

THE TUNGUS WORLDVIEW: The Pantheon

**(Semantics of Images
and Ethno-cultural Relations)**

Historico-ethnographical Essays

by Tat'yana Yu. Sem

St. Petersburg State University
Faculty of Philology
St. Petersburg
2012

Т. Ю. Сем

КАРТИНА МИРА ТУНГУСОВ: пантеон

**(семантика образов
и этнокультурные связи)**

Историко-этнографические очерки

Филологический факультет
Санкт-Петербургского государственного университета
Санкт-Петербург
2012

ББК 63.529(2)

С30

Ответственный редактор:
в. н. с. МАЭ РАН, канд. ист. наук *А. М. Решетов*

Рецензенты:
д-р ист. наук, проф. *Е. А. Окладникова*,
д-р иск., проф. *Н. А. Соломонова*

Сем, Т. Ю.

С30 Картина мира тунгусов: пантеон (семантика образов и этнокультурные связи): историко-этнографические очерки. — СПб. : Филологический факультет СПбГУ, 2012. — 626 с. — (Varia Ethnographica).

ISBN 978-5-8465-1304-4

Книга посвящена общему и особенному анализу картины мира, пантеона богов и духов тунгусо-маньчжурских народов Сибири и Дальнего Востока XIX–XX вв. Основное внимание уделяется реконструкции общетунгусского верховного пантеона, типологии и функционально-семантическому статусу персонажей, их иконографии. Впервые столь широко показана этнокультурная специфика общетунгусского пантеона и выявлены центральноазиатские и дальневосточные этнокультурные связи в рамках общеалтайского и тунгусского культурного мира.

В книге использован большой корпус архивных и музейных материалов, а также полевые исследования автора более чем за 20 лет экспедиционных работ в Якутии, Приамурье и Приморье, на Сахалине. Работа снабжена многочисленными оригинальными иллюстрациями.

ББК 63.529(2)

*В оформлении обложки использованы материалы
из коллекции Ю. А. Сема*

Редактор *В. С. Волкова*
Корректор *Л. А. Макеева*
Компьютерная верстка: *Л. В. Васильева*
Художественное оформление *С. В. Лебединского*

Лицензия ЛП № 000156 от 27.04.99. Подписано в печать 20.12.2012.

Формат 60 × 90¹/16. Усл. печ. л. 39. Тираж 1000 экз. Заказ № ____.

Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета
199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 11.

Отпечатано в типографии
ОАО Издательско-полиграфическое предприятие «Искусство России»
198099, Санкт-Петербург, ул. Промышленная, 38/2

© Т. Ю. Сем, 2012
© Е. А. Окладникова (предисловие), 2012
© С. В. Лебединский, оформление, 2012
© Российский этнографический музей, 2012

ISBN 978-5-8465-1304-4

Книга посвящается светлой памяти моих родителей, друзей и учителей — Юрия Александровича Сема и Лидии Ивановны Сем

ПРЕДИСЛОВИЕ

Когда берешь в руки книгу с таким строгим и очень специальным названием, как «Картина мира тунгусов: пантеон», предвкушаешь сугубо профессиональное удовольствие: ну вот, наконец-то можно отдать стихии фундированного научного знания, познакомиться с многочисленными деталями научного исследования, ощутить колорит духовной культуры тунгусо-маньчжурских народов Сибири и Дальнего Востока с загадочными названиями сибо, солоны, ороконы и др. И это предчувствие не обманывает. Автор раскрывает перед читателем не только пространства этнокультурной истории таких тунгусо-маньчжурских народов Сибири и Дальнего Востока (России и Китая) XIX–XX вв., как маньчжуры, сибо, солоны, хэчжэ, ороконы, эвенки, эвены, нанайцы, ульчи, орочи, ороки (уильта), негидальцы, удэгейцы, но и погружает читателя в глубины истории их духовной культуры — мифы, фольклорную традицию, сказки. Вчитываясь в работу Т. Ю. Сем, начинаешь сознавать, что цель автора — не простое удовлетворение специально-научного любопытства историков, этнологов, культурологов, археологов, фольклористов. Цель автора гораздо более значима. Т. Ю. Сем охвачена идеей реконструкции универсального верховного пантеона божеств и духов тунгусо-маньчжурских народов, но эта цель не является единственной. Более того, эта главная цель автора дополнена другими: типологизировать, как минимум на основе двух уровней (мифологическом и шаманском), реконструированный пантеон божеств и духов; обозначить семантический статус персонажей этого пантеона; осуществить функциональный анализ обозначенных типов в верованиях, фольклоре и ритуалах, выявить и описать иконографию персонажей; исследовать представления о взаимоотношении человека и природы в системе реконструированной модели верховного пантеона божеств и духов.

Актуальность цели исследования по выбранной проблематике — духовная культура тунгусо-маньчжурских народов XIX–XX вв. — определяется тем, что до сих пор не существует типологии пантеона божеств

и духов тунгусо-маньчжурского пантеона и даже не раскрыта полностью семантика отдельных персонажей этого пантеона. Все еще остается непроанализированным генезис образов этих персонажей и их иконография, фольклорные образы в аспекте сопоставительного анализа их с пантеоном тунгусо-маньчжурских божеств; остается невыявленной иерархия пантеонов божеств у различных тунгусо-маньчжурских народов; неясна функция и семантика типов персонажей общетунгусского пантеона; не проявлена и не описана система связей между персонажами пантеона на этнокультурном уровне. Эмпирической базой исследования стал поистине огромный материал, включающий архивные неопубликованные материалы, материалы экспедиционных исследований автора, результаты изучения музейных собраний (МАЭ РАН, РЭМ, Приморского государственного объединенного музея им. В. К. Арсеньева и др.): Архивы Ю. А. и Л. И. Сем, лингвистические материалы; широко использованы обширные сведения по этнографии, мифологии и изобразительному искусству алтайских, уральских и тихоокеанских народов.

Несмотря на то, что в настоящее время другими исследователями, начиная с Н. Я. Бичурина, Я. И. Линденау, И. Г. Георги, Л. И. Шренка, А. И. Лопатина, С. М. Широкогорова, Н. Кюнера, Б. Лауфера и кончая Ю. А. Семом, А. В. Смоляк, Т. А. Пан, Т. А. Кубановой и др., собран и систематизирован огромный материал по этой проблематике, работа Т. Ю. Сем является весьма оригинальным и новаторским исследованием. Это проявляется прежде всего в том, что автор руководствовался в своей работе следующими идеями: 1) верховный пантеон тунгусо-маньчжуров является составной частью непреходящего фонда ценностей этноса, которые постоянно транслируются культурой от одного поколения к другому; 2) аксиология тунгусо-маньчжуров может и должна иметь прочтение в широком евразийском контексте, так как территория Центральной Азии, Прибайкалья, Маньчжурии на протяжении веков была контактной; 3) мировоззрение тунгусо-маньчжуров, представленное пантеоном божеств, мифами, эпическими сказаниями, легендами, способствует осмыслению сложных как культурно-исторических, так и этнокультурных процессов, происходивших в центре Азии; 4) тунгусо-маньчжурский пантеон является основой картины мира, которая впитала традиционные поведенческие стереотипы, идеальные образы и архетипы высших ценностей и значение которой актуализируется в ходе самоидентификации современных народов Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока; 5) актуализация картины мира тунгусо-маньчжуров способствует сохранению этих народов в условиях глобализации; 6) в силу

того, что мнения исследователей относительно этногенеза тунгусов разделились, изучение семантики пантеона верховных божеств может дать ключи к пониманию этногенеза маньчжуров и тунгусов.

Оригинальность вклада автора в изучение памятников духовной культуры тунгусо-маньчжурских народов заключается и в использованной ею для работы системе методов, которая названа ею *семантической типологией*, позволившей реконструировать историко-культурные типы персонажей общетунгусской модели пантеона и ее вариантов. Суть метода сводится к последовательному применению в работе с конкретным материалом сравнительно-исторического, культурно-типологического, функционально-семантического, лексико-семантического и иконографического методов исследования персонажей пантеона, что позволило автору реконструировать систему и структуру пантеона тунгусо-маньчжурских божеств.

В первой главе автор анализирует обширный круг источников и историографических работ.

Вторая глава посвящена разработке исследовательского инструментария. Т. Ю. Сем рассматривает содержательную часть и объем основных понятий (пантеон, структура пантеона), обозначает методологические ориентиры исследования, объясняет основу своего подхода к типологии божеств и духов пантеона, утверждая (со ссылкой на работы А. И. Золотарева, Л. П. Потапова, С. А. Арутюнова, Л. А. Лара, Т. И. Борко), что иерархическая структура пантеона сформировалась в тех сибирских религиозных системах, в которых сформировалось и шаманство (энцы, ненцы, нганасаны, селькупы, эвенки, нанайцы, удэгейцы) или иной тип политеизма — язычество (например, у древних славян или угров). А автор выделяет шаманский уровень представлений как основу традиционного мировоззрения и культовой практики всех групп тунгусо-маньчжуров и включает в исследование мировоззренческой основы этих народов повествовательные жанры фольклора (мифологию, сказки, эпос) и ритуалы (промысловый культ, культ предков, культ неба и гор, культ воды). Структурная модель пантеона тунгусо-маньчжурских народов выглядит следующим образом: высшие божества — это божества неба и земли, включая духов первопредков, верховных богов, творцов, демиургов, мироустроителей, хозяев стихий и планет, владык и распорядителей судеб людей; низшие — это духи-хозяева природы, духи предков, шаманов, злые духи низа земли, демоны. Соответственно соотнесение этих двух категорий духов с двумя уровнями модели мироздания позволяет определить их как астрально-космические и хтонические.

В третьей главе автор рассматривает процесс формирования пантеона, а также особенности моделирования мироздания в среде тунгусо-маньчжурских народов. Автор приходит к следующим выводам: 1) выяснение семантики персонажей тунгусо-маньчжурского пантеона возможно только в рамках исследований структурных и системных особенностей модели мира; 2) формирование пантеона происходило во взаимодействии с развитыми религиозными системами (индоиранской, китайской, монгольской) и различными конфессиями (буддизмом, ламаизмом, манихейством, христианством); 3) в моделировании вселенной использовались два основных принципа: двоичный и троичный; 4) структурные элементы мироздания тунгусо-маньчжуров связаны с горизонтальным членением мира в образе мировой реки и вертикальным строением мира в образе мировой горы и мирового дерева и его заместителей — дерева жизни, дерева зла и добра, дерева познания или шаманского дерева, а также с идеей горы-прародительницы лося/олени; 5) иерархия божеств в системе модели вселенной строилась по принципу локализации духов в пространстве вселенной; 6) категории духов формировались по социальному (высшие/низшие) или этическому (добрые/злые) принципам; 7) высший класс божеств возник в результате существования мифологических прообразов и под воздействием этнокультурных заимствований как результат диффузии фольклорных сюжетов, героического эпоса и книжных форм шаманских молитв; 8) существовала функциональная таксономия духов, находившая выражение в формировании трех групп божеств: шаманских, лечебных, промысловых.

В результате Т. Ю. Сем приходит к мысли о том, что в основе классификации божеств верховного пантеона тунгусо-маньчжуров лежит функционально-семантический принцип, суть которого сводится к совмещению нескольких принципов: пространственной локализации, функциональности, семантики. Следование этим принципам дает возможность автору работы классифицировать духов на основании зон их локализации во вселенной (космические, астральные, астрально-хтонические, хтонические), функции (управитель, исполнитель, медиатор, противник, творец, мироустроитель, прародители, оппозиционный творец) и сферы влияния (хозяева вселенной, неба, мировой горы, солнца, грома, плодородия, судеб).

Автор приходит к выводу, что пантеон божеств тунгусо-маньчжурского пантеона организован иерархически. Иерархия складывалась под воздействием нескольких факторов: социального устройства общества (ро-

дового, народного, государственного) и исторического, соответствующего стадиям формирования картины мира (мифологического, шаманского и др.).

В этой же главе автором рассматривается пантеон богов, духов и демонов, организующих разнообразные культы: промысловый, семейные, предков и др. Исторические корни этих персонажей анализируются с привлечением фольклорных образов, ибо именно тексты волшебных сказок, героического эпоса, народных легенд способны раскрыть их историю.

Т. Ю. Сем раскрывает сущность образа Буга (Боа), например, как олицетворения сил природы, духа-хозяина верхнего мира: «Вселенная Буга включала понятие всего мира — земли, воды, неба, всего существующего, и в то же время это — вечное существо, которое не вмешивается в дела людей, но является творцом и распределителем всего существующего. Являясь хозяином вселенной, которому подвластны все сферы мироздания, Буга наделялся статусом верховного божества и духа». Эволюцию этого образа автор определяет так: «Вершиной эволюции космического божества было выделение верховного бога неба в тунгусо-маньчжурском пантеоне как мужского персонажа, обладающего абсолютной верховной властью, установителя законов, нравственности, воплощения высшей справедливости, подателя счастья, военной и промысловой удачи. Маньчжурское представление о божестве Абкай сочетало в себе шаманское представление о всемогущем повелителе неба и конфуцианскую концепцию неба как высшую инстанцию на вознаграждение и воздаяние». Еще один пример: исследуя образ громовника, Т. Ю. Сем пришла к выводу, что имя громовника в тунгусо-маньчжурских языках — Агды, Акджан — имеет не только алтайскую, но и индоевропейскую основу.

В четвертой главе рассмотрены ментальные образы женских и мужских божеств пантеона тунгусо-маньчжуров. Выводы автора сводятся к тому, что семантика их раскрывает сущность женских божеств как божеств плодородия, ассоциируемых с идеями плодородия, солнечного дерева жизни, реинкарнацией живых существ, возрождением жизни и т. п., а мужских божеств — как хозяев дерева погоды, мороза, луны или лунного дерева, как хозяев растительности и плодородия. Дерево-рожевица, гора — беременная женщина-луна, женщина-солнце являлись наиболее устойчивыми образами народного сознания, транслируемыми через идеи и вещи из поколения в поколение. Мужская ипостась богини плодородия ассоциировалась с чистой небесной сферой, водной стихией, бессмертием, плодородием, здоровьем, промысловой удачей. Бог

плодородия воспринимался как родовой богатырь-покровитель, шаманский предок.

Пятая глава раскрывает образы духов предков, сфера которых находится дома или рядом с домом, — это предки огня, дома, ближней территории. Шестая глава посвящена категории низших духов дальней сферы — земли, тайги, гор, промыслов, воды среднего мира. Обе главы взаимосвязаны как две сферы горизонтальной картины мира.

Седьмая глава посвящена анализу хтонических божеств, образы которых ассоциированы с представлениями о жизни/смерти, стихией хаоса, бури и дислоцированы на грани миров (болота, огненная стихия, вода). Особый научный интерес представляет анализ ментальных образов таких божеств пантеона тунгусо-маньчжуров, как хозяин судьбы, распорядитель жизни/смерти (тигр); матери-земли; женских шаманских духов и др.

Палеолитические корни имеет архаичный образ богини-матери, прародительницы рода, и образы тотемных животных (медведь), образ змея-хронотопа, символа вселенной, а также образ птицы как модели мира, соединяющей мужское и женское начала природы (Прибайкалье). Эти образы продолжают бытовать и в последующие времена среди населения, распространившегося по территории Сибири и Тихоокеанского побережья Азии и Америки (Амур).

Несомненно ценен реконструктивный анализ верховного пантеона тунгусо-маньчжурских народов, который подтверждает общие выводы о конфессиональном влиянии на их верования индо-буддийских, даосских, зороастрийских, митраистских, манихейских и христианских представлений и персонажей, наполняя их конкретным содержанием. Восхищают объемы мифологического и фольклорного материала, фундирующие все без исключения выводы автора, придающие им статус научных аргументов. Но, пожалуй, наиболее важным является то, что сделанная автором большая и планомерная работа позволила выявить новые центральноазиатские и дальневосточные культурно-генетические связи тунгусо-маньчжурских народов. Тунгусо-маньчжурские народы благодаря выводам автора оказались такими же активными, важными и значимыми участниками культурогенеза народов Евразии, как и получившие этот статус ранее алтайские, самодийские, угорские народы. Этот вывод автора дорого стоит в непростых условиях современной геополитической и этнокультурной ситуации.

Когда я перелистывала последнюю страницу рукописи книги Т. Ю. Сем, мне позвонила молодая журналистка и спросила: «Каково

значение культуры коренного населения Сибири, Дальнего Востока, Северной Евразии? Почему эту культуру надо изучать?» ...И я подумала: в этой жизни, наверное, ничто не происходит случайно.

Е. А. Окладникова,
доктор исторических наук,
профессор кафедры социологии СПбГИЭУ

ВВЕДЕНИЕ

От историка требуется... вжиться в события прошлого, заново пережить их и таким образом сделать их вновь живыми, как живо непосредственное настоящее.

Генрих Риккерт.
Философия жизни. 1921

Территория Центральной и Восточной Азии, включая Прибайкалье и Маньчжурию, издавна являлась зоной контактов Запада и Востока, где взаимодействовали разные народы и происходил синтез культур и идей (зороастризма, буддизма, христианства, манихейства, даосизма, конфуцианства, шаманства). Здесь смешивались аборигенные, локальные и заимствованные представления и культурные достижения. Тунгусо-маньчжурские народы проживали на стыке Центральной, Восточной и Северной Азии и не только впитали привносимые культурные ценности, но и формировали локально специфичную картину мира, включающую представление о пантеоне. В связи с этим особое значение имеет рассмотрение общего и особенного в духовной культуре тунгусо-маньчжурских народов.

Изучение мировоззрения тунгусо-маньчжурских народов способствует осмыслению сложных культурно-исторических и этнокультурных процессов, происходящих в центре Азии. Эти вопросы ранее слабо учитывались в работах по культуре алтайских народов и народов евразийского мира.

Тунгусо-маньчжурские народы, принадлежащие к древнему культурному миру алтайских народов, сформировали особое мировосприятие, представляющее собой модель духовного освоения природы. Основы этого мировидения составляют «изначальные истины», характеризующие взаимоотношения человека и вселенной. Сущностные знания о мире в закодированной форме сохранялись в фольклоре (мифах, сказках, эпосе), художественно-игровой и ритуальной культуре, традиционных верованиях и прежде всего в шаманстве, недостаточно изученном в настоящее время. Все перечисленное представляет собой константный фонд духовных ценностей этноса и способствует ретрансляции культуры.

Исследование тунгусского пантеона как основы картины мира чрезвычайно актуально для культурной и этнической самоидентификации и культуры современных народов, сохранения традиционных поведенческих стереотипов, выработанных на протяжении столетий на основе идеальных образов и архетипов высших ценностей, что способствует сохранению идентичности данных народов в условиях глобализации.

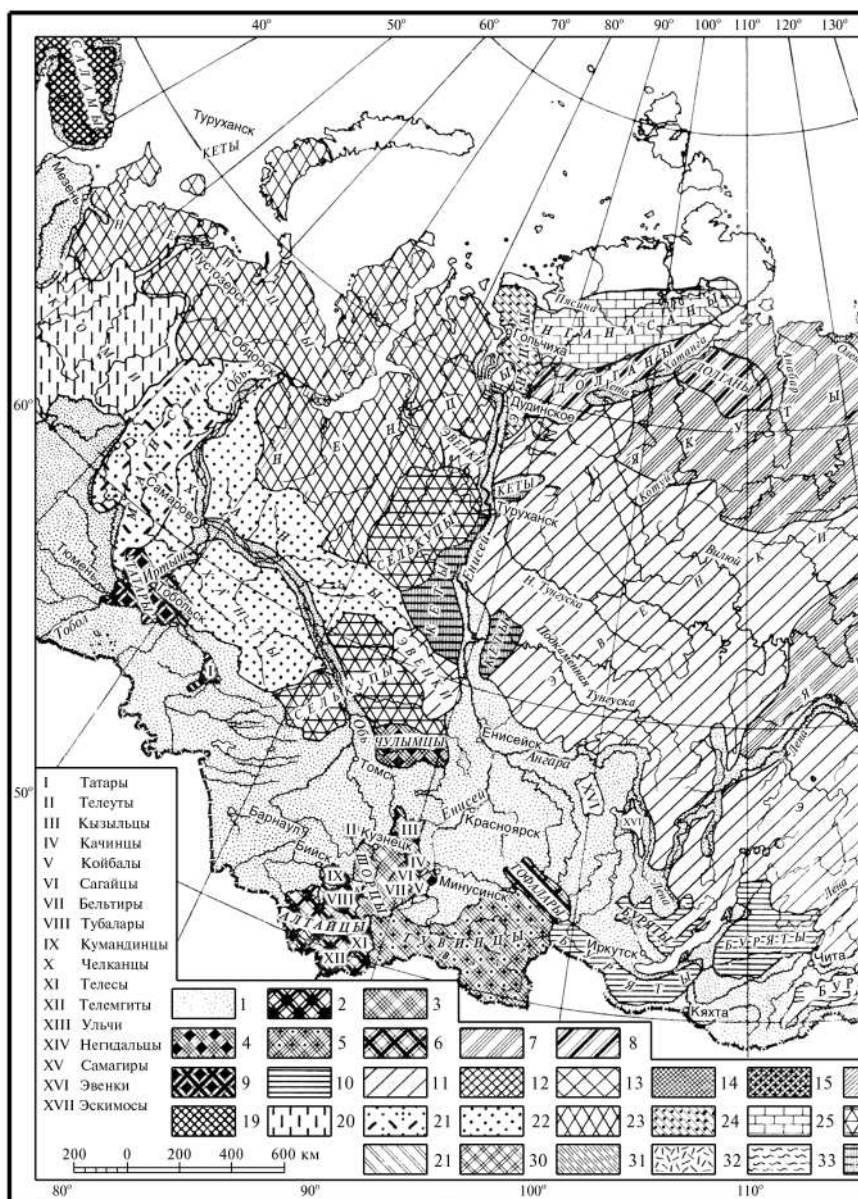
ИСТОРИЧЕСКАЯ СПРАВКА О ТУНГУСО-МАНЬЧЖУРСКИХ НАРОДАХ

Территория расселения тунгусо-маньчжурских народов в XIX–XX вв. охватывает обширный ареал в пределах Восточной Азии и Сибири. Этот регион Дальнего Востока, Китая и России объединяет Маньчжурию, Приамурье, Приморье, о. Сахалин, Охотское побережье, Якутию, Забайкалье, бассейн Енисея до притоков Оби.

