенды рода Ходжер) о возникновении культа их родового духа, о создании своих «вместилищ» для злого духа — родовой «святыни». Общим было представление: в старых корчагах заключали и, следовательно, делали безопасным злого духа рода, которому требовались регулярные жертвоприношения. Хранителями этих «святынь» были старики шаманы. На наш вопрос о причинах распространения подобного явления, особенно развившегося буквально в наши дни, М.Н.Бельды из Найхина ответил: «Ищут счастья любым способом; надеются на милость родового бога».

Поскольку первый родовой культ возник в роде Ходжер и ему поклонялись члены разных родов, среди всех родовых духов дух рода Ходжер *Ходжер Ама* (отец) стал считаться первым, его еще называют *Сагди Ама* (старый отец).

Шаман Моло Онинка принимал непосредственное участие в создании святыни своего рода — *Онинка Ама*. В 1940 г. один старик из этого рода сам создал объект поклонения — в корчагу поместил изображения злых духов, однако вскоре умер. Другие члены этого рода испугались, связав причину смерти с созданием «святыни»; они закопали корчагу в землю, потом оказалось, что она «улетела на небо» (исчезла из земли).

Легенда рода Онинка о создании нового культа была совершенно иной, чем в роде Ходжер: якобы охотник Онинка зимой на р. Анюй обнаружил на самостреле голову кеты. Следы вокруг отсутствовали. Он взял ее и хранил в шелке, как драгоценность, быстро разбогател, соболи шли сами в его руки. Однако вскоре многие родные охотника и он сам

умерли. Оказалось, что они хранили злого духа. Укротить его никак не могли, пока не догадались, по примеру рода Ходжер, заключить его в корчагу. В конце 1940-х годов к Моло как к хорошему мастеру, резчику и художнику обратились старики; по виденным ранее образцам он вырезал из березы изображения трех человеческих голов в половину натуральной величины с небольшой «грудной частью», как бы «пьедесталом». Одна голова изображала духа *Алха Ама* (или *Алха Хото*), вторая — *Майдя Мама*, главного духа-помощника Моло, третья — их сына *пиадала* («березовый»).

Моло камлал над каждым сделанным им изображением, «очищая» от злого духа, «делая из черта бога», только после этого духа поселяли в фигурку. Кроме изображений голов в корчаге находились фигурки «помощников» главных духов: несколько железных фигурок духов ящериц *исэлэн*, жаб *хэрэ*, жука-короеда *гаглехи*, три фигурки змей *симур* (длиной около 50 см), три изображения черепах *аян*, три кукушки *кэку*, две антропоморфные фигурки из сена — духи *сайка*, завернутые в рыбью кожу и кусок сети, с ними — фигурка *эдехэ*. *Сайка* — самые сильные духи, но они были связаны сетью, заключены в фигурки и не могли вредить.

Аналогично было содержимое и корчаги рода Ходжер, возобновленной после Великой Отечественной войны старой шаманкой из сел. Верхний Нерген. В 1970-х годах было уже несколько корчаг рода Ходжер в разных нанайских селениях[98], а также и «святынь» других родов. Не все нанайские роды к 1960–1970-м годам имели подобные предметы, у низовых их было мало. Обычно *саола* хранили старики шаманы. В эти корчаги некоторые шаманы помещали души детей на сохранение. Они имели по три «священных» шеста для молений небу. К ним регулярно приезжали члены данного рода, чаще с маленькими детьми или с одеждой детей. Молились о здоровье в случае наступившей болезни ребенка (что отнюдь не исключало обращения к врачу). Нам известны лица среднего возраста, в 1970–1980-х годах, которых их верующие родители ежегодно возили поклониться родовым «святыням» с раннего возраста до 12–15-летнего. Родовым святыням молились регулярно, два раза в год, и для удачного промысла: перед летней путиной и перед началом охотничьего сезона.

Моло Онинка, хороший художник, имел собственную *саола*, особую: на большом листе бумаги он изобразил различных нанайских богов — охранителей родов Ходжер, Пассар, Онинка и др., с их женами и детьми. По существу, это было подражание обычным «иконам» *мио* на бумаге, которые по большей части привозили с ярмарки из г. Саньсина на Сунгари, но данный художник наполнил это изображение своим

«нанайским содержанием». Все родовые боги имели вид людей в халатах, головных уборах разных видов, были размещены рядами. В верхнем ряду но бокам находились изображения двух драконов *мудур*, а в центре — солнце *сиун*, дарующее свет и здоровье. Во втором ряду размещался бог рода Пассар с близкими, в третьем — *Ходжер Ама* с женой и ребенком. И лишь в четвертом в центре находился *Онинка Хото* (*Хэсил Мапа*), слева от него — *Майдя Мама*, справа — его дочь, которую Моло считал своим духом *эдехэ*.

Поскольку подобные изображения не являлись традиционными, старики нанайцы относились к ним скептически.

Но во время камланий шаманы причисляли родовых богов к сонму других, более древних. Шаман любого рода непременно упоминал в числе первых *Сагди Ама, Пассар Ама* и потом — своего родового бога. Забыть кого-либо из богов было опасно, это могло повлечь нежелательные последствия.

Родовые духи ульчей, в противоположность нанайским, были старые, традиционные, о которых также всегда упоминалось при любом молении верхним божествам.

* * *

Подводя краткие итоги данной главы, на основании изложенных материалов можно говорить о значительном богатстве представлений народов Нижнего Амура о духах. Выявлены глубокие различия в представлениях о духах, с которыми могли общаться шаманы и нешаманы. По всей вероятности, под влиянием деятельности шаманов возникли представления о наличии духов, с которыми могли справляться только шаманы. Особенно это относится к злым духам (*амбан, бучилэ, сайка* и др.).

Можно говорить о почти полном отсутствии понятий об иерархии в мире духов; намечающиеся в данной сфере изменения в представлениях — явное влияние новых веяний. Вообще отмечено сравнительно много новаций, появившихся в воззрениях в данной области у обоих народов под влиянием современной действительности.

Сравнивая фонд духов нанайцев, ульчей и нивхов, можно говорить о значительном сходстве в этой области у первых двух народов (духи *хапун, мухан, хуралику* (*хоралико), городо, калгама, бучу* и др.). У нивхов и ульчей, отчасти и у низовых нанайцев общими являются духи *мэйкудэ* (*мэйк*), *маси*, *огинг* (*огингга*) и др. Можно предположить, что в

данной сфере проступают очень древние представления о духах, свойственные аборигенному населению региона. Более поздние наслоения проявляются весьма четко.

Существенно различались понятия о духах-помощниках шаманов у нанайцев и ульчей: у первых эти духи были индивидуализированы и выступали чаще всего в антропоморфной форме. У всех ульчских шаманов ближайшими духами-помощниками были одинаковые духи *маси* и *бучу*, хотя у каждого было также множество индивидуальных духов, которых имел только данный шаман.

В ульчском шаманизме гораздо сильнее, чем в нанайском, было развито представление о влиянии на жизнь людей духов-хозяев природы. Это отмечается отчасти и у низовых нанайцев.

Культ родовых духов, вошедший в шаманизм, у ульчей имел более древнее происхождение: каждый род имел в начале XX в. своих исконных духов, тогда как у нанайцев понятия о родовых духах, возникшие во второй половине XIX в., развивались вплоть до 1950–1980-х годов.

Общими для обоих народов были представления о духе-помощнике *эдехэ*, по существу, одинаковые для шаманов и нешаманов, — факт, как и многие другие, не отмечавшийся в литературе.

Как у ульчей, так и у нанайцев четко прослеживаются общие представления о возможности не только шаманов, но и нешаманов общаться с духами и направлять их деятельность себе на пользу. Однако последние могли только просить духа о милости. Духи-помощники служили шаману и могли побеждать самых сильных врагов, отыскивая их во всех сферах вселенной. Хотя у шаманских духов иногда проявляется своеобразная «специализация», это, по-видимому, позднее явление в данной сфере понятий. Чаще всего шаман лечил болезни силами всех своих духов-помощников.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДУШЕ ЧЕЛОВЕКА

Вся деятельность шаманов (печение больных, помощь бесплодным женщинам, самолечение и т.д.) была теснейшим образом связана с представлениями о душе человека.

В литературе, особенно за последние годы, были высказаны мнения о том, что устоявшийся термин «душа человека» непригоден применительно к представлениям народов Севера и Сибири, ибо в этот русский термин народы Севера вкладывали понятия, во многом отличные от христианских[99]. В этой связи В.П.Дьяконова[100] заметила, что и термин «поминки», которым этнографы обозначают послепохоронные обряды, также не соответствует его содержанию у этих народов.

Действительно, почти у всех народов Севера и Сибири понятие «душа» отличалось от аналогичного христианского и представлялось в виде материальной, хотя и невидимой субстанции. Об этом писал уже, например, П.П.Шимкевич в 1896 г. в своей книге о нанайцах[101]. Тем не менее другого подходящего термина нет, хотя, конечно, представления нанайцев и ульчей о душе специфичны. Теперь можно сказать, что доказательств существования подобных понятий о душе у нанайцев существует очень много.

1. Сразу же после смерти человека около него ставили угощения, их непрерывно меняли, пока умерший был дома. Затем его «кормили», когда все собирались на кладбище (на могиле ставили яства). Присутствовавшие на погребении пили и ели; считалось, что вся эта пища и питье также попадали к покойнику.

Ответы стариков на вопрос, кормили ли они душу или тело, были неоднозначны; как правило, сейчас об этом задумываются очень редко. Все же большинство склонялось в данном случае к приоритету души. Представления же о возможности ее «питания» свидетельствуют о том, что душа осознавалась как материальная субстанция. Ниже будут показаны понятия и обряды, подтверждающие этот тезис.

2. Через семь дней после смерти шаман «лечил» душу покойного камланием и обрядом с камешками.

3. Шаман «ловил» душу умершего и «поселял» ее в деревянной куколке, которую нужно было регулярно кормить, угощать табаком, укладывать спать, будить и т.п.

4. Вдовам надевали пояс с колокольчиками, чтобы «душа умершего могла следить, куда вдова ходит». Нанайцы представляли себе душу умершего вполне материально: маленький «человечек» — точная копия самого человека; она «прицеплялась» к подолу халата вдовы, чтобы наблюдать за ее поведением (половые сношения в течение года (или дольше) — до совершения больших поминок по умершему — порицались

нанайцами как прелюбодеяние). Поэтому женщины, выходя из дома, отряхивали подол, чтобы стряхнуть «прицепившуюся» душу умершего. Благочестивые пожилые свекрови следили за тем, чтобы их снохи-вдовы не трясли на себе халат: «Душа умершего упадет, разобьется».

5. Во время ежемесячных малых поминок душу обильно угощали, не только просто поставив пищу перед куколкой, но и бросая пищу в огонь; возможно, здесь проявились остатки двух обрядов, различных по происхождению.

6. Во время *каса*, обряда последних поминок, души умерших помещали в больших кукол, которых одевали в нарядные одежды, кормили. Затем их усаживали на нарты, шаман запрягал в них ездовых животных (его духов-помощников) и отправлялся; с ними в загробный мир. По дороге шаман делал «остановки», чтобы души могли отдохнуть, поесть.

7. Согласно представлениям нанайцев, души жили в загробном мире, как люди на земле.

Точно так же, по воззрениям ульчей, душа была материальной субстанцией: на ней якобы отражаются все особенности человеческого тела. На этом основано представление о том, как именно шаман отыскивал похищенную злым духом душу больного человека. П.В.Салданга в 1962 г. на вопрос: «Каким образом шаман отыскивает след черта, утащившего душу больного?» отвечал: «По следу; черт нес душу, несколько раз садился отдыхать, клал душу на землю, а на ней отпечатывались все особенности, все физические недостатки покойного (короткая нога, отсутствие пальца на йоге, руке и т.п.), по этому следу и шел шаман». Примерно так же отвечали мне и другие старики ульчи.

Ульчи, в отличие от нанайцев, не делали деревянных кукол — вместилищ душ после смерти человека, но они устраивали для души помещение в виде ящика, который ставили в шалашике близ могилы (позднее его хранили в амбаре). В него обычно клали сухую пищу, что-либо из одежды умершего («душа узнает, свою одежду и придет именно сюда»), кусочек меха («чтобы душе было мягко сидеть»). Ульчи, как и нанайцы, обильно «кормили» умершего, когда тело еще лежало в доме: у них так же существовало представление о том, что пищу, съеденную присутствовавшими при погребении людьми, получал умерший. Обряд отправления души в загробный мир у ульчей был сходен с нанайским. Ульчские и нанайские шаманы во время каждого камлания для больного, отыскивая его душу, устраивали гадание (*илгэси*) — определение принадлежности найденной души по телесным признакам. Считалось,

что все «недостатки» человека (родимые пятна, искривленные ногти и т.п.) повторяются и на «человечке» — душе со всеми мельчайшими особенностями. Шаману же было необходимо точно определить, действительно ли душу данного человека он встретил на шаманской дороге.

Перечисленные обряды, основанные на представлениях о душе как материальной субстанции, были свойственны (как об этом свидетельствуют наши полевые материалы 1947 и 1976 гг.) и негидальцам. Понятие о материальности души у них проявлялось во время погребального обряда: умершего «кормили», надевали на него халат с особенно прочными заплатками на локтях, на штанах (на коленях) и ноговицах. Негидальцы разъясняли: «Если душа умершего устанет — она поползет по дороге в загробный мир на коленях, опираясь локтями о землю». Ребенку клали в гроб мячик («душа его, играя мячом, быстрее дойдет до загробного мира»[102]). Однако во многих из этих представлений не разграничиваются понятие «душа» и сам умерший.

Понятия о судьбах души у орочей были сходны с негидальскими. Они не устраивали последних поминок с большими шаманами, думая, что душа сама, пешком (если принадлежала очень больному, то ползком) добирается до загробного мира.

Важно, что, согласно верованиям большинства народов Севера и Сибири (в том числе и народов Нижнего Амура), у человека было несколько душ, что также отличало эти понятия от представлений о душе у русских. Сами народы Севера, в частности нанайцы и ульчи, широко пользуются русским термином «душа» для перевода нанайских терминов *омиа*, *панян* и др. Что же касается предлагаемого некоторыми этнографами употребления термина *эргэн* (жизненная сила) или других терминов взамен слова «душа», то у нанайцев, согласно их утверждениям, такая замена невозможна. В их языке имеется термин *эргэн, эргэнэ*, который П.П.Шимкевич переводил как «душа», но у этого термина несколько значений: 1) дыхание; 2) жизнь; 3) судьба[103]. По поводу значения этого термина приходилось много разговаривать со стариками на Амуре (в селениях Найхин, Дада, Джари и др.); все они отмечали, что *эргэн* означает «жизненная сила» и решительно не соглашались с возможностью употребления термина *эргэн****[104]*** вместо *панян* — «душа». Вероятно, дело в том, что П.П.Шимкевич работал у нанайцев группы *аккани*, живущей в стороне от амурских соплеменников и отличающейся особым родовым составом, диалектом[105], существенными особенностями в культуре. На Амуре для понятия «душа» употребляется преимущественно термин *панян*, что было уже показано в работах А.Н. и Н.А.Липских, И.А.Лопатина, Л.Я.Штернберга и

др. В представлениях нанайцев Амура *эргэни* и *панян* неадекватные понятия.

Мы полагаем, что в этнографической работе, посвященной воззрениям народов Севера и Сибири, в частности народов Нижнего Амура, вполне допустимо употребление русского термина «душа» с необходимыми оговорками и разъяснениями о принципиальном отличии данных понятий у этих народов. Попутно отметим, что, на наш взгляд, возможно и применение термина «поминки», хотя и в этот термин народами Севера вкладывается своеобразное содержание.

С понятиями о душе была связана проблема становления нанайского шамана. В то же время в своей практике шаманы постоянно имели дело с душой человека — живого и умершего. Необходимо разобрать понятия о душах простого человека и шамана и выяснить различия в них.

Такие явления, как сон, болезнь, смерть, а также погребение умершего, обряды поминок, нанайцы связывали с понятием души. Однако, судя по записям Л.Я.Штернберга[106], и в 1910 г. у нанайцев отсутствовала достаточная определенность в этой области. В селениях Чольчи и Сикачи-Алян им были записаны два термина для разных душ человека — *панян* и *уксуки*. В сел. Чольчи: «*Панян* повсюду ходит, когда человек спит, а душа *оксой* (отражение в глазах) никуда не отлучается из тела». В Сикачи-Аляне: «*Панян* — это тень, всегда находится с человеком, а *уксуки**[107]*** ходит, когда человек спит».

П.П.Шимкевич приводил термины для живой души взрослого человека — *эргэнэ* или *ерга*[108], для души маленького ребенка до года — *омиа*; для подушки — вместилища души умершего *фаня*, для фигурки из дерева («куклы») — *аями фанялко*[109]. Душу умершего он никак не называл. Он считал, что душа ребенка *омиа* имела вид птички. Неродившиеся души в виде птичек, сидящих на огромном небесном дереве душ *омиа-мони*, постепенно перебираются с верхних ветвей на нижние. Потом слетают на землю, в виде зародыша живого существа внедряясь в лоно женщины. Та видит во сне птичку и беременеет. Если младенец умирал, душа его в образе птички вылетала из тела и возвращалась на родовое дерево. Эта душа могла снова родиться у той же либо другой женщины того же рода. Если же ребенок жил, душа в образе птички оставалась в теле в течение года, затем превращалась в душу *ерга* — она оставалась у человека до конца его дней.

В некоторых семьях у одних и тех же женщин часто умирал маленькие дети. Чтобы предотвратить это, шаман камлал для такой женщины. Он летал к небесному дереву душ, брал оттуда самую

хорошую, крепкую душу ребенка, а возвратившись, помещал ее в маленький мешочек (*фатача*), который вешал на шею деревянной фигурки — изображения духа *Майдя Мама*. Во время болезни ребенка шаман камлал, разыскивал душу *омиа*, водворял ее в тело ребенка, «запирал» *омиа* в мешочек *фатача*, — таковы были сведения о душе человека, полученные Шимкевичем от нанайцев группы *аккани*. Подробностей о душе *ерга* — душе живущего взрослого человека им не дано. Не сказано и об образе, в котором представлялась душа *ерга*.

Из приведенных Шимкевичем фольклорных данных явствует, что душа взрослого человека — *эргэни* (*эргэнэ*) или *ерга* — могла существовать отдельно от тела, жить в каком-нибудь предмете (в коробке, яйце), но если она бережно хранилась, с человеком, хозяином этой души, не случалось ничего плохого.

Согласно И.А.Лопатину, позаимствовавшему многие данные П.П.Шимкевича, душа человека проходит три стадии развития: *омиа* (птичка) превращается в душу *эргэни*, о ее образном воплощении Лопатин не говорит. Он ошибочно переводит *эргэни* как «воробей»[110]. Эту ошибку отметил Н.Б.Киле[111]. Со смертью человека *эргэни*, согласно данным И.А.Лопатина, трансформируется в *фаня*, тень; это уже третья стадия развития души, шаман помещает ее в фигурку из дерева, а через год (иногда несколько более) после смерти отправляет в загробный мир[112].

По Л.Я.Штернбергу, душа ребенка до трех месяцев была птичкой (*гаса* — утка); потом шаман превращал эту душу-птичку в человечка; для этого он водил палочкой вокруг головы ребенка, сажал его на мешок от бубна и камлал (зап. в сел. Чольчи и других селениях на Амуре)[113].

А.Н.Липскому шаманы сказали, что птичка — душа ребенка *омиа* превращается в человечка еще в теле матери[114]. Согласно его концепции, душа *омиа*, едва попав в лоно женщины, оживотворяет *уксуки* — душу тела будущего ребенка, *уксуки* же зарождается от тела матери. *Уксуки* остается в теле человека до его смерти, а затем обитает на месте его погребения[115]. По мнению С.В.Иванова, нанайцы думали, что душа оставалась в человеке в образе птички до его смерти[116].

Большинство ученых (И.А.Лопатин, Н.А. и А.Н.Липские, С.В.Иванов, Л.Я.Штернберг) называли душу человека *панян*. И.А.Лопатин пытался увязать наличие у нанайцев двух терминов для души (*эргэни* и *панян*): он полагал, что *панян* (*фаня*) — это душа человека после его смерти; душа живого (*эргэни*) со смертью человека сразу превращалась в душу *панян* (*фаня*)[117].

Н.А.Липская дополнила данные П.П.Шимкевича о небесных деревьях с душами детей (которые входят в виде птичек в тело женщины) важной деталью: но ее мнению, каждый род нанайцев имел свое особое дерево, души с него попадали лишь к женщине своего рода. Птички на дереве назывались *чика* или *ниче*, выросшие именовались *омиа*, т.е. душа ребенка.

Родовое дерево *омиа-мони* или *омиа-докини* растет на небе в царстве *Омсон Мама*. Если новорожденный умирает, он возвращается на свое 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. *Омиа* — душу-птичку ребенка шаман брал на хранение, и женщина была спокойна. «Шаман передавал мешочек (*фатача*) с душой ребенка на хранение своему духу-помощнику, который бережет душу, ухаживает и лечит ее в случае болезни»[118].

Заметим, что в настоящее время представления о дереве душ у нанайцев неодинаковы; у верховых нанайцев (Ф.К.Онинка; сел. Найхин, 1972 г.) было одно дерево для всех родов. У низовых шаманов в селениях Хумми и Диппы подобные воззрения вообще почти неизвестны. Л.Я.Штернберг, приведший несколько сведений о дереве душ, не писал о том, что оно было родовым[119].

Душа тела, по Н.А.Липской, — *уксики*. С момента рождения у ребенка появляется *панян* (*фаня*) — душа-тень; со смертью человека душа-тень уходит в мир мертвых (*буни*), а душа тела *уксики* остается на месте захоронения. Н.А.Липская писала о судьбе души-птицы *омиа*: «Если *омиа* переживет год, то продолжает жить в человеке до конца его дней. Возможно, что с этого времени она меняет свою форму». По-видимому, соответствующие данные ей были известны, но Н.А.Липская по каким-то причин нам им не доверяла. А.Н.Липский привел рассказ старого гольдского шамана о том, что в теле женщины душа-птичка превращается в маленького человечка. С.В.Иванов отверг свидетельство А.Н.Липского и предпочел, ссылаясь на Н.А.Липскую, остаться при старом воззрении, что душа якобы всегда имела вид птички[120]. В действительности (как показали наши полевые материалы) так думали нанайцы только о душе ребенка до года. Многие старики нанайцы нам рассказывали: если ребенок благополучно рос — росла и его душа, из маленькой птички становилась более крупной, а затем трансформировалась.

Представления нанайцев о том, кто давал души людям, были неопределенными: П.П.Шимкевич записал, что это было восходящее

солнце — *Дэгдэ Сиун*[121], у Н.А.Липской — это *Омсон Мама*, глава «царства душ». Л. Я. Штернберг отметил, что шаман летал на небе к дереву душ и сам брал там душу ребенка, но это делали лишь для женщины, у которой умирали предыдущие дети[122]. Обыкновенно же душа-птичка сама слетала к женщине.

Таковы чрезвычайно интересные данные по поводу представлений нанайцев о душе человека. А.Н.Липский, ссылаясь на сказки нанайцев, писал о возможности сохранения души в вещах, например, в сабле, о существовании своеобразных воззрений о парциальных душах (рук, ног и т.п.)[123]; последние нам не удалось зафиксировать.

В целом же подчеркнем: ни А.Н. и Н.А.Липские, ни предшествующие исследователи почти не касались вопроса о конкретных понятиях нанайцев о душе взрослого живого человека; в их трудах речь шла о судьбах душ умершего, о душе ребенка, о ее состоянии до рождения и вскоре после него. Для них остались неясными понятия нанайцев о душе взрослого (вернее, человека после года его жизни и в дальнейшем до смерти, хотя именно с ней постоянно имели дело шаманы): где находится душа — больного, здорового, спящего, бодрствующего, как взаимодействует шаман с этой душой и др.

В статье 1978 г.[124] мы показали, что нанайцы представляли, себе душу взрослого в виде маленького человечка, точной копии самого хозяина; с этими понятиями были связаны многие обряды. По этому поводу у нанайца-филолога Н.Б.Киле читаем: «А.Н.Липский слово *эрген* спутал со словом *эрин* — „дыхание“. Но человек мира земного, помимо *эргэн*, имеет еще *панян* (дословно „тень“). Это душа земного человека… *Эрген* же скорее не душа, а жизненная сила человека. Душой человека является лишь *панян*»[125].

Почти во всех селениях (Найхин, Даерга, Дада, Джари, Хумми и др.) по поводу термина *эргэн* нанайцы говорили нам, что в нем содержатся только понятия «жизнь», «дыхание», с которым, естественно, связана жизнь человека, но в этом понятии нет и намека на значение «душа». Слово *панян* они понимают в разных значениях: 1) тень; 2) душа; 3) фигурка, вмещающая душу умершего. Но душа *панян*, по мнению многих, имеется не только у людей, но и у медведя, тигра, иногда говорят, что и у других животных. Термины для души эргэн, *эргэни*, *ерга*, как уже говорилось, записаны Шимкевичем у *аккани*-нанайцев — жителей притоков Амура — на реках Уссури и Тунгуске. Термин *панян* в значении «душа человека» зафиксирован в «Сравнительном словаре…»[126]. В более новом словаре[127] говорится: «*Панё* — деревянная фигурка, временное пристанище для души умершего»; в

словаре нет понятия для души человека — живого и мертвого. Основываясь на традиции, на данных литературы и на том, что все современные нанайцы, пользуются термином *панян* для души умершего и живого человека, мы также пользуемся им.

В указанной выше статье 1978 г. на основании полевых материалов мы показали представления амурских нанайцев, не отраженные в литературе, о душах детей старше года и о душах взрослых, здоровых и больных людей. В небольшой статье не могло быть уделено достаточно внимания этим вопросам: не были показаны некоторые различия во взглядах верховых и низовых нанайцев, а также другие особенности этих воззрений. Почти все приведенные в той статье материалы характеризовали понятия лишь верховых нанайцев, т.е. жителей селений Найхин, Дада, Джари и др.

В 1970 г. в сел. Диппы (низовые нанайцы) мы записали от П.Я.Онинка: «Душа — это птичка, вошедшая в женщину, называется *омиани гасуа*, или *гаса**[128]* — уточка». Ф.К.Онинка из сел. Хаю (верховые нанайцы) назвал эту душу *омиалду* — «утятка»[129]. По-нанайски «душа-птичка вошла — *омиа догохани* (буквально — „села“) — в женщину».

Птичка-душа первоначально была слабо связана с младенцем, могла улететь от испуга, от легкого заболевания, поэтому новорожденных старались оберегать от внешних воздействий: десять дней не шумели в доме, нельзя было ссориться, предпочитали воздерживаться от приема гостей. Плач детей нанайцы объясняли по-разному. Более всего прислушивались к пояснениям шаманов; те говорили, например, что душа ребенка слышит шум ветвей дерева *омиа мони*, на котором она еще недавно жила, и пугается или что ребенок видит страшных злых духов. Лишь месяца через три ребенок якобы забывал об этом дереве, а также переставал видеть духов. Через десять дней после рождения совершали об ряд для закрепления души: мать варила кашу, а бабушка (или девушка — старшая дочь) разносила угощение по всем домам получая взамен на тарелке отдарки-благопожелания: для мальчиков — наконечник стрелы, для девочек — ножницы, нитки и пр. Все эти предметы с высказанными благопожеланиями как бы укрепляли душу новорожденного. Металлические предметы (их клали в колыбель или подвешивали над зыбкой) должны были отпугнуть злых духов (сел. Найхин, 1970 г.).

И.А.Лопатин сообщал о сходном обряде, но, согласно его материалам, по домам с угощением ходил отец ребенка. Наши информаторы (селения Джари, Найхин, Дада) отрицали эту версию. Н.А.Липская писала, что с

подобным обычаем она вообще никогда не встречалась[130]. Мы полагаем, что столь разноречивые суждения могли быть вызваны существованием больших локальных различий в культуре нанайцев.

Если ребенок умирал до трех-четырех месяцев, то душа его была еще столь маленькой и легкой, что сама поднималась к старому дереву душ, откуда слетела несколько месяцев назад (именно с этого дерева шаман брал душу ребенка для женщин, у которых часто умирали маленькие дети, и для бесплодных). Но чаще нанайские шаманы при камлании бесплодным женщинам или женщинам, у которых умирали дети, брали для них душу ребенка у беременной женщины другой национальности (чукчей, орочей, якутов, нивхов). Нанайцы рассказывали: «Такой-то похож на якута. Это потому, что у его матери предыдущие дети умирали. Перед очередной беременностью его матери шаман камлал ей и крал душу ребенка у беременной из другой нации». В связи с указанными воззрениями нанайцы и ульчи допускали возможность потери женщиной беременности на третьем, четвертом, пятом и даже на шестом месяце: значит, шаман чужой нации украл ребенка из чрева женщины. У эвенков существовали сходные воззрения, однако детали их нам неизвестны[131]. Тем не менее наличие подобных взглядов у эвенков позволяет предполагать достаточную древность аналогичных воззрений у нанайцев и ульчей.

Иногда после смерти младенца в возрасте до трех месяцев (другие говорят — до шести) мать видела во сне, что душа-птичка ее ребенка не смогла улететь вверх, на дерево душ: она слишком слаба, чтобы туда подняться, и осталась на земле, терпя мучения. В этом случае звали шамана, и он помогал душе добраться до этого дерева.

После года душа-птичка *омиа* превращалась в душу *панян* — маленького человечка: крылья изменялись в ручки, лапки — в ножки. В образе человечка душа жила до смерти человека. Однако о сроках подобных превращений говорили по-разному. По мнению некоторых старых нанайцев, душа новорожденного *омиа* превращалась из птички в маленького человечка *панян* уже через 10–30 дней после рождения (Гэюкэ Киле, 1970 г.), другие говорили о трех месяцах, третьи — о годе.

Но эти понятия осложнялись представлениями о наличии у людей нескольких душ. Шаман Моло Онинка говорил в 1970 г.: у живого человека две внешне одинаковые души: *панян* и *уксуки*. Последнюю человек видит во сне четко и ясно, а *панян* — смутно, как в тумане (так воспринимает души людей и шаман). Обе души, одинаковые по форме, свободно ходят повсюду, попадают к злым духам, отчего человек болеет, но *уксуки* обладает большей подвижностью и может быстро ускользать

от них. Однако записанные от него же данные в 1973 г. были иными: «У живого человека душа — *панян*, а у умершего — *уксуки*. *Касаты*-шаман и другие привыкли и душу умершего также называть *панян*, но это неверно. Шаман всегда имеет дело только с *панян*, а *уксуки* ускользает, ее взять невозможно». Таким образом, человек болеет от *панян*. Моло наблюдал в юности спор шаманов: один из них говорил, что, камлая, он схватил душу *уксуки*, которую похитили злые духи; второй же его уличил в невежестве и настаивал на том, что *уксуки* никто не может захватить, взять можно только душу *панян*. Когда человек умирал, его *панян* при похоронах шла в землю, а *уксуки касаты*-шаман переправлял в загробный мир *буни*, ошибочно называя ее *панян*. Согласно другим данным, у человека было три души; человек умирал потому, что одну из них убивал черт, при этом вторую хоронили вместе с телом (обе эти души назывались *оксой* или *уксуки*), а третья — яркая и светлая *панян* жила несколько лет в деревянной фигурке в доме родных, а потом *касаты*-шаман ее переправлял в загробный мир (Полокто Киле, сел. Найхин, 1971 г.). Аналогичное высказывание записано там же от шамана Акиану Онинка. «Мы четко и ясно видим во сне умершего — это его *уксуки*, если же он видится неясно, смутно, — это мы видим его *панян*, но она к нам близко не подходит», — рассказывал Колбо Бельды из сел. Джари (1972 г.).

Нанайцы по-разному говорили о том, какая из душ помещается в деревянной фигурке, сделанной после смерти человека: по одним данным, это *уксуки*, по другим — *панян*, четких различий между этими двумя понятиями не было, как и в 1910 г., судя по записям Л.Я.Штернберга. Подавляющее большинство нанайцев считало, что именно *панян* ходит повсюду, пока человек спит; ее же отыскивает шаман; ее же отправляет *касаты*-шаман в загробный мир. Судя по нашим полевым материалам, а также по данным Л.Я.Штернберга, более всего амурские нанайцы оперировали термином *панян*. Сейчас некоторые старики поясняют: «Привыкли так говорить: *панян*, *панян*, а раньше эту душу больше *уксуки* называли». В 1958 г. в Кондоне старая А.М.Самар, большой знаток этих дел, сказала, что у человека была только одна душа — *панян*, а *уксуки* не было (культура этой группы горинских нанайцев имела специфические черты).

От шамана С.П.Сайгор из Хумми (1972 г.) и Сибы Бельды из Найхина (1979 г.) нами записано о душе-дереве *морсо*. *Морсо* — это главная душа человека (помимо других) или, может быть, это жизненная сила человека, воплощенная в дереве. *Морсо* в виде прутика из тальника у низовых нанайцев и ульчей делал шаман при первой болезни ребенка. С.П.Сайгор (сел. Хумми, 1972 г.) говорил: «Душа новорожденного ребенка *омиа* (птичка) — *гасуа* — это и есть *морсо*. Это душа человека

до его рождения. Ребенок родится, у него сразу появляется *панян*. Но душа-дерево „остается в его сне" и имеет реальный аналог где-то в тайге. Человек внезапно умер — значит упало его дерево *морсо*». Некоторые шаманы, говорят нанайцы, знали, где растет дерево каждого человека. Такой шаман мог сразу найти место гибели охотника.

Понятие о *морсо* существовало и у верховых нанайцев (Сиба Бельды, сел. Найхин): «У всякого человека есть *панян морсони* — дерево души, которое он видит во сне. Увидит во сне, что дерево упало, — значит он скоро умрет» (запись 1982 г.).

Большое разнообразие терминов для названий души у разных групп нанайцев — *панян — фаня, уксуки, эргэни, морсо, ерга* — можно объяснить историей сложения нанайцев из различных по происхождению этнических пластов. Только термины *панян — фаня*, связаны с эвенкийским *ханян* — тень, душа. Остальные, по-видимому, вошли в нанайский язык от разных групп предшествующего аборигенного амурского населения и частично — от более поздних пришельцев разного происхождения. Не исключено, что наличие в языке нескольких терминов, оставшихся от разного по происхождению населения и означающих «душа», оказало влияние на формирование понятий о множественности душ (во всяком случае, способствовало этому).

Многим старикам нанайцам, шаманам и нешаманам, я задавала один и тот же вопрос: «Где сейчас находится моя душа? А ваша, вашего мужа, ребенка?» Простые люди обычно отвечали: «Это может знать только шаман». Ответы шаманов были различны, и это естественно, ибо, по их представлениям, моя душа в любой момент может находиться где угодно, узнать, где именно, можно только во время камлания, с помощью духов. Все же шаманка Г.Г. ответила сразу: «Она около тебя». Ни один человек не сказал, что душа находится во мне, внутри меня (в крови, дыхании, в сердце и т.п.), хотя подобные вопросы и ставились.

Обычно нанайцы говорят, что душа человека — *панян* (или *уксуки*) живет около человека, иногда на нем (на плечах, на лопатках, на спине, у шеи, на волосах). Но чаще всего, по их мнению, душа ходит где угодно, подвергаясь всевозможным опасностям. Мы записали от старых нанайцев весьма показательный обычай, связанный с понятием о душе: в прошлом нанайцы уезжали из постоянных зимних жилищ на рыбалку, на путину, где жили семьями один-два месяца. При отъезде, погрузив все имущество, детей, собак в лодку, старики, обернувшись к покидаемой стоянке, кричали, звали детей по именам, хотя все дети сидели уже в лодке (Полокто Киле, 1970 г.). Так же поступали перед возвращением с места сбора ягод, где несколько семей проводили два-

три дня. Это делали из опасения, чтобы души детей не остались в этих глухих местах одни; это могло бы повредить детям, так как в тайге душу могут схватить злые духи. Лишь немногие из низовых нанайцев в селениях Хумми и им. М.Горького допускали нахождение души в голове человека. Обычно, когда шаман в процессе камлания приносил душу больного, он отдавал ее хозяину, дуя ему на темя, на затылок. Некоторые низовые нанайцы считали, что там находилось маленькое отверстие, куда и входила душа. У других групп мы подобных представлений не обнаружили: они полагали, что возвращающаяся к больному душа находилась на волосах головы.

Душу человека могут видеть шаманы во время камлания и тудины. По мнению нанайцев, собаки также видят души людей (это будто бы определяли по поведению собак).

О душе живого взрослого нанайцы говорили по-разному: 1) «Моя душа такого же роста, как и я сам»; 2) «Моя душа не более 0,5–1 м»; 3) «Моя душа — как человечек, ростом 15– 20 см» (сел. Дада). 4) Низовые нанайцы из сел. им. М.Горького: «Душа имеет форму человека, а размеры — мошки, дунешь — улетит».

У души якобы имелось свойство изменять свои размеры. Так, когда шаман, преследовавший утащивших душу больного чертей, схватывал ее, она была столь мала («как мошка» либо 15–20 см), что шаману было трудно рассмотреть ее и определить, чья, собственно это душа, выявить ее характерные признаки (а без этого нельзя было понять, чью душу поймал шаман — данного больного или постороннего). В руках шамана или его духов-помощников душа увеличивалась до 0,5–1 м, и шаман устраивал обряд *илгэси*, определяя, кому принадлежит душа. Он рассматривал руки и ноги на человечке-душе, различные части ее тела, характерные признаки, до мелочей соответствующие физическим свойствам самого человека; обычно шаман называл скрытые признаки, родственники и сам больной могли убедиться в компетентности шамана. Если все сходилось, значит была найдена искомая душа. После окончания обряда *илгэси* душа сама уменьшалась «до нормального размера», как говорили нанайцы.

Представления ульчей о душах человека были не менее разноречивы[132]. Чаще всего они говорили об одной внутренней и двух внешних душах, их называли различными терминами. Одни считали, что внутренняя душа находится в крови (Давидка Пильду), но тем не менее она много ходит, человек при этом видит разные сны (запись 1959 г.); другие думали, что ее место — в сердце (Панюка Лонки), она оттуда никогда не уходит. Некоторые говорили (Алтаки Ольчи и др.), что злые

духи похищали только внешнюю душу, которая постоянно бродила повсюду, а человек при этом видел сны. Большинство ульчских информаторов, как и нанайцы, полагали, что душа человека находилась не внутри человека, а на нем — на темени, на плечах, лопатках, на волосах (Александра Килор, Мала Кагу, А.Сайда и др.). Когда шаман отбирал у злого духа душу человека и приносил ее больному, он либо дул на темя, и душа оставалась там на волосах, либо помещал ее на его лопатки, плечи; в любом случае душу сразу же привязывали платком, чтобы она оставалась с хозяином. Платок снимали через три дня.

О душах человека старики ульчи говорили неодинаково. 1) У человека одна душа *панян* и три ее тени (Алтаки Ольчи, 1962 г.); 2) Все три души называются *панян*. 3) Внутренняя душа называется *панян*, две внешние, малые — *укса* (А.Сайда, 1959 г., сел. Дуди, и 100-летняя Александра Килор); 4) а) *бэйэ панян* — «душа тела», это «ум человека», его главный хозяин; душа темная, много ходит, от нее человек видит сны; б) «*дулдума панян* — тоже много ходит; если ее черт утащит — у человека будет сонная болезнь»; в) «*пуянггу панян* — нижняя, светлая, слабая, прозрачная душа» (шаман А.Коткин, 1959 г.). Давидка Пильду (1959 г.) и П.В.Салданга (1962 г.) сказали, что они термина *укса* не слышали. Старики одну из душ простого человека называли *пута* (Мала Кагу, Панюка Лонки), другие утверждали, что *пута* — это название только шаманской (превращенной) души, а у простого человека душа — *панян*. Нанайцы и ульчи термином *панян* называли также тень.

Большие противоречия имели место в вопросе о числе душ, о том, какая из них ходит во время сна человека и какая остается в теле — *панян* или *укса*. В 1958 г. Давидка Пильду, житель сел. Дуди (возраст — 84 года), сказал: «Каждый человек знает, в каком году он родился — мыши, собаки и т.п. В этом виде его душа *панян* путешествует во время сна». Это сообщение — единственное, оно свидетельствует, что в прошлом ульчи имели какие-то понятия о двенадцатилетнем цикле (скорее всего это отголоски внешних связей данного народа).

Большинство ульчей, как и нанайцы, считали, что душа человека антропоморфна, что она была точной копией человека. Ребенка, умершего до года, ульчи не одевали: его душа-птичка улетала на дерево, а в одежде ей было бы тяжело лететь. Хоронили ребенка на дереве — «быстрее доберется до места». У человека душа *панян* имеет вид маленького человечка («точная копия хозяина») и размер 10–15 см (Чоло Дятала, Алтаки Ольчи), 0,5 м (А.Коткин), «размер человека» (А.Сайда). Во время камлания шаман отбирал у злого духа душу, рассматривал ее, удостоверялся, что она принадлежит больному, которому он камлает (проводился обряд, аналогичный нанайскому

илгэси). После этого душа уменьшалась и становилась как яичко. Шаману удобно ее нести (Чоло Дятала, 1959 г.).

Считалось, что одна из душ бродит повсюду, другие (их называли по-разному) остаются в теле. Преобладающее название души у ульчей — *панян*. Лишь шаманы и очень немногие старики назвали приведенные выше термины, относящиеся к душе. О душе *дулдума панян* говорили, что это именно она «обычно уходила от человека и путешествовала» (А.Коткин).

Освобожденную от злых духов душу больного шаман помещал в хранилище (первое краткое сообщение об этом см. в упомянутой нашей статье 1978 г., изданной в Будапеште)[133]. Это делали всегда, если болел ребенок, реже — если взрослый. У каждого нанайского шамана было собственное хранилище душ на своей, ему принадлежащей территории (*дёргиль*). Названия хранилищ у разных групп: *дёкасон*, *дёгдян*, *дёгдиан* — у верховых; *дока, докасон* (Верхняя Эконь), *дюасу* (Кондон, сел. им. М.Горького) — у низовых.

У жителя сел. Джари Мэсинга Бельды хранилище *дёкасон* находилось под огромным камнем, близ джаринского утеса. В Эморонском заливе, в устьях нескольких небольших заливчиков, лежат большие камни, под которыми, по словам стариков, располагались хранилища *дёкасон* и территории *дёргиль* разных шаманов. Хранилища находились «под землей», «под камнем», «под скалой», «в пещере», «в хорошем, сухом месте». Старая Киле Гэюкэ из сел. Найхин говорила: «*Дёкасон* находится под чистой землей, такой, которую не могут осквернить люди». Вторым мотивом выбора места для *дёкасон* была относительная его безопасность в отношении злых духов.

Низовые нанайцы из сел. им. М.Горького (А.И.Гейкер, 1970 г.) считали, что в хранилище душ *дюасу* в летнее время шаман живет, зимой же отдыхает в нем. Верховые нанайцы говорили, что шаман в хранилище только приходит.

О хранилище душ шаманы рассказывают следующее. Это простой дом с оградой вокруг него. По словам Моло Онинка, дом состоит из трех или девяти комнат, души лежат в средней комнате на нарах. Шаман С.П.Сайгор из сел. Хумми (запись 1970 г.) сказал, что его хранилище — каменный дом, где лежат пять-шесть душ. У верховых нанайцев шаман, забрав душу взрослого больного, помещал ее в хранилище; у низовых шаманы это делали только в том случае, если взрослый человек был очень сильно болен (душу помещали в каменный дом, и она там находилась долго, иногда более месяца). Но души детей низовые

нанайцы сохраняли в хранилищах годами. По мнению шамана Моло Онинка, общавшегося с удэгейскими шаманами, его родственниками, у удэгейцев анюйской группы отсутствовали представления о хранилищах душ: у них шаманы всегда «вдували» души больным при камланиях, как взрослым, так и детям.

Верховые нанайцы считали, что человек, душа которого находилась в надежном, спокойном месте, куда был закрыт доступ злым силам, всегда будет здоров. Когда первый раз заболевал ребенок, шаман его душу помещал в хранилище, и она находилась там иногда несколько лет, до 10–15 и более (как говорили — «до женитьбы»), не подвергаясь никаким опасностям. Души больных стариков находились в хранилище от нескольких месяцев до года, а взрослых работоспособных людей — не более девяти дней (по другим данным — три дня). Из хранилищ души взрослых людей сами уходили «в положенный срок», «как пар» (*панян гэлтунггуй*), удержать их было невозможно.

В хранилище было много сторожей: низовые нанайцы говорили, что души взрослых охранялись духами — тиграми, змеями *олгума*, однако главным хранителем была старуха *Дяоланди Мама* (С.П.Сайгор, сел. Хумми, 1970 г.). Общим было представление низовых нанайцев и ульчей о том, что душу очень больного человека после камлания шаман мог помещать в черную тучу, где о ней заботились верхние боги *Лаои* и *Саньси*. Оттуда шаман их забирал через один-два месяца и возвращал хозяину, вдувая в затылок.

Шаманка М.К. из сел. Джуен в 1962 г. сообщила, что души некоторых людей шаманы хранили с детства и до старости, других же отпускали быстро. Если человек, душа которого хранилась, умирал, шаман сразу выпускал ее из хранилища. Но есть и другие версии, особенно у низовых. Так, С.П.Сайгор сказал, что самое длительное пребывание души ребенка в хранилище — три года (запись 1970 г.). Возвращая душу ребенку, шаман дул ему на темя и тотчас же закрывал шапкой. В случае смерти шамана, хранившего души, некоторые из последних сами уходили, другие оставались в хранилище «замурованными» (по его выражению). Душа взрослого здорового человека была подвижна; как говорили многие, побыв минут пять «на воле», с хозяином, душа уходила путешествовать.

Души детей шаман приносил в хранилище *дёгдян* (*дёгдиан*) и укладывал на нары; их скапливалось иногда до нескольких десятков; души взрослых помещали отдельно.

Главной хранительницей душ детей и взрослых (низовые считали, что только детей) была старуха-хозяйка *Майдя Мама*; у нее были и другие имена: *Энин Мама, Осомди Мама, Дяоланди Мама* (два последних термина записаны в селениях Хумми и Верхняя Эконь), *Мамачака* (сел. им. М.Горького). У шамана Моло Онинка из сел. Дада души детей в *дёкасон* хранила *Удир Энин*; ее можно называть также *Энин Мама, Майдя Мама*. Удир (Удыль) — название озера в Ульчском р-не, где издавна жила небольшая группа из рода Онинка, ассимилированная ульчами. Этот мифологический персонаж нанайцы и ульчи представляли себе одинаково: худенькая, очень дряхлая старушка, о которой шаман упоминал во время каждого камлания, главный помощник шамана и людей вообще (она «сохраняет» детей). Ее фигурку (божка *сэвэн*) амурские нанайцы делали редко (по Шимкевичу, это было больше свойственно нанайцам группы *аккани*). Во время регулярных кормлений духов-помощников шаманом *Майдя Мама* приходила, и он изображал ее старческую походку, ее слабость, показывал, как подкашивались от усталости ее ноги. Дух-помощник шамана мазал ей поджилки жиром кабана или изюбра; ее старались подкрепить также свининой, кормили корнем *хулэту*. Несмотря на то что за этим духом сохранялась функция охраны душ, лежащих в *дёкасон*, она много ходила по разным местам, многое знала и делилась этими знаниями с шаманом. Духа *Майдя Мама* каждый шаман считал одним из своих главных духов-помощников.

По словам М.Онинка, когда *Майдя Мама* отправлялась в «путешествие», караулить хранилище душ снаружи и изнутри оставались духи *Хото Мапа*, а также многие другие; собаки и орел — главные защитники хранилища. Моло Онинка неоднократно говорил о духе-орле, живущем на оз. Удир (Удыль). *Удир Энин*, временно покидая хранилище, даже «закрывает его на замок». Это — новация в шаманских представлениях.

Старики нанайцы по-разному сообщали о том, как *Майдя Мама* (или *Дяоланди Мама*, *Осомди Мама*) кормит души детей, лежащие в *дёкасон*, например, «своей грудью» (Гэюкэ Киле, сел. Найхин); *Удир Энин* (*Майдя Мама*) варит им в котле змей — девять *симур* и трех *колиан* (разные виды змей), все едят и насыщаются, но кушанье не убывает (Моло Онинка) (*симур* и *колиан* — бессмертные духи). *Майдя Мама* кормит души ягодами, а также грудью (П.Я.Онинка из сел. Диппы). Но некоторые считали, что душам в *дёгдиан*, *дёгдян* пища не нужна (Акиану Онинка, сел. Найхин). Сейчас все, даже очень старые нанайцы и ульчи, говоря о хранилище душ, в шутку называют их «яслями», а *Майдя Мама* — «заведующей яслями».

Духи-охранители открывали хранилище *дёгдян* только своему хозяину (шаману). Последний, если имел большую лечебную практику, всегда заканчивал камлания в этом хранилище. Принося новую детскую душу, шаман-нанаец каждый раз проверял, в каком состоянии находятся те, которых он поместил прежде. Иногда он баюкал маленьких, пел им колыбельные песни, укачивал (*Бэбэкэ, чинггэкэ: «Кэку, дидя… даяктани… нучиктэни… мамака… чинггэкэ»*).

В благополучии душ своих детей были, естественно, заинтересованы все матери. Поскольку в прошлом почти каждая женщина отдавала душу ребенка на сохранение шаману, многие женщины приходили на камлания, чтобы узнать, как там, в *дёкасон*, все ли благополучно с душами.

У шаманов имелись и материальные предметы — символы сохранения ими душ детей, поэтому каждый знал, сколько душ находится в его хранилище. Так, при первом камлании больному ребенку, поместив душу в хранилище, шаман заводил маленький мешочек *фатача*, *сомалакан* (верховые нанайцы), *потача*, *потачакан* (низовые нанайцы) с куском белой ваты — «гнездышко для души». Мешочек шаман хранил в футляре *тэкпу* от бубна. Шаман из Лидоги держал душу в ящике с ваткой, с годами его заменяли на больший по размерам, так как душа росла (запись 1962 г.). Если ребенок, душу которого хранил шаман, заболевал, это означало, что душа убежала из хранилища; срочно шаманили.

П.П.Шимкевичу нанайцы сообщили, что прежде шаман прятал в мешочек *фатача* душу ребенка, которую он сам брал с небесного дерева, и вешал мешочек на шею фигурки духа *аями Майдя Мама*[134]. В другой работе П.П.Шимкевич пишет, что душу, взятую на небе, шаман помещал в мешочек, который носил при себе, на поясе. «Чем больше у шамана *фатачей*, тем выше стоит он в глазах сородичей. Иногда *фатача* попадается и в фанзах гольдов, причем она вместе с разными лоскутами подвешивалась к крыше внутри жилища, как бы оставляя душу ребенка между его родными»[135].

Таким образом, Шимкевичу удалось прикоснуться к тайне сохранения душ детей: он знал о внешних символах хранящихся у шаманов душ, но о «потусторонних хранилищах» ему было неизвестно. Во всяком случае, ни он, ни Штернберг, ни Лопатин не сообщали о них в печати. Н.А.Липская, много внимания уделившая вопросу о судьбах душ новорожденных (и еще не родившихся), сообщила С.В.Иванову в 1939 г. о том, что некоторые родители, беспокоившиеся о здоровье своих детей, отдавали шаману на хранение их души. Шаман помещал их в глиняный горшок, закрывал тряпкой и подчас хранил до нескольких десятков

таких горшков[136]. Это был «внешний символ» хранилища, вроде описанного выше ящичка или мешочка *сомалакан*. О том, что души находились в невидимом хранилище под присмотром *Майдя Мама*, о многих представлениях, связанных с обычаем хранения душ, нанайцы исследователям не рассказывали, боясь, по-видимому, рассердить духов и повредить душам.

У нанайцев на Амуре, судя по материалам Штернберга, в конце XIX — начале XX в. шаманы хранили души детей много лет, но и Штернберг не сообщил о «потусторонних» хранилищах. Мы полагаем, что в конце XIX — начале XX в. у амурских нанайцев существовали такие же представления об этой сфере, как и сейчас; вряд ли они могли сильно измениться с той поры.

Сохранение душ детей воспринимается как благородная деятельность шаманов, поднимающая их авторитет. И шаманы считают свои функции лечения больных почетной миссией. Неоднократно они говорили: «Мы вместе с докторами лечим людей, стараемся для них, радуемся, когда они поправляются, пользу людям приносим».

Рассказывают, что в прошлом у наиболее популярных шаманов набиралось до сотни хранящихся душ (соответственно, они имели столько же мешочков *сомалакан*). Моло Онинка в 1972 г. с гордостью говорил: «Сейчас многие нанайцы из нашей деревни выросли, работают в Хабаровске, Николаевске. Я сохранял их души».

Л.Я.Штернбергу удалось установить интересные факты, связанные с сохранением душ детей. Он писал: «У гольдов, когда ребенок заболевал, или даже вообще в детском возрасте, когда опасность заболевания особенно сильна, ему остригают волосы и дают на сохранение шаману, и тогда ребенок уже в безопасности, потому что дух болезни мог бы скорее всего проникнуть через волосы»[137]. В другой работе он пишет: «Через 3 месяца после рождения ребенка стригут, все волосы скатывают в шарик и прячут до 7 лет, чтобы черт не унес душу ребенка. Потом зовут шамана душу прятать *панямба нури* (*нури* — прятать), он превращает душу ребенка (бывшую до 3 месяцев птицей-*гаса*) в человека, причем палочкой водит вокруг головы, потом сажает мальчика на мешок от бубна и камлает. Отец дает шаману кусок ткани, чтобы завернуть голую новорожденную душу, и убеждает *аями* забрать эту душу. Отец обещает шаману в случае, если сын будет здоров до 20 лет, меховую шубу. Шарик выбрасывают»[138]. Сомнительно, что его выбрасывали, ведь от его сохранения зависела жизнь. Вероятно, тут ошибка, выше сам Штернберг писал, что его хранят до 7 лет. «Это продолжается до 20–25 лет (что продолжается — автор не говорит. На

самом деле именно столько лет шаман хранил в хранилище душу ребенка, подростка, а потом и взрослого молодого человека. — *А.С.*). Опять зовут шамана — *панямбан буячин бугуй* — «душу телу давать» (тело — *бэйе*. — *А.С.*). Шаман бьет в бубен и говорит: „Ну, теперь я освободился, надо душу вернуть". Харкает на самую середину головы и быстро надевает ему шапку (сел. Чольчи)»[139]. На самом деле не харкает, а дует (*пупсинг* или *хуксинг*). Он «вдувал» душу, возвращая ее владельцу. «Шапку надевали, чтобы душа не убежала». Штернберг не расшифровал эти короткие записи и нигде на них не ссылался. Между тем на фоне сказанного выше видно, что шаман хранил душу с трех месяцев до 20–25 лет. При возврате шаманом души ее владельцу совершался обряд, а отец юноши расплачивался за хранение шубой.

Как и нанайские, ульчские шаманы спасенные ими души детей чаще всего помещали в хранилища *дёка* (*дока*, *дюасу*). Души взрослых там находились, по разным сведениям, три дня, месяц или год, детские — годами. Некоторые ульчи говорили, что в хранилищах находились только души детей. Хранилища — «как ясли», там «заведует *Осомди Мама*» (сел. Кольчом, 1973 г.)[140]. Здесь духи ухаживали за душой ребенка, мыли в бочке, кормили; «у *Осомди Мама* грудь, как куль» («она ее перекидывала через балку дома»), «душа ребенка только один раз пососет — один палец его уже потолстел». Внутри хранилища *дока* — нары у стен помещения, души детей на нарах куклами *хакуа* играют, мальчикам дают игрушку — лучок. Все веселые. Уходя из хранилища, шаман говорил *Осомди Мама*: «Корми хорошенько, дверь лучше закрывай» (Вадяка Дятала, 1976 г.).

Шаманка Алтаки Ольчи в 1962 г. рассказывала, что ее хранилище душ — *дюасу* — находится в скале, на оз. Кади; там два приметных округлых камня, один на другом, называются *До*. Близ *дюасу* в скале «будто выдолблено» *олми* — большое озеро, в нем всегда стоит вода, в воде много червей. По словам Алтаки Ольчи, она там всегда лечилась: прыгала в воду, и черви высасывали из нее болезнь. По мнению ульчей, хранилища душ *дюасу* находились в разных местах, например, в морских подводных пещерах; шаман из сел. Монгол хранил души под *Ваксами пили* — большим камнем у конца того же селения. По словам П.В.Салданга, души там хранят два духа — старик *Маси* и старуха *Осомди Мама*. Некоторым ульчам было известно имя *Майдя Мама*.

Шаман А.Коткин в 1960 г. говорил, что он помещал души в далекой пещере; их там скапливалось множество (как «детский сад»), и сторожил их дух *маси*. Духи давали душам есть вареных змей *симур*. Многие души жили там до смерти человека, когда же он умирал, душа сама перемещалась в загробный мир (*були*).

По словам Панюка Лонки (1973 г., сел. Мариинское), *дюасу* разных шаманов есть почти в каждой сопке Ульчского р-на. Снаружи вход в хранилище караулит собака *ёнггули*.

Некоторые ульчские шаманы (их называли *панямба нэучи сама*) специализировались на хранении душ детей. По мнению П.В.Салданга, раньше на «воспитание» (хранение) брали только те души, которые шаман принес с небесного дерева для бесплодной женщины или если у нее часто умирали дети. Позднее практика сохранения душ расширилась, и родители, имеющие детей, также начали отдавать души своих детой шаманам (вернее, их духам).

В связи с ростом ребенка и его души шаманы низовых, некоторых верховых нанайцев, а также ульчей ежемесячно совершали у себя дома камлания для детей, души которых они хранили. Этот обряд (*нингмаку*) низовые нанайцы и ульчи чаще всего устраивали перед восходом солнца. Ребенка или нескольких детей сажали посредине комнаты на *тэкпу* — футляр от шаманского бубна. Рядом ставили чашечку с водой и листиками багульника. Шаман камлал (*муэ муэлтэну*). «В этой воде мой дух-помощник будто мыл душу этого ребенка» (С.П.Сайгор). Затем около каждого клали раскрытый мешочек (нан. — *сомалакан*, ульч. — *пута*) с его душой, кусок ваты. Считалось, что в это время душа приходит к своему хозяину, привыкает к нему. Ей удобно сидеть около него на мягкой ватке, как в гнездышке.

Шаман поочередно камлал для каждого ребенка, отгонял злые силы, пел «*поё, поё*», специальной палочкой с привязанным кусочком меха лисицы, белки, соболя, обмотанной шелком, ритуальными стружками (низ. нан., ульч. — *пэйлэпу* или *элчугдэ*), обмахивал каждого из детей, отгоняя злых духов, «снимал с них грязь», говоря «*пый, пый*». Такую палочку вместе со связкой прутиков, наконечником стрелы, обмотанным ниткой из рыбьей кожи, каждая мать хранила у себя дома. Такой обряд (*панян нингмамбуву* — ульч.) якобы способствовал росту и здоровью души. Во время этого камлания около каждого ребенка ставили новый тонкий тальниковый прутик, в котором будто бы находилась душа ребенка (*морсо*). К этому прутику ниткой также из рыбьей кожи привязывали маленькое нефритовое колечко («для дыхания души»), несколько ритуальных стружек и наконечник стрелы для самострела (железный наконечник якобы отпугивал чертей). С этими предметами прутик и хранили все время. Символом роста души являлся новый тальниковый прут; каждый раз, когда камлали ребенку, его присоединяли к прежним.

Если ребенок, душу которого хранил шаман, заболевал, и для него приходилось камлать вне очереди, во время камлания к прежним прутикам (их, как и душу, называли *морсо* — нан.) присоединяли дополнительный, не отличавшийся от предыдущих, «для укрепления души». У многих родителей хранилась целая связка таких прутьев. Она служила своеобразным показателем роста ребенка, его души, точнее говоря, числа проведенных для него камланий (очередных и внеочередных). В связке из прутьев *морсо* и палочки с железным наконечником стрелы символическое значение имел не только металл, но и нитка из рыбьей кожи, которой обвязывали всю связку. Обладая очень большой прочностью, она имела свойство растягиваться. Нанайцы и ульчи рассматривали это как символ долгой, «растянутой» жизни данного человека, долгих лет его жизни. Нефритовое колечко, через которое дышала душа, делало дыхание легким, свободным.

По свидетельству шамана С.П.Сайгор из Хумми (1972 г.), в далеком прошлом для больного новорожденного ребенка у дома сажали в землю три тальниковых прутика, которые разрастались в целый куст. Его тщательно оберегали, считая как бы связанным со здоровьем ребенка. Но так делали в те времена, когда еще не держали домашнего скота; когда же он появился, уже никто не хотел рисковать здоровьем ребенка, так как куст мог быть поврежден коровой, козой, поросенком.

Иногда нанайский шаман, камлая для больного ребенка, душу которого он хранил, лечил его особым образом: сплетали большой обруч из девяти прутьев, на концах которого вырезали головки духа бучу. Через этот обруч три раза пропускали больного ребенка. Как пояснил Моло Онинка, в это время *Майдя Мама* (*Энин Мама* или *Удир Энин*) «прутиками будто моет *панян* — снимает с нее болезни». «Но это только так кажется, — добавлял Колбо Бельды, — а фактически это были не прутики, а змеи, ими *Энин Мама* и чистила больную *панян* — душу ребенка». Мы снова встречаемся с различными трактовками нанайцами своих обычаев.

С.П.Сайгор рассказывал в 1970 г. о сходном способе лечения беременных: делали хомутик (или венок) из девяти прутиков ивы; на концах пяти прутиков были изображены головки духов *бучу*, на четырех других — духов *керген бучу*. Все они считались хозяевами хомутика (подробности обряда см. в главе «Типы и образцы камланий»). По его же словам, *Майдя Мама* помогает беременным, говоря шаману, какие нужно сделать фигурки духов для излечения.

Обычно во время камлания шаман — хранитель души ребенка просил для него здоровья у солнца: «*Гарпи сиун, анггатыре*» («Солнечные лучи, помогайте» — ульч.).

После окончания камлания родители по очереди выносили каждого ребенка из дома навстречу поднимающемуся солнцу; дети постарше шли друг за другом сами, а самых маленьких детей матери брали на руки и старались ставить на пол ножками так, будто они сами шли «смотреть солнце» (записано в 1959 г. от Панюка Лонки, сел. Ухта; в 1962 г. — от Павла Салданга, сел. Монгол). Этот обряд, в понимании ульчей и низовых нанайцев, укреплял душу, дух и здоровье ребенка.

Удивительно, как много во все эти обряды и представления вошло современных воззрений; все нанайцы и ульчи называют шаманские хранилища душ «яслями», «детсадами», а главного духа-хранителя — «заведующей». У них там есть игрушки, куклы, они вместе играют. Теперь шаманы дают наставления духам-помощникам: «Мойте *панян*, чистите душехранилище» и даже «регулярно выводите души на прогулку». Об этом же говорила шаманка Д.Д. в сел. Ухта в 1973 г.: «Иногда шаман несколько месяцев не устраивает обряда *нингмамбуву*, от этого ребенок плачет, просит для *панян* прогулку. Мою *панян* до 18 лет держали в горе Гидяли. Я видела во сне большой дом, окна и двери закрыты, хочу уйти — оттуда не пускают. Когда я подросла, мать мне сказала: «Твоя тетка была большая шаманка, это она тебя (твою душу) в *дюасу* держала». Я уже замуж вышла, тогда она отпустила меня».

Ульч П.И.Джорка, большой знаток быта и истории ульчей, рассказал: еще маленьким (родился в 1897 г.) он заболел оспой. Шаман камлал ему, взял душу на хранение и сказал, что охранять ее будет дух *маси*, но нужно приобрести и серебряную фигурку духа *эдехэ*, который также будет заботиться о душе *панян*. Эту фигурку Петр Иванович хранил много лет. Он говорил: «Хорошо сохраняют мою душу; три-четыре года назад я видел сон: пошел к Мариинской сопке, под которой хранится моя душа. День хороший, солнечный. Там, как магазин: все открыто, мебели много. Седой старик говорит: „Открыли, проветриваем, сушим на солнце“. Потом закрыл — снова как утес стоит. Дух *эдехэ* и сейчас охраняет там мою душу. Я его фигурку дымлю иногда багульником, даю ему табак понюхать» (запись 1962 г., Хабаровск).

Здесь в представлениях П.И.Джорка обнаруживается новация: все нанайские и ульчские шаманы, входя в хранилище душ и выходя из него, проскальзывают в дверь, велят ее быстрее закрывать, чтобы внутрь не проникли злые духи. П.И., видимо, забыл это важное

обстоятельство, забыла об этом и шаманка Д.Д. из Ухты, говоря о необходимости прогулок для душ, находившихся в душехранилище.

Некоторые нанайские шаманы отдавали душу очень больных людей (чаще детей) на хранение не земным, подводным или подземным, а верхним духам — *Сангия Мапа* или Саяка Энин, *Маг'лиа Мапа* и др. Мешочки с душами (символы) шаманы имели и в этих случаях. У верховых нанайцев в семьях, где часто умирали дети, родители иногда прибегали к помощи родовых духов *Сагди Ама (Ходжер Ама), Онинка Ама* и других верховных хранителей каждого рода. Новорожденному ребенку надевали халатик, а через несколько дней помещали эту одежду в глиняный горшок *саола*, плотно запечатывали и хранили на чердаке дома. В этом горшке находился как бы символ души, а в действительности, говорили нанайцы, его душа хранилась в потустороннем мире в зависимости от рода ребенка: у *Сагди Ама (Ходжер Ама), Онинка Ама* и др. Чаще всего *саола* хранил шаман, живший одиноко где-нибудь на протоке. Ежегодно родители возили ребенка к хранителю *саола*, к родовым святыням. Старику — хранителю родовых ценностей, т.е. родов Онинка, Ходжер и других, привозили жертву (поросенка или часть свиной туши), угощали его, жили там несколько дней, в течение которых молились родовым святыням вместе с их хранителем.

Этот обычай возник, как и вообще культ родовых божеств, у нанайцев совсем недавно. В 1970 г. 40-летний нанаец А.Г. из сел. Даерга рассказал, как верующие родители ежегодно, с младенчества и вплоть до юношеского возраста, возили его на озеро, где хранились родовые святыни и находилась его детская одежда в глиняном сосуде. Когда он вернулся из армии, он по совету матери поехал туда, поклонился и поблагодарил старика — хранителя святынь и его души.

Между ульчскими шаманами и людьми, души которых они с детства хранили, возникали своего рода духовные связи. В январе 1960 г. в сел. Дуди я наблюдала, как к шаману А.Коткину пришел на лыжах из другого селения парень, также вернувшийся из армии, пришел, как к «духовному отцу».

Л.Я.Штернберг в 1910 г. записал, что нанайцы за длительное (10–20 лет) хранение душ детей давали шаману шубу; нам известно, что так же делали и состоятельные ульчи, а бедные ограничивались небольшим подарком.

В литературе по шаманизму в Сибири имеется немного примеров существования обычаев сохранения шаманами душ людей. Согласно

исследованию Г.М.Василевич, в *омирук* — коробке или мешочке — шаманы хранили душу не только самогó больного, для которого камлали, но и всех членов его семьи (более подробных объяснений нет). У илимпийских эвенков шаманы в такое же хранилище помещали пряди волос больного и его близких[141]. Л.Ф.Анисимов, много писавший о религиозных верованиях эвенков, основное внимание сосредоточил на судьбах душ умерших, но о хранилищах для душ живущих сведений у него нет[142]. Мало сведений содержится и в литературе по якутам. Якутские шаманы отдавали души на сохранение верховным божествам — сыновьям *Айыы Тойона*[143]. Кетские шаманы хранили души живых людей в наконечниках стрел и палочках[144].

В указанных выше сообщениях нет данных о наличии у эвенков и кетов представлений о существовании потусторонних хранилищ для душ живых людей, как это имеет место у нанайцев и ульчей. Сходство обнаруживается только у хакасов: они считали, что в горе Ымай, как в храме, хранились колыбели с душами детей[145].

Представления нанайцев и ульчей о судьбах душ умерших были очень близки; они считали, что душа умершего может взять с собой душу любимого человека (жены, мужа, ребенка), поэтому перед похоронами всегда совершали обряд *сирим пэгдэву* (ульч.): привязывали нитку к пальцу умершего на его руке, другой конец нити брали близкие умершего, старуха палкой обрубала нитку, говоря: *«Эмкэ нгэнэву, мэн батэ булингтэ нгэнэву, мимби эди гэдюэ, би дэрэдии»* («Один иди, меня не бери к умершим, меня забудь, я останусь»). Отдаленная аналогия этому обычаю встречалась у удских тунгусов в XVIII в. Устраивая поминки, они делали изображение умершего из гнилого дерева, одевали его, кормили. Затем все его родственники совершали обряд очищения, а шаман говорил: «Теперь расстанемся, не возвращайся, быстрее отправляйся, не думай возвращаться, вернешься — дети будут стонать»[146].

Особенно старались уберечь душу молодой вдовы, любящей мужа, сильной горюющей: ее душа будто бы могла сама уйти с умершим; поэтому ульчи говорили, что вдове нельзя сильно плакать до и после похорон. У беременной женщины умерший человек (особенно муж) мог унести с собой душу ее ребенка, поэтому они, как и вдовы, подходя к умершему, подпоясывались рыболовной сеткой или цепочкой: эти предметы якобы могли удержать душу на месте. Случалось, говорят ульчи, что умерший забирал душу с собой, от этого человек болел. Шаман во время камлания отбирал у умершего забранную душу вдовы, иначе душа в *алдан були* (преддверие *були*, мира умерших) уже через два-три месяца «дичает», а человек — хозяин души сходит с ума.

Вернуть душу из *алдан булu* мог не каждый шаман: некоторые не имели для этого достаточно сильных духов-помощников.

Душ умерших опасались и нанайцы; как и ульчи, они без необходимости не посещали кладбищ, во время похорон принимали такие же меры предосторожности: перерубали нитку, идущую от умершего к жене или сыну, внуку, зажигали два костра (один — «костер умершего», второй — «костер живых», последний должен был гореть дольше первого).

У нанайцев и ульчей существовало воззрение, согласно которому душа умершего может возродиться в ребенке. Говорят, что иногда младенец рождался с дырочками в ушах, потому что «предшественник» носил серьги. У умершего ребенка делали на руке метку углем — рождался младенец с меткой на руке. Считалось, что если умирал ребенок до года, его душа почти непременно возвратится к своим родителям. Что же касается судьбы души умершего взрослого человека, то нанайцы в сел. Дада говорили: человек умер — душа идет в *буни*, загробный мир, там долго живет, умирает, попадает в *холиочоа*, загробный мир, имеющийся в *буни*. Прожив в *холиочоа*, душа возрождается на земле в виде травы, цветка, животного или человека.

Ни в литературе о нанайцах и ульчах, ни в словарях нет сведений о душах шаманов — *нёукта* (нан.), *пута* (ульч.). Нанайский шаман Моло Онинка говорил, что во время обряда посвящения больного в шаманы его душа *панян* могла трансформироваться: входила в деревянную фигурку *аями* и становилась духом *нёукта*, его главным *сэвэн*. Поскольку вопрос о душе шаманов у нанайцев и ульчей связан с проблемой становления шамана, с его посвящением, мы его рассматриваем в соответствующем разделе.

Иными были представления о душах у орочей, эвенков и других соседних народов. У эвенков, как и у народов Амура, существовали представления о множественности душ (*ханян, бэен, оми, маин*)[147]. Первая — тень, отражение, она постоянно передвигалась, тогда как *бэен* неизменно находилась в теле, хотя злой дух и мог ее похитить. Интересна судьба души *маин*, которая, по представлениям эвенков, жила обычно не в теле человека, а в истоках родовой реки; от ее состояния зависела судьба человека в любой момент жизни. Душу *ханян* после смерти человека шаман перевозил на родовую реку. Затем она сама превращалась в душу *оми* и уходила в хранилище душ *омирук* — помещение в верховьях родовой реки, а оттуда — на землю, где в виде птички воплощалась в душе новорожденного сородича. Эти данные

свидетельствуют о своеобразии понятий эвенков о *маин, ханян, оми, бэен* — разных душах одного человека[148].

У якутов также существовали представления о множественности душ, об их хранилищах, однако эти представления были далеки от нанайских и ульчских[149]. Якуты думали, что у ребенка, предназначенного быть шаманом, духи похищали «для переделки» все три его души. Несмотря на многолетнее отсутствие душ, ребенок не умирал, отделываясь болезнью[150]. Якуты, как правило, помещали в хранилище лишь душу умершего человека, беспокоившую людей.

Таким образом, у эвенков и якутов существовали представления о душах, живших отдельно от тела, и это не влекло за собой смерти человека. Многие исследователи утверждали, что при отсутствии души в теле человек умирал. Как мы видели по представлениям нанайцев и ульчей, душа человека в течение многих лет могла находиться в душехранилище (в «хороших условиях, под хорошей охраной»), и человек превосходно чувствовал себя. Аналогичные воззрения, помимо эвенков и якутов, обнаруживаются у хантов и манси, у тюрков Алтая: у алтайцев две из четырех душ — *дьюла* и *сюр* — уходили от человека и существовали отдельно[151].

По данным А.В.Анохина, то же самое можно сказать о душе *кут* у телеутов, а также о душе шамана *тын-бура*[152].

В.П.Дьяконова уделила большое внимание вопросу о представлениях тувинцев и алтайцев в этой области. У теленгитов и части тувинцев отмечены понятия о душах *сюне* и *сайн сунус*, находящихся вне человека (в горах, в степи, в тайге). По мнению тувинцев, умерший в течение некоторого времени мог наблюдать за всем происходящим на похоронах[153] (то же — у нанайцев, ульчей).

В множественность душ верили финно-угры. Представления нивхов о душе человека, по данным Л.Я.Штернберга, весьма неоднозначны: «Гиляки полагают, что их три души лежат в виде крошечных яичек в их голове и что после смерти они выходят из тела и превращаются в настоящего двойника человека»[154]. «Обыкновенный смертный имеет только одну душу, богатый — две, а шаман может их иметь вдвое больше: одну — от горы, другую — от моря, третью — от неба, четвертую — от подземного царства». Различие в числе душ по «рангам» (и даже по имущественному положению) касается только так называемой большой души, т.е. души размером со все тело человека и разлитой по всему организму. Но кроме этих больших душ у каждого человека есть еще маленькая душа, помещающаяся в голове большой

души, после смерти которой маленькая душа превращается в большую и становится дубликатом покойной. «Маленькие души рисуются гиляку в виде яйца. При жизни человека эта маленькая яйцевидная душа играет огромную роль. Это она является гиляку во сне, и все, что видит или делает гиляк во сне, — все это проделывается маленькой душой»[155].

По данным Е.А.Крейновича, душа у нивхов помещалась в крови и в волосах[156]. У этого народа не зафиксировано представление об отдельном от тела существовании души, а также о шаманах — хранителях душ. Последнее отсутствовало и у удэгейцев.

Представления о множественности душ у человека были свойственны подавляющему большинству народов Севера и Сибири, причем многие считали их неотъемлемой частью тела: если душа находилась вне тела длительное время — человек умирал. Но, как было показано, нанайцы, ульчи, некоторые алтайские народы, угро-финны (ханты и манси), а также якуты верили, что длительное отсутствие у человека его души не вредит ему.

В поисках аналогий мы обратились к литературе о народах, живущих к югу от нанайцев. Для корейцев также были характерны представления о множественности душ[157]. К сожалению, в подавляющей части работ о корейцах главным образом говорится о судьбах душ умерших, а не живых.

Бираречены — тунгусы Маньчжурии верили в существование трех душ у человека, причем их названия были близки к названиям, бытующим у *аккани*, нанайской группы на притоках Амура, Уссури, Сунгари и других, — *оми, ерга* и *суси*. Они — души детей, которые «с определенного момента изменялись и назывались *суси*»[158].

Представления маньчжуров о душе (*фойенгго*) сложнее: они считали, что душа состоит из трех элементов: главной, внутренней и внешней, связанных между собой. Душу ребенку дает *Оноси Мама*, к ней возвращается внутренняя душа после смерти человека, чтобы возродиться. Главную душу можно отождествить с «самосознанием», вторую душу — с репродуктивной силой, третья — это «движущая душа». Все вместе они составляли *фойенгго*[159].

Необходимо обратить внимание на мифический образ *Майдя Мама*, известный ульчам и нанайцам. Это один из главных помощников шамана, его «второе я». В литературе по нанайцам об этом духе упоминал лишь Шимкевич[160].

В статье «Некоторые представления нанайцев о душе человека»[161] имеются сведения о *Майдя Мама* как о хозяйке хранилища душ. Из наших магнитофонных записей обыкновенных шаманских камланий видно, что нанайские шаманы заканчивали свои действа, как правило, отправлением души, отнятой у злого духа, в хранилище для душ. У нанайцев существовало представление о *Майдя Мама*, духе-хранительнице душ младенцев, которая помогала также беременным женщинам.

Образ *Майдя Мама* на Нижнем Амуре, по-видимому, имеет аналогии далеко на западе. На Алтае это была богиня *Умай* — дух-хранитель детей у шорцев, сагайцев, качинцев и других, а также у киргизов и узбеков[162].

Л.П.Потапов, исследовавший этот вопрос, писал, что: 1) образ *Умай* связан с культом огня у тюркоязычных кочевников Саяно-Алтайского региона и прилежащих территорий; 2) во всем этом обширном ареале образ *Умай*, сохранившийся до наших дней, сложился задолго до тюркского каганата, был он свойствен и древним тюркам[163]. У разных народностей этого региона образ *Умай* варьировал: у шорцев *Умай* — название духа-хранителя детей и духа, провожающего умершего; у северных алтайцев *Умай* — дух-хранитель младенцев и дух, который берет умирающего. У качинцев и сагайцев *Ымай* — дух огня и покровитель детей и взрослых, у бельтиров и шорцев — душа ребенка от рождения до момента, когда он начнет ходить; у них же *Умай*, — пуповина ребенка (ее вешали над колыбелью). Шорцы называли *Умай Майичэ*, изображали ее в виде лучка со стрелой и вешали на стену юрты, в которой родился ребенок, как знак присутствия здесь *Умай*[164]. Шорцы думали, что *Умай* появлялась вместе с зарождающимся ребенком в утробе матери и охраняла младенца в течение всей его жизни. Телеуты называли этот дух *Май-эне*[165], киргизы — *Умай-эне*[166]. У телеутов, прежде чем положить ребенка в колыбель, старуха вешала над ним изображение лучка и стрелы (*Май-эне*), звала огонь и мать *Умай* для защиты. У киргизов и телеутов культ огня сливается с культом *Умай*. У монголов, видимо, вопрос о культе *Умай* не изучен, однако показательно, что в языке этого народа *умай* — это матка, утроба матери[167]. У бурят *ума* — утроба матери — упоминается в свадебных молитвах шаманов[168].

«Северные алтайцы-кумандинцы верили в то, что у каждого человека есть персональный дух-хранитель *Пайна* или *Умай*-энэ»[169]. Он же хранил человека с момента его зарождения в утробе матери.

Согласно верованиям хакасов, богиня *Умай* хранила детские души в горе *Ымай тасхал*, изнутри напоминающей храм, на стенах которого висели колыбели с душами детей, хранимых ею[170]. Эти представления чрезвычайно близки к нанайским.

Можно считать, что шаманский культ духа *Майдя Мама* на Нижнем Амуре очень близок описанному выше явлению у народов Саяно-Алтайской группы (особенно хакасам) и по существу, и по терминологии: у нанайцев — *Майдя Мама, Майдя Энин*, у шорцев — *Май-иче*, у хакасов Умай, у телеутов — *Май-ыне, Умай*) — это культ духа-охранителя ребенка, а также беременных женщин. У тюркских народов есть и иные, более широкие значения этого духа (он и покровитель взрослого человека, и дух смерти, но чаще он — охранитель детей и рожениц).

В терминологии тюркоязычных народов и народов Амура, касающейся богини-охранительницы детей, повсеместно прослеживается корень *май*. Приведем аналогии из эвенкийских представлений: *майин* у различных групп эвенков — дух покровитель и хранитель душ людей, животных, а также дух-хозяин верхнего мира; у зейской и верхнеамурской групп эвенков *майин* — душа, у охотских эвенов *майис* — дух-покровитель шамана, у разных групп негидальцев *майин, майин эвэкэ* — дух-хозяин верхнего мира, небесная старуха[171]. В работе Л.П.Потапова[172] через общность культа огня и культа *Умай* убедительно показан древнейший характер культа богини *Умай*, восходящий к первобытности. По всей вероятности, культ духов *маин*, широко распространенный у эвенков и у эвенкийских по языку народов, относится к периоду древнейшей алтайской языковой общности.

Если же сравнивать рассматриваемые культы, то можно прийти к заключению о том, что нижнеамурский культ духа *Майдя Мама* гораздо ближе к тюркским, чем к тунгусскому культу. Собственно эвенкийского культа духа *Майдя Мама, Майдя Энин* (или *Умай*) или чего-то близкого не отмечено в литературе. Как уже говорилось, одна из душ человека у эвенков называется *маин*. Это — душа-счастье. *Маин* также и название верховного божества, хозяин верхнего мира, «с подчеркнутыми патриархальными чертами»[173]. Возможно, исследователи в дальнейшем смогут протянуть «нить» от алтайской богини Умай к эвенкийскому верховному богу (или душе человека?) *Маин*. Здесь необходимо отметить близость представлений нанайцев и ульчей с алтайскими (тюркскими) и особенно с хакасскими, возможность сопоставлений *Майдя Мама, Майдя Энин* и приведенных выше тюркских параллелей. Подчеркнем и такую общую деталь этого культа: по данным Л.П.Потапова, богиня *Умай* олицетворялась у некоторых народов Алтая, например у шорцев, с образом лука и стрелы. У верховых нанайцев

(особенно с притоков Уссури) над входом в дом, где родился мальчик, вешали лучок со стрелами. Такие же охранительные предметы вешали нивхи над колыбелью мальчика. Амурские нанайцы и ульчи, как уже говорилось, устраивали ежемесячный обряд для детей, души которых хранил шаман. Каждый раз во время этого обряда, независимо от пола ребенка, около него втыкали в пол стрелу. Стрелу-оберег на Амуре нужно оценивать и в свете алтайских параллелей.

В то же время, как уже говорилось, у тунгусов Сибири, а также у южных тунгусов в Маньчжурии и у самих маньчжуров, судя по литературе, культа, аналогичного культу духа *Майдя Мама, Майдя Энин, Май-эне*, не было. Об этом свидетельствуют работы советских исследователей, а также С.М.Широкогорова, длительное время работавшего среди эвенков верхнего Приамурья, Маньчжурии и среди шаманов-маньчжур[174]. В этой связи необходимо напомнить о статье В.И.Цинциус, показавшей, что нанайцы, ульчи Нижнего Амура и ороки Сахалина сохраняют в языках древнейшие реликты алтайских языков[175], отсутствующие в языках эвенков. Можно предположить, что у нанайцев и ульчей наличие культа *Майдя Мама* служит показателем их древнейших связей с алтайской культурой: Подобные связи были прослежены и на некоторых других материалах: этнонимах (например, *Саян* и *Чер* на Нижнем Амуре), материальной культуре и др.[176]

Подводя краткие итоги, отметим, что у народов Нижнего Амура существовали представления о множественности душ у человека, о превращении младенческой души в виде птицы в душу в образе человека, его уменьшенной копии. Понятия о числе душ были смутными и противоречивыми еще в начале XX в. Можно думать, что представления о множественности душ у человека, весьма неясные, частично могли быть связаны с наличием нескольких терминов для души, появившихся на данной почве в силу этнической смешанности населения рассматриваемого региона.

Общим являлось представление о душе как о невидимой материальной субстанции, нуждающейся в пище, питье, отдыхе ж т.п., особенно после смерти человека. Считалось, что душа могла находиться, передвигаясь, в различных местах. Реже всего она была с человеком-хозяином (преимущественно на его плечах, волосах), единичными являются представления о местонахождении души в крови, в сердце. По-видимому, представления о нахождении души вне тела породило практику шаманов хранить души людей в особом хранилище, под присмотром могущественных духов-защитников. Почти все шаманы у нанайцев и ульчей специализировались на сохранении душ, особенно

детей. Эта деятельность шаманов считалась не менее важной, чем лечение больных. Хранительницей душ детей у нанайцев считалась *Майдя Мама*, а также *Омсон Мама*, у низовых нанайцев и ульчей — *Осомди Мама* — женский дух, главный помощник шамана; его образ уводит в мир представлений алтайских и тюркских народов о богине — хранительнице новорожденных (или чреве матери), это богиня *Умай*, *Май-эне*.

Для нанайцев и ульчей было характерно представление о существовании у шаманов особой души, отличной от душ простых людей, она имела и иное название. Это был дух, способный к перевоплощениям.

Эвенки также полагали, что душа шамана не сходна с душами простых людей, но подобные понятия у народов Амура были совершенно иными. У нанайцев и ульчей обнаружено представление, сходное с нивхским, — о связи души человека с деревом, хотя весь комплекс понятий нивхов в этой области в целом был иным.

Представления о множественности душ отмечены у большинства народов Сибири и других регионов. Отметим, что некоторые элементы верований корейцев в данной области перекликаются с нанайскими и ульчскими (например, о бессмертии души шаманов, о переходе ее по наследству и др.)[177]. Здесь следует обратить внимание на то, что вся деятельность шамана была связана с верой в единство души шамана с тем духом, который впоследствии, после его смерти, переходил к его наследнику. Отдельные аналогии элементам многогранных воззрений нанайцев и ульчей о душе можно найти и у других народов, однако в целом весь этот комплекс, рассматриваемый у народов Амура, представляется уникальным.

ГЛАВА ПЯТАЯ

ОБРЯДЫ ПОСВЯЩЕНИЯ ШАМАНА

Обряды посвящения в шаманы (или становления шамана) у нанайцев и ульчей не описаны. Что же касается других народов Сибири, то исследователи более всего писали об обучении нового шамана старым, о «школе» шамана. У такого народа, как ненцы, обучение молодого шамана иногда продолжалось до 20 лет[178]. «Школу» проходили и селькупские шаманы[179]. Нганасаны «противятся суждению о том, что

существовала школа шамана и вообще обучение его кем-то. Он должен действовать так, как диктуют его *дямада* или *нгуо* (духи)»[180].

У тувинцев обучение шамана длилось от трех — семи до десяти дней. Иногда оно ограничивалось одним камланием, во время которого шаман старый и посвящаемый вместе путешествовали по нижнему миру. В это время неофит познавал его устройство, пути в нем[181]. У ряда народов Алтая посвящение шамана заключалось в обряде «оживления» бубна[182]. Детально описано посвящение у якутов[183].

Нанайцы приглашали к больному сильной специфической шаманской болезнью старого шамана. Во время камлания тот по некоторым признакам замечал, что перед ним — будущий шаман (см. ниже) и посвящал его после изготовления фигурки духа и других специальных актов. Но, как утверждают нанайцы, будущий шаман всегда был в таком состоянии, что осознанно воспринимать что-либо во время обряда посвящения, т.е. обучаться, не мог. Поэтому обряд посвящения шамана нанайцы не воспринимали как обучение нового шамана. По этому поводу всегда говорили, что шамана обучают только духи[184].

Обряд посвящения шамана у нанайцев. Обряд посвящения в шаманы нанайцы и ульчи называют *сама нихэлини*, буквально — «шаман открывается» (*нихэли* — открывать). Более распространено выражение *ангмани нихэлини* (дословно — начинает открывать рот, начинает петь, как шаман). Шаман Моло Онинка сказал об обряде посвящения: *«Энусини саман осигогоани нихэлигуи»* («Больного шаман превращает в открывающего», подразумевается рот). Таким образом, новый шаман появлялся всегда через посредство другого, более опытного, старого.

Строгих канонов данного обряда не существовало, однако имели место общие принципы, а вариации касались только второстепенных деталей. Обычно обряд привлекал многих зрителей. Появление нового шамана в прошлом было важным событием в общественной жизни главным образом потому, что обычно шаман был почти единственным лицом, к которому можно было обратиться с различными нуждами, он по-своему удовлетворял их, особенно больных. Сам по себе обряд содержал интересные зрелищные элементы.

Внешние черты обряда у нанайцев. Внешне обряд проводился примерно так: к больному, о котором было известно, что он отличается своеобразными чертами поведения, родственники звали опытного шамана. Старый шаман обычно лечил разные болезни, в том числе и душевные. У некоторых больных наличествовали определенные черты так называемой шаманской болезни, дававшие основания считать их

будущими шаманами. Когда родственники посылали за старым шаманом для лечения больного, последний, сидя дома, говорил, из какой деревни едет шаман, в какой лодке, во что он одет и т.п. Уже это для окружающих служило показателем его сверхъестественных способностей. Опытный шаман, едва начав камлать, по ряду признаков уже видел, что перед ним — будущий шаман и нужно после камлания приступать к обрядам посвящения.

Он приказывал сделать деревянную антропоморфную фигурку духа *аями*. Ее ставили на *бэсэрэ* (деревянный настил) в старом нанайском доме. Семь-девять человек из числа присутствовавших на обряде поочередно танцевали в комнате, надев на себя шаманский пояс, взяв в руки бубен. Старый шаман камлал после них. Он отыскивал духа, длительное время мучавшего больного и вдувал его в фигурку *аями*. Будущий шаман бурно реагировал на это действие. В некоторых случаях он вскакивал, начинал кружиться по комнате и петь по-шамански, в других — вскрикивал и на мгновение падал без чувств; все это считалось показателем того, что больной уже стал шаманом.

Вечером фигурку *аями* закрывали халатом и оставляли на нарах, а больной лежал в изнеможении до следующего дня. Утром в доме нового шамана совершался специальный обряд. Впереди становился старый шаман в полном костюме, с ритуальными стружками на сгибах рук и ног. К его поясу сзади привязывали узкий ремень (*соона*) длиной в 2 сажени и прикрепляли к нему фигурку *аями*. К этой фигурке привязывали второй длинный ремень, идущий к поясу посвящаемого. Иногда последнему ритуальными стружками также обвязывали шею, сгибы рук и ног. Он держался обеими руками за ремень. Нередко ему давали в руки бубен и колотушку. Чаще всего больной был в расслабленном состоянии, и его с двух сторон поддерживали под руки. Позади посвящаемого шел человек с бубном. Еще один человек поддерживал фигурку *аями* таким образом, чтобы она все время была обращена лицом к посвящаемому. Нанайцы говорили: «Он должен к ней привыкать. В ней находится его дух-помощник, который отныне должен всегда быть с посвященным шаманом».

Все следующие действия должны были избавить больного от болезни. Процессия несколько раз обходила вокруг комнаты, шаман камлал с бубном, замыкающий бил в бубен. Затем все выходили на улицу и начинали обходить дома в селении. В каждом из них обходили помещение, шаман камлал, бил в бубен и пританцовывал, а посвящаемый никаких действий не совершал, был слаб и апатичен. Лишь в редких случаях он также начинал шаманить. В каждом доме хозяева угощали холодной кипяченой водой всех участников ритуала, а

старого и нового шаманов поили водой с листиками багульника. Считалось, что подобный обход домов способствует излечению посвящаемого, его укреплению. В каждом доме он будто бы получал «частицу счастья». Все происходящее обычно привлекало много зрителей. По мере обхода селения число участников процессии постепенно увеличивалось.

Наконец процессия возвращалась к дому больного. У старого шамана отвязывали ремень от пояса, и посвящаемый теперь следовал только за фигуркой *аями*. Человек, ее державший, шел все быстрее, потом бежал, за ним бежал и новый шаман, он начинал кричать, петь по-шамански, чаще всего через некоторое время он впадал в экстаз. Когда фигурку вносили в дом, то камлали оба шамана. Новый шаман обычно скоро падал в изнеможении на постель и засыпал.

Старый шаман кормил духа *аями*, родственники убирали эту фигурку. Обряд посвящения на этом считался законченным. Посвященный следующий день либо два-три дня отдыхал. Потом он начинал вести обыкновенную жизнь, и его поведение ничем не отличалось от поведения других. Так проходило несколько месяцев, а иногда и лет до того, как его звали лечить человека. Отказаться он не мог. Дух *аями*, о котором он думал неотступно и которого регулярно кормил, велел ему шаманить, пугая новыми болезнями и смертью. Таким образом начиналась его шаманская деятельность.

Но так бывало не всегда. Случалось, что у посвященного на следующий или на третий день проявлялись прежние признаки заболевания. Тогда старый шаман вновь приходил, и повторялся обряд с обходом всех домов в селении. Больному делали еще одну фигурку духа *аями*. В случае необходимости обряд с обходом домов повторялся и в третий раз. Тогда делали и третью фигурку. Некоторые посвященные пробовали при заболевании лечить себя сами с бубном: часто родные, если посвященный болел, делали для него бубен, полагая, что уже от одного наличия, бубна он может поправиться. Новый шаман, чтобы не болеть, все время кормил фигурку духа *аями*. Даже после двух обрядов посвящения некоторые не становились шаманами и оказывались «сильнее духов». Об этих редких фактах рассказывали многие. Такие случаи расценивались как чрезвычайные явления.

Судьбы шаманов и их становление были различны. Так, например, нанайка Б.М. еще в молодости переселилась в среду ульчей (сел. Булава). Она сильно болела, и в 1949 г. ее посвятили в шаманы (у нее была шаманская родословная), сделали фигурку *аями*, которую она три-четыре года кормила (шаманила для себя), а потом бросила. В конце

1960-х годов к ней снова стали приходить духи. В 1973 г. в Нанайском р-не она прошла новый обряд посвящения (я наблюдала его).

Описанный выше обряд в основном совершался в различных вариантах до 1930-х годов. В 1950-х годах ритуальные процессии уже не ходили по домам. Так, шаман Моло Онинка был посвящен в конце 1940-х годов. Он болел, и к нему был вызван опытный шаман. Едва старый шаман «вдунул духа» в фигурку, больной Моло сорвался с постели, начал петь и танцевать по-шамански. Тут же к его поясу привязали два ремня. К концу переднего ремня прикрепили фигурку духа *аями*, а за задний взялись мужчина и женщина. Фигурку *аями* держал в руках третий человек, который старался нести ее перед лицом Моло. Этот человек сначала шел, а потом бежал со своей фигуркой. Моло тоже бежал за ним, держа в руках бубен с колотушкой. Он ударял в бубен и пел по-шамански. Все это происходило в его доме. Старый шаман в это время стоял в стороне и наблюдал за происходящим. Наконец он взял свой бубен и начал шаманить вместе с посвященным. Весь обряд в доме больного происходил не более трех-четырех часов. После этого Моло перестал болеть и стал шаманом.

По словам шамана С.П.Сайгор из сел. Хумми, так же посвящали и его (тоже в конце 1940-х годов). У низовых нанайцев (селения Хумми, Карги, Адди) в обряде посвящения была своеобразная деталь: когда шаман посвящал человека в шаманы, посвящаемый в это время как будто спал. Из девяти присутствовавших тут человек каждый поочередно танцевал с бубном вокруг него (*солгин най мэурини* — нешаманы шаманят). Согласно объяснению шамана А.Г., они «как бы прокладывали след новому шаману», без этого неофит не сможет потом шаманить. Затем начинал камлать старый шаман. Посвящаемый хотя как будто и спал, но был с ним все время в контакте, отвечал на его вопросы. Старый шаман, найдя духа, преследующего больного, удостоверившись, что это именно искомый дух, гонял его (*хасиси*) для очищения по сопкам, долинам и т.д., чтобы он мог в дальнейшем служить людям. Старый шаман, гоняя духа, спрашивал у посвящаемого: «Где сейчас дух?». Тот сквозь сон отвечал: «Он сейчас на восточной стороне такой-то сопки» или «Его сейчас не видно, он отдыхает на черной туче». Из этих ответов присутствующие убеждались, что перед ними — новый шаман: он видит путь своего духа, того самого, который его давно беспокоил. Теперь тот будет ему служить. Между тем бродивший повсюду дух приближался к жилищу больного. Старый шаман говорил: «Он уже близко!». При этих словах больной вскакивал, хватал бубен с колотушкой и начинал кружиться по комнате вместе со старым шаманом. Так вели себя не все. Были и отклонения, так же как при посвящении у верховых нанайцев. Наконец дух входил в дом. Старый шаман хватал

его (ртом) и вдувал в заранее приготовленную фигурку *аями*. В этот момент посвящаемый терял сознание. Затем его, обессиленного, водили по дому, поддерживая на ремнях, давали в руки бубен. Многие не имели сил петь и не впадали в транс. Посвящение не всегда приводило к появлению нового шамана и у низовых.

Все эти действия определялись воззрениями нанайцев — шаманов и нешаманов. Подлинное значение обрядов, как бы они ни различались по внешним деталям, было установлено только благодаря длительной работе.

Объяснение обряда посвящения нового шамана. Нанайцы считали, что духи-помощники после смерти шамана возвращались на исконную шаманскую территорию и жили там многие годы, зарывшись в землю, траву, либо в домике *дёкасон*, затем просыпались, начинали искать нового хозяина. Они ждали, когда появится новый кандидат в шаманы — родственник умершего. Иногда, говорят, дух даже присутствовал при родах женщины, когда появлялся наследник главного шамана. Дух примечал: «Этот ребенок будет моим». Он уже любил этого человека, его кровь, его тело, его запах. Затем много лет он следил за этим человеком, а потом начинал ему являться, приходил из ночи в ночь, понуждал к шаманству.

Проблемой взаимоотношений духов с шаманом занимались многие исследователи. Ульчи и низовые нанайцы говорят, что побудительным стимулом подобных тесных связей являлась любовь духа к телу, крови, к запахам, якобы сходных у людей-родственников, поэтому дух и приходил к наследникам умершего шамана. Подавляющее количество духов-помощников у шамана антропоморфны, но, видимо, в прошлом духи, по крайней мере основные, были зооморфны. Можно думать, что представления о любви духов к телу, запахам, к крови шамана в прошлом были присущи и верховым нанайцам; возможно, что и сейчас кое у кого из этой группы нанайцев сохранились подобные взгляды, но их не удалось зафиксировать. Не исключено, что сходные воззрения могли существовать и более широко, у других народов Севера, этот вопрос нуждается в исследовании.

Новый шаман наследовал от давно умершего шамана, своего предка, шаманскую территорию, на которой жили старые духи умершего шамана. Вернее, была даже не одна, а две шаманские территории: *дёргиль* и *гора*. *Дёргиль* — это «дорога шамана», по которой он обычно ходил, у каждого своя, особая. У шамана Моло Онинка дорога *дёргиль* начиналась в Дэсисуйгуони — у устья р. Анюй, против старинного сел. Таргон. В самом начале этой дороги стояли три *тороан* — священных

шеста, у которых постоянно находились духи-охранители *Хото, Удир гуси* и другие, сторожившие эти владения шамана и не пускавшие туда чужих. Дорога была извилиста, со многими ответвлениями, однако она была замкнутой. Конец ее находился у тех же трех шестов *тороан*, где дежурили духи-охранители. На одном участке этой дороги находился дом *дёкасон*, принадлежавший предкам шамана. В подобном доме Моло Онинка было девять комнат. В одной лежали сохраняемые шаманом души детей, в другой — взрослых, в остальных жили некоторые из его духов-помощников. Вся эта территория — дорога с ответвлениями, дом, три шеста, многочисленные сопки, которые опоясывала дорога и где также жили духи-помощники шамана, — называлась *дёргиль*. Всякий раз, камлая, шаман упоминал о ней.

Моло Онинка приводил различные подробности о своей территории *дёргиль*. Обычно около дома *дёкасон* стояла ограда. Тут же находились еще три шеста *тороан*. В среднем, самом высоком, была дыра для моления в небо, которую умерший шаман «закрывал своими пятками». В его *дёкасон* жили духи-помощники: *Удир Энин* или *Майдя Мама* — охранительница душ детей, а также мужские духи *керген бучу, нека мапа, диулин* и др. Здесь же хранилась нарта *очио* для перевозки душ в загробный мир, дух-птица *коори* и копье. Все эти духи и снаряжение были необходимы для *касаты*-шамана. Моло Онинка якобы наследовал эти предметы и духов от предка, *касаты*-шамана. Однако односельчане и другие старики относились к этим притязаниям Моло считаться *касаты*-шаманом скептически, хотя его авторитет как простого шамана никем не оспаривался.

Моло Онинка говорил: «После меня мою территорию будут наследовать мой сын, дочка, внуки». У него была одна дочь, не проявлявшая интереса к его деятельности.

На р. Амгунь у Моло была другая территория — *гора*. Там стояли три камня в реке — его «окаменевшие предки», три брата. Относительно территории *гора* Моло сказал: «Там много плохих чертей *нгэвэн*, я с ними не справлюсь, поэтому туда не хожу, боюсь их. Когда шаманю, всегда зову тех трех моих каменных братьев: *„Илан дёло аилби*" («Три старших каменных брата, помогайте мне»), и они тотчас приходят. На оз. Удыль (расположено недалеко от р. Амгунь. — *А.С.*) на сопке Гидая также есть три камня — „братья" Онинка — они тоже мне всегда помогают во время камлания». Все эти шаманские места — *дёргиль* у р. Анюй, где находился дом *дёкасон* и где жили духи-помощники шамана, *гора*, где жили окаменевшие предки Онинка и другие духи, — были расположены далеко друг от друга (более чем в 500 км). Тем не менее и из *гора* по первому зову на камлание прилетали духи-

помощники, в том числе и крылатый тигр *марин*, на котором Моло «отправлялся верхом».

И у низовых нанайцев имелось представление о шаманских территориях *гора* и дёргиль. В *дёргиль*, говорили они, среди прочих духов, живет собака *тулбуэ*. Она лаем предупреждает шамана о приближении злого духа. Там же живет дух *сэлэмэ гаса* — железная утка (сопоставимая с птицей *коори* у верховых?).

Первоначально мы предполагали, что представления о *дёргиль* и *гора* — не что иное, как отражение в памяти реальных фактов о родовых территориях, на которых в далеком прошлом жили предки данных шаманов. В частности, известно, что предки рода Онинка в прошлом действительно расселялись в районо р. Анюй, а другие ветви рода — в других местах[185]. Но и» р. Амгунь Онинка никогда не жили. Эти предположения не оправдались. По словам прекрасного знатока данного предмета Ф.К.Онинка, у двух шаманов, даже если они родные братьи ((либо отец и сын), совершенно различные *дёргиль* и *гора*. Доступ на шаманскую территорию чужим, даже близким родственникам, закрыт. Эти воззрения подтверждались многими другими информаторами.

В роде Онинка всегда было много шаманов. Даже у близких родственников-шаманов территории были разные. Так, у Г.Г. (урожденная Онинка) территория *дёргиль* находилась на р. Иман, — притоке р. Уссури. Тут заканчивались все ее камлания. В расположенном здесь домике-*дёкасон* она хранила души под надзором главной хранительницы *Майдя Мама*. По словам Г.Г., эту территорию или дорогу она получила от очень сильной шаманки — двоюродной сестры ее отца Тайпи Бельды. *Гора* шаманки Г.Г. находилась, по ее словам, прямо у сел. Даерга, где она живет. По словам стариков, лет через 30 после смерти известного шамана Богдана Онинка его *гора* взял племянник Акиану из сел. Найхин. Остальные шаманы из рода Онинка имели каждый свою территорию по линии отца, матери.

У нанайцев существовали и другие многочисленные роды. Например, род Бельды насчитывал в 1897 г. свыше 900 чел. Как и Онинка, этот род был известен многими шаманами, и у каждого были свои территории — *дёргиль* и *гора*. Старики говорили, что у одного из Бельды, жившего в 1940-х годах в сел. Джари, *дёргиль* и *дёкасон* находились под скалой на окраине этого селения. У других шаманов Бельды, напротив, *дёргиль* и *гора* были далеко, где-нибудь у моря. В обоих владениях шаманов было много различных духов, принадлежавших предкам-шаманам. У нанайцев, когда человек начинал болеть шаманской болезнью, принято

было говорить: «Он сошел с ума от *гора*» (от духов, находившихся на этой территории).

Тем не менее некоторые шаманы говорили, что во время болезни их мучили духи, не жившие ни в *дёргиль*, ни в *гора*. Например, у Г.Г. мучившим ее духом оказался дух *наму эдени*[186] (хозяин моря), приходивший с Сахалина. Он и теперь якобы постоянно является оттуда на ее камлания — «огромный, страшный, с саблей на голове». Но с ее *дёргиль* или *гора* он не был связан. Из этих примеров видно, что представления шаманов об истоках их «дара» были неоднозначны.

Пытаясь выяснить разницу между понятиями *дёргиль* и *гора*, мы получали различные ответы: «*Дёргиль* — это деревушка, где живут шаманские духи. В *гора* шаманы только ходят» (М.Н.Бельды, 1972 г.). «Деревней предков шаманов» назвал *дёргиль* и Колбо Бельды из сел. Джари (1973 г.), однако, как выяснилось позднее, это верно лишь отчасти. Ф.К.Онинка сообщил нам, что *дёргиль* и *гора* — понятия в сущности одинаковые. Обобщенно о них можно сказать «шаманская дорога», или дорога шамана, проходящая по территории, только ему принадлежащей. Таким образом, у самих нанайцев понятия о *дёргиль* и *гора* различались. Представления о *дёргиль* и *гора* нанайцы тщательно скрывали от иноплеменников, ибо шаманы говорили, что если кто-нибудь из посторонних узнает об этих местах, духи, находившиеся там, строго накажут того, кто проболтался. Ни в одном из словарей нет терминов, близких к *гора* и *дёргиль*. Когда Моло Онинка рассказал об этих территориях, его односельчане не хотели этому верить (он сам им сказал, что нарушил запрет). В литературе нечто сходное с подобными представлениями обнаруживается у тувинцев (понятие о двух шаманских потусторонних землях), однако детали этих представлений кажутся совершенно иными[187].

У низовых нанайских шаманов *гора* и *дёргиль* также помещались в различных местах, весьма отдаленных друг от друга. Об этом рассказал С.П.Сайгор (сел. Хумми, 1973 г.). *Дёргиль* у него находился близ Хабаровска, у сопки Мурул дуони (свыше 600 км от сел. Хумми); это место было связано с родом Заксор (мать отца С.П.Сайгор — урожденная Заксор). С.П.Сайгор рассказал интересную легенду, связанную с шаманской историей их семьи. Когда-то нанаец из рода Заксор, находясь близ устья Уссури, убил змею, что по понятиям нанайцев — грех. Говорят также, что змеи мстят за своих. Когда через некоторое время тот человек вновь попал в те места, его, сидящего в лодке, ужалила змея, он упал и утонул. Его мать, шаманка, решила: «Нужно помириться со змеями». Дед С.П.Сайгор был шаманом и помирил Заксор с женщиной-змеей. С тех пор у Заксор духи-помощники — змеи. Прошло много лет,

С.П.Сайгор видит сон: дух змеи зовет его: «Мы — твоя родня, приходи». Сайгор знал, что там, у Хабаровска, находится *дёргиль* его деда. Сразу после сна он камлал и отправился туда. Там он увидел много духов-змей, они живут в скале, в домике *дёкасон*. Дух-змея вошла в него (через рот). С.П. вернулся обратно. Через год он заболел, камлал (попытка самолечения), потом изо рта змейка *муйки* вышла, стала его духом-помощником. Таким образом С.П.Сайгор, уже будучи шаманом, получил по линии матери Заксор и *дёргиль*, и духа-помощника — змейку.

Гора шамана С.П.Сайгор находилась на р. Амгунь, почти в тысяче километров от *дёргиль*, «где раньше наши Сайгор жили». Но *гора* других шаманов из рода Сайгор были, и в других местах: в камнях и скалах на оз. Болонь, на острове этого озера, в утесе *Одял хонгкони* на Амуре, близ устья протоки Болоньского озера. «Когда я еще не был шаманом, какие-то духи меня таскали по всем этим местам *гора*. Но главное наше место *гора* — на Амгуни».

С.П.Сайгор рассказывал, как во время шаманской болезни во сне он ходил по территории *гора*, видел там множество духов в виде людей и животных. Ему помогала старуха *Гора Эдени* (хозяйка *гора*), все показывала, предостерегала: «Не подходи туда, там опасность». Обо всех обитателях она говорила: «Это *сэвэн* твоих дедов, отцов». Во сне он там (в *гора*) спал, домой не вернулся; снова по *гора* ходил, появилась другая женщина, везде сопровождала его. Это — *аями* от дедов, от *гора*. Они ходили с *Гора Эдени*, учили его шаманить. Много он там ходил, два-три года, пока болел, аями, не всегда с ним была, а бабушка *Гора Эдени* — постоянно, она учила его. Наконец очистился от грязи: «Теперь можно быть шаманом».

Показательно, что во время шаманской болезни шаманами, как правило, руководили духи в образе старых женщин. Они играют главную роль и во время каждого камлания любого шамана. С.П.Сайгор на все камлания зовет бабушку *Гора Эдени*, а также *аями*. В дальнейшем во время камланий шаманы обычно ходят по всем этим уже знакомым дорогам.

Судя по приведенным материалам, у верховых и низовых нанайцев территории дёргиль и гора шаманы наследовали как по отцовской, так и но материнской линии. Эти представления в настоящее время довольно стерты, воспринимаются по-разному. У каждого шамана были также свои понятия о мире, духах и т.п. В этом нет ничего удивительного: как уже упоминалось, единой школы религиозных верований, в том числе я шаманских, не было. Это ярко проявляется во всех религиозных

верованиях: в представлениях о душе, о верхних и местных богах и духах, о шаманских территориях гора и дёргиль.

Согласно поверьям верховых нанайцев, основной фигурой в *дёргиль* и в *дёкасон*, где жили духи умершего шамана, был дух *Энин Мама* (*энин* — мать, *мама* — бабушка[188]). От этого духа и болел будущий шаман. Он заставлял его шаманить, являясь ему постоянно во сне. Другое имя этого духа — *Майдя Мама*. Были у него и другие имена: по данным, записанным от Моло Онинка, это *Удир Энин, Сэнггэ Мама*, от других — *Моктоа Энин* и т.п. *Энин Мама* водила душу больного по разным местам территории *дёргиль*, все показывала, предостерегала от опасностей, советовала, что делать. *Энин Мама — аями*, главный дух шамана. В дальнейшем шаман всю жизнь имел дело с этим духом, заставившим больного думать о духах, о шаманстве, не оставлявшим его ни на минуту.

Как уже говорилось, обычно у шамана было несколько духов-помощников *аями*. Почти все они приходили к шаману от предков через *дёргиль*. У шаманки Г.Г. все ее *аями — Дадка Мама, Делу Мама, Алха Мама, Майдя Мама* — духи ее предков-шаманов. Три первых имени — это собственные имена ее давно умерших предков, известных шаманок из рода ее отца (Онинка). В 1960-х годах отдельные старики еще помнили некоторых из них. Четвертое имя, *Майдя Мама*, относится к ее главному духу *нёукта*. По словам нанайцев, *аями* могли быть не только «матери», но и «отцы», редко — «жены», «мужья».

Духи *аями* считались главными. Они были антропоморфны, однако имели свойство перевоплощаться в различные существа во время камланий, в зависимости от ситуаций, складывавшихся по ходу действа. Были исключения: у шаманки Киле в сел. Саян среди прочих *аями* одна была сучкой. Но среди духов-помощников велика была роль и некоторых духов *сэвэн*, приходивших «со стороны», не из *дёргиль*. Так, у шаманки Г.Г. *сэвэн наму эдени* являлся «ведущим» в камланиях. Она его называла «мужем». Были духи «жены», «братья», «сестры», «дети».

По словам М.Онинка, когда старый опытный шаман посвящал нового, он сразу видел, что у него есть *дёргиль* и *гора*; он говорил: «Этот будет шаманом!». Уже в начале обряда посвящения неофит говорил ему: *«Дёргиль дёпчиру, горая готуру»* («Моей дорогой идешь, знаешь, откуда я»). Старый шаман вместе с посвящаемым шел во владения неофита — *дёргиль* и *гора*. Стражи (Моло Онинка их называл «мои солдаты») стояли у начала шаманской дороги. Они пропускали обоих шаманов. Это был единственный случай, когда они пропускали чужого. Старый шаман начинал водить нового по всем местам и все показывать, но больной уже

во сне все это видел много раз и хорошо знал. Подойдя к дому *дёкасон*, старый шаман восстанавливал давно упавшую ограду вокруг дома, приводил все в порядок, откапывал разных духов из земли, из травы. Во время этого путешествия по *дёргиль* обоих шаманов они находили того единственного, «самого важного» духа, который так хорошо был знаком больному, ибо он к нему приходил постоянно. Посвящаемый говорил старому шаману: «Вон видишь лежит моя *нёукта*, а ты идешь мимо!». Некоторые старые шаманы при посвящении отправлялись в *дёргиль* посвящаемого без него. В этом случае старый шаман, увидев духа *нёукта*, проводил обряд *илгэси* (узнавание по приметам). Так, он спрашивал, действительно ли у этого духа, которого больной хорошо знал, на левой руке нет половины пальца или один глаз у него больше другого и т.п. Удостоверившись, что это тот самый дух, старый шаман начинал камлание *хасиси* — гонял этого духа, чтобы очистить от скверны. Дух *Энин Мама* — это была новая душа шамана *нёукта*. Старый шаман говорил: «Бери ее!». Новый шаман должен был ее схватить ртом, чтобы стать шаманом. Но очень немногие посвящаемые могли это сделать. Обычно старый шаман начинал гонять по разным местам эту *нёукта* посвящаемого, чтобы очистить ее.

Чем больше дух бегал, летал по горам и долам, тем больше очищался. Старый шаман несколько раз спрашивал посвящаемого: где находится дух в данный момент, и тот отвечал: «У сопки такой-то» или «Спрятался в облаке» и т.п. Постепенно дух приближался к дому, входил в помещение и подходил к посвящаемому. Тот все это «видел» и говорил об этом. Наконец, старый шаман схватывал духа, вдувал в фигурку *аями*.

Большое значение придавалось изготовлению фигурки для духа *аями*: «Если плохо сделать, дух боится, в нее не войдет». Верховые нанайцы делали ее из дерева *подоха* (вид ивы) или из черной березы, низовые — из тополя. Этим ответственным делом занимались отец, брат посвящаемого. При рубке дерево должно было упасть на восток (запад — сторона мертвых). Оба шамана, сидя дома, якобы видели, как рубят дерево в тайге, как вырубают фигурку. Духи-помощники обоих шаманов в это время находились там, около рубщиков, причем дух посвящаемого прямо лез в предназначенную для него фигурку. Но для духа *аями* предназначалась другая дорога, по которой его гонял шаман. В тот момент, когда шаман вдувал в фигурку духа *аями*, менялась *панян* — душа больного, она становилась *нёукта*-духом — душой нового шамана.

В этом обряде обращают на себя внимание такие моменты: больной (посвящаемый), еще не будучи шаманом, знал: 1) в какой лодке, в какой

одежде едет к нему, больному, старый шаман; 2) об обстоятельствах рубки в тайге дерева для фигурки *аями*; 3) где находился дух *аями* во время обряда *хасиси*. Многие наши информаторы разрешали эти вопросы, объяснив, что посвящаемый еще ранее имел духа от предков — *эдехэ*, с которым он не расставался до самой смерти. *Эдехэ* сам приходил к больному задолго до обряда посвящения. Когда дух *аями* входил в дом и старый шаман предлагал посвящаемому схватить его (*сэкпэчи, сэкпэн*), случалось, что больной не мог, тогда схватывал старый шаман. Иногда это делал больной, при этом падал без чувств. Нанайцы считают, что это только казалось, будто посвящаемый шаман схватил духа, на самом деле за него это совершал дух *эдехэ*. Он же помогал новому шаману во всех других случаях до посвящения и после.