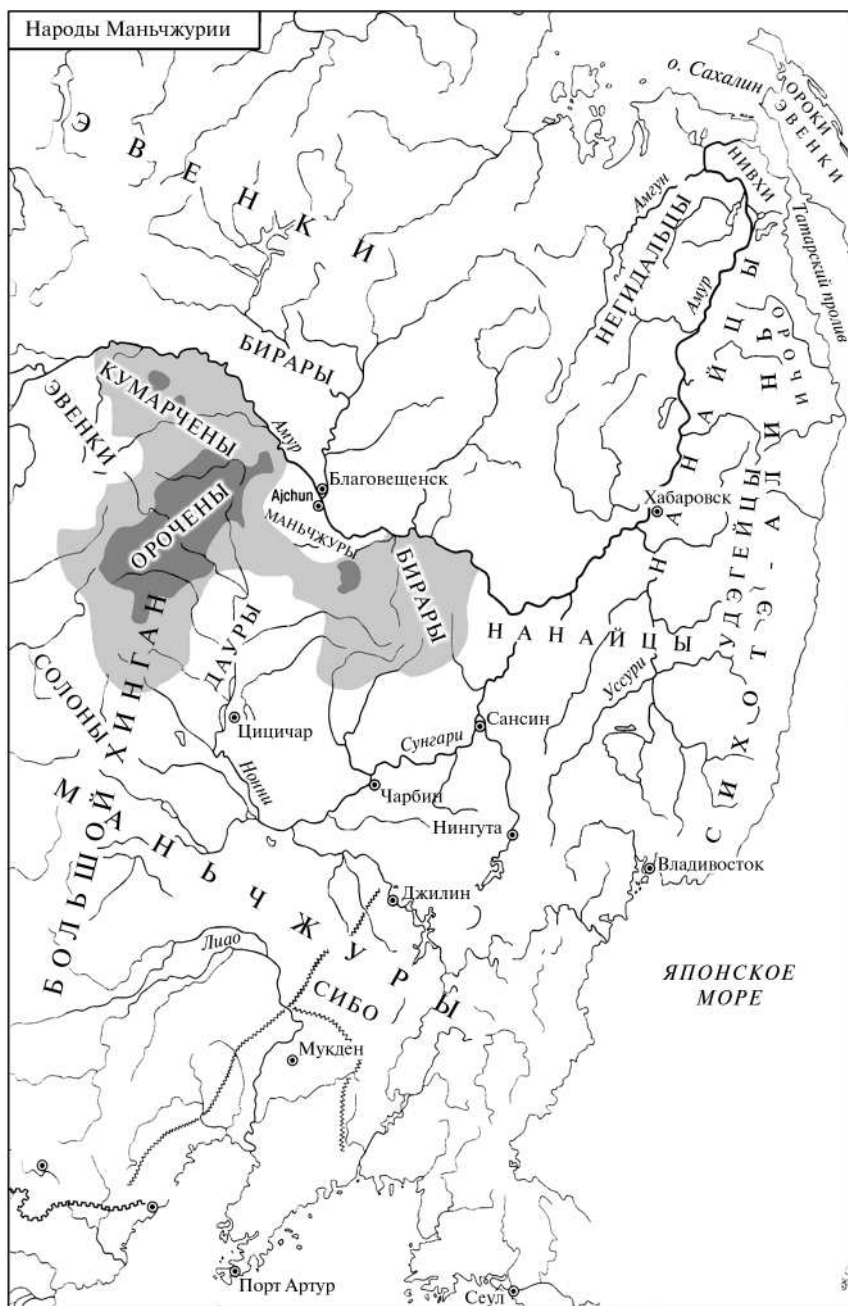
По языковой принадлежности тунгусо-маньчжурские народы Сибири и Дальнего Востока (России и Китая) — маньчжуры, сибо, солоны, хэчжэ, ороконы, эвенки, эвены, нанайцы, ульчи, орочи, ороки (уильта), негидальцы, удэгейцы — принадлежат к одной этнолингвистической общности — алтайской языковой семье тунгусо-маньчжурской подгруппы наряду с родственными им монгольскими, тюркскими народами, а также корейцами и японцами. Общая численность всех тунгусо-маньчжурских народов на начало XXI в. составляла около 5 млн человек, из них маньчжуров — 4, 53 млн, сибо — 89 тыс., эвенков — 54 тыс., эвенов — 19 тыс., нанайцев — 14, 5 тыс. человек (Народы мира, 1988; Северная энциклопедия, 2004).

Хотя тунгусо-маньчжурские народы принадлежат к единой этнолингвистической общности, в этнографическом отношении они обладают существенными различиями, что обусловлено широтой расселения в различных природно-климатических районах, хозяйственно-культурным своеобразием, социальными различиями, а также собственной историей формирования и разными этнокультурными влияниями. В хозяйственно-культурном отношении тунгусо-маньчжурские народы делятся на три самостоятельные историко-культурные области — восточносибирскую, амуро-сахалинскую и маньчжурскую, — сформировавшиеся на различных этнокультурных основах и характеризующиеся разными этнокультурными влияниями.

Особое положение в культуре занимают контактные группы тунгусов с монголами, тюрками и маньчжурами — манегры, ороконы, солоны и



Карта расселения тунгусо-маньчжурских народов. XIX–XX вв.



Карта расселения народов Дальнего Востока. XIX–XX вв.



Кидани — предки дауров

хэчжэ Маньчжурии, и монголо-тунгусская группа — дауры (Lattimore, 1935, p. 182–183).

Исследователи связывают генезис тунгусо-маньчжурских народов с разными древними и средневековыми этническими группами, ассимилировавшими местные субстратные народы. Г. М. Василевич писала по поводу этногенеза одного из крупных народов тунгусской группы: «Происхождение эвенков — результат разновременных сложных процессов смешения разных древнейших аборигенных племен Северной Сибири с племенами, формировавшимися в более южных районах, родственными по языку с тюрками и монголами. Язык этих племен победил языки аборигенного населения» (Василевич, 1956, с. 704).

Несмотря на более чем двухвековое изучение древней и традиционной культуры тунгусо-маньчжурских народов, остаются многочисленные вопросы и невыясненные проблемы, касающиеся их этнической истории и культурогенеза. Существует большое разнообразие мнений на этот счет (Описание Маньчжурии, 1897; История Северо-Восточного Китая XVII–XX вв., 1987; История Дальнего Востока, 1989). Одна из последних сводок по вопросам расселения, классификации и отдельным аспектам этногенеза тунгусо-маньчжурских народов приведена в специальной статье А. М. Решетова (Решетов, 1997, с. 56). Обобщенную сводку по этногенезу тунгусов можно найти также в работах А. П. Окладникова, М. Г. Левина, Е. И. Деревянко, М. В. Воробьева, Э. В. Шавкунова, М. Х. Белянской.



Неолитические фигурки Усть-Уды (Якутия) и р. Кондон (Приамурье). IV–III тыс. до н. э.

Большинство современных ученых (востоковедов, археологов, антропологов) к ближайшим предкам тунгусо-маньчжурских народов относят средневековое население Дальнего Востока, полагая, что этнический состав маньчжуров, эвенков и народов Амура (трех групп тунгусо-маньчжуров) существенно различается: сушени, шивэй, хэйшуй мохэ, чжурчжэни — предки сибо, маньчжуров, нанайцев, удэгейцев; а сумо мохэ и когурё (бохайцы) — предки удэгейцев и маньчжуров; гувань, саняг мохэ — предки эвенков и эвенов (Н. В. Кюнер, М. В. Воробьев, Э. В. Шавкунов, Г. В. Мелихов, Сунь Цзиньцзи, А. П. Окладников, А. П. Деревянко, Г. М. Василевич, А. В. Смоляк, В. А. Туголуков, Ю. А. Сем, С. В. Березницкий, Н. В. Ермолова, С. П. Нестеров).

Итак, предложенная российскими востоковедами (Н. Я. Бичурин, Н. В. Кюнер и др.) схема тунгусского этногенеза сушени — илоу — уцзи — мохэ — чжурчжэни в настоящее время китайскими и российскими учеными уточняется. В частности, предлагается видеть в эвенках, маньчжурах и тунгусских народах Амура три разных племени (увань, мохэ, чжурчжэни) (Туголуков, 1980; Шавкунов, 1990).

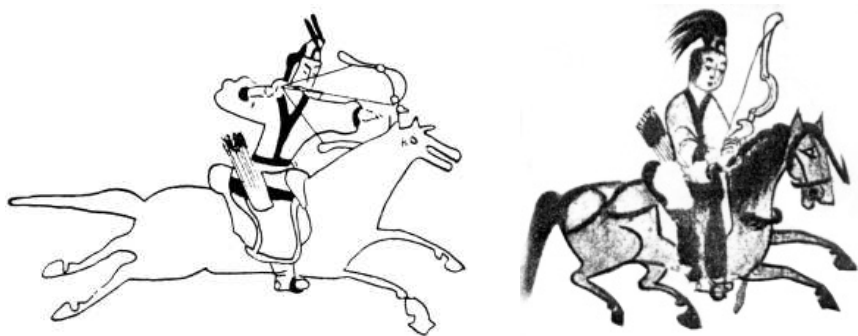
Китайский ученый Сунь Цзиньцзи предлагает несколько иной расклад тунгусских племен: симу мохэ — ымну — эвенки, ороконы, хэйшуй мохэ — нанайцы хэчжэ, сушени — хэйшуй монхэ — аныцзюу — ваньян — нюйчени — чжурчжэни — маньчжуры, илоу — хэйшуй мохэ — удигай, сумо мохэ, смешавшись с когуресцами, составили основу населения Бохай, которые, по-видимому, вошли в состав удэгейцев и уссурийских нанайцев (Сунь Цзиньцзи, 2001а, б).



Чжурчжэни. Князь и стрелок. Фреска. XII в.

Если линия развития сушени — хэйшуй мохэ — чжурчжэни — маньчжуры представляется ученым наиболее приемлемой (Бутин, 1984, с. 38—53; Пак, 1979, с. 69), то вопрос взаимоотношений фуюй (пуе) с прото-маньчжурами и когуресцами дискуссионен. Старая школа востоковедов (В. Н. Васильев, Н. Я. Бичурин, Н. В. Кюнер) относили фуюй к тунгусским племенам и соответственно признавали фуюйскую линию в развитии правящего дома когуре и коре. В китайских источниках записана легенда правящего дома трех династий корейцев, которая восходит к варианту сянби. Ю. М. Васильев на основе анализа археологического материала покровской культуры амурских чжурчжэней относит ее к монголо-тунгусскому смешанному населению, потомками которых были дауры. Э. В. Шавкунов идет дальше в своих выводах и полагает, что амурские чжурчжэни и пуе-фуюй были монголоязычным населением. Однако данные антропологии и фольклора противоречат этому выводу. Физический облик правящей династии корейцев относился к маньчжуро-корейскому антропологическому типу длинноголовых и узколиких тихоокеанских монголоидов. В генеалогической легенде сказано, что предок династии пришел с севера и имел в роду предков-животных медведя и тигра, что не характерно для монголоязычного населения, а скорее свойственно тунгусо-маньчжурским народам. Погребальные обычаи также свидетельствуют в пользу маньчжурской версии.

Отметим, что вопрос этногенеза тунгусских народов представляется в настоящее время гораздо более сложным, чем предполагалось ранее.

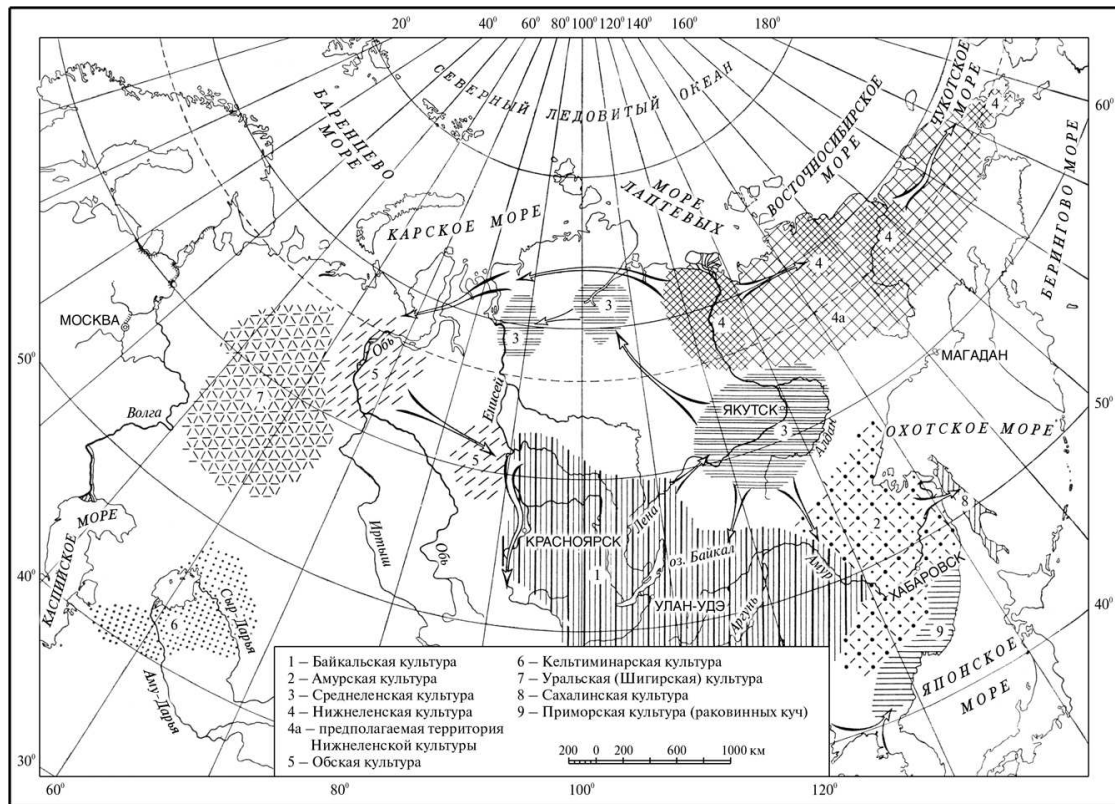


Когуресские всадники. Фрагменты росписи гробницы

ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ ПРААЛТАЙСКОЙ ОСНОВЫ ТУНГУСОВ

Прежде чем говорить о собственном этногенезе тунгусов, обратим внимание на их прасостояние. Как известно, тунгусо-маньчжурские народы входят в алтайскую семью языков, родственных тюркским, монгольским, а также корейскому и японскому языкам, все вместе являющиеся частью восточной группы ностратической макросемьи, охватывающей значительный ареал Евразии (Иллич-Свитыч, 1971, с. 69; Долгопольский, 1964а, б; Баскаков, 1981, с. 13–28; Дыбо, Терентьев, 1990, с. 338–339; Иванов, 1990). Существует версия, что праалтайцы сформировались в районах Западной Азии и были соседями с индоевропейскими и кавказскими народами (Алексеев, 1986, с. 162, 114–115, 118; Крючков, Софронов, Чебоксаров, 1978, с. 76–79; Пелих, 1972, с. 175; Пучков, 1988; Грунтов, Дыбо, Кормушин, 2006, с. 30–40).

Благодаря работам лингвистов последних лет была реконструирована праалтайская лексика, свидетельствующая о проживании их в засушливых горных районах с орошаемыми системами (Иванов, 1990; 2003; Дыбо, 1997; Долгопольский, 1964а, б; Старостин, 1991; Грунтов, Дыбо, Кормушин, 2006; Котвич, 1962; Насилов 1979). В настоящее время точных археологических подтверждений не существует. Имеются лишь указания на инфильтрацию переднеазиатского населения на северо-запад и восток



Карта неолитических культур Сибири

в регион проживания индоевропейского и тюркского населения на территории Средней Азии, Западного Китая и Центральной Азии (Кычанов, 1997; Кляшторный, Савинов, 2005). Высказывалось предположение о кавказской, индоевропейской либо, скорее, алтайской по языку принадлежности древнешумерского населения (Пелих, 1972, с. 175; Сем Ю., 1983). Согласно одной версии, центральноазиатские неолитические культуры принадлежат индоевропейскому населению (Новгородова, 1989), согласно другой версии — индоевропейскому и праалтайскому (Шавкунов, 1991). Независимо от этих версий очевидно, что тунгусо-маньчжурские народы проживали в восточных районах Центральной, Северной и Восточной Азии уже в эпоху бронзы и с периода хуннуской конфедерации проявляют себя на евразийской арене (Левин, 1958).

Собственно этногенез тунгусов начинается с мохэсцев. А. П. Окладников полагал, что их неолитические корни связаны с громатухинской археологической культурой Верхнего Приамурья. В культуре громатухинцев-прамохэсцев прослеживается нижнеамурское население, на Нижнем Амуре — громатухинское. То есть на территории Амура вверх и вниз шло взаимообогащение культур, смешение населения (Окладников, Деревянко, 1977).

Культурный облик мохэсцев, как показывают археологические исследования Е. И. Деревянко Троицкого могильника, тяготеет к тюрко-монгольскому миру охотников-скотоводов, коневодов. Орнамент железных бляшек мохэсцев соответствует орнаменту из бисера и меха эвенов и восточных эвенков. Е. И. Деревянко полагает, что на мохэсцев оказали культурное влияние енисейские кыргызы — предки хакасов. Это было население смешанного происхождения — европеоиды динлины и тюрки группы теле, называемые тележниками гяньгунь (Деревянко, 1975). О связи горшковидной керамики борхотуйцев и мохэсцев пишет О. В. Дьякова в своем исследовании раннесредневековой керамики Дальнего Востока (Дьякова, 1984).

В результате сяньбийского (монгольского) влияния *мохэсцы-мукрийцы* превратились в меркитов и вошли в состав многих народов Центральной Сибири и вместе с енисейскими кыргызами проследовали на территорию Тяньшаньских гор, где вошли в состав кыргызов Тянь-Шаня (Гумилев, 1967, с. 344). Меркиты и мукрины упоминаются в монгольском средневековом письменном источнике Рашид-ад-дина и в «Сокровенном сказании» (Рашид-ад-дин, 1960; Козин, 1990). Вопрос об этногенезе эвенков и эвенов представляет значительный интерес в свете того, что имеется несколько исторических этнонимов для данного народа. Известно, что эвенки антропологически неоднородны и включают по крайней мере три

антропологических типа: байкальский, катангский, центральноазиатский. Байкальский антропологический тип объединяет эвенков с уральцами-юкагирами; катангский — с тофаларами самодийско-тюркского происхождения и тувинцами-тоджинцами тюркского происхождения, а также вкраплениями в составе самодийцев — нганасанами, ненцами и селькупам; центральноазиатский — с тюркскими и монгольскими народами (Народы Сибири, 1956).

Некоторые исследователи связывают этноним эвенков и эвенов со средневековым народом китайских письменных источников, называемым увань, гувань, гюй, цюй из группы Кумохи или хи, си из конфедерации Дунху как особое поколение хунну (Бернштам, 1947; Кюнер, 1961; Туголуков, 1980). Увани известны в IV в. как скотоводы и охотники, использующие двухколесные телеги, в которых они запрягают лошадей, то есть к ним применим термин *коневодители-тележники* так же, как и к гянь гюнь. Первоначальная территория их расселения — центральные районы Китая, там же, где жили и сушени (предполагаемые предки чжурчжэней и маньчжуров). В VII в. увани живут уже в Забайкалье и занимаются оленеводством. Увани первого периода конфедерации Кумохи родственны киданям и курыканам и относятся, вероятно, к алтайским монголоязычным группам. Однако позднее смешение уваней с мохэ-цами изменило их язык на тунгусский. Вероятно, поэтому не все исследователи соглашались, что увани и есть эвенки (Ермолова, 1996, 1999, 2000). Китайский исследователь Сунь Цзиньцзи соотносит мохэ сыму или ымну с эвенками и ороचनाми. По мнению А. П. Окладникова, илоу — палеоазиаты, по мнению Э. В. Шавкунова — смешанное палеоазиатско-тунгусское население.

Известно, что эвенки и эвены в XIII–XVIII вв. назывались тунгусами. Проведенное В. А. Туголуковым исследование показало, что впервые личное имя Тунгуз отмечено в XIII в. у одного из представителей татаро-монгольской администрации в Средней Азии (Рашид-ад-дин, 1960, т. 2,



Скульптура
амурских мохэ

с. 46; Туголуков, 1980, с. 156). В дальнейшем название племени *тунгус* встречается уже в XVI–XVIII вв.

В литературе высказывались разные мнения об этимологии этого слова. Одни исследователи полагают, что слово *тунгус* происходит от татарского «свинья» (Ф. Страленберг, И. Г. Георги) и значит соответственно *свиноводы*, или от тюркского слова «море» — *тенгиз* (Г. Гикиш), *тонг* — «мерзлый», то есть непонимающий (Шиманьский, 1905; Василевич, 1969; Wittfogel, Feng Chia-Sheng, 1961). Другие считают, что это самодийское слово, означающее «оленовод». Эти исследователи полагают, что о тунгусах русские впервые услышали от ненцев (Потапов, 1969, с. 63; Хомич, 1966). Г. М. Василевич с сомнением относилась к данным этимологиям слова «тунгус» и предложила иную трактовку. Она писала, что слово «тунгус» центральноазиатского происхождения и означает «народ» (Василевич, 1956, с. 702). С. И. Вайнштейн в комментариях ко второму изданию исследования И. Г. Георги поддерживает данное предположение. Мы полагаем, что Г. М. Василевич была абсолютно права.



Тунгус-охотник.
Гравюра. XVIII в.

И более того, в китайских письменных источниках и в составе родовых названий некоторых современных народов сохранился этноним с данной основой — *тунг*, *тонг*, *донг*, *денг*. К народам, в языках которых данное слово обозначает народ, племя или этноним, относятся многие народы Центральной Азии, в том числе в составе тибетцев, кетов, тюрков (алтайцев, тувинцев, тофаларов), монголов (дангсян), тунгусов и, по-видимому, группы Надене. Об этом свидетельствует родовой и племенной состав перечисленных народов (Алексеев, 1984, с. 123; Потапов, 1969, с. 61–62; Сердобов, 1971, с. 126; Сем Ю., 1959).

В XVIII в. И. Г. Георги называет два этнонима для приморской группы тунгусов — *евоеи* и *донки* (Георги, 2005). Участник академической экспедиции Я. И. Линденау пишет по поводу их этимологии: «Овунки — поперечные, которые не имеют оленей,

а дункан — горные люди, которые имеют оленей и живут в горах» (Линденау, 1983, с. 79).

Существует мнение о связи названий и этнонимов тунгусов, происходящих от древних народов и запечатленных в китайских источниках. У. Клапрот возводит этноним *тунгусы* к этнониму *Дун-ху*. В настоящее время этот этноним прочитывается как *восточные ху*, но он может быть также связан с монгольским *денг* — «лесные». В. И. Сосновский писал, что кеты называли ближайшую группу тунгусов *фенба*, *хеангба*, то есть возводил хэвенба (эвенки) к сяньби и горам Хинган (Синь инь) (Сосновский, 1929). В. А. Туголуков полагал, что этноним *фиенба* связан с другим названием группы тунгусов — *хамнегане* (Туголуков, 1975).

По мнению Е. М. Залкинда, хунну — это смешанные монголо-тунгусы. Сиратори относил хунну к тюркам. Существует и третья точка зрения, что хунну — алтайцы, то есть тюрко-монголо-тунгусы (В. И. Сосновский; Е. М. Залкинд; Дж. Клаусон).

Основываясь на исследованиях родового состава эвенков, народов Амура и маньчжуров, который изучался В. А. Туголуковым, Е. П. Лебедевой, Ю. А. Семом и А. В. Смоляк, отметим, что в составе западных и восточных эвенков имеется значительный пласт телесских племен — уйгуров и тонгра, по происхождению хунну.

Анализ особенностей телесского племени тонгра, на наш взгляд, имеет важнейшее значение для понимания этногенеза эвенков и всех тунгусских народов. Название племени тонгра имеет древнетюркскую основу *тонг* в значении «сильный, крепкий». Есть и прямое указание на нрав народа: тонгуз — «строптивясь, набрасываться, нападать» — о человеке, создавая образ храбреца-воина. В древнетюркском словаре народ тонграчи обозначен как охотники на оленей и кабанов (ДТС, 1969, с. 575, 580). Это название сопоставимо с монголоязычными и тунгусоязычными торгочиными и фолькорным образом Торганея, предводителя воинов, и названием группы народа эвенков и эвенов (Василевич, 1966). Тунгусы входили в состав тунгkaitов-кереитов средневековой группы народов XIII в. (Потапов, 1969, с. 195; Гумилев, 1967).

В китайских письменных источниках сообщается, что тонгра — особый народ хунну из конфедерации Теле, наряду с уйгурами, сейянто и другими. Обычаи тонгра сходны с



Древние хунну

обычаями древних тюрков (Бичурин, 1950, т. 1, с. 334, 339; Кюнер, 1961, с. 36, 40–41).

Средневековый этноним *тонгра* и современный *тунгус*, на наш взгляд, имеют общую основу — *тенг*, *тунг*, *тонг* в значении, как думала Г. М. Василевич, «народ» (Василевич, 1956, с. 702). Отметим, что тунгусское название народа *теге* и этноним *тенг* представляют собой разные фонетические варианты одного слова.

Письменные китайские источники очень скупо описывают быт и культурные особенности племени тонгра (тунло). Известно, что тонгра могли выставить более 10 или 40 тысяч воинов. Тонгра постоянно находились в союзе с другими племенами и присоединялись то к китайцам, то к дунхусцам. В результате военных событий в Центральной Азии конфедерация, в состав которой входили тонгра, была разбита и тонгра рассеяны (Бичурин, 1950, т. 1, с. 310; Кюнер, 1961, с. 40–41).

Место локализации племени тонгра постоянно было связано с территорией юга Забайкалья, рекой Селенгой. Но, по-видимому, местом их обитания были более южные территории, где упоминается река с аналогичным именем (Заново составленное пинхуа, 1984, с. 127; Гумилев, 1967, с. 265).

После разгрома конфедерации китайские власти переселили тонгра на юг Китая, но, как сообщают источники, тонгра там все разграбили, взяли ткани и вернулись обратно к себе.

Однако, по-видимому, как мы полагаем, часть тонгра вошла в состав тибетского населения, поскольку в настоящее время среди тибетцев группы Нага имеется племя, называемое тонгра-куль (Болдырева и др., 1963, с. 489, 492). Отметим, что суффикс *-гир-*, в эвенкийском языке обозначающий родовую принадлежность, имеет соответствие в тюркских языках — *куль*. Поэтому тонгра-куль в тот период являлись тюркоязычным народом. По материалам этнографических исследований известно, что ритуальная одежда племени из группы Нага ассано-бирманских народов представляла собой наряд в виде лучистого головного убора, нагрудника, нагрудно-наплечной ленты, юбки, ноговиц и нарукавников, то есть наряд, аналогичный по своему составу одежде енисейских тунгусов (с учетом северных особенностей). Близкой, как известно, была одежда шаманов кетов и селькупов.

Возможно, именно представители группы Тонгра, как особого поколения хунну, еще, вероятно, тюркоязычные, оставили в Кудыргинском могильнике на Алтае одежду в виде распашного кафтана типа фрака с нагрудником (Потапов, 1948, с. 90).

Е. А. Окладникова видит в орнаменте одежды сымских и ангарских эвенков мировое древо и идентифицирует эту особенность в одежде как

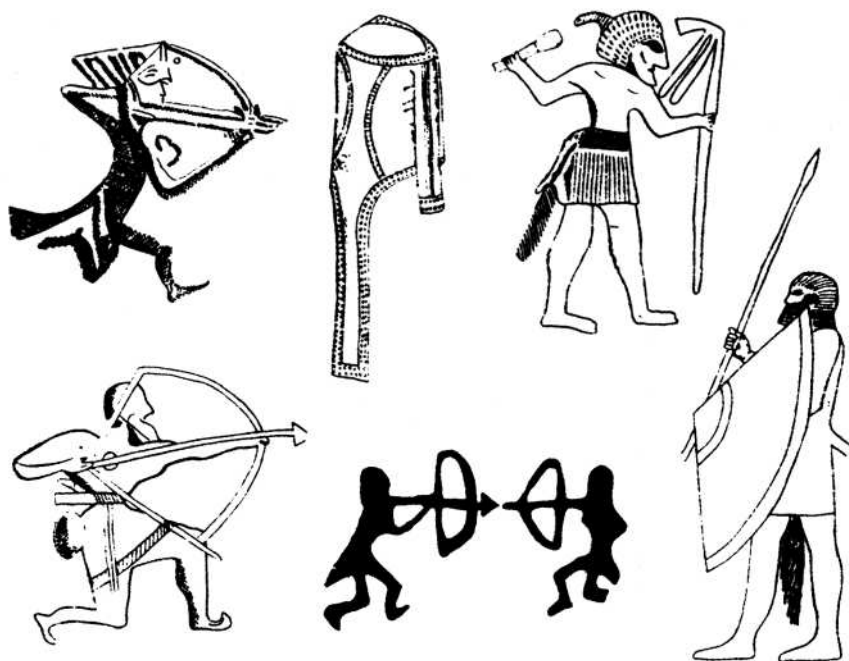
близкую к группе На-дене (Окладникова, 1995, с. 251–262). По мнению Л. Р. Павлинской, ритуальная одежда тунгусских шаманов символизирует образ мирового оленя (Павлинская, 1997). По нашему мнению, в основе орнамента мирового древа и мирового оленя лежит образ мирового змея, из фигур которого составлены все остальные образы, и это свидетельствует об общем палеолитическом архетипе в орнаменте декора одежды тунгусов (Сем Т., 2007б).

Л. Р. Павлинская обратила внимание также на сходство запаха налево в одежде монголов и маньчжуров с ассиро-вавилонским типом одежды (Павлинская, 1997, с. 30). В. Д. Кубарев показал аналогии в хвостатой одежде народов Западной Азии, Алтая и Сибири в эпоху палеометалла (Кубарев, 1987, с. 162–163), близкой по конструкции к тунгусскому фракку.

Но также возможно, что тонгра на Алтае этого периода уже могли быть частично тунгусоязычны, поскольку исследователи топонимики Алтая нашли там тунгусские названия. Н. В. Ермолова обратила внимание на некоторые этнокультурные особенности южносибирского типа у эвенков в охоте, жилище, одежде, обрядности (Ермолова, 2001, с. 226–228).

Основная территория обитания тонгра — Южное Прибайкалье, там, где они могли контактировать с уванями — хи и мохэсцами — ымну, уйгурами. По-видимому, эвенки сформировались в результате смешения нескольких тунгусских, монгольских и тюркских племен (мохэ, увань-хи, тонгра) на базе уральского и палеоазиатского субстратов, а не одних только мохэсцев.

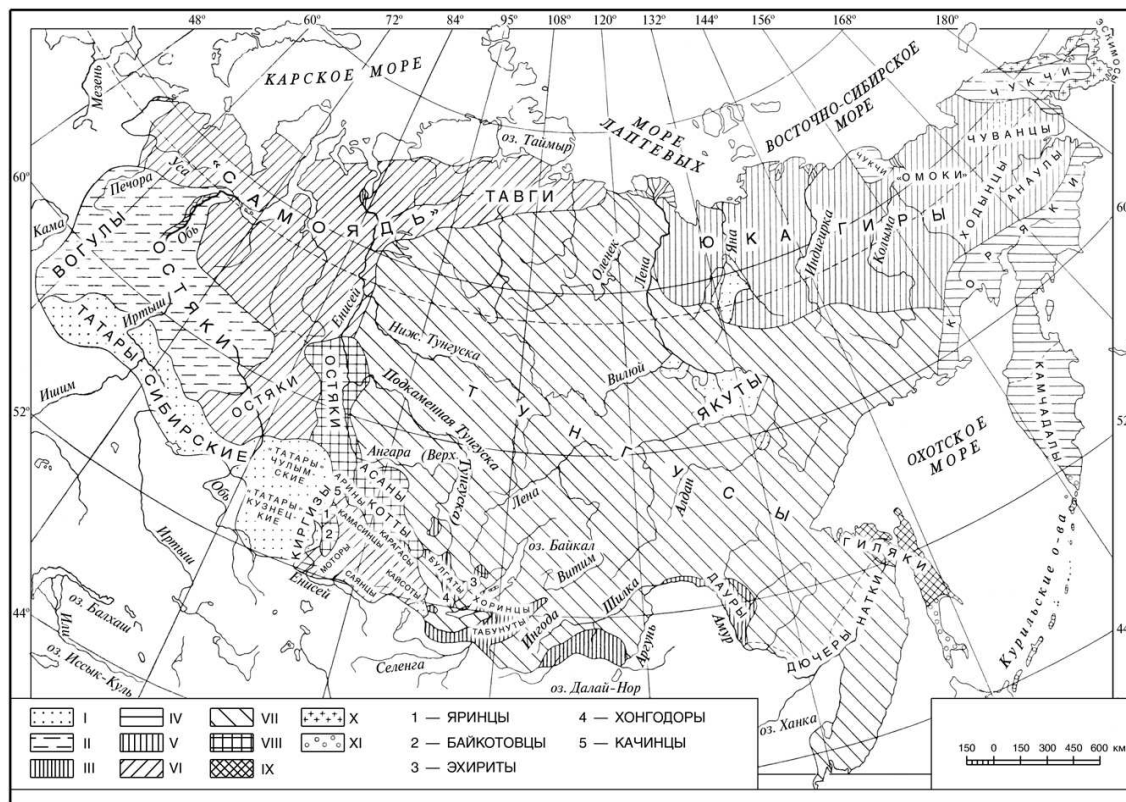
В составе западных эвенков имеется очень многочисленное племя вакараев, потомков мохэ-мукринов, вероятно, смешавшихся с енисейцами — кетами-денг. Севернее по Енисею расположены иологиры — племя эвенков уйгурского происхождения. Особое место занимает племя санягиров, рассредоточенных на западе и севере (Оленек) расселения эвенков. Китайские исследователи сопоставляют их с племенем шивэй-мохэ, мохэ-сыму (ымну). У западных енисейских эвенков в XVII в. обозначено племя тунгусов, которое, мы полагаем, имеет тюркское (хуннское) происхождение, связанное с племенем тонгра, но смешавшееся уже с мохэсцами, поскольку племя говорило на тунгусском языке. По-видимому, все роды эвенков следует выводить от смешения разных тюрко-монгольских родов (дунхусских кумохи — гувань, енисейско-кыргызских — гянгунских и кетских — динлинских), тюрко-самодийских дубо-тофа и урало-юкагирских групп с тунгусами — мохэ (Сем Т., 2003б, с. 31–33).



Воины и охотники в хвостатой одежде (по Кубареву)

В составе восточных эвенков сильное влияние имел не только тюрко-телесский (уйгурский и тонгра) компонент, но также смешанный монголо-тунгусский, а именно увас-меркит, увас-мохэсский пласт и пласт енисейских кыргызов (тюрко-кетов). Показательно, что процесс смешения этих племенных групп так и не был завершен и отдельные племенные группы тунгусов в XVII в., известные по исследованию Б. О. Долгих, так и продолжали сохраняться обособленно у эвенков и воевать друг с другом (Долгих, 1960).

Именно поэтому, видимо, эвенки долго не имели общего этнонима, а использовали местные племенные названия. В составе забайкальских эвенков XIX в. были известны самые древние тунгусские роды — киндигиры (тюркского происхождения), самагиры (древнего центрально-азиатского происхождения) и чильчагиры (монгольского происхождения). Амурские орочны в китайских письменных источниках назывались урунчун или киле-тели, либо санявэй. Енисейские, амурские и оленекские санягиры имели общее происхождение.



Карта расселения тунгусов Сибири в XVII в.

Исследуя проблемы этногенеза тунгусов в целом и эвенков в частности, Г. М. Василевич пришла к выводу о начале тунгусского этногенеза, связанного с группами, названия которых встречаются в фольклоре, — Мангы, Саман и Канга, в среде охотников байкальского неолита, языковой основой которых являлись языки урало-алтайцев. Древние тунгусы второго этапа забайкальского неолита — серовцы (пешие охотники) были связаны с группами Бая и Эджэн, которые от монголоязычных тюрков заимствовали кузнечество и лошадей. Группы китойского неолита Забайкалья на рубеже нашей эры проникли на Амур и в Маньчжурию, где образовались чжурчжэни — предки маньчжуров. К периоду китойского неолита — начала глазговского энеолита Г. М. Василевич относит эвэнов, прототунгусов горной тайги. Третий этап забайкальского энеолита связан с этногенезом северных тунгусов (предков эвенков и эвенов), выходом тюрков к Байкалу и разделением тунгусов на две группы — западную (ангаро-прибайкальскую) с шекающим диалектом и восточную (ленско-витимскую и забайкальско-амурскую) с секающим диалектом. К этому периоду Василевич относит группы Курка, Киле, Долган, Донгон, Кима и Солон. В XII–XIII вв., в монгольский период, происходит передвижение бурят с Алтая на Байкал, выход тюрков Прибайкалья на среднюю часть Лены, заставивших тунгусов продвинуться на запад и восток либо смешаться с пришлым населением: на Алдане Эджэ, Долган, Донгот, на Лене — тунгусы были якутизированы. Западная группа тунгусов контактировала с енисейцами, северо-западная — с самодийцами (Василевич, 1947).

По данным фольклора и медвежьего культа эвенков Г. М. Василевич выделила древнейшие этнонимы Центральной Азии, встречающиеся среди названий эвенкийских родов. В фольклоре эвенков называются следующие имена предков: в Приангарье дяндря, чангит, тан, джан и нгамэндри (кеты и селькупы), в Прибайкалье — баяки (кеты, тюрки), в Среднем Приамурье и на Охотском побережье — торго/торгачины (монголоязычные дауры — потомки киданей), в Приамурье — конные группы манги, давшие шаманов, древнее население, вошедшее в состав всех алтайских народов, в регионе Оби — Енисея — Саяно-Алтая древние железные люди чулуглы (у монголов — шулмус, у якутов и узбеков — албасты), племена всадников в железных латах с глазом посреди лба, жители земли (городов), в Забайкалье карэнэ (тюркоязычные племена хори/кури/кимо) (Василевич, 1964).

Г. М. Василевич считает, что древнейшей тунгусской основой были племена эвен и эджэн (средневековые этнонимы письменных источников — уги, уцзен-илоу, эджэни кунь), в состав которых в начале нашей



Эвенки
Прибайкалья.
Начало XXI в.
(фото В. Н. Давыдова
и В. В. Симоновой)



эры (если не раньше) вошли племена бая — аборигенов Обь-Енисейского региона (бай ди — северные динлины, соотносимые с кетами и уйгурами), килэнг/гилиг/чилики вошли в состав нивхов, тунгусов Приамурья и корейцев, булдэ — эвенки, якуты, нанайцы бельды, хакасы бельтиры — аборигены Алдана и Вилюя, кима — восточные племена группы Дунху (кумохи, кимаки, кыпчаки, хамнегане), позднее в Забайкалье монголо-



Маньчжурка. XIX в.

тюркские племена дул/дол хуннского происхождения, и в Приангарье — тюркоязычные курэ (куруканы) вошли в состав тувинцев, монголов, бурят, якутов (Василевич, 1964, с. 33—49).

Предположение Н. Ермоловой о двух стартовых площадках при формировании западных и восточных эвенков как о тюркской более ранней основе и монгольской более поздней, базирующееся на высказывании Г. М. Василевич (Ермолова, 1996), как нам представляется, требует коррекции.

Вышеизложенный материал показал, что в составе всех групп эвенков, а также тунгусских народов Амура принимали участие по крайней мере три племенные группы — мохэсцы (мукрины, монголизированные мохэсцы — меркиты), кумохи-гувани конфедерации Дунху и потомки особого поколения Хунну тюркоязычные Телесцы — тели-киле, тонгра и йолагирь. Так тонгра вошли в состав не только тувинцев, тофаларов, алтайцев, хакасов, но также в состав эвенков Енисея, Алдана, Оленека, Охотского побережья. В свою очередь, в состав эвенков-орочонов Верхнего Амура вошла большая группа торгачинов, которая уже говорила, в отличие от

тюркоязычных тонгра, на монгольском языке, отунгушенная на Амуре. Торгачины наряду с орочами составили часть калмыков, но часть их вернулась обратно на территорию Амура. Исследователи полагают, что именно эта вернувшаяся часть составила основу солонов — эвенков Маньчжурии. Также они вошли в состав манегров и, по-видимому, эвенков и бираров под именем гурагры, гурагиры. Последняя группа, очевидно, восходит к племени хурха, проживающему на севере Маньчжурии. Кроме тонгра-торгачинов в состав эвенков обеих групп вошли также йолагирь и тели-киле, также относящиеся к группе Теле.

Полагаем, что своеобразие двух территориальных групп эвенков — западной на Енисее и восточной на Амуре было обусловлено не столько различием суперстратов тюрки и монголы, сколько субстратов кеты и самодийцы-монголы, при том что тюрки теле группы Тонгра и Йолагирь,

или тели-киле, вошли в состав и западных, и восточных эвенков, а также далее на востоке в состав народов Амура — нанайцев, ульчей, орочей, удэгейцев, негидальцев.

На основании сравнительного анализа родового состава тунгусо-маньчжурских народов можно с достоверностью говорить о разных исходных племенных группах маньчжуров, северных тунгусов (эвенков и эвенов) и тунгусо-маньчжурских народов Амура при наличии вторичного тунгусского и маньчжурского влияния на народы Амура.