Представления нанайцев о трансформированной душе шамана *нёукта* весьма неоднозначны. По сведениям одних, душа простого человека *панян* превращалась у посвящаемого в *нёукта*, как только после совместного путешествия шаманов старый шаман вдувал в фигурку духа *аями*. По мнению других, душа посвящаемого превращалась в *нёукта*, как только больной сам начинал петь по-шамански. Третьи полагали, что трансформация происходила, как только новый шаман сам начинал лечить больных людей.

Между посвящением шамана и началом его шаманской практики иногда проходило до двух-трех лет. Все это время у нового шамана, согласно этому воззрению, до начала его камлания была обычная душа *панян*, а не *нёукта*. Однако третья точка зрения высказывалась очень немногими нанайцами. Во время обряда посвящения, когда лечащий шаман вдувал духа *аями* в фигурку, не каждый сразу становился шаманом. Но если это действие вызывало у больного сильнейшее возбуждение и он тут же начинал петь по-шамански, делал это и в последующие дни, значит душа его трансформировалась и он стал шаманом.

Комментарии этого акта, полученные как от простых людей (Колбо и Давсянка Бельды, Ф.К.Онинка), так и от шаманов (из сел. Дада от Моло Онинка, из Даерги от Г.Г., из Джари от К.Б. и др.), одинаковы. *Нёукта*, по их представлениям, это дух *аями*, т.е. душа шамана. В свою очередь это — *аями* — дух предка шамана в соответствии с традиционными верованиями. У человека *панян*, а у шамана *нёукта* внешне имели облик человечка. Во время посвящения шамана в тот момент, когда старый шаман вдувал духа *аями* в фигурку, у неофита душа *панян* трансформировалась в духа *нёукта*. На вопрос о процессе превращения *панян* больного в *нёукта* шамана Моло Онинка ответил так: «*Панян* перевертывается («Вот так, будто со спины на живот») и превращается,

переменяется». *«Панян пойпугой, нёукта осугой»*. Он перевел: «*Панян* перевернется (или «вывернется наизнанку») и становится *нёукта*». Это выражение служит своеобразной формулой превращения простого человека в шамана. «Когда *нёукта* становится, она одновременно соединяется с *Энин Мама*, первым духом-искусителем шамана, пришедшим от предков, и они становятся едиными. Но они — *нёукта* и *Энин Мама* — одновременно живут раздельно».

Не все нанайцы одинаково осмысливали этот акт превращения простого человека в шамана. Так, например, согласно трактовке Г.Г. из сел. Даерга, а также Колбо Бельды из сел. Джари, у шамана сохранялась обычная человеческая душа *панян*, и, кроме того, он получал во время обряда посвящения (*ангмани нихэлини*) духа — *нёукта*, или *аями*. Эти информаторы считали, что у шамана душа *панян* сохранялась, но она была неразлучна с духом *нёукта*. Они всегда находились вместе. Говорили: «*Нёукта* охраняет *панян* шамана, когда *аями* отправляется в разные отдаленные места во время камланий».

85-летний Колбо Бельды, не будучи шаманом, являлся большим знатоком в этой области: его мать-шаманка умерла в возрасте свыше 80 лет, всю жизнь сын ей помогал во время камланий. Он был также большим мастером по изготовлению религиозной скульптуры и в 1960-е годы за искусство резьбы по дереву (орнаменты для музея и др.) получил звание народного художника. То, что у шамана сохранялась душа *панян*, он объяснил в 1970 г., однако в 1973 г. попросил меня исправить запись, сделанную ранее: его жена Давсянка, известная сказочница (и небольшая шаманка), убедила его в том, что у шамана душа *панян* во время посвящения изменялась, превращаясь в *нёукта* (т.е. она думала так же, как шаман Моло Онинка и некоторые другие). Наличие разных трактовок по одному вопросу у нанайцев и ульчей представляется совершенно естественным: у них не было какой-либо «школы» шаманов, на камлания друг к другу они обычно не ходили; между ними наблюдалась своеобразная конкуренция, поэтому они мало общались между собой. Каждый из них по-своему осмысливал и объяснял свои шаманские качества. Рассказывали и о спорах между шаманами по поводу той или иной трактовки обрядов. Противоречия в суждениях нанайцев, иногда встречающиеся даже у одного и того же человека, объясняются и другими причинами, например, чрезвычайно сложным происхождением каждого нанайского и ульчского рода, разных ветвей родов, разносторонними влияниями на них многих этнических групп. Естественно, все эти разнообразные факторы усиливались верой шаманов и всего населения в истинность снов шамана, других простых людей и т.п., которые истолковывались неоднозначно и зачастую усложняли уже сложившиеся в той или другой области представления.

Шаман Моло Онинка говорил, что во время обряда посвящения душа *панян* будущего шамана входила в деревянную фигурку *аями* одновременно с его главным духом *аями Энин Мама* и в этот момент превращалась в *нёукта* — духа. *Неукта* — это душа, главный дух, *сэвэн* шамана, его *аями*, командующий шаманом. *Нёукта* он называется у верховых нанайцев (современный Нанайский р-н). Низовые нанайцы (селения Верхняя Эконь, Хумми, им. М.Горького и др.) называют душу шамана *ногда* или *диулиэмди*.

Этот дух (*сэвэн*) антропоморфен, однако он имел способность, как и другие духи, трансформироваться во время камлания, превращаться в любое животное — собаку, змею, утку или другую птицу, насекомое (осу, паука и т.п.). Для души обычного человека это, естественно, недоступно. Впрочем, мнения нанайцев-шаманов относительно трансформации *нёукта* также были очень разноречивы. Верховые нанайцы по большей части говорили, что *нёукта* всегда антропоморфна и никогда не меняется.

По словам шамана Моло Онинка, его духи *аями* (главные помощники) *Энин Мама, Сэнггэ Мама, Удир Энин* являются его *нёукта*. Они всегда вместе с *нёукта*, отлучаясь ненадолго; были иногда далеко, но в то же время всегда рядом.

Душа шамана *нёукта* могла путешествовать где угодно (как и душа простого человека), но чаще всего она находилась в деревянной фигурке *аями. Энин Мама* постоянно везде бродила, но часто возвращалась к *нёукта*, рассказывала об увиденном, вот почему шаман так много знал в сравнении с другими сородичами. *Нёукта* могли похитить злые духи, от этого шаман болел. Он мог сам лечить себя, призывая на помощь духов *аями*. Те отыскивали *нёукта* шамана и возвращали ее хозяину. При сильных заболеваниях шаман звал на помощь других шаманов, те отыскивали *нёукта* больного с помощью своих духов. Иногда в подобных случаях приглашенному шаману приходилось обращаться к верхним (небесным) духам. Только там отыскивалась нёукта заболевшего шамана, ее вызволяли из неволи в обмен на жертву: больной или его родные приносили свинью или петуха. Шаман-лекарь брал душу больного шамана, так же как обычный шаман брал душу обычного человека. Лекарь производил опознание, *илгэси*, и хватал *нёукта* больного шамана. (Все нанайцы говорят, что при этом хватал и затем нес *нёукта* не он сам, а один из его духов.)

Освобожденную и возвращенную *нёукта* больного, как говорили шаманы, никогда не помещали, как души обычных людей, в хранилище душ. Ее либо вдували в деревянную фигурку *аями*, либо самому

больному шаману дули на голову (тогда *нёукта* оставалась в волосах). В хранилище душ *дёкасон нёукта* нельзя было поместить потому, что его постоянно охраняли духи-помощники больного шамана; они не пускали в него чужих шаманов. Если бы шаман-лекарь принес *нёукта* больного шамана в свое собственное хранилище душ, то *нёукта* болела бы еще сильнее.

О душе *нёукта* говорили, что она могла рассердиться на своего хозяина-шамана и покинуть его. Чаще всего это случалось когда хозяин забывал кормить *нёукта* вовремя. И *нёукта* всегда покидала шамана незадолго до его смерти; без нее шаман становился слабым, немощным и вскоре умирал. Когда *нёукта* уходила от шамана, его душа *панян* якобы возвращалась к умирающему, с ней и совершали все обряды, как с душой простого умершего человека. Заботились о ней год или несколько лет, а потом отправляли в загробный мир *буни*.

Нёукта — дух *аями*, как и все духи, никогда не умирала, но переходила к будущим шаманам — родственникам умершего. Изредка, по мнению некоторых информаторов, могла попадать не к родственникам. Согласно сообщениям С.П.Сайгор из сел. Хумми, старый шаман, посвящая молодого, иногда вымаливал духа *аями* у родовых духов, хранившихся в корчаге *саула*, — у *Саула Ама* и *Саула Энин*. Тогда *аями* называли *саула аями*. Этого *аями* не нужно было долго гонять для очищения. От *Сагди Ама* (*Саула Ама*) шаман мог получить и духа *эдехэ. Сагди Ама (Саула Ама)* считался верховным родовым духом низовых нанайцев (как и верховых). Некоторые шаманы получали *аями* от родовых духов отдельных нанайских родов — Онинка, Заксор и др. Отдельные шаманы имели духов-помощников аями от верхних богов *Харха Эндур, Эндур Ама* и др. Это же имело место и у ульчей. Дух *аями Энин Мама* обучал шаманству нового шамана.

По словам старого шамана Моло Онинка, имевшего в своем роду много шаманских предков, в его обучении большую роль сыграл также дух-хранитель рода его матери Одзял. Это был дух *Одзял Ама*. Но в его поведении при камланиях большую роль играл также дух-покровитель матери его отца, урожденной Ходжер: «Когда я шаманю, то получаю слова от духов-хозяев родов Одзял, Ходжер, а не только от Онинка». То же самое говорил и шаман С.П.Сайгор.

Обряд посвящения в шаманы имел свои особенности, если *аями* будущему шаману даровали верхние боги. Сначала старый шаман, проводивший этот обряд, две-три ночи чистил *дёргиль* посвящаемого, освобождал от скверны всех находившихся там духов. Только после этого он вместе с неофитом в сопровождении всех своих духов

отправлялся в верхние сферы. Так, вверху, по представлениям шаманистов, есть город, множество домов, окруженных изгородями. Везде стоят сторожа. Шаман просил открыть, и дверь тихо отворялась. В большой комнате сидел бородатый старик *Эндур Ама*. Шаман просил у него *аями*, кланялся. «Если найдешь — бери», — говорил верховный дух. Шаман вместе с посвящаемым обходил все хранилища в поисках духа, который многократно приходил к больному во сне. Увидев его, посвящаемый говорил: «Это он». «Возьми его», — отвечал шаман. Только очень сильный будущий шаман мог взять его сам. Обычно посвящавший его шаман хватал этого духа, и они вместе летели обратно на землю. Тут он вдувал (*пупсинг*, от *пу, пувури* — дуть) духа в фигурку *аями*.

Согласно другим шаманским версиям, *Эндур Ама* сам водил обоих шаманов по своим кладовым, открывал все ящики, показывал разных духов.

Современные обряды посвящения шаманов отличаются от проводившихся еще лет 30–40 назад. В 1973 г. мы наблюдали подобный обряд в сел. Даерга. При этом обряде зрителей было не более десяти человек. Основные моменты обряда: превращение души неофита из *панян* в *нёукта*, ее поиски, погоня *хасиси*. Новой фигурки для *аями* при посвящении сделано не было.

Представления ульчей о душе шамана были иными. Они считали, что у шамана, помимо обычной души *панян*, была еще особая душа *пута*, появлявшаяся только тогда, когда он становился шаманом. «*Пута* — главный ум шамана» (А.Коткин, 1973 г.). «*Пута* — это два духа (*сэвэн*) — *маси* и *бучу*» (Дэя Дян, Д.Митрика, И.Тахтавчи, сел. Дуди, 1973 г.).

Не все шаманы имели *пута*; например, ее не имел слабый (по мнению других) шаман в Булаве Удял Байдяка. Так сказала вам, например, в 1973 г. Панюка Лонки в сел. Мариинское. Как и в других случаях, сведения, полученные по этому вопросу от разных лиц, были неодинаковыми. Одни говорили, что *пута* имел только шаман. По мнению Панюка Лонки, у каждого человека было три души *панян*: 1 — *панян пута*, 2 — просто *панян*, 3 — *укса*, все они были антропоморфны. *Пута* — «самое близкое, внутреннее» («*пута* — сердце» — единственное сообщение этого рода записано от нее). Во время обряда последних поминок большой шаман возил в загробный мир *були* душу *пута*. Душа *укса* после похорон оставалась в могиле, а через год сама шла в *були*. По словам той же П.Лонки, у шамана душа *пута* — главный *сэвэн*. Злой дух мог схватить душу *пута* шамана, тогда другой шаман ее освобождал. Все ульчи считали Панюка Лонки большим знатоком обычаев, однако

сообщаемые ею данные часто расходились со сведениями, полученными от других.

Душа шамана *пута* имеет вид двух духов — *маси* и *бучу*, которые после посвящения шамана всегда были в нем. Душа *пута* ходит везде, все узнает, в случае необходимости заставляет шамана шаманить. Во время болезни шаман не мог сам взять свою душу *пута*, это делал другой шаман, камлавший для своего собрата. Отыскав эту душу, шаман ее схватывал (*сэкпэн, сэкпэчи*) и дул (*пудюни* от ульч. *пуву* — дуть) больному на темя, помещая душу на волосы или на плечи.

Шаманка Дэя Дян летом 1973 г. сказала нам: «Давно болею, надо в Дуди сходить к шаманам, чтобы помогли». Ее душа *пута* давно находилась в каком-то плохом месте. Шаман в Дуди ей потом «помог»: камлал, дул на темя, «посадил» *пута* на место. Ульчи и низовые нанайцы считали возможным помещать душу *пута* шамана в хранилище *дюасу* на год. У верховых нанайцев это было исключено.

Обряд посвящения нового шамана у ульчей был аналогичен нанайскому. Сходен был у них и принцип наследования шаманского дара: до старика Коткина шаманили его мать и дед, до Чоло Дятала — дед, брат отца, до Панюка Лонки — ее дед Мунин. От Вадяка Дятала получено сообщение, что духи-помощники приходили от предков к будущему шаману, так как «любили его тело, кровь, запах». Шаманами становились в 35–40 лет и старше. До становления будущий шаман длительное время боролся с духами, мучившими его, этот период иногда затягивался на многие годы.

«Раньше, когда шаманы умирали, душа *панян* отправлялась в загробный мир *були*, душа *укса* оставалась в могиле целый год, а затем самостоятельно добиралась до загробного мира Душа *пута* оставалась на земле, искала себе хозяев среди родственников умерших» (Алтаки Ольчи, 1959 г.). Вначале *пута* в виде духов *маси* и *бучу* длительное время находилась у духа-хозяина земли *На Эдени* либо у духа тайги *Дуэнтэ Эдени*, редко — у небесного духа *Эндури*. Через некоторое время *пута* приходила к одному из потомков шамана, заставляла его становиться шаманом. В результате обряда посвящения она становилась его душой *пута*.

Шаман А.Коткин рассказывал в 1962 г. (сел. Дуди): «Когда шаман умирает, говорит старшему сыну или брату: „Будь шаманом“. Тот хватал его духов-помощников (глотал, изо рта в рот) и становился шаманом». Но так бывало очень редко. Обычно неофита посвящал старый шаман. Во время обряда посвящения они отправлялись (*хасиси*) в царство

духов — на небо, к хозяину земли, хозяину воды и т.п. Согласно данным шаманки Д.Д., во время ее посвящения отправлялись в загробный мир, так как ее душа попала туда после смерти ее близких родственников.

Попав в царство духов-хозяев, там искали давно похищенную душу неофита духом-искусителем *хэрми дусэ*. Камлание *хасиси* довольно однообразно: шаман и посвящаемый оказываются в доме, где в одном из гробов находится связанная душа неофита, подвергающаяся многим мучениям. Неофит плачет, видя это. Шаман договаривается с хозяином об освобождении души за выкуп — жертвоприношение в виде свиньи или петуха определенной масти через несколько обусловленных дней. Шаман освобождает душу, чистит ее и хватает (*сэкпэн* от ульч. *сэкпэмбуву*. 1 — вцепиться зубами; 2 — схватить духа, душу). После этого оба летят назад, и уже дома шаман передает ее неофиту, дует на его темя и сразу прикрывает его платком, чтобы душа не убежала.

По словам Д.Д., она при посвящении, находясь в загробном мире, сразу сама проглотила свою новую душу *пута*, содержащую двух духов — *маси* и *бучу*, отчего ее внутренности переполнились, раздулись и она чуть не умерла. Возвращаясь оттуда со старым шаманом, они проделали огромный путь через Амур, тайгу, Германию: «Везде побывали». Это ее шаманская дорога, которую она постоянно повторяет во время своих обычных камланий.

Во время обряда посвящения старый шаман-ульч для очищения *хасиси* гонял духа *хэрми дусэ*, фигурку которого сделали из еловых ветвей и травы в виде сидящей собаки с поднятой лапой. Считалось, что дух, бегая по сопкам и марям, очищался, и вся скверна входила в это изображение. Очищенного духа — будущего помощника шамана старый шаман загонял в деревянную фигурку, которую делали из определенного дерева в тайге.

В отличие от нанайских шаманов, у которых духи-помощники *аями* имели большое разнообразие, у всех ульчей шаманы в качестве основных духов имели двух помощников и охранителей — *маси* и *бучу*. Ульчские шаманы говорят, что духи-помощники *маси* и *бучу* постоянно находятся в них. Именно они учат шамана танцевать, петь, говорить. Вот почему во время болезни шаманы Байдяка Удял, Алтаки Ольчи, А.Коткин не разрешали медработникам делать себе уколы, считая, что они убьют духов *маси* и *бучу*, и шаман непременно умрет. *Маси* и *бучу* всегда охраняют шамана, заставляют его камлать, когда шамана об этом просят, ни на секунду не оставляют его во время камланий. У ульчей мы не обнаружили понятий о шаманских территориях *дёргиль* и *гора*. Они думают, что шаманы обладают хранилищами душ *дюасу*, но

расположенными вне определенной шаманской территории (чаще всего это — ближайшие сопки). Нанайские шаманы верили, что дух *эдехэ* приходил к ним задолго до посвящения в шаманы; у ульчей молодой, недавно посвященный шаман получал этого духа лишь в результате шаманской болезни. Молодой шаман вместе со старым отправлялся на небо дорогой *эдехэ*, в результате у молодого шамана появлялась фигурка небесного *эдехэ*. Информаторы утверждали, что сам дух *эдехэ* постоянно находится на небе, а на шее шамана был только его «макет». Хозяин регулярно кормил фигурку. Эту пищу, попадающую на небо, получал небесный *эдехэ*, потому он откликался на каждую просьбу данного человека. По словам Панюка Лонки (1973 г., сел. Мариинское), у некоторых ульчских шаманов дух *эдехэ* был главным духом-помощником.

Кроме них, у каждого ульчского шамана было много других духов — помощников и защитников. Триаду духов (*Саньси, Лаои, Нянгня*), игравшую у нанайских, особенно верховых, шаманов определенную роль, понаслышке знали лишь немногие ульчские шаманы.

Выше упоминались нанайские и ульчские термины *сэкпэнди, сэкпэчи, сэкпэмбуву*, постоянно употребляющиеся в лексиконе шаманов, в обрядах, когда шаман в каких-то других мирах встречается с душой больного и ее нужно было схватить и унести от злых духов. Сходная ситуация возникала при посвящении шамана, когда старый шаман вместе с посвящаемым отправлялись в потусторонние сферы и там забирали новую душу неофита *нёукта*, которую также нужно было «схватить». Это делал либо старый шаман, либо сам неофит. Употреблялся этот термин и в тех случаях, когда шаман водворял душу умершего в деревянную фигурку. Термин *сэкпэчи, сэкпэн* с нанайского в словарях переводится как «схватить», «укусить», «вцепиться зубами»[189]. По-эвенкийски *сэпкэ* также означает «схватить», «поймать». Судя но приведенным в словарях переводам, можно подумать, что и шаманы, найдя душу и «схватывая» ее, «вцепляются в нее зубами».

По этому вопросу у нас было много бесед с информаторами (Г.Г. из Даерги, К.Б. из Джари, М.Онинка из Дада и др.). Все отвечали одинаково: «Никогда шаман не схватывал душу зубами». «Душа маленькая, нельзя ее схватить зубами, ее повредить можно!» — говорил С.П.Сайгор из сел. Хумми. По словам Моло Онинка, «мы душу берем осторожно, обнимаем, прячем в складки одежды или в котомку либо отдаем духу-помощнику, чтобы он потихоньку нес». В деревянной фигурке шамана С.П.Сайгор было сделано небольшое углубление («в животе»). В него он всегда вкладывал найденную во время камлания

душу больного, чтобы *Бэкэ Мама* доставляла душу в неприкосновенности. Нанайский шаман, найдя душу больного во время камлания, непременно «глотал», «хватал» ее ртом; чаще это делал дух-помощник. От знатока старинных обычаев ульча Вадяка Дятала мы записали в 1973 г.: «Шаман отбивал у злых духов душу больного, но сам ее не брал, а поручал это сделать своему духу — медвежьей голове». Может быть, именно в подобных либо других аналогичных случаях термин *сэкпэчи* и имеет буквальный смысл. Но нанайские шаманы постоянно говорят во время камлания: «Я душу *панян* схватил», а при переводах употребляют термин «обнял». По-видимому, произошла трансформация древнего термина, и смысл его изменился. Скорее всего он возник в тот период, когда господствовали представления о духах-помощниках как зооморфных существах. Затем эти понятия изменились, духов, в том числе духов-помощников, стали представлять антропоморфными, но старые термины сохранились. Примечательно, что этот термин был известен в эвенкийском и эвенском языках с разными значениями. В соответствии с концепцией В.И.Цинциус[190] мы полагаем, что у нанайцев и ульчей сохранилось наиболее древнее значение этого термина.

Не менее широко распространен в шаманском лексиконе и термин *пупсинг*. Оба эти слова (и действия) — *сэкпэн* и *пупсинг* — были тесно связаны: Шаман «хватал» ртом душу (больного, мертвого) или духа *аями* (в обряде посвящения шамана), а после этого «отдавал» душу (духа) больному, дуя ему в затылок (или «вдувал» ее в деревянную фигурку). Этот процесс передавался термином *пупсинг* или *хуксинг*. При «вдувании» духа в фигурку или при передаче души шаманом его сзади подталкивали вперед, особенно нажимали на лопатки, чтобы он сильнее «выдохнул» из себя духа (душу).

Перевод термина *пупсинг (пуксинг, хуксинг)* в шаманских текстах означает «возвратить душу»; это действие совершалось легким дуновением. *Пуксин* в словарях[191] означает «ветер», «ураган», «вихрь», «буря». Указанный выше смысл данного термина известен только приамурским народам (и только в лексиконе шаманов). Слово *пуксин* (от нан. *пу* — дуть) связывается с эвенкийским *хув* — дуть. Верховые нанайцы вместо *пупсинг* говорят иногда *хуксинг*; низовые нанайцы — *пугуйни*. В шаманской практике для понятия «вдувать душу, духа» условно употребляется термин «делать ветер». При переводах шаманских текстов обнаруживалось также, что этот термин *пупсинг — пуксинг* применяется шаманами и в других случаях: например, когда шаман летит с душой спасенного больного и за ним гонятся злые духи, он оборачивается и «делает *пупсинг*», т.е. дует, и сразу его путь

закрывается бурными потоками воздуха, делается невидимым. Шаман, как говорят, «заметает следы» или «маскируется».

Иными были представления орочей о становлении шаманов, хотя и они считали, что душа шамана в процессе посвящения трансформировалась. Душу неофита переделывали небесные старухи и качали ее в небесной люльке, потом к новой душе «прикладывали руку»[192] кузнецы[193]. В этом проявляется якутское влияние. У якутов душа и тело неофита подвергались существенной «переделке» духами. Эти «процессы» ни в чем не сходствовали с нанайскими[194]. В течение нескольких лет души якутских неофитов перевоспитывались верхними духами на деревьях; разные птицы держали их на разных сучках и в дуплах этих деревьев, выкармливали их особой пищей. Этот процесс продолжался несколько лет. Затем переделывалось тело будущего шамана после его расчленения[195].

В литературе по другим народам Севера мы не обнаружили представлений относительно отличий души шамана от души обычного человека. Правда, имеется сообщение о том, что душа тувинского шамана имела особый характер[196]. Однако неизвестно, претерпевала ли душа обычного человека изменения при становлении шамана. По-видимому, исследователи не всегда уделяли внимание этому вопросу.

У алтайцев и качинцев главное значение в становлении шамана имели обряды «оживления бубна», а у бурят — «оживление посоха» и обряд «теломытия» шамана[197]. Последнее заключалось в битье молодого шамана пучком прутьев, вымоченных в ключевой воде с различными травами. Во время битья шаман приносил клятву служения людям. Внешние действия, связанные с посвящением бурятского шамана, детальнейшим образом описывает М.И.Хангалов. Обряды посвящения шамана были неодинаковы у различных групп этого народа, однако о существовании в какой-либо из них представлений о трансформации души в процессе посвящения шамана в литературе данных нет.

Важный этап обряда посвящения в шаманы — совместное камлание, во время которого старый и новый шаманы путешествовали в иные миры, — имел место у якутов и некоторых других тюркских народов; однако сами камлания в деталях существенно отличались от нанайских[198].

Имеющаяся литература по шаманизму у народов Сибири[199] свидетельствует, что у них представления о душе отличались от нанайских. У эвенков также бытовали совершенно иные понятия о душе

шамана, об отличии ее от души обычного человека[200]; но во всех исследованиях отсутствуют данные о превращении души простого человека в душу шамана в процессе посвящения. Взгляды эвенков в этой области резко отличались. Они считали, что душа шамана — это «звериный двойник шамана», приходивший из нижнего мира[201].

Таким образом, из сопоставления верований в данной области (понятия о душе, об обрядах посвящения шамана и др.) у нанайцев и других народов Сибири следует, что аналогий почти не находится. Можно говорить о том, что данная область верований нанайцев и ульчей отличается большой спецификой.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

ТИПЫ И ОБРАЗЦЫ КАМЛАНИЙ

Камлания устраивались по разным поводам, но чаще для излечения самого шамана либо других. Говорят, что камлание в одиночестве не очень эффективно: считалось, что чем больше народа на камлании, тем активнее работают духи-помощники шамана. Шаманы камлали также с целью помочь беременным, узнать о пропавших вещах, о причине внезапной смерти и т.п., а сохранявшие детские души ежемесячно устраивали для детей камлания.

Для рыбаков (а однажды для целой колхозной бригады), по рассказам ульчей, шаманы камлали вплоть до 1950-х годов на берегу либо дома, раскинув сетку на полу (это было своего рода магическое действие). До конца 1940-х годов старые ульчи из Булавы и других селений для промысловых молений приходили весной к Мариинской сопке, бросали в воду для духа подводного мира *Тэму Эдени* кашу и корешки; до 1920-х годов иногда тут камлал шаман.

В прошлом ульчи и нивхи думали, что родственники утопленника были особенно удачливы в рыболовном промысле. Старики это объясняли так: «Водяной черт *гали амбани* забрал к себе нашего человека; стремясь загладить свою вину, он нам посылает больше рыбы, чем другим». В наше время это воззрение отразилось весьма своеобразно и в шаманстве. В 1940–1950-х годах в сел. Новая Ферма жила шаманка-ульчанка, у которой утонул пасынок; она объявила, что теперь находится в тесных взаимоотношениях с духом-хозяином воды, он ей будет покровительствовать. Она несколько раз камлала рыбакам — односельчанам и из других селений.

Шаманка-ульчанка Д.Д. в 1950-х годах камлала для старика ульча: принесла ему от водяного хозяина душу калуги — *сунгкэ* — и сообщила все приметы калуги, которую он завтра поймает. По ее словам, таким же образом помогала рыбакам и ее тетка-шаманка. Так шаман помогал в добыче любой рыбы (кроме кеты; ее называли «казенной» рыбой, так как на рубеже XIX — XX вв. на ее вылов была введена административная регламентация).

Камлания шаманов охотникам были различны: у верховых нанайцев они, по словам М.Онинка, заключались, в частности, в расчистке в тайге завалов, преграждавших путь пушным зверям к ловушкам; эту работу производили духи-помощники шамана. Ульчские шаманы отправлялись на небо, приносили оттуда связки *сунгкэ* — носиков пушных животных, в которых, как считали многие народы эвенкийской группы, заключена душа зверя; шаман-ульч А.Коткин говорил: «*Сунгкэ* — это ум зверя». Ульчи и низовые нанайцы, полагая, что владение *сунгкэ* гарантирует охотнику большую охотничью удачу, отрезали носики убитых животных и хранили их. По словам верховых нанайцев, подобный обычай был и у них, но исчез.

Однако такое камлание было но силам далеко не всем шаманам. «Я не могу, у меня нет такого духа-помощника, — говорил в 1962 г. шаман А.Коткин. — Это может женщина из Мариинского, у нее отец был *касаты*-шаман». В 1973 г. нам удалось встретиться с этой шаманкой. По ее словам, взять на небе *сунгкэ* нетрудно; там есть дома, амбары, другие хозяйственные постройки верхних людей. К амбару привязаны веревки, на которых висят связки *сунгкэ* пушных животных, их никто не охраняет. Шаман отрывает связку, кладет за пазуху и несет на землю. Там же на веревках висят и *сунгкэ* медведей, оленей, но их шаману не заказывают, охотники «сами добывают».

Хэргэнты- и *касаты*-шаманы камлали у нанайцев во время малых поминок *хэргэн (нингман)*, а *касаты*-шаман также на больших поминках. Судьбу душ после смерти человека представляли себе примерно одинаково, тем не менее обряды у разных родов и локальных групп были различны. Мы укажем лишь их основные моменты в связи с действиями шаманов.

Считалось, что после смерти душа тотчас покидала тело и отправлялась путешествовать по тем местам, где человек бывал при жизни. Возвращаясь в день похорон, душа садилась в стороне и наблюдала за происходящим, видела хлопоты плачущих родных, но не понимала, что происходит. Подходила к ним, толкала их, говорила: «Я жива», но ее не слышали. Она замечала, что сидит на травинке, а та под

нею не гнется, только тогда душа понимала: «Я ведь умерла» — и плакала. Она отправлялась в загробный мир *буни* (нан.), *були* (ульч.), но, ослабев, шла тихо, временами ползла. Ульчи говорили, что в лучшем случае она могла добраться до «промежуточного» мира *алдан були*, где и поселялась в ветхом шалашике, страдая от голода и холода[202]. Ульчи ежедневно в течение недели приходили на могилу, кормили умершего через нитку, протянутую из могилы (эту нитку одним концом привязывали к косе или шапке умершего, другим — к дереву; на него вешали берестяную коробочку, в которую клали пищу). Кроме того, разводили тут костер и бросали в него угощения. Потом ходили на могилу раз в месяц в течение года до больших поминок. Делали *атау* — ящичек, в который клали различные угощения и одежду умершего (чтобы душа сразу узнала свое место). Его раньше хранили у могилы в шалашике, позднее — в амбаре.

Последние поминки ульчи устраивали с *касаты*-шаманом (как сказано, А.М.Золотарев записал этот обряд, проводившийся нанайским шаманом, со слов П.В.Салданга[203]). Свои *касаты*-шаманы у ульчей были, но их действия мало отличались от нанайских. Кстати, у ульчей большие поминки часто совмещались с медвежьими праздниками.

Взгляды нанайцев (и ульчей) на судьбу души совпадали: когда она понимала, что умерла и родные ее не слышат, то отправлялась в *буни (були)*, иногда ей на этом пути даже удавалось пройти такие местности, как *Аунггальчо, Аи, Хойнгкуни* и другие, но тут она падала, обессиленная, а иногда возвращалась к могиле. После похорон шаман камлал, спрашивал душу: *«Кэку, биэчину, биэчину?»* («Ты здесь?»). Если она не отвечала, он тоже отправлялся в *буни (були)* и наконец настигал ее. Бывало, что при первом же вопросе шамана душа отвечала: «*Биэмби*» («Я здесь»). Узнав об этом, родственники плакали.

Отыскав душу, шаман-нанаец проводил ее опознание: нужно было удостовериться, что это родная душа, а не чья-то чужая. Проводился обряд следующим образом. Еще при похоронах лица, одевавшие умершего, прятали в его одежде *самогдан* — мелкие вещи: монетки, камешки, разноцветные тряпочки; лицевое покрывало умершего состояло из нескольких слоев различной ткани; все эти данные ближайшие родственники запоминали и хранили в тайне. Поймав душу, духи-помощники шамана поочередно эти предметы вытаскивали *(самогдан татагуй)* и показывали шаману, а он называл признаки предметов: размеры, форму, число, цвет камешков, расцветку лоскутков, число слоев и цвета ткани на лицевом покрывале и т.п. Удостоверившись, что найдена родная душа, шаман хватал ее ртом: «А-у-у» и затем вдувал в небольшую куколку *панё* — деревянную фигурку

12–15 см длиной, укрепленную на квадратной подставке. В верхней части фигурки делалось нечто вроде головки, книзу она несколько расширялась. В головке прорезали отверстие, в которое вставляли регулярно разжигаемую трубку умершего. Вдувать душу в фигурку у низовых нанайцев — *пурини*, у верховых — *пуксинг*, *хуксинг*.

Моло Онинка рассказывал в 1972 г., что, поселив душу в фигурку, шаман говорил душе: «Теперь ты дома, будешь сидеть на своем месте, каждый день кушать». Весь обряд, связанный с вселением души в фигурку в присутствии родни, называли *нингман* или *хэргэн*. Прежде чем поместить душу в фигурку, шаман лечил и оживлял душу, чтобы она в фигурке находилась вроде бы «ожившая». Перед домом устраивали *сироча* — подобие шалаша (обтянутые парусом, поставленные вертикально шестики), землю устилали циновками, на которых раскладывали одежду умершего халат, ноговицы, обувь, головной убор, имитировавшие умершего, — лежащего в одежде. *Хэргэнты-* (или *касаты-*) шаман возлагал на каждый «сустав», на «сердце», «печень», на «голову» и т.п. по одному из девяти камешков *тавогда*, положив каждый камень, троекратно над ним камлал, чтобы этот камень «оживил» данный орган. Затем он (по словам Полокто Киле и Моло Онинка) с помощью полуметрового божка *богдо*, жгута из сухой травы, говорил с душой (*кэку*). Камлая, он «чистил» грудь, горло больной души: «Надо тебе помогать, чтобы мы были спокойны, — чистим тебя с помощью *богдо*; разных гадов, кровь из горла вычищаем, будет у тебя чистое дыхание».

Шаман камлал далее, призывая птиц загробного мира (*буни гаса — гаса сармагуи*). Подробные сведения записаны от М.Онинка в 1970 и 1973 гг. Эти птицы живут на девяти сучках мирового дерева (конгор дягда яло туйгэ): на верхнем — птица *сиулду*, далее вниз — *бурулди, топто (тонгоро топто), туту, кэку (кэнггэрэ кэку), обиби, яркан гаса, яуги, гоёлго;* впрочем, есть варианты: *обиби* — самая верхняя, *гургэн гаса* — самая быстрая и т.д. Реально живущими птицами были только два вида кукушек — *кэку*, *топто*, а также горлица *туту*, остальные — мифические. Все птицы «чистят» *панян* — душу.

Шаман продолжал камлать, сам чистил душу сначала одним жгутом *богдо*, потом другим, выбрасывал их и наконец говорил: *«Кэнггуо лукту эрипсинггуха»*. Смысловой перевод: «Насквозь пробил дыру, теперь свободно вздохнет» или «Вот она уже вздохнула (Хорошо прочистил горло)». Где-то откликалась *яркан гаса атаригда дяралигуй* — «кричащая птица» или «птица, получающая отклик»; действительно, слышался тихий голос: это *панян* уже начинала говорить. Она как бы оживала, и вплоть до больших поминок родственники общались с ней,

как с живой. Без птиц *буни гаса* душу нельзя было «оживить». Однако у птиц была еще одна функция: их звали для того, чтобы душа успокоилась («Ей обидно, что она умерла», Ф.К.Онинка, 1973 г.). О птицах-духах загробного мира *буни гаса* упоминает А.М.Золотарев, но их роль тогда не была выяснена. Л.Я.Штернберг записал, что птицы *буни гаса* «указывают путь душе в загробный мир»[204], однако оказалось, что птицы загробного мира выполняли иную, более важную функцию в обряде.

а — фотокарточка умершей стоит на месте, где спала женщина при жизни; считается, что в фотокарточке находится ее душа. Пришедшие гости, родственники поставили угощение, кормят душу. Снимок сделан перед ритуальным актом — выносом души из дома, сопровождающимся камланием: шаман просит ее не плакать.

б — родственники с вынесенной фотокарточкой. Шаман Моло Онинка камлает с копьем — «расчищает» душе путь в загробный мир, желает ей доброго пути.

в — близкие родственники делают куклу мугдэ, в которую шаман переселяет душу умершей.

г — под навесом итоан установлена кукла мугдэ, перед ней — угощения. Шаман М.Онинка переселяет душу из фотокарточки в куклу.

д — шаман отправляется а загробный мир с душой усопшей, находящейся в кукле мугдэ (за его спиной). В его руках — тормоз для остановки нарт. В традиционном обряде нарта очио не была видна, ее «символом» служила горизонтальная жердь.

После того как нанайский шаман на поминках *хэргэн* оживил душу, во время каждой трапезы семьи перед фигуркой *панё* ставили еду (*добо* — кормить умершего); если гости приносили угощение, часть его отделяли «для души». Тут же помещали раскуренную трубку. Фигурка обычно стояла на четырехгранной подушке, на которой была сложена одежда покойного. По вечерам фигурку укладывали спать, утром поднимали. Раз в месяц ее выносили из дома, разжигали костер, вокруг ставили множество кушаний. Собирались родственники, рассаживались вокруг, говорили об умершем. Потом в костер бросали пищу. Обряд имел и другую цель: если не кормить душу, она станет злым духом, будет постоянно мешать на охоте и рыбалке. Подобное кормление души, но внеочередное, устраивали в том случае, если близкие родственники видели умершего во сне: это якобы означало, что покойник голоден.

Через год (или более) на обряд последних поминок *каса* собиралось множество народа (до 100–200 человек и более, особенно если умерший был старым человеком). Это были родные, знакомые, друзья из разных селений, соседи, все жители села; многие приезжали целыми семьями, в нарядных халатах, шапках; все привозили с собой продукты для угощения умершего и всех присутствующих. Во время поминок *каса* встречались люди, не видевшиеся годами. Часто обряд проводился не по одному, а по нескольким родственникам (за год и более умирал кто-нибудь еще), от этого число гостей увеличивалось. По большей части для обряда выбиралось наиболее свободное время — после хода кеты. Это был своего рода праздник, хотя и печальный, в течение нескольких дней люди общались, сказители рассказывали различные древние истории и легенды. В некоторых селениях существовал обычай во время обряда *каса* вывешивать около шалаша (*итоан*) шелковые халаты, хранившиеся в семьях в качестве ценностей, которыми гордились. Но на них не только смотрели, мужская молодежь (подростки и юноши) одевались в эти халаты и ходили по деревне друг за другом, как бы демонстрируя редкие и красивые вещи.

Касаты-шаман руководил обрядом в течение нескольких дней. Обряд старался провести интересно, весело, с выдумкой, чтобы все остались довольны и он всем надолго запомнился. В зависимости от способностей, опыта, квалификации многие шаманы, сохраняя традиции, вносили в обряд *каса* и новые элементы. Определенную роль в этом играли материальные возможности устроителей обряда: *касаты*-шаман, приезжая по приглашению, сразу же согласовывал с ними, на сколько дней они рассчитывают, что обычно и определяло плату за проведение поминок. Чаще всего обряд растягивался на три-пять дней, редко — до семи-девяти. Все родственники и гости принимали непосредственное участие в обряде, но руководил им *касаты*-шаман.

Подробное описание обряда имеется в монографии И.А.Лопатина[205], фрагменты — у Л.Я.Штернберга, однако эти авторы не всегда выясняли смысл тех или иных действий. Еще раз подчеркнем также наличие многих локальных вариантов, связанных с разным происхождением родов и другими факторами. Поскольку обряд *каса* имеет своеобразное самостоятельное значение, все же отметим здесь его основные моменты. Обряд больших поминок в традиционном виде не бытует уже лет 20–30. При описании его мы пользовались материалами, собранными у многих пожилых нанайцев, упоминавшихся на страницах данной работы: нешаманов Полокто Киле и его жены Веры, Ф.К.Онинка, Колбо и Давсянка Вельды, М.Н.Бельды и его жены Сиба, Гэюкэ Киле и шаманов Моло Онинка, С.П.Сайгор, Гейкер Гара и многих других.

Основной смысл обряда — перевоз душ умерших в загробный мир *буни*. До этого родственники держали душу в кукле *панё* дома, ежедневно заботились о ней, теперь же приходила пора с нею расстаться навсегда. Это событие старались отметить достойно, со всей любовью и уважением к усопшему. Перечислим основные этапы обряда.

1. Вблизи дома сооружали из тонких жердей погребальный шалаш *итоан*. Большой интерес представляет камлание, в котором шаман рассказывал, как его строили: «*Намамбули надан тэйлэ* — обнимешь — становятся в семь обхватов (подразумевается — прутики). *Дяпуми дякпун тэйлэ* — возьмешь — восемь обхватов. *Калима нантани гуйчэни* — крыша из китовой кожи. *Калима хэучилэдени соони* — жерди крыши из китовых ребер. *Калима каоктани ихэрэ* — жир лампы из китового сала».

2. Собравшиеся в доме родственники угощали фигурку *панё*, *касаты*-шаман пел, увещевая душу не плакать, быть спокойной. Затем под плач родственников один из чужеродцев выносил фигурку из дома в шалаш, а родственники притворно били его, «отнимали фигурку (*дэгбэли* — выносить *панё* из дома).

3. Шаман в шалаше камлал и переселял душу из фигурки *панё* в новую, крупную, размером до метра фигуру *мугдэ*. Ее одевали в красивые одежды, даже прицепляли настоящие серьги. Перед *мугдэ* в шалаше ставили множество угощений, в течение нескольких дней шаман, камлая, кормил *мугдэ*, разговаривал с душой.

4. На *дарин дани* — площадке перед западным входом в шалаш — водружали срубленное дерево *дядон* с прибитыми на разной высоте поперечными планками. Шаман во всех доспехах с луком и стрелами в руках поднимался по ним, как по лестнице, предварительно он кормил своего духа птицу *коори* (т.е. съедал предназначенные для нее фасоль и горох). Поднявшись, он обозревал окрестности, в первую очередь свой путь к западу, в *буни* (полагали, что он начинался как раз с *дарин дани*). Птица коори, взлетев на большую высоту, сообщала шаману, а он — всем присутствующим своего рода прогноз: ждать ли наводнения, какой будет промысел охотников, пойдет ли белка вниз или вверх по Амуру и т.п.

Голосом птицы *коори* шаман кричал: *«Сиалту, биалту»*, обращаясь к солнцу и луне, прося их дать ему свет на пути в загробный мир и назад. Иногда, стоя на лестнице, шаман стрелой убивал злого духа. Записано и иное осмысление данного момента обряда: шаман в образе орла сам поднимался в поднебесье, обозревал весь мир и делал соответствующие предсказания.

5. После этого шаман, спустившись на землю, камлал, чтобы оживить душу умершего: она должна была попрощаться с родными. Снова он призывал *буни гаса* — птиц загробного мира. Л.Я.Штернберг писал, будто эти птицы провожали нарту с душами, показывая дорогу в загробный мир. По нашим сведениям, за дорогой в *буни* следил *нека мапа* — дух-хозяин посоха *касаты*-шамана, он же усаживал души на нарту, привязывал их ремнями. *Буни гаса* чистили душу, ее грудь, горло: душа переставала плакать, начинала говорить, прощаться с родными; умерший сообщал, кто его в жизни обидел, кто ему остался должен, а кому — он, давал напутствия жене, детям (*кэку* по-нанайски — куковать, *кэкуйни* — «душа говорит по-птичьи», а шаман, камлая, ее речь переводит).

Понимание сути обряда было различным: одни нанайцы считали, что все действия совершались с душой умершего (М.Онинка), другие — что с родными общался сам «оживший покойник» (Ф.К.Онинка). Родственники прощались с душой, плакали.

В монографии И.А.Лопатина красочно описываются различные моменты на обряде *каса*, когда душа умершего, например, не желала отправляться в *буни* вследствие измены жены, требовала отмщения[206]. Попрощавшись, душа снова превращалась в маленького человечка. Имеется также мнение, будто она уходила в *буни* в виде птички. Говорили: «На *каса сусу чиндэхэни*» — «Птичку провожаем» (*чиндэ* — синица).

6. Грандиозный костер разжигали на площадке дарин дани, на нем сжигалось множество вещей, которые с душой умершего отправляли в *буни*.

7. Шаман, камлая, усаживал деревянные куклы *мугдэ* — вместилища душ — на горизонтальную палку, имитирующую мифические нарты, запрягая в них своих невидимых собак *диулин*. Отправляясь с душами в *буни*, шаман разыгрывал действо, будто бы продолжающееся несколько суток, рассказывал о превратностях пути, об остановках для отдыха и сна, необходимых для душ; сам шаман будто бы в это время ловил рыбу, кормил ухой своих уставших седоков и собак. Иногда по дороге шаман встречал чужую душу, упавшую с нарт другого шамана, ехавшего тут прежде. Шаман подбирал ее и вместе с другими отвозил в загробный мир.

Считалось, что у каждого нанайского рода был свой путь в *буни*, но *касаты*-шаман мог быть из любого рода. А.М.Золотарев и другие полагали, что те или иные «ездовые животные», фигурирующие в

обряде *каса*, будто бы могут считаться своего рода этногенетическим показателем: на собаках душу умершего везли потомки местных древних родов, на оленях — бывшие оленеводы эвенки; А.Н.Липский добавлял: «Нанайцы рода Пассар возили души на лошадях»[207]. Данная версия была нами проверена у нескольких нанайцев этого рода, ни один из стариков Пассар ее не подтвердил. Видов животных для поездки в *буни* было множество, возили не только на собаках, но и на медведях, изюбрах, диких оленях, духах *сэвэн*; ульчи, помимо этого, — на колонках, белках, лисицах и т.п. У нанайцев рода Киле, не имевших своих *касаты*-шаманов, перевозить души нужно было на верховых оленях. Проделать этот путь мог лишь шаман-чужеродец, который имел своего духа-оленя и мог доказать наличие у него такого духа особыми способами. Подробное описание пути в *буни* у разных нанайских родов имеется в литературе[208].

В нашей статье 1976 г. показано, что первоначально процессия с душами двигалась мимо реально существовавших на земле местностей (назывались сопки, ключики и т.п.), затем проходил сквозь узкую дыру в земле и оказывалась на территории с мифическими названиями. На этом отрезке пути нанайцы всех родов сначала проезжали одни и те же места, а затем дорога разветвлялась, и душа каждого рода направлялась в свой загробный мир. На всем отрезке мифического пути процессию подстерегали опасности: шаману и духу *нека мапа* приходилось бороться со злыми духами, подбирать чужие души, упавшие с нарт *касаты*-шаманов, проезжавших ранее, и т.п.

Добравшись до входа в *буни*, шаман останавливался, пропускал вперед души, смотрел, что там, за «порогом», видел души усопших родных, живших, как и на земле, в обычных домах обычных деревень, рыбачивших в реке и т.п. Все они с радостью встречали шамана, бросались к нему с распростертыми объятиями, расспрашивали об оставшихся на земле родственниках, однако шаман маскировался, отправляясь в *буни*, под черта, в облике какого-либо зверя (медведя и др.). Жители загробного мира спрашивали шамана, какого он рода, и он всегда называл не тот, к которому принадлежал, обманывая обитателей *буни*. В противном случае стоило только шагнуть туда, и шаман остался бы там навсегда. Для возвращения требовались осмотрительность и большая быстрота: шаман садился на птицу *коори*, которая была всегда с ним, и она мгновенно переносила его на землю. Шаман возвращался в полубессознательном состоянии, а птица *коори, нека мапа,* духи *диулин* и другие отправлялись обратно на шаманскую территорию *дёргиль*.

Ульчи, как уже отмечалось, приглашали нанайских *касаты*-шаманов для проводов души умершего в последний путь через год после похорон.

Простые ульчские шаманы участвовали в обрядах поминок по утопленнику. Согласно верованиям этого народа, душу утонувшего забирал к себе хозяин воды. Родственники регулярно приходили на поминки, угощали душу, причем около места похорон ставили прут с ритуальными стружками, привязав к нему тонкую лыковую нить, второй конец которой, с камнем на конце, находился в воде. Сюда приплывала душа, чтобы получать дары от родных. По прошествии года душу нужно было вызволять из воды, и для этого совершали довольно большой, многолюдный обряд. Множество мужчин-односельчан бросали в воду подарки для духа-хозяина воды. Затем несколько человек подходили к месту жертвоприношений; шаман кричал духу-хозяину, требуя вернуть душу. Мужчины рубили прут с ритуальными стружками, а шаман низко наклонялся к воде и хватал подплывшую душу ртом. Затем он бежал и вдувал ее в одежду утопленника, заранее привезенную из дома. После этого родные увозили «одухотворенную» одежду на кладбище для обычных покойников и там хоронили ее, будто имели дело с простым умершим человеком. После этого душа сама отправлялась в обычный загробный мир, где находились вместе ранее умершие родственники.

Завершение обряда: на костре сжигают множество одежды, обуви, пищи, бытовых вещей. Ульч А.Сайда копьем «расчищает» дорогу душе утонувшего, поет, напутствуя, чтобы душа благополучно добралась до загробного мира були. Предварительно душу утонувшего извлекали из царства хозяина воды, давая ему за это жертвы. Сел. Булава, 1958 г.

Такие обряды у ульчей сохранялись вплоть до настоящего времени (1950-е годы), однако знатоков — руководителей таких обрядов оставалось немного: в это время люди вступали в «прямой контакт» с духом-хозяином воды — существом опасным, здесь нельзя было нарушить каких-либо старинных запретов. Поэтому при отсутствии надежного руководителя никто из стариков не решался на подобный шаг, и обряд этот уходил в прошлое[209]. В 1958 г. пришлось наблюдать подобное действо. Простой шаман Б.Удял выполнил присущую ему функцию (в отношении души; всем обрядом руководил другой человек), однако его силы как шамана были недостаточны: так объяснили мне скорую смерть этого шамана (дух-хозяин улучил мгновение и схватил душу самого шамана).

Но основная сфера деятельности шаманов была связана с врачеванием. Камлания для больных были разнообразны. Обнаружив у больного во время камлания отсутствие души, он начинал преследовать ее похитителей — злых духов. При этом душа могла оказаться в самых

различных сферах — у небесных богов (*Эндури, Саньси*), у главного родового духа *Сагди Ама*, у простого родового духа *Пассар Ама, Онинка Ама* и других, а также у земных духов — хозяев тайги, горы, воды. Во всех этих случаях душа находилась у злых духов *амбан*, и шаман с ними бился за душу. Нанайцы говорят: даже если человек заболел от небесных духов, в любом случае душу похищают злые духи *амбан*, подчиняющиеся высоким небесным духам. Шаман старался определить, по чьему приказу украдена душа. Узнав это, он отправлялся в эти высокие сферы и просил главного бога *Боа Эндурни* или одного из небесных духов отпустить душу, обещая, что больной взамен принесет жертву — петуха или поросенка. Согласившись, духи отпускали душу. Обещание жертвы выполнялось обычно через несколько дней. За его нарушение могла последовать кара.

Шаман бился также со злыми духами тайги или воды, вызволял душу из опасного места, возвращал ее больному, при этом чаще всего душу взрослого человека помещали в душехранилище на короткий срок (там она «подлечивалась»), душа ребенка находилась там дольше. Если после камлания человек снова заболевал, это означало, что душа ускользнула из хранилища, нужно было ее вновь отыскивать во время нового камлания. Даже у одного шамана было множество вариантов камланий, в зависимости от его фантазии.

Другим видом лечебных камланий были действия шамана с болезнетворным духом *сэвэн*, приносившим болезнь человеку вторжением в его организм. Шаман подчинял духа, и тот служил человеку, которому причинил болезнь. Результатом подобных камланий было изготовление фигурок (деревянных, металлических, тканевых и т.п.) — вместилищ духов *сэвэн*. В настоящее время изготовление фигурок — вместилищ духов по многим причинам затруднено; стариков, умеющих их делать, осталось мало, поэтому предпочтительным является первый вид камланий.

Определив причину болезни (если это был злой дух, находящийся в больном), шаман кричал: «Га!», и злой дух выпрыгивал из больного. Иногда присутствующие помогали изгонять злого духа из тела больного такими же криками. Считалось, что злой дух *амбан* пугается, выскакивает из тела и спасается через открытые двери и окна. Подобные действия назывались *амбамба пудэури* и по большей части предпринимались при внезапной болезни. Опытные старики в подобных случаях иногда обходились и без помощи шамана, самостоятельно устраивая изгнание *амбан*.

Вариантом подобного вида камлания — он считался более эффективным — было изготовление из сухой травы большой фигуры, которую подвешивали к потолку или ставили на трех ногах около окна снаружи дома. От больного к фигуре протягивали нитку: одни нанайцы говорили, что подобные фигуры изготовляли в случае лечения человека, заболевшего в результате козней чужого шамана, другие — что при лечении человека, раненного самострелом. Все присутствующие в доме кричали: «Га!», чтобы устрашить злого духа, а шаман в это время изгонял его, кусая тело больного в разных местах — живот, грудь, шею, при этом *амбан* якобы метался в теле больного и наконец выходил через его рот. Некоторые наблюдатели «со стороны» осмысливали эти действия как «высасывание» шаманом духа болезни из тела больного. В действительности шаманы стремились изгнать злого духа (каждому ясно, что шаман не мог «вселять» в себя злого духа, приносящего болезни. Вырвавшись из тела больного, *амбан* бежал по нитке (все видели, как она дрожит) и попадал в травяную фигуру; чтобы он не миновал ее, иногда внутрь вкладывали приманку (лакомство) — стружки, обмазанные рыбьей кровью. После этого чучело «само по себе» начинало прыгать так сильно, что его с трудом удерживали за веревки здоровые мужчины. Тут все начинали бить его палками, убивали злого духа, а фигуру выкидывали в тайгу.

Рис. 19. Жертвоприношение Амуру (из обряда последних поминок по утонувшему).
Сел. Булава, 1958 г.

Подобные виды борьбы со злым духом *амбан* были известны и ульчам с той разницей, что они на чучело *эуни*, стоящее у дома, нацеливали стрелу самострела с костяным наконечником (предпочтительнее — из кости кита), а сторожевую нить протягивали от чучела к больному. Собиралось много народу. Шаман камлал, гадал, называл имена различных злых духов. Лишь только *амбан*, находившийся в больном, слышал свое имя, он пугался, выскакивал и по дрожащей нитке бежал к чучелу; самострел срабатывал. О таких действиях ульчских шаманов (*солдимапуву* или *солдимасуву*) нам рассказали в 1959 г. А.Коткин и в 1962 г. П.В.Салданга.

Непосредственно боролся шаман со злым духом и при лечении психически больного; на него надевали много одежд и шапок, сделанных из сухой травы или ритуальных стружек. Шаман камлал, потом кусал больного в разных местах, стремясь выгнать *амбан* из тела,

и тот убегал, попадая (и запутываясь) при этом в шапочку или в одежду; ее снимали и выбрасывали в тайгу. Но шаман продолжал повторять свои действия, выгоняя других злых духов из больного. Так и второй и третий дух попадали в одежды, которые выбрасывали, и т.д. Обычно требовалось девять шапочек, девять одежд, а в сложных случаях камлание затягивалось, и действия шамана повторялись восемьдесят один раз.

При лечении припадочных шаманы низовых нанайцев надевали на лицо фигурки духа *городо* (дух этой болезни) берестяную маску. Иногда при лечении умалишенных шаман приказывал сделать 81 антропоморфную фигуру из кустарника *болокто*; он камлал, поочередно загонял злого духа в одну, затем в другую фигуру и т.д., извлекая одного духа *амбан* за другим. Все это продолжалось иногда не одну ночь. Постепенно буйный больной затихал, считалось, что он избавился от всех злых духов. И действительно, от монотонных, однообразных, повторяющихся действий шамана резко выраженные болезненные явления утихали (нан. термин *нэнду* — психически больной успокоился благодаря действиям шамана). Все шаманы, оценивая свои функции, считали, что лечение психически больных — одна из основных сфер их деятельности. Они и сейчас говорят о своем приоритете в этой области в сравнении с докторами (тогда как в других случаях признают первенство врачей и сами не отвергают их помощи).

Дух *городо* вызывал сумасшествие, говорили нанайцы и ульчи, но иногда от него люди начинали шаманить; поэтому у некоторых шаманов этот дух являлся одним из главных духов-помощников — *городо аями*. Хозяина духа *городо* изображали так же, как и самого духа, но только с одним рожком — выступом на голове (у обычных было от трех до одиннадцати рожек; считали, что это были не рожки, а изображения других духов, подчиненных *городо*, они все кричали разными голосами, отчего в голове у больного все путалось).

Вариантов разных типов камланий было множество. Один и тот же шаман, заинтересованный в многочисленной аудитории, разнообразил свои действия, говоря, что это зависит от того, какие духи напали на больного человека.

Аудитория при любых камланиях шаману была очень нужна; присутствующие люди, нешаманы (*солгин пай*), заинтересованно следили за всеми действиями, постоянно подбадривали шамана криками «Хорошо!», «Старайся!», «Молодец!», подтверждали, когда шаман спрашивал: видел ли больной тот или иной сон? — для подтверждения правильности пути шамана в потустороннем мире. И та и другая сторона

считали, что активность аудитории важна как демонстрация силы и популярности шамана, что якобы должно было воодушевить духов.

Ульчские шаманы лечили больных психическим расстройством (*дулэлэдюхэ*) в принципе так же, как и нанайские, но на больного надевали много *куа* — наплечных накидок («чертову одежду») и шапок из стружек, к которым привязывали множество деревянных скульптурок, антропоморфных или изображающих птиц — *дулэ эдени* (хозяин этой болезни). И в этих камланиях шаманы проявляли много изобретательности. Связкой ритуальных стружек *сисапу* они «выметали» остатки болезни из больного.