ЦЕЛИ И ЗАДАЧИ ИССЛЕДОВАНИЯ ПАНТЕОНА ТУНГУСО-МАНЬЧЖУРСКИХ НАРОДОВ

Несмотря на все различия в уровне социального развития, в хозяйственно-культурных особенностях, образе жизни, локализацию в разных геоприродных и геополитических пространствах, в традиционном мировоззрении, картине мира, пантеоне тунгусо-маньчжурских народов сохранился общий пласт представлений, обусловленный их общей ментальностью, связанной с общими историко-культурными корнями, лингвистической общностью, территорией и ландшафтом прародины.

Мнения исследователей по поводу их прародины разделились. Одни относят ее к Забайкалью или Прибайкалью эпохи неолита (А. П. Окладников, Г. М. Василевич), другие расширяют ареал, включая Приамурье (А. М. Левин), третьи полагают, что это была Маньчжурия (Н. В. Кюннер, Е. А. Деревянко). Высказывалось также мнение о китайской прародине тунгусов (С. М. Широкогоров). Изучение семантики пантеона верховных богов и духов может отчасти прояснить данную проблему и выявить общий пласт представлений и заимствования в пантеоне тунгусо-маньчжурских народов.

В настоящей работе исследуется мировоззренческая основа картины мира и пантеон тунгусо-маньчжурских народов Сибири и Дальнего Востока XIX–XX вв. Основное внимание сосредоточено на выявлении особенностей мифологического и шаманского образа мира тунгусов; соотношении фольклора на уровне мифа, сказки, эпоса и ритуала; формах и способах его трансляции посредством традиционных верований, жанров повествовательного фольклора, языка, ритуальной практики, народного искусства.

Цель исследования — выявить общее и особенное в картине мира тунгусов, реконструировать общетунгусский верховный пантеон божеств

и духов тунгусо-маньчжурских народов, типологизировать и обозначить семантический статус персонажей, осуществить функциональный анализ обозначенных типов в верованиях, фольклоре и ритуалах, выявить и описать иконографию персонажей.

В задачу исследования входило:

- 1) выделить типологические группы персонажей пантеона;
- 2) исследовать семантическую природу персонажей (генезис образов, их функции, характеристики, сферы влияния, связи);
- 3) охарактеризовать синхронно-диахронные уровни формирования образов;
- 4) выявить этнокультурную специфику общетунгусского пантеона и этнокультурные связи с другими народами и культурными мирами;
- 5) ввести ритуальные образы персонажей в структуру пантеона.

С этой целью были обнаружены и систематизированы все виды источников по избранной теме, выявлены соответствия данных фольклора (мифов, сказок, эпоса) с материалами верований и обрядов в отношении персонажей пантеона, а также проведена атрибуция ритуальных предметов этнографических музейных коллекций в соответствии с образами фольклора, верований, обрядов.

Исследование охватывает в основном период XIX–XX вв., описанный в этнографической литературе. Для изучения генезиса и исторических связей отдельных персонажей пантеона используются этнографические сведения XIII–XVIII вв., данные фольклора, археологии, исторической лексики, народного искусства.

При анализе мифологической картины мира, структуры и иерархии пантеона, функциональном и семантическом анализе персонажей учитывались философские, методологические и теоретические установки ведущих этнографов, лингвистов, археологов и фольклористов: Ж. Дюмезиля, А. Ф. Лосева, С. А. Токарева, Е. М. Мелетинского, В. Н. Топорова, В. В. Иванова, К. В. Чистова, В. М. Гацака, Е. С. Новик, Т. А. Апиная, Е. В. Ревуненковой, А. Б. Островского, А. А. Петрова, П. Я. Гонтмахера, Е. А. Окладниковой и др.

В работе использованы теоретические положения по феноменологии, истории и семантике шаманства, а также шаманскому пантеону и фольклору известных этнографов, фольклористов, культурологов, историков: С. М. Широкогорова, Л. П. Потапова, С. А. Токарева, Е. А. Торчинова, Е. В. Ревуненковой, В. Н. Басилова, А. В. Смоляк, Е. С. Новик, В. И. Харитоновой, Д. А. Функа, Н. А. Соломоновой, Ю. И. Шейкина, Ч. М. Таксами, А. В. Коновалова, Т. И. Борко, И. Л. Набока, Е. А. Окладниковой, Т. Д. Булгаковой, А. А. Бурыкина, С. В. Березницкого.

Характеризуя шаманские предметы и другие изображения с целью их идентификации с персонажами пантеона тунгусо-маньчжурских народов, мы опирались на общие принципы иконографического анализа пантеона, раскрываемого в работах археологов, искусствоведов, этнографов: Ф. Боаса, К. Леви-Строса, Б. А. Рыбакова, С. В. Иванова, Н. В. Кочешкова, Д. Г. Савинова, В. К. Афанасьевой, Д. С. Раевского, Е. А. Окладниковой.

В работе использовался опыт анализа ритуальной лексики, имен фольклорных персонажей и богов (С. М. Широкогорова, К. Г. Менгеса, Г. М. Василевич, Л. И. Сем, Ю. А. Сема, Н. Б. Киле, Г. И. Варламовой, А. А. Петрова, Т. А. Пан, А. Х. Гирфановой, А. А. Бурykiна, М. М. Хасановой).

Автор полагает, что в современной этнографической науке при анализе пантеона использован ограниченный комплекс подходов и методов изучения культурных феноменов. В силу характера проблемы и комплексности материала в работе используется совокупность методов, выработанных разными гуманитарными науками. Общими направлениями исследования послужили конкретно-исторический, синхронно-диахронный, системный и междисциплинарный подходы. В работе использованы разные методы исследования: сравнительно-сопоставительный, сравнительно-исторический, историко-генетический, кросс-культурный, типологический, лексико-семантический, иконографический, функционально-семантический.

Процесс исследования включал несколько последовательных этапов.

Необходимой подготовительной процедурой явилась классификация материала по народам и тематическая систематизация, что позволило провести первичную классификацию персонажей верховного пантеона тунгусо-маньчжурских народов.

Дальнейший анализ заключался в выделении культурно-исторических типов персонажей, общих для пантеона всех тунгусо-маньчжурских народов.

Следующий этап состоял в нахождении функции в семантическом поле отдельных типов персонажей и их вариантов.

В результате были выделены главные и второстепенные роли персонажей в фольклоре и ритуале, проведен анализ их функций, атрибутов, характерных свойств, лексико-семантический анализ имен и эпитетов, ипостасей, а также исследована иконография пантеона в орнаменте, ритуальной скульптуре, изображениях на шаманских, промысловых и домашних предметах.

В процессе работы было осуществлено сравнительно-историческое, историко-генетическое и кросс-культурное исследование верховного пантеона тунгусо-маньчжурских народов.

Система методов, названная нами *семантической типологией*, позволила реконструировать историко-культурные типы персонажей общетунгусской модели мира и пантеона и их вариантов.

Лингвистические вопросы обсуждались со специалистом в области сравнительного алтайского языкознания Лидией Ивановной Сем, долгие годы работавшей в Институте лингвистических исследований РАН и в Институте народов Севера РГПУ им. А. И. Герцена.

* * *

Автор благодарит всех, кто поддерживал и способствовал изданию этой книги: сотрудников отдела Восточной и Юго-Восточной Азии МАЭ (Кунсткамера) РАН и преподавателей кафедры этнокультурологии Института народов Севера РГПУ им. А. И. Герцена за обсуждение диссертационной работы, легшей в основу книги («Верховный пантеон тунгусо-маньчжурских народов Сибири и Дальнего Востока к XIX–XX вв.: типология и семантика образов»); выражаю благодарность рецензентам А. М. Решетову, Л. А. Соловьевой, Е. А. Окладниковой, И. А. Соломоновой за ценные замечания, а также Т. А. Пан и всем, кто работал над книгой. Особую благодарность выражаю директору издательства филологического факультета СПбГУ Б. В. Ерохину.

Глава 1

ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКИЙ И ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

1.1. ИСТОЧНИКИ И МАТЕРИАЛЫ

Работа основана на **неопубликованных источниках** и материалах **научных публикаций** по этнографии, фольклору, лингвистике, археологии, народному искусству.

Материалы полевых исследований автора, вошедшие в книгу, собирались в течение 25 лет, с 1975 по 2000 г., в составе различных экспедиций: в Приамурье к нанайцам с. Болонь, Сакачи-Алян, Найхин, Верхний Эконь, Верхний Нерген (ДВНЦ, 1975, 1977); в Приморье к нанайцам и удэгейцам с. Красный Яр (ДВНЦ, 1976); в Якутию к эвенкам, юкагирам п. Нелемное, Колымское (РЭМ, 1981), нанайцам с. Найхин и удэгейцам с. Гвасюги (ЛГПИ, 1982); в Хабаровский край к негидальцам и эвенкам п. Владимировка и на север Сахалина к орокам и эвенкам п. Вал (РЭМ, 1986); в Якутию к эвенкам п. Оленек и п. Харьялах (РЭМ, 1998, 1990) и эвенкам п. Иенгра (РЭМ, 1994), в г. Якутск к эвенкам, эвенкам (2000, 2001). Важный полевой материал также был собран во время работы с народными мастерицами, знатоками фольклора и традиционных верований (нанайцами, эвенками и эвенками) на конференции и выставке «Женщины Севера» 1995 г. (РЭМ, Санкт-Петербург) и на выставке «Северная цивилизация: мифология, культура, быт» 1999–2000 гг. (Москва), а также на Первой тунгусо-маньчжурской конференции по музыкальной этнографии 2000 г. (Якутск) и на юбилейной конференции и выставке Якутского государственного музея в 2001 г. (Якутск).

Важными неопубликованными **источниками по избранной теме являются материалы этнографических коллекций** музеев России: Музея антропологии и этнографии (Кунсткамеры) РАН (МАЭ), Российского этнографического музея (РЭМ) и многих других.

В собраниях Музея антропологии и этнографии использованы материалы коллекций по бирарам С. М. Широкогорова, нанайцам А. Н. и



Нанайка с ритуальными лепешками из черемухи

Н. А. Липских, негидальцам А. В. Смоляк. Коллекции Российского этнографического музея, ранее не опубликованные либо фрагментами опубликованные автором, содержат большой и ценный материал из сборов А. А. Макаренко, П. И. Воронова, И. С. Бердникова, П. П. Головачева по эвенкам, В. Н. Васильева по негидальцам, орокам, Б. А. Васильева по орокам, Д. К. Соловьева по нанайцам, Е. Р. Шнейдера по нанайцам группы самагиров и удэгейцам р. Хор, В. К. Арсеньева по уссурийским и верховским нанайцам, А. М. Золотарева по ульчам, А. Б. Куфтина по орокам, М. А. Каплан, Н. Б. Марголиной и Л. В. Фотий по нанайцам, ульчам, а также Л. И. и Ю. А. Сем по ульчам, нанайцам, удэгейцам.

В работе также использованы опубликованные иллюстрированные каталоги музейных коллекций по орокам из Сахалинского областного краеведческого музея, по солонам и нанайцам из Приморского государственного объединенного музея им. В. К. Арсеньева (Вязовская, 1975; Сем, Осокина, 1986; Кобко, 1999). Музейные коллекции содержат уникальные вещевые материалы по тунгусо-маньчжурским народам Сибири и Дальнего Востока XIX–XX вв. Среди них огромный пласт предметов изобразительного искусства, характеризующих представление о матери-прародительнице, предках и богах, недостаточно проанализированных и фрагментарно введенных в научный оборот.



Ульчи за плетением утвари

Большой объем сведений по избранной теме хранится также в архивах России. Из архива Российской академии наук в работе использованы материалы фонда Л. Я. Штернберга и хранящиеся в нем материалы Д. К. Логиновского по нанайцам. Ценные сведения по теме были взяты из фонда А. Н. и Н. А. Липских, Б. А. Куфтина и В. Н. Васильева, Е. Р. Шнейдера, С. М. Широкогорова, хранящиеся в архиве Музея антропологии и этнографии. Из архива Российского этнографического музея использованы фонды А. А. Макаренко, включая материалы его корреспондентов П. И. Воронова, И. С. Бердникова, фонды М. А. Каплан, Е. Р. Шнейдера, Б. А. Куфтина и В. Н. Васильева. В архиве Приморского филиала Географического общества изучен фонд В. К. Арсеньева по орочам и удэгейцам. Кроме того, в работе использован личный архив Ю. А. Сема и Л. И. Сем, содержащий огромный объем новых сведений по нанайцам, ульчам, удэгейцам, негидальцам, орокам, тазам.

В работе также были использованы **рукописи диссертаций**, хранящиеся в государственных и домашних архивах. В диссертации включены материалы исследований по маньчжурам Т. А. Пан, К. С. Яхонтова, по эвенкам Ю. А. Купиной (Ямпольской), по эвенкам С. А. Алексеевой, по орочам, нанайцам и другим тунгусским народам Амура С. В. Березницкого, Т. А. Кубановой, Е. А. Гаер.

Из **опубликованных материалов** в работе использованы научные публикации по фольклору, этнографии, искусству, археологии тунгусо-маньчжурских народов Дальнего Востока. Значительный объем информации содержится в **фольклорных материалах**: текстах мифов, сказок, преданий, героических сказаний, эпоса тунгусо-маньчжурских народов, записанных исследователями в XVIII–XX вв.

Особым источником послужили **лингвистические материалы** словарей по отдельным народам, тематике. Среди них важное место занимает двухтомный «Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю», изданный под редакцией В. И. Цинциус. Для исследования ритуальной лексики также привлекались словари, включая диалектологические, тематические словари и исследования на их основе по языку эвенков, эвенов, нанайцев, удэгейцев, ороков, ульчей, негидальцев. В книге были использованы материалы словарей и фольклорных текстов многих исследователей тунгусо-маньчжурских народов. Среди них словари И. И. Захарова, Я. И. Линденау, А. П. Протодяконова, С. Леонтовича, Е. Р. Шнейдера, Г. М. Василевич, А. В. Смоляк, В. И. Цинциус, О. П. Суника, К. И. Новиковой, М. В. Волковой, А. В. Романовой, А. Н. Мыреевой, Ю. А. Сема, Л. И. Сем, А. А. Петрова, Г. И. Варламовой, А. С. Бельды, А. Х. Гирфановой, Л. В. Озолини.



Ороки у чума

Серьезным источником являются также многочисленные научные публикации по этнографии тунгусо-маньчжурских народов Дальнего Востока. Среди них особый пласт представляют работы интеллигенции коренных народов (Д. Кимонко, О. А. Бельды, А. С. Бельды, Е. А. Гаер, Н. Б. Киле, Г. И. Варламовой, А. Н. Мыреевой, А. А. Алексеева, А. А. Петрова и др.). Они содержат как фактический материал по проблематике, так и осмысление собственных этнических традиций носителями и трансляторами этнических культур и ментальности.

В настоящей работе также использованы опубликованные **письменные источники** религии маньчжуров. «Обстоятельное описание происхождения и состояния маньчжурского народа и войска, в восьми знаменах состоящего» было опубликовано А. Леонтьевым и И. Рассохиным (Леонтьев, Рассохин, 1784). Два варианта предания о Нишаньской шаманке вышли в переводе М. П. Волковой и К. С. Яхонтова (Волкова, 1961; Яхонтов, 1992). Уникальные мифологические обрядовые тексты по культуре маньчжуров были переведены с маньчжурского языка Т. А. Пан (Пан, 2003).

Ценным источником по иконографии персонажей пантеона послужили также различные **издания по искусству** тунгусо-маньчжурских народов, включая альбомы, каталоги и книги, содержащие богатый иллюстративный материал по теме (Иванов, 1954; 1970; Кочешков, 1995, 1999; Окладников, 1971; Noppal, 2000; Laufer, 1902; Белобородова, 1975; Осокина, 1977; Андреева, Сем, 2004; Краски земли Дерсу, 1982; На грани миров, 2006; Шаманизм народов Сибири, 2006).

С целью сравнительного этнокультурного прочтения пантеонов тунгусо-маньчжурских народов на евразийском уровне в работе использованы материалы по алтайским, индоевропейским, уральским народам Сибири, Восточной и Центральной Азии, а также дальневосточным и тихоокеанским народам (чукотско-камчатским, айнам, нивхам).

1.2. КАРТИНА МИРА И ПАНТЕОН ТУНГУСОВ В ИСТОРИОГРАФИИ ПРОБЛЕМЫ

Картина мира и пантеон тунгусо-маньчжурских народов изучены слабо и фрагментарно и до настоящего времени не являлись темой специального исследования. Имеются три сравнительные работы по шаманизму и ритуалам отдельных групп тунгусов (С. М. Широкогоров, А. В. Смоляк, С. В. Березницкий), в определенной степени касающиеся данной проблемы, но в ином контексте и под иным углом зрения.

Отдельные мифологические образы получили освещение в сравнительном плане в пределах одной группы народов (Амура) или определенных тематик (мифов, культа скал, шаманства). В большинстве работ пантеон тунгусов рассматривался при характеристике традиционной культуры либо традиционного мировоззрения, шаманства, ритуалов.

Отдельных аспектов мифологической картины мира и пантеона касались в своих работах А. Ф. Анисимов, Ю. А. Сем, Е. В. Шаньшина, А. А. Петров, Т. А. Кубанова, Н. В. Ермолова, Т. Ю. Сем. Проблемы шаманской картины мира отчасти отражены в работах С. М. Широкогорова, Г. И. Варламовой, Т. А. Пан, К. Яхонтова, Т. Ю. Сем, М. Х. Белянской.

Методика исследования пантеона тунгусо-маньчжурских народов менялась в зависимости от общей методологической базы в отечественной и зарубежной этнологии. В истории изучения картины мира и пантеона тунгусо-маньчжурских народов можно выделить три периода.

Первый период (XIII–XVII вв.) — период накопления сведений. Наиболее ранние исторические данные общего плана по религии тунгусов содержатся в китайских, монгольских и маньчжурских письменных источниках и исследованиях (Н. Я. Бичурин, Н. В. Кюнер, С. А. Козин, М. В. Воробьев, Т. А. Пан), а также в записях европейских путешественников XVII в. (И. Идес).

В течение **второго, историко-этнографического, периода** (XVIII — начало XX в.) были собраны основные этнографические и фольклорные материалы по отдельным тунгусо-маньчжурским народам, а также начата систематизация и сравнительное изучение их пантеона.

Уникальные фольклорные и этнографические материалы по религии, обрядам, культуре тунгусских и маньчжурских народов XVIII в. имеются в материалах академических экспедиций (Я. И. Линденау, И. Г. Георги).

Первым сравнительным исследованием середины XIX в. по культуре тунгусских народов Приамурья является крупная монографическая работа Л. И. Шренка «Об инородцах Амурского края», опубликованная по результатам академической экспедиции. В ней в большом объеме описаны религиозные верования, представления о духах, шаманство, погребальный обряд, а также предметы культа (идолы, амулеты) народов Амура (нивхов, орочей, ульчей, нанайцев, отдельные аспекты — по даурам и маньчжурам), позволяющие в определенной степени составить представление о ритуальном пантеоне тунгусов. В своей работе Л. И. Шренк придерживался сравнительного метода, в результате которого он смог «глубоко заглянуть в естественную и культурную историю человека» (Шренк, 1903, т. 3, с. 6–8, 296). Наряду с этим Л. И. Шренк пришел к актуальному до настоящего времени выводу о двух историче-

ских пластах в религии амурских народов. Смутные представления о боге и добре, молитве, шаманство он возводит к деистическим представлениям центральноазиатских религиозных систем, а суеверные обряды, более поздние, сохранившиеся лучше, — с прибрежными районами Восточной Азии (Там же, с. 109–110).

Важные материалы по шаманскому пантеону и иконографии отдельных персонажей также содержатся в работах путешественников середины XIX в. (М. А. Кастрен, А. Ф. Миддендорф, Г. В. Кривошапкин, П. Е. Третьяков). Общие описания пантеонов отдельных тунгусо-маньчжурских народов приведены в работах членов Русского Географического общества, Академии наук, местной администрации, политссыльных (П. П. Шимкевич, П. П. Маргаритов, С. Н. Браиловский, Л. Я. Штернберг, В. К. Арсеньев). Были собраны ценнейшие материалы по мифологии, традиционным верованиям, шаманству, ритуальной лексике, составлены словари тунгусских народов.

П. П. Шимкевич впервые описал ритуальный шаманский комплекс кур-урмийских нанайцев и собрал образцы нанайского фольклора (Шимкевич, 1896). П. П. Маргаритов записал мифы орочей и охарактеризовал функции и семантику верховных божеств орочей (Маргаритов, 1888). В работе С. Н. Браиловского содержится информация о шаманском мировоззрении бикинских удэгейцев и предках китайского ритуального комплекса *мяо* (Браиловский, 1901). В. К. Арсеньев привел общую систему пантеона удэгейцев и описал мифологические образы верховных богов (Арсеньев, 1947; 1948). К. М. Рычков в публикации по енисейским тунгусам приводит первое системное описание шаманских верований и пантеона (Рычков, 1923).

В рамках историко-эволюционного анализа верований исследователи проводят первые систематизации материала (Л. Я. Штернберг, А. Н. Липский). По мнению Л. Я. Штернберга, религия народов Амура, в основе которой лежит



Удэгеец
в национальной одежде

анимистическое мировоззрение, представляет собой сочетание пантеизма, культа животных, фетишизма, демонизма и политеизма (Штернберг, 1933, с. 50). Описывая мифологические и шаманские пантеоны орочей, нанайцев, негидальцев, Л. Я. Штернберг характеризует особенности разных категорий духов: верховных богов, духов-хозяев, шаманских идолов. Он отмечал, что идея верховного бога орочей заимствована. Особое внимание Л. Я. Штернберг уделяет рассмотрению космогонической мифологии о трех солнцах и стрелке Хадау и их персонажах, материалам по шаманству (Там же, с. 425–426).

Значительный вклад в изучение духовной культуры, шаманства, обрядов, фольклора и ритуальных комплексов внесли христианские миссионеры (А. П. Протодяконов, Д. Трусов, Н. Рубцов, О. Усолецев, И. М. Сулов). В этот же период собираются материалы по тунгусскому фольклору и шаманским ритуалам (П. Крапоткин, Э. К. Пекарский, В. П. Цветков, Г. Гут, В. Котвич).

Период второй половины XIX — начала XX в. ознаменован широкими востоковедческими исследованиями, в том числе путешественников и членов Пекинской духовной миссии (Н. Я. Бичурин, Г. П. Потанин, П. И. Кафаров, В. В. Горский, И. И. Захаров). Публикуются маньчжурские хрестоматии, а также некоторые данные о маньчжурских письменных источниках (генеалогическая легенда), полный маньчжурско-русский словарь, отдельные статьи по шаманству и ритуалам маньчжуров, сибо (И. И. Захаров, А. В. Гребенщиков, Н. Н. Кротков и др.). Обобщенные сведения по религии тунгусо-маньчжурских народов приводятся в работах И. Я. Бичурина, Д. М. Позднеева и С. Патканова.

В начале XX в. в отечественной этнографической науке были продолжены сбор и систематизация материалов по пантеонам нанайцев, эвенков, удэгейцев (И. А. Лопатин, А. Н. Липский, И. И. Козьминский, К. М. Рычков, В. К. Арсеньев, Е. Р. Шнейдер), составившие добротную источниковедческую базу для дальнейшего исследования проблемы.

И. А. Лопатин в своей монографии «Гольды амурские, уссурийские, сунгарийские» впервые характеризует систему анимистических представлений нанайцев (Лопатин, 1922, с. 198). И. А. Лопатин привел классификацию духов — три разряда духов трех миров и шаманских духов-помощников *сеонов*, выделил их основные канонизированные образы (Там же, с. 212). Он также записал несколько образцов нанайского фольклора, в том числе миф о первых людях Хадау и Мяме. В сравнительном исследовании «Культ мертвых у народов Амура», изданном в Калифорнии, И. А. Лопатин коснулся проблемы связи верховных богов тунгусов Боа и монголов Тэнгри (Lopatin, 1960).

Особый вклад в сравнительное исследование пантеона тунгусо-маньчжурских народов внесли С. М. Широкогоров и А. М. Золотарев. В 1919 г. С. М. Широкогоров опубликовал брошюру «Опыт исследования основ шаманства у тунгусов», в которой привел классификацию главных духов пантеона тунгусов Маньчжурии и категории шаманских духов-помощников (Широкогоров, 1919). В своем фундаментальном труде «Психоментальный комплекс тунгусов» С. М. Широкогоров характеризует понятие психоментального комплекса как адаптацию к трем средам применительно к культурному комплексу тунгусо-маньчжурских народов. Он подробно рассматривает строение вселенной, семантику основных образов пантеона, представления о душе и предках у тунгусов Забайкалья, Приамурья и Маньчжурии (орочонов, бираров, манегров и тунгусов) (Shirokogoroff, 1935). Особое внимание исследователь уделил лексико-семантическому анализу названий богов. В его работах дана не только характеристика главных персонажей пантеона по маньчжурам, орочонам, тунгусам и нанайцам, но также отмечено этнокультурное и конфессиональное влияние на верховный пантеон тунгусов (Ibid., p. 149). Капитальный труд С. М. Широкогорова по шаманству тунгусов «Психоментальный комплекс тунгусов» остается до сих пор самой крупной и полной работой по сравнительному изучению шаманского пантеона тунгусо-маньчжурских народов.

А. М. Золотарев впервые в тунгусоведении проанализировал культовую систему, включая космогонические мифы и ритуалы, в связи с социальным строем у народов Амура в сравнительном плане с другими народами мира. Особое внимание он уделил религии и фольклору ульчей (Золотарев, 1939; 1965). В монографии «Родовой строй и религия ульчей» А. М. Золотарев пишет о пантеистическом культе трех начал — неба (гора-небо), земли и воды (Там же, с. 35). В работе описаны разные культы ульчей — культ неба, близнецов, медвежий праздник, похороны и поминки, в которых рассматриваются представления о душе человека, родовых предках — посредниках *эджэхэ*. В конце монографии имеются фольклорные тексты и словарь терминов и персонажей ульчей. А. М. Золотарев отмечает этнокультурные аспекты формирования мировоззрения ульчей и нанайцев под влиянием культуры маньчжуров и китайцев, считая его чисто идеологическим (Там же, с. 154, 163, 164). В работе «Родовой строй и первобытная мифология» А. М. Золотарев рассматривает космогонические мифы тунгусских народов в рамках мифологии народов Сибири и Восточной Европы, Евразии (Золотарев, 1964).

В публикациях Н. А. Липской и А. Н. Липского анализируется система верований и пантеон нанайцев, связанный с деторождением (Омсон мама), шаманским ритуалом проводов души и ритуальный комплекс *мяо* (Липская-Вальронд, 1925; Липский, 1923). Ценные сведения по пантеону ороков были опубликованы Б. А. Васильевым (1929) и Б. О. Пилсудским (1989).

В зарубежной историографии конца XIX — начала XX в. по данной теме появляются работы европейских путешественников, собравших отдельные сведения по верховному пантеону народов Сибири, Амура и Маньчжурии (Ravenstein, 1861; Aktinon, 1860; Poniatowski, 1966). Заметный вклад в изучение традиционных верований маньчжуров, тунгусов и нанайцев в этот период также внесли американские исследователи Б. Лауфер (Laufer, 1899; 1902), О. Латтимор (Lattimore, 1933; 1935), М. Боган (Bogan, 1928). К этому периоду относятся также труды китайских и японских исследователей фольклора, языка и религии нанайцев *хэчжэ* и ороков в рамках монографического описания их культуры (Линь Чунь Шэнь, 1934; Нагане Сукехаци, 1929).

Третий период (середина XX — начало XXI в.) — **культурно-антропологический** — в историографии проблемы верховного пантеона тунгусо-маньчжурских народов связан с новым уровнем осмысления темы и включает несколько этапов и направлений исследования, публикации новых источников.

Исследование тунгусского пантеона этого периода проводилось в разных направлениях: в рамках эволюции и трансформации религиозных верований, изучения народного искусства, систематизации этнографических материалов верований и ритуалов, изучения мировоззренческих аспектов шаманства, истории культуры и социума, исследования этнокультурных влияний. Систематизация этнографического материала и углубление исследования проблемы сопровождались дальнейшим целенаправленным сбором полевого материала.

В отечественном востоковедении середины XX в. систематизируются материалы по религии народов Маньчжурии в издании «Народы Восточной Азии» (Народы Восточной Азии, 1956) и публикуется архивный вариант ценного письменного источника по шаманскому эпосу маньчжуров о Нишаньской шаманке, записанный А. В. Гребенщиковым (Волкова, 1961).

В работах А. Ф. Анисимова, посвященных проблемам происхождения первобытных верований, исследуются религиозные верования эвенков и космогонические представления народов Севера (Анисимов, 1958; 1959). Он применил сравнительно-исторический метод стадияльной

расшифровки этнографического материала и проанализировал систему анимистических верований у эвенков Подкаменной Тунгуски (Анисимов, 1959, с. 6–7). А. Ф. Анисимов проводит подробный анализ семантики и генезиса верховных божеств эвенкийского пантеона — неба, священных скал и тайги, подземелья. Он писал о связи духов-хозяев с предками и семейными охранителями, тотемистических и анимистических основах тунгусского шаманства (Анисимов, 1958, с. 6–10).

Труды С. В. Иванова посвящены проблемам взаимосвязи народного искусства и религии в системе культуры народов Сибири, в которых значительное внимание уделяется иконографии и семантике ритуальных изображений, шаманских образов и орнамента тунгусо-маньчжурских народов (Иванов, 1954; 1970). Важный вклад в атрибуцию наскальных изображений в связи с религиозными верованиями и обрядами и пантеоном тунгусских народов Амура внес А. П. Окладников (1959; 1966; 1971; Окладников, Запорожская, 1970).



Эвены, юкагиры и эвенки в национальных летних одеждах
на празднике

Дальнейшее изучение пантеона тунгусских народов связано со сбором нового полевого материала и его систематизацией (Г. М. Василевич, В. А. Аврорин, Е. П. Лебедева, М. Г. Воскобойников, М. А. Каплан, В. И. Цинциус, А. В. Смоляк, Ю. А. Сем, Л. И. Сем, А. И. Мазин,

В. В. Подмаскин, А. Ф. Старцев). Г. М. Василевич подробно исследовала этнографический комплекс верований и обрядов эвенков. В многочисленных работах она проанализировала мифологические, эпические и шаманские образы эвенков (Василевич, 1936; 1957; 1959; 1966; 1969). А. В. Аврорин и Е. П. Лебедева систематизировали ороческий пантеон в связи с исследованием фольклора и ритуалов. По данным мифологии орочей была рассмотрена эволюция представлений орочей на верховные божества Буа и Эндури (Аврорин, Лебедева, 1966, с. 28–31). А. И. Мазин (1984) привел иерархию шаманского пантеона эвенков-ороченов в связи со строением мира. А. В. Смоляк в монографии по шаманству народов Нижнего Амура на основе полевых материалов дала наиболее полное описание структуры шаманского пантеона нанайцев и ульчей, включая представления о верховных богах, духах-помощниках шаманов, душах людей. В работе имеется словарь религиозной лексики. Ею была проанализирована семантика отдельных персонажей в связи с этнокультурными влияниями (Майдя мама) (Смоляк, 1976; 1991). Наиболее ценные материалы по негидальскому фольклору и ритуалам были собраны В. И. Цинциус (1970; 1971; 1982).

В этот период исследователями была проделана определенная работа по анализу фольклорных персонажей у эвенков, эвенов, нанайцев (Каплан, 1948; 1950; Воскобойников, 1960; 1981; Василевич, 1966; 1970; Лебедева, 1980; 1981). В работах Ю. А. Сема, посвященных духовной культуре нанайцев, приводится исследование персонажей мифов, волшебных сказок, верований нанайцев, небесного пантеона в связи с мифологией и космогонией (Сем Ю., 1986а, б; 1990; 1992). В. В. Подмаскин, А. А. Старцев, А. Х. Гирфанова, М. М. Хасанова, Э. Н. Осокина систематизировали материалы по духовной культуре и фольклору удэгейцев, включая пантеон (Осокина, 1977; Подмаскин, 1991; Подмаскин, Старцев, 1989; Гирфанова, 2001; Хасанова, 1998).

На современном этапе (90-е гг. XX в. — начало XXI в.) изучения проблемы выделяется несколько направлений, продолжающих и развивающих накопленный опыт. Были продолжены исследования и системные описания пантеона по одному из тунгусских народов — орочей, эвенов, нанайцев, негидальцев, маньчжуров (Березницкий, 1999; Бурыкин, 1997; Гаер, 1991; Подмаскин, 1991; Сем Т., 1990; Сем, 2001; Пан, 2003; Яхонтов, 1999). Появились также новые работы по сравнительному исследованию религиозных верований, в том числе персонажей мифологического и ритуального шаманского пантеона тунгусов (Шаньшина, 1996; 2000; Березницкий, 2003; Сем, 2001; 2002а, б, в; 2003а, 2004а, б; 2006). На новом уровне был проведен типологический и семантический анализ

отдельных фольклорных персонажей эвенков, удэгейцев и нанайцев. Кратко охарактеризованы основные персонажи фольклора ульчей и ороков (Варламова, 1995; 2002; 2004; Сем Ю., 1986а, б; 1990; Сем Л., 2004а, б; Чадаева, 1990; Киле, 1996; Сем Т., 2003а, в). Представления о мире и человеке исследованы в ряде работ по фольклору и религии верхнеамурских эвенков Г. И. Варламовой (Кэптукэ). В них анализируются верховные божества Буга, Манги и сила *мусун* у эвенков (Варламова, 1995; 2002; 2004).

В этот период было начато исследование пантеона в связи с изучением картины мира тунгусо-маньчжурских народов в различных аспектах — языковом, фольклорно-ритуальном, мифологическом, культурологическом (Шишло, 1991; Петров, 1997; 1998; Шаньшина, 2000; Сем Т., 2001; 2003а, в; Гонтмахер, 1996; 2003; Ханина, 1995; Ермолова, 2004). Е. В. Шаньшина в работе по мифологии первотворения у тунгусоязычных народов Амура на основе сравнительно-исторического анализа выявила разные уровни представлений о происхождении первопредков, разновременные мифологические сюжеты с присутствием творцов и без их участия и рассмотрела семантику верховных богов — Боа, Эндури и Хадау (Шаньшина, 2000).

Важным современным направлением изучения тунгусского пантеона является исследование различных аспектов шаманства (Жеребина, 1991; 2002; Булгакова, 2001; Яхонтов, 1999; Бельды, 1999; Пан, 2003; Сем Т., 2002а, б, в; 2003а; 2004а, б; 2006; Белянская, 2004).

В связи с шаманством анализируется традиционное ритуальное искусство и ритуальный пантеон нанайцев и эвенков (Кубанова, 1992; Купина, 1989; 1990; Чадаева, 1986). В работе Ю. А. Купиной о ритуальной скульптуре эвенков рассматривается вопрос об изображениях предков и духов природы, пространственной ориентации шаманского чума как модели мира (Купина, 1989). Особое внимание она уделяет анализу игровой культуры, семантике куклы как прообраза богини-матери у эвенков (Купина, 1990). Т. А. Кубанова исследовала семантику ритуальной скульптуры нанайцев и ульчей, включая представления о предках и духах природы, а также шаманских духов-помощников (Кубанова, 1992). Проблема сравнительного анализа традиционного мышления в связи с моделями мира нивхов и тунгусо-маньчжурских народов Амура освещена в публикациях А. Б. Островского (1997).

Вопросы современных трансформаций в шаманизме нанайцев были рассмотрены с позиции культурологического, социологического и системного анализа (Жеребина, 1991; Булгакова, 2001; Бельды, 1999; Сем Т., 2003в). Т. В. Жеребина исследовала образы «сакрального» у нанайцев,



Кореянка исполняет национальный удгейский
шаманский танец

рассмотрела семантику основных лечебных и инициальных предметов шаманского пантеона (Жеребина, 1991). Она пришла к выводу, что для современного шаманства нанайцев характерна сильная десакрализация и в то же время замечен религиозный модернизм, связанный с потребностью использовать сакральные изображения в эстетических целях. Статьи и монография Т. Д. Булгаковой посвящены проблемам социологии и системному анализу шаманства в традиционной культуре нанайцев. В ее исследованиях, основанных на полевых материалах по фольклору и этнографии нанайцев, для нашей работы особенно интересны рассуждения о пути шамана, особых жанрах-путешествиях в нанайском фольклоре, а также представлениях о духах-помощниках шаманов (Булгакова, 2001).

В последние десятилетия отечественными востоковедами и археологами были проведены исследования по маньчжурам и сибо, включая проблемы религии и пантеона (Т. А. Пан, К. С. Яхонтов). К. С. Яхонтов опубликовал версию маньчжурского эпоса о Нишаньской шаманке (1992) и написал диссертацию (1999) на основе анализа этого памятника как исторического источника по этнографии маньчжуров. Значительный объем работ посвящен маньчжурскому пантеону. Т. А. Пан в ряде своих зарубежных публикаций и монографии, основанных на оригинальных маньчжурских источниках, большое внимание уделяет религии маньчжуров и сибо, и особенно персонажам верховного пантеона. Ее статьи посвящены культу неба, а также богиням-прародительницам маньчжуров Омоси мама, Фодо мама, Убусибен мама (Stary, Pang, 1994; Pang,

2005; Пан, 2005; 2006а). Отдельные материалы по маньчжурским верованиям были опубликованы в работах археологов и этнографов (Решетов, 1999; Березницкий, 2003; Болотин, Забияко и др., 2005).

Особое этнокультурное направление в изучении традиционных верований тунгусо-маньчжурских народов Дальнего Востока связано с исследованиями в области истории, археологии, этнографии, востоковедения и религиоведения. Сравнительный анализ религиозных систем народов Центральной и Восточной Азии позволил выявить отдельные связи тунгусов, корейцев, китайцев, маньчжуров, монголов и тюрков и расширить представления по этнокультурогенезу этих народов (Л. Н. Гумилев, Э. В. Шавкунов, А. П. Окладников, А. М. Сагалаев, Б. П. Шишло, С. В. Березницкий, Р. Ш. Джарылгасинова, М. Х. Белянская). С. В. Березницкий в монографии, специально посвященной исследованию этнокультурных компонентов верований тунгусоязычных народов Амура, выделил аборигенный пласт, тунгусские, восточноазиатские и славянские культурные компоненты. В его работе имеется сравнительное исследование некоторых персонажей тунгусского пантеона (Боа, Эндури, Калгама), категорий предков и представлений о душе человека (Березницкий, 2003).

В ряде наших работ были проанализированы некоторые представления тунгусо-маньчжурских народов Дальнего Востока о мифологических первопредках и первых шаманах Гуранта, Канда, Хадау, Мяме, некоторых божествах неба и земли, шаманских духах-помощниках — Манги, Бучу, Аями, Городо. Была исследована семантика и типология отдельных мифологических персонажей и шаманских образов, например Канда, Гуранта и Буга, Канда и Калгама, Гуранта и Городо. Особое внимание в своих публикациях мы уделяем категории богов растительности и плодородия, фиксируем их функционально-семантические и иконографические характеристики (Сем Т., 1986а, б; 1990; 1991; 1993а, б; 1997б; 2000а, б; 2001; 2004а, б; 2006; 2007в; Сем, 2001). Основные идеи этих публикаций рассмотрены в настоящей работе с учетом новых данных и на более обширном материале.

Зарубежные исследователи середины XX — начала XXI в. особое внимание уделяли фольклору и шаманству тунгусо-маньчжурских народов, его происхождению, семантике, этнокультурным связям.

В работах американских ученых основной акцент сосредоточен на общих проблемах феномена шаманства либо индейского или эскимосского шаманства (М. Харнер, М. Элиаде). В числе таких работ — труды по шаманству и мировому религиоведению М. Элиаде (1987; 1994; 2000). Его идеи повлияли на широкий круг ученых разных стран. Помимо



Эвенки Северной Якутии

характеристики универсалий шаманства и их семантики М. Элиаде занимался исследованием конкретно-исторических явлений культуры и религии народов мира. В области изучения тунгусо-маньчжурского шаманства он предложил новое прочтение отдельных его аспектов в отношении этнокультурной специфики и этнокультурных влияний.

Европейский центр по изучению шаманства тунгусо-маньчжурских народов представлен работами исследователей из Германии, Италии, Франции, Венгрии, Финляндии и Польши (К. Менгес, Ф. Альберт, М. Гимм, Й. Бэкер, Д. Дж. Стари, В. Диосеги, М. Хоппал, Ю. Пентикайнен, Е. Тулисов, А. Майевич). Крупная работа немецкого исследователя К. Менгеса посвящена лексико-семантическому анализу шаманских текстов енисейских эвенков, собранных К. Рычковым. В приложении особое внимание уделено персонажам шаманского пантеона и их этнокультурным параллелям (Menges, 1993). Работы немецких ученых по систематизации пантеона маньчжуров в связи с космогонией и мифо-

логией следует выделить отдельно (Бэкер, 2004; Гимм, 1992). Й. Бэкер на основе изучения астральной мифологии маньчжуров выявил иранское влияние на формирование некоторых персонажей. Польский исследователь Е. Тулисов опубликовал тексты фольклора тунгусо-маньчжурских народов Маньчжурии (маньчжуров, сибо, хэчжэ, орочонов, дауров). Анализом маньчжурского письменного источника о Нишаньской шаманке занимались многие зарубежные ученые, среди них М. Новак, С. Дуррант, Д. Дж. Стари, Е. Тулисов. Итальянский ученый-востоковед Д. Дж. Стари исследует маньчжурские письменные источники, маньчжурский язык, фольклор, культуру в сопоставлении с китайским языком и культурой (Stary, Pang, 1984).

Семантический анализ музейных коллекций по тунгусо-маньчжурским народам Амура приведен в работах венгерского ученого Г. Диосеги в связи с лечебной магией и семантикой ритуального зеркала (Диосеги, 1964). Монографии М. Хоппала по шаманству содержат сравнительный материал по народам Сибири, Маньчжурии, Кореи и Тибета и включают большой объем сведений по тунгусо-маньчжурским народам (Норра, 1994, 2000).