Существовали особые камлания для больных детей и для беременных. Брали девять прутьев, на обоих концах каждого вырезали головки духов разных видов (нан. *манги, бучу* или *керген бучу*; ульч. *маси* и *бучу*). Каждый прут свертывали и закрепляли в виде обруча, а затем все девять скрепляли в общую связку. Во время камлания на пол клали бубен, женщина становилась на него, и на нее надевали всю эту связку через голову, постепенно опуская ее на пол. Женщина переступала через нее, и снова ее пропускали через обруч. Так делали девять раз. Аналогичным образом лечили больных детей. Считалось, что благодаря этой процедуре больная очищается от всех болезнетворных духов, приносящих страдания. Манипуляции с обручами должны были также закрепить ребенка в теле беременной женщины, если у нее раньше были выкидыши (*бояго* — преждевременное разрешение от бремени). Обручи с изображением духов никогда не выбрасывали: иначе «выбросишь» ребенка из чрева.

Как уже говорилось, шаман камлал женщине, если у нее умерло подряд несколько новорожденных. Он забирал душу ребенка из чрева беременной женщины другого народа. Считалось, что это проделывали духи-помощники шамана. Принесенную (украденную) душу шаман помещал в свое хранилище душ, где она была в большей безопасности, чем в чреве матери.

По свидетельству Л.Я.Штернберга (1910 г.), шаман, камлая женщине, у которой умирали дети, брал новую душу младенца на родовом дереве душ, выбирая там «самую лучшую»[210].

О камлании (*хаусал-ниуву*) «с помощью бумаги» рассказывали ульчи П.В.Салданга (1962 г.) и Дэя Дян (1973 г.). Из листа бумаги вырезали фигурки лошадей, птиц, разных зверей, из другого (непременно из другого!) листа — фигурки людей. Все эти фигурки (ульчи их называют *холумдяни*) на ниточках подвешивали к стенам, по углам, на потолке и

несколько фигурок — над больным. Шаман камлал без бубна, он пел, призывал духов-помощников, держа в руках связку нарезанных узких и длинных полосок бумаги; раньше использовали связку из древесных стружек, которая называлась *элчугдэ* или *пэйлэпу*, так же как и метелка из бумажных полос. Термин *пэйлэпу* для связки ритуальных стружек (ими обмахивали больных женщин и нешаманы) записан не только у ульчей, но и у низовых нанайцев (в сел. Диппы). Шаман обмахивал больного и фигурки этими стружками; с колыханием воздуха из больного вылетали все злые духи, входили в бумажные фигурки, которые затем выкидывали. О конкретном камлании подобного рода без экстаза, имевшем место в 1950-х годах, рассказывали ульчи: больной лечился у врачей, но выздоровление затягивалось, он обратился к шаману, и тот его лечил подобным образом.

Заметное место в деятельности всех шаманов занимало лечение детей. Здесь также наблюдалось большое разнообразие: Как уже отмечалось, нанайцы и ульчи всегда были озабочены судьбами новорожденных, особенно это имело место в семьях, где умирали подряд, один за другим, несколько младенцев. Чтобы сохранить жизнь новорожденному, прибегали ко многим магическим обрядам[211]. Иногда, если ребенок плакал, старухи без помощи шамана, погадав, изготовляли фигурку определенного духа, вселяли его в это изображение. Прибегали к окуриванию дымом багульника уже имеющейся связки фигурок духов *нэлучку*.

В прошлом думали также, что младенец часто плачет оттого, что пугается страшного вида духов, а после трех месяцев дети их уже не видят. Плач новорожденных объясняли также страхом, который вызывал шум от ветра в ветвях дерева, на котором еще недавно сидела птичка-зародыш этого ребенка. Для таких детей делали антропоморфные фигурки духа *пакари* и клали их в люльку. Шаманское лечение маленьких детей отличалось от лечения взрослых тем, что при лечении последних шаман во время камлания находился все время в контакте с больным, спрашивал его о снах, которые тот видел во время болезни. У маленького ребенка о снах не спросишь, поэтому если младенец заболевал впервые, шаман камлал, отыскивал его душу и брал ее в свое хранилище на сохранение на длительный срок. Часто родители, обеспокоенные судьбой новорожденного сына или дочери (особенно в тех случаях, когда умирали предыдущие дети), не дожидаясь болезни, просили шамана взять душу ребенка, чтобы хранить в надежном месте.

Камлания шаманов для детей, души которых они хранили несколько лет, устраивались в первый год жизни ребенка регулярно, раз в месяц, а также если ребенок заболевал, что определялось беспрестанным его

плачем. Повсеместно ежемесячные камлания для здоровых маленьких детей, души которых хранили шаманы, были сравнительно одинаковы у ульчей, низовых нанайцев. У многих шаманов камлания для детей составляли важнейшую часть всей шаманской деятельности (в 1960–1970-х годах бабушки еще обращались к шаманам, «отдавая на хранение» души внуков, что, однако, не исключало медицинской помощи).

Перечисленные виды камланий были основными у нанайцев и ульчей. Однако было много различных других случаев, когда прибегали к помощи шамана. Его мог вызвать больной с глубоким нарывом в горле либо человек, подавившийся костью. Согласно сообщению ульча П.В.Салданга, записанному в 1962 г., не каждый шаман мог при этом помочь, но только такой, у которого был дух-помощник *гасупту* («шаманское название», как говорят ульчи). П.В.Салданга за свою жизнь видел два подобных камлания — это делали шаманы из родов Дятала и Гаил. Шаман отправлял своего духа-помощника далеко в море, и тот иногда возвращался на другой или на третий день. Ко второму камланию заготавливали чашку с чистой водой. Начиналось камлание, вдруг слышался треск — и в берестяной чашечке *тэлэу* оказывался червь *гасупту*; он влетал в дом через *чонгко* — отверстие в стене. Шаман вынимал его из воды, совал в огонь, ковал молотом, держа щипцами, при этом червь вытягивался до 15–20 см, голова делалась острая, длинная. Затем шаман опускал червя в горло больного, и тот доставал кость. Если у человека глубоко в горле был нарыв, шаман опускал в горло «пациента» этого червя, и тот долго высасывал содержимое гнойника, раздуваясь при этом. Шаман двумя пальцами выдавливал гной из червя, снова опускал в горло и так «обрабатывал, очищал» рану два-три раза, пока больному не становилось лучше. После окончания этой процедуры духи-помощники шамана забирали червя (он исчезал прямо на глазах у зрителей) и уносили в то самое место моря, где он обычно живет. О некоторых подробностях такого шаманского фокуса нам сообщила в 1957 г. слепая шаманка Мала Кагу (сама она так делать не могла, но в молодости наблюдала действия других).

Причины для камланий шаманов возникали иногда неожиданно. Их рассмотрение позволяет более глубоко понять психологию шаманистов. 31 января 1972 г. в сел. Дада состоялось камлание шамана Моло Онинка. К нему за помощью обратилась 80–летняя нанайка (отец Бельды, муж Киле). Ее история, со слов Моло, выглядела следующим образом. Еще до Великой Отечественной войны эта женщина сильно болела, по нескольку суток была без памяти. Ей камлали, посвятили в шаманы, духи ей помогли, особенно *гирки*. Она шаманила несколько лет, а потом не захотела и зарыла фигурки своих духов-помощников (пять

штук *аями*), оставив только фигурки двух духов *эдехэ* (девочка и мальчик) и мио. Вскоре женщина заболела еще сильнее, что-то произошло с позвоночником, она сгорбилась. Теперь, по прошествии почти 35 лет, эта женщина обратилась к Моло с просьбой о помощи. Тот камлал и определил, что она больна из-за своего давнего проступка в отношении фигурок ее духов. Моло ей сказал, что совсем поправиться она не может, но ее состояние улучшится, если будут выкопаны из земли эти изображения и сделаны новые (узнать это помогли духи-помощники Моло). Надо этих «обиженных» духов кормить частями жертвенной свиньи — сердцем, ухом, легкими, пятачком. Но прежде Моло камлал, приказал своим духам-помощникам отправиться в тайгу и выкопать погребенные фигурки. Сделали новые фигурки, поместили в них «спасенных» духов. Камлание Моло перемежалось танцами (*мэу*), пением (*яян*) самой больной, а также танцами присутствовавших на камлании. Накануне этого камлания больная у себя дома совершила жертвоприношение своим духам-богам мясом вареной курицы.

Некоторые шаманы умели камлать во время эпидемий как отдельным больным, так и всем жителям селения. Особенно опасны в прошлом были холера, оспа (*гэрхэн*). Нанайские шаманы камлали довольно однотипно; имелись различия в зависимости от того, находились ли в селении больные, или камлания проводились в превентивных целях, или когда в данном селении заболевание только что закончилось. В последнем случае шаман с помощниками с бубном в руках обходил все дома, начиная с верхнего (по течению реки). В больших селениях это продолжалось с вечера до утра. Жители каждого дома к приходу шамана устанавливали по всем углам на нарах по девять белых «флажков» (в стебель камыша длиной в «девять кулаков» вставляли лист белой бумаги, предварительно полученной у шамана). В каждом доме шаман камлал, обходя по периметру помещение несколько раз, ударяя по нарам, стенам, углам девятью тальниковыми прутьями, он заклинал злых духов, чтобы они садились на флажки; их потом вывозили подальше от деревни (например, жители сел. Найхин — на о-в *Оксан боачани*). Все знали, что это за предметы, и никогда к ним не прикасались. Описанные действия шамана назывались *ниэучи* — «выгонять злых духов (после эпидемии)».

М.Онинка в юности наблюдал вариант обряда: шаман шел во главе «свиты», держа в руках по маленькому красному флажку; в центре каждого был вшит белый круг — символ солнца, дарующего свет. Помощники несли в руках красные флажки с белыми звездами, предполагалось, что на них сидели верхние духи; желтый флаг символизировал солнце. При обходе домов все совершалось, как и в первом случае: из домов выкидывали белые флажки. Сходны камлания,

во время которых шаман освящал новый дом: он изгонял злых духов, обмахивая каждое бревно дома связкой ритуальных стружек, и кричал: «Уходи».

Ульчи приглашали шамана для особого камлания: чтобы тот «исправил *мусу*». *Мусу* — это единая «жизненная линия» близких родственников; «общий *мусу*» имели члены каждого рода, семьи — так разъяснял мне П.В.Салданга в 1947 г. значение понятия *мусу*. Если в роде хороший *мусу* — все здоровы, живут дружно, удачно промышляют, будто все родственники думают заодно. «*Сиунггучуни*» — говорили об удачливом охотнике либо о человеке, поправившемся после тяжелой болезни; в данном термине присутствует термин *сиун* — солнце; счастье, удача будто бы идут к человеку от солнца. *Мусунчу* — удачливый человек от хорошего *мусу*, присущего членам одного рода, семьи. Но наступало время, в роде или семье начинались неудачи: ссоры, болезни и проч. Старики говорили: «*Мусу* надо исправлять». Это делал шаман, который камлал, когда данный род устраивал очередное моление небу — *эдехэмбэ уйлэву*. В ходе обряда шаман обращался к духам с просьбой об исправлении *мусу* у рода, семьи.

Как уже отмечалось, во время своей болезни шаман мог камлать сам для себя, созывая духов слабыми ударами в бубен, разговаривая с ними. Но наиболее эффективными считались те камлания, на которых присутствовали зрители. Камланию предшествовали танцы девяти зрителей, каждый из которых надевал на себя пояс, брал в руки бубен и пританцовывая обходил помещение, подражая шаману. Затем камлал сам больной шаман. В тяжелых случаях шаман обращался за помощью к другим шаманам.

В декабре 1959 г. в сел. Дуди тяжелобольному ульчу А.Коткину поочередно шаманили его коллеги — Чоло Дятала, его жена, Синадик с женой, Тахтавчи; все они надевали пояс, брали бубен, танцевали молча, обходя все помещения вдоль стен, лишь жена Чоло шаманила три-четыре минуты, а потом — сам Чоло — более десяти минут. С посохом, без бубна танцевала жена Коткина Далика. Коткин, очень больной и сильно ослабевший, сидел на нарах и слушал всех, опустив глаза (весь обряд проходил в его доме вечером, при электрическом освещении). В комнате находилось около 15 человек. Коткин шаманил после всех часа полтора, прыгая быстро и резво, невзирая на болезнь и тяжесть пояса. Он выгонял злых духов из дома. К концу камлания оказалось, что человек 5 из зрителей спали по углам, несколько человек незаметно ушли. Уже на другой день утром Коткин, до тех пор лежавший в постели и не встававший, пошел по домам своих односельчан для совершения обряда *унди*.

Осенью и весной шаманы устраивали большие камлания — так называемый обряд *унди* (*ундини, ундиэчи*). *Ундиэчи* (нан., ульч.), *уни* (негид., ороч.) — шаманить; эти термины не имеют аналогий и известны только на Амуре. Как говорилось выше, для понятия «шаманить» на языках народов Нижнего Амура существовали различные термины, из которых мэу также не имеет аналогий в других языках (по-эвенкийски шаманить — *самалди*). Термины *ундиэчи* и *мэу* означают различные акты, связанные с шаманством (*мэу* — плясать, в обычном камлании), и, по-видимому, их можно отнести к наследию древнего местного населения.

Внешне обряд *унди* выглядел примерно одинаково (хотя имелись его локальные варианты) и продолжался один-два дня. По насыщенности и разнообразию действий его можно сравнить лишь с поминками *каса*. Подробное описание его занимает слишком много места. И.А.Лопатин посвятил обряду *унди* много страниц своей монографии[212]. Однако он не выяснил ни названия, ни общего смысла обряда *унди* и отдельных его частей, не связал этот обряд с началом становления некоторых шаманов «высшего ранга». Изложим лишь основные моменты и объясним их значение и смысл всего обряда[213].

Рис. 20. Шаманка-ульчанка Алтаки Ольчи с бубном. Сел. Булава, 1958 г.

Обряд начинался рано утром, когда по всему селению шествовал шаман со свитой; по другим данным, — еще накануне, поздно вечером, в доме шамана, где собиралось множество народу. Обряд начинался танцами нешаманов (у нанайцев танцы нешаманов называются *мэу*, у ульчей — *сукпачуву*, термин, также не имеющий никаких аналогий в существующих словарях). Надев шаманский пояс, взяв в руки бубен, простые люди, пританцовывая, вращая бедрами, отчего звенели подвески на поясе, ритмично ударяя в бубен, поочередно обходили помещение под оживленные комментарии и смех собравшихся.

Танцевать должны были не менее девяти человек — мужчины, женщины разных возрастов, вплоть до детей семи-восьми лет. Затем камлал шаман.

Обход домов селения шаман начинал с утра. Сначала он камлал у священного столба, стоящего у его дома, вызывая своих духов, а потом шел от дома к дому (начиная с верхних по течению реки) в сопровождении свиты. Нужно было обойти не менее девяти домов. Шаманы из маленьких селений объезжали на лодках соседние селения, непременно заходя к родственникам по матери, а также к вылеченным ими пациентам. Шаман обычно шел в юбке и кофточке, с бубном в руках, с венцом и косичкой из стружек на голове. Он опоясывался длинным ремнем *соона*; держась за него, шли за шаманом его спутники (сопровождающие — *дахаламди*). После посещения шаманом каждого дома его свита увеличивалась, присоединиться к ней мог любой. (Ср. духи, сопровождавшие шамана, назывались *вэю* — солдаты.) В некоторых домах шаман, камлая, трижды обходил вокруг *бэсэрэ* — старинного настила посредине дома. Этими действиями он стремился изгнать злых духов из каждого жилища. Затем танцевали люди из свиты шамана, мужчины и женщины (иногда до девяти человек). Шаман в это время непрерывно бил в бубен. В доме своего пациента он упоминал, как он его вылечил, намекая на благодарность. Во время обряда создавалась приподнятая, праздничная обстановка. Люди, следовавшие за шаманом, смеялись, шутили, к ним присоединялись новые добровольцы. Все делалось, чтобы угодить духам-помощникам шамана, развеселить их. Обитатели домов непременно подавали шаману *кэли* — чашку воды с листьями багульника, а иногда и жидкую кашицу *бода*, он пил все это для своих духов. Этим ритуалом шаман совершал магическое действие — по объяснениям нанайцев «расчищал дорогу себе для дальнейшей жизни, расширял себе дальнейшую шаманскую практику». Обычно в доме, где камлал шаман, жгли багульник, духи это особенно любили. Некоторые хозяева одаривали табаком и питьем и членов свиты шамана.

Иногда шаману дарили ценные подарки, обычно это делали те, кого шаман вылечил от тяжелой болезни; состоятельные нанайцы и ульчи считали делом престижа сделать шаману хороший подарок, если он помог поправиться кому-либо из членов семьи. При этом отрез хорошей ткани нанайцы свертывали рулоном и, вручая, накладывали его шаману на плечи и шею. Небольшие ленточки от ткани в некоторых домах пришивали шаману к халату (к локтям, у лопаток). В прошлом прикрепляли также перья орла, коршуна (позднее — петуха), чаще же пришивали небольшие тряпочки, ленточки (их нанайцы называли так

же, как и перышки, — *дэктэчэ*). Такими нашивками шаман гордился как свидетельством своего авторитета.

Рис. 21. Обряд унди у ульчей, впереди шаманка Алтаки Ольчи, 1958 г.

От старой нанайки Гэюкэ Киле мы в 1970-е годы записали: «*Дэктэчэ* — перья орла на халате у шамана — заставляют его дважды в год делать обряд *унди*, летать, как птицы, которые улетают осенью и прилетают весной». Несколько человек, шедшие за шаманом, держали его за длинные ремни, привязанные к поясу, «иначе он улетит». Таким образом во время этого обряда проявлялись древние представления о шамане как о птице, хотя большинство наличие крыльев птицы на плечах халата шамана (их подвешивали на нитке), перышки на рукавах халата или куртки не соотносили с реальными птицами. Понятие «шаман-птица» почти исчезло из представлений подавляющего большинства народов Нижнего Амура. Старики нанайцы из селений Найхин и Джари рассказывали об одном шамане, который будто бы летал над домом, о другом, известном тем, что во время обычных

камланий «жег свои перья»: приподняв руку в сторону, проводил от подмышки вниз раскаленным железным прутом, при этом пахло паленными перьями, шел дым, будто он сжигал свое невидимое крыло. Все это фокусы шаманов в начале XX в. Ныне никто не говорит, что шаман — олицетворение птицы; но такое понятие существовало еще недавно. Пережитком уже ушедших представлений является обычай непременно устраивать обряд *унди* осенью, кроме того, иногда весной. Если шаман пренебрегал этой своей обязанностью, духи наказывали его: он тяжело заболевал. Все говорили: «Духи хотели повеселиться, хорошо покушать, вот и сделали его больным».

У ульчей обряд *унди* отличался от нанайского некоторыми деталями, впрочем, определенных канонов не было нигде, напротив, многое зависело от самодеятельности участников. Впереди всей процессии шествовали лица, несшие на длинных палках лучшее угощение для шаманских духов — сердца пестрых птиц (караванных гусей *килала*, сокола, орла, журавля и др.), а также пестрых животных (свиньи, оленя, изюбра) с какой-либо отметиной (необычное пятно на теле, уши разного цвета и т.п.). Шаман задолго до начала обряда договаривался с охотниками, объясняя обычно, что тот или иной дух требовал угостить его сердцем именно таких животных. Он платил за труды охотнику натурой: давал чашку, отрез ткани на халат, стрелу и т.п.

Двое шли перед шаманом с мечом или саблей *лауча* (*лохон*) в руках, как говорят — «прокладывали ему дорогу», «разгоняя злых духов» своим оружием (чаще всего оружие употреблялось в обрядах ульчей и низовых нанайцев). Можно предположить, что этот обычай очень древен и восходит к тому периоду, когда металлические предметы были редки и служили оберегами. Термин *лауча*, означающий «меч», «сабля», известен орочам, ульчам, орокам. Он не имеет аналогий в других языках. Напротив, слово лохон, также означающее «меч», известно по всему Приамурью. Его знали также северобайкальские эвенки, маньчжуры и чжурчжэни в XII в. Некоторые старики говорят, что *лохон* — это «японская сабля». Ульчи употребляли мечи и сабли как защитное средство во время обрядов, например, больших поминок по утопленнику, когда людям приходилось вступать в борьбу с водяным хозяином (злым духом)[214]. Чем больше домов обходил шаман, тем более креп его дух, тем полнее он очищался от скверны, получал здоровье, особенно от питья *кэли*, *бода*, от ритуальных стружек и т.п. В то же время посещение им каждого дома, камлания там освобождали эти жилища от злых духов. Духи-помощники шамана не только «гуляли и веселились», они убеждались в хорошем отношении народа к их хозяину, радовались этому, поэтому активнее работали во время его

камланий для односельчан. Таким образом, в активности духов были заинтересованы и все жители, получавшие помощь от шамана.

У нанайцев и ульчей многочисленные подарки шаману во время этого обряда были как бы символом, и каждый имел определенное значение. В знак внимания, почета, благодарности кто-нибудь из прежних пациентов вешал шаману на запястье, на голову, под коленями, к локтям, на шею длинные ритуальные стружки *гиасада*. Возвращаясь домой, шаман был увешан такими стружками, ленточками, тряпочками. Все приношения и подарки шаман затем сохранял как свидетельство его популярности. То, что в каждом доме шаман встречал уважительное отношение и готовность помочь (подарки, питье), должно было «произвести большое впечатление на духов», демонстрировало им, что они служат уважаемому человеку.

Заканчивался обход домов около священного столба у дома шамана: он несколько раз обходил вокруг, вешал на него стружки, которыми его награждали бывшие и будущие пациенты. Избавившиеся от тяжелой болезни часто благодарили шамана: дарили ему живого поросенка или часть свиной туши. Живых животных, а также кур шаман непременно закалывал в тот же вечер, когда с большой свитой возвращался домой. Если же подарка в виде живой свиньи не было, шаман обязательно закалывал животное из своего хозяйства (или специально приобретал заранее); нужно было кормить духов-помощников, а также верхних богов. Вареную голову, сердце свиньи ставили в доме на почетном месте, расставляли вокруг множество блюд и тарелок с угощением; кровью жертвенного животного мазали основание шаманского столба. Шаман поочередно приглашал на трапезу своих духов, кормил их и распускал.

Шаман должен был удовлетворить разнообразные вкусы своих помощников. Например, один дух любил жучков-короедов, другой — железные опилки, третий — мышей («крупный» дух), четвертый — сливочное масло, пятый — курятину и т. п. Шаман сам съедал каждое кушанье — так он кормил духов.

Старики рассказали, что в прошлом существовала традиция после обряда *унди* угощать сырой свининой духов-помощников шамана. Однажды случилось несчастье: после подобного обряда заболели и умерли несколько человек. Это приписали злокозненным действиям шаманских духов: поев сырого мяса, они якобы превратились в злых духов, чертей и набросились «на своих». С тех пор духов шаманов никогда не кормят сырым мясом, только вареным.

В заключение шаман устраивал в доме большую пирушку, на которую приходили вылеченные им пациенты, члены его свиты, родные, друзья, все желающие. Некоторые танцевали с бубном шамана, это непременно делали и его бывшие пациенты.

В 1958 г. мы наблюдали один этап обряда *унди* у ульчанки слепой шаманки Мала Кагу в сел. Новая Ферма. В то время как в ее доме зрители танцевали, весело смеялись, больная шаманка сидела в стороне с безучастным видом. На столе в маленьких чашечках и блюдцах стояли особые угощения для каждого духа: *када хэрэктэни* — лишайники со скал, кусочки корня *хулэту*, пшенная каша, листики водяных растений, кусочки твердого кабаньего сала и т.п. Каждое из кушаний было любимым блюдом конкретного духа. Наконец шаманка встала. Ее шея и голова были обвиты ритуальными стружками. Она была в короткой кофточке, в юбке с изображениями духов-помощников, в поясе с множеством металлических подвесок. Она сбрызнула водкой изо рта фигурку духа, висевшего у нее на шее, а также фигурки духов, нарисованные на юбке, кофточке. Камлая, она называла то одного, то другого своего духа, приглашая их угоститься, — и съедала эти кушанья сама. Примерно через полчаса после начала камлания шаманка передала бубен своей помощнице. Та сидя ударяла колотушкой в бубен, а шаманка начала танцевать, держа в обеих руках пучки ритуальных стружек. Обращаясь к духам, она просила их помощи в избавлении от болезни, в борьбе со злыми духами, нападающими на нее, ее родственников и односельчан.

Был у обряда *унди* особый смысл или аспект. Больной шаман, обходя дома, как бы получал в каждом доме «частичку счастья», здоровья. Как говорили все, этот обряд ему «дух поднимал».

Древний обычай «получать счастье от других» был широко известен ульчам и нанайцам. Это проявлялось в разных случаях жизни и имело место, например, в семьях, где часто умирали дети: молодая мать (или ее бабушка, мать) собирали в девяти слывущих счастливыми (многодетных) семьях кусочки ткани; новорожденному из этих лоскутков шили халатик, который должен был защитить его от злых сил. Несчастливая мать просила у счастливой чашку либо пуговицы с ее халата, с несчастной обычно делились чем могли. Подобных примеров можно приводить много[215].

Данный принцип выступал и во время охоты (или перед охотой), когда молодые промысловики, становясь на колени перед стариком, кланялись ему, а он целовал их в щеки, делился с ними своим кушаньем и т.п. То же самое происходило во время свадебного обряда, когда

жених становился на колени перед стариками и кланялся им, а они его целовали. Во всех этих случаях просьба «поделиться счастьем» не произносилась, но подразумевалась.

Непременное угощение шамана питьем *кэли*, видимо, имело и другой смысл: по-нанайски *кэли* означает также «свояк», *кэлинэ* — «становиться свояком». Таким образом, обход шаманом домов жителей селения как бы «роднил» его с односельчанами узами свойства, что имело большое значение в смысле социального статуса шамана (хотя бы и символического).

Обряды *унди* у нанайцев и ульчей теперь проводятся крайне редко. В декабре 1959 г. мы наблюдали, как шаман А.Коткин (сел. Дуди) обходил несколько соседних домов без всякой свиты, в одиночку. Пожилые хозяева принимали его в домах так же, как и когда-то (потом объясняли: «Нужно помочь больному человеку»), давали ему выпить воды с багульником, дарили небольшие тряпочки, обрезки тканей, которые шаман бережно убирал, относясь к ним, как к отрезам ткани, получаемым прежде. Шаман ходил без бубна, но с ритуальными флажками (в карманах), в домах односельчан не шаманил: войдет, обойдет помещение два-три раза и выходит. Если же он заходил в дом родственников, то махал флажком и пел заклинание: *«Сахари на игухэни, чагдя на агбинггухани, хуюн бируы битугуи, сангиян ба салагуи»* — «Черная земля закрывается, белым снегом закрывается, по девяти деревням стелется, чтобы не болеть» (смысловой перевод).

Низовые нанайцы устраивали обряд *унди* так же, как и верховые, однако шаман С.П.Сайгор (1970 г.) надевал при этом свою специфическую одежду *упсиэ*, а к ремню *соона* привязывал фигурку своего духа *аями*, говоря, что обряд делал для *аями*: «Иначе я болеть буду». С.П.Сайгор жил в маленьком селении, а обряд предусматривал обязательное посещение девяти домов, поэтому он со своей маленькой свитой ездил в соседние деревни на лошадях для продолжения обряда.

Во время обхода шаманом домов своих односельчан или соседних селений с большинством ничего сверхъестественного не происходило, но случалось, что шаману вдруг становилось плохо в каком-нибудь доме. Его укладывали на нары, закрывали с головой халатами, шубами, предварительно поставив перед ним чашки и блюда с водой и багульником. Народу собиралось много, гасили свет, все сидели в темноте и слушали, как шамана, лежащего под шубами, рвет в блюда. Слышали также, как в них падают металлические предметы (вместе со рвотой). Шаман затихал, его извлекали из-под покровов и, обессиленного, укладывали отдыхать, а блюда оставляли закрытыми от

трех до девяти дней. Потом открывали и обнаруживали в блюдах вместе со рвотой и кровью некоторые металлические предметы снаряжения *касаты*-шамана: *толи*, *чурукту*, бубенчики для шапки, навершие посоха *боло* либо другие вещи. Все считали, что эти предметы вышли у шамана горлом вместе с кровью: металл, выходя из горла шамана, царапал его, шаман при этом страшно мучился. Этому все нанайцы и ульчи верили искренне, говоря, что шаман выделял эти предметы изо рта благодаря своим духам-помощникам. Ульчи полагали, что у шамана выходила горлом рвота, которая через несколько дней уплотнялась и превращалась в перечисленные предметы — принадлежности камлания *касаты*-шамана. По представлениям нанайцев и ульчей, все это доказывало, что простой шаман становился *касаты*-шаманом не по своей воле, а по воле духов и по наследству от предков.

От Ф.К.Онинка записано и такое представление, объясняющее данное явление: шаман видел во сне мифическое *дерево конгор дягда яло туйгэ*, хватал ртом растущие на нем предметы для шаманских камланий (*чурукту*, навершие посоха в виде фигурки *нека мапа* и др.); потом эти предметы, находившиеся в нем, он выделял через рот. Но подобные сны видели только потомки *касаты*-шаманов.

Родственники шамана рассказывали своим близким, что шаман заболевал заранее, чувствовал внутри тяжесть, как она все ближе передвигается к горлу; поэтому описанного события ждали, только было неизвестно, когда именно оно произойдет.

Обрядов типа *унди* в шаманизме других народов Сибири, судя по литературе, не было. Характерно и то, что термины *уни, ундини, ундиэчи,* известные нанайцам, ульчам, орочам, орокам, негидальцам, отсутствуют в эвенкийском, нивхском, маньчжурском, корейском и других языках. По-видимому, эти своеобразные черты шаманства связаны с аборигенным пластом в культуре нанайцев, ульчей, орочей.

Существовали общие элементы, регулярно повторяющиеся во всех видах камланий для больных. Обычно шаман начинал с того, что, сидя с бубном в руках, выяснял виновника болезни. Это было гадание — *нингмачи* или *пэргэчи*. Термин *нингмачи* — «шаманить в начале камлания» (записан в «Сравнительном словаре…»[216]) одинаков у нанайцев и ульчей. К нему близок термин *нингман* — «рассказывать сказки» (от эвенкийского). Термин *пэргэчи* у всех народов Нижнего Амура имеет значение «предполагать», «пробовать», «обдумывать», «испытывать»; у других эвенкийских групп он отсутствует. Тихонько постукивая о бубен колотушкой, шаман *пэргэчигуй* — гадал, перебирая возможных виновников болезни. Иногда подобным гаданием шаман

занимался днем, в одиночестве сидя дома; начиная вечером камлание, он уже знал то, что ему было необходимо. Нанайцы верили, что часто шаманы знали о причинах болезни и не прибегая к гаданию: его духи-помощники много путешествовали, ходили повсюду, видели, где, что случалось, и обо всем рассказывали ему. Во время сна шаман сам узнавал разные события, происходившие с душами людей (если душу утащил злой дух). Снам даже простых людей нанайцы и ульчи придавали огромное значение, считая передвижения душ вполне реальными, а все происходившие с душами приключения — подлинными событиями. Главное — угадать сон больного, тогда его можно поправлять, говорила шаманка-ульчанка Панюка Лонки. Сны же шамана считались особенно вещими, им верили безоговорочно.

Собственно камлание шаман начинал с много раз повторяющихся восклицаний: «Гэ!». Это было действие *гэйенг* (*гэйен* — по-нан. — «шаманить с целью определить причину болезни», термин не имеет аналогий в других живых языках). Под слабые звуки бубна он собирал своих духов, тут же еще раз спрашивал у них о причине болезни, от кого она: от *амбан* — черта или от *Сагди Ама* (у нанайских шаманов), или от небесных, водяных духов и т.п., чтобы быть полностью уверенным в дальнейших действиях. Созывая духов, шаман всегда начинал с главных, доставшихся ему от предков духов-помощников *аями*, затем поочередно перечислял всех духов-защитников, в разное время приходивших к нему. На вопрос о том, где находятся духи защитники и помощники, когда шаман не шаманит, все нанайские шаманы отвечали по-разному. С.П.Сайгор: «Где-нибудь поблизости»; Моло Онинка: «На моей шаманской территории *Дэсисуй гуони*»; Г.Г.: «*Нам эдени* — у Сахалина, остальные — кто где»; К.Б.: «В разных местах, очень далеко, а бубен услышат — в момент тут будут». Большинство шаманов-ульчей отвечали: «Духи сейчас в моем хранилище *дюасу*», другие говорили — на сопках, в воде и т.п.

Духи-помощники не только должны были определить виновника болезни; с духом-собакой, которого имел каждый шаман, они вместе начинали отыскивать путь, которым злые духи тащили похищенную душу. Начинали камлание непременно от дома больного (даже если в момент камлания больной находился в каком-либо другом месте), т.е. оттуда, откуда духи утащили душу. Отправлялись все вместе; шаманка Г.Г. говорила духам: «Привязывайтесь ко мне веревкой» (чтобы никто не отставал). В течение всего камлания шаман находился в контакте с больным, с аудиторией. Вскоре после начала камлания шаман спрашивал у больного: «Видел ли ты во сне во время болезни такую-то местность, где тебя кто-то окликнул?». Больной отвечал: «Да» или «Нет». Через некоторое время (продолжая камлать) шаман спрашивал:

«Ты во сне упал с такой-то горы?» или «Ты переходил там-то речку и чуть не утонул?», «Там-то тебя собака чуть не укусила?». Если шаман угадывал сны, которые больной видел во время болезни, это свидетельствовало о том, что сейчас, в данный момент, шаман идет тем путем, которым проходила похищенная душа больного. Случалось, что шаман не угадывал снов больного, это означало, что он сбился с пути, души больного там нет, камлание не даст результатов. Один или два раза не угадав сны, шаман прекращал камлание, чаще всего больного в этом случае поручали другому шаману. Если же больной отвечал утвердительно, это воодушевляло шамана: он на верном пути и скоро найдет душу этого человека.

На следующий день после записи камлания я всегда спрашивала у шамана, каким образом он угадывал путь злых духов? Ведь положение осложнялось тем, что к шаману обращались иногда уже через много дней после начала болезни. На эти вопросы получала довольно разнообразные ответы: 1) шаман видит тень украденной души и идет за ней; 2) когда больной во время камлания подтверждал правильность угаданных шаманом его снов, шаман считал, что идет верным путем; 3) духи-помощники шамана редко отдыхали, когда шаман не камлал; многие из них путешествовали, видели все, что происходило с душами живых людей, рассказывали об этом шаману, как и то, куда *амбан* понесли душу этого больного; 4) когда шаман идет разыскивать украденную душу, впереди всегда бежит собака — дух-помощник шамана, она «идет по следу»; 5) некоторые старики говорили: «Когда в самом начале шаман сидит и слегка ударяет в бубен, в это время от него, благодаря его мыслям, направленным в сторону украденной души, как будто протягиваются связующие нити (до девяти нитей), их нанайцы называют *сирэктэ* (нитка)». По словам шаманки Г.Г., они у нее бывают различных цветов. Они показывают шаману путь. Так и говорили: «*Сирэктэ* — это путь, дорога шамана» или «*сирэктэ* — это думы шамана». Согласно шаманке Г.Г., дорог, по которым «таскают» душу больного, всего девять, у каждого духа своя: в воду, в небо, в сопку и др.; 6) ульч П.В.Салданга говорил: «Злые духи тащат украденную душу, устанут — сидят, отдыхают, душу в это время положат на землю, на ней отпечатаются все особенности души — укороченная нога, дефект руки, тела и т.п.; шаман видит эти «отпечатки» и по ним узнает, что идет по верному пути».

Шаман во время камлания шел «во главе войска», его духи-помощники и защитники (*сэвэн сэлэни*) в этой погоне претерпевали разные превращения. Душа шамана также менялась, превращаясь в выдру, рыбу, тигра, медведя, змею, лисицу, так как приходилось ходить под водой, летать на небо. Иногда в облике насекомого, спасаясь от

злого духа, она *сипонго* — ускользала в расщелину в камне, скрывалась под почвенным покровом либо *коаго* — обманывала черта, превращаясь в птицу. Когда шаман после битвы со злым духом возвращался домой в образе птицы, это превращение нанайцы обозначали термином *оняго*. Шаманка Панюка Лонки отрицала способность шаманов ходить на небо и по всему миру, другие, по их словам, это умели. Некоторые шаманы-ульчи превращались в *гилбэ* — медведя, тигра и в этом виде летали в воздухе. Говорили, что шаман обладает *элму* — «быстрой энергией», большой силой, позволявшей мгновенно передвигаться на огромные расстояния.

Камлания нередко стоили дорого; если больной был очень тяжело болен, приходилось камлать верхним духам, а те обычно обещали отпустить душу больного за плату: обитателям верхних слоев неба требовалось принести в жертву свинью определенной масти, обитателям нижних слоев — молодую курицу или петуха. Шаманка Алтаки Ольчи разъясняла: «На самом деле это мясо пойдет не небесным духам (взамен души человека) — его требуют *сэвэн* шамана за работу, чтобы им подкрепиться и победить злых духов *амбан*». Духи шамана назначали срок: 6, 9, 12 дней. Если за это время человек не поправился — значит духи не могут вылечить больного, тогда обращались к другому шаману. Шаман, имевший дело с духами *сэвэн*, должен был проявлять осмотрительность и бдительность, обезвреживать духа, прежде чем заключить его во вместилище — фигурку. Любой дух, живший в тайге, на земле, в воде, полон дурного, вредного, «грязного», как говорят нанайцы. Выше уже отмечалось, что при посвящении больного в шаманы посвящавший длительное время гонял *аями* — духа-помощника неофита до тех пор, пока с него не спадала последняя скверна. Так же поступали, когда человек заболевал от духа *сэвэн*, для которого нужно было делать фигурку, предварительно уничтожив выделенные духом «ответвления», «отростки» отрицательного характера.

* * *

Приведем несколько примеров записанных в разные годы камланий у нанайцев. Вот пример части камлания шаманки Д.Онинка (отец Киле) 18 февраля 1972 г. в сел. Диппы для больного. Шаманка «гоняла» духа, чтобы очистить его[217]. Она обращается к духам: «*Алха Ама, Алха Энин, Мари мапа* [«духи отец, мать, леопард», — так она обращается к таежным духам. — *А.С.*)], я иду за *сэвэном бучилэ* [за «ответвлением» *сэвэн бучилэ — А.С.*], хорошенько проведите меня, чтобы я перешла болота и мари (**комментарий Д.О.:** *сэвэн* идет, прыгает по кочкам, в это время очищается). Болота кончились, он уже идет тайгой. Подошли к месту, где деревья *кэндэлэн* растут, тут отдыхаем (**комментарий Д.О.:** у

этого дерева живет тигр, медведь; для *сэвэна* сделали бурхана из этого дерева). Чтобы девять марей, девять болот хорошо прошел. Красное болото попадается — хорошо переходи, синее болото перейдешь — остановись, смягчись, не сердись. Синие горы перейдешь — твои узоры раскроются» (**комментарий Д.О.:** «узоры» — будто рисунки на теле духа; они раскрываются, и тогда из него выходят *оксоки* — злые свойства духа).

«Теперь ты здесь будешь. Хорошо тут. Обратно не ходи [так шаман разговаривал с духом, чтобы он послушался шамана, вышел из больного, а затем очистился. Только тогда он был готов служить человеку. — *А.С.*]. Смягчись. Не сердись. Плохого не делай».

Шаман С.П.Сайгор из Хумми, прослушав эту пленку из сел. Диппы, сказал: «Я делал *бучилэ хэрунгми* из сена, шаманил так же, как и эта шаманка. Если через три дня человек поправился, значит дух сэвэн очистился хорошо; только после этого ему делали фигурку из дерева».

Для духа *хэрунгми* делали травяную фигурку, после камлания ее выкидывали, а хороший, чистый дух *сэвэн* оставался. Его помещали в деревянное или из другого материала вместилище, и он служил человеку.

Иногда шаман, преследуя злого духа, мучившего больного, провожал его за дальние горы, а потом в отдаленной местности заваливал камнями, убив колотушкой *майто*. Все это «происходило на самом деле», говорили нанайцы, внешне же выглядело так, что шаман пел, рассказывая о своем путешествии, а человек забирал травяную фигурку с отрицательными свойствами духа *оксоки* и выносил ее из дома. Затем изготовляли деревянное вместилище и вселяли в него чистый дух.

Из перевода магнитофонной записи, сделанной в сел. Хумми в 1970 г., выявляются некоторые существенные детали представлений нанайцев в данной области. По словам 75-летнего С.П.Сайгора, дух *ямдур ханиани* ему рассказывал: «Душа этой женщины еще находилась в утробе матери в виде птички *оми*, потом мать ее рожала на сене, а дух *хоралико* уже приметил: „Эта женщина моя будет". Прошло много лет, дух *хоралико* все время следил за ней потом рассердился: „Другим *сэвэн* женщины делают вместилище [фигурку. — *А.С.*], а мне нет". Он трогал женщину, она заболела. Шаман ей шаманил, дух *ямдур ханиани* рассказал ему, отчего болеет женщина. Сделали из сухой травы фигурку «плохого» духа *хэрунгми* [*оксой хэркигуй* — другое название *хэрунгми*; ее делали в том случае, если человек болел не от *амбан*, а от *сэвэн*. — *А.С.*]».

Шаман С.П.Сайгор камлал: «*Алха Ама, Алха мари* (*алха* — пестрый, *ама* — отец, *мари* — леопард), *турулэ толкину* [таежный дух — синоним духа *хоралико*. — *А.С.*], *дингирэ диучэни* — будьте сдержанными, внимательными, *дюкихэни* — входите в фигурку *хэрунгми*, от этого духа дочь болеет [во время камланий обычно, как и в данном случае, применяются термины родства в отношении больных, иногда для шамана чужих людей. — *А.С.*)».

«Будем дружить с *Алха мари*, чтобы не болеть. Я зову *албди сэвэн* (по словам С.С., другое наименование духа *хоралико*, — *А.С.*), болезнь с сдобой заберите». Таежные духи *мари* — леопард и другие — воплощение отрицательных свойств [ответвления хорошего духа. — *А.С.*] входили в травяную фигурку *хэрунгми*, и ее выносили из дома.

Шаман продолжал камлать: «*Хоралико сэвэн* находился далеко отсюда, у сопки *Мангбу ситуни*. Я его будил, чтобы пришел сюда. Здесь у него будет хорошее место — постель из стружек. Вот он, тут уже, у порога. Куда ты пошел? Иди к *хондоригда* (циновка у постели). Пойдешь в фигурку, которую тебе приготовили».

Когда извлекали и уничтожали отрицательные свойства духа, оставалась его «положительная сущность» — *хасима*. («Но это знают только шаманы, для простых людей это просто дух *сэвэн хоралико*», — сказал С.П.Сайгор.) Шаман брал *богго гаса* (перья утки) и чистил ими больного, потом — деревянную фигурку в виде тигра. Затем окончательно вытирал фигурку белой чистой тряпкой (еще один пример новации в шаманстве): «Чистим *сэвэна* от черта», — сказал Сайгор [раньше фигурки не вытирали белой тряпкой. — *А.С.*]. Этот процесс у низовых называется *мирэхэни, бэсихэни*. Перья и тряпку (в них «застревали» черти) шаман выкидывал, начинал камлать. В процессе камлания он прогонял всю нечисть вниз по течению реки, потом обращался к духам-посредникам — *алдани албди сэвэни, тунсэни тунсэривэни* [эти духи-посредники С.П.Сайгора постоянно находятся рядом с ним. — *А.С.*], и те приглашали духа *хоралико* войти в сделанное для него деревянное тигрообразное изображение длиной 58 см, высотой 21 см, стоит на четырех ногах. Шаман продолжал камлать:

«Ты, *хоралико*, был, как *амба* (тигр, черт), потом — как *ярга* (леопард), мучил женщину, заставлял сделать себе место [вместилище. — *А.С.*]. Теперь она сделала его, а также постель из стружек [фигурку обвязывали ритуальными стружками. — *А.С.*], прости ее».

Хоралико отвечает: «Я сердился потому, что мне не давали *сэвэн* (фигурку), и я сделал ей больно».

Шаман: «Теперь ты никуда не уходи, будь все время тут. Не сердись, оставь плохие помыслы. Мириться надо. Болезнь отпусти. Потихоньку, бережно относись к больной. У тебя не было места — тебе было плохо. Теперь место есть, ты нам помогай».

Больная через шамана говорит духу: «Я дам тебе *оони* (чашку), *на олини, балдан* [меховые одежды. — *А.С.*]. («Иногда ему, действительно, давали клочок меха — обманывали его», — смеется С.П.Сайгор). Если больше не буду болеть, сделаю тебе вместилище из белого дерева, а пока здесь посиди».

В данном случае мастер не успел сделать деревянную фигурку, и этого духа временно поселили во вместилище из травы, а вскоре переселили в «хорошее» вместилище. Неоднократно случалось, однако, что духу оно не нравилось, он туда не хотел входить, его упрашивали, заставляли.

Если женщине через какое-то время вновь становилось плохо, она приносила фигурку *хоралико* из амбара и кормила. Если это не помогало, звали шамана, он определял, что духу нужны помощники; тогда делали фигурки собачки, человечка и т.п. и ставили около *хоралико*. Новую фигурку клали на нары у стены, в *худунчэ* (шалаш из палочек), закрывали сверху халатом (мужским — если болел мужчина, женским — если болела женщина) либо полотенцем. Перед фигуркой клали палочку *хумэгдэ*, «чтобы дух никуда не ушел», ставили кашу в чашечке, клали листья багульника. Шаман говорил с «чистым» духом сэвэн.

Он пел: «Для тебя рубили белое, светлое дерево. Сотни мастеров делали для тебя фигурку («Так говорят, чтобы дух обрадовался», — сказал Ф.К.Онинка). Ты все время мучил человека, на груди его, на животе сидел, человек болел. Теперь успокойся, для тебя специальная форма сделана, заходи! Из сотни рыб масло жарили, запах в доме был нехороший, обидели тебя! Здесь новое дерево пахнет так хорошо! Годовые кольца такие красивые! Успокойся, будь веселым! Убирайся с человека, заходи в свою форму — *кя, кя, кя*! [*кя*! — обращение, призыв к духу. — *А.С.*]. Помоги мне, сиди там спокойно, тебя будем кормить каждой весной и осенью. Помогай мне, чтобы всегда было здоровье!» Для каждого духа при его вселении в фигурку у шамана существовала своя особая песня.

Употреблялась специфическая терминология при общении с духами, в настоящее время ею владеют лишь лица преклонного возраста (в существующих словарях почти не отражена). Дух *сэвэн дюгбэнггуй*, т.е. заходил в свое изображение; у низовых нанайцев, в сел. Хумми, *дюлбучи* — шаман камлает, зовет духа в фигурку, *дюкигуйни* — дух вошел в нее. «*Кя, кя*», — зовут духа, когда жгут листья багульника, этот запах «им приятен». *Пунггичи* — сделать дым, чтобы *сэвэн* нюхал; окуривать («угощать», говорили нанайцы); *сугди, сугдичи* — кормить *сэвэна* кашей (тот же термин означает и «кормить покойника»).

Шаманы участвовали в особых обрядах: нанайцы и ульчи, если не могли похоронить тело (не нашли утонувшего, человек умер далеко от дома и др.), изготовляли куклу из сухой травы, веток багульника, одевали ее в одежду умершего, шаман ловил и вкладывал в куклу его душу; потом эту фигурку хоронили.

Изредка встречались рассказы о злых шаманах, «чертях»-шаманах, которые кормили душами детей своих духов-помощников или во время битвы отдавали эти души взамен своей чертям. Говорят, что у некоторых шаманов их главные духи-помощники были чертями. Однако в подавляющем большинстве случаев шаман выступал защитником своих родственников, односельчан, соплеменников или даже иноплеменников от злых сил, разных бед, болезней и несчастий. Вот почему нанайцы и ульчи традиционно считали шаманов добрыми помощниками, целителями. Сами шаманы также считали себя служителями людей, их защитниками от всякой нечисти. М.Онинка говорил: «Я, как доктор, — помогал больным. Сохранял души детей, сейчас они уже большие, в городе некоторые живут. Я ничего не записываю, а врачи записывают, кому помогли». Этим он подчеркивал свое бескорыстие.

На магнитофонную пленку были сделаны записи камланий разных типов. Более всего записей было сделано от очень активной шаманки Г.Г.: случалось, что за одну ночь она проводила по два-три камлания. К ней приезжали с просьбами либо она лечила себя. Однажды она при мне камлала для своей сестры, лежавшей в больнице, в райцентре, сел. Троицкое. Хотя Г.Г. хорошо говорила по-русски, однако в переводе пленок помогал ее муж, владевший русским языком безупречно. Во время расшифровки текстов шаманка давала множество комментариев.

Запись камлания 8 января 1972 г. — лечение больного.

Шаманка зовет своих духов-помощников.

Г.Г.: «*Алха Мама, Дилу Мама, Богдано, Чонгида Мапа,* быстро, ветром приходите!» [*Богдано Мапа, Чонгида Мапа* — шаманы 1920–1930-х годов из рода Онинка; Г.Г., также урожденная Онинка, считает себя их наследницей. *Алха Мама* — когда-то дух-помощник *Богдано*, теперь служит ей. *Мама* — старуха, бабушка. Духа-помощника *аями Дилу Мама* она получила от *Чонгида Мапа; мапа* — старик. — *А.С.*].

Г.Г.: «*Сэрумэ пиктэ, мэдур пиктэ, япоро пиктэ, симур пиктэ*, помогайте мне *яя* — камлать, петь! Приходите ко мне, сядьте мне на горло, на грудь!» [*пиктэ* — ребенок, *сэрумэ* — голый, *япоро* — трехголовый змей, *симур* — фантастический змей, *мэдур пиктэ эдэхэ* — талисман этой шаманки в виде маленькой металлической антропоморфной фигурки. Таким образом, все перечисленные духи — дети; в ее представлении они, несмотря на названия, антропоморфны. Отметим, что обычно нанайцы говорят *эдехэ*, но Г.Г. — *эдэхэ*. — *А.С.*]

Г.Г.: «Все вместе давайте искать *панян* — душу больного. *Дабунгги, Сусу, Хунгун, Чойдака Мама, Дадка Мама*, вставайте, приходите помогайте искать!» [*Дадка Мама, Чойдака Мама* — шаманки 1920–1930-х годов, теперь их духи — духи-помощники Г.Г. Эти шаманки жили в местностях Сусу, Дабунги, на о-ве Хунгун. — *А.С.*]

Г.Г.: «*Наму ама*, зову, приходи!»

Комментарий Г.Г.: «Когда я была сумасшедшей, то вместе с *Наму ама* (*ама* — отец, *наму* — море) ходила у моря. Среди девяти отцов он был самым младшим. Его всегда зову».

Г.Г. «Девять *вэю* (солдат) зову!»

Комментарий Г.Г.: «*Наму ама*, живущий не в самом море, а под ним, в *доркине*, где находятся деревни водяных людей, всегда приводит с собой *вэю*».

Г.Г.: «С девяти сопок духов *Айкагдян* зову, быстро приходите!»

Комментарий Г.Г. «Дух *Айкагдян* мучил меня во время шаманской болезни, по сопкам таскал».

Г. Г.: «Я всех духов зову и учу: „Так работайте!“. *Мукэ эндур пиктэни*, приходи!»

Комментарий Г. Г.: «Дух *мукэ эндур пиктэни* — ребенок водяного бога в виде человека с лицом рыбы; я его видела во сне, от этого долго

болела. Однажды во сне, во время болезни, вышло у меня много чего-то изо рта. *Наму эдэни* и *Дадка Мама* позвали трех начальников («по виду — как русские»), и те разрешили открыть вместилище, внимательно посмотреть. Оказалось, что там были головы уток и еще что-то. Был там и *мукэ эндур пиктэни*. С тех пор он мой сынок, помощник. После я поправилась. Сделали фигурку *эдехэ* этого духа. Теперь во время камланий вызываю себе в помощь и его и этих трех «начальников». У меня во время болезней во сне выходило изо рта много духов, даже совсем недавно. Выйдет дух — болезнь прекращается».

Г.Г.: «*Майдя Мама, Энин* [духи-матери. — *А.С.*], брат, сестра, сын, все приходите, становитесь рядом, помогайте идти!»

Комментарий Г.Г.: Ее 40-летний сын много помогает ей во время камланий, так же, как и сестры, живущие в Комсомольске. В действительности они на камланиях не присутствуют, она только их зовет и о них поет. [В ответ на мой вопрос Г.Г. сказала: «Так делали все большие шаманы, когда камлали для *панян*, и *сэвэн* искали ее». Г.Г. называет их — своих духов-помощников — именами сына, сестер, дочерей, брата («это помогает камланию»). — *А.С.*]

Г.Г.: «Собака, щенок, все привязывайтесь ко мне веревками!»

Комментарий Г.Г.: «Первая идет *нёукта* [душа шамана. — *А.С.*], далее — *Наму ама*, затем собака, а потом уже все остальные».

Г.Г.: «Пойдем все к дому больного старика Онинка в Найхине». [Камлание происходило в доме шаманки, в 1,5 км от Найхина. — *А.С.*]

Г.Г.: «Идем к дому Онинка, ищите, проверяйте, след найдите! Девять *сэвэн*, девять *вэю*, хорошо ищите! Куда идти? Собакам *кэймэдэ*, нюхай след. Куда утащили *панян Онинка хала*? (*хала* — род. — *А.С.*) Не делайте меня пустой, чтобы не зря я пела, ездила, ходила. *Наму ама*, точнее идите!» [Шаманка несколько раз; сильно кричит, ее трясет, мне говорит: «Когда приходят духи — терпенья нет, кричу, душа волнуется!» — *А.С.*]

Г.Г.: «*Симур мама*, приди!» [*Симур* — дух, фантастический змей. — *А.С.*]

Комментарий Г.Г.: «Во сне этот змей меня обвил, я сильно болела; его разрубили, я сразу поправилась. Теперь он мне помогает камлать».

Г.Г.: «Собака *кэймэдэ*, на запад иди, не ошибись. *Алха Мама*, хорошенько идите, *панян* найдите! Уже до места доезжаем, около яра едем. У *Гаоня* (местность, бугорок. — *А.С.*) *панян* лежит в *дэгдэ огда* (воздушной лодке. — *А.С.*), туда злые духи положили душу больного. Где солнце падает — там, рядом идите. *Наму ама*, хорошо направляйте дорогу! Злые духи таскали душу *панян* в *лэмпэру дё* (длинный дом. — *А.С.*), тут они отдыхали. Отсюда опять лодкой полетели. С сопки *Суйкэни* спускаемся [на вершине этой сопки три стула, туда нисходит и там отдыхает верховный бог *Сяньси эндур*[218]. — *А.С.*]. Не ошибитесь, ждите точно!»

Она спрашивает у больного: «Как ты себя во сне видел? Будто упал? А потом сразу проснулся? Верно ли?»

Ответ: «Да».

Г.Г.: «Еду, земля буграми, ямами. Точнее!» [это ее обращение к духам. — *А.С.*]. [К больному]: «Ты сон видел: собака прыгала, хотела кусать тебя?»

Ответ: «Верно».

Комментарий Г.Г.: «Я всегда найду, не ошибусь! Когда я была сумасшедшей, десять лет язык не уставал петь разными голосами».

Г.Г. «*Ама*, сильней иди!». [Опять к больному]: «Ты видел сон — темная деревня и ты не знаешь, куда идти?»

Присутствующие кричат: «Правильно!».

Г.Г.: «Я иду этой темной деревней. «*Диулимди ама* (ведущий. — *А.С.*), хорошенько иди! *Сэрумэ пиктэ*, ты направляй, чтобы я не напрасно камлала. *Алха Мама, Дилу Мама*, хорошенько идите»!

Г.Г. опять обращается к больному: «Видел ли ты сон: был на рыбалке, сильный ветер, волна большая, ты испугался?»

«Правильно», — отвечает больной.

Г.Г.: «Я этой дорогой иду!» Обращается к направляющему: «Иди скорее!» Девять отрядов, отец *Наму эдени*, хорошо идите!»

Комментарий Г.Г.: «Когда я была сумасшедшей [это она повторяет почти на всех камланиях. — *А.С.*], к *Сагди Ама, Эндур Ама* ходила».

Г.Г. [больному]: «Ты видел сон: лед идет, торосы становятся?» — «Да». — «Я иду этой дорогой. Хорошенько идите! Уже лед кончился, на море остров. Там *мокто пуймур* [дракон, она его зовет к себе помогать. Дальше едут. — *А.С.*]».

Г.Г. [больному]: «Видел ли ты сон: лед тоненький, ты замерз, идти трудно, не знаешь куда?» — «Правильно!» — «Иду этой дорогой».

Г.Г. [больному]: «Ты видел сон: сидишь в шалаше, лодки нет, думал, куда пойду? Видел это?» — «Да!» — «Небо в тучах, солнца нет — видел?» — «Да».

Г.Г.: «Идите, идите, дорогу не потеряйте. Вот уже с воздуха они [духи. — *А.С.*] спустились, тащат *панян* по земле. Крутой поворот, дорога идет у воды, вижу у воды дорогу, по которой *Муэ Эндурни* [водяной бог. — *А.С.*] выходит, — туда понесли *панян*. Вынесли, опять положили в воздушную лодку. Лодка летит, а внизу марь, мох, пар, туман над болотом. Лодка идет в тумане, у больших сопок Янггиль хурэни. Отцы *Наму ама, Чонггида Ама*, мать *Алха Энин*, помогайте: сопки высокие, негде обойти! На горе Янггиль стоят три стула, тут *Сяньси Эндур* сидит. Обходим сопку вокруг. Вот деревня, большая, как город. Быстрее идите. Деревня будто огорожена торосами льда. Надо скорее найти след *панян*, ближе подходите! Лед стоит, как *дюка* (шалашик). Деревня огорожена девятью изгородями из льда, через них идет тропинка. Все вместе идем по ней. [«Когда с ума сошла — тоже по воздуху летала», «это я себя хвалю», — сказала шаманка при расшифровке пленки. — *А.С.*). Уже подошли, идем в эту крепость».