Заметный вклад в исследование культуры тунгусо-маньчжурских народов внесли китайские и японские ученые¹. Был собран уникальный материал по мифологии и шаманству маньчжуров, сибо, орочонов, хэчжэ (Югуань, Ван Хун Ганг, Фу Чжи Чен по маньчжурам, Линьчунь Шэнь по хэчжэ, Цю Пушу по орочоном, Ци Чэшан по сибо). Японский ученый Дзиро Икегами исследовал традиционную культуру ороков (уильта) и опубликовал словарь, фольклорные тексты и альбом по этнографии ороков (Ikegami, 1982; 1984; 1985). Одной из последних работ по шаманству народов Маньчжурии является богато иллюстрированная книга китайских авторов Го Шуюнь и Ван Хун Ганг «Живые шаманы. Шаманизм в Китае» с английским переводом (Guo Shuyun, Wang Hong gang, 2001).

Обзор основных этапов и направлений исследования пантеона тунгусо-маньчжурских народов показал, что, несмотря на разнообразие и большой объем публикаций, посвященных духовной культуре тунгусо-

¹ У современных российских китаистов возникают разночтения в фонетических знаках прочтения. На этом основании имеются некоторые различия в написании имен персонажей и персоналий (И. А. Алимов, Т. А. Пан). Однако для нашего исследования важно другое. В каком бы фонетическом диапазоне ни были изображены названия богов на китайском и маньчжурском языках, мы оставляем эту дискуссию для специалистов и будем придерживаться международного английского варианта, предложенного С. М. Широкогоровым и И. Захаровым, у которых имеются списки имен богов.

маньчжурских народов, пантеон в картине мира изучен недостаточно полно, имеется множество вопросов и проблем. Сравнительное изучение пантеона тунгусо-маньчжурских народов только начато. Сделаны первые шаги по анализу этнокультурных влияний в пантеоне тунгусов (С. М. Широкогоров, М. Элиаде, С. В. Березницкий, Е. В. Шаньшина, Т. Ю. Сем).

До сих пор не существует комплексного, системного исследования материала, семантика персонажей пантеона раскрыта слабо, не проанализирован генезис образов, их иконография; не сведены материалы по северным тунгусам, народам Маньчжурии и Амуро-Сахалинского региона, не проанализированы фольклорные образы и не сопоставлены с ритуальным пантеоном. Не было сравнительных работ по структуре и иерархии пантеонов тунгусо-маньчжурских народов. На современном этапе исследования наиболее перспективным представляется функционально-семантическое изучение культурных типов персонажей общетунгусского пантеона, выявление их связей внутри системы и этнокультурных связей.

Глава 2

ЭТНОНАЦИОНАЛЬНАЯ КАРТИНА МИРА И СТРУКТУРА ПАНТЕОНА ТУНГУСОВ: ОБЩИЕ ПОНЯТИЯ И ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ

2.1. КАРТИНА МИРА И ПАНТЕОН: ОБЩИЕ ПОНЯТИЯ

Картина мира культурной и этнической среды любой эпохи представляет собой основу концепции жизни и бытия человека на земле, определяет взаимоотношения человека, природы и социума и является актуальной темой для научного исследования. Теоретическими разработками этой проблемы в этнологии занимались ученые разных направлений. Рассмотрим основные понятия и категории, связанные с данной темой.

2.1.1. Концепция картины мира в этнологии

Понятие «картина мира» принадлежит к фундаментальным категориям гуманитарного знания, используемого для выявления качественного (семантического) своеобразия мировидения (мироощущения и миропонимания, включающие эмоциональную и интеллектуальную составляющие) отдельных культур. В современной философии различают целую иерархию понятий картины мира, наиболее общие среди них — научная, концептуальная, языковая, этнонациональная, мифологическая, религиозная, художественная и др.

Существуют различные определения для общих понятий картины мира.

Научная картина мира характеризуется как «широкая панорама знаний о природе и человечестве, включающая в себя наиболее важные

теории, гипотезы, факты», составляющие ядро научного мировоззрения (понимаемого как система взглядов на мир в целом), и предстает как сложный сплав традиций, обычаев, норм, установок, знаний и оценок. Он включает в себя обобщенный образ реальности, преломленный позицией личности. «Научная картина мира не просто описывает мироздание, воспроизводя его закономерности, но задает систему установок и принципов освоения универсума» и обладает интегрирующей, нормативной, парадигмальной функциями, а также системностью (Кохановский и др., 2007, с. 231–233).

Картина мира, в отличие от мировоззрения, понимаемого как наиболее «упорядоченные, систематизированные представления человека, определяющие его позицию в мире» (Борко, 2004, с. 135), и оценочное знание о мире и человеке, представляет собой «совокупность мировоззренческих знаний о мире» и «совокупность предметного содержания, которым, по выражению К. Ясперса, обладает человек» (КФЭ, 1994, с. 201–200).

Особый интерес представляет взгляд Э. Гуссерля на вопрос о структурах сознания, о том, как в смыслообразующем потоке сознания строится картина мира. В игре сознания, через осознание и создание им правил самодеятельности реконструируется предметный мир в устремленном к нему потоке человеческой субъективности (Гуссерль, 2000б; Кривко-Апинян, 1999, с. 88). Описывая «методологическую ситуацию в науке о духе», Э. Гуссерль пишет о картине мира в античной культуре Древней Греции как о субъективном представлении греков об окружающем мире со всеми реальностями, в том числе с богами и демонами, а окружающий мир рассматривает «как духовное явление нашей личности и исторической жизни» (Гуссерль, 2000а, с. 626; Кохановский и др., 2005, с. 53).

М. Хайдеггер рассматривает картину мира как систему образов. Он пишет: «При слове *картина* мы думаем прежде всего об отображении чего-либо; картина мира, сущностью понятия, означает не картину, изображающую мир, а мир, понятый как картина» (Хайдеггер, 1993).

По образному выражению Н. Гартмана, «мир сам по себе» становится через игру «миром для нас» (цит. по: Кривко-Апинян, 1999, с. 84). Х. Г. Гадамер считает, что мир как «бытие само по себе» не отличается от мира «увиденного». Бытие излагает себя через нас и при помощи нашего сознания. «Мир, являющийся в игре изложения, существует не как отображение наряду с действительным миром, но есть тот же самый, в увеличенной истинности своего бытия» (Гадамер, 1988; 1991; Апинян, 2003, с. 233).

Если мировоззрение рассматривается как система взглядов на мир в целом, сложный сплав традиций, обычаев, норм, установок, знаний и оценок, обобщенный образ реальности, преломленный позицией личности (Кохановский и др., 2007, с. 231), то картина мира представляет собой основу интерпретации любых явлений и событий мира и закрепляет предпочитаемые концептуальные варианты объяснения мира, создает критерии отбора, преемственности знаний, фильтруя информацию, поступающую через органы чувств (Борко, 2004, с. 134; Гуревич, 1984, с. 16–50).

Концептуальная картина мира. Р. Редфилд сформулировал концепцию картины мира как метод и определил ее как видение мироздания, характерное для того или иного народа. Это представления членов общества о самих себе и о своих действиях, своей активности в мире. Это взгляд представителя культуры на внешний мир. Концепция картины мира подразумевает интерпретацию культуры исследователем, ее моделирование, выявление оттенков, характерных только для нее, применение к исследованиям культуры метода эмпатии (сопереживания). Это способ посмотреть на этническую культуру глазами народа, передать ее «порядок, категории, акценты» (Redfield, 1956).

А. Я. Гуревич, проанализировав культуру средневековой Европы, выявил универсальные категории культуры, составляющие модель мира и формирующие основу мировидения. К ним он отнес понятия *время, пространство, измерение, причина, судьба, число, отношение чувственного к сверхчувственному, отношение части к целому*. А. Я. Гуревич писал: «Эти универсальные понятия в каждой культуре связаны между собой, образуя своего рода “модель мира” — ту сетку координат, при посредстве которых люди воспринимают действительность и строят образ мира, существующий в их сознании». Автор разграничивает понятия *модель мира, картина мира, образ мира, видение мира, мировидение*. Универсальные категории картины мира, по мнению исследователя, предшествуют идеям и мировоззрению и составляют семантический инвентарь культуры (Гуревич, 1984, с. 30–31).

Рассматривая школы и направления исследования в исторической этнографии, этнопсихологии, С. В. Лурье пишет, что концепция «картины мира» предполагает прежде всего информацию о способе познания людьми окружающего мира. На практике исследователями описываются образы мира, результаты познания (космологические, онтологические, эсхатологические системы) (Лурье, 1998, с. 88).

Нам представляется, что оба подхода, о которых пишет С. В. Лурье, взаимодополняют друг друга и обязательны для понимания человеческой сущности и человеческого бытия.

Весьма интересным является подход культуролога П. Я. Гонтмахера. В работе о духовной культуре нанайцев он рассматривает философию форм картины мира в их художественном творчестве, отмечая ее многообразные проявления в детской игрушке, орнаментах, идолах, образе мирового древа, медвежьем празднике, шаманстве (Гонтмахер, 1996).

Наиболее близки к концептуальной картине мира языковая и этнонациональная картины мира.

Языковая и этнонациональная картины мира. Идеи создания народом национальных картин мира высказывались учеными (этнографами, фольклористами, психологами) конца XIX — начала XX в. в духе осмысления национальных идей, национального духа народа, народных мифологий (М. Мюллер, В. М. Вунд, С. М. Широкогоров, Л. Я. Штернберг). О связи языка, мифологии и народа писали представители мифологической школы (Мюллер, 1887, с. 58). Эти идеи также высказывались и в ранних философско-религиоведческих трудах Г. В. Ф. Гегелем, Дж. Б. Вико, Ж.-Ж. Руссо, И. Г. Гердером (Коккьяра, 1960, 121, 186).

Идея особого языкового мировидения была сформулирована В. Гумбольдтом как научно-философская проблема в начале XIX в. и была проанализирована Э. Сепиром и Б. Уорфом в теоретической лингвистике (Гумбольдт, 1984, с. 322; Петров, 1998, с. 32). По мнению В. Гумбольдта, язык — это мир, лежащий между внешними явлениями и внутренним миром человека. Мир, отразившись в человеке, становится языком, который, став между миром и человеком, связывает их и позволяет человеку плодотворно воздействовать на мир (Гумбольдт, 1984, с. 198, 304).

«Когда же возникает картина мира?» — задает себе вопрос исследовательница майя Г. Г. Ершова и отвечает: «Она появляется в тот момент, когда произносится слово. Слово как деноминация объекта, как элемент триады сигнала. И это слово произносит человек в качестве члена ассоциации. Первый сознательно обозначенный предмет выделил из небытия материю. Определение степени удаленности от него привело к осознанию пространства. А перемещение между двумя обозначенными предметами предопределило возникновение категории времени. При осмыслении самого себя у человека, безусловно, работала антропоцентристская установка» (Ершова, 1996, т. 3, с. 19).

В отечественной науке XX в. была отмечена связь концептуальной, национальной и языковой картины мира. Н. И. Толстой, основоположник этнолингвистических исследований в фольклористике, считал, что «каждый тип культуры вырабатывает свой символический язык и свой образ мира, в котором и получают свои значения элементы этого языка»

(Толстой, 1995, с. 291). По мнению тунгусоведа А. А. Петрова, концептуальная картина мира тунгусов отражает весь материальный мир, окружающий тунгусов (природу, климат, животный и растительный мир, предметы производства и быта), а также мир духовной культуры (историю, религию, общественные отношения, искусство, фольклор, народную медицину, педагогику и т. д.). Именно в языке отражается наибольшее богатство концептуальной картины мира (Петров, 1998, с. 36).

Еще в конце XIX — начале XX в. известный исследователь тунгусского шаманства А. А. Макаренко отмечал веру эвенков *ытын* как их концептуальную картину мира. Он писал: «Итын тугэ, несмотря на кажущуюся наивность, полон глубокого философского смысла; он подчеркивает настоятельную необходимость для нас, цивилизованных, всесторонне и научно объективно изучать, прежде всего, условия физической жизни *овоньки*, их психологию, семейный и родовой их быт в прошлом и современном состоянии». Он называет веру эвенков *ытын* «трансцендентальным мировоззрением» (Макаренко, 1908б: Архив РЭМ, ф. 6, оп. 1, д. 131).

В истории этнографической науки идеи о национальном духе народа находили свое воплощение в книгах по общей этнографии. По мнению Н. Харузина, этнографическая наука формируется под влиянием «естественно-исторических представлений о человеке, социологии и чувства национализма, поиска духа народа» (Харузин, 1901). С. М. Широкогоров писал, что «этнография изучает человека в его этнических группировках со стороны его духовных качеств, то есть изучает его как производителя материальных богатств и создателя общества, творца способов миропознания и миропонимания» (Широкогоров, 1923, с. 32). С. М. Широкогоров предложил изучение психоментального комплекса народа (на примере шаманства тунгусов) как отражения реакции на четыре среды (географическую, культурную, социальную и этническую). Психоментальный аспект этноса он видел в единстве языка, сходстве самосознания и мышления (Широкогоров, 1923, с. 124—126; 1935).

Идеи, заложенные на начальном этапе формирования этнографической науки, нашли свое развитие в создании концепции **этнонациональной картины мира**.

Национальные образы мира на примере народов Евразии рассматривал Г. Д. Гачев. К национальным образам мира автор относит понятие *космопсихологос*, означающий тип местной природы, характер человека и национальный ум, находящиеся во взаимном соответствии и дополнительности. «Космософия — это мудрость природы, то есть те идеи и цели, на которые она наводит свой народ. Горы, море, степь, лес predispose

к особого рода построениям в мировоззрении и даже в логике». Необходим метаязык как посредничество между материей и духом, чтобы читать текст природы, определять ее и смысл. Г. Д. Гачев пишет: «Каждый народ видит Единое устройство Бытия в особой проекции», которую автор называет «национальным образом мира» (единой мировой цивилизации). Проблема касается Целого, и работа здесь идет мыслеобразами (Гачев, 1995, с. 6–12). Проблема изучения национальных картин мира в историко-культурном освещении народов Евразии характерна и для трудов Л. Н. Гумилева (1967, 1993, 2004).

С. В. Лурье определяет этническую картину мира как сформировавшиеся на основе этнических констант, с одной стороны, и ценностных доминант — с другой, представления человека о мире, отчасти осознаваемые, отчасти бессознательные (Лурье, 1998, с. 226). Следуя данной позиции, Е. А. Окладникова видит становление этнических типов картины мира под влиянием мифа, ландшафта и климата (Окладникова, 2002, с. 79).

Теоретические аспекты национальной картины мира формировались в конкретно-исторических исследованиях культуры, в том числе в исследованиях пантеонов разных народов Сибири. В этих работах определенное внимание уделено способам и механизмам моделирования мира этими народами (Грачева, 1983; Алексеенко, 1984; Соломатина, 1997; ТМТ, 1988, 1989; Головнев, 1995; Окладникова, 1995; Островский, 1997 и др.).

«Система представлений о мире и месте этноса в этом мире является одной из важнейших сторон традиционной культуры, — пишет исследовательница шаманской картины мира в эпосе эвенков Г. И. Варламова, — специфической для каждого этноса и игравшей большую роль, наряду с социальными факторами, во внебиологической адаптации человека в природе. Картина мира как основа мировоззрения служит средством интеграции человека в природе, регуляции взаимоотношений между людьми и взаимодействия разных сфер культуры. В картине мира отражен глобальный образ мира» (Варламова, 2004, с. 16–17).

Исследуя фольклор и традиционные верования ненцев, Е. Т. Пушкарева обратилась к системно-феноменологическому анализу картины мира, который заключается, с ее точки зрения, в постижении концепции вселенной, описании системы персонажей, выявлении специфики формирования картины мира как мировоззренческого феномена в архаичных культурах (Пушкарева, 2003, с. 3).

Особый интерес представляют попытки осмысления национальных картин мира и их отдельных элементов на широком сравнительном

материале народов Евразии и Америки в рамках сравнительного религиоведения, археологии и этнографии, культурологии выделить универсальную картину мира (Элиаде, 1994; Штернберг, 1936; Рыбаков, 1981; Мелетинский, 1979; Березкин, 1983; Окладникова, 1995; Ханина, 1995; Гонтмахер, 1996; Гоголев, 2006; Петров, 1998; Мартынова, 2000; Сем Т., 2003а, г, ж).

Г. Г. Ершова, исследуя феномен становления речи и создание древним человеком модели мира, пришла к выводу, что проблема создания картины мира древним человеком связана с изучением космогонических мифов. Она отмечает: «Сотворение мира соответствует активной интеллектуальной деятельности человека, сумевшего описать доступными средствами этот мир как целостную живую систему, т. е. создать первую модель универсума, которая становится все более сложной и детализированной по мере усложнения деятельности человека внутри этого универсума и развития социума и которая существовала в качестве парадигмы для сохранения целостности этого социума» (Ершова, 1996, т. 3, с. 25).

2.1.2. Историко-культурные формы картины мира

В гуманитарных науках изучение картины мира связано с современным культурно-антропологическим периодом рассмотрения типов культуры и принципов их выделения (цивилизационных, культурно-исторических, религиозных, этнонациональных), а также исторических ментальностей (первобытная или архаичная, античная, средневековая, индо-буддийская, конфуцианско-даосская, исламская, христианская) (Пушкова, Шельнова, 2005, с. 161–162; Введение в культурологию, 1996; Гуревич, 1996). Это позволяет изучать картину мира как синтез научных знаний, соответствующих конкретно-историческому периоду развития человечества (Кохановский и др., 2007, с. 235).

Рассматривая исторические типы сакральностей, А. С. Ахиезер принципиально разграничивает догосударственную и государственную сакральности как способы формирования культурной основы для целостного воспроизводства сообщества. Он пишет, что сакральность архаических сообществ (древней Руси) представляет собой эмоционально-инверсионный способ освоения мира, а сакральность государственного типа (христианства) заключается в господстве интеллектуально-медиационного освоения мира с соответствующим изменением логики мышления (Ахиезер, 2002, с. 313–314). Данное высказывание имеет принципиальное значение для характеристики таких исторических ти-

пов картины мира, как мифологический и шаманский, сохраняющиеся в традиционном мировоззрении рассматриваемой в книге группы народов — тунгусо-маньчжуров Сибири и Дальнего Востока.

2.1.3. Образ мира и этнонациональные символы культуры

Исследуя национальную и языковую картину мира тунгусов, А. А. Петров определил основные символы культуры северных тунгусов. В работе «Язык и духовная культура тунгусоязычных народов» он пишет: «Свои ассоциации у эвенков, эвенков, негидальцев и других тунгусо-маньчжурских народов связаны с оленем, медведем, тигром, Полярной звездой, хороводным танцем и другими феноменами традиционной культуры» (Петров, 1998, с. 36).

А. В. Лужникова в специальной статье исследует древние календари Северной Евразии и Сибири как воплощение пространственно-временной модели универсума. Она рассматривает символизм созвездий в системе мировоззренческих представлений как закодированную картину мира, обусловленную хозяйственно-бытовой жизнью древнего населения, наблюдениями за живой природой, годовым движением Солнца, движением Луны и расположением звезд.

В заключении исследования она приходит к важному выводу о соотношении структурных элементов древней картины мира путем противопоставления основных сезонов — зимы и лета — как маркеров нижнего и верхнего уровней мироздания. Зимний период ассоциируется с образами хищных животных и птиц, наделенных мужской символикой, выполняющих посредническую функцию и связанных с нижним миром — миром смерти и смертности. Летний период ассоциировался с рогатым копытным или функционально подобными ему образами (лошади, перелетных или водоплавающих птиц, горностая), имел женскую персонификацию и был связан с верхней частью модели вселенной — областью бессмертия, воплощенного в высшем бессмертном божестве (Лужникова, 2005, с. 25).

По мнению этого автора, на основе данных языка и мифологии между урало-алтайской и индоиранской календарными системами обнаруживается «схожий символизм восприятия созвездий Ориона и Большого Пса, связанный с образами хищника, жертвователя и его жертвы, шаманов и мудрецов, выполняющих роль посредников между людьми и богами, с мотивом смерти и зарождения смертного человечества, начала и конца» (Лужникова, 2005, с. 11–29).

Изучение ментальных схем мышления, основанных на бинарных оппозициях, анализ семантических параметров, представляющих воспроизводящую матрицу культуры, универсальных категорий культуры, психоментального комплекса, влияния разных сред на деятельность и мышление человека позволяют характеризовать национальные модели мира.

Таким образом, характеризуя картину мира, исследователи выходят на общефилософский, культурологический, структурно-семиотический, историко-генетический, этнографический и иконографический уровни исследования, которые мы используем в настоящей работе как методологическую основу исследования.

2.1.4. Архаичная картина мира (мифологическая, шаманская)

2.1.4.1. Мифологическая картина мира

Значительный вклад в разработку исследования основ *мифологической картины мира* внесли представители структурно-семиотического и символического направления, которые охарактеризовали логику мифологического мышления способом брилокажа и бинарных (двоичных) оппозиций. По мнению К. Леви-Строса, Е. М. Мелетинского, бинарные оппозиции связаны со структурой пространства, временем, цветом, природой и культурой и обнаруживают отчетливый социальный характер, на их основе конструируются универсальные знаковые комплексы, средства усвоения мира первобытным сознанием (Леви-Строс, 1985, с. 183–215; 1994; Мелетинский, 1976). Анализом вклада этих направлений в этнологию в области логики мифологического мышления специально занимался А. Б. Островский (2004).