Комментарий Г.Г.: «Когда я была сумасшедшей, чертом, богом, уже ходила сюда».

У каждой двери девяти изгородей Г.Г. молит: «*Даи Ама, Сагди Ама, Сяньси Эндур, Лаоя*, пожалуйста, откройте, надо *панян* забрать. Будем в благодарность *сэвэн мио* делать, давно его забросили. Если поправится — новый сделаем! [Это моление *кэсиэ гэлэури* повторяется несколько раз, при этом подвесками на поясе *янгпан* не гремят. — *А.С.*] Пожалуйста, откройте дверь. [Она заставляет вместе с собою молиться всех *сэвэн*, которые пришли. — *А.С.*] *Сагди Ама, Хэдер Энин, Хэдер Ама, Сяньси, Лаоя* — верхние духи, вы меня заставили быть шаманкой, теперь меня слушайте: мужчины Онинка *панян* отдайте, я ее ищу, чтобы больше никто не трогал, пусть живет. *Эндур Ама*, дверь открывай!» [Гремит поясом. — *А.С.*] Открыли, все входят: три бога — *Сагди Ама, Лаоя, Сяньси Ама* — сидят за столом на табуретках, решают, что делать. Все *сэвэн* шамана кланяются до пола.

Г.Г.: «Если поправится — будем делать *мио*». [Во время моления богам — легкие, частые удары по бубну, погремушки на поясе «молчат». — *А.С.*]

Больной кричит: «Будем *мио* делать!» [*Мио* — это лист бумаги или кусок ткани с антропоморфными изображениями духов. Об их количестве сообщал дух шаману, нельзя было делать больше или меньше; для каждой фигуры шаман камлал, одухотворяя одну за другой. — *А.С.*]

Наконец открыли дверь. Заходят в длинный дом, много комнат, в каждую идут, ищут. У входа в каждую комнату стоит страж, но он их пропускает: сам *Эндур* разрешил. В одной комнате в гробу лежит *панян*. Шаманка кричит своим духам: «Открывайте!» Сама начинает открывать, *сэвэн* ломают гроб, рычат, кричат. Открыли: вот она! Надо провести *илгэси* [опознать душу. — *А.С.*]. Г.Г. спрашивает у больного: «Правда ли, что у тебя на шее раньше была рана?» — «Да». — «На левой руке палец чем-то резан или раздавлен?» — «Верно». [По названным признакам шаманка определила, что это — душа данного больного. — *А.С.*]

Вытаскивают *панян*; *Наму ама* взял ее (*сэкпэчи* — хватать), понес. Шаманка кричит, страшно волнуется: «Все проверяйте! [Ей дали воды выпить. — *А.С.*] Скорее идите все; *Наму ама*, хорошо вези!».

Вышли на улицу, полетели по воздуху. Путь с *сэвэн* прямой. Теперь главное — не оставить следа, чтобы злой дух не привязался.

Г.Г.: «Надо туманом маскироваться!»

Духи *мокто пуймур* и другие делают сзади туман, чтобы никто не шел по их следу. *Наму ама* идет впереди.

Г.Г.: «*Наму ама*, скорее, не потеряй *панян*! Когда была сумасшедшей, день и ночь песни пела. [Она вспоминает своих духов-помощников. — *А.С.*] Прямой дорогой идите, *панян* хорошо несите!»

Девять *вэю* идут прямо к дому.

Г.Г.: «Не уроните *панян*, не давайте ей болеть, лечить нужно! [Шаманка просит глоток воды, пьет для *Наму ама*. — *А.С.*] Сейчас поедем к *Энин Мама (Майдя Мама)* в хранилище. Ветер дует, проезжаем Хунгун [там жила шаманка *Дадка Мама*. — *А.С.*]».

Г.Г.: «Раньше я от *Бали Мама*, от *Харха Мама* сумасшедшая бегала. *Энин Мама сэвэн* перешел ко мне от *Дадка Мама*. Едем к Иману. [Поет песню о сопке *Кэрэмэ хурэни*. — *А.С.*] Идем дорогой *Дадка Мама, Майдя Мама*, близко от оз. Ханка. Идем берегом орочского озера *кекал наму кирани*, в котором ходит пестрая калуга *алха адинди дэдихэни*. Этой дорогой раньше я, сумасшедшая, ходила. Через вершину р. Кевур, к *Энин Мама* идем».

Пришли. Городьба. Домик *дёгдиан*, хранилище душ, девять собак караулят.

Г.Г.: «Дверь откройте! [Духи открыли, несут *панян* в дом. Положили в хорошее место. — *А.С.*] Онинка *панян* надо болезнь снимать!»

Комментарий Г.Г.: «В таз положили, я будто мою, снимаю болезнь».

Г.Г.: «*Энин Мама*, лечи, чтобы завтра здоровая была, чтобы на лицо свет упал, чтобы поправился! Дверь закрывай, ворота закрывай, все *панян* храни, ухаживай. Сделаем, чтобы тут ничего не было, будто пустая рёлка (возвышенная местность. — *А.С.*), ничего не видно, домика *дёгдиан* будто и не было».

Духи маскируют местность, домик сразу исчезает. Быстро перенеслись в свою деревню. Уже в свой дом вошли вместе с духами. Они собираются в углу. Г.Г. пьет несколько глотков водки: их угощает.

Г.Г.: «Все уходите!»

Духи ушли.

Во время камлания 5 января 1972 г. Г.Г. лечила себя с помощью духов. Несколько старых нанаек, надев пояс шаманки, с бубном в руках танцевали *мэу* перед шаманкой. Она зовет духов.

Г.Г.: «*Алха Ама, Алха Энин* из Хунгуна, Дабунги*, сэрумэ пиктэ, япоро пиктэ*!»

Комментарий Г. Г.: «Духи *Алха Ама, Алха Энин* [отец, мать. — *А.С.*], дети [*сэрумэ, япоро* и другие — духи *эдехэ*. — *А.С.*] — главные, помогающие мне камлать, петь, говорить, танцевать. Дух *эдехэ сэрумэ пиктэ* появился у меня после родов: в животе остался кусок, который беспокоил. Через несколько дней после родов, еще в больнице, вышел:

«кусок мяса», и боли сразу прекратились. Дома мне сделали фигурку духа *эдехэ* [его она и называет во время камланий *сэрумэ пиктэ* — «голый ребенок». Она думает, что этот дух и был причиной ее болезни после родов. Она считает его главным духом, помогающим ей петь (*яя*). — *А.С.*]».

Шаманка разговаривает со своими духами-помощниками: «Руки, ноги болят, души нет, ума нет. Угадайте мою болезнь. Какая причина? *Аси пиктэ*, может быть, ты угадаешь?»

Аси пиктэ: «Может быть, это от духа *хоралико*». [*Аси пиктэ* — один из ее духов, ее «дочка». — *А.С.*]

Шаманка обращается к духу-хозяину гор *Хуту Ама* [*Хурэн эдени*], просит его «утихомирить» *хоралико* — таежного духа в образе тигра.

Шаманка зовет на помощь духов-помощников *Харха Мама* и *Лаобатор*, они ей помогают уговорить, смягчить духа *хоралико*.

Г.Г.: «Не сердись, смягчись, дам тебе угощение, сделай мне легче!»

Комментарий Г. Г.: «*Харха Мама* я увидела, когда сошла с ума, этот дух находился на небе. Сейчас она, эта *Мама*, хранит души детей [опекаемых Г.Г. — *А.С.*], у которых умирали во младенчестве предшествующие братья и сестры. [Таких душ Г.Г. имела несколько. — *А.С.*] *Лаобатор* живет в тех же сферах, что и *Харха Мама* — на небе. Оба они помогают мне в камланиях».

Камлание окончено.

Каждый шаман обычно созывает на действо многих своих духов-помощников *аями* и *сэвэн*: чем их больше, тем могущественнее считается шаман. Из них много верхних (небесных), таежных, земных, родовых (также верхних) и личных, индивидуальных, которые имеет только данный шаман; например, у шаманки Г.Г. это *Наму ама, Харха Мама, Лаобатор* и др.

Камлание Г.Г. 17 августа 1973 г. для женщины, приехавшей из сел. Болонь.

Г.Г.: «*Хэрэ, хэрэ* [восклицание шамана. — *А.С.*], *сэрумэ пиктэ*, в горло приходи, в грудь садись. *Мэдур пиктэ*, в грудь приходи, прошу!

Симур пиктэ, на горло, помогай голосу, чтобы не испортился во время пения *яя*. Прошу, сейчас будем угадывать! *Япоро пиктэ*, садись своей матери на горло. *Тэму пиктэн* [водяные дети. — *А.С.*], *тэму эниэмби* [водяная мать. — *А.С.*], садитесь мне на желудок! *Алха эниэмби, Дилу Мама*, ветром приходите. *Наму ама* из *доркина* [подземный мир. — *А.С.*], приходи с *хую вэю* [девять воинов, солдат. — *А.С.*], вместе с *Наму ама* приходите! Давайте угадывать!»

Комментарий Г. Г.: «Больная женщина из Болони раньше приходила ко мне, когда болела, вместе с сыном. Тогда я сказала, что надо *мио* делать. Но они сделали *пиухэ*, вопреки указанию духов. [*Пиухэ* — дерево, на котором на высоте около полутора метров вырезали треугольное углубление, в нем помещали жертву угощение для верхнего духа, тут же иногда вырезали его изображение (личину). Часто так молились старики, каждый у своего дерева. Но этой женщине духи велели сделать *мио*, а не *пиухэ*, — *А.С.*] И вот они болеют».

Г.Г.: «Надо определить, сколько человек изобразить на *мио*, надо гадать».

Шаманка бьет в бубен, гадает (*пэргэчи*): «Сколько человек на *мио* нужно? На *мио* напишут — какой бог туда сядет?». Она молит (*эпили*) бога *Эндур* [частые удары в бубен]: «Когда сын был маленький, *Сагди Ама* спас ему жизнь. Сейчас совсем худой стал». Говорит духам: «Спросите у *Эндур*, сколько человек нужно на *мио*? Не ошибитесь!».

Комментарий Г.Г.: «Раньше в сел. Докеда жил дух *Сагди Ама*, была *саола* (корчага. — *А.С.*) — его вместилище». [Поэтому сейчас она просит этого *Сагди Ама* помочь ей, обратиться к *Эндур Ама* — верховному богу. — *А.С.*].

Больная: «Про маленького сына спроси, сколько человек нужно на *мио*?»

Г.Г.: «*Сагди Ама*, покажи моей душе, сколько нужно человек?»

Далее она молится *Эндур Ама*: «*Эндур Ама*, сделай, чтобы я все хорошо поняла, чтобы все было хорошо».

Ответ: «Старшему и младшему надо изобразить по пять человек на *мио*. Кроме того, надо из болотной кочки *сунгпу* сделать изображение таежных духов *дёгдыр дуэнтэ* и *адо эдени*». [Это ей сказали *Эндур Ама* и *Сагди Ама*. — *А.С.*]

Далее камлание продолжается уже для дочери женщины из Болони. Г.Г. много лет хранила душу девочки, она уже стала взрослой, вышла замуж за нивха, разошлась, приехала к матери. Г.Г. ей камлает по просьбе матери, сама молодая женщина больна, находится дома, в Болони.

Г.Г.: «*Алха Мама, Дилу Мама, Чойдака Мама*, быстрее приходите! [Обращаясь к духам-помощникам] Узнавайте, как с *панян* — душой? *Сэрумэ пиктэ*, только правду говорите! *Наму ама*, может быть, *панян* вышла из хранилища и низовой *нгэвэн*, злой дух, унес ее?» [Это она гадает. — *А.С.*]

Г.Г.: «*Мама, Ама, япоро пиктэ*, двоюродные братья, сыновья *хусэ пиктэни*, сестры, вставайте, помогайте, держите меня за пояс, идемте! *Айкагдян*, от девяти сопок приходи. *Наму ама* [«отец с моря», но Г.Г. постоянно называет его также «надежный отец». — *А.С.*], *кэймэдэ, кэйчэмби* [собака и щенок, помощники. — *А.С.*], идите на помощь, будьте передовыми, вместе пойдем!».

Г.Г.: «Все встаньте возле дома, *симур* мать [водяное чудовище. — *А.С.*], *пурэн амбан* [тигренок, живущий у трех сломанных *тороан*. — *А.С.*], придите, встаньте!»

Комментарий Г. Г.: «Каждый *сэвэн* дает ум шаману. Все они разные». [Поэтому шаман обогащается разнообразной информацией. — *А.С.*]

Г.Г.: «*Дадка Мама*, ветром приходи с острова Хунгун! С морским ветром *пуймур* [водяное чудовище с морского острова. — *А.С.*], приходи! Зову своего мужа *эдии*, приходи! Раньше с ним лежали, одним дыханием дышали». [Тут же, при расшифровке, на вопрос о любовной связи с духом-«мужем» она это решительно отрицала: «Так только говорили». — *А.С.*]

Г.Г. «Поехали все вместе! [Громко кричит и бьет в бубен. — *А.С.*] *Байда сусу* проехали [заброшенное стойбище. — *А.С.*]. Большой Амур. Озеро. Остров Халан, внизу по Амуру идем. Мимо Троицка идем. [Сильно бьет в бубен. — *А.С.*] По левой стороне идем! По середине Амура идем! Около сопки Малмыж переваливаем к *Одял хонгкони* [название сопки. — *А.С.*]. К Болони подъезжаем. До дома Киле доедем [в этом доме родилась и находилась в момент камлания больная. — *А.С.*]. Тихо подходите. Дома живет — болеет хозяйка. Тихо дом обходите! Смотрите внимательно: дочки след *панян* где начинается?[219] *Наму ама*, кругом иди! Какой черт мешает ее *панян*? Куда увез? Ищите! [Сильно бьет в бубен. — *А.С.*]

Думайте, узнавайте, где след начинается?» [Шаманка вскрикнула — увидела злого духа, мешающего дочери, прогнала его. — *А.С.*]

Г.Г.: «*Сэрумэ пиктэ*, делайте, чтобы мне не напрасно петь, чтобы все точно было, чтобы всю зиму не болела эта *асиа пиктэ* [дочь этой женщины из Болони, — *А.С.*]. Пошли вниз по Амуру, нашли дорогу. [Мотив пения переменился. — *А.С.*] Едем, едем. Полетели. [*Наму ама* всегда летает, по словам Г.Г. — *А.С.*] Впереди девять *вэю*.

Комментарий Г.Г.: «Старые женщины подозревают, что болезнь этой молодой женщины связана с действиями низовых злых духов, живущих в районе расселения нивхов». [Вот почему Г.Г. со своей «армией» отправилась за похищенной душой вниз по Амуру, к Кальминской сопке. — *А.С.*]

Г.Г.: «*Энин* — мать, *Ама* — отец, *вэю* — солдаты [идут сзади. — *А.С.*], за сопки надо заходить паром, туманом, чтобы никто из чертей не видел [«маскируемся», — так переводит сама шаманка. — *А.С.*]. Прямо Амуром идем. Горная местность Янггиль. Невидимый черт *нгэвэн* — там! Отец впереди, не ошибись! Прямой путь по Амуру. Сопка Янггиль шумит: со всех сторон сошлись протоки в одно место вокруг сопки. Не ошибись, отец! Ветром несет. Левым берегом Амура идем прямо. Навстречу никто не идет. Берегите себя! Отец, береги меня, не бросай! *Даи гиван* (утренняя заря). Отец, загляни туда! Мимо деревни идем. Устье р. Хэнгун (Амгунь). На правый берег переходим. *Хэрэ, хэрэ* [изменение ритма ударов в бубен. — *А.С.*]. Сопка выше деревни Кальмы — туда подходим. Злые духи из рода бывшего мужа больной молодой женщины унесли ее душу сюда. До конца сопки доходите. Отец, туда иди, там встань. Как я туда зайду? [в сопку. — *А.С.*] *Сэлэмэ симур* [железный змей-чудовище. — *А.С.*], железный, кабан, приходите ветром в это трудное место. Как я зайду в эту сопку? Тяжело. Зову на помощь деда матери — большого шамана, *сэвэн* этого деда — *городо* с сопки Хурги; хозяин этого *городо*, — *луг'луки*, живет внутри сопки. В этой сопке у Кальмы черти *нгэвэн* в виде коров, быков. Как мы откроем? *Сэлэмэ симур*, железный кабан, откройте!» [Она просит своих железных духов. — *А.С.*]

Г.Г.: «Когда я сошла с ума, была форма, в которой я ходила, — как у духа *тэму* [медведь, стоящий на задних лапах. — *А.С.*]. Надевайте на меня эту форму, чтобы меня там не узнали». [Подобные изменения внешности были характерны для шаманов и во время камланий других видов, например, на обряде *каса* он мог превратиться (*коаго*) в птицу, медведя и в других животных. — *А.С.*]

Г.Г. [громко бьет в бубен]: «Осторожно открывайте, сделайте большую дыру. Там *амбан* сидят. [Открыли, заходят. Г.Г. кричит, сильно бьет в бубен, «гоняет» чертей. — *А.С.*] Спускайтесь вниз, *панян* там, ее занесла туда пожилая женщина — злой дух, нужно ее отобрать. …А-а-а! [Страшно кричит, выгнала *амбан*, пытается взять *панян*.]… А-а-а!» [Духи Г.Г. снимают покрытия с *панян*. У *панян* измученной молодой женщины рана — нарыв на животе.]

Шаманка сильно бьет в бубен, кричит: «Хорошо схватить (*сэкпэчи*) *панян* надо!» [Молчит. Пьет глоток воды.] Кричит: «А-а-а!» [Она схватила *панян*, хотя, как разъясняют, в действительности душу схватил дух *Наму ама*. У Г.Г. это обычно делает он. — *А.С.*]

Г.Г.: «Скорее выходите из сопки. Закрывайте дыру, чтобы черти *нгэвэн* не догнали нас. Едем обратно, отец. Ветром маскируемся. [Пьет глоток воды — для *сэвэна Наму ама*, который несет *панян*. — *А.С.*] Быстрее едем, увезем *панян*, скорее защищаем ее. Уже у Сарапульского, там Пассар, хорошие мастера жили. Вот остров Хунгун, еще стоит *сэлэмэ тороан* — железный столб шаманки *Дадка Мама*. *Тороан* в семь-восемь обхватов — это ее место. Едем проточкой Дабун доони. Много страшных *сэвэн*. [Но это не черти; обращается к ним: «Мне болезни не давайте».] Над *Эри мио* летим [близ Хабаровска. — *А.С.*]. [Сильно бьет в бубен.] Хорошо таскайте *панян*. Устье Имана. Озеро Ханка. Подъезжаем».

Г.Г.: «Неси хорошо *панян, аси пиктэ*!»

[Дошли до *дёкасон* (хранилище душ). Его охраняют собаки, часовой. Вошла.]

Г.Г. [духам]: «Хорошо ухаживайте, болезнь снимайте, сестру мою лечите. Снимайте болезнь, которую делал этой *панян* низовой черт. Положите *панян* в *оони* (котел. — *А.С.*) мойте. Нужно солнце на лицо. Чисто надо».

Комментарий Г.Г.: «В оони моют *панян*, потом помещают на *тэу* — мягкое место, там *панян* все время сидит. Оттуда может сама уйти. Души в хранилище ничем не питаются. Но если ребенок или даже взрослый сильно болеют, *Майдя Мама* — хранительница душ дает им грудь».

Г. Г.: «Кладите сюда, тут ровно, хорошо. Чтобы солнце светило в лицо. Теперь закрывайте, чтобы никто это место не видел, маскируйте, чтобы черт не залез. Домой, обратно идем. *Сэвэн*, заходите к дому. Становитесь у своего места [около невидимого *тороан*. — *А.С.*] Уходите!

Я от души делала. Правда ли? Но старалась. Хорошо бы правда!» [Конец камлания.]

Камлание Г.Г. в сел. Даерга в ночь с 16 на 17 августа 1972 г. для больной, родной сестры Г.Г., лежавшей в это время в тяжелом состоянии в районной больнице.

Шаманка начинает, зовет своих *аями* и *сэвэн*:

Г.Г.: «*Дилу Мама, Алха Мама* (жена *Хото алха* — родового бога Онинка. — *А.С.*], *хуодуру* — все вместе, с ветром приходите! *Сэрумэ пиктэ, мэдур пиктэ, симур пиктэ, яporo пиктэ*, заходите ко мне на грудь, в горло своей матери, *тэму пиктэ сэвэн* [детеныш водяного бога. — *А.С.*], заходи в мой желудок. Чувствую, да, вы пришли. *Дадка Мама* вызываю с Хунгуна. *Наму ама* вместе с девятью *вэю* зову с моря. Сестра болеет, надо *пэргэчи* (определять, угадывать болезнь). Может быть, болезнь от *Сагди Ама*? [спрашивает у *сэвэн*; зовет духа *Айкагдян* — он живет через девять сопок возле моря, ей помогает. — *А.С.*]».

Комментарий Г.Г.: «Когда я была сумасшедшей, видела всех *сэвэн*, а теперь не вижу. *Наму ама* — это не *аями*, а *сэвэн*. Он наслал безумие, он меня и избавил. Мои *аями* — это матери *Алха Мама, Дилу Мама, Дадка Мама*».

Г.Г.: «*Сэвэн*, угадывайте, от какой болезни болеет сестра, куда утащили ее *панян*, какой дорогой, в какую сторону? Может быть, со стороны *гуси*? [братьев матери. — *А.С.*]. Они жили в Харпон. Не туда ли утащили *панян*? Умоляю, думайте, в какую сторону ее понесли? Мне нужно понять, нужно знать дорогу. Может быть, из отцовского места Онинка черти ее забрали?».

Комментарий Г.Г.: «Обращение к сэвэн „думайте", „узнавайте" по-нанайски называется *пэргэчи* — „гадать"».

[Она опять просит *сэрумэ пиктэ*, дочку, чтобы помогала петь.]

Г.Г.: «Может быть, в тяжелом месте *гора панян* заболела? А может быть, от *мио*? От *Эндури*? От *Даи Ама*? По-хорошему делай, *Наму ама*, найди дорогу! [Присутствующие ее подбадривают: «Лучше старайся!»] Если смертная болезнь, как бы ни старалась — не смогу». [«Это она скромничает», — примечание переводчика, мужа Г.Г.] Привязывайтесь к

моему поясу, все вместе пойдем: все *сэвэн*, *вэю*, *кэймэдэ*, *кэйчэмби* [так она зовет щенка и собаку. — *А.С.*]».

Комментарий Г.Г.: «Была и вторая большая собака, но потерялась; была также и нарта *очио*, на которой перевозят души в загробный мир, она все это видела во сне; но все потерялось». [Это объяснение Г.Г. — стремление показать, что у нее были потенциальные силы стать вровень с *касаты*-шаманами, хотя женщин-шаманок этого ранга у нанайцев не было. — *А.С.*]

Г.Г.: «*Сэлэмэ симур* [железный змей. — *А.С.*], приходи, встань поближе!»

Комментарий Г.Г.: «Я во сне вытащила у себя из живота железную фигурку змеи, хотела ее разрубить топором, в печь бросить, но она исчезла. Проснулась — боль в животе, мучившая раньше, прошла; этот дух стал моим помощником. Подобным образом приходили и многие другие духи-помощники во сне». [Говоря, что она вытащила из живота металлическую фигурку, Г.Г. также намекает на то, что по своим возможностям могла бы стать *касаты*-шаманкой, ибо подобные признаки были характерны для этой категории шаманов. — *А.С.*]

Г.Г.: «*Пурэн амбани* — два тигренка, приходите, встаньте около *тороан*!» [Эти *тороан* раньше были ее шаманские шесты; там, у основания, живут тигрята, там их норы. Когда она сильно болеет, думает, что у окна лежит тигр — дух, тигрята — его дети. Она опять зовет всех своих *сэвэн*, вэю, чтобы привязались, шли одним отрядом. Далее она зовет своего сына Толю, а также двух сестер — Аллу и Любу. — *А.С.*]

Г.Г.: «Тяжелая болезнь, все вместе пойдем искать! Надежный отец *Наму ама*, поедем. У этой женщины сильно болит живот. Ищите то место! Отправляемся! Чтобы я не зря пела, так сделайте — найдите *панян*! Чтобы мы мимо не прошли!» [Обращается к *сэвэн*. — *А.С.*]

[Она сильно бьет в бубен, возбуждает, «гоняет» *сэвэн*.]

Комментарий Г.Г.: «Их, *сэвэн*, нужно сильно гонять, а то они едва шевелятся». [Сильно бьет в бубен, кричит, — тогда духи якобы идут быстрее. Когда ударяют подвески на поясе, идут еще быстрее. На мой вопрос она ответила, что не видит, не слышит своих *сэвэн*, только думает о них. Но во сне видит их постоянно, разговаривает с ними. — *А.С.*]

Г.Г. разъясняет еще: ее больная сестра в больнице райцентра, в Троицком, просила: «Ищи мою *панян*, помогай». [Она была в очень плохом состоянии, отсюда нотки неуверенности Г.Г. в исходе данного камлания. — *А.С.*].

Сэвэн погнались за чертями, которые потащили *панян* к западу. Это — очень плохая примета: запад — сторона мертвых. Дорога плохая, но *сэвэн* ее нашли. Злые духи посадили *панян* на летающую лодку, *дэгдэ огда*. «Жалко сестру».

Г.Г.: «Надежный отец *Наму эдени*, хорошо делай! *Амбан* летят с душой сестры. Хорошо идите, передовики *сэвэны*, старайтесь! Отец, иди туда, где солнце садится, чуть-чуть вверх. Поднимаемся, уже деревьев нет. Теперь по реке едем, где везли *панян*. Эта женщина родилась от Онинка. [Так шаманка называет себя, так же делают и другие шаманы во время камланий: говорят о себе в третьем лице духам, как бы представляясь им. — *А.С.*] Сильнее, быстрее делайте, *амала, амана* (отцы)!»

Г.Г. просит *сэвэн* ехать потихоньку: «Вверх по Амуру едем, по тем местам, где лед трогается, шевелится (*дёгбор маби*). Там сидит *Муэ Эндурни* — водяной бог. Ничего не скрываю, может быть, она умрет».

Комментарий Г.Г.: «Душа так думает: когда за душой больного едешь, своя душа другой делается, песни уже нет, только крик получается. И никогда не устаешь».

Г.Г.: «*Панян* сидит в лодке, которую таскает дух — собачья голова *ингда дилини*. От нее женщина может умереть. По плохой дороге едем. *Ама* (отец. — *А.С.*), больная женщина просит ей помочь».

Комментарий Г.Г.: «Когда я была сумасшедшая, лодкой ходила к *Лаобатору*. Делали *Дусху Эндур — сэвэн* на ткани. Там были изображены девять *мудур* (драконов. — *А.С.*), девять человек. Это делал шаман Элгинэ (Бельды)».

Г.Г.: «*Лаобатора* вызываю, помогай! *Панян* по воздуху в лодке увезли, хорошо иди, отец! По крутым поворотам ее тащат. По большой реке повезли, вниз спустились. Под рекой вроде дом есть. Отец, сильнее, быстрее! Бугры, ямы, болота, туман. С другой стороны густой лес».

[Частые удары в бубен. Едут.]

Г.Г.: «Отец, плохой дорогой идем, быстрее! В лесу немного держали *панян*, дали отдохнуть, дальше потащили. Отец, скорее иди! Как я ни стараюсь, наверное умрет. С гор спустились, там в доме держали; плохое место — больной стало еще хуже. Город как в тумане. Там летающая лодка приземлилась. Отец, жми скорее! [Кричит: «душа волнуется».] «*Панян* в лодке закрыта, ее не видно. Кругом оградили железом, чтобы не видно было. Мать пуймур [дух в виде дракона; Г.Г. о ней говорит: «Она, как машина», — *А.С.*], *мукэ эндур пиктэ* [дух *сэвэн* — ребенок, сын водяного бога *тэму*, — *А.С.*], зову вас!»

Комментарий Г.Г.: «У меня болел пищевод. [Одна из новаций в современном шаманстве: Г.Г., как и другие шаманы, не чужда современной медицины и пользуется ею, как и ее пациенты. Все это — причина появления в камланиях, по существу, медицинских определений, в прошлом, разумеется, отсутствовавших. — *А.С.*] Ночью во сне изо рта вышел человек с лицом рыбы, *сэвэн*, теперь мой сын. С тех пор поправилась. Сделали фигурку *эдехэ* этого духа. Когда болела в разные годы, много духов выходило во сне изо рта, они стали моими помощниками».

[Из ее же комментариев: Ее муж — *Наму ама* или *Эндур эдии*. Когда она была сумасшедшей, он (антропоморфное существо с саблей, стоящей на голове) с ней спал. Имеет вид чудовища. Всегда ей помогает. Живет в Приморье. Она зовет его на все камлания. Он часто приходит к ней во сне и всегда требует *олгоми* — фазана, но у нее нет, и она не дает. Из-за этого болеет, так как он ею недоволен. Однако на зов приходит на каждое камлание, помогает. *Мукэ эндур* — это не *аями*, а дух *сэвэн*, она зовет его на помощь. — *А.С.*]

[Подъезжают: тревожные, частые удары в бубен.]

Г.Г.: «Отец, точно подъезжай к этому месту, сестра плачет. Железная городьба — плохое место. Подними флаг, *Лаобатор*, — черный, красный, белый, чтобы все молились, стали на колени». [Все девять драконов *Лаобатора* поднимают флаги. — *А.С.*]. «Когда я была сумасшедшей — по небу в огне ходила. Огонь, пожар, земля, — везде ходила по земле *вэю*. Я сильный человек. Теперь они мне помогут».

Г.Г. молится, обращаясь к небесному хозяину *Эндур Ама* и к *Сагди Ама* — главному родовому богу, чтобы открыли: «*Эндур Ама, Сагди Ама, дока* (ворота. — *А.С.*) откройте. [Они не открывают, она повторяет] Умоляю, открывайте, хочу забрать свою сестру, чтобы моя бедная сестра стала есть, пить, чтобы ей легче стало. Зову *Они Ама — ингда дилини* [*ингда дилини* в роде Онинка — «собачья голова», дух *сэвэн*, он у

Онинка «таскает» *панян*. — *А.С.*], чтобы сестра ходила, чтобы кушала. Если будет лучше, будем *мио* делать: раньше был *мио*, теперь будем менять. Если будет хорошо, найдем чушку! Откройте немножко — все сделаем! Спасите! Я плачу́, чтобы сестра сама ходила, тогда найдем чушку, петуха.

Все *сэвэн*, молитесь! Откройте! *Эндур Энин, Ама* (верховная мать, верховный отец. — *А.С.*), я прошу, помогите ей. Надо открывать. Лучше будет — *мио* сделаем. *Ама, Энин*, вы всех видите, открывайте немного, пожалейте!»

[Далее Г.Г. поет молитву, молится. Вошли в ограду. Молит открыть дверь, там дух — собачья голова.]

Г.Г.: «*Они Ама*, вы не смотрите на нас плохими глазами!»

Комментарий Г.Г.: «Дух — собачья голова охраняет плохие места, у него хозяин — *Сагди Ама*. Собачья голова охраняет смертников, не отдает умирающего шаману».

Г.Г.: «Открывайте среднюю дверь!» *Сэвэн* открывают.

Вошли внутрь. Там сидят на столе *Эндур Ама* и *Эндур Энин*. Просит их, чтобы ее сестра поправилась, ела. Солдаты *вэю* не пускают собачью голову. Шаманка и ее *сэвэн* вошли в помещение. Повторяет просьбу, обещает поросенка, петуха, *мио*.

Далее более десяти минут — молитва к *Эндур Ама* и *Эндур Энин*. Все *сэвэн* вместе с шаманкой при этом стоят на коленях.

Эндур Ама разрешает взять *панян*. Увидели *сэлэмэ хэур* — железный гроб, закрытый. Там *панян*. Все *сэвэн* начинают открывать гроб, срывают с *панян* покрышки, путы, сковывающие ее. Г.Г. волнуется, кричит. Открыли. *Панян*, как мертвец, неподвижна.

«Держите ее, чтобы не упала», — командует Г.Г. *сэвэн*. [Очень больную *панян* шаманке забрать трудно. Г.Г. два раза пыталась схватить ее (*сэкпэчи*), но не смогла. — *А.С.*] Г.Г. опять молит: «*Сагди Ама, Эндур Ама*…» Наконец схватила. Молчание. Ей дали глоток воды. Ее *аями Алха Мама* и *сэвэн Наму ама* взяли *панян*.

Г.Г.: «Пошли скорее из дома!»

Идут прямой дорогой. *Вэю* закрывают *панян* со всех сторон, а тащит *Наму ама*.

«Делаем кругом, как дым, туман, маскируемся [шаманка *пуксин* — дует. — *А.С.*], чтобы не было следов». [Так всегда защищаются от погони злых духов: духи «делают ветер» сзади, поднимается вихрь, плотно закрывающий шамана с его помощниками. — *А.С.*]

Г.Г.: «Если бы я была большим шаманом, я бы сменила своих *вэю*, очень они неповоротливы. Несите осторожно, чтобы душу не уронили, не утонула бы. *Наму ама* придет к дому, там много плохого: он не любит собак. *Наму ама*, не брезгуй собаками!». [Она пьет глоток водки для *Наму ама*, который несет *панян*. — *А.С.*]

Г.Г. несет *панян* в *дёгдиан* [ее хранилище душ. — *А.С.*]. Проехали место Якси между Елабугой и Сарапульским, там много лет назад жили Пассар — мастера, которые выделывали разные вещи из камня. Доехали до Хунгун — на противоположной стороне, недалеко от Сикачи-Аляна.

Г.Г.: «*Панян* хорошо держите!»

[Дабун — место выше Сикачи-Аляна. Проехали *Эри миони* — у Хабаровска. — *А.С.*]

Г.Г.: «„Хорошенько везите!“ Уже проехали Иман, *Кеку наму керани* (оз. Ханка. — *А.С.*). По этой дороге пестрые калуги ходят. Уже доехали до *дёкасон*. Тут находится *тусу* (караульщик. — *А.С.*). Собаки кричат. Тут командует мать *Майдя Мама*».

Комментарий Г.Г.: «Когда я чуть не умерла — была сумасшедшей, мне помогали *Майдя Мама* и другие *аями мама*. От *Наму ама* чуть не умерла».

Г.Г.: «Открывайте дверь, принимайте *панян*! В конце дома, подальше положите! Там девять комнат, в одной — малые дети (души. — *А.С.*)». [К духу *Харха Мама* она носит только души умирающих. — *А.С.*]

Майдя Мама кладет *панян* в котел *оони*.

Г.Г.: «Хорошо держите, чтобы кушала, чтобы болезнь ушла».

Прутиком с *панян* снимают болезни. Делают круги из прутьев с головками духов на концах и снимают болезнь: девять раз душу проносят через эти круги. Потом моют *панян* водой с головы до пят.

Г.Г.: «Ровно кладите, чтобы солнце на лицо падало, чтобы живая была. Болезнь сними, чтобы за три дня поправилась, кушала, живой осталась. Ухаживай за ней. Дверь закрывай, маскируй, чтобы одна рёлка осталась. *Сэвэн*, все к дому!» [Конец камлания.]

Утром после камлания Г.Г. уехала в Троицкое навестить сестру. «Ей уже лучше, доктора тоже хорошо лечат, стараются».

Камлание Г.Г. 26 августа 1973 г. — обряд посвящения в шаманы женщины Онинка Гини, 49 лет.

Г.Г. зовет своих духов-помощников: «*Алха Мама, Дилу Мама, сэрумэ пиктэ, мэдур пиктэ, япоро пиктэ, симур пиктэ, энин тунггэнди, тэму пиктэ, тэму энин,* — все ветром приходите! Крепко все встаньте! Женщина болеет, голову не поднимает. Собака *кэймэдэ, сэлэмэ симур,* приходите! *Эндур пиктэ*, около меня садись. *Япоро*, за пояс *соона* держись. [Зовет сестер, сына, братьев. — *А.С.*] Все поднимайтесь! *Симур эниэ*, два тигренка, все вставайте со мной! *Сэвэн*, встаньте у дома больной. Оттуда пойдем в путешествие. К морскому берегу *наму кирани* пойдем, там девять сопок, туда надо — духа *Айкагдян* поднимать. Собака, вертись вокруг дома, след ищи! Узнавайте, какой злой дух мучает? Как бы мне узнать, умнее быть? [Всем *сэвэн*]: Вокруг дома ищите след *панян*. *Аси пиктэ* [«дочка», так говорят во время камлания о больной женщине моложе шамана. — *А.С.*] мучается, надо ей помочь [частые удары в бубен, молит о помощи духов, богов. — *А.С.*], *Они Ама* [бог рода Онинка. — *А.С.*], ты, наверное, мучаешь? Хочешь убить сестру [говорит она об этой женщине. — *А.С.*]. Она молилась при болезни *Они Ама*, обещала духам чушку, петуха, но не дала, наверное, поэтому болеет. *Они Ама*, не мучай, пожалей, оставь в живых! Молюсь, чтобы живой была, оставьте ее на этом свете. Если же ты просто шутишь, молю, отпускай ее, не убивай, отец, за что? Не скрывай, чтобы я точно знала, какой *амбан* делает ей болезни. Ты меня слышишь? Умоляю, отпусти ее [в это время больная вся дрожит. Мерные удары в бубен. — *А.С.*], Ее *нёукта* увез *сэвэн* в закрытое место».

Шаманка в этом камлании все время сбивается и о душе больной говорит то *панян*, то *нёукта*. Как говорилось выше, в становление шамана это — переломный момент, когда человек вот-вот станет шаманом и вместо старой *панян* обретет новую душу *нёукта*.

Больная говорит: «День и ночь сижу как будто в закрытом месте, так думаю».

Г.Г.: «Едем по Амуру между двумя островами Муху и Халан». Обращается к больной: «Не терпи так сильно, кричи, пой, а то припадок начнется».

Больная: «Стесняюсь, совестно!», но начинает напевать по-шамански: «*Хэрэ, хэрэ*!»

Г.Г.: «Где Троицкое, в том направлении едем! [Мерно бьет в бубен несильными ударами.] Выше утеса Насан едем. Отец больной был шаман из Эрингкэ [подразделение рода Бельды; так Г.Г. представляет духам больную. — *А.С.*]».

Больная подпевает Г.Г. потихоньку: «*Хэрэ, хэрэ… анана…*»

Г.Г.: «Заехали в место Эри [давно исчезнувшее селение близ Троицкого, где жили переселившиеся Эрингкэ. — *А.С.*]. Вот джаринская сопка, выше едем, в тайгу».

Больная дрожит, подпевает: «*Хэрэ… хэрэ!..*»

Г.Г.: «Дорога идет к дому, там *гуси* — братья матери больной, туда еду».

Больная: «Я скоро крикну, трудно терпеть, но стесняюсь».

Г.Г.: «Кричи, не терпи! [Своим *сэвэн*]: Точно идите, чтобы больная жила».

Больная тихонько поет: «Я стесняюсь петь, кричать. Умру!»

Г.Г.: «Надо заезжать в *дёгдиан* к *Они Ама*, на большую сопку».

Комментарий Г. Г.: «*Дёкасон* (*дёгдиан*) рода Онинка находится около Славянки; кроме того, есть также на сопке Бэин, на Бикине, на Имане и в других местах».

Г.Г.: «Дошли до сопки. Три лиственничных *тороан* стоят, там сели орел *гуси*, ворона и ястреб *гихон*. [Эти птицы — злые духи, им молятся как богам, они живут вместе с *Онинка Ама*. — *А.С.*] Уже близко к сопке, к дверям подошли. Э-э-э, *Они Ама*, хочу туда зайти, пожалей!».

Больная: «Меня в этом месте трясет. *Они Ама* забрал мою душу».

Г.Г.: «Отец, открывай двери. За что ее так мучаете? Больная женщина тебя отцом считает, за что ее мучаешь, обижаешь?»

Больная жалуется: «Голова болит все время».

Г.Г.: «Открывайте, открывайте! [Просьба к *Ама*.] Заходите! [К *сэвэн*]».

Больная: «*Хэрэ… хэрэ…* Если жива останусь, *сэвэн* не забуду, только бы выздороветь!»

Г.Г.: «Внутри сопки дорога широкая, чистая. *Наму ама*, туда заходим все вместе. Бегом по этой дороге идем, быстрее, быстрее! Вот комната, огороженная камнями, там *нёукта* лежит (*панян*)».

Больная: «Все время болею, как тряпка стала. *Они Ама*, отпускай!»

Г.Г.: «Зашли в комнату, *тэу* (возвышение. — *А.С.*), на нем лежит *панян*. Тут же ее муж *сэвэн эдии толкиру* — сонный мужик [больная (посвящаемая) его видела несколько раз во сне, такие есть у некоторых шаманов. — *А.С.*].

Г.Г.: «Тут девять *тэу*, твой муж тут. Откроем его?»

[Немножко открыли. Если открыть, ее силы увеличатся. Открывают.]

Больная: «Останусь ли живой?»

Г.Г.: «*Нёукта* закрыта сеткой. Что делать будем? Открывать?»

[Открывают. Страшно кричат обе.]

Комментарий Г.Г.: «На муже — шапка, рука его перевязана. Шапка — символ его болезни, так же, как и перевязки на руках и ногах; девять перевязок крепко сидят. *Толкиру* болеет, и она болеет. *Наму ама* саблей разрезает, снимает все эти «перевязки» — символы болезней, одновременно спадают «тенета» и с души панян (*нёукта*)».

В это время Г.Г. кричит; обе женщины теперь поют вместе. Обе видят и действуют одинаково в этом незнакомом месте. Из этого ясно, что женщина-неофит имеет все данные, чтобы стать шаманкой.

Больная: «Я видела во сне: *Сагди Ама* дал мне мужа, а *Они Ама* сразу забрал его к себе, поэтому я и болела».

Г.Г.: «Я с него немножко снимала?»

Больная: «Да, немножко болезней сняла».

Г.Г.: «Если я вытащу твоего мужа, ты его можешь схватить? (*сэкпэчи* — схватить ртом. — *А.С.*).

Больная: «Нет я в этом месте сделать это не смогу».

Г.Г. [к *сэвэн*]: «Поднимайте *толкиру сэвэн*, мужа этой женщины, выше, выше!»

Больная [сила ее увеличивается]: «Поднимайте, поднимайте!»

Обе кричат: «Вытаскивайте с этого места!»

Г.Г.: «Своего мужа увидела?»

Больная: «Еще нет. Постарайтесь поднять его. Жива буду — не забуду».

Обе кричат: «*Они Ама*, отдай моего мужа, которого дал *Сагди Ама*! Скоро вытащим, скоро увидим».

Г.Г.: «В этом месте возьмешь ли, схватишь ли?»

Больная: «Боюсь тут».

Г.Г. [кричит]: «*Наму ама*, возьми его!…А-А-а-а-ах! (*Наму ама* схватил мужа сэвэн больной — *А.С.*]

Г.Г.: «Я взяла твоего мужа».

Больная: «Мужа забрали, а ребенка *пиктэ* — еще нет?»

Г.Г.: «Сейчас возьмем и твоего *пиктэ* [тоже «сонного», которого больная постоянно видит во сне. — *А.С.*]».

Г.Г. [кричит]: «*Алха Мама*, возьми!» [Берет, «хватает» этого *пиктэ*.]

Г.Г.: «Скорее уйдем с этого места, с этой дороги».

Больная: «Я мучаюсь, помогите, я скоро умру. Скорее отсюда! *Они Ама*, пожалей, годами болею».

Комментарий Г. Г.: «*Сэвэн эдии толкиру* (муж) и *сэвэн пиктэ* (ребенок) этой женщины — это ее *сэвэн* во сне, но не *нёукта*. И духа-ребенка *пиктэ* и духа-мужа дал этой женщине *Сагди Ама*».

Г.Г.: «*Ама*, по дороге *Эри* взяли мужа и ребенка *толкиру*. Теперь опять по дороге *Эрингкэ* идем. [Гремит бубном, подвесками.] Ищем в месте, где злой дух нгэвэн живет. *Сусу* — деревня, вся пустая. Вот три *аонга* — остовы шалашей, там раньше жил отец этой больной женщины. Собака сильно лает, от этого сильно болит голова у этой женщины. Заедем ли сюда?» [спрашивает у нее шаманка].

Больная: «Я думаю, там ничего нет».

Впереди показалась лиса в виде женщины. Шаманка [гремит поясом]: «Три дороги — куда пойдем? На одной дороге домик, в ней женщина-лиса (дух). Пойдем дорогой *бучилэ*, где живет женщина-лиса. Эта дорога хорошая, но там черт убивает. [Больная опять подпевает шаманке.] В доме, как зайдешь, — сундук стоит, в нем *илга* [трафареты нанайских орнаментов, в каждом прячутся *бучилэ* — злые духи, их множество. — *А.С.*]. Идем этой дорогой. [Больная подпевает, вся трясется.] Вижу *дёкан* в виде шалашика на дороге [составленные конусом срубленные деревья, сохнущие на дрова. — *А.С.*]. Внутри будто щенята кричат, это злые духи *бучилэ*, они сосут мать. Заходим в дом, внутри в углу показался *дели* — горностай».

Комментарий Г. Г.: «Злой дух бучилэ часто меняет формы, много разных превращений: цыплята, горностай, нитки, человек, трафареты орнамента, лиса, иголки и т.п.»

Г.Г.: «Жалко тебя, как ты будешь жить, ведь чертей много».

Комментарий Г.Г.: «Эти черти таскают *нёукта* женщины, их много, она болеет. У каждого шамана во сне много *амбан*. Я их побеждаю, поэтому возвращаюсь здоровой. Как только я победила *амбан*, они тотчас превращаются в моих *сэвэн*. [Шаман Моло Онинка придерживался иной точки зрения: по его мнению, подобных превращений не бывает. — *А.С.*] Эта больная женщина не может победить своих врагов, поэтому мучается. У нее есть страшный черт — *соли холиодини* (игривая лиса), не может его победить, так как у нее нет духов-помощников. Отец этой посвящаемой больной женщины умер как раз от такого злого духа — хитрого, все время меняющего форму. У больной много злых духов *бучилэ*, она сама себя не может лечить, поэтому я ей неоднократно помогала».

Г.Г. просит *Лаобатора* закрыть это плохое место: «Дом *бучилэ* — плохое место, там шумно, много голосов. Как на волнах, увезли *нёукта*. Вижу колодец, в него ступеньки ведут. Оттуда будто обезьяны появляются». [Это тоже *бучилэ* больной. — *А.С.*]

Больная: «Все это я видела во сне».

Г.Г.: «Еду по дороге *соли холиодини*, по дороге *бучилэ*».

Больная покрикивает: «*Хэрэ… Хэрэ…*»!

Г.Г.: «Твое сердце ест *бучилэ* — мы идем по этой дороге».

Больная: «Мое сердце кушают, больно!»

Г.Г. видела, как горностай стал женщиной. Больная в это время вскрикнула: «А-а-а-ах!» [У этой женщины-черта из-под халата показался хвост. — *А.С.*]

Больная: «Я видела его [черта. — *А.С.*] во сне, от него болею».

Г.Г.: «Много народу едет, это все *бучилэ; соли холиодини* — лиса-женщина с торчащим из-под халата хвостом — находится в середине, командует всеми. Вызываю трех *сэвэн вэю*. Издалека виден город, там живут те, кто делает ее больной. Быстрее туда».

Больная: «Да, туда таскали, наверное».

Г.Г.: «Отец этой больной женщины не подумал о своих детях — шаманил неправильно, вот теперь они мучаются, эта женщина болеет».

[Обе поют о том, как много теперь стало *бучилэ*.]

Г.Г.: «*Сагди Ама*, я тебя никогда не звала на помощь, сейчас прошу. Из сопки, где шумят, прилетайте на помощь *луг'луки* [*аями* с тремя головами. — *А.С.*], *городо*».

Больная: «Отец, пожалей, скоро умру!»

Комментарий Г. Г.: «*Сагди Ама* раньше жил у сел. Докеда, ниже Эморона, по другой протоке. *Сагди Ама* — главный родовой дух. Его называют по-разному: *Докеда Ама, Калтоми Ама, Ойро Ама*, по названиям селений, в которых он был хозяином.

[Г.Г. вызывает на помощь *сэвэн* без имени.]

Комментарий Г.Г.: «Она их вытаскивала изо рта, когда у нее три дня болел желудок: вышло что-то тонкое, длинное, вроде змеи. Когда вышло, ей стало лучше, боль прошла. И в другой раз изо рта выходило что-то; все это происходило во сне. Теперь все это ее *сэвэн*».

[Итак, пришли в город. *Сэвэн* лиса-женщина заходит в дом. Г.Г. заставляет *вэю* окружить дом, чтобы дальше не увезли *нёукта*: здесь находится.]

Г.Г.: «*Наму ама*, встань перед дверью, быстро зайдем. Отец, дверь открывайте, постарайтесь. [Женщина-лиса хочет прятать *нёукта* дальше.] Где-то она тут, открывайте!» [Солдаты и другие духи открывают, Г.Г. и больная кричат.]

Г.Г.: «Кажется, дверь еще не открыта. *Наму ама*, поднимай саблю». [Г.Г. кричит — это увеличивает ее силу. Опять кричат.]

Комментарий Г.Г.: «Две женщины-лисы крутятся близко от них, у лис страшно блестят глаза».

Г.Г.: «Два тигренка, *сэлэмэ симур, Энин,* заходите вперед. Этих женщин-лисиц убирать надо. Встали ли те две женщины?»

Больная: «Нет, они удрали, испугались, спрятались».

Г.Г.: «В этой комнате полно *бучилэ*».

Больная: «Мои *сэвэн* дальше, в другой комнате».

[Г.Г. гоняет этих женщин-чертей, кричит.]

Больная: «Эти женщины спрятались, но они надели шапку на *нёукта*, поэтому болею».

Г.Г.: «Снимайте шапку с *нёукта*, скорее; *нёукта* вся перевязана: руки, ноги, все перевязки надо снимать». [Г.Г. кричит, ее *сэвэн Наму ама* и другие снимают все покровы (тенета), опутывавшие *нёукта*.]

Больная: «Скорее поднимайте *нёукта*. Но я в этом месте не могу взять (*сэкпэчи*) *нёукта*: чертей много, мешают».

[*Наму ама* «забирает» *нёукта*. Но внизу еще остался старик-*сэвэн* этой женщины, его надо взять.]

Г.Г. [кричит]: «Надо отца поднимать!» [Духи его поднимают.]

Г.Г.: «Нет ли у тебя там еще чего-нибудь?»

Больная: «Только отца-*сэвэн* знаю».

[Отец-*сэвэн* выходит, больная его хочет взять, но мешают черти. Г.Г. их отгоняет, близко не пускает. *Наму ама* взял *сэвэн*. Все оттуда вышли.]

Г.Г.: «Закрывайте все! Пошли обратно. *Сэвэн*, увезем *нёукта* женщины, быстро, маскируемся дымом. Летим все вместе табуном, выше, выше. *Сэрумэ пиктэ, симур пиктэ, япоро пиктэ.* [Г.Г. обращается к ним, чтобы ей не потерять голос, — уже долго длится камлание. — *А.С.*] Быстро летим над Амуром, везите как следует *нёукта*, чтобы черт близко не подошел и никто не увидел». [Едут — быстрые удары бубна.]

Г.Г.: «Приземляемся у своего двора. [Обращается к больной.] Знаешь ли, где мы?»

Больная: «Знаю».

Комментарий Г.Г.: «У мужчины-шамана душа *нёукта* всегда — мать, как и у женщины-шаманки. У этой больной женщины в процессе камлания взяли ее отца — это ее *сэвэн*, но не *аями*».

Г.Г. [просит глоток водки для *Наму ама*; обращается к больной]: «Узнала ли ты своего *сэвэн*?»

Больная: «Он находится в середине отряда духов».

Комментарий Г.Г.: «Больная сначала не видела *сэвэн*, а когда *Наму ама* снял все тенета [«открыл маскировку», по ее словам, — *А.С.*], она увидела свою *нёукта* — мать, «а-а-а-ах…» — схватила ее (ртом) и упала без сознания».

Г.Г. [шаманит ей, чтобы поднялась, обращается к ее *нёукта*]: «Твоя дочка умрет. Надо *мэури* (шаманить. — *А.С.*), чтобы выжила больная, надо ее поднимать на ноги». [*Сэвэн* поднимают.]

Г.Г.: «*Наму ама*, отдай ее отца».

Больная [шепчет]: «*Сэвэн*, отец, приходи сюда, чтобы мне шаманить (*яя*) можно было, тебя прошу, отдай!»

Г.Г.: «*Наму ама*, отдай». [Тот отдает отца. Больная схватила ртом своего отца-*сэвэн*. Обе кричат, вместе шаманят. — *А.С.*]

Г.Г. [обращаясь к отцу-*сэвэн* больной]: «Твоя дочь должна шаманить *мэу*, *яя*, чтобы жить, дай ей дорогу. Она будет звать *сэвэн* отца».

Больная [«хватает», кричит]: «Своего мужа глотала!»

…[220] к моему голосу».

Г.Г.: «Наму ама, отдай ей мать-*нёукта* и отца-*сэвэн*».

Больная [«хватает», кричит]: «Своего мужа глотала!»

Г.Г.: «Вылечивай свою жену, она все будет делать: *яя*, *мэу*».

[Обе женщины поют (*яя*), шаманят.]

Г.Г.: «*Алха Мама*, дочь ей отдай». [*Алха Мама* всю дорогу тащила *сэвэн пиктэ* — ребенка этой больной женщины. У больной внутри плохо оттого, что этот *пиктэ* мучился у злых духов. *Алха Мама* отдает, но больная еще не взяла. — *А.С.*]

Больная [дрожит, поет]: «Я умру, болею, в грудь приходи!»

[Обе женщины кричат, и в это время больная «глотает» своего ребенка *сэвэн пиктэ*.]

Г.Г. [обращается к *сэвэн* больной]: «Эта женщина теперь шаманить будет, вы ей должны подчиняться. Сделайте, чтобы завтра же она была совсем здоровой».

Больная [к ним обращается, о том же просит]: «Я никогда вас не забуду, если все будет хорошо».

Г.Г.: «*Саяка Мама* [жена *Сагди Ама*, ее *аями*. — *А.С.*], карауль детей, чертей не пускай!»

Однако камлание для этой женщины, уже посвященной шаманке, не было закончено. Оказывается, у нее утащили духа *городо*, который очень давно ей помогал от болезней. Г.Г. продолжает камлание уже «по второму кругу». Она зовет своих *сэвэн*, те идут по дороге *Сагди Ама*. Духа *городо* несут злые духи в летающей лодке, *сэвэн* Г.Г. их преследуют. Едут мимо озера Эморон.

Г.Г. [спрашивает больную]: «Не видела ли ты во сне, что заезжала в сел. Эморон, боялась?»

Больная: «Правильно».

Г.Г.: «*Докеда Ама* [отец сел. Докеда. — *А.С.*], *Эморон Ама* [отец оз. Эморон. — *А.С.*], пожалейте женщину!»

Дальше едут. Лодку с *городо* тащат по трудной дороге *Сагди Ама*.

Камлание проходит так же, как это делается при преследовании злых духов, утащивших душу *панян*. Можно отметить лишь следующие особенности: новая шаманка почти все время подпевает во время камлания Г.Г.

Лодка с похищенным *городо* приземлилась *к городо дёгдиан* (*дёгдиан* — домик), принадлежащему *Сагди Ама*. Г.Г. поет, молит *Сагди Ама* (*Хэдер Ама*) пожалеть больную женщину; та тоже подпевает. Все *сэвэн* Г.Г. стоят на коленях, молят *Сагди Ама* открыть. Потом большая дыра раскрывается, все входят в помещение.

Больная: «Где *городо*?»

Он отвечает: «Е-е-е-е-е… Хо-Хо-Хо…» [Т.е. он находится тут; так отвечают духи. — *А.С.*]

Но *городо* нашли с трудом, с него снимают веревки, шапку, при этом обе страшно кричат. Г.Г. зовет *городо* к его хозяйке. Надо его «схватить», но больная не может. Это делает *Наму ама*. Возвращаются. Г.Г., вернее, *Наму ама* передает больной ее *сэвэн городо*, и, когда передает, ее толкают между плеч, чтобы та «схватила»; в этот момент обе страшно закричали.

Обе поют песню духа *городо*.

Больная [надевает пояс *янгпан*]: «Как я буду?»

Г.Г. [обращаясь ко всем духам]: «Встаньте у моего двора!»

Она поет, а больная — новая шаманка — все за ней повторяет. Потом начинает сама шаманить. Обращается к *сэвэн*: «Отец, мать, *городо, нгэвэн* — от вас болела, плакала, чуть не умерла. Вы меня мучили. Не убегайте от меня. Успокойтесь. Если вы мне хорошо поможете, смогу шаманить. Вас не могла держать: плохо было, голова болела сильно.

Если бы знала свою дорогу — удержала бы вас. Плохо мне сделается — умру. Худая стала — *бучилэ* меня кусал. Смогу ли шаманить — *мэу, яя*! Если поправлюсь — вам помогу. [Гремит *янгпан*.] Дожить бы до возраста отца. Отец, мать, пожалейте!»

Сняла *янгпан*, бьет в бубен, молит своих духов: «Не уходите от меня, умру без вас. Спокойно сидите, подчиняйтесь, я вас не забуду. Люди говорили, что я скоро умру. Чтобы мне завтра, послезавтра легче было. Я стеснялась шаманить».

Г.Г.: «Стеснялась, а много сделала. Так и надо!» [Конец камлания.]

Камлание С.П.Сайгор больному ребенку в сел. Хумми 2 марта 1970 г. (низовые нанайцы).

С.С. зовет своих духов-помощников *Арнгале, Димунгга, кори*.

Гадание: «Правильно ли я делаю? Какая *гаса* (птица. — *А.С.*), какой *амбан* утащил *панян*? Как я узнаю? Найду ли? Сумею ли? Как маленький родился — сразу заболел. Смогу ли вылечить? Надо искать, куда он пошел».

[Посылает *коори, Арнгале, Димунгга*, эти *сэвэн* идут, «как вихрь».]

Комментарий С.С.: «Если *амбан* таскает — след есть. *Амбан* разные: *гани*, *гадюамда* и другие, след все равно есть, заметно будет». [Эти слова шамана во время камлания, видимо, результат предшествующего — накануне — разговора со мной, когда я интересовалась, как находят следы злого духа, утащившего *панян*. — *А.С.*]

С.С.: «Неужели вы их не видите? [Ругает своих помощников, которые медлят. — *А.С.*] Синий огонь летит, как шар. По этому следу иди, потихоньку следи, но не трогай. Пойдешь по лугам, по кривой протоке — ищи везде, может быть, там спрятался. Тяжело ли, легко ли — найдем, гонять надо. *Сайка* ли, *амбан* ли — найдем!»

С.С.: «Доехали до *Одял хонгко*; сопка вниз спускается; в сопку, в пещеру зашел *амбан*. Ты иди туда же следом, не бойся». [Туда идет его дух *Димунгга*, женщина. — *А.С.*]

Комментарий С.С.: «Это — моя жена, она всюду ходит, каждую ночь меня будит, если с чьей-либо душой плохо. И днем приходит: с *панян* плохо, заболел человек. Это не моя *аями*, это *сэвэн*-«разведчик».

С.С.: «Не бойся, все равно найдем *амбан*. Найдешь дорогу *дёргиль дёпчо* — следы будут. *Одял хонгко, Хэдер хонгко, Гораи хотон* — этой дорогой идем (*хонгко* — утес, *хотон* — город. — *А.С.*). Еще ниже, в землю, пошел, в глубину. *Одял Энин, Одял Ама,* помогайте! Когда ребенок будет здоровым и большим, тебе что-нибудь дадим [дух просит кровь сохатого или чушки. — *А.С.*]. Сейчас опять пойдем следом, *Димунгга* и *Арнгале* вместе пойдут, теперь уже близко. Вот *панян*! [Держит душу. — *А.С.*] Сейчас спрошу у матери и отца: „У мальчика чирьи?" [По этому признаку, обнаруженному С.С. на найденной душе, он определяет, что найденная душа — действительно данного мальчика. — *А.С.*] Сколько я уже говорил: если это все правда, я его могу *сэкпэчи* (схватить)».

Родители говорят: «Правда!»

С.С.: «Тогда я беру: а-а-а-у». [Он схватил панян ртом. — *А.С.*]

Далее он тащит *панян* к *Майдя Мама. Сэлэмэ гихон* («железный ястреб», так он иносказательно называет свою птицу-помощника *коори*) несет *панян* на своей спине.

С.С.: «Пойдем к *Одял хонгко*. Пришли к *дока* [его душехранилище. — *А.С.*]. Камень завалил дверь. «Открывай! *Амбан хосоидони* идет сзади, преследует, скорее открывай!»

Майдя Мапа [муж *Майдя Мама*; у верховых нанайцев такого образа нет. — *А.С.*] спрашивает: «Что у тебя в котомке?»

С.С.: «Это мы наших детей к тебе таскаем. Он, как родился, — больной. К тебе принесли, лечи хорошенько. Мой его в воде прозрачной, желтой, черной, чисти: болезни снять надо, чтобы здоровым был. Будет здоровым — тебе что-нибудь дадут. [Спрашивает у родителей.] Согласны или не согласны дать?»

[С.С. разъясняет, что эти духи, у которых остается душа ребенка, просят у его родителей пищу. Родители согласны.]

С.С.: «Тогда я сделаю, поможем».

Майдя Мапа спрашивает у отца ребенка: «Маленького чем привяжем? *Соона* — ремень длинный, девять метров, найдешь ли?»

Отец: «Найдем».

Майдя Мапа: «Чем закрывать ребенка? Его надо девять раз завернуть в теплый халат *хукту*. Найдешь ли?»

Отец: «Найдем девять *хукту*».

Майдя Мапа: «*Оромчо*, китайский котел, нужен».

Отец: «Дадим маленький котел *оони*. Еще *симто* — чашку поменьше». [*Оони* часто дают как вознаграждение за камлание. *Симто* — небольшой котел. — *А.С.*]

Майдя Мапа: «На конец *соона*, ремня что привяжешь?»

Отец: «На конец соона привяжем чушку. Семь лет ее кормили».

[Это просит дух; но «фактически», говорит шаман, его никогда не давали. При всех этих условиях родители оставили душу ребенка на попечение Майдя Мапа и Майдя Мама, в душехранилище С.П.Сайгора].

12 января 1972 г. состоялось камлание Моло Онинка в сел. Дада по случаю болезни его самого и для кормления (*кала*) всех духов-помощников. Действо началось еще днем, когда шаман налил немного водки в стакан и поставил его под кровать. Затем шаман, взяв бубен, сидя, потихоньку начал петь, призывая *Сагди Ама, Онинка Хото, Пассар Ама* [его, Онинка, мать — урожденная Пассар]. Он зовет духов отца — Онинка и матери — Пассар. Таким образом он созывал многих своих «отцов», меньше — «матерей», в противоположность Г.Г., у которой численно преобладали духи-помощники *аями* — «матери». Назвав своих «отцов», Онинка Моло крикнул: «*Га!*», и в этот момент старик помощник в сенях зарезал курицу («для этих духов»).

Моло немного пошаманил, прося «отцов» о здоровье. Собрав кровь курицы в стакан, Моло «чектырил» — брызгал кровью и водкой во все стороны, угощая духов, вызывая уже названных, а также *Алха Ама, Хойхол Хото, Они Ама* с р. Анюй (дух рода Онинка), *Бэи Ама* («отец» с местности Бэи, где раньше жили Онинка), *Хэсил Мапа, Майдя Энин*. Всех

он просил о здоровье и сказал: «Я вам сегодня вечером курицу подарю, будем кончать».

Вечером того же дня состоялось камлание. Моло развесил на стенах комнаты свои *саола* и *мио* — рисунки с изображениями различных антропоморфных и зооморфных духов, выполненные им самим. Под этими рисунками поставил угощение: водку, хлеб, кашу, булочки, кусочки вареной курицы, какие-то корешки, повесил различных форм и размеров желтые и красные флаги.

Камлание в том случае, если болен сам шаман, производится при свете (вечером или ночью), тогда как поиски духов, утащивших душу, всегда происходят в темноте. В данном случае в комнате горел электрический свет. На камлании присутствовали человек 8–10, очень старые мужчины и женщины, некоторые, надев пояс и взяв бубен, еще до самого Моло, танцевали по комнате с веселыми шутками и смехом.

Первым выступил мужчина лет 55. В бубен он бил преимущественно ладонью, изредка колотушкой — в нижний край и по ободу. Танцевал в очень быстром темпе, вызывая одобрительные возгласы зрителей. Следом одна за другой пошли старые женщины, одна из которых даже тихо пропела несколько фраз. Моло танцевал шестым, надев пояс с подвесками, обруч из стружек на голову. Считалось, что должны танцевать девять человек, но часто отступали от этого правила из-за малочисленности аудитории.

Во время танцев Моло сидел на кровати, а после пересел на табуретку рядом с магнитофоном. Ударяя в бубен, он звал своих богов саола и духов-помощников: *Они Ама саола*, *Сагди Ама, Даи Эндур*, «отцов» — *Пассар, Онинка, аси пиктэи, Эндур пиктэи* (*пиктэ* — это его духи *эдехэ*), *Эндур Ама, Эндур Энин* (верхние боги отец, мать), далее следуют родовые: *Ходжер Ама, Алха Ама, Хойхол Хото* (*алха* — пестрый, *хойхол* — плешивый), *Вандяха Ама, Даи дака* (духа — «старшего дядю»).

Обращаясь к «отцам», родовым богам *Сагди Ама* и другим, он говорил: «Поднимайтесь через три тучи, через перевал, три верховных духа родов Ходжер, Пассар и Онинка; я каждую весну и осень даю вам мясо, кормлю. Посмотрите, я по полу валяюсь, по дворам бегаю — боль очень сильная, пожалейте меня, *Они пиктэ*».

Они пиктэ означает «дитя» или «сынок» из рода Онинка. Это Моло говорит о себе, обращаясь к духам, вызывая «отцов» из родов Ходжер, Пассар и Онинка. «Я — из рода Онинка» — так он представляется этим духам. Таков обычай: в начале камлания шаман непременно называет

духам свой род и добавляет «смиренно»: «Я *пиктэ* — дитя, ваш „сынок" или „дочка" (из этого рода)».

Затем Моло Онинка зовет духов-хозяев бубна, колотушки и пояса (*унгчуфу эдени Умингка Уксинга, гисил эдени Гексинга Гемингка, янгпан эдени Яогингка Ямингка*) и просит их помогать ему в камлании: «Хорошенько смотрите, как я наступаю ногой, чтобы не упал. В вечернее время себя лечу, дарю вам золотую курицу (*айсим чико*). Хорошую птицу кладу на стол. Я от боли валялся по полу, по двору бегал. Великий *Эндур Ама*, спаси! Я днем молил, теперь вызываю…» [повторяет приведенные имена, а также и других духов; из этих «других» отметим «персонажей» из рода Пассар *Даи дака, Пассар Ама, Чолинга Чочианга, Холохса хопа, Абаха айма*. — *А.С.*].

М.О.: «Мой дух-покровитель *Алха Ама* подарил мне дочку эдехэ». Моло зовет эту девушку *эдехэ*, а затем — поочередно каждого из своих *сэвэн*, дух ест, угощается, а Моло потом поет: «*Хуодугой, хуодугой*, провожая одного за другим.

Шаман зовет *Одял Ама* (родовой бог из материнского рода Одял), этот дух питается железными опилками. Угощая, Моло сыплет железный порошок в рот, запивает водкой. Все яства, предлагаемые духам-помощникам, Моло съедает сам, этим кормит духов. Едва он произносит имя духа — тот является тотчас же.

М.О.: «*Пассар Ама* [дух рода Пассар. — *А.С.*] подарил мне девушку *Упа*» [один из важнейших духов-помощников Моло. — *А.С.*], *пэргэликтэ пиктэи*, советницу».

Затем Моло зовет духа *удир гуси* (орел с озера Удыль): «Через девять туч *тэвэксэ* приходи! Дух-хозяин копья *гида янггильни*, девять девочек *пиктэи паталан* все вместе дерутся с *амбан* и всегда удачно».

Следующий его дух *гирмэнди талианди* — женщина-гром, с молотком и зубилами, это хозяин грома *Агди Эдени*. Сзывая помощников, Моло кричит, звенит подвесками на поясе.

Вызывая духов на камлание для больного, он веревкой привязывает их к себе, и они идут все вместе, все помощники и защитники окружают его, он — в центре круга, а по краю круга — огонь; так они ходят освобождать душу больного. Дух-помощник *Ливэнэ диулин* держит конец веревки, как рулевой.

Моло зовет *Майдя Мама* — хранительницу душ. Она приходит из-за океана, худая, маленькая, у нее дрожат колени, она трясет головой. Она всегда ходит по рекам, по озерам, дальним протокам, смотрит, рассказывает Моло, кто болеет, кто умер — «много работает». *Майдя Мама* говорит: «Я по озеру ходила, все горло высохло». Моло встречает ее почтительно, но с небольшой усмешкой, копируя ее старческую походку, кормит, поддерживает под руку и провожает: «*Хуодугой, хуодугой*».

Все действо продолжалось около трех часов.

Моло кончил шаманить. Все присутствующие едят оставшуюся жертвенную пищу, курицу, кашу. Мужчины сели в одной, женщины — в другой комнате. Когда большая часть присутствующих разошлась, Моло вновь шаманил, уже в темноте: в зооморфную фигурку из травы (зверь на четырех лапах), он загнал злого духа, от которого болел. Старики говорили, что заметно было как искры вошли в травяную фигурку *оксой*. Однако старик Вача Киле (хозяин дома) без опасений взял эту травяную фигурку и выбросил за дом. Из болотной кочки *сунгпу* тот же старик вырезал изображение духа *Тэму*. Это — групповое изображение: большой медведь длиной 40–45 см и два медведя поменьше, длиной 12–18 см. Их украсили ритуальными стружками. Перед фигурками положили маленькие палочки *хумэгдэ* («чтобы дух оставался в них»), поставили чашки с кашей и маслом, чашки воды с листиками багульника (*сэнгкурэ*). Шаман без шаманского костюма сидит на табурете и поет — вселяет духа в фигурки.

Приведем пример камлания ульчской шаманки Алтаки Ольчи вечером 30 июля 1973 г. в сел. Булава. Приезжая русская женщина, давняя знакомая шаманки, просила полечить ее. Переговоры велись через дочь шаманки Раю. Она долго уговаривала мать, чтобы та по просьбе больной разрешила во время камлания применить магнитофон. Но переговоры затянулись и по следующей причине: накануне шаманка вернулась из сел. Дуди, куда ездила, чтобы ее лечили ее коллеги-шаманы. Возвратившись из Дуди, больная шаманка сама немного камлала, а затем отпустила отдохнуть своих духов-помощников (которых у нее осталось мало, многие ее покинули, «наверное, перед смертью»; так объясняют многие старые шаманы свои болезни). «Я сейчас почти пустая, — говорила шаманка, — почти никого не осталось» (именно так говорили и многие другие старые нанайские шаманы перед смертью), но наконец согласилась.

Вечером 30 июля в доме шаманки собралось человек 15, в основном старые женщины. Бубен грели над небольшой печкой у крыльца. Сначала танцевали трое присутствующих с бубном и в поясе, первым — зять шаманки. Одна из женщин танцевала довольно долго и даже спела несколько фраз.

Еще перед камланием, днем, шаманка потребовала от больной купить водки («Это не мне нужно, а моим духам, которые будут на тебя работать, спасать тебя»). Перевод магнитофонной пленки был сделан на следующий день, в нем принимали участие сама шаманка, ее дочь, а также молодая ульчанка, хорошо знавшая ульчский язык (хотя кое-что по ходу работы ей разъясняла шаманка). Шаманка камлала в обычном халате, с ритуальными стружками на голове, на пояснице.

А.О. [Слабые удары в бубен, тихо, речитативом]: «Больно мне, устала, сидеть устала. Я, может быть, и не большой шаман — простой человек, но созываю своих *сэвэн*. Они, видно, перед моей смертью ушли от меня [умерла А.О. в 1979 г. в возрасте» 90 лет. — *А.С.*]. Шаманю, а сама боюсь. Отец, мать, побольше мне помогайте. Начинаю звать, может быть, другие придут? [Зовет *сэвэн*, летающих в тумане. — *А.С.*] Пожалейте и отпустите. Или убить хотите? Все думаю: к какому *сэвэн* я упаду? Вела разговор с разными богами, а сейчас сил нет. Падаю. Захожу в почву земли. Помогите подняться в воздух! *Илан гапси* [три богатыря — человекообразные духи. — *А.С.*], помогите шаману в трудные моменты, поднимите меня в воздух. *Адау холи пурулни!* [Она зовет, как обычно, духов своих близнецов, которых родила в 1923 г. и которые при рождении умерли. Согласно объяснению шаманки при расшифровке пленки, она их вызывает, но в действительности обращается к богам воды и тайги, от которых они у нее родились. По ее словам, близнецы были уродами: один с лицом, похожим на морду медведя, а у второго голова была сплющена, а руки и ноги соединены попарно, как ласты нерпы. Это, по мнению ульчей, явное доказательство того, что близнецы родились от духов-хозяев тайги и воды. — *А.С.*] Тучи, туман кругом, болезни в них ходят. Забочусь, стараюсь, хожу, ползаю, караулю, но вряд ли будет результат. *Илан туни* (три флажка. — *А.С.*), падайте ко мне в руки, дам сигнал, чтобы эти тучи ушли».

Комментарий А.О.: «У каждого шамана есть дороги. Они, как нити, идут в землю, воду, небо, у всех разные. Шаманы ходят, видят, как рядом по близким, но другим дорогам идут другие шаманы. На *мали* — центральной наре в доме — лежит старая книга, в ней слезы матерей, отцов от смертей, от плохих болезней [когда она шаманит, видит эту книгу. — *А.С.*]. Я мало слов знаю из этой книги, но прошу разрешения у хозяев этой книги, если нужно далеко идти».

Сейчас она просит помочь: ей нужно лисицей, быстро лететь в Москву. Ей дух сказал, что нужно идти туда, где висели иконы.

А.О. спрашивает во время камлания у больной: «Видела ли ты сон: будто у тебя все кружится перед глазами? [Больная накануне ей сказала, что у нее головокружение, тошнота и желудок болит. — *А.С.*] Правда ли, что у тебя на правой ноге есть шрам и на руке?» [Хотя у больной и нет шрамов, она «подтвердила», — значит, шаманка уже нащупала путь души больной. — *А.С.*]

А.О. [своим духам]: «Надо в Москву, ищите *панян*».

[Те ищут. В теле шамана, по словам А.О., всегда находилась душа *пута*, помогавшая шаману во время пути. Шаманка быстро, лисицей «перенеслась» по воздуху в Москву. — *А.С.*]

А.О.: «Улица идет снизу вверх [по течению реки, как в амурских селах. — *А.С.*]. С правой стороны угол дома показывается. Дверь на закат солнца, дом на повороте».

[Лисица-шаманка входит, потом бегает по квартире.]

А.О.: «Комната маленькая. Вторая побольше. Койка двуспальная в комнате. В углу за дверью, у печки, угля много. Погреб есть?»

Больная: «Нет».

А.О.: «На улице есть?» — «Да».

[Все обошли вместе с *будала* — человекообразным *сэвэн*.]

А. О.: «Три иконы у тебя висят?»

Больная: «Нет».

А.О.: «Раньше висели, у твоего отца, матери. Отец был старичок с желтой бородой, в очках, мать — низенькая, толстенькая, седоватая».

Шаманка несколько раз упоминала во время камлания богов *Саньси* и *Лаоя*. Танцуя с ритуальными стружками в обеих руках, со страшным криком, рычанием, она пошла на больную, начала обмахивать ее этими стружками — счищать чертей. Так она делала три раза. Глаза шаманки в это время закатились, и вблизи это было жутковатое зрелище. (Больная в это время сидела посредине комнаты на низком табурете лицом к

шаманке, с микрофоном в руках.) Потом шаманка сказала женщине: «Сними верхнюю одежду» (на больной был легкий плащ).

Лисица (дух) *Буне эниэ*, находясь в комнате больной, в Москве, кричала: *«Гор-гор-гор-гор»*; шаманка ее ругала, а потом сказала, что души больной в комнатах нет. К своим духам она обратилась: «Вы туда-сюда не поворачивайтесь, не ищете, я вам уже налила три рюмки [пьет]. На земле черта нет. Вверх поднимаюсь, там черти — белые лебеди. Они окружали и таскали, а потом убивали души (*панян*) наших матерей и отцов. Панян больной русской женщины находится там, среди этих птиц».

Шаманка рычит — гоняет этих белых птиц. Она должна душу схватить, а потом отдать ее больной. Однако шаманка, не сделав первого, подходит к больной и «отдает» ей ее душу: наклонилась над теменем женщины, коснулась его губами, подула (будто положила туда душу), придержала ртом. Потом несколько мгновений держала душу на темени колотушкой от бубна. (Раньше в таких случаях голову повязывали платком и ходили так три дня, чтобы душа человека не убежала от него.) Затем шаманка кричит: «Надо спускаться вниз, на землю». Обращается к духам: «Смотрите, никого не пускайте, чтобы вас не тронули».

При расшифровке пленки, на следующий день, выяснилось, — что шаманка не «схватила» душу больной, хотя сделала *пури* — якобы передала душу больной непосредственно. И переводчица, и Рая стали сердито говорить матери: «Как же ты сделала? Ведь не схватила *панян*, оставила у чертей — белых птиц (*чагдян гаса*)». Оказывается, шаманка опьянела и забыла схватить душу больной. И переводчица, и дочь шаманки перепуганы и говорят ей, что она опять должна камлать женщине, иначе она еще сильнее заболеет. Но женщина это пропускает мимо ушей, и прощается, так как нужно уезжать.

После того как шаманка закончила камлание для больной, она теми же стружками стала очищать своего зятя, а затем лежавшего в колыбели внука (с тем же рычанием, но внук не проснулся).

Алтаки Ольчи в прошлом была очень сильная шаманка, ездила камлать по всему Ульчскому р-ну и к нивхам. Теперь больна и активность ее снизилась, выезжает из села в основном не для камлания другим, а для лечения, к другим шаманам; как и у нанайцев, ульчские шаманы помогают друг другу при сильных заболеваниях, устраивают длительные камлания. Но она несколько раз лежала и в больнице сел. Булава, правда, туда ее увозили почти насильно. Она подчинялась,

принимала лекарства, но не разрешала делать себе уколы: ведь в ней находятся ее духи, их непременно убьют иглой, и она сразу умрет. Местные врачи и сестры не настаивали. Но однажды, когда она, лежа в больнице, потеряла сознание, ей сделали укол. Узнала — пришлось смириться.

Камлание ульчской шаманки Ингкэ Тахтавчи в сел. Дуди 11 июля 1973 г, по поводу ее болезни (ей 60 лет, шаманский стаж — лишь около 15 лет). Она только что вернулась с курорта Анненские воды в низовьях Амура, где уже второй раз лечилась от ревматизма. Незадолго до поездки в санаторий лежала в больнице райцентра в сел. Богородское, ей предстояла операция, однако все обошлось. В доме шаманки собрались ее ближайшие Пять-шесть подруг, старушки, некоторые из них танцевали с бубном, умело и красиво. Потом шаманка пела с бубном, танцевала без бубна, молча, под звуки побрякушек на поясе, это — танец на месте. Перерыв, греют бубен, шаманка сидит, отдыхает, все присутствующие разговаривают между собой. Шаманка бьет в бубен, потом передает нагретый бубен женщине, та ударяет, сидя на стуле, а шаманка держит в обеих руках связки ритуальных стружек гиасада и танцует (ритуальные стружки ей делали ее подруги из деревьев определенных пород — *дедюлэ, мирэнчурэ, пунгда*). Венок из таких стружек ей надели на голову, повязали на талии. Танцуя со стружками, стоя на одном месте и лишь сгибая немного сжатые колени то вправо, то влево, она поднимала обе руки сначала влево, потом обе вместе вправо, вверх; так несколько раз. Взяла бубен, запела. Сняла стружки, надела пояс *янгпан*, села на стул, взяла бубен, пела очень красиво, около часа. Один раз ей поднесли глоток воды с багульником, один раз — тлеющий на углях багульник. Действо продолжалось часа три. Обычно шаманы заканчивали в полночь, — в домах гас электрический свет, односельчанам, присутствовавшим на камлании, нужно было успеть со светом добраться до домов. Это мы наблюдали в ульчских и нанайских селениях.

Расшифровка пленки:

И.Т. [зовет *Ама, Эние* — отца, мать, *сэвэн маси* и *бучу*]: «Мои отцы *Сильчуранча* [Сильчура — старое селение, в котором она родилась, оттуда вызывает духов-помощников. — *А.С.*], помогите мне, болею. Береговой мыс *Утэ дэрэни*, три скалы *Илан Дясуни*, помогите мне! [Все это — места, где она долго жила. — *А.С.*]. Маленько поднимайте меня, *хэрэндэ тэлбуксу* [ее духи. — *А.С.*], Большое озеро *Даи хэвэн*, ключик

Сирчэн дачани!». [В этом месте стояло три шалаша, там жил шаман; она там росла, поэтому просит его помощи. — *А.С.*]

Комментарий И.Т.: «*Касаты*-шаман вышел из земли — самый старый житель Сильчуры. Он защищал жителей селения от всего дурного. И сейчас его дух-помощник помогает ей». [Об этом же рассказала присутствовавшая на камлании Далика — жена шамана Коткина, прежде также жившая в сел. Сильчура. — *А.С.*]

И.Т.: «Духи ключика *Сирчэн дачани*, помогайте! *Айсима Амани* (золотой отец), *Мэнгумэ Эн'эни* (серебряная мать), помогайте! Я-то свою болезнь не знаю, поэтому прошу о помощи. *Ама ингдани, пурул дэргинэдинэ, тэва улэнди этуру!* (Отцова собака, детей безнадзорных лучше карауль!). [Речь идет о ее детях, живущих ныне в разных местах; она просит духа, собаку отца, охранять их. — *А.С.*] Отец, помоги, силы нет в ногах, кости болят». [Шаманка гремит погремушками на поясе, чтобы ее слышали отец, мать, *маси*, *бучу*, — все эти *сэвэн*, которые живут на *Сирчэн дачани*. Потом она пляшет («*сэвэн* видят, что она старается, придут ей помогать», — разъяснение Далика Дунгкэ-Коткиной). Присутствующие ее подбадривают: «Давай, еще зови, проси хорошенько, себя встряхни, сильнее бей в бубен! Проси о помощи! Лечи себя, старайся!»]

И.Т.: «*Адау Эниэ* (мать близнецов. — *А.С.*), помогай, чтобы другие *сэвэн* не мешали». [Упоминание об *адау* связано с тем, что у нее однажды рождались близнецы (были выкидыши), она обращается к духу-матери *адау*.]

Шаманка [зовет своих *сэвэн* видит, что приближаются чужие, она их отпугивает грохотом побрякушек]: «Ну вот, теперь вы поняли, что я хочу! Лечите, помогайте мне!» [Она быстро ударяет в бубен. Но *сэвэн* не хотят более слушать ее жалобы, они уже поняли ее.]

Шаманка снимает с себя пояс, стружки, сидит долго на стуле; кажется, все кончилось. Но она начинает петь без бубна: «Мать *Эниэ*, я везде ходила, где нужно, поднимайте меня в место, где три солнца (*Илан сиунтэ*). *Сэвэн*, на пороге матери, на пороге отца опускайте! *Сэвэн маси* и *бучу*, находящиеся у матери и отца, укройте, отцовой дорогой ходите (*Амана поктоты тэдюксу*). К отцовой привязи привяжите *сэвэн* (*Ама тураты уйруксу намбаты*)».

Далее шаманка просит *сэвэн* посмотреть, где находится *панян* (душа) внука старика Митрики (в доме которого происходило камлание).

Сэвэн маси Ёруксуксу: «Ребенок болезнью измучен».

И.Т.: «Ой, ой, пожалейте мальчика, помогите ему! Если поможете — я вас вспомню, чего-нибудь дам! Хорошенько ищите! Пока мы ходили, *амбан* в это время пришел и утащил панян».

Сэвэн: «За ребенка не беспокойтесь, его душа находится у нас».

И.Т.: «А вы не обманываете?»

Сэвэн: «Бойтесь болезни!»

И.Т. [духам]: «Идите по своим местам, сделайте, чтобы я вылечилась! Кончаю, люди под окнами ходят. Все уходите от меня! *Пэи, пэи!* Себя берегите, возвращайтесь! Будьте маленькими, как ракушки. Вверх и вниз смотрите, отец, мать, караульте!»

Шаманка во время камлания вела разговор с главными *сэвэн*, *маси* и *бучу*, а также с другими. Переводили Тамара Дятала (Павелка), образование — восемь классов, возраст — около 40 лет, жительница сел. Дуди, а также Далика Дунгкэ — жена шамана Коткина.

Приведенные в данной главе материалы дают возможность судить о многообразии, разносторонности шаманской практики, о различиях в типах камланий у нанайских и ульчских шаманов. Менее всего шаманы были связаны с промысловой сферой, они имели больше дела с душами людей: спасали души больных, сохраняли годами души детей, были причастны к рождению детей, помогая беременным, добывая души младенцев у женщин других народностей либо принося их с небесного дерева. Нанайские шаманы «оживляли» души умерших, давая возможность им общаться с родственниками до больших поминок включительно. Многие камлания были направлены на изгнание злых духов из тела больного, а при эпидемиях — из жилищ всех жителей селения. К таким же обрядам относилось освящение шаманом нового дома.

Некоторые шаманы «умели» также изменить погоду, вызывать ветер нужного направления. Последние действия были доступны и простым нанайцам (они в этих целях прибегали к заклинаниям ветра)[221]. Шаманы же в указанных случаях пользовались помощью своих небесных покровителей. С помощью шаманов родственники людей, умерших где-либо на чужбине или утонувших, имели возможность похоронить их на

родине. В этих случаях хоронили куклу из сухой травы и веток, шаманы помещали в нее душу умершего[222].

Конкретные примеры камланий подтверждают также положения, высказанные в гл. I, о специфическом характере экстаза у нанайских и ульчских шаманов. Во время камлания, в самый разгар, когда шаманка кричит, трясется от возбуждения, она, не теряя самообладания, контактирует с аудиторией, задает вопросы больному или его родителям, соразмеряя свои действия с их ответами, реагирует на возгласы аудитории.

В 1976–1980 гг. шаманские камлания уже были сравнительно редки и собирали аудиторию лишь пожилых людей. Прежде камлания с их разнообразными действиями, музыкой, пением и танцами, глубоким смыслом действий шамана, всегда побеждавшего злые силы, защищавшего от них близких ему людей, приобретали важный смысл в жизни нанайцев и ульчей. Несмотря на то что иногда в одном селении жило несколько шаманов, роль их в общественной и духовной жизни была очень велика. Это было связано с многообразием деятельности шаманов, заключавшейся не только в лечении больных. Указания, предсказания, действия шаманов определяли поведение их пациентов.

Расшифровка пленок при участии самих шаманов позволила глубже заглянуть в их миропредставление, в детали верований.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

ОДЕЖДА, СНАРЯЖЕНИЕ И АТРИБУТЫ ШАМАНА

Как правило, у каждого шамана был специальный комплект ритуальной одежды: юбка, халат, кофточка, головной убор. Иногда, в зависимости от характера обряда, надевали только отдельные части этого ансамбля.

К шаманским атрибутам и снаряжению мы относим: 1) пояс; 2) металлические диски *толи*, подвешивавшиеся на грудь, спину или к поясу; 3) бубен с колотушкой; 4) различные посохи; 5) священные столбы, иногда с жертвенником. Как говорилось выше (см. гл. I, II), у шаманов обычно было много фигурок — вместилищ духов (*сэвэн*).

К особым элементам снаряжения *касаты*-шамана относятся магические камешки *тавогда* (*тавугда*) и посох с металлической

фигуркой духа *нека мапа* на его вершине. И фигурка этого духа, и камешки, как и предметы на шапке *касаты*-шамана (а также диски *толи*), согласно представлениям нанайцев и ульчей, появлялись у кандидата в большие шаманы «изо рта». У этих же шаманов имелось воображаемое снаряжение, при помощи которого они отправляли души умерших в загробный мир: особой формы нарта, ездовые животные-духи. Об этих объектах шаман упоминал во время своих действий.

Исследования всего комплекса одежды и снаряжения нанайских и ульчских шаманов специально никто не проводил, в литературе обращалось внимание лишь на те или иные элементы шаманской одежды. Сведения по этим вопросам имеются в монографиях П.П.Шимкевича, И.А.Лопатина, в статьях С.В.Иванова и Е.Д.Прокофьевой.

Ритуальная одежда нанайских шаманов различалась в разных районах расселения этого народа. В ней было много общих элементов: юбка и кофточка без рукавов (либо с короткими рукавами), надевавшиеся поверх повседневного халата. Специальные шаманские халаты на притоках Уссури, Кур, Урми изготовлялись из хлопчатобумажной ткани (редко — из шелка) и имели обычный покрой, главным, признаком которого была застежка широкой левой полы на правом боку. Длина таких халатов была различной, часто до пола. На них можно видеть изображения духов-защитников шамана. Два таких халата в 1977 г. хранились в Хабаровском краевом музее под №2812 и 2867. Сохранилось указание о том, что они были переданы в музей П.П.Шимкевичем, работавшим у нанайцев группы *аккани* — на Амуре, близ Хабаровска, и на реках Кур и Урми[223]. На подол обоих халатов нашита бахрома: у первого — тканевые ленточки, у второго — кисти из меха и кожи. На полах первого халата нашиты аппликации — фигуры тигров, черепах и жаб, людей, цветными карандашами нарисованы насекомые. Такие же халаты были у удэгейских шаманов. У нанайцев на Амуре, живших ниже Сикачи-Аляна, и у ульчей они обычно были без всяких изображений и имели меньшую длину, чем у нанайцев *аккани*.

Изготовленная в 1950-х годах из белой хлопчатобумажной ткани, одежда шамана Моло Онинка (из сел. Дада) отличалась от традиционных халатов покроем. Это была широкая и длинная, почти до колен прямая рубаха русского типа с широким шейным вырезом и длинными рукавами. Он подпоясывал ее матерчатым поясом. Отступления от исконного покроя очень редки, особенно в ритуальной одежде; в данном случае необходимо иметь в виду, что с конца XIX в. среди мужчин-нанайцев вместо халатов все шире распространялись рубахи русского покроя. Эта давно укоренившаяся здесь новация проявилась и в шаманской одежде.

Рубаха разрисована цветными карандашами самим шаманом — хорошим художником. В этом он следовал местному обычаю, согласно которому изображать духов на шаманских предметах красками — «грех». Спереди, посреди груди помещена большая мужская фигура в высокой шапке в белом длинном традиционном (левополом) халате, подпоясанном поясом со спускающимися вниз концами. Это — один из небесных богов *Саньси*. По бокам от него, на уровне головы, расположены драконы *мудур* с львиными головами, ниже, по бокам от основного изображения, — по три фигурки ос *дзэвэ*. Так же симметрично по бокам, но пониже нарисованы черепахи *аян*, под ними ящерицы *исэлэн*. Внизу, под богом *Саньси* находятся изображения двух змей, семи мух *дилуэктэ*, двух ящериц *исэлэн*, четырех жаб, целый ряд — из двадцати трех змей *симур*, четырех летающих насекомых *онгнга*, четырех пауков *атакан*.

На каждом плече халата-рубахи симметрично помещены по три змеи, в верхней части рукавов — по одной змее *симур эденгуй* (начальник змей *симур*). Последние командуют остальными во время полета шамана. На рукавах имеются также фигурки черепах *аян* и стрекоз *курбэнчу*. Все это изображения духов-помощников шамана (на фотографии видны не все).

Спинка разрисована в том же стиле: в центре, выше пояса, изображена мужская фигура бога, отличающаяся от той, что на груди, только зеленым цветом, тем не менее Моло ее называет *Лаоя*. Бог окружен семью маленькими фигурками в халатах и шапочках — «солдатами» или «рабочими».

Под богом *Лаоя* — изображение большого дракона *мудур*. По бокам от него — большие змеи (питоны) *дябдян*. Еще ниже — пять летающих насекомых *онгнга*. Справа от дракона — три ящерицы *исэлэн* и две лягушки *хэрэ*. Выше изображения *Лаоя*, на плечах, — по две фигуры драконов, а на верхней части рукавов — змеи *колиан*. Ниже плеч в виде каких-то насекомых — небесные духи *боа чиучки*, от которых люди теряют зрение.

Другой одежды с таким большим числом изображений духов-помощников у нанайцев мы не встречали; по насыщенности изображений в МАЭ имеется сходный халат начала XX в., но он принадлежал удэгейскому шаману.

Более обычны у амурских шаманов простые халаты длиной несколько ниже колен, отличающиеся пришитыми к локтям разноцветными кусочками ткани, ленточками. Иногда тут же прикрепляли на нитке *дэктэчэ* — перья утки, курицы или петуха (подразумевалось, что они

изображали перья коршуна, орла). Перья или крыло утки пришивали также на месте лопаток. Согласно данным П.П.Шимкевича, сзади, ниже плеч, иногда прикрепляли металлическую коническую подвеску *конгокто*[224]. Перья и тряпочки шаман получал во время обряда *унди* от благодарных пациентов. Для шамана это была лучшая награда, признание его лечебной силы. Низовые нанайцы говорили: «Крыло утки к плечам прикрепляли, чтобы шаман мог летать». По словам шамана С.П.Сайгор, халат с такими дополнениями помогал вылечиваться самому шаману.

Некоторые нанайские шаманы (например, Моло Онинка) говорили, что они шаманят в невидимом железном халате, полученном от небесного покровителя.

Шаманские халаты ульчей не отличались от нанайских[225].

Известно, что у некоторых народов Сибири шаманские кафтаны изображали птиц[226]. Возможно, крылья утки у плеч и перышки на локтях шаманских халатов нанайцев и ульчей являются рудиментами подобных представлений.

Поверх халатов шаманы мужчины и женщины надевали кофточки (*тэтун*) без рукавов или с короткими рукавами и юбки (*хосиан*). Кофту шили из хлопчатобумажной ткани, очень редко на нее наносили изображения духов-помощников[227]. Юбки изготовлялись различной длины из ткани или ровдуги. У некоторых от подола до пола свисала бахрома из полосок собачьего (например, у шамана Акиану Онинка в Найхине) или барсучьего меха, иногда из узких полос шелка. По некоторым сообщениям, юбки с оторочкой из меха барсука или куницы *харсан* назывались *упсиэ*, их носили только женщины (записано в сел. Дада и 1970 г.). По другим данным, так называлась в прошлом любая женская шаманская юбка. У низовых нанайцев *упсиэ* — совсем иной элемент шаманской одежды (см. ниже).

Как говорили многие информаторы, позднее как женскую, так и мужскую юбку все чаще стали называть *хосиан*, а потом привыкли к этому названию, и оно стало обычным. На некоторые юбки с помощью рисунка карандашом, вышивки, аппликации наносили изображения духов-помощников. На мужских юбках изображения делались лишь спереди, на женских — по всей площади. У одного шамана могло быть несколько юбок с изображениями или без них. Таковы предметы №37 и 42 из коллекции 1837 МАЭ, принадлежавшие шаману Чонгида Онинка из Гордамо. Каждая юбка была по-своему уникальна. У низового шамана С.П.Сайгор из Хумми (1972 г.) на ней были вышиты фигуры леопарда,

тигра, лисицы, куницы, ворона, разных змей (*симур*, *муйки* и др.). Нельзя не упомянуть о юбке с изображением шаманского дерева *конгор дягда яло туйгэ*. Согласно легенде, на его ветвях вместо листьев росли круглые металлические зеркала *толи*. У основания дерева находились фигуры тигра, барса, птиц, над ними — змеи[228]. Многочисленные наблюдения показали, что в таманской одежде отсутствовали жесткие стандарты, напротив, личность самодеятельных художников в ней проявлялась многогранно.

Нанайские шаманы, жившие на р. Уссури, вместо юбки надевали два широких фартука: один — сзади, второй — спереди. Оба завязывались на поясе[229] (такую юбку иногда называют распашной). Юбки ульчских шаманов не отличались от нанайских с р. Амур. Они иногда были оторочены по подолу полоской ткани другого цвета.

У ульчской шаманки Алтаки Ольчи в 1947 г. мы видели ровдужную юбку, с коротким (15 см) разрезом по подолу справа. И разрез, и подол были опушены узкой полосой меха выдры. Длина юбки — на 10–15 см ниже колен. Никаких изображений на юбке не было. В 1958 г. у той же шаманки была другая ровдужная юбка с аппликативными изображениями питона, пяти жаб, двух червей, дракона, ящерицы, двух красных и двух черных флажков. На холщовой юбке шамана Чоло Дятала было нашито крупное изображение дракона, вырезанное из шелкового китайского халата (1960 г.).

При изготовлении специфических элементов шаманской одежды нанайцы устраивали специальное камлание. Только что сшитые юбку и кофточку клали на нары. Резали свинью, голову которой помещали тут же. Согласно Моло Онинка (сел. Дада, 1972 г.), молодой шаман сам камлал, ловил поочередно духов-помощников и помещал их в соответствующие изображения на одежде, затем надевал ее и снова шаманил.

Только у низовых нанайцев мы обнаружили оригинальную одежду *упсиэ*: маленькую кофту без рукавов из темно-синей ткани с нашитыми вверху, в середине и внизу узкими полосками из ткани синего, желтого, красного и других цветов, опускающимися почти до земли. Такую одежду надевал поверх халата шаман С.П.Сайгор из Хумми (1973 г.) во время обряда *унди*. По его словам, в прошлом каждая лента должна была состоят из кусочков тканей, полученных шаманом по меньшей мере от девяти вылеченных им пациентов. От этого она приобретала магическую целительную силу, необходимую для укрепления здоровья шамана. Иногда во время камлания шаман отдавал одну из лент больному ребенку.

В данном случае кофта *упсиэ* была сшита единовременно, а каждая лента сделана из одного цельного куска ткани. Из расспросов нанайцев Нанайского р-на удалось выяснить, что в прошлом подобная шаманская одежда бытовала и здесь. И только здесь употреблялись своеобразные пояса — куски нешироκой ткани, завязывающиеся спереди. К такому поясу прикреплялись длинные полоски меха (колонка, медведя, лисицы). Пришитые к поясу только узкими (шириной 3–4 см) концами, они ниспадали почти до края юбки. Между ними вшивали такие же узкие разноцветные полосы ткани с изображениями духов *сэвэн*. Это был «лечебный» предмет, исцеляющий самого шамана. Такой пояс *упсиэ* надевала поверх юбки 90-летняя шаманка, мать Колбо Бельды из Джари.

Лечебное значение имели и шаманские нагрудники. Их сшивали по длине из двух одинаковых широких (12–15 см) и длинных (50–60 см) полос ткани, изображавших двух змей. В отверстие посередине нагрудника (здесь полосы не были сшиты) проходила голова шамана. Более длинная часть ложилась на грудь, остальное — на спину. Их концы оформлялись в виде головок змей (с глазами), на них были рисованные или аппликативные изображения различных духов-помощников. Такие нагрудники шаманы надевали «для хорошего звучания голоса» при самолечении и для лечения больного. Если нагрудник не помогал, делали еще один и надевали поверх первого, применяли до девяти и даже до восемнадцати лечебных нагрудников. Такие элементы ритуальной одежды шамана Элгинэ Бельды хранятся в музее средней школы в сел. Троицком Нанайского р-на. У ульчских шаманов мы не обнаружили подобных нагрудников.

Согласно сообщениям стариков из Найхина, в прошлом некоторые нанайские касаты-шаманы имели фартуки *бэпи* с изображениями лягушек *хэрэ*, змей, червей, пауков *атакан*, оводов *сигакта*, лисиц. Последние помогали шаману на пути в загробный мир.

Важным элементом шаманского одеяния был пояс *янгпан*, надевавшийся поверх халата. Нанайцы и ульчи делали его из полосы кожи шириной 12–18 см. Она опоясывала талию сзади и по бокам, к концам пришивались узкие ремешки, с помощью которых пояс завязывался спереди. К поясу прикрепляли несколько рядов коротких ремешков для подвешивания 20–30 длинных (до 15 см) металлических конусообразных подвесок *конггоро*, а также бубенчиков, колокольчиков, зеркал — маленьких металлических кругов *хотон толикэни*. Взамен утерянных подвешивали любые металлические подвески, иногда весьма тяжелые: детали сельскохозяйственных машин, мясорубок, велосипедов, замков и т.п. (подобные новации отмечались и в начале XX в.). Общий вес пояса был не менее 4–5 кг. Во время камлания шаман танцевал,

вращая нижней частью тела, при каждом его движении раздавался лязг. По словам информаторов, эти звуки «дух шамана поднимали», «чертей разгоняли» (злые духи боятся металла). Другие говорили, что звуки подвесок создавали шумовой эффект в дополнение к игре на бубне и были хорошим аккомпанементом к танцу шамана (1970 г., Киле Гэюкэ).

К поясу *янгпан* прикрепляли длинный (3,5–4,5 м) ремень *соона* из кожи сохатого. За этот ремень во время обряда поминок *каса* несколько человек держали шамана, чтобы он не улетел, когда изображал поездку в загробный мир: «Если не держать за ремень, шаман не вернется из *буни*, умрет».

По словам шамана Акиану Онинка, хозяином пояса был дух *Яогини* (его изображений не делали). У низового шамана С.П.Сайгор (сел. Хумми, 1970 г.) хозяином пояса был один из его духов *аями — Арнгале* (его «жена»).

Пояса ульчских шаманов похожи на нанайские, но на них дополнительно вешали маленькие деревянные изображения зооморфных духов-хозяев пояса. На поясе шамана А.Коткина это были две двухголовые змеи *гемдури*, к которым были подвешены маленькие алюминиевые сабли и фигурки тигрят с подвижными ножками *дусэ пиктэни*. На поясе шаманки Алтаки Ольчи — деревянные фигурки, изображающие ежа (*пунчилкэн*), двух медвежат, двух тигрят. Среди металлических подвесок на поясе этой шаманки упомянем замок, три дверные петли, две детали от старинной сабли *лохон*, небольшой вертлюг *макты* для маленького медведя.

Почти на всех ульчских шаманских поясах мы видели также деревянные фигурки; у шамана Чоло Дятала (1962 г.) они изображали духа-хозяина пояса *тугбулмэ городо* (в форме медведя с подвижными конечностями), у Мала Кагу (1957 г.) — духов *манги, маси бучу*. В 1970 г. шаманка Талука Вальдю сказала, что подвеска на ее поясе — это хозяин пояса дух *маси*.

Из дополнительных элементов одежды *кагаты*-шаманов отметим еще рукавицы. Их шили из ткани или рыбьей кожи, нанося на них изображения духов-помощников — ящерицы *исэлэн*, змеи *симур*, змейки *колиан*, лягушки *хэрэ*, паука *атакан*.

О специальной шаманской обуви известно мало. В 1959 г. ульчский шаман Чоло Дятала на камлание надевал обычные домашние тапочки, к подошвам которых были пришиты изображения жаб и змей из ткани. По словам ульчского шамана А.Коткина, во время обряда *унди* на нем

всегда были надеты красные тапочки (воображаемые) с изображениями духов-помощников. Это был подарок ему от хозяина неба *Ба Эдени*, его главного покровителя.

Нанаец Моло Онинка также шаманил в тапочках, якобы полученных от небесного хозяина. Некоторые шаманы имели тканевые рукавицы *качама* или перчатки с изображенными на них духами-помощниками.

И.А.Лопатин так описывает шапку *чэлэми* нанайской шаманки: «*Чэлэми* закрывает только самую макушку головы. Сзади у нее спускается хвост. Вся эта шапка украшена изображениями змеек, лягушек, ящериц и оводов. Вверху прикреплены маленькие рожки; кроме того, на самой верхушке посажена вырезанная из жести птичка, изображающая кукушку (*кэку*)»[230].

Во время обычных камланий шаманы редко надевали головные уборы, но всегда, когда поднимались к верхнему богу. Это была специальная шапка *дачигда* с медвежьим хвостом. У нанайской шаманки Вельды (матери Колбо Бельды) в 1920-х годах было две шапки: одна (для обряда *унди*) — высокая, на каркасе из проволоки, обтянутом сегментами, вырезанными из ткани разных цветов. Надо лбом к ней была прикреплена маленькая антропоморфная фигурка духа-помощника, в других местах имелись нарисованные фигурки духов. Вторая ее шапка из белой ткани облегала голову. К ее нижнему краю сзади были пришиты ниспадающие ленточки. И на этой шапке были изображения духов; (зооморфных).

В 1960 г. мы видели у ульчского шамана Чоло Дятала «модернизированную» шаманскую шапку. Это была пилотка, оставшаяся у него от службы в армии. К ней прикреплялись спускающиеся беличьи хвосты, к макушке — вырезанное из дерева изображение филина *уксара*, высотой 6 см. Этот предмет сам шаман рассматривал как символ своего высокого шаманского ранга (*касаты*-шамана). Однако обычно у ульчей традиционная шапка *касаты*-шаманов была сходна с нанайской.

Шаманы ульчи и нанайцы употребляли головные уборы, сплетенные из ритуальных стружек *гиасамса* (*гемсача*). Обычно это был прочный венец вокруг головы, к которому прикреплялись скрещивающиеся на макушке косички, сплетенные из стружек. От венца на спину ниспадал «хвост» из стружек. Надо лбом, на макушке, в разных местах по всему венцу прикреплялись фигурки из дерева, изображавшие духов в виде медвежат, тигрят, птиц, змей. На лбу шапки шаманки Мала Кагу в 1947 г. можно было видеть три солярных знака — кружки из ткани размером с трехкопеечную монету. Внутри кружков было вышито нечто

вроде солнца с лучами. К макушке был прикреплен шарик из желтой ткани, а к нему — деревянная фигурка утки *гаса*. Такие фигурки на шапке ульчи называли *тэу*. Они имели форму различных птиц, животных. Находящиеся в них духи приносили здоровье и счастье. На макушке одной из подобных шапок был укреплен маленький красный флажок, «приносящий свет».

Шапок лечебного назначения у нанайцев и ульчей было весьма много. Их изготовляли из ткани, рыбьей кожи. На них рисовали духов в виде разнообразных насекомых, пресмыкающихся либо прикрепляли маленькие скульптурки из дерева, металла, изображающие птиц, медведей и т.п.

Шапка большого нанайского *касаты*-шамана отличала таких шаманов от простых. Ее основой был металлический обруч вокруг головы с прикрепленными к нему узкими металлическими полосами, перекрещивающимися на макушке. Шапка в несколько раз увеличивалась в объеме наложенными на нее меховыми полосами, укрепленными наверху и спускавшимися с головы до пояса. Между полосами меха вшивали ниспадающие узкие полосы красной и синей ткани. Некоторые шапки имели в основе небольшой каркас из корней или прутьев, обтянутых тканью. Поверх ткани накладывались полосы меха. Каркас делал шапку более высокой, но такие шапки изготовлялись редко. Высокие шапки мастерили также, прикрепляя к ним меховые шкурки, собирая их вверх, а затем связывая пучком. Употреблялся мех лисиц, медведей, рысей, волков, барсуков *оён*, маленьких росомах с большими лапами *айлоки*, собак[231], енотов. Запрещалось покрывать шапки мехом мелких пушных зверей, тигра, выдры.

П.П.Шимкевич приводит несколько иной перечень: «Шапку можно делать только из шкур волка, медведя, енота, лисицы. Нельзя делать из собаки, тигра, соболя, хорька, барсука, сохатого, изюбра, кабарги, выдры». «Хотя гольды не могли точно разъяснить, — пишет он, — почему для шапки шамана можно употреблять только шкуры волка, медведя, енота и лисицы, но, принимая во внимание, что звери эти во всех сказках гольдов играют большую роль как помощники и покровители шаманов, можно заключить, что гольды ценят и их шкуру, полагая, что таковая имеет силу помогать шаману»[232]. Из множества информаторов только старая нанайка Нэсэки Сайгор (урожденная Тумали) из маленького сел. Муха, близ сел. Верхняя Эконь, сказала: «Другой мех нельзя. В других зверей часто превращаются черти, а в этих — нет» (1970 г.). Таким образом, эти животные считались чистыми; имелась полная гарантия того, что в эти шапки не попадут злые духи.

Шапку большого шамана низовые и верховые амурские нанайцы и ульчи называют одинаково — *хуи*. По-нанайски и по-ульчски термин *хуи* имеет два значения: 1) рог; 2) шаманская шапка. У него эвенкийское происхождение: *ийэ* — рог. У маньчжуров *йоксэ* — шаманская шапка в виде железного обруча с прикрепленным к ней железным рогом оленя[233].

Нанайской шапке Л.Я.Штернберг дал такое описание: «Самая кожа ее — сохатина. Спереди — оленьи рога *чурукту*; между ними — железная утка *гаса* с длинным хвостом. Оленьи рога помогают различным *хала* (родам. — *А.С.*): в отростках живут *сэвэн* (духи) разных родов, и они соответствуют клину (по-видимому, клану. — *А.С.*) того или другого *хала*. Изображение утки делается для рода Киле»[234].

Вопрос о том, каково было в действительности значение предметов и деталей шаманского облачения, в частности на шапке *касаты*-шамана, очень важен. Так, над ее теменем прикрепляли 2–4 рога *чурукту* из металла с несколькими отростками. Штернберг пишет, что «без них нельзя касатовать». Отростков на «рогах» было 3, 6, 9 — чем больше, тем шаман считался сильнее. Некоторые исследователи рассматривали *чурукту* как рога, между тем старые нанайцы говорили нам, что *чурукту* — это не рога какого-либо животного, а вместилище духа *сэвэн касаты*-шамана, его дух-помощник (Акиану Онинка, Ф.К.Онинка, Полокто Киле и др., 1970, 1972 гг.). П.П.Шимкевич у нанайцев *аккани* записал иное название для «рогов на шапке» — *тимо*[235].

Старики нанайцы называли *чурукту* еще и *суе*. Считалось, что это были части корней *суе* мифического дерева *конгор дягда яло туйгэ*, на котором росли шаманские принадлежности. Действительно, по форме это были скорее корни, а не рога. Данные Л.Я.Штернберга подтверждают эти мнения: «В отростках рогов живут *сэвэн* разных родов; шаман колотит по рогам, чтобы сидящие в них *сэвэн* хорошо работали: если мало колотить, мало помогают». Нанайцы рассказывали, что, когда большой шаман умирал *чурукту — суе* с его шапки нашивали на другую, простую, и в ней хоронили шамана. К отросткам рогов привязывали нитку, выводившуюся из земли на поверхность, где ее прикрепляли к жерди, стоявшей на могиле. Говорили, что через какое-то время *чурукту* выходят из могилы и переходят к новому *касаты*-шаману (Ф.К.Онинка, сел. Хаю, 1972 г.).

Надо лбом к шапке пришивали маленький медный кружок *дэрэпту*; по словам Штернберга, «он помогает оленям не разбегаться, он их держит». Такое суждение трудно принять: из всех нанайских родов только Киле с помощью оленей транспортировали душу умерших в загробный мир; тем

не менее *дэрэпту* были на шапках всех *касаты*-шаманов. Более основательной мы полагаем трактовку нашего информатора: «*Дэрэпту* дает свет *касаты*-шаману во время его путешествия в загробный мир *буни*» (Моло Онинка, сел. Дада, 1972 г.). Спереди к шапке *касаты*-шамана прикрепляли еще и небольшой нефритовый кружок *нгэригдэ* или *нёран толи* — своеобразный «защитник» большого шамана во время его путешествия в загробный мир. На этом пути, когда шаман приближался к *имуэн дани* (вход в потусторонний мир), «что-то свистит и будто бы зажигается фонарь: это зажигается свет *нгэригдэ*». «Без этого в *буни* попасть нельзя», — сказал Ф.К.Онинка (1972 г.). Термин для нефритового кружка *нгэригдэ*, по-видимому, происходит от эвенкийского *нгэри* — свет. Аналогии ему имеются в старомонгольском и других языках — «свет, заря, луч света»[236].

Имеются и иные воззрения нанайцев на значение этого предмета на шапке *касаты*-шамана. (М.Онинка, 1972 г.): *нёран толи* во время путешествия большого шамана в загробный мир превращается в собаку *кадя*, передовика в упряжке, на которой шаман везет души умерших в загробный мир.

Колокольчики *каоракта, конггокто*, также нашитые на шапку большого шамана, по мнению Штернберга, во время его путешествия в загробный мир превращались в разных птиц буни *гаса*, помогавших шаману в этом полете. Другие мелкие колокольчики на шапке иногда звенели сами по себе, когда до шапки никто не дотрагивался. Поэтому нанайцы рассматривали эти предметы как вместилище духов (Моло Онинка, сел. Дада, 1972 г.). Л.Я.Штернберг далее писал: «Между рогами *чурукту* помещался один колокольчик *каоракта*, а по бокам — бубенчики *хунтуху*. В *каоракта* находился главный *аями*, „все равно, что ум шамана". Остальные бубенчики — это бубенцы его шаманских собак. От рогов идет ремешок с узлами, это потяг для собак. Полосы меха — это одежда для духов *сэвэн*, которые живут в отростках рогов, это их шубы. В рогах находятся духи тех животных, мех которых представлен. Поэтому сам шаман по мере надобности превращался в то или другое животное».

В эвенкийском языке *чурэктэ* означает «ровдужная кисточка — украшение на недоуздке оленя», а у негидальцев *чуэктэ* — «ровдужная кисточка — украшение»)[237]. Возможно, что он сохранился от древнего периода урало-алтайского языкового единства.

В. Диосеги, описывая нанайские шапки касаты-шаманов по И.А.Лопатину и П.П.Шимкевичу, приводит сведения о подобных шапках у нанайцев Северо-Восточной Маньчжурии: это был железный обруч

вокруг головы с прикрепленным к нему «железным рогом»[238]. Далее следует обширный сравнительный материал: у шаманов эвенков, энцев, селькупов, кетов, юкагиров, бурят были распространены шапки с рогами. Сообщается о наскальных росписях на Ангаре, Лене, Енисее. Среди рисунков там встречаются фигуры в «рогатых шапках». У корейцев в III в. до н.э. — III в. н.э. также были известны подобные головные уборы. Путем многочисленных лингвистических сопоставлений В.Диосеги, со ссылками на работы А.Ф.Анисимова, делает вывод о том, что на шапках касаты-шаманов изображался рогатый зверь — «звериный двойник шамана», его дух-предок, его «руководитель» в шаманстве.

Построение Диосеги весьма интересно, но не согласуется с нанайскими материалами. Персонажа, выявленного А.Ф.Анисимовым в шаманизме эвенков («звериного двойника шамана»), у нанайцев не было. Далее. Автор пишет, что металлическое навершие в виде рога называлось *хуе* (рог), между тем, как говорилось выше, по-нанайски *хуе* — *хуи* — это шапка в целом, а то, что исследователи называли «рогом», по-нанайски — *чурукту* или *суе* (по Шимкевичу — *тимо*). У маньчжуров рогообразный предмет на шаманской шапке изображал шаманское дерево с птицами на нем[239]. Согласно предположению А.П.Окладникова, «подобное навершие на головном уборе царственных особ в Корее, может быть, имело такое же значение»[240]. Таким образом, рог на шапке у нанайцев и маньчжуров не имел отношения к рогам животных и не соотносится со «звериным двойником шамана» (как у эвенков). В мифологии нанайских и ульчских шаманов; понятие о «зверином двойнике шамана» отсутствует. Аналогии между навершием шапки у маньчжуров (шаманское дерево) и у данайцев (корни мифического дерева), разумеется, не случайны и представляют исторический интерес.