Структуралист К. Леви-Строс в работе «Первобытное мышление» использует понятия *универсума, модели и мифа, мифологического мышления* как особого способа понимания мира, его структурирования и классификации. «Мифологическому мышлению, как и брилокажу в плане практическом, свойственно вырабатывать *структурированные совокупности*» (Леви-Строс, 1994,



Наскальное изображение картины мира.
Неолит. Р. Амур,
с. Сакачи-Алян

с. 129–130). «Миф... использует структуру, чтобы создать некий абсолютный объект, выглядящий как совокупность событий» (Там же, с. 134).

М. Элиаде как представитель символизма в работах по истории мировых культур и их символике отмечает логику и величие древних концепций мира.

В работе «Сакральное и профанное» он пишет о двух образах бытия в мире, образе мира, системе мира, структуре мира, а также концепции мира. «Священное и мирское — это два образа бытия в мире, две ситуации существования, принимаемые человеком в ходе истории» (Элиаде, 1994, с. 19). «Для традиционных обществ весьма характерно противопоставление между территорией обитания и неизвестным, неопределенным пространством, которое их окружает. Первое — это “Мир” (точнее, “наш мир”), Космос. Все остальное — это уже не Космос, а что-то вроде “иного мира”, это чужое и хаотичное пространство. Если всякая обитаемая территория есть “космос”, то именно потому, что она была предварительно освящена, потому что так или иначе она является творением богов и сообщается с их миром. “Мир” (т. е. “наш мир”) это вселенная, внутри которой священное уже проявило себя и где, следовательно, разрыв уровней оказался возможным и повторяющимся» (Там же, с. 27). Мифы и космологические представления, которые мы здесь рассматриваем, предполагают *образ мира* (*imago mundi*) (Элиаде, 1987, с. 207–208). По мнению М. Элиаде, в отличие от позиции структурализма К. Леви-Строса, у которого структура жизни тождественна структуре материи, мифы, ритуалы, религиозный дуализм есть совокупность произведений человеческого духа, и полярность имеет многообразие форм в реальности. Исследуя дуалистический символизм южноамериканских индейцев, Элиаде отмечает, что ведущий принцип человеческого поведения в их обществе состоял в умении уравновесить энергии созидания и разрушения, пребывание в согласии добра и зла (Там же, с. 212).

Развивая данное направление, В. Н. Топоров дает определение *мифологической картины мира* как сокращенное и упрощенное отображение всей суммы представлений о мире внутри данной традиции. «Само понятие *мир*, модель которого описывается, целесообразно понимать как человека и среду в их взаимодействии». Он полагает, что носители данной традиции могут не осознавать во всей ее полноте. По определению В. Н. Топорова, мифологическая картина мира реализуется в разных семиотических воплощениях, скоординированных между собой в единую универсальную систему в виде сочетания разных параметров. К ним он относит пространственно-временные, этические, количественные, семантические (определяющие качественные структуры организации мира)

и персонажные параметры картины мира, совпадение которых между собой составляет основу картины мира (Топоров, 1992, с. 161–164).

Другой подход представлен в трудах историко-этнографической школы. По мнению А. Ф. Анисимова, первобытный человек стремился «охватить познавательный мир в его непосредственной целостности» (т. е. мифологически), «представить его себе как понятную картину мира», которую автор называет «первобытными космологическими представлениями» (Анисимов, 1959, с. 4–5).

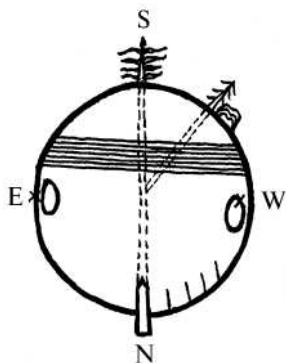
Проанализировав художественную мифологическую модель мира Приамурья эпохи неолита, Т. М. Ханина пришла к выводу, что «модель мира является костяком культуры, без наличия которого невозможно говорить о существовании той или иной культурной общности. Она предлагает рассматривать модель мира как структурированную целостность на синхронном уровне и как развивающуюся динамичную систему с учетом внутреннего саморазвития и внешних воздействий на диахронном уровне. Т. М. Ханина считает, что «жизненно важное значение модели мира объясняет желание увековечить эту модель» (пирамиды, ступы, храмы, петроглифы, артефакты). Самые репрезентативные материальные воплощения моделей мира располагались в наиболее важных, заметных, сакрализованных точках пространства, притягивая последующее население (Ханина, 1995, с. 11–12).

Исследуя изображения моделей мира нанайцев на шаманской одежде и картинах, мы обратили внимание на их сходство с фольклорными описаниями, с одной стороны, и изображениями на священных скалах эпохи неолита, — с другой, что свидетельствует, по нашему мнению, о многовековой трансляции визуальной традиции и принятии ее новыми поколениями (Sem, 2001).

2.1.4.2. Шаманская картина мира

Шаманизм формировался под влиянием расширения представлений о пространстве и времени по сравнению с мифологическим (Борко, 2004, с. 57). По меткому выражению Э. Кассирера, осмысление мира в мифологии начинается с обнаружения фундаментальных форм отношений между объектами: момент «рядорасположенности» представлен в форме пространства, момент последовательности — в форме времени. Таким образом, устанавливается связь явлений и следующих друг за другом событий, когда одно предполагается причиной другого (Кассирер, 1995, с. 194).

Если в мифологии главным в пространственно-временном континууме являются прецедент события, наполненность пространственно-



Модель мира.
Рисунок нанайского
шамана

временными феноменами, встреча в дуальном и циклическом хронотопе с духами и сакрализация места этих встреч, то в шаманстве главное — это проживание новых событий и соотношение их со старыми событиями в новом многомерном пространстве. Событие встречи перестает быть главным в системе, шаман, перемещаясь в пространство трех миров и времени по оси запад — восток, в результате выходя за цикличность целостного хронотопа, формирует новое знание о многоуровневой вселенной и ее вариативности с доминантой на связи верха — центра — низа через персонажа-медиатора, в которого он сам превращается.

«По мере демифологизации на фундаменте мифа как целостного сознания развиваются не только основы рационального знания, но также не получивший религиозной окраски эпос, не несущая сакрального значения сказка, а кроме того, различные политические формы сознания, юридическое право, этические нормы жизни. Шаманский ритуал в культурах Сибири дает начало изобразительному искусству, а также основам музыкально-драматического театра, происходящим от музицирования и танца шамана. Вместе с тем явственно проявляются признаки, указывающие на превращение шаманского комплекса воззрений в религиозную систему». И далее исследователь заключает:

«Возникнув на основе мифологических воззрений, шаманизм из способа существования и объяснения мира, из образа жизни развивается по пути становления в оформленную догматическую систему верований» (Борко, 2004, с. 122).

Как показывает приведенный обзор, в научной литературе наряду с понятием картины мира использовались и другие близкие категории, оттеняющие ее грани.

2.2. ОБРАЗ ВСЕЛЕННОЙ: ПРИНЦИПЫ МОДЕЛИРОВАНИЯ, СТРУКТУРА И СТРОЕНИЕ МИРА ТУНГУСОВ

В настоящей работе различаются понятия *картина мира*, *модель мира*, *образ мира*. *Картина мира* рассматривается как совокупность мировоззренческих знаний о мире, целостное представление о мире, которое

реализуется в модели мира. Под *моделью мира* в работе понимается прогностическая система взглядов на мир, имеющая иконографическую структуру, на основе которой формируется целостное знание о мире, образ мира. *Образ вселенной* характеризуется как способ понимания картины мира, его концептуальный замысел.

Моделирование вселенной — это основной способ ее восприятия и освоения человеком в пространственно-временном и других (семантическом, персонажном, числовом, цветовом) параметрах. Через модель достигается освоенность мироздания, выделение человека (Я-себя) из природного континуума как фактора символической культуры (Леви-Строс, 1985, с. 183–215; Гуревич, 1984, с. 30–31; Топоров, 1992, с. 161–164; Мелетинский, 1976, с. 212–217; Каган, 1996, с. 55–64, 140–141; Гачев, 1995, с. 11–17; Чернякова, 2002, с. 32–33; Апинян, 2005, с. 64–88; Кохановский и др., 2007, с. 231–241).

Модель мира выступает как идеальные и художественно-образные формы представлений о мире и человеке и ценностно-смысловое содержание культуры в целом. Благодаря этому в модели мира сохраняется историческая память об идеях и представлениях общества, фиксированная в нарративе, ритуале, вещи. В исторической динамике существенным оказывается процесс переосмысления древних форм в этнографические реалии в соответствии с их новым содержанием, ценностями и смыслами.

Модель и образ вселенной в представлениях тунгусо-маньчжурских народов имели пространственно-временную геометрическую форму выражения, зафиксированную в универсальной трехъярусной вертикальной структуре вселенной, сочетающейся с четырех- или восьмисторонней горизонтальной структурой. Восприятие мира было конкретно-чувственным и символичным, имеющим вегетативную и зооморфно-антропоморфную форму.

В концептуальной основе образа вселенной тунгусов, на которой они строили свои представления о вселенной, богах и человеке, сочетаются динамическая и статическая пространственно-временные модели. Динамическая пространственно-временная модель включала идею цикличности природы на уровне ее вегетации и астральной периодичности (смены дня и ночи, хода солнца, света и тьмы). Статическая пространственная модель предполагает существование верха и низа, центра вселенной, постоянства, качества твердости, незыблемости природного объекта — камня, и тождественность модели продуцирующим образам мужского и женского начал в природе как основы мироздания.

Главной концептуальной идеей архаичной модели мира тунгусов была идея трансляции поколений, заложенная в символике тунгусов (образе мирового древа или оленя с ветвистыми рогами), реализуемая в мировосприятии космического и родового уровня. Общеродовая мифологическая концепция заключается в тождественности космоса и рода, воспроизводимая в бесчисленных конкретно-чувственных и предметных вариантах. В шаманстве она приобретает новые свойства и качества, формы выражения и интерпретации. Образ культурного героя, тотемного первопредка, постепенно превращается в образ первого шамана, творца, демиурга и мироустроителя, наделенного двойственностью, включающей свойства трикстера, или множественностью форм расщепленной психики с ведущим центром в виде самого первопредка или верховного небесного божества.

Характеризуя образ вселенной, мы остановимся на трех аспектах проблемы: принципах моделирования мира, структуре мироздания и строении вселенной.

2.2.1. Принципы моделирования мира тунгусов

В картине мира тунгусо-маньчжурских народов существуют двоичный и троичный принципы формирования вселенной. Главный из них связан с дуализмом мифологии тунгусо-маньчжурских народов и раскрывается через оппозицию двух божественных первопредков-братьев — творцов неба и земли (эвенки, орочи) либо через оппозицию первой брачной пары первопредков — верха и низа вселенной (ульчи, нанайцы). В ряде ранних мифологических традиций и верований тунгусских народов (маньчжуры и эвенки) образы хозяйки вселенной и земли — женского пола, они представлены в виде матерей природы, которые имеют в качестве атрибутов мировую гору и мировое древо, и рождение матери-земли происходит из тела матери-вселенной (маньчжуры) (Сем Т., 2003а, в; 2006; 2007в).

В моделировании мира тунгусо-маньчжурских народов сохранился архаичный образ андрогина (двуполого чудовища), который символизировал удвоение женского или мужского начала природы. Удвоение женского начала в природе характерно для мифологии маньчжуров: богиня вселенной из себя самой порождает богиню земли. С богиней вселенной связан образ мирового древа, а с богиней земли — мировой горы (Wang Hong gang, 1993, p. 48–50). Таким образом, в маньчжурской мифологии модель мира формируется в результате удвоения через де-

ление единого целого и устройство мировой вертикали. В мифологии эвенков богиней вселенной, мировой горы и мирового дерева, а также света является хозяйка вселенной, имеющая облик старухи или космической лосихи (Мазин, 1984). В лечебном шаманском комплексе нанайцев также имеется данный образ: главная покровительница шамана, выступающая вместе с мужем в образе медведя — хозяина огня и с помощницей — змеиной головой, хозяйкой травы. Близкий образ встречается также в шаманстве и фольклоре ороков и эвенков (Сем Т., 1993а, б; 2003в).

Мифологии эвенков свойствен принцип удвоения мужского начала в природе и последующей оппозиции двух братьев, творцов мира, маркирующих небо и землю (Василевич, 1936; 1959). Разворачивание мировой вертикали здесь достигается через создание творцами двух деревьев — растущего высоко вверх мирового дерева и растущего криво в форме змеи и низкого — дерева познания (шаманского) (Спасский, 1822; Варламова, 1994). Наличие двух деревьев мироздания — высокого и короткого — свойственно также для буддизма (Островский, 2003).

В амурском мифе рождение мира происходит в результате его творения либо двумя или тремя птицами, либо в результате брака двух разнополых творцов — небесного мужского начала и земного женского (в виде птиц, зверей — лосей, оленей или черепахи и змея, антропоморфных первопредков — брата и сестры) (Шаньшина, 2000).

А. М. Золотарев (1964) полагал, что дуализм в мифологии тунгусских народов, так же как и ряда других сибирских народов (ненцев, хантов, алтайцев), связан с дуализмом мышления, то есть имеет архаичное происхождение. Это мнение было основано на идее бинарных оппозиций мифологического мышления, высказанного К. Леви-Стросом (1985). На связи мифологического дуализма и дуализма мышления настаивал В. Н. Басилов (1993, с. 69–72). По мнению А. М. Золотарева, если в эвенкийском мифе дуализм выражен ясно, то в амурской мифологии дуалистический принцип завуалирован сюжетом о трех солнцах. Подразумевается злое божество, пославшее эти три солнца на небо (Золотарев, 1964, с. 257–269). В нанайском и даурском фольклоре творение мира в некоторых вариантах сопряжено с оппозицией первопредка или культурного героя и злого змея — творцов дерева добра и зла (Кубанова, 1992; Tulisow, 1998). В современной литературе вопрос о дуализме тунгусской мифологии решается в пользу влияния манихейства (Гумилев, 2004; Кызласов, 2001, с. 83–90), а не христианства либо зороастризма, как предполагалось ранее (Токарев, 1976, с. 178; Окладников, 1963, с. 273–281). На территории Алтая, Хакасии и Забайкалья были найдены остатки

манихейских храмов (Кызласов, 2001, с. 83–90; 2004). Б. О. Шишло, проанализировав записанный Г. Спасским в XVIII в. миф забайкальских эвенков, пришел к выводу, что на него оказали влияние китайская, манихейская и ламаистская модели мира (Шишло, 1991, с. 192–204). О влиянии манихейства, митраизма и зороастризма на религии центральноазиатских народов писал также Л. Н. Гумилев (2004).

В маньчжурском шаманстве и эвенском фольклоре мифологический дуализм верха и низа вселенной раскрывается при помощи троичного принципа и дополнен противопоставлением сил света и тьмы.

Эвенский фольклор характеризует усложненный вариант оппозиции сил света и верха вселенной в лице двух братьев (света и неба) силам тьмы и низа вселенной в лице старика земли (хозяина вселенной и мировой горы) (Новикова, 1958).

В шаманском эпосе маньчжуров фигурируют три небесные богини (неба, света и земли), которые борются с чудовищным двуполым существом хаоса и тьмы (Бэкер, 2004, с. 37–55).

Для фольклора народов Амура (включая амурских эвенков) характерным является троичный принцип описания вселенной и неба (три солнца, три сестры, три брата). В фольклоре эвенков, удэгейцев и нанайцев также известен принцип троичности: первых небесных богов трое — это мужское божество грома и две женщины — богини солнца и луны либо утренней и вечерней зари (одна из них его жена, вторая сестра) (Василевич, 1969; Арсеньев, 1998; Laufer, 1899). Фактически речь идет о божественной паре (двоичный принцип), с одной стороны, и двоичном усилении женского начала природы, с другой стороны (жена и сестра), то есть о трансформации двоичного принципа в троичный. В эпосе тунгусских народов встречаются образы трех братьев и трех сестер, пары которых являются первопредками людей, однако первоначально это одна пара (муж и жена, брат и сестра). В этом варианте троичный принцип построения природного мира подчинен архаичному двоичному принципу конструирования социального мира, который затем разворачивается за счет многократных повторений. Подробное описание принципов моделирования мира и структуры мироздания тунгусо-маньчжурских народов имеется в наших специальных статьях (Сем Т., 2002а, б, в; 2003а; 2006).

Наличие двух основных принципов в моделировании мира тунгусо-маньчжурских народов — двоичного и троичного — свидетельствует о сочетании мифологического и шаманского мировидения в картине мира тунгусов. Этот вывод подтверждается также формированием космической структуры тунгусского мироздания.

2.2.2. Структура мироздания тунгусов

Структура вселенной связана с интуитивным и рациональным познанием реальных пространственно-временных параметров вселенной и жизни, связанных с восприятием определенных фиксированных точек пространства и изменений в природе и жизни социума и индивида. На уровне архаического мировосприятия формируется мифологическое недифференцированное представление о хронотопе и цикличности времени. Процесс формирования структуры мира связан с осознанием места человека в природе, восприятием первичных оппозиций внешнего и внутреннего мира, жизни и смерти, верха и низа, мужского и женского, света и тьмы, формирующих ассоциативные ряды реакций человека на окружающий мир.

Мифологический сюжет о рождении вселенной из мирового яйца, снесенного птицей, был известен в шаманстве орочей (Маргаритов, 1888) и нанайцев (Липский: Архив МАЭ, 1936; Сем, 2001) и восходит к неолитическим образам амурских петроглифов (Окладников, 19686; 1971). Структурными доминантами тунгусского мироздания были устойчивые образы *мировой реки*, *мирового древа* и *мировой горы-олени*.

Согласно общетунгусской модели мира, целостность структуры вселенной образует **мировая река**, пронизывающая все ее сферы, соединяя верх и низ, прошлое и будущее. Пространственная ориентация мировой реки по горизонтали имеет два варианта в тунгусской традиции: либо она течет с запада на восток (эвенки, нанайцы), либо с юга на север (удэгейцы, ульчи, орочи). Различия в пространственной ориентации течения реки соотносятся у этих народов с их представлениями о шаманских полетах и фольклорными описаниями, передающими два различных положения мировой реки в структуре мироздания. Так, на шаманских рисунках нанайцев мировая река течет с севера по западной и восточной половине мира, по контуру мирового яйца вселенной (Липская: Архив МАЭ, 1932; Сем Т., 2003а, в). В процессе космогенеза, каким он предстает в мифологии всех тунгусских народов, мировая река образуется из вод мирового океана, который окружает землю — первозданный остров (Суник, 1985).



Модель мира.
Рисунок на шаманской
одежде. Нанайцы

В мифологии тунгусских народов мировая река первоначально имела двоякое направление течения — вверх и вниз, что, вероятно, связано с представлением о жизни/смерти (нанайцы, орочи). Но по просьбе предков либо верховного небесного божества течение становится однонаправленным — снизу вверх. У нанайцев и удэгейцев верхнее течение мировой реки обозначено синим цветом, а нижнее — красным (Липский: Архив МАЭ, 1932; Арсеньев, 1998).

В фольклоре нанайцев, ульчей и удэгейцев модель мира передается через описание пути героя в верхние и нижние сферы вселенной. Согласно такому описанию, мировая река предстает протекающей по центру мира с севера на юг или снизу вверх. На шаманском рисунке орочей мировая река изображена фрагментарно как связывающая нижние и верхние сферы вселенной. В нижнем мире река имеет три притока различных цветов — красного, желтого и черного, соответствующие трем преградам на пути в мир мертвых и трем сферам нижнего мира — болоту, морю и огню. В ряде случаев это три огненных озера различного цвета (нанайцы, маньчжуры, ульчи), преодолевая которые, герой или душа умершего попадает к хозяину судеб и готовится к дальнейшему возрождению (Липский: Архив МАЭ, 1932; Волкова, 1961; Золотарев, 1939; Суник, 1985).

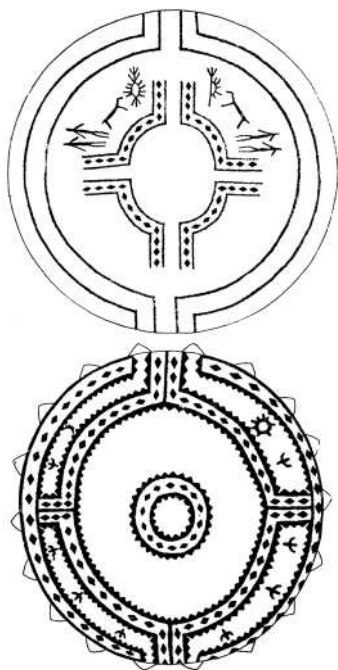
Образ мировой реки характеризует горизонтальную модель мира тунгусо-маньчжурских народов. Следует согласиться с выводом В. В. Напольских о ее уральском происхождении (Напольских, 1991, с. 109).

Главным организующим элементом мироздания у тунгусоязычных народов Дальнего Востока является **мировая гора**, проходящая через центр мировой реки и вселенной и символизирующая *вертикальную модель мироздания*. Мировая гора простирается до небес, она соединяет небо и землю, людей и предков. Мировая гора делит мироздание на две половины — восточную солнечную и западную лунную, соответственно связанные с миром людей и миром предков. Мировая гора, являясь главной осью мироздания, представляется в виде хребта огромного лося, ассоциирующегося с землей, и служит также местом передвижения героев по вселенной, охранной зоной людей от злых духов нижнего и верхнего мира. Кроме того, на верхней части мировой горы растет дерево жизни и расположена зона шаманской силы.