При всех различиях в деталях шапки *касаты*-шаманов в основных чертах сходны. Описанная Л.Я.Штернбергом мало отличалась от музейной (МАЭ-5747–330), принадлежавшей Богдану Онинка. Ее основная часть была кожаная и облегала голову. Сверху к ней были пришиты меховые полосы. На каждой был один и тот же набор подвесок: надо лбом — небольшое медное зеркало *толи*, на макушке — пара железных «рогов» *суе* с четырьмя отростками на каждом. Посредине между ними — металлическая подвеска в форме меча. У оснований «рогов» имелись медные фигурки медвежат, прикрепленные к *суе* ремешками, видимо, изображения ездовых собак шамана; тут же имелись бубенчики (нефритовые диски, вероятно, были срезаны владельцем). Без «рогов» и нефритовых дисков, дающих свет, шаману нельзя было отправляться в загробный мир.

Нанайцы говорили, что подвески для своих шапок каждый *касаты*-шаман «рождал» (или выделял) изо рта в конце обряда *унди*. Согласно нанайской легенде, основные металлические части снаряжения больших шаманов некогда росли на шаманском дереве *конгор дягда яло туйгэ*. Первый шаман забрал с дерева эти предметы (диски, листья *толи*, части корней *суе*, колокольчики), положил в мешок. При этом он торопился и некоторые предметы хватал ртом, глотал; затем он принес их домой, но они разлетелись, выбравшись из помещения через отверстие в стене, к разным людям, ставшим после этого шаманами. У некоторых внутри оставались отдельные предметы и иногда выходили у шаманов через рот.

Ульчские шапки *касаты*-шаманов не отличались от нанайских и назывались так же.

Условно к одежде шамана можно отнести одежду из ритуальных стружек *гиасидан* (простые стружки называются *гиасамса*): головной убор, пояс и др. Головной убор у верховых нанайцев представлял собой жгут из длинных ритуальных тальниковых стружек в виде венца вокруг головы шамана, а его длинные концы спускались на спину в виде «косы». Изредка во время камлания шамана его шею, локти, колени также опоясывали стружками. После камлания их всегда вешали в тайге на дереве. Считалось, что во время путешествия шамана в иные миры и его борьбы со злыми духами часть их остается на стружках. Вопрос о значении ритуальных стружек в культах народов Нижнего Амура (а также айнов) различными исследователями; решался по-разному. Л.Я.Штернберг[241] полагал, что нивхи позаимствовали культ стружек у сахалинских айнов. Мы пытались доказать, что культ ритуальных стружек у народов Нижнего Амура — исконный, местный[242]. Ритуальные стружки употреблялись на Нижнем Амуре не только в шаманизме, но и в различных культах — при взаимодействии людей с духами тайги, воды, земли и др. Нанайцы и ульчи говорили, что только с помощью таких стружек людям можно было общаться с духами.

Верховые нанайцы никогда не надевали ритуальные стружки на простого (больного) человека. Они были как бы показателем принадлежности к шаманам. Во время обряда посвящения, когда простой человек становился шаманом, на него впервые надевали стружки. «Смотрите — вот новый шаман, на нем стружки», — говорил Моло Онинка (1973 г.). Ими повязывали шею, голову, сгибы рук и ног, иногда поясницу. Чаще камлавший шаман надевал венец из стружек только на голову.

Низовые шаманы «счищали» с больного его болезни, обмахивая его пучками стружек, применяя для этого специальные «приговоры». Верховые так делали очень редко. В отличие от верховых низовые нанайские шаманы при лечении не только сами надевали стружки, но и вешали больному на шею, на пояс, руки и ноги. После камлания все это выбрасывали в тайге, говоря, что болезнь уходит вместе со стружками (Нэсэки Сайгор, 1970 г.). Низовые нанайцы обычно говорят, что использование стружек являлось «законом», без них шаманы не обходились. Роль стружек нанайцы и ульчи объясняли одинаково: в стружках запутываются злые духи и не могут вредить людям. Шаман Моло Онинка сказал: «Я в тайге боюсь спать один, чертей кругом много. Сделал девять стружек, опоясался, на шею повязал — успокоился: теперь черт не тронет» (сел. Дада, 1973 г.). Без применения ритуальных стружек не проходило ни одно камлание над больным. Ими обвязывали также фигурки различных духов. В шаманской практике ульчей ритуальные стружки *гесамса*, *гемсача*, *сисапун* также имели большое значение; как и нанайцы, ульчи их выделывали из ольхи, тальника *тунгдэ*, рябины *мирэнчурэ*. Велика была их роль во время молений духам, связанным с различными силами природы. Их широко использовали шаманы, изготовляли из них одежду при лечении больных, для молений водяным духам, а также при похоронах утопленников, близнецов.

Ритуальные стружки фигурировали у ульчей и во время многих других обрядов (поминальных, свадебных, семейных), при общении с духами различных миров. Ульчи различали роль стружек в обычных и шаманских молениях. Сильно болевшему новому ульчскому шаману при посвящении иногда делали накидку *тэтун* из стружек. О стружках *гемсача*, употреблявшихся шаманами, ульчи говорили: «Они нужны шаману, так как он имеет дело с духами сэвэн». Когда шаман кончал камлание, он обмахивался стружками, махал ими перед лицом, через плечи, отгоняя от себя особых злых духов, не тех, которых отгоняли с помощью звона металлических подвесок на поясе («снимал с себя всю грязь»; «без стружек не очистишься»). Во время камлания стружки у ульчских шаманов были в руках, на локтевых суставах, на голове, стружками опоясывались. Связками стружек сисапу ульчский шаман обмахивал больных во время камлания. В 1958 г. старая шаманка Алтаки Ольчи говорила: «Шаман снимает стружками с человека болезни, грехи, микробы». (Шаманка умерла в 1979 г.; она жила со своими детьми и внуками, от которых, бесспорно, заимствовала многие новые понятия.)

Стружки изготовляли мужчины при помощи кривого ножа *гиасо, гесу*. Старые женщины в случае необходимости делали стружки самостоятельно. Длинные и тонкие стружки были похожи на завитки.

Термины для ритуальных стружек *гиасамса, гиасидан, гемсача, гесадан* распространены у всех народов Нижнего Амура и происходят от *гиа*, и *гечуву* — строгать (ножом).

Важнейшими атрибутами нанайских и ульчских шаманов были бубны. Первый бубен изготовлял хороший мастер по заказу шамана. Второй, третий бубны большинство ульчских и нанайских мужчин-шаманов делали себе сами. Женщины-шаманки все бубны заказывали мастерам. Но во всех случаях детали бубна определялись выполнявшим волю духов шаманом. Нанайцы платили мастеру натурой, например, давали поросенка или ткань на халат, ульчи — чашку. Обод *му* делали из вяза *харахин*, из рябины *мирэнчурэ*, одного из видов ивы *даталан*, либо из черемухи, ореха, из дерева *кэндэлэн* с красной древесиной. Низовые нанайцы для обода применяли также акацию *хотола*, черный тальник *ямдосо*, *паора* — крень лиственницы, дуб, ясень. Некоторые из названных пород, особенно крень лиственницы, варили долго в котле, потом гнули над огнем; другие породы были более мягкими, гибкими. С внешней стороны вдоль обода иногда делали канавку и выскабливали внутреннюю часть, а с внутренней стороны прорезали отверстия для укрепления перекрестья. Некоторые мастера склеивали обод из двух-трех частей. Низовые нанайцы иногда вкладывали внутрь обода через отверстия дробь, чтобы гремела. На обтяжку обода шла кожа молодого оленя, косули, кабарги, новорожденного лося, а иногда крупных экземпляров желтощека *еусин*; для сшивания кож употребляли шелковые, если бубен обтягивали рыбьей кожей, либо сухожильные нитки. Кожу чистили с двух сторон ножом или скребком *хоспу*. Закончив чистку, еще сырую кожу натягивали на обод, а затем проклеивали с обеих сторон рыбьим клеем, сваренным из чешуи ленка, щуки, кеты. Потом сушили, снова промазывали клеем, вываренным из пузыря осетра или калуги. Каждый раз после просушки по поверхности кожи долго били прутиком. «Раньше бубен делали на улице, на солнышке быстро сохло, прутиком долго били — звук хороший был, теперь боятся делать бубен, сделают, ударят прутиком один-два раза — звук получается плохой» (Акиану Онинка).

У нанайцев, как и у других народов Амура, бубен имел форму овала (встречались и «яйцевидные», с зауженной нижней частью). Примерные размеры: 52 × 70, 57 × 66, 50 × 45 см и т.п. Ширина обода повсеместно была не более 3,5 см. В каждую пару отверстий в ободе (всего четыре пары, расположенные на противоположных сторонах) пропускали конопляную или жильную нитку, к которой и прикрепляли ремешки; перекрещиваясь в центре, четыре ремня соединялись одним металлическим кольцом диаметром не более 5 см, за которое держали

бубен в левой руке. Иногда вместо кольца употребляли медную резную бляшку *кумпэ*.

Нанайцы-*аккани* с внутренней стороны обода крепили «скобочки» из проволоки, на них нанизывали старинные монеты («для шума»)[243]. Большинство верховых нанайцев рисунков на поверхности бубнов не делали, но раньше на старинных бубнах, говорили они, изображали змей *симур*, *олгома*. У низовых существовали бубны с изображениями солнца, дракона, змей, жаб. По словам С.П.Сайгор из Хумми, их имели большие шаманы.

У некоторых ульчских шаманов на внутренней или наружной поверхности бубна можно было видеть изображения драконов, змей-хозяев бубна, а также изображения духов-помощников шамана — ящериц, жаб, червей (например, на бубне шаманки Алтаки Ольчи, 1958 г.).

Иногда сам шаман наносил рисунки краской на бубен. На бубне ульчского шамана А.Коткина изображения двух сплетенных змей *симули* были вырезаны из бумаги и наклеены на внутреннюю поверхность. Его второй бубен имел следующую особенность: к перекрестью, там, где находится кольцо, было подвешено вырезанное из белой ткани изображение змеи *симули*. Когда шаман брал бубен, эта змея как бы защищала его руку. Изнутри на коже этого бубна было приклеено бумажное изображение красного дракона (сел. Дуди, 1959 г.). Однако хозяином этого бубна считался не дракон, а дух *маси*. Таким образом, изображение на бубне не всегда соответствовало представлению о его хозяине.

Ульчские и нанайские шаманы видели роль бубна в том, что с первыми его ударами на камлание, «как солдаты», начинали собираться духи-помощники шамана, как бы далеко они ни находились перед этим. Шаман Чоло Дятала утверждал: «Без бубна во время камлания никуда не полетишь». По-иному определил роль бубна шаман А.Коткин (1962 г.): «Я на бубне играю — все мои духи собираются, и я их вижу. Играю на бубне — мой язык развязывается, все знаю, что нужно говорить, слова сами быстро бегут. Когда не камлаю — говорю мало, медленно и плохо». Это последнее замечание подтверждали и другие ульчские шаманы. Шаманка Д.Д. дополнила: «Бубен придает шаману силу в погоне за злыми духами, он же служит щитом во время борьбы с ними. От бубна отскакивают их стрелы. Звуки бубна воодушевляют духов во время камлания. Они быстрее летят за злыми духами» (1973 г.).

В конце 1920–1930-х годов начиналась перестройка традиционной жизни, религиозные верования объявлялись вредными пережитками, от которых нужно отказываться. Многие шаманы камлали в этот период без бубнов, с пучком багульника. Некоторые ульчские шаманы срезали три палки с ели и во время камлания стучали ими по полу (Дэя Дян, 1973 г.); при этом шаман никуда не мог «улететь», «камлал, но оставался дома» (А.Сайда, 1962 г.). Некоторые шаманы искали другие средства, например, стучали палками по топору. В послевоенное время шаманы ульчи и нанайцы камлали как обычно. Только шаман-нанаец Акиану Онинка из Найхина «стеснялся» заводить бубен из-за своих образованных детей, хотя активно шаманил вплоть до 1972 г.; вместо бубна он использовал крышку от бака.

Колотушку нанайцы (у верховых она называлась *гисил*, у низовых — *гиспу*) вырезали из березы, клена (низовые — из дуба) так, чтобы она имела несколько дугообразный профиль. Длинная и тонкая основная часть снизу обклеивалась камусом оленя или мехом косули, сверху на ней вырезали рельефные изображения змей, лягушек, ящериц, у ульчей — также духов *маси*.

Термины для колотушки у ульчей были неодинаковы: одни ульчи называли ее *гирпу* (произношение шаманки Мала Кагу), другие — *гиспу* (П.В.Салданга) или *гисил* (А.Коткин). По словам Коткина, шаман во сне видел в тайге дерево для колотушки и потом искал его несколько дней. Отдельные низовые нанайские шаманы в качестве колотушек использовали хвост выдры.

Рукоять колотушки, несколько приподнятая над основной частью, имела круг в поперечном разрезе. На конце ее вырезали головку тигра, филина, медведя, змеи или ящерицы. Противоположный конец был тонкий и плоский. Шаман Моло Онинка сам вырезал на поверхности колотушки необыкновенно живые, почти объемные фигурки двух змей *симур*, а также ящериц и жаб, на конце рукояти — фигурки духов *эдехэ*; низовые в этом месте вырезали головку медведя или духа городе (считалось, что это «хозяин колотушки» — *гиспу — гисил эдени*).

Колотушка *гисил* шамана Богдана Онинка из сел. Хаю была изготовлена из березы и снизу обклеена кожей косули, сверху на ней был вырезан высокий барельеф — изображения двух змей, пяти червей, ящерицы, лягушки, двух медвежат; на рукояти (длина 40 см, ширина 6 см) была изображена голова медведя. Н.А.Липская — собиратель коллекции 5747 в МАЭ — писала в описи о колотушке: «Употребляется и отдельно от бубна». По нашим данным, у нанайцев и ульчей шаман иногда гадал с ее помощью, подбрасывая вверх: хорошим

предзнаменованием считалось, если она падала вогнутой стороной вверх. Самостоятельная роль колотушки проявлялась и в обряде, который шаманы проводили ежемесячно в отношении детей, чьи души они охраняли. При камлании шаман оглаживал колотушкой ребенка по спине и головке, чтобы он хорошо рос и была благополучна его душа. Л.Я.Штернберг описал такой обряд у нанайцев: шаман, собираясь взять на «сохранение» душу маленького, трехмесячного ребенка, «превращал» ее из птички в человека, для этого он камлал и водил «палочкой» (возможно, колотушкой) вокруг головы младенца.

Нанайцы и ульчи считали, что в бубне и колотушке находились духи-хозяева, как бы «оживляющие» эти предметы. Сведения об этом приводились самые разноречивые даже шаманами-родственниками, жившими в одном селении.

Шаман Акиану Онинка (сел. Найхин, 1970 г.) сообщил: «Хозяин бубна — *уминэ эдени*, он находится в кружке или в кольце на перекрестье бубна, за которое шаман держал бубен. Хозяин — маленький, его не изображали на бубне». Какой он имел вид, Акиану мне не ответил. По его словам, иногда, когда шаман ударял в бубен, от руки, держащей бубен, сыпались искры — «это от хозяина». Он считал, что *уминэ эдени* переходил в руку шамана из бубна, едва тот брал его; как только шаман прекращал камлание, дух снова уходил из его руки (то же подтвердил потом М.Онинка).

Гингпоня — дух-хозяин колотушки (Акиану Онинка). По словам шаманки Кандя Бельды из сел. Джари, имеются доказательства того, что у бубна есть хозяин (*эден*): когда ребенка или женщину лечили, поставив на бубен, положенный на пол, тот никогда не ломался потому, что «*эден* — хозяин — бубен держит». Никогда не ломается и колотушка *гисил*, так как в ней есть дух-хозяин.

Шаман Моло Онинка (сел. Джари, 1970 г.) сообщил, что хозяйкой *янгпан* — пояса шамана была красивая девушка *Яогингка Ямингка*, о которой шаман упоминал в песне; ее имя происходит от звукоподражания: звук «пояса» по-нанайски *яо-яо*; *яоги* — греметь побрякушками. Хозяйкой бубна (*унгчуфу эдени*) была *Умингка Уксинга* («звук» или «голос» бубна) — красивая девушка, помогавшая шаману петь во время камлания. Хозяйка колотушки (*гисил эдени*) — *Гиксинга Гимингка* — тоже красивая девушка.

Все эти «хозяева звуков», говорил Моло, красивые «девчата», во время камлания они создают «веселье», «как вечёрка в клубе, сами

веселятся». «Я, когда шаманю, с ними разговариваю. Иногда во сне их вижу, всегда веселые, танцуют, поют».

Низовой шаман из сел. Хумми С.П.Сайгор сообщил, что хозяином бубна является дух *чиими*, находящийся в кольце. Но есть и другой хозяин — *сэтьки*, он «как огонь: бьешь в бубен — искры летят». Есть духи-хозяева бубна в виде змеи *муйки*, дракона *мудур*, зверька *дярголь*; у различных шаманов — разные хозяева бубнов, иногда изображенные на них.

Ульчи также верили, что бубны имели духов-хозяев. У шаманки Мала Кагу (сел. Новая Ферма, 1957 г.) за 30 лет шаманской практики было три бубна. По ее словам, у первого бубна был хозяин *дябдян* (питон), у второго — *мудули* (дракон), у третьего — *кутуэ* (жаба). Шаман А.Коткин утверждал, что хозяином его бубна был дух *маси*, приходивший на камлание и.немедленно исчезавший после него. Шаманка И.Т. (сел. Дуди) сказала нам в 1973 г., что она чувствует, когда бьет в бубен, как в нем «шевелится хозяин бубна, живой».

По словам шаманки Д.Д., ее «тетка была большая шаманка. Хозяином ее бубна был змей *симули*; он гремел, как гром, гонял чертей во время камлания». Хозяин бубна во время камлания многое рассказывал шаману о событиях, происходивших вдали от этих мест (Панюка Лонки, сел. Мариинское, 1973 г.).

После изготовления бубна ульчи и нанайцы не устраивали специального камлания или обряда «оживления» бубна либо пояса шамана: «Хозяин шел в бубен сам» (дух сам входит — *дюкигуй*).

Футляр для бубна *тэкпу* шили из рыбьей кожи, ровдуги, иногда и на нем были изображения дракона, жаб, ящериц (например, у шаманки Алтаки Ольчи в 1958 г.). Обычно у шамана в футляре от бубна хранились мешочки, служившие «вместилищами» душ детей.

По словам Панюка Лонки (1973 г.), раньше ульчские шаманы пользовались не только бубнами, но и погремушками *дёорпу*. Это был выгнутый из двух дощечек (шириной 5–6 см) овальный или круглый футляр с рукоятью, верх и низ которого обклеивали кожей тайменя, щуки или кеты; внутрь вкладывали камешки. Подобную овальную погремушку мы видели в 1959 г. в ульчском сел. Дуди. Длина погремушки была около 30 см, наибольшая ширина — 15 см. О погремушке круглой формы нам рассказал А.Сайда. По некоторым данным, эти предметы фигурировали только в ульчском культе близнецов и на медвежьих праздниках. Подобную погремушку *корг'оч* в

1958 г. мы видели и у амурских нивхов. Были они известны и на Сахалине. По словам Ватуна (сел. Луполово, 1964 г.), женщины на медвежьих праздниках танцевали с двумя погремушками.

Когда умирал шаман, его юбку и кофточку клали в гроб, бубен и пояс вешали близ могилы на дерево. Однако тем шаманам, которые «хранили» души детей (а таких было большинство), этого делать было нельзя. Считалось, что с бубном связаны судьбы этих душ. Бубном и поясом умершего могли пользоваться родственники-шаманы. Например, шаманка Енака Ангин (записано в сел. Аури, 1947 г.) пользовалась бубном и поясом своей умершей старшей сестры. Остальное снаряжение положили в могилу шаманки.

У всех народов Приамурья бубны были овальные, узкоободные. Шаманские бубны у народов Сибири имели широкий обод и другие отличительные черты. Маньчжурские бубны в отличие от нанайских и ульчских, судя по данным С.М.Ширкогорова, имели меньшую величину, более широкую обечайку (впрочем, по этому поводу данные противоречивы) и иной характер изображений на наружной части (бабочки, птицы)[244]. Маньчжурские шаманы употребляли также небольшие барабаны и «кастаньеты». Бубны, сходные по форме с нижнеамурскими (но широкоободные), бытовали у забайкальских тунгусов и амурских бираров[245].

Судя по описаниям, бубен у корейцев был, вероятно, похож на нижнеамурский (изображения его отсутствуют): «Непременным атрибутом для шамана является бубен, который обтянут кожей и к которому прикрепляются ремешки вдоль продольных и поперечных осей, за которые шаман держится левой рукой, а ударяет колотушкой правой в бубен. Колотушка обтягивается кожей или мехом и служит в качестве била»[246]. На рисунках, приведенных в той же статье, изображены шаманы с барабанами, ничего общего не имеющими с приведенным описанием. К сожалению, автор статьи не объясняет этих противоречий.

В коллекциях МАЭ[247] хранятся нанайские «трости шаманские, употреблявшиеся при камлании, заменяющие бубен». Шаман держал их в обеих руках во время камлания. К каждой трости привязаны стружки *гиасидан*. На верхнем конце вырезаны изображения двух духов — *бучу* и *нюнэ*. Способ и смысл употребления этих нанайских шаманских предметов не объяснены. Исходя из указания, что они «заменяли бубен», можно предположить, что эти предметы заменяли бубен в 1920–1930-х годах, как и в других группах. Возможно, что их употребляли так, как это делал низовой нанайский шаман С.П.Сайгор из сел. Хумми: вместо бубна он иногда употреблял две палочки *элчугдэ* длиной по 40

см. Каждая из них имела неодинаковое сечение: средняя часть ее в разрезе представляла круг, а оба конца — квадрат. На четырехгранных концах были прибиты гвоздями десять черных, зеленых, красных тряпочек длиной 20–30 см. Этими палочками Семей Павлович махал во время камлания на обряде *унди,* надев на себя *упсиэ* — маленькую кофту с нашитыми на нее длинными разноцветными тканевыми лентами.

Бубен нанайцы называли *унгчухун*, ульчи — *унгтуху, унту*, орочи — *унту, унтухи*, удэгейцы — *унту*, аналогичны эвенкийский (*унгтувун*) и маньчжурский (*унтун*) термины[248]. Обращает на себя внимание, что название бубна только у амурских и забайкальских эвенков резко отличалось от названия бубна у всех остальных групп эвенков и у амурских народов. Небезынтересно отметить, что термины для бубна у нивхов, айнов и бурят почти идентичны. Бубен у народов Нижнего Амура не символизировал, как у других народов Сибири, ездовое животное шамана либо вселенную. Хотим обратить внимание на чжурчжэньский термин wan-tu-hung (в некотором роде созвучный термину *унгтуху*), обозначавший «небосвод»[249]. Можно предположить, что в прошлом бубен у чжурчжэней, так же как, например, и у саяно-алтайских народов, ассоциировался с небосводом. Позднее же это значение, по-видимому, было утрачено (во всяком случае Широкогоров не отметил его у маньчжуров). Подобного значения для бубна не зафиксировано и у народов Нижнего Амура.

Название колотушки *гиспу*, *гисил* у народов Амура было близко к эвенкийским и эвенским (*гис, гису, гисун*) и распространялось вплоть до Енисея (у енисейских эвенков — *гихун*).

Нижнеамурский бубен не имел аналогий в Сибири, лишь отчасти (по форме) напоминая бубны амурских (бирары) и охотских эвенков, а также забайкальских бурят. Но бубны этих на родов отличались широкой (8–10 см) обечайкой и оформлением.

Толи — металлические диски (диаметр 4–30 см), или «зеркала», как их принято называть в литературе, являлись атрибутами шаманов разных рангов. Одна сторона бронзового диска была гладкой, другая имела выпуклые изображения. Эти диски на веревках подвешивали на грудь или спину шамана, иногда по два-три. В литературе *толи* рассматривались как «щиты, защищавшие шамана от злых духов», как предметы, помогающие предсказать будущее или «отражать злые и добрые дела»[250]. Специально выясняя этот вопрос, мы установили, что у нанайцев и ульчей подобное понимание отсутствует, они считали, что *толи* является вместилищем различных духов-помощников шамана

Например, известный знаток нанайской старинной культуры Полокто Киле говорил: «У *касаты*-шаманов в *толи* находятся духи собак, на которых они перевозят души умерших в загробный мир». По мнению нанайцев рода Киле, в диске были духи не собак, а оленя (этот эвенкийский по происхождению род отправлял души умерших на оленях). Шаман Акиану Онинка считал, что у некоторых шаманов были диски, содержавшие духов разных болезней, т.е. *толи* заменяли *сэвэн* — фигурки духов, были их вместилищами. В этом случае шаман лечил наложением диска на больное место. По словам Колбо Бельды из сел. Джари и Гэюкэ Киле из Найхина, толи вмещали и других духов (не только тех, которые были нужны для камлания *каса*). Л.Я.Штернберг писал о дисках *толи* кратко: «Они помогают, чтобы печень и другие внутренности шамана были здоровы»[251].

В.Диосеги[252], ссылаясь на И.А.Лопатина, также рассматривает шаманское зеркало толи как вместилище духа, основываясь на том, что перед камланием шаман брызгал на него водкой[253]. Далее автор, исследуя нанайскую легенду, в которой говорится о дисках *толи*, делает вывод, что в *толи* помещалось изображение духа шамана — *Гирки аями*. В дальнейшем исследователь совершенно не касается этих дисков и даже их термина — *толи*. Оперируя терминами «зеркало» (нан. и ульч. *панячику*) и «душа» (нан. *панян* — 1) душа, 2) отражение), рассматривая суеверные обычаи народов мира, связанные с зеркалом, Диосеги пытается доказать, будто в понятиях нанайцев обыкновенное зеркало (не диск *толи*) как бы вмещал в себя душу человека. В действительности нанайцы так никогда не думали.

О связях между обыкновенным зеркалом (*панячику*) и шаманским диском (*толи*) автор не говорит. Рассмотренные им обычаи и представления народов мира, связанные с обыкновенным зеркалом, нанайцам и ульчам не были свойственны.

Обыкновенно нанайцы и ульчи говорили, что диски *толи* шаманы приобретали у торговцев (записано от П.Я.Онинка, сел. Диппы, 1970 г. и от Акиану Онинка, сел. Найхин, 1970 г.), но у *касаты*-шаманов, как уже упоминалось, они якобы выходили изо рта.

Диски нанайских шаманов некоторые исследователи связывали с влиянием маньчжуров, у которых применялся аналогичный термин для подобных вещей. Однако известно, что такие же предметы, с тем же названием широко применялись у бурят, эвенков, якутов, тувинцев, монголов, нганасан и др.[254] Небезынтересно, что в нанайском языке термин *толи* употребляется еще и как образное слово, означающее

«гладкая, ровная поверхность»; такое значение не отмечено в других тунгусо-манчжурских языках[255].

В Южной Сибири бронзовые зеркала изготовлялись еще во II тысячелетии до н.э.[256], значительно раньше, чем в Китае[257]. Из Южной Сибири бронзовые зеркала распространялись среди различных народов Центральной Азии. Широко применялись они у корейцев, чжурчжэней, маньчжуров, монголов[258].

В шаманской практике нивхов также употреблялись металлические диски *толи*, но они их называли *пулюнг* (сел. Пад, 1958 г.), *пулинг* (сел. Кальма, 1964 г.).

а — металлическая, дух эдехэ. Такие предметы имели все шаманы и многие нешаманы в качестве охотничьего талисмана;

б — деревянная фигурка — вместилище духа городо

Атрибутом нанайского *касаты*-шамана являлся посох *боло* — палка длиной 110–120 см, на которой иногда изображали духов-помощников. На палку натягивали змеиную кожу или шелк. На верхнем конце посоха прикрепляли металлическую фигурку духа *боло мапа* (*нека мапа*) в виде бородатого старика. Штернберг описывает эту фигурку «хозяина посоха» следующим образом: «Медная фигура человека со сложенными на груди руками, с вырезанными спереди и сзади ребрами; это *некхе мафа* (*нека мапа*. — *А.С.*) — „современник трех солнц‟»; он помощник шамана, показывающий ему дорогу в *буни*; при лечении больных не помогает; достался шаману в наследство от предков»[259]. Во время камлания *каса* эту фигурку «поили» водкой. Если у посоха не было металлической фигурки, на верхнем конце делали утолщение четырехгранной формы, на котором рисовали изображение этого же духа (такой предмет был обнаружен в школьном музее сел. Найхин в 1972 г.). На нижнем конце посоха прикрепляли железный нож[260] или делали фигурное утолщение[261] *боло тахани* (термин записан в 1972 г. в сел. Найхин от Полокто Киле). Металлическая насадка на верхний конец посоха у *касаты*-шамана якобы также «выходила изо рта».

Существовали и другие посохи, употреблявшиеся шаманами исключительно при камлании на первых, или малых, поминках; на этом посохе были изображены другие духи[262].

Посохами *тунепун* (нан.) пользовались простые шаманы. С.В.Иванов описал посох, хранящийся в Хабаровском музее. Длина его 131 см. На верхнем конце прикреплено объемное изображение птицы. На посохе

нарисованы красками птицы, драконы, ящерицы, змеи, человеческие фигуры, всадники на лошадях[263]. По сообщению шамана Моло Онинка, когда шаман везет души умерших в загробный мир, «*боло мапа* усаживает на нарте души *панян*, запрягает собак, везет, тормозит, помогает охранять. души в пути». Нанайцы называли его также *боло эдени* (хозяин посоха) и *каури эдени* (хозяин тормоза) (*каури* — тормоз для нарты). С.П.Сайгор считал, что посох был нужен *касаты*-шаману, чтобы расчищать дорогу в *буни*. Посохом *боло касаты*-шаман подпирался, когда приезжал на обряд *каса*, это был как бы символ его могущества. Такие посохи в 1920–1930-х годах были не у всех больших шаманов, взамен употребляли копье *гида*, пальмý *хогдо*, при этом лезвие покрывали черной краской, а к рукоятке прикрепляли черную ленточку.

Л.Я.Штернберг, наблюдавший обряд больших поминок в 1910 г. в сел. Таргон, сообщает, что большой шаман держал посох в руках, когда обращался к душе умершего, «говорил» с ней. Закончив один этап обряда, вешал посох на столб в доме. Во время другого этапа шаман ударял по своей шапке посохом, чтобы убедиться, что она крепко держится на голове, затем — через некоторое время еще раз, чтобы сиять ее с головы[264].

Нанайские *касаты*-шаманы не могли делать себе посохи, они изготовляли их друг для друга. По другим сведениям, *касаты*-шаман принимал посох и от своих «младших коллег» (Гэюкэ Киле, 1972 г.).

Традиционный посох ульчей *булау* был сходен с нанайским. Термины *боло* (нан.), *булау* (ульч.) отсутствовали у эвенков, маньчжуров, народов Сибири. На верхнем конце посоха ульчи также укрепляли антропоморфную металлическую фигуру длиной до 15 см, появлявшуюся, как говорили, только из «рвоты» (*солбухани*) шамана. Согласно словам З.Авалиной из сел. Калиновка, дочери *касаты*-шамана Мунина, этим посохом шаман «будил мертвого человека», т.е. оживлял его душу на *каса* — обряде больших поминок (о подобной функции посоха *боло* нам сообщила в 1962 г. нанайка — старая жительница сел. Джуен). У ульчей, как и у нанайцев, простые шаманы также использовали: посохи *тинэпун* без металлического навершия.

В 1947 г. нам встретился у ульчей шаманский посох длиной 74 см — палка, круглая в сечении, на которой винтообразно был вырезано изображение змеи. На верхнем конце его была вырезана головка духа *городо* с девятью отростками на голове и двугранным лицом. В нижней части этой фигурки из того же куска дерева была вырезана петля, соединенная с петлей на самом посохе. Таким образом, фигурка духа *городо* соединялась с посохом подвижно. Верхний конец посоха с

фигуркой обвивал пучок ритуальных стружек. Нижний конец посоха представлял собой развилку из трех сучков-отростков. На конце каждого из них был вырезаны головки: на двух — духа *бучу*, а на третьем — *манг* (или *маси*). Этот предмет, в какой-то степени «имитирующий» настоящие шаманские посохи, являлся, по-видимому, одним и лечебных предметов шамана.

В снаряжение шамана входили и различные другие предметы, например, камешки *тавогда*, употреблявшиеся для «оживления» и «лечения» умершего. О них упоминали П.П.Шимкевич Л.Я.Штернберг и И.А.Лопатин[265]. По этим камням шаман якобы узнавал подлинность найденной и отправленной им в загробный мир души. Наиболее подробные данные имеются в описи нанайской коллекции Н.А.Липской (МАЭ, 5747–419), где мешочке хранились 19 камешков (их примерные размеры: 4 × 2, 7 × 3, 3 × 3, 5 × 2 см и т.п.). По Н.А.Липской, камешки играю роль духов-помощников шамана и придают силу покойнику; шесть камней придают подвижность коленным суставам (*пэйнгэн* — колено), шесть (*чэричэ, чиоки*) — бедренным суставам, шесть (*хакпича*) — диафрагме, один (*меван*) — сердцу. Шаман «одухотворял» каждый камень. Такое восстановление тела якобы было необходимо для «жизни в загробном мире». Здесь можно привести и иную оценку нанайцами этих действий: они говорили нам, что на малых и на последних поминках при помощи камней оживляли душу, чтобы она могла общаться с родными здесь, на земле, до последних поминок, перед уходом в загробный мир.

Примечателен термин *тавогда*; его можно связать с *таво* — зажечь, разжечь (например, потухший огонь»); *тавоча* — зажечь лампу и оставить ее горящей[266]. Значение термина поистине символично, принимая во внимание смысл действа с камнями — оживление души умершего.

В использовании этих предметов в практике шаманов прослеживаются небезынтересные параллели: корейским шаманам «камешки дают понять, как они исцеляют больную душу; обыкновенно шаман носит их в особом мешке за поясом»[267] (в данном случае — у корейцев — речь идет не об умершем, а о больном человеке, которому камлал шаман).

Касаты-шаману был необходим лук. На заключительном этапе обряда больших поминок выстрелом из лука он убивал «черта», преграждавшего путь в *буни*. По словам М.Онинка, шаман только упоминал о луке «в песне».

У ульчских и нанайских шаманов в качестве вместилищ духов употреблялись нефритовые диски *косо* (диаметр 5,7 см) с центральным отверстием. Такие предметы мы видели в 1957 г. у слепой 73–летней шаманки Мала Кагу и у А.Коткина.

У старых шаманов встречались предметы старинного вооружения, «защищавшие» их во время битв со злыми духами. У ульча А.Коткина старинная сабля японской работы постоянно находилась при нем; тяжело болея в конце жизни, он, ложась спать, клал ее с собою, обернув лезвие тканью, так как во сне, по его словам, целые ночи «дрался с *амбан*». Мала Кагу, болея, носила на груди под халатом *лохон кэндэрхи* — деталь старинной японской сабли *лохон.* («Эта военная вещь дает мне силы *амбан* гонять», — сказала она.)

Нанайские и ульчские касаты-шаманы не обходились без деревянной фигуры мифической птицы *коори*. Нанайцы и ульчи думали, что она живет на мировом дереве *конгор дягда яло туйгэ*. Большой шаман только верхом на этой птице мог вернуться из загробного мира, отправив туда души умерших в конце последних поминок. Ульчи и нанайцы рассказывали нам, что фигурку *коори* вешали в балагане, из которого души умерших увозили на тот свет. Когда шаман доставлял их на место, фигурка птицы *коори* в балагане как бы сама поворачивалась в обратную сторону, и он на ней возвращался в этот мир.

Непременными атрибутами нанайских и ульчских шаманов были стоявшие у дома своеобразные столбы *тороан* (ульч. *тура, туру, дару*), нечто вроде жертвенника. Их было три: средний, диаметром до 20–25 см, был выше дома, по бокам — столбы поменьше. Иногда столб был только один. Это были обыкновенные деревья, несколько обтесанные снизу. Средний столб имел в разрезе форму четырехугольника (или такое сечение имела только средняя часть столба). На его поверхности, как говорят старики, рельефно вырезали изображения змей *симур*, драконов *мудур,* ящериц *исэлэн*, жаб *кутуэ*. На высоте 1 м от земли на южной его стороне (а иногда и на боковых столбах), вырубалось изображение лица духа *Сангия Мапа*. Па вершине центрального столба (а иногда на всех трех) помещались скульптурные фигуры птиц, (чаще — кукушек). По данным, полученным в 1970 г. от шамана Моло Онинка, на старинных *тороан* изображали птиц, летавших к верхнему богу: ласточку *киниало*, кукушек двух видов — *кэнггэрэ кэку* и *тонггоро топто*; иногда все три изображения птиц были одинаковыми (кукушки). Колбо Бельды говорил, что птицу *киниало* называли *айсима киниало* — «золотая», *мэнгумэ киниало* — «серебряная». Эти птицы «поднимали шамана на небо, и он там разговаривал с богом». Кукушки, по словам Моло Онинка, выполняли и другую роль. Вместе с другими птицами буни

гаса (птицы загробного мира) они душу умершего человека перед отправлением в буни превращали в птицу. «У меня есть только один *тороан*, с одной кукушкой; стоит в Дэсисуйгуони, моем родовом месте; этот *тороан* невидим», — сказал в 1973 г. Моло Онинка. В МАЭ (5757–433) имеется часть шаманского столба из сел. Дондон; на его поверхности вырезаны рельефные изображения четырех драконов (или змей) *симур* с ногами, ящерицы, лягушки. У подножия центрального столба *тороан* обычно ставили деревянную фигурку — поясное изображение духа *диулин* или *ливэнэ диулин*. Нижнюю часть фигуры закапывали в землю. Рядом помещали изображения других духов — по три ящерицы *исэлэн*, пять змей *симур*, шесть черепах *аян*. Все это место огораживали низенькой оградой. Раньше шаман камлал на открытом воздухе, у своих священных столбов, перед началом и по окончании обряда *унди*, отсюда он начинал свой путь камлания для больного, а также возвращался сюда каждый раз после излечения тяжелобольного человека. По словам Акиану Онинка, если шаман переезжал в другое селение, он забирал все фигурки, стоявшие у *тороан* (хотя сам столб оставался); считалось, что он «снимал *тороан*». Затем он молился, кланялся и просил у *тороан* прощения. Он не опасался, что кто-нибудь осквернит столб. Нанайцы в буквальном смысле боялись дотронуться до шаманского столба («заболеешь, умрешь»).

Все ульчские шаманы, как и нанайские, имели столбы *тура, дару,* раньше к их подножию тоже ставили фигурки духов (*маси* и др.), окружали оградкой.

Шаманские столбы *тороан*, согласно предположению Л.Я.Штернберга, являлись как бы символом «мирового дерева», оно росло в подземном мире *доркин*, проходило через нашу землю и выходило в верхние сферы неба[268]. Благодаря этому столбу шаман мог бывать где угодно, вплоть до самых «заоблачных высей».

До революции русская администрация и священники пытались вести борьбу с шаманством. Открытые камлания у столбов *тороан* (ульч. *дару* или *тура*) прекратились, хотя невысокие столбы сохранялись кое-где в глухих селениях еще до 1940-х годов. Потом их стали скрывать от посторонних глаз различными способами: уменьшали высоту и толщину столбов, ставили их среди деревьев на огороде. Иногда роль столба *тороан* выполняло тонкое дерево высотой 1,5 м. Такие столбы были у некоторых нанайских шаманов в 1960–1970-х годах. У одиноких нанаек-шаманок роль столба *тороан* в это время играла тонкая березка на огороде. «Но это не по правилам, — сказал шаман Акиану Онинка в 1970 г., — для *тороан* нельзя использовать березу».

В 1960–1970-х годах ульчские столбы *дару* — это палочки в 10–15 см, наполовину зарытые в землю на огороде шамана. Здесь никто их не видел и не трогал, функционировали же они так же, как и большие столбы.

Сравнительный анализ шаманских одежды и атрибутов народов Амура и других народов приводит к интересным выводам. Шаманская одежда на Амуре, в отличие от распространенной на большей части территории Сибири, изготовлялась не из шкур или ровдуги, а из ткани. Это имело место и у других народов (алтайцев, хакасов, бурят, бираров)[269]. Такой элемент шаманского тканевого халата, как перья у плеч и локтей, встречался также у алтайцев, хакасов, тофаларов, юкагиров, тувинцев-тоджинцев, монголов[270]. Одежда шаманов у этих народов символизировала птицу.

Изображения птиц или перья на шаманских головных уборах характерны для нанайцев, ульчей, а также баргузинских эвенков, алтайцев, хакасов, у последних чаще всего это были перья или изображения филина[271]. Нанайские и особенно ульчские шаманы «летали» во время камлания в образе этих, а также и других птиц.

В изложенных выше материалах по шаманству упоминались своеобразные понятия нанайцев об особых птицах *буни гаса*, в число которых включались и реальные птицы. К последним, в связи с этими верованиями, у нанайцев было особое отношение. В нанайских и ульчских мифах и верованиях присутствует птица *коори*, почитавшаяся за особые свойства. На культовых предметах (одежда, атрибуты), в вышивках, рисунках, аппликации имеются также изображения птиц и животных; самостоятельно существует зооморфная скульптура. Многие из этих изображений олицетворяли духов-помощников шамана. А.Ф.Анисимов пытался доказать, что все эти духи являлись в прошлом тотемами, однако не привел убедительных аргументов в пользу этой концепции[272]. Стремление многих авторов, особенно археологов, идентифицировать любые изображения животных с тотемами, на наш взгляд, требует серьезных доказательств[273]. Многолетнее углубленное изучение религиозных верований нанайцев и ульчей привело нас к выводу о том, что убедительные доказательства существования пережитков тотемизма у этих народов отсутствуют. Множество духов-помощников нанайских и ульчских шаманов не имеют никакого отношения к тотемическим верованиям, не обнаружены они и в других областях религиозных представлений.

В отличие от всех других народов Сибири шаманы на Нижнем Амуре поверх халатов носили кофточки с короткими рукавами или безрукавки

и юбки. В этот же комплекс одежды входили шаманские пояса с подвесками. Судя по литературе, наиболее близкие аналогии можно найти к югу от Амура: кофточки и юбки, а также сходные пояса с подвесками носили корейские шаманы[274]. У сибирских шаманов отдельные от одежды пояса не отмечены, однако у некоторых групп алтайцев к кофточкам пришивались пояса с подвесками или бахромой[275]. На шаманских кафтанах тувинцев-тоджинцев и тофаларов металлические конические подвески прикреплялись в один-два ряда к верхней части спинки[276]. У качинских шаманов поверх тканевой куртки употреблялась специальная узкая накидка, к которой прикреплялись тяжелые металлические подвески[277]. Тяжелые подвески невозможно было прикрепить к легкой одежде из ткани. На Амуре и в Корее их прикрепляли к поясу из толстой кожи.

Шапки нанайских *касаты*-шаманов, особенно такая их деталь, как «рога» на макушке, сходны у нанайцев, корейцев и маньчжуров[278].

У всех народов Нижнего Амура бытовали бубны, отличавшиеся от сибирских узкой обечайкой; по форме же они несколько приближались к забайкальским и верхнеамурским. В этом отношении к нанайским бубнам были близки корейские[279], но сильно отличались от них маньчжурские, с их широким ободом[280]. Изображения на нижнеамурских бубнах делались не всегда и состояли из фигур духов-помощников шаманов (змей, драконов, ящериц, червей, жаб и т.п.). На маньчжурских бубнах изображались бабочки и птицы. Бубны на Нижнем Амуре не символизировали ни вселенную, ни земной мир, ни ездовое животное, как бубны у народов Алтая и Саян, эвенков и других народов.

Терминология нижнеамурских бубнов (*унту, унтуфу, унгтуху, унчуху*), как и названия колотушек (*гисил, гиспу, гирпу*), имеет эвенкийское происхождение. У нивхов бубен, по типу, нижнеамурский, назывался *кас*.

Атрибуты нижнеамурских шаманов — камешки *тавугда*, применявшиеся на поминках, были известны и корейским шаманам[281].

Металлические диски *толи* употреблялись шаманами в Монголии, Корее, Маньчжурии, во всей Южной Сибири более широко (но с иными терминами и функциями).

Таким образом, из перечисленных предметов шаманского культа на Амуре очень многие сходны с распространенными по всей Сибири, другие близки таковым у народов Амура и Южной Сибири. Например, употребление низовыми нанайскими шаманами особых палочек с

прикрепленными к ним узкими и длинными полосками ткани (нан. термины *элкиугдэ, элкипу*, ульч. *элчугдэ*) имеет аналогии у алтайцев. Добавим и такие примеры: алтайский термин подвески *кунгру*[282] на бубне близок нанайскому *конгоро*, относящемуся к подвеске на поясе шамана. Представления нанайцев о дереве *морсо*, связанном с жизнью человека, близки к алтайским и якутским[283]. Можно отметить элементы, сходные с корейскими, меньше — с маньчжурскими.

Некоторые детали шаманского снаряжения и атрибутики были характерны только для народов Амура: культ стружек (связанный не только с шаманизмом, но и с культом духов природы); употребление в шаманизме и культе близнецов погремушек *дёорпу* (нивх. *корг'оч*); представление о некоторых предметах шаманской атрибутики, появляющихся изо рта шамана.

В данной главе мы не рассмотрели наиболее многочисленные предметы шаманского культа — фигурки духов *сэвэн* и *аями*, о которых говорилось в предшествующих главах. Подобные предметы имели в обиходе и нешаманы. Во многих домах нанайцев и ульчей такие вещи, изготовленные из различных материалов, были во множестве. Некоторые из них хранились многие годы, другие служили для одного камлания. По большей части их хранили в тайге. Когда хранение в тайге стало вызывать некоторые затруднения, их стали помещать в амбары. С распространением домов русского типа и исчезновением амбаров основным местом хранения *сэвэн* стали «вышки» домов — пространство между потолком и крышей.

В 1970–1980-е годы оставалось все меньше мастеров по изготовлению фигурок духов. В отдельных случаях старушки просят молодых людей, далеких от религии, но с определенной степенью художнического дара, и те создают необходимые старым женщинам предметы по их описаниям. Некоторые старые нанайцы вплоть до 1980-х годов изготовляли по сохранившимся образцам «иконы» *мио* и другие рисунки на ткани.

Шире практиковались камлания типа «поимки души», не требовавшие изготовления фигурок *сэвэн*.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Шаманизм — одна из форм религий, для которой характерна вера в способность шаманов активно общаться с душами людей и духами, руководить ими во время камланий.

В представлениях нанайцев и ульчей о трехчленном строении мира (верхний, средний и нижний) обнаруживается много противоречий, неясностей и т.п. Можно предполагать, что эта система понятий́ редуцировалась и трансформировалась под воздействием временны́х факторов, однако не исключено, что эти, подчас хаотичные, верования являются результатом разновременного расселения на этой территории этнически чрезвычайно пестрого по происхождению населения. Эти разнородные элементы принесли сюда свои религиозные верования, часть которых сохранилась в причудливых сочетаниях.

Народы Нижнего Амура одухотворяли природу и систематически молились огню, небу, земле, воде, горам, населяя все эти сферы духами. Представления об этих силах были не очень ясными, некоторые из них персонифицировались как разнообразные духи-хозяева.

В XIX — XX вв. в систему религиозных верований этих народов входили представления о верхних духах — богах *Эндури, Саньси, Сангия* и др. Считалось, что судьбы и благополучие людей зависели также от солнца, звезд, к ним обращались с молитвами шаманы и нешаманы.

Для шаманизма на Нижнем Амуре было характерно в рассматриваемый период наличие элементов фетишизма, магических верований и др. Они настолько слились с системой шаманизма, что не всегда четко прослеживаются. Между тем их можно видеть и в изображениях — деревянных фигурках духов с подвижными суставами конечностей, и в просверленных сквозных отверстиях — снизу доверху — в вертикально стоящих антропоморфных божках (снизу эти отверстия плотно закрывались, — так регулировались функции кишечника у человека) и в приобщении шамана к «пастве» благодаря питью *кэли* во время обряда *унди*, и в получении им «счастья» во время обхода девяти домов односельчан. На многих страницах данной работы показано, что шаманы пользовались магией числа девять и во время своих камланий, и при изготовлении необходимых атрибутов.

Мы не можем утверждать, подобно исследователям иных народов, что шаманизм на Нижнем Амуре включал и тотематические верования как наиболее ранние, предшествующие. Специальные поиски в этом направлении, анализ многочисленных полевых материалов по религиозным верованиям, родовым легендам и историческим преданиям не дали положительных результатов. Можно утверждать, что неправы исследователи археологии, искусства, истории народов данного региона, когда, обнаружив фигурку животного, делают вывод о наличии у ее изготовителей тотемических верований. При исследовании этих проблем обращает на себя внимание, что в родовых легендах разных групп

народов этого региона никто не связывает свое происхождение с животным миром, хотя известно много случаев их особого отношения к представителям этого мира. Оно вызывалось отнюдь не тотемическими верованиями. Нанайцы очень бережно относились к ласточкам, считая их «божьими» птицами, близкими к небу, приносящими добро. Они почитали *буни гаса* — птиц загробного мира, а также филина и сову, так как они охраняли младенцев от злых духов (такую же роль играли и перья орлов, коршунов; функции *буни гаса* показаны выше).

Широко распространенный на Нижнем Амуре медвежий культ не был связан с тотемическими верованиями. В своих истоках он связан с древним культом тайги. Кроме того, на его развитие оказал большое влияние «странствующий фольклорный» сюжет, известный многим народам мира, — о браке медведя с женщиной. Естественно, что к тотемизму он не имеет отношения.

Шаман иногда (на обряде *каса*) выступал в образе медведя, как и в образах других животных. Но медведь не являлся тотемным животным ни одного рода нанайцев, ульчей и других народов региона.

Еще раз следует повторить, что нет убедительных аргументов, чтобы утверждать, будто духи-помощники шаманов в своих истоках являлись тотемными животными, это ничем нельзя доказать. Духи-помощники появлялись у шаманов главным образом из их снов; их образы шаманы черпали из окружающей действительности, жизнь не давала иных «материалов», но они наделяли эти существа фантастическими свойствами. Подавляющую часть своих духов-помощников шаманы приобретали в процессе своей длительной практики, в общем случайно, но из тех же источников. Что касается духов *аями*, то они были по преимуществу антропоморфны.

В сложной системе шаманских верований присутствуют элементы, отражающие неоднородное происхождение этих народов. Эту особенность их этнического состояния отмечали лингвисты, археологи, исследователи материальной культуры, истории и т.п.[284] Данный вывод можно сделать, учитывая и материалы по шаманизму.

В основе культуры нанайцев и ульчей лежал местный автохтонный пласт. Существенным был также вклад эвенков, маньчжуров и др.

Как уже отмечалось, исследований шаманизма нанайцев и ульчей крайне мало. Этого нельзя сказать об освещении данной темы у народов Севера и Сибири вообще[285]. Суммируя основные литературные материалы, мы приходим к выводу о том, что по своим основным

признакам шаманизм нанайцев и ульчей близок к распространенному у большинства других народов Севера. Об этом свидетельствуют такие общие черты, как наследственность шаманского дара, наличие специфического костюма, некоторые типы камланий.

Однако в шаманизме нанайцев и ульчей существовали особые элементы, делающие его своеобразным явлением. К ним относятся: 1) представления о наличии у шаманов души, принципиально отличной от души простого человека. В связи с этим обряды посвящения шаманов не были сходны с известными у других северных народов; 2) отсутствие так называемой школы шамана (черты сходства в этом отношении прослеживаются только у нганасан); 3) широкое развитие практики хранения шаманами душ взрослых и особенно детей в особых, «потусторонних» хранилищах (хранилища душ у эвенков, кетов были иными, «земными»). С этим был связан своеобразный «патронаж» шамана над детскими душами, длящийся иногда в течение нескольких лет (до 10–20) и вызывавший особые доверительные отношения между шаманами и их «клиентами»; 4) представления о способности будущего большого (*касаты*) шамана «выделять» предметы своего снаряжения изо рта; 5) специфическая форма экстаза, не связанная с припадками. Камлающий нанайский и ульчский шаман непрерывно находился в тесном контакте с больным и аудиторией, контролировал каждое свое слово и действие; 6) представления об особых (мифических) территориях у каждого шамана, передаваемых им по наследству своим преемникам; 7) бубен особой формы, использование в ряде случаев погремушек; 8) культ ритуальных стружек в шаманизме и анимизме вообще.

Перечисленные явления мы относим к нижнеамурской специфике в шаманстве, характеризующей особенности местного аборигенного пласта в области религиозных верований. Отметим древние анимистические понятия (с субстратной терминологией): культ духов огня (*Подя, Пудя*), воды (*Тэму*), неба (*Сангия Мапа, Саяка Энин, Акпан*), названия некоторых других духов. К этому разряду мы относим также термин *мэу* (шаманить) у нанайцев, ульчей и восточносахалинских нивхов, полагая, что эти три народа позаимствовали его у аборигенного населения.

К аборигенному комплексу мы относим нанайскую и ульчскую терминологию: шаманские названия территорий *дёргиль*, *гора*, обрядов *унди* и *каса*, употребляющиеся ульчскими шаманами (и в близнечном культе) погремушки *дёорпу* некоторые глаголы, например, совершать моление духам воды, земли у низовых нанайцев и ульчей — *чэу, чэу чэури*, названия некоторых духов — *городо, хапун, огингга* и др. Все эти

термины не имеют аналогий в эвенкийском, маньчжурском, нивхском, других живых языках.

Прослеживаются также свидетельства каких-то связей народов Приамурья с жителями Крайнего Северо-Востока, об этом упоминалось в специальном исследовании по этногенезу[286]. Это подтверждается материалами по шаманизму: во время камланий на больших поминках шаман пел о том, что в качестве строительных материалов в этом обряде употреблялись ребра кита, «зубы» кита, кожа этого животного, его жир в качестве топлива в жирниках.

Основной массив шаманской и вообще религиозной терминологии в соответствии с системой местных языков — эвенкийский: термины для бубна, колотушек, многих духов, шаманских действий (*гэйэ, саманда, яя, нингманта* и др.), для понятия «душа» и др. Присутствие мощного эвенкийского пласта в составе населения Нижнего Амура установлено исследованиями многих ученых. Члены ряда эвенкийских родов входили составной частый не только в среду нанайцев, ульчей и других тунгусоязычных народов региона, но и в состав нивхов[287]. Эвенки появлялись здесь многократно, на протяжении длительных исторических периодов.

Однако религиозный мир: эвенков (в том числе и шаманизм) имеет свой собственный облик, во многом отличный от нижнеамурского. Об этом свидетельствуют главным образом материалы по западным группам этого народа. Возможно, это объясняется тем, что еще почти полностью отсутствуют исследования религиозных верований эвенков ряда территориальных групп[288]. Не исключено, что детальное изучение шаманизма и других верований у эвенков, живущих к востоку от Лены, может выявить особенности верований местных эвенков, в чем-то более близких к нижнеамурским.

О западных связях культуры народов Нижнего Амура свидетельствуют многие исследования[289]. В некоторых элементах нижнёамурского шаманизма и анимизма преступают черты близости с алтайским миром: образ и термин духа-покровительницы детей *Майдя Мама — Май-энэ, Умай*, образы и термины ряда других духов (*эдехэ — ээди* и т.п.). У хакасов очень близки к нанайским представления о потусторонних хранилищах душ детей[290]. Аналогии в ряде деталей верований народов, живущих в столь большом удалении друг от друга, не должны удивлять. То или иное сходство у этих народов прослеживается и филологами — специалистами в области эвенкийского, корейского, нивхского, алтайского языков, а также археологами, этнографами.

Большое место в культуре народов Нижнего Амура занимает южный пласт культуры, наличие многих элементов, связанных с югом. Сходство амурского шаманизма с корейским проявляется в представлениях о некоторых духах (у корейцев *Саньсин* — «дух гор»), в множественности душ (впрочем, эти понятия имеют широкое распространение, однако у каждого народа своя специфика), в материальных предметах: форме бубна, подвесок на шапке шамана, в наличии у него камешков для лечения души (у нанайцев — для «оживления»). Вопросы о причинах имеющихся аналогий в амурском и корейском шаманизме, их древности или, напротив, «новизне» требуют дальнейших исследований. Можно упомянуть об отдельных спорадических контактах народов рассматриваемого ареала с корейцами в конце XIX в.[291]; сведения о подобных взаимоотношениях в более ранние периоды отсутствуют.

Имеются отдельные сходные элементы в шаманизме у нанайцев и народов, живших на территории Маньчжурии к югу от Амура; они видны в материальных атрибутах: например, дауры употребляли шапки с «рогами» и с изображением кукушек на них; маньчжуры носили юбки и куртки, широкий пояс с коническими подвесками, шапку с «рогами» и фигуркой птицы. О том, что изображения «рогов» на шаманских шапках были широко известны у разных народов Сибири и Севера, говорилось выше. С традицией изображения птиц на шаманских головных уборах, по-видимому, связан и обычай монголоязычных народов помещать на них перья. Эти факты позволяют расширить круг аналогий нижнеамурским шаманским шапкам.

С.М.Широкогоров, исследовавший шаманизм у маньчжуров и эвенков Маньчжурии, детально описал не только атрибуты, но и систему верований этих народов[292]. Судя по данным материалам, во взглядах и отношениях этих народов к шаманам, к разнородным духам имеется много общего в сравнении с тем, что говорят наши материалы по нанайцам и ульчам. Отметим несколько существенных различий в шаманизме народов Нижнего Амура и Маньчжурии. У последних наряду с обычными шаманами и духами были еще особые родовые шаманы, отсутствовавшие на Нижнем Амуре. Что же касается родовых духов, о которых писал С. М. Широкогоров, у нанайцев представления о них возникли лишь в конце XIX в. У ульчей понятия о родовых духах были характерны только для двух-трех родов (из более чем двадцати). По-видимому, это — наследие их старой культуры, связанной с маньчжурскими предками.

В обществе маньчжуров помимо шаманов имелись жрецы. У маньчжурских шаманов в камланиях была велика роль помощников (у нанайцев их роль была эпизодической). В Маньчжурии шаманами

становились не только по призванию, но и по желанию, причем претендент должен был выдержать экзамен.

В существующих описаниях С.М.Широкогорова отсутствуют сведения о важной функции шаманов — хранении душ людей; на Нижнем Амуре она являлась важнейшей.

В нанайский и ульчский шаманизм вошли такие понятия, как *Лаои* (*Лаоя*), *Нянгня*, *Саньси*. Трудно говорить о глубоком проникновении их в сознание шаманов, тем более всего нанайского и ульчского населения. На данной почве они появились в результате контактов предков амурских народов с маньчжурами, китайцами, возможно, с монголами, чжурчжэнями и др. Судя по историческим данным, связи населения Нижнего Амура с южными регионами, преимущественно торгового характера, имели место на рубеже I и II тысячелетий н.э. Они были зафиксированы и в XVII в.: рыбаки и охотники с Амура ездили в г. Нингуту на притоке р. Сунгари, где ежегодно проходила ярмарка[293]. В XIX в. это притягательное место находилось в г. Саньсине, где бывали нанайцы и ульчи. В этот же период торговцы — китайцы и маньчжуры — стали приезжать на Нижний Амур. Отдельные лица поселялись в селениях нанайцев или ульчей, занимались торговлей, задерживались на длительный срок, женились на местных женщинах, затем уезжали. Влияния этих элементов нельзя отрицать. В обиход нанайцев и ульчей, других народов региона стали попадать религиозные предметы — «иконы» на тканях и бумаге *мио* (кит. *мяо*), изготовлявшиеся в Маньчжурии.

Некоторые нанайские и ульчские роды, как известно, являлись переселенцами из Северо-Восточной Маньчжурии (XVII в., более ранние и более поздние периоды), преимущественно с р. Сунгари (ульчские Вальдю, Дечули, нанайские Пассар, часть Гейкер и др.)[294]. Новые религиозные образы на почву Нижнего Амура, видимо, переносили в основном эти элементы. Однако и для Северо-Восточной Маньчжурии даосизм — явление сравнительно позднее. Отметим такие факты: ульч П.В.Салданга (Вальдю), объясняя функцию шаманского столба *дару*, сказал: «Это — место сходки всех шаманских духов». В маньчжурском языке термин *дарунь* означает «пристань»; эти понятия близки между собой.

Однако удельный вес переселенческих элементов в родовом составе особенно ульчей был весьма невелик. Напомним также, что местные жители охотно вводили в свой пантеон чуждых им богов, это ни в коей мере не затрагивало основ их верований.

Представления о *Лаоя* (*Лаои*) как божестве у нанайцев и ульчей, можно сказать, почти отсутствовали; лишь один шаман сказал, что это — «человек на небе, записывает наши дела». Во время разнообразных молений *Лаои* постоянно называли наравне с другими в длинном перечне названий богов, ко всем обращались с одинаковыми просьбами, боялись лишь пропустить кого-либо, чтобы этим не навлечь гнев бога.

Прочнее вошел в систему местных верований (особенно шаманизма нанайцев) культ маньчжурских духов *Эндури*.

Образ небесной богини *Нянгнян* — подательницы детей — напоминает китайскую *Нюйва*, даривщую детей и плодородие земли, создательницу всех людей. Это — персонаж древнейшей эпохи китайской истории. Образ *Нюйва* трансформировался в божество даосского пантеона *Нянгнян Сунцзы* и сохранился в Китае до наших дней[295].

Имя даосской небожительницы *Нянгнян* — тунгусо-маньчжурское: *нянгнян* означает «небо» у эвенков (всех групп, вплоть до енисейских)[296], у тунгусоязычных народов Нижнего Амура и у маньчжуров. Однако у эвенков мифологический образ небожительницы с таким именем отсутствует.

Из сопоставления этих фактов можно сделать вывод о чрезвычайно большой древности верований, связанных с образами неба и небожительницы — подательницы детей *Нянгнян*, уходящих в глубь тысячелетий. Вопрос об истоках данных представлений, времени и формировании их на Амуре, видимо, нужно решать с помощью лингвистов, фольклористов и представителей других наук.

В данной работе многократно упоминался сюжет о множественности солнц, известный всем народам нижнеамурского ареала. Стрелка, убившего лишние солнца, нанайцы называли разными именами (*Хадо, Хадау* и др.). Он также отмечен в источниках по древней истории Китая: согласно мифу, еще за несколько тысячелетий до нашей эры знаменитый стрелок, герой *И* убил стрелами девять солнц из десяти, чем и спас землю[297]. Но в нанайском языке обращают на себя внимание любопытные аналогии; *гарпайни* означает «светить» (о солнце), *гарпамди* — «стрелок из лука», *гарпаори* — «выстрелить из лука», *гарпанаси* — «испускать лучи» (о солнце), *гарпанасиори* — «стрелять из лука»[298]. Более того, в эвенкийском языке луч солнца и стрела обозначаются одним термином — *гарпа*. Из сопоставления всех приведенных данных вопрос о происхождении мифа о стрелке, убившем стрелами солнце, мифа, сходного у нанайцев и китайцев и имеющего реминисценции в эвенкийском языке, не представляется столь

очевидным, как первоначально, тем более, что в китайском языке отсутствует близость между указанными выше понятиями. Он также требует совместных поисков представителей различных наук. Древность обоих сюжетов (о богине *Нянгнян* и о стрелке, убившем солнца) не вызывает сомнений. Напомним, что археологи к неолиту возводят связи населения Приамурья с южными и северными регионами[299].

К разряду «мировых» относится сюжет о мировом дереве, которому посвящена обширная литература, начиная с 1920-х годов[300]. За последние годы исследованиями советских этнографов установлено наличие аналогичных мотивов у многих народов Севера[301]. В данной работе показано проявление этого мотива в представлениях и снаряжении шаманов, в их атрибутах. По понятиям нанайских шаманов столб *тороан*, стоявший у дома, являлся как бы центром шаманской деятельности, началом каждого камлания, местом сбора всех духов-помощников. Но с ним была связана и сама жизнь шамана. Начало шаманства было связано с мировым деревом *яло туйгэ*, ассоциировавшимся с деревом душ. Росли эти деревья на небе, на земле и в *буни* — загробном мире, а также в другом подземном мире — *доркине*. Благодаря этому дереву шаман мог попадать в иные миры. С представлением о мировом дереве связан и посох нанайского шамана (*касаты*), манипуляции с которым переносили его из этого мира в иной. По-видимому, к этому же разряду сакральных предметов относились и священные семейные деревья *туйгэ* (ульч. *туде*), связывавшие людей во время молитвы с небом.

Л.Я.Штернберг в своих работах сопоставляет многочисленные представления народов Сибири о мировом дереве (в том числе и нанайские) с представлениями жителей Индии о священном дереве *тару*; и действительно, в этих представлениях, а также в терминах имеется сходство. Нанайское название птицы *коори* он идентифицирует с термином для мифической птицы *Гаруда*[302].

Но для нанайцев была характерна вера не только в дерево жизни, в шаманское дерево. Они поклонялись и простым деревьям как таковым, их жизненной силе. Старой, толстой лиственнице, дубу больные нанайцы кланялись, просили здоровья и долголетия. С подобной просьбой обращались старики, заставляя молиться и кланяться дереву своих маленьких внуков[303]. Данную черту верований нанайцев можно трактовать как бесспорное сходство с культом деревьев у народов Алтая, у многих других народов, например корейцев[304].

Приведенные примеры свидетельствуют, что в религиозных верованиях народов Нижнего Амура и, в частности, в шаманизме

присутствует много черт, бесспорно, распространенных и у других народов широкого круга, хотя и в специфических формах. В амурском шаманизме выявлено много оригинальных элементов.

В нашей работе приведены материалы, свидетельствующие о том, что в верованиях и в культуре шаманизма у нанайцев и ульчей имелись черты различий. Не является однородным шаманизм и у самих нанайцев. В то же время имеется много и общих элементов, которые преобладают. Их больше всего в верованиях, тогда как различия выявляются по преимуществу во внешних проявлениях культов и в атрибутах. Различались покроем шаманские юбки у низовых и верховых нанайцев, особенно у *аккани*. У них же в целом больше использовались изображения богов и духов, сделанные на ткани и бумаге, тогда как у низовых преобладали изображения из дерева, кочек и т.п.

В работе отмечались различия в понимании шаманами сути своего шаманского дара, по-разному объяснялся смысл тех или иных действий, неоднородными были представления о строении мира, о богах, верхних и земных, о главном духе — хранительнице душ.

Различия в шаманизме у разных групп нанайцев объяснялись: 1) обширностью их ареала, спорадическим расселением этого немногочисленного народа (в 1897 г. — 5,5 тыс. чел): на огромной территории жили группы, различавшиеся элементами культуры, диалектами и говорами, родовым составом [305]; 2) различиями в происхождении этих групп[306]; 3) неодинаковыми внешними влияниями; 4) отсутствием систематических связей этих групп между собой; 5) отсутствием единой «школы шамана», как это имело место у многих народов Сибири. У нанайцев, отсутствовало какое бы то ни было обучение неофита. Посвященный после болезни шаман начинал свою деятельность, опираясь на детские воспоминания и впечатления, на воспитание в родной этнической среде. В значительной степени она определялась личностью каждого шамана, его творческими возможностями и потребностями, фантазией. Она корректировалась, особенно вначале, окружающей социальной средой.

В культуре этих народов и, в частности, в шаманизме разных групп нанайцев, а также и ульчей существовало много общих черт. Это сходство объясняется наличием общих элементов в происхождении этих народов, а также этническими контактами; например, тесные взаимосвязи имели место у низовых нанайцев с ульчами, в то время как у этой же группы нанайцев взаимоотношения с нанайцами — жителями района рек Анюй — Уссури почти отсутствовали. Подобные примеры не единичны.

Общие черты в шаманизме нанайцев и ульчей можно обнаружить и в аналогичных верованиях живущих в сравнительном отдалении удэгейцев, орочей, нивхов. Ограничимся несколькими примерами (другие имеются в тексте).

У всех названных выше народов были близкие понятия о строении мира, о верховном боге, о земных верхних и нижних духах, о духах-хозяевах природы. Загробный мир у орочей и удэгейцев — *бунинчэ*, верховный бог — *Эндури*. Много общего было и в атрибутах шаманства: узкоободный бубен *унту* (ороч., уд.), колотушка *гису*, металлические диски *толи*, ритуальные стружки, мужские и женские юбки, множество фигурок — вместилищ духов *сэвэн* (один из них у орочей назывался *хуралику*, как у ульчей) и т.п. Удэгейцам и орочам были известны обряды типа *унди*, *каса* и др.

Однако внешнее сходство, разумеется, не отражает множества других черт. К сожалению, детальных описаний данного культа у этих народов нет. Отметим некоторые известные различия в шаманизме у удэгейцев сравнительно с нанайским: удэгейцы (вернее, часть их, живущая в Приморье) употребляли в некоторых шаманских обрядах маски; нет сведений о существовании у них обычая сохранения шаманами душ детей (он определенно отсутствует в группе анюйских жителей). У удэгейцев отсутствовал запрет камланий в тайге (у нанайцев и ульчей это было исключено). Исследование шаманизма у этих народов позволит расширить и углубить столь важные и необходимые сопоставления.

Деятельность шамана, живущего среди своего народа, играла большую социальную роль. Общество рыбаков и охотников нанайцев и ульчей в XIX — начале XX в. было сравнительно неоднородным; имущественная дифференциация здесь развивалась медленно; из соплеменников выделялись немногочисленные торговцы.

Шаманы занимали в сельских территориально-соседских общинах место рядовых тружеников, рыбаков и охотников. Шаманская деятельность не приносила им более высокого социального статуса и, как уже говорилось, не способствовала подъему их материального благосостояния (единичные примеры противоположного характера относятся к позднему периоду и лишь подтверждают общее правило).

Большинство шаманов пользовались авторитетом, кик лицо, приносящие пользу людям и обладающие большими липшими и жизненным опытом, а также исключительной мудростью благодаря своим духам. Все были заинтересованы в деятельности шаманов, если же их в

селении не было, в случае необходимости за ними ездили в другие селения.

Шаманы лечили и вылечивали людей благодаря гипнотическим, психотерапевтическим воздействиям камланий, а также зачастую срабатывавшим при этом защитным силам организма (особенно при большом доверии больного к шаману). Уже сама возможность обратиться за помощью к шаману при отсутствии всякой другой способствовала укреплению у соплеменников чувства спокойствия и защищенности. Эта функция шаманов проявлялась не только в тех случаях, когда шаманы лечили, но и когда они камлали охотникам и рыбакам, когда годами хранили души детей и камлали для них в превентивных целях.

Роль шаманов выявлялась и с иной стороны: всякие действия их носили характер общественных — и рядовое камлание, и обряды *унди*, *каса* и др. Обычные камлания всегда собирали какую-то «аудиторию». На эти действа многие приходили с основной целью — пообщаться с односельчанами; другие предлоги, а главное, места встреч отсутствовали. Здесь же каждый имел возможность принять участие в коллективных танцах *мэу*, вызывавших взрывы веселья, проявлять свой темперамент, свои эмоции в течение самого шаманского камлания. Каждое из них давало пищу для последующих обсуждений, рассказов и т. п.

Особенно важную роль в этом аспекте играли обряды *унди*, *каса*, малых поминок, посвящений шаманов. В бедном событиями повседневном быте рыбаков и охотников каждый из этих обрядов, собиравших подчас многие десятки людей, был для них значительным событием, своего рода праздником. Во время этих многообразных действ, руководимых шаманами, каждый мог проявить свои таланты, а шаман играл не только роль артиста, обнаруживая музыкальность, дар импровизации и т.п., но и режиссера. Народная культура ярко выражалась в звучавшем здесь фольклоре, в народных молодежных играх, фокусах, шутках и т.д. О некоторых таких особенно удавшихся обрядах участники рассказывали потом в течение многих лет, а затем рассказы бытовали среди их потомков.

Подобные обряды обладали притягательной силой, а у шаманов, проявивших здесь свою одаренность, повышался авторитет. Разумеется, не все обладали такими достоинствами. Дарования шамана, его многочисленные таланты было принято объяснять силой его духов, служивших и простым людям в борьбе с болезнями. Все это укрепляло связи шамана с обществом, его авторитет.

После Великой Отечественной войны многое переменилось в жизни народов Нижнего Амура, повысился культурный уровень основной массы населения. По нашим данным, не было ни одного случая, чтобы шаманы запрещали своим детям или внукам идти новой дорогой, жить полноценной современной жизнью. Напротив, молодые специалисты, получавшие образование в городах, по возвращении в родные места оказывали влияние на своих близких, в том числе и на стариков. Конечно, отказаться от старой веры последние не могли, да этого никто и не добивался. Но шаманы и шаманисты изменялись: в 1960–1970-е годы они полностью принимали новую жизнь, ее блага, не отвергали медицинской помощи, при необходимости пользовались лекарствами, уколами, ложились в больницы и т.п. Некоторые шаманы говорили, оценивая свои камлания: «Мы помогаем врачам, как можем, только не записываем своих дел, как они, на бумаге».

В домах шаманов, ульчей и нанайцев, как и везде, используются холодильники, телевизоры и т.п. Почти у всех шаманов дети, внуки владеют новыми профессиями, многие живут в городах.

В мировоззрении шаманов встречаются любопытные новации, причудливо вплетающиеся в традиционные понятия (под влиянием более молодых родственников). Как уже отмечалось, шаман-ульч А.Коткин рассказывал нам в 1970 г. о том, как он, оседлав летающую тарелку, облетал вокруг земли. Шаманка-ульчанка Алтаки Ольчи говорила, что связкой стружек она снимала с больного «грязь, микробы». Можно приводить и другие подобные примеры. Так, нанайские шаманы во время камланий постоянно говорят, что духи везут похищенную душу на «летающей лодке». Шаманка Д.Д. из Ухты рассказывала о процессе ее посвящения в шаманы другим, сильным шаманом Чоло Дятала: «Отправились вдвоем с шаманом в верхний мир, летим быстро, как на вертолете, только ветер свистит».

Удивительно единодушны нанайцы и ульчи, шаманы и нешаманы, в определении хранилища душ детей как «яслей», а духа-хранительницы *Майдя Мама* — как «заведующей». Зная о порядках в этих учреждениях, шаманы, принося сюда душу, приказывали «мыть» принесенную в хранилище больную душу, давать ей игрушки и т.п.

Разумеется, все эти мелкие детали не могут поколебать основы мировоззрения, системы верований, складывающихся столетиями. Она остается, но постепенно уходят ее носители. Из названных информаторов, больших знатоков своей исконной культуры, в настоящее время живы лишь немногие. Можно сказать, что теперь значительная часть шаманских верований у нанайцев и ульчей ушла в прошлое. Тем

не менее нельзя говорить об исчезновении идеологии шаманизма. В 1970–1980-х годах, когда в большинстве селений шаманов уже не было, многие люди старшего и среднего возраста, особенно интересовавшиеся верованиями, если даже и не были большими их знатоками, хорошо помнили камлания шаманов и все с ними связанное. У многих из них, особенно из семей религиозных родителей, в детстве шаманы «хранили души». Этого, разумеется, не забывают, а многие вспоминают о шаманах с большой теплотой.

Воспитание в семьях (воспоминания о камланиях, рассказы про сильных шаманов, оценки шаманизма, слышанные от старших родственников) накладывает на сознание, на мировоззрение отпечаток, сохраняющийся иногда в течение всей жизни.

До настоящего времени у нанайцев и ульчей живы традиционные поминальные и погребальные обряды, хотя и в трансформированном виде. Обычно ими руководят старики, передающие свои знания и навыки в этой области следующим поколениям. Эти обряды невольно запоминают дети, вместе со взрослыми воспринимающие их как свою национальную культуру. В представлениях нынешнего поколения эти явления не противоречат воспитанию, получаемому в школах, всей современной жизни.

ПРИЛОЖЕНИЕ

1. СВЕДЕНИЯ ОБ ОСНОВНЫХ ИНФОРМАТОРАХ

Нанайцы

Нешаманы (возраст от 60 лет и старше)

Бельды Давсянка, жена Бельды Колбо, сел. Джари, 1970, 1972, 1973 гг.

Бельды Иван Таракович, сел. Дада, 1970, 1973 гг.

Бельды Колбо, сел. Джари, 1970, 1972, 1973 гг.

Бельды Мария, жена Бельды И.Т., там же, те же годы.

Бельды Матвей Николаевич, сел. Найхин, 1958, 1960, 1964, 1972, 1973 гг.

Бельды Сиба, жена М.Н.Бельды, там же, те же годы, кроме того 1976, 1982 гг.

Бельды Семен, сел. Дада, 1972 г.

Киле Вера, жена Полокто, сел. Найхин, 1970, 1973, 1976 гг.

Киле Гэюкэ, там же, 1964, 1970, 1973 гг.

Киле Полокто, там же, 1970, 1973 гг.

Онинка Федор Кириллович, сел. Хаю (у сел. Даерга), 1970, 1972, 1973, 1976 гг.

Сайгор Нэсэки, сел. Верхняя Эконь, 1970 г.

Шаманы

Бельды Дарья, сел. Диппы, 1976 г.

Гейкер Александр Иванович, сел. им. М.Горького, 1970 г.

Гейкер Гара, сел. Даерга, 1972, 1973, 1976, 1979, 1982 гг.

Онинка Акиану, сел. Найхин, 1972, 1975 гг.

Онинка Моло, селения Джари, Дада, 1970, 1972, 1973, 1976 гг.

Онинка Павел Яковлевич, сел. Диппы, 1970, 1976 гг.

Сайгор Семен Павлович, сел. Хумми, 1970, 1972, 1973, 1976 гг.

Ульчи

Нешаманы (возраст от 60 лет и старше)

Авалина Зоя, сел. Новая Ферма, 1958 г.

Бонга Гавриил, сел. Монгол, 1958, 1960, 1962 гг.

Вальдю Чимака, сел. Монгол, Дуди, 1970, 1973, 1976 гг.

Дятала Данилка, сел. Дуди, 1958, 1959, 1960 гг.

Пильдунча (Пильду) Давидка, сел. Дуди, 1957, 1958, 1959, 1960 гг.

Сайда Александр, там же, те же годы

Салданга Павел Васильевич, сел. Монгол, 1947, 1957, 1958, 1960, 1962 гг.

Черуль Николай Борисович, сел. Дуди, 1958, 1960 гг.

Шаманы

Вальдю Талука, сел. Монгол, 1970, 1976 гг.

Вальдю Яков, сел. Май, 1958 г.

Дян Дэя, сел. Ухта, 1962, 1970, 1973 гг.

Дятала Чоло, сел. Дуди, 1958, 1959, 1960, 1962 гг.

Кагу Мала, сел. Новая Ферма, 1957, 1958 гг.

Коткин Александр, сел. Дуди, 1958, 1959, 1960, 1970, 1973, 1976 гг.

Лонки Панюка, селения Ухта и Мариинское, 1960, 1962, 1973 гг.

Ольчи Алтаки, сел. Булава, 1947, 1957, 1958, 1962, 1973, 1976 гг.

Тахтавчи Инкэ, сел. Дуди, 1973 г.

2. КРАТКИЙ СЛОВАРЬ ДУХОВ

Духи нанайские

Абаха айма — дух-помощник шамана Моло Онинка.

Адильтани дуэнтэ — духи, связанные с таежными духами-близнецами *адо дуэнтэ*.

Адо дуэнтэ — таежные духи-близнецы шамана С.П.Сайгор.

Адо эдени — хозяин духов-близнецов, помощник шаманки Г.Г.

Айкагдян — антропоморфный дух с морского побережья, помощник Г.Г.

Акпан Ама — дух, ассоциировался с солнцем, а также с небом.

Алдани албди сэвэни — духи-«посредники» шамана С.П.Сайгор.

Алха Ама — один из главных духов-помощников шаманов.

Алха Мама — аями, «мать», дух-помощник шаманки Г.Г.

Алха нэктэ — небесный дух в виде кабана, обитатель четвертой сферы неба.

Алха Энин — аями, дух-помощник шаманки Д.Онинка.

Амбан сэвэн — злой дух, изображается чаще в виде тигра, леопарда, иногда с крыльями, иногда с всадником. От разных болезней.

Амбан сэвэн миксэни — злой дух в виде соединенных фигурок тигрят, леопардов. От разных болезней.

Амбан хосоидони — дух, с которым боролся шаман С.П.Сайгор.

Амбару Энин — дух *аями*, антропоморфен, помощник шамана Моло Онинка.

Аодян — дух болезнетворный, изображается в виде ерша.

Арингтари, аринггорго — духи, обитатели четвертой небесной сферы.

Армуки — дух, причиняющий головную боль, изображение в виде головы тигра (сел. Кондон).

Арнгале сэвэн — дух-помощник шамана С.П.Сайгор, его «жена».

Аси пиктэ — букв. «дочка» — дух-помощник эдехэ шаманов Г.Г. и Моло Онинка.

Атака, атака мама — дух от болезни глаз, изображение в виде паука.

Аями — дух-помощник шамана, передаваемый по наследству.

Аян — дух от разных болезней. Фигурка в виде черепахи.

Бали мама — слепая старуха, дух, преследовавший шаманку Г.Г. в начале ее шаманской болезни.

Боа — небо, местность, верховное божество.

Боа Ама — отец неба, хозяин местности.

Боа чиучки — дух, виновник болезни глаз, чаще — слепоты.

Боа Эдени — дух-хозяин неба.

Боа Эндурни — дух, верховное божество.

Буни гаса — духи-птицы загробного мира (*дурулди, обиби, топто, туту, яоги, яркан гаса*). Играли большую роль в шаманском обряде *каса* — последних поминок.

Бусэу, Бусиэ — злой дух.

Бучилэ — злой дух с массой перевоплощений (человек, горностай, нитки, орнаменты, цыплята, щенки, иголки и проч.).

Бучу — сэвэн, болезнетворный дух. Антропоморфен, с острой головой. Иногда употреблялся для гадания.

Бэи Ама — аями, «отец», дух-помощник шамана Моло Онинка.

Бэкэ мама — аями, дух-помощник шамана С.П.Сайгор.

Вандяха Ама, Даи дака — дух-помощник, «старший дядя» шамана Моло Онинка.

Вэю — духи *сэвэн*, помощники шаманки Г.Г., ее «солдаты».

Гаглехи — дух в виде короеда у шамана Моло Онинка.

Гадюамда — злой дух, с которым боролся шаман С.П.Сайгор.

Гали амбани — злой дух, топил людей в реке.

Гасику (сел. Кондон) — червь-путеводитель, дух, шествовал впереди всей свиты шамана, глотая всех, кто был на пути.

Гемдур ярга — болезнетворный дух *сэвэн* (перевод — «водяной леопард»), фигурка в виде тигра, леопарда.

Гида янггильни — дух-хозяин копья шамана.

Гингпоня — дух-хозяин колотушки от бубна шамана Акиану Онинка.

Гирки (нируку) — лечебный предмет на бумаге, ткани. Нарисованы преимущественно небесные духи (*боа гиркини*), солнечные (*сиун гиркини*), тигровые (*амбан гиркини*), делали от разных болезней — глаз, груди, живота и т.п.

Гирмэнди талианди — сэвэн, дух-помощник шамана Моло Онинка; женщина-гром с молотом и зубилом.

Гисил эдени, Гиксинга Гимингка — дух-хозяйка колотушки М.Онинка.

Гора эдени — хозяйка *гора* — шаманской территории, дух *аями* шамана С.П.Сайгора, первая руководительница его по шаманской территории *гора*.

Городо — дух, приносящий психические расстройства, боли в груди и др. Иногда являлся духом-помощником шамана. Условно антропоморфное изображение с 3, 5, 7, 9 выступами на голове, торчащими вверх. Каждый выступ — изображение духа.

Гуранта — дух-хозяин в мире мертвых *буни*.

Дадка Мама — аями, дух-помощник шаманки Г.Г.

Даи дака — дух-помощник шамана Моло Онинка.

Даи эндур — дух-помощник Моло Онинка.

Дёгбор дуэнтэ — болезнетворный дух-хозяин прибрежного льда (записано у шамана С.П.Сайгор).

Дёгдэр дуэнтэ — болезнетворный таежный дух (записано у шаманки Г.Г.).

Дёгдэр мари — дух с «горелого места» в виде леопарда (записано у шамана С.П.Сайгор).

Дёгдэр ярга — дух с горелого места в образе барса (записано у С.П.Сайгор).

Дзулку — дух в мире мертвых *буни*.

Дзэвэ — болезнетворный дух в виде осы.

Дилу Мама — дух-помощник, аями шаманки Г.Г.

Дилигда — болезнетворный дух, причиняет головную боль. Имеет вид головки.

Дилигден — болезнетворный дух, причиняет головную боль. Изображение в виде головы тигра из дерева, разрисованной.

Дилуэктэ — мухи, духи-помощники Моло Онинка.

Димунгга — дух-помощник шамана С.П.Сайгор, его «разведчик».

Диулин — духи-покровители людей, хозяева жилищ; дух-помощник шамана С.П.Сайгор; у Моло Онинка — собаки, перевозящие душу умершего в загробный мир.

Дурулди — дух птицы *буни гаса* — загробного мира.

Дуэнтэ аян — таежные духи в виде черепашек и медвежат. Их изображения носят на шее на шнурке. От разных болезней.

Дуэнтэ сэвэн — таежный дух, обычно в виде медведя. От разных заболеваний. Вариант с таким же названием: в фигурке сделано углубление, в которое вложено несколько антропоморфных фигурок, а также фигурок в виде ежа и др. Предохраняют от болезней беременных.

Дуэнтэ Эндурни — таежный дух-хозяин в виде медведя.

Дябдян — дух в виде питона.

Дяоланди Мама — дух, главная хранительница душ в хранилище шамана С.П.Сайгор.

Дярголь — дух, фантастический зверь.

Дяригда — дух в виде головы медведя. От головной боли.

Ерха эндурни — дух, владыка второй сферы неба. Соответствует созвездию *Ёнгой хосикта*.

Илан дело аилби — «три старших брата», каменные духи шамана Моло Онинка, находятся на р. Амгунь.

Ингдаола — дух в виде собаки. Изготовляли при болезни живота.

Ингда дилини — дух — голова собаки. От головной боли.

Исэлэн — духи в виде ящерицы.

Кадя — дух в виде собаки, передовик в упряжке касаты-шамана.

Калгама — таежный дух, антропоморфный: а) болезнетворный; б) также помогает рыбакам и охотникам; в) представляется и как реальное (иногда огромное) существо антропоморфного вида. О его жизни существует много рассказов.

Керген, керген бучу — болезнетворный дух, антропоморфного вида.

Киниало — дух ласточки, поднимает шамана на небо.

Колиан — болезнетворный дух в виде змеи, хотя иногда помогает шаману.

Конггипу — злой таежный дух.

Коори — дух в виде фантастической птицы («величиной с амбар»). Один из важнейших духов-помощников *касаты*-шамана во время путешествия в загробный мир.

Коргиру — болезнетворный дух, изображается в виде цепочки из дерева с головкой духа на конце. От болезни суставов.

Курбэнчу — дух в виде стрекозы.

Кэймэдэ — дух-помощник в виде собаки у шаманки Г.Г.

Кэйчэн — аналогичный дух-щенок у Г.Г.

Кэку — дух в виде кукушки, помощник шамана, помогает ему лететь на небо. Изображается на столбе шамана.

Кэнггэрэ кэку тонггоро топто — кукушка из группы птиц *буни гаса*, помогала *касаты*-шаману разговаривать с душой умершего.

Лаобатор — дух-помощник шаманки Г.Г., приходит с моря с девятью драконами.

Лаои, Лаоя — дух небожитель, владыка пятой сферы неба.

Лаха — дух, причиняющий болезнь живота. Изображали в виде сома.

Ливэнэ диулин — мужской антропоморфный дух-помощник шамана Моло Онинка.

Луг'луки — болезнетворный дух в виде трехголового змея. Обитает в тучах. Ему подчинены духи *городо*.

Лунг — водяной дух (заимств.).

Лунгэ Эндури — дух-небожительница, владеет седьмой небесной сферой. Покровительница рожениц. Имеет 50 детей.

Майдя Мама (также *Майдя Энин*) — дух-помощник, *аями* шаманов Г.Г., Моло Онинка и др. Обитает во второй сфере неба. Главная хранительница в душехранилищах многих шаманов.

Майдя Мапа — дух-«муж» Майдя Мама, помощник шамана С.П.Сайгор.

Мамельди, Мямельди — дух глава в загробном мире *буни*. Жена героя *Хадо*, *Хадау*.

Мамари — дух-охранительница новорожденных. Изображение в виде лица; вешали на колыбель.

Мапа маяни — лапа тигра. Изображение при болезни рук.

Мари — болезнетворный дух в виде леопарда.

Мари мапа — аями, дух-помощник Дарьи Онинка в виде леопарда.

Маси — дух-покровитель людей, живет в первой сфере неба (записано в сел. Кондон). Также болезнетворный дух у некоторых групп.

Миавалдако — болезнетворный дух, изображали в виде сердца.

Мойга — дух в виде змеи. Вырезанную из ткани фигурку пришивали к рукавам одежды при болезни рук.

Моктоа Энин — дух *аями*, помощник Моло Онинка.

Мокто Пуймур — дух *аями*, помощник шаманки Г.Г.

Мудур — дух, небесный дракон, помощник шамана.

Муйки — дух в виде змеи, болезнетворный. Также помощник шамана.

Мука Эндур пиктэни — дух-ребенок водяного бога, помощник шамана.

Мухан — болезнетворный дух в виде таежного зверя.

Мучусу дуэнтэ — таежный дух на горелом месте. Шаман С.П.Сайгор.

Муэ муйки — дух — водяная змейка.

Муэду — болезнетворный дух в виде выдры.

Муэ синггэрэ — дух — водяная мышь.

Муэ тэмуни — дух-хозяин воды, изображение на тканевой «иконе». От болезни живота.

Муэ Эдени — дух подводного мира, болезнетворный, мучает душу.

Мэдур пиктэ — дух — ребенок дракона, помощник шаманки Г.Г.

Мя ингдани — злой таежный дух в виде собаки.

Мя огбони — водяной злой дух в образе железного человека.

На Эндурни — дух-хозяин земли.

Найму Эндур — дух-устроитель мира. Создатель людей, зверей, всего живого («Теперь его называют *Саньси*». С.П.Сайгор).

Наму ама, наму эдэни — отец моря, дух-чудовище с саблей на голове, помощник шаманки Г.Г., приходит из *доркина*. Она его же называет *диулимди ама* — «направляющий отец»: во время камланий идет впереди всего войска шаманки Г.Г.

Нгэвэн — злой дух.

Нека мапа — дух-хозяин посоха *касаты*-шамана.

Нёукта, ногда — душа шамана.

Нируку — духи, изображавшиеся в виде солнца, птиц, ящериц и др. на рыбьей коже, не ткани. От болезни глаз.

Нунну — дух-покровитель природы (сел. Кондон).

Нянгня — небожительница, покровительница детей (своих у нее 100), владетельница восьмой сферы неба.

Одял Энин — бог рода Одял, «мать».

Одял Ама — бог рода Одял, «отец».

Олгома — дух в виде змеи.

Онинка Ама (также *Онинка Хото*) — бог рода Онинка.

Пакари — антропоморфная фигурка духа, клали в колыбель.

Панян — душа.

Пассар Ама — бог, дух-покровитель рода Пассар.

Пиктэи паталан — девочки, духи-помощники Моло Онинка.

Подя — дух-хозяин огня; делали фигурку при болезни ног.

Пуймур — дух-чудовище, помощник шаманки Г.Г.

Пунчилкэн — болезнетворный дух в виде ежа. От болезни живота.

Пурмил дуэнтэ — дух — таежная мошка. Шаман С.П.Сайгор.

Пурэн амбани — злой таежный дух в виде тигра, помощник Г.Г.

Пэргэликтэ пиктэ — дух-»ребенок» у шамана Моло Онинка.

Сагди Ама — главный родовой дух, называют также *Докеда Ама, Ойро Ама*, дух рода Ходжер.

Сайка — злой дух.

Сангия, Сангия Мапа — бог неба.

Сангия Энин, Саяка Энин — богиня неба.

Саньси — небожитель, владетель третьей сферы неба.

Сиарон дуэнтэ тава — дух таежного огня (сел. Хумми).

Сигакта — болезнетворный дух в виде овода.

Симур, симур дуэнтэ — дух в виде змеи; таежная змея, дает болезнь позвоночника.

Симур пиктэ — дух-«ребенок» змеи, помощник Г.Г.

Симур эденгуй — дух-«начальник» змей *симур* у Моло Онинка.

Сиун — дух-солнце. Молились *Дэгдэ Сиун* — восходящему солнцу.

Соли холиодини — дух-«игривая лиса», злой дух.

Суйкэ дуэнтэ — горный дух (сел. Хумми).

Сунгкэ — душа животного (местонахождение — в носу зверя).

Сэлэмэ гаса — дух-«железная утка», охраняет души в хранилище Моло Онинка.

Сэлэмэ гихон — железный ястреб, дух-помощник шамана С.П.Сайгор.

Сэлэмэ нэктэ — железный кабан, дух-помощник шаманки Г.Г.

Сэлэмэ симур — чудовище в виде змеи, дух-помощник Г.Г.

Сэнггэ Мама — дух-помощник Г.Г.; антропоморфен.

Сэрумэ пиктэ — дух-помощник Г.Г.: «голый ребенок».

*Тава Эндурни (*аналог. *Подя)* — бог огня.

Таримса дуэнтэ — дух в виде таежной щепки (сел. Хумми).

Тойкорпу — дух, изображающийся в виде крокодила.

*Толкиру (*или *эди)* — «сонный муж», дух, которого видит будущая шаманка во сне. Болеет он — болеет и она.

Тонгдор ярга — дух в виде леопарда. Сидящее животное с вертикальными выступами на голове. От болезни в груди.

Топто, туту — птицы загробного мира.

Ту дин манга — дух-помощник шамана Моло Онинка.

Тулбуэ — дух-собака, охраняющий душехранилище Моло Онинка.

Тусу — дух-караульщик у душехранилища шаманки Г.Г.

Тэму дуэнтэ — дух таежный водяной зверь в виде медведя. Изготовляется из болотной кочки. От разных болезней.

Тэму пиктэни — «водяные дети», духи-помощники Г.Г.

Тэму Эдени, Тэму Эндурни, Муэ Эндурни — дух-хозяин воды.

Тэму эниэмби — дух-помощник, «водяная мать» у шаманки Г.Г.

Удир гуси, Удир Энин — духи-помощники шамана Моло Онинка с оз. Удыль(дословный перевод: старший дядя, мать с озера).

Укса — одна из душ шамана.

Унгчуфу эдени, Умингка Уксинга — дух-хозяйка бубна М.Онинка.

Уминэ эдени — дух-хозяин бубна Акиану Онинка.

Упа — дух аями, также *Пэргэликтэ пиктэ*, «советница»; так ее, девочку-подростка, называл Моло Онинка; дочь бога *Хото*.

Хадо, Хадау — мифический герой, создатель мира; небожитель.

Хапон — болезнетворный дух, изображался в виде тигра.

Харха Мама, Харха Эндур — дух-помощник (помощница) шаманки Г.Г.

Хасима — положительная сущность духа *сэвэн* после очищения шаманом.

Хойхол Хото — дух-помощник М.Онинка.

Холохса хопа — дух-помощник М.Онинка.

Хоралико — сэвэн, дух, вызывающий женские болезни, а также болезни ног и рук.

Хосиа Эндурни — небожитель, владыка девятой сферы неба.

Хото (Онинка Хото, Хэсил Мапа) — небесный дух-покровитель рода Онинка.

Хурэн Эдени (Хуту Ама) — дух-хозяин гор, медведь.

Хуту Эндурни — небожитель, дух-хозяин первой сферы неба.

Хэрсуй тэму — дух водяной тигр

Хэрэ — дух в виде лягушки, помогает шаману.

Чиучки — духи, причиняющие болезнь глаз.

Чолинга Чочианга — дух-помощник М.Онинка.

Эден — дух-хозяин.

Эдехэ — дух, связанный с небом, помощник шамана и охотника.

Эндури, Эндур Ама — верховный бог, отец (*Тэму эндурни, Дуэнтэ эндурни, На эндурни* — водяной, таежный, земляной *Эндури* — бог).

Эндури малые (пушные, рыбные и др.) — хозяева.

Эндур эдии — дух-помощник, «муж» шаманки Г.Г.

Энин Мама — главный дух Моло Онинка, вводила его во «владение» шаманской территорией.

Этугдэ (этумди) — дух-хранитель человека.

Ямдур ханиани — дух-помощник шамана С.П.Сайгор.

Яогингка Ямингка — дух-хозяин пояса М.Онинка.

Яоги, яркан гаса — духи-птицы загробного мира.

Япоро пиктэ — дух-помощник Г.Г.в виде трехголовой змеи, «ребенок».

Ярга — дух в виде барса.

Ярга пиктэ — дух-детеныш барса. Фигурка от разных заболеваний.

Духи ульчские

Адау дусэ — злой дух в форме тигра (женского рода).

Адау маси — дух, причина разных болезней. Помогал в рыболовстве.

Адау холи, пурулни — духи-близнецы, помощники шаманки Алтаки Ольчи.

Адау эниэ — духи, помогающие в охоте и рыболовстве. Также вызывают болезни.

Айами — название духа-помощника.

Амбан — злой дух.

Амбан эдени — дух в виде льва, помощник шамана А.Коткина.

Аян — дух-помощник в виде черепахи с утиными лапами А.Коткина.

Ба, Ба Эндурни — дух-небожитель.

Ба сэлчэни — небесные злые духи.

Бакта нини — небесные люди.

Бокси — злой дух, вызывающий разные болезни у детей.

Будала — дух-помощник Алтаки Ольчи. Антропоморфен.

Булинчэ — духи загробного мира.

Буне эниэ — лисица, дух-помощник шаманки Алтаки Ольчи.

Бусу (*бусэу*) — злой дух, мужской, «смущал» женщин, доводил до самоубийства.

Бучу — дух-помощник шамана. Помогал и в рыболовстве.

Бэйэ панян — одна из душ человека.

Вэрэ — дух-удав, помощник шамана А.Коткина.

Гали амбани — злые подводные духи, топят людей.

Гапси — дух-помощник небожителя *Эндур*, помогает ему ловить сеткой злых духов, помогает и шаману А.Коткину.

Гасупту — дух-помощник А.Коткина.

Гемдури — дух в виде змеи с двумя головами. Фигурка на поясе А.Коткина.

Гемдур дусэ — дух в форме тигра. Фигурка с подвижными конечностями, от болезни ног и рук.

Гехуда — дух в виде птицы, помощники Алтаки и Коткина.

Гиртамдини адули эдени — хозяин железной сетки, помощник А.Коткина.

Городо — болезнетворный дух, причиняет сумасшествие и другие болезни. У Панюка Лонки — помощник. Антропоморфная фигура, на голове вертикальные выступы 3, 5, 7, 9 и более, каждый — отдельный дух, они — причина болезни.

Дё эдени — дух-хозяин дома.

Дилигда — дух — причина болезни головы. В виде головы человека или какого-либо животного.

Доркин нини — люди в подземном мире *доркин.*

Дулдума панян — одна из душ человека.

Дусэ — болезнетворный дух в виде тигра. Также — помощник шамана.

Дусэ пиктэни — тигрята, две фигурки на поясе А.Коткина.

Дуэнтэ сэлчэни — злой таежный дух, убивает стрелами.

Дуэнтэ эдени — дух — хозяин тайги. Бывает болезнетворным. Вид медведя.

Дябдян — дух в виде фантастической змеи.

Дячигда — дух в виде головы животного (волка, медведя или щуки).

Ёнггули — дух в виде леопарда. Караулил (стерег) души около шаманского столба *дару.*

Ибаха, ибаха онди — злые крылатые духи, забирают души людей, сводят их с ума.

Калдёму, калзъама — дух в виде великана. Помогал в рыболовстве.

Колиан — дух в виде змеи, помощник Алтаки Ольчи.

Коори — дух-помощник *касаты*-шамана в виде огромной птицы.

Косо — нефритовый диск, вместилище духа от боли в животе.

Кутуэ — дух в виде жабы, помощник шаманки Алтаки Ольчи.

Кэнги — дух в виде моржа, помощник Алтаки Ольчи.

Лаои, Лаоя — небожитель.

Мамари — дух-небожитель, покровитель рода Оросугбу.

Манги — дух-помощник Лонки Панюка.

Маси — духи, обитающие на земле, в *доркин*, в *кэлмэн*. Хозяин дома. Помощник в промыслах. Небесный покровитель рода Дечули. Помощник шаманов Мала Кагу, Алтаки Ольчи, Панюка Лонки, у А.Коткина — также хозяин бубна.

Мевалдякта — болезнетворный дух, вызывает боль сердца.

Морма — небожитель, родовой дух рода Вальдю.

Мудули — дух в виде трехголового дракона, помощник Алтаки Ольчи.

Муи — дух в виде змеи. От болезни живота.

Мухан — дух, вызывающий боли в животе. Имеет вид собаки.

Мэйкудэ — дух, обитающий в *кэлмэн*. Изображение в виде головки. Приносит разные болезни.

На илини дусэ — таежный злой дух.

На Эдени — хозяин земли. Живет также в *кэлмэн*. Хозяин промысловых таежных богатств *Нгэвэн* — злой дух.

Огингга — дух болезнетворный, вызывает разные заболевания. Обитает в *кэлмэн* и тайге, в воде.

Олдуангэ — дух-помощник Алтаки Ольчи.

Осомди, Осомди Мама — дух-хранитель в душехранилище шамана.

Очина — дух, связанный с культом воды.

Панян — душа человека.

Паску амба — злой дух, доводит человека до самоубийства.

Пудя — дух огня.

Пуймули — дух — фантастический змей.

Пунчилкэн — духи в виде тигрят, медвежат, фигурки на поясе шамана.

Пурэн амбани — таежный дух в виде тигра.

Пута — душа шамана.

Пуянггу панян — нижняя душа человека.

Сайка — злой дух.

Саньси — дух-небожитель, покровитель шаманки Алтаки Ольчи.

Сангия Мапа — дух-небожитель. Молились шаманы и нешаманы.

Сильчуранча ама — дух старого сел. Сильчура, дух-помощник шаманки И.Тахтавчи.

Симули, симур — духи в виде фантастических змей, драконов. Причиняют болезни. У А.Коткина — хозяин бубна.

Солзимбуву — гонять злого духа (можно и без шамана).

Сулбэ сэвэни — духи, «охраняющие золото в озере» (сел. Монгол).

Сункэ — душа животного, локализуется в его носу.

Сэлчэ — злые духи.

Сэмуни — родовой дух-покровитель рода Вальдю.

Сэмэль Ама — родовой дух-покровитель рода Оросугбу.

Тугбулмэ городо — дух-хозяин шаманского пояса в виде медведя с подвижными ножками.

Тэму дусэ (хуралику дусэ сэлчэни) — злой дух, от него умирают в судорогах или тонут; но он дает рыбу.

Тэму Эдени — дух-хозяин в *доркине*; хозяин воды.

Уде, Унде — верхний бог, то же, что *Хадау*.

Уксара — дух-помощник шамана в виде филина.

Унде масини — дух-помощник охотника, связанный с небом.

Унде амбан онди — злой дух, небесный тигр.

Хабдари — злые духи.

Хадау (Унде) — устроитель мира, глава в *буни*.

Хапун — болезнетворный дух в виде тигра.

Холзŏоку — болезнетворный дух. Антропоморфная фигурка с подчеркнутыми ребрами, в животе прорезано продольное отверстие. От туберкулеза или от поноса.

Хорон — злой дух.

Хоста Эдени Мапа — дух-старик, хозяин звезды.

Хуралику дусэ — болезнетворный дух в виде тигра. От женских болезней. Помогал и в охоте.

Хэрэндэ тэлбуксу — дух-помощник шаманки И.Тахтавчи.

Чагдян гаса — злые духи в виде белых птиц.

Чинды — птицы, духи-помощники Ольчи Алтаки.

Эдехэ — верхний дух. Помогал охотникам, шаманам.

Эндури — небожитель.

Этумди — дух-охранитель человека.

Ярга дусэ — небесный дух в виде леопарда. Дает болезни и соболей.

3. ТЕРМИНОЛОГИЯ, СВЯЗАННАЯ С ШАМАНИЗМОМ

Нанайцы

Акпанггован — положить спать *мугдэ*, укрыв одеялом.

Ангмани нихэли — букв. «открывать рот», становиться шаманом, посвящать в шаманы (селения Дада, Найхин, Хумми).

Байгоачи — враждовать (*байгоан* — враг); воюют шаманы.

Боа — 1) небо; 2) погода; 3) бог земли; 4) местность.

Буни — загробный мир.

Гани (сел. Сикачи-Алян) — шаман несет *панян*.

Гойлинг — превращаться во что-либо иное (*гой* — другой).

Гора — шаманская территория.

Гуйнгулу — встретить на пути в загробный мир душу умершего, брошенную другим шаманом.

Гэен — камлать, искать, определять причину болезни; *саман гэендини* — шаман камлает с этой целью. В словаре *гэйе* — по-эвенк. — «звучать» и «узнавать причину болезни»; *гэен* — также «шаман».

Гэечи — камлать во время обряда *каса*: шаман и все родственники сидят в шалаше *итоан*, шаман камлает для души *панян*, которая еще находится дома.

Гэлэндэ — искать, высматривать что-либо (*гэлэ* — искать).

Дахаламди — лица, сопровождающие шамана.

Дёгдян, дёгдиан, дёкасон, дёасу — хранилище душ.

Дёгдин — малые поминки (от *дёгди* — сжигать) без участия шамана.

Дёргиль — шаманская мифическая наследственная территория.

Добо, добоча — кормить умершего, душу *панян*, *мугдэ*.

Дуумди (сел. Найхин) — помощник шамана.

Дуэнтэ (сел. Кондон) — фигурка медведя, сидящего на задних лапах.

Дэгбэмбучи — камлать на последних поминках, чтобы душу умершего вывести из дома.

Дюгбичи (сел. Верхняя Эконь), *дюлбучи* (сел. Найхин) — звать духа в фигурку (шаман на камлании).

Дюки — дух *сэвэн* (а иногда и *амбан*) входит в фигурку.

Дядон — дерево у костра на последних поминках: *буни дядони* — костер умершего, *илдан дядони* — костер живых (всего два костра было на поминках); на традиционных поминках *каса дядон* — дерево с перекладинами в виде лестницы у траурного шалаша; на дерево поднимался шаман перед поездкой в *буни.*

Дяидини (сел. Кондон) — шаманить над новой фигуркой *сэвэн*.

Илгэси (записано во всех селениях) — определять во время камлания душу больного по признакам на теле, душу умершего — по цвету одежды, по предметам самогдан, спрятанным в одежде покойника.

Илиочиори, *илиочихэни* (сел. Найхин) — совершать обряд, чтобы не умирали дети.

Итоан — шалаш на обряде больших поминок; в нем угощали *мугдэ* — фигурки-вместилища душ.

Кала (верховые, низовые — сел. Диппы) — угощаться (шаман кормит *сэвэн*).

Касата — отправлять душу умершего в загробный мир.

Коаго — превращаться в птицу, чтобы обмануть злого духа.

Коори — мифическая птица, на которой шаман возвращался из загробного мира.

Кэку — камлать, разговаривать с душой умершего.

Лэусу — камлать, обращаться во время обряда больших поминок к душе умершего при выносе фигурки *панян* из дома. Шаман просит ее не плакать, успокоиться. Также обращение нешаманов к духу-хозяину гор и к духам после окончания свадебной церемонии. Пели и нешаманы — признанные мастера подобного пения.

Мугдэ — деревянная фигурка, вместилище души умершего, которую отправляют в *буни* на последних поминках.

Мэу — камлать, танцуя; танцевать на камлании нешаманам.

Нганигойни (сел. Дада) — таскать душу больного во время лечения.

Нингманта — справлять поминки с шаманом (на седьмой день).

Нингмачи — камлать с бубном.

Нингмати — поминки у низовых нанайцев.

Нэу (сел. Джари) — выносить из дома фигурку *панян* в шалаш *итоан*, после чего шаман переселяет в *мугдэ* душу *панян* (*пупсинг — пуксинг* — вдувает). В «Сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских языков» (Л., 1975. Т. 1) *нэу*, *нэвугу* — вынести что-то; *нэвугуйчэ* — выталкивать что-то.

Оксоки чэучэури — гонять *оксоки* (записано от Ф.К.Онинка из Хаю).

Оняго — превращаться в птицу, лететь домой, окончив сражение со злым духом.

Пангга, панггачи — гадать с камнем *панггапон.*

Панё — фигурка, вместилище души, хранили в течение года и более после смерти человека.

Панёури (сел. Найхин) — кормить душу *панян* в фигурке *панё*.

Панягуи (сел. Дада) — во время обряда *каса* большой шаман призывает птиц *буни гаса* в тот момент, когда душу перенесли из дома в *итоан*

Панялто (сел. Дада) — вселять оживленную душу в фигурку *панё* во время обряда *хэргэн* (*панялто* — «возобновлять, возвращать» — сел. Найхин)

Панямба пупсинг — отдавать душу больному; шаман «делает ветер» — дует ему в затылок, темя. *Пуксин* — буран, ветер (глагола нет).

Панян — душа.

Панян хасиси — гоняться за злым духом, утащившим *панян.*

Пойпоачи — переворачиваться, вывертываться наизнанку.

Полан — плата *касаты*-шаману (халаты из шелка, меха).

Понгкичи — дымить, зажигая листья багульника, окуривать *сэвэн* (он это любит); так же дымили во время камлания.

Пупсинг (*хуопсинг*) — подуть; *хуксинг* — дует ветер (сел. Сикачи-Алян); *пуксинг* — передавать душу, спасенную шаманом, больному.

Пэргэчи — обдумывать, предполагать, гадать о причине болезни.

Самогдан — предметы, которые кладут в одежду умершего; по ним шаман узнает его душу. *Самугдан татагуй* — «таскать» самогдан (это делают духи шамана) во время обряда *илгэси*

Саола (*саолан*) — глиняная корчага, служила вместилищем духов.

Сикэльбигу — добавлять зарубки на краю нар *хуо*, когда туда кладут умершего, а также на двери *кэрэн* — домика для умерших.

Сипонго — скрываться под землей, прятаться от злых духов.

Сиурингку-сама — средний, лечащий шаман.

Сугди — ставить жертву во время *обряда боава уйлэури* перед *сэвэн* (перед началом охоты), перед *мио*

Сэкпэн, сэкпэнгу, сэкпэчи — кусать, вцепиться; хватать (зубами), хватать вообще (сел. Найхин). Шаман хватает душу больного, отбив ее у черта, но, по словам нанайцев, хватает ртом (не зубами), осторожно, чтобы не повредить; чаще с помощью духа *аями*. Шаман-неофит должен сам схватить свою похищенную во время посвящения душу.

Сэнг — плата шаману, чтобы «голос не пропал»; монетка на шее на веревочке.

Таочини-сама — средний, лечащий шаман.

Уйлэури, уйлэчи, уйлэчигури — молиться духам, отправляя им угощение.

Унди — ежегодный шаманский обряд.

Хасиси — гонять злого духа для его очищения.

Хора — остаться живым, спастись после опасной ситуации в мире духов.

Хоричи (сел. Дада) — (шаман.) звать духов *сэвэн*, говорить с ними.

Хоричи (сел. Сикачи-Алян) — угощать духов, брызгать водкой, бросать кусочки, приговаривая: «*Чуы, чуы*» (восклицание) (шаман.).

Хэргэн — поминки на седьмой день после смерти.

Хээчи — шаманить без бубна, с копьем (шаман поет песни, гоняет злого духа).

Чачарику аями (сел. Кондон) — дух-предводитель шамана в его походах; на голове бурхана — семь-девять духов *мангге*, *бучу*

Элечиори — совершать обряд, чтобы дети не умирали (сел. Найхин).

Элкиугдэ (сел. Кондон) — крупные стружки, которыми чистили больного.

Эндур — бог верхний, *Боа Эндурни* — бог неба.

Эпили — камлая, просить духа войти в фигурку. Зовут: «*Кя! Кя!*»; вообще — обращение к духу во время камлания с просьбой

Ямаха — так в Сикачи-Аляне говорят о поясе шамана вместо *янгпа.*

Яя — шаман камлает (поет).

Ульчи

Алмунду — невидимые изгороди (три-девять) вокруг шаманского столба *дару*, охраняют духи *кальдёму* и *ёнггули* (леопард).

Амбалмачику — место, где водятся злые духи.

Амбамба бакаву — «нашел злого духа» (т.е. сошел с ума).

Атау, атауа — коробка (ящик) для пищи умершему, для его вещей; употребляли для поминок, до совершения последних поминок

Бакта — верхний мир

Гидяли — путь шамана (записано от П.В.Салданга, сел. Монгол, 1958 г.).

Гилбэ — шаман в виде медведя с железной шерстью. Летает по воздуху вовремя камлания.

Дару — шаманский столб.

Дёандини — шаман разговаривает с «хорошим» («очищенным») *сэвэн*.

Дёорпу — погремушка, употребляется на медвежьем празднике.

Дюасу — шаманское хранилище душ.

Дюкуомбуву — загонять «хорошего», «очищенного» после камлания *сэвэн* в фигурку (записано от П.В.Салданга)

Илдеруву — узнавать душу (*панян*) по «отметкам»; у нанайцев — *илгэси* (записано в Кольчоме от Вадяка Дятала).

Илу, илуни — дорога шамана (*на илуни* — земная, *дуэнтэ илуни* — таежная, *тэму илуни* — водяная), у больших шаманов до 9–12 дорог.

Калуву — кормить *сэвэн* разной пищей.

Мэуву — шаманить, танцуя (записано от П.В.Салданга).

Нингмаку — обряды шаманов с душами детей.

Нойна — лодочка для жертвоприношения духам Амура (*нода* — бросать).

Оди — плата за камлание: чашки, кастрюлька. Чумашку из бересты непременно давали при камлании шамана для добычи калуги.

Подохо мо — мифическое дерево.

Пунгкуву — кормить *сэвэн* дымом елки, багульника.

Пута — мешочек из рыбьей кожи, символ хранилища души.

Пэйлэпу, элчиугдэ — палочки со связкой стружек (*элчу, элку* — махать).

Сисапун — ритуальные стружки.

Сиулмэ сама — простой лечащий шаман.

Сиурэ — главные *сэвэн* шамана: *маси*, *бучу*, *ингдалау* (записано от П.В.Салданга).

Солдимапуву (*солдимасуву*) — гонять злого духа (записано от П.В.Салданга).

Соунггу, сэунггу — фигура из сена на трех ногах для поимки черта.

Сугдичи — кормить умерших.

Сукпачуву — танцевать перед камланием шамана (зрители танцуют, чтобы поднять дух шамана. Записано от П.В.Салданга).

Сэкпэмбуву — 1) вцепиться зубами; 2) нападать на злого духа (шаман.).

Толкичи, толкини — видеть сон (во время камлания шаман старается его узнать).

Тэлэу, тэлэ — вода с багульником — питье шамана во время обряда *унди*.

Тэу — деревянная фигурка на шаманской шапке из стружек.

Тэунгкуву — делать фигурку духа после камлания.

Унди — обряд с целью лечения самого шамана.

Ундиву — заходить шаману в дома односельчан во время обряда *унди*.

Упсиэ — юбка шамана.

Хасиси — путешествие шамана на небо при посвящении неофита.

Хуандараву — шаманить без бубна, петь.

Хойракачи — слабый шаман, без обряда посвящения; *маси* и *бучу* к нему приходят сами.

Хортихэниву — лечить самого себя (шаман.) (записано от П.В.Салданга).

Хэрми — бурхан из травы (позднее — из дерева), делают во время камлания.

Чэвучуву — молиться в тайге духам; также вовремя похоронить утонувшего либо задранного медведем.

Чэнкэву — танцевать на медвежьем празднике.

Чэупу — человек, задранный медведем.

Элчугдэ — связки ритуальных стружек для лечения больного.

Эпиливу — вселять духа в фигурку, говорить с *сэвэн* (Ч.Дятала).

Этэуву — сторожить, охранять.

Я, яяла — камлать, сидя петьСПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

МАЭ — Музей антропологии и этнографии АН СССР.

ПИИЭ — Полевые исследования Института этнографии АН СССР.

СЭ — Советская этнография.

ТИЭ — Труды Института этнографии АН СССР