Образ мировой горы также мультиплицирован в отдельных горных грядах. В героических сказаниях амурских эвенков земля имеет эпитет «восьми- или четырехободная» (как меховой ковер из оленьей шкуры), с текущими в 99 местах реками и опоясанная 9 полосами гор, с вечно

зеленой травой (Романова, Мыреева, 1971). В нанайском героическом эпосе описывается золотая гора или восточные гряды гор верхнего мира, где расположено небесное озеро, в котором купаются три лебедя — дочери солнца. В шаманских описаниях верхнего мира упоминается шаманская гора 4–5-го уровня неба, где обитают небесный заяц и кабан, обладающие животельной силой омоложения (Логиновский, 1898; Архив РАН; Смоляк, 1976; 1991). Аналогичные сведения приводятся в фольклоре маньчжуров, ульчей, удэгейцев (Волкова, 1961; Яхонтов, 1992; 1999; Суник, 1985; Арсеньев, 1998).

Мировая гора (или камень от земли до небес, бугор средней земли) в фольклоре нанайцев, ульчей, удэгейцев, эвенков, маньчжуров сравнивается с гигантским лосем или оленем с ветвистыми рогами до небес, стоящим в болоте (Арсеньев, 1998; Сем Л., Сем Ю., 1976; Варламова, 2002; Горский, 1852; Гимм, 1992). В мифологии эвенов космос создан девушкой из восьминогого оленя; в центре космоса находится мировое древо лиственница (Роббек, 1986). О мировой горе-олене сказано в мифе забайкальских эвенков. Творец Буга принес гору Гуранычын, из ее середины достал оленя и бросил в море — возникла земля (Мыреева, 1990). В волшебной сказке эвенков герой по совету духов трех стихий — неба, тайги и реки — едет добывать счастье на гору, простирающуюся до небес, к солнечно-лунному Куладай мергену (Воскобойников, 1960). В ульчском фольклоре первый шаман в образе лося Кэмтэргэ на острове посреди моря установил мировую гору «от неба до земли», «чтобы рождающиеся дети живых людей видели». Мировая гора закрыла вход злым духам двух миров по течению мировой реки. Она разделила мир на две половины — солнечную на востоке, где владения хозяйки света, и лунную на западе — владения хозяина зверей (Суник, 1985). В орокской мифологии творец Хадау путешествует на солнечной упряжке оленей, спускается по горе и шестом из черемухи как орудием творения создает реки, излучины и



Бубны эвенкийских шаманов с изображением моделей мира

протоки (Васильев, 1929; Золотарев, 1964). В удэгейской мифологии на вершине высокой сопки от небес до земли (мировой горе) после потопа спаслись первопредки. В путешествиях героя по сферам мироздания описывается огромная горная страна, которая располагается и в верхнем, и в нижнем мирах. На юго-востоке солнечной половины мира расположена небесная гора, на склонах которой обитают хозяйка солнечного дерева душ и хозяин растительности. На лунной половине неба, на юго-западе, — владения хозяев животных, промыслов. В нижнем мире на светлой стороне стоит гора с озером возрождения, на темной стороне — подземная гора с ледником и красным закатом, там обитает хозяйка луны. У основания горного хребта нижнего мира помещается болото и небесный огненный зев (Арсеньев, 1998). В фольклоре орочей говорится, что на мировой горе птица снесла яйцо. Первопредок, сын первого шамана, полез за яйцом на скалу и, разбившись, первым оказался в мире мертвых. Когда земля была покрыта водой, на скалу сели две птицы — ворон и орел, от брака детей которых пошли предки людей (Маргаритов, 1888; Аврорин, Лебедева, 1966; 1978).

В маньчжурской мифологии присутствует сюжет образования мира из тела хозяйки вселенной Абука хэхэ, а земли — из ила ее тела в образе богини плодородия и земли Манни хэхэ, которая установила вертикаль и размешала воду горой (Wang Hong gang, 1993, с. 48—49). В героическом эпосе маньчжуров XVIII в. говорится о золотых горах Чанбайшаня, у подножия которых в озере купались небесные девы, к которым с неба спустилась сорока. От брака сороки и небесной девы родился первопредок маньчжуров (Горский, 1852; Лебедева, 1985; 1986; Гимм, 1992).

По аналогии с легендами других тунгусо-маньчжурских и алтайских народов можно предположить, что девы тоже были птицами, а именно, как у эвенов, нанайцев и эвенков, — лебедями. Тогда алтайские легенды представляются аналогичными иранским легендам и, возможно, являются заимствованием (Шах-Наме). В Пазырыкском кургане были найдены три фигурки лебедей, очевидно, олицетворяющих небесных дев-первопредков. Небесные девы фигурируют в фольклоре калмыков и киданей (Кычанов, 2007). Имя сына небесной девы и горного духа сороки в маньчжурской генеалогической легенде — Букури Йонгсон, что означает «герой оленной горы». На основании этого можно предположить, что имя героя может быть прочитано как Олень-гора и имеет связь с широко бытующим в Евразии мифе об олене золотые рога. Его изображение часто встречается в искусстве и фольклоре индоевропейских, финно-угорских и алтайских народов Евразии. В фольклоре эвенков и бурят имя этого персонажа Куладай мерген. У тунгусо-маньчжурских

народов Амура этот персонаж назван Гуранта. Известно, что маньчжурский герой Букури Йонгсон имел также эпитет Горокингэ мафа — «отдаленный предок». Это имя состоит из имен двух персонажей — Гаро и Кингэ, близких к именам Гуранта и Канда мафа. Оба персонажа хорошо известны в тунгусском фольклоре как связанные с огнем, светом и имеющие облик оленя или лося.

В шаманской эпической легенде маньчжуро-даурского происхождения о путешествии шаманки в нижний мир рассказывается о смерти в горах на охоте царского сына по имени Сергудай Фянгу. После воскрешения он женился на принцессе по имени Бям Буке (Лунная оленуха), и от них пошел царский род маньчжуров. Имя Сергудай сопоставимо со словом «серун» — «радуга, молния, осветить», — что согласуется с другим главным персонажем тунгусского фольклора по имени Молния — Делоргун мата, имеющим и другие имена — Ерха Бату мерген, Мани. В иконографии этого персонажа встречается образ оленя. На основании данных фактов можно предположить, что предками царской золотой династии Анчунь Гурунь были птицы и олени. На шаманских иконах маньчжуров и родовых деревьях нанайцев, ульчей, эвенков у основания дерева расположены два оленя с рогами, что может свидетельствовать в пользу нашего предположения. Любопытно, что маньчжурская генеалогия в генетическом отношении частично совпадает по женской линии с монгольской (Алан Гоа — козуля).

В описании шаманского путешествия в нижний мир приводится заклинание, в котором упоминаются озеро в золотых горах и далее путь на лунной стороне, восточная гора, Чанлин гора, гора *манго* и каменная пещера с 8–9 змеями, а также железный загон. Там же при описании строения нижнего мира маньчжуров упоминается вышка с солнечным деревом душ, где родятся растения и находятся души детей, и там же, ниже, — гора, где предки могут разговаривать с живыми (Волкова, 1961; Яхонтов, 1992).

Третьим структурным элементом в моделях мира тунгусских народов является **мировое древо**, играющее роль и космической вертикали, которая соединяет три мира вселенной, и деревья жизни, на котором реинкарнируют души людей. В мифологии и верованиях тунгусских народов мировое древо первоначально ассоциировалось с образом матери-пра-родительницы, выходящей из его лона. В мифологии и орнаменте нанайцев, эвенков, орочей, ороков, негидальцев предстает образ солнечного дерева — женщины, являющейся также хозяйкой растительности. В варианте ульчей и удэгейцев этот образ раздваивается: присутствуют хозяйка света и душ людей и хозяин растительности. Образ девушки-

дерева встречается в нанайской, эвенкийской и эвенской мифологии и в сказочных сюжетах, связанных с семенами растений и оленем. Появление первых деревьев на земле, согласно тунгусской мифологии, было связано с деятельностью птиц. Ворон, помощник хозяина вселенной Канда мафа, разносит семена растений, которые являются также эликсиром здоровья для героя (нанайцы, ульчи, эвенки). В тунгусских традициях в роли мирового дерева могут выступать лиственница, сосна, кедр, ива, береза, черемуха, реже вяз и дуб. Лиственница фигурирует как дерево среднего мира и дерево родовых предков (образ лиственничного предка). Кривая береза обычно встречается в качестве шаманского дерева, растущего в лесу у озера, где герой-шаман видит вещий сон. Кроме березы шаманскими деревьями могут быть звенящая сосна, ива, вяз или тополь. Фактически образы мирового дерева, дерева жизни и даже шаманского дерева в тунгусской традиции могут совпадать.

Мировое дерево (как и мировая гора) в представлениях тунгусоязычных народов Дальнего Востока мультиплицировано в несколько образов вселенной. Так, у верховских нанайцев мировое дерево — кедр, имеющий в верхнем мире развилку в виде дерева середины мира на солнечной половине и снежного дерева на лунной, — корнями уходит в нижний мир.

2.2.3. История формирования картины мира и ее символы

Формирование картины мира тунгусо-маньчжурских народов прошло несколько этапов. *Палеолитический образ мира* сформировался как образ птице-змея, известного в Азии и Америке. В одном варианте небесный змей пожирает солнце в процессе творения мира и формирует хаос времени, а в другом он представлен в виде летящей птицы, олицетворяющей единение мужского и женского начал природы (Ларичев, 1984). На базе этих представлений сформировались шаманские образы птице-змея как воплощения вселенной и инициального атрибута шамана, включающие два образа — духа ветра и духа грома тунгусского шаманского пантеона (Сем Т., 2002б, в; 2003ж). Образы двух астральных змей, прародителей и творцов мира, известны в мифологиях народов Восточной и Центральной Азии, а также Сибири. В тунгусской мифологии змея является воплощением мужского начала, а лягушка или черепаха — женского (Анисимов, 1958; Сем Т., 2006, 2007в).

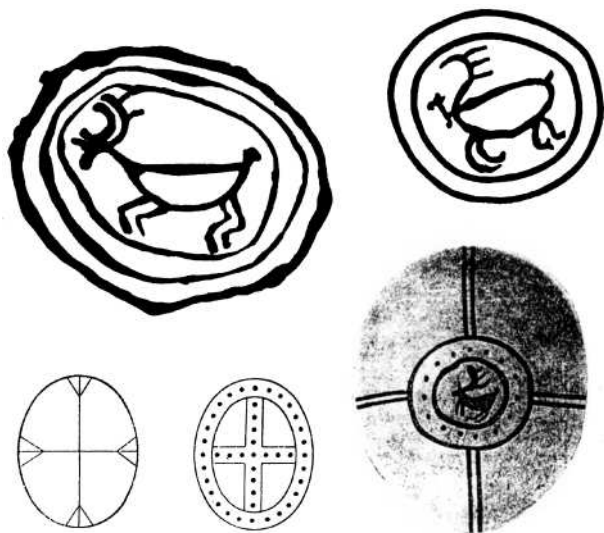
Неолитические памятники, содержащие модели мира, зафиксированы археологами на территории Верхнего Приамурья, на Среднем Амуре в с. Сакачи Алян и в Приморье на р. Кие (Окладников, Мазин, 1976).

На камнях имеются изображения вселенной с рисунками мирового древа, небосвода, солнца, луны и подземного озера. С обеих сторон вселенная ограничена парой змей. Кроме этого встречается несколько разных изображений вселенной, в центре которых помещены либо антропоморфный хозяин вселенной, либо мировое древо, либо шаманское дерево с солнцем и луной. На скалах и камнях также запечатлены отдельные сюжеты космогенеза, среди которых — вселенная в виде яйца, из которого рождается змея; мотив высиживания мирового яйца двумя птицами, мотив подъема земли мамонтом, семи змей у горы, лося как образа земли, изображение змеи и лягушки внизу и кабана и зайца сверху, ворона, несущего каплю в клюве (возможно, это семя растения или эликсир бессмертия). На керамике из нанайского с. Кондон имеется рисунок с сюжетом первотворения (из космогонического мифа), где ветер гонит волну и сбивает землю. Большинство из этих сюжетов встречаются в космогонии тунгусских народов. На петроглифах Верхнего Амура запечатлены изображения шаманских обрядов — полетов к верховному божеству за плодородием.

Проведенный семантический анализ модели мира тунгусских народов приводит к предположению, что она сформировалась в результате контаминации трех разновременных компонентов, синкретически слившихся в единый и сложный образ: вселенная — мировая гора-олень.

Во-первых, это неолитический образ восприятия мира как лося или оленя — главного объекта охоты. Наряду с ним в мифологии складывается образ вселенной, в структуре которой находится мировое древо, ассоциированное с женским образом и тоже связанное с лосем или оленем, например солнечная лосиха, она же хозяйка растений и жизни. В это же время существовал образ мужчины — творца и первопредка, охотника на лыжах.

Следующий этап формирования символики мироздания может быть маркирован *скифским прообразом*, относящимся к **эпохе раннего металла**. Скифский олень с ветвистыми рогами — символ вселенной, сбрасывающий рога, символизирует период вегетации и обновления. Этот образ появляется в Прибайкалье в эпоху бронзы и расширяет свои границы в эпоху железа (Новгородова, 1989; Савинов, 1996). Олень с ветвистыми рогами доминирует в героических сказаниях тунгусоязычных народов. Следует отметить, что ареал распространения данного образа на Востоке не ограничивается тунгусской средой, но был характерен и для маньчжуров, тюркских и монгольских народов. Можно предположить наличие единого источника формирования данного героического сказания, характерного для алтайской общности.



Изображение оленя в круге — модель мира. Эвенки

Третий пласт представлений о структуре мира, очевидно, сформировался под влиянием *дальневосточного буддизма* и встречается у алтайских народов, соприкоснувшихся с данной традицией в эпоху Средневековья. Представления о мировой горе, соединявшей небо и землю, космической вертикали и орудии творения мира (например, у маньчжуров и ульчей) сходны с представлениями некоторых тюркских и монгольских этносов. В классической буддийской традиции вычленяются образы двух вертикальных осей, идущих через гору Меру и через континент Джамбу, и соответственно двух путей в небесные сферы и в нижние миры (Островский, 2003). Для мифологии тунгусских народов характерны представления о противоборстве двух братьев-творцов, что обусловлено изначальной дуальностью в мировоззрении, а также поздним влиянием зороастризма и манихейства.

Образ солнечной восточной горы связан в тунгусских верованиях с небесным озером возрождения, а образ подземной горы — с огненными подземными озерами, где перерождаются души людей (эвенки, нанайцы, удэгейцы, маньчжуры) (Сем Т., 2004; 2006). Зеркальность представлений в строении мира — характерный прием в тунгусской традиции, истоки которого прослеживаются от эпохи неолита на Амуре. Наоборот, присутствие двух деревьев в картине мира тунгусов подразумевает про-

тивопоставление, бинарную оппозицию. Если мировое дерево, растущее до неба, творение небесного божества, то шаманское кривое дерево не вырастает высоко и связывает среднюю и нижнюю сферы мироздания. Оно расположено на краю земли — либо в лесу у болота, либо на острове посреди моря (наиболее ярко это зафиксировано у эвенков и нанайцев). Бинарная оппозиция в картине мира эвенков и хакасов представлена в виде двух разнонаправленных деревьев — вверх/вниз корнями. В тунгусской традиции образ мировой горы содержит в себе не только вертикаль мироздания, но и разделение мира на две половины — солнечную и лунную, связанные с рождением или возрождением людей (ульчи, нанайцы, удэгейцы, орочи, негидальцы) (Сем Т., 2002а; 2003а, в; 1988).

Образ горы-прародительницы, характерный для хакасских и алтайских верований, несколько отличается от представлений тунгусских народов о камнях-душехранилищах (нанайцы, ульчи) и о скалах, где проводятся обряды сохранения жизни детей (нанайцы, удэгейцы, орочи), но в целом вписывается в общий круг представлений о горах, камнях, скалах, где происходит рождение человеческой жизни (Сем Т., 2007а, в).

Таким образом, анализ моделей мира тунгусо-маньчжурских народов позволяет говорить о сложной исторической трансформации основного структурного образа модели мира — мировой горы. Этот образ сформировался путем исторических наслоений и был связан с символами вселенной — лося в эпоху неолита, оленя с ветвистыми рогами в скифский период и (под влиянием дальневосточного буддизма с его образом мировой горы) мирового лося-оленя в эпоху Средневековья. С образом мировой горы-лося/оленя в тунгусских представлениях переплетаются также представления о горе-прародительнице и о горе шаманской силы. Образ мирового древа, дерева душ и шаманского дерева в тунгусской традиции был известен с эпохи неолита, но с появлением образа мировой горы в Средневековье он стал занимать подчиненное положение в мифологии ввиду его мультипликации. Если мировая гора в тунгусском мировоззрении в большей степени служит структурированию мироздания, то мировое дерево — средством связи низа и верха вселенной. Структурные элементы мироздания тунгусо-маньчжурского мировоззрения связаны с горизонтальным членением мира в образе мировой реки и вертикальным строением мира в образе мировой горы и мирового древа и его заместителей — дерева жизни, дерева зла и добра, дерева познания или шаманского дерева.

Исследование показало, что формирование модели мира на протяжении столетий нашло отражение в изменении ее природных и зоо-

морфных символов. В палеолите доминировал образ птице-змея, соотносимый с осознанием верха (небо) и низа (вода) вселенной, а также соединения мужского и женского начал вселенной как некой целостности. Неолитические образы имели локальные различия: евразийская модель ассоциировалась с фигурой лося, восточноазиатская — с образом змее-дракона и кабана, лягушки, черепахи как олицетворения хтонических сил, связанных с культом плодородия, и центральноазиатская — с астральным культом. Модель мира эпохи палеометалла вновь становится унифицированной и сводится к образу оленя с ветвистыми рогами, характеризующего в одном персонаже вегетативный период природных изменений (рога как мировое древо) и космическую целостность, восходящую к природному объекту. В определенной степени образы лося и оленя как копытных и рогатых животных имеют общую природу. Но если неолитический лось един и тождествен вселенной, то олень с птичьей мордой и золотыми рогами противопоставлен хтоническим существам — хищникам.

В традиционной культуре тунгусо-маньчжурских народов отмечено несколько типов *графических моделей мира*, характеризующихся как мифологические и шаманские исторические типы. Модели мира в виде родовых деревьев на свадебной одежде, сохраняющие гендерные различия, отражали вертикальную структуру мира, процесс вегетативных изменений в природе, целостность и многоярусность мироздания, соединение в одном образе вегетативных, антропоморфных и зооморфных элементов.

Модели мира в виде мандалообразных фигур включали основные зооморфные и растительные символы, отражающие исторические изменения в представлениях тунгусо-маньчжурских народов о мире, связанные с мифологическим уровнем мировосприятия. К категории мифологических моделей мира в предметной сфере тунгусских культур можно отнести круглые ковры из птичьих перьев (символ птице-змея — хронотопа), ковры из замши с розеткой, изображающей хоровод людей (символ солнца), квадратные и фигурные ковры из шкуры оленя (символ лося-вселенной, горы-оленя), плетеные круглые тарелки (символ змея-хронотопа).

Образ птице-змея в мифологической картине мира характеризует разворачивание космогенеза, этот же образ в шаманской картине мира — способ связи космической вертикали и психического космоса. Графические образы мира в шаманстве нашли воплощение на ритуальных предметах. К ним относятся столбы, восходящие к коновязям; жерди и деревья как символы мирового древа; шаманские картины,

иллюстрирующие целостность и яркость мира; изображения перво-предка — первого шамана как символа вселенной; образы инициальных идолов как символы целостности и связи верха и низа вселенной.

Е. А. Окладникова обратила внимание на взаимосвязь мандалообразных форм вещей или изображений как моделей вселенной со способом защиты коллектива и индивида. Она пишет, что щиты (модель вселенной), которые К. Г. Юнг рассматривает как архетипы, — проявление внутренних защитных сил психики человека, противостоящих воздействию сил внешних (Окладникова, 1995, с. 227).

Специфика восприятия мира и формирования национального образа вселенной была связана с особенностями географической среды обитания, образом жизни (кочевой, полукочевой, оседлый), хозяйственно-культурным типом (охотники-рыболовы, охотники-скотоводы, земледельцы-скотоводы-охотники) и в художественной и в идеальной форме адекватно отражала реальность. В этнографической литературе было высказано мнение о взаимосвязи мифологических и шаманских символов центра мира с конкретной географической средой обитания ее носителей: дерево — в таежной зоне, гора — на Алтае и в Азиатском регионе, река — у населения, живущего в бассейне крупных рек (Гачев, 1995, с. 6–12; Борко, 2004, с. 53; Ермолова, 2004, с. 60–64). Признавая плодотворность мнения о взаимосвязи мифологического мышления и ментальности (как образа мысли) с действительностью на разных уровнях — природном, социальном, психологическом, — считаем необходимым уточнить вышеизложенную позицию. Ментальные схемы, связанные с адаптацией к географической среде, должны включать первичную схему прародины. Наряду с такими выделяются ментальные схемы, обусловленные внутренним развитием и функционированием модели, связанным с архетипическими универсалиями, отражающими биологические, биосоциальные и биопсихологические особенности адаптации человека к природе. В связи с этим говорить о прямом воздействии географической среды современного проживания этноса на его ментальность и мышлеобразы, на формирование его визуальной модели мира проблематично. Необходимо учитывать, как минимум, архетипические универсалии и среду первичной территории прародины, при этом важно доказать, что именно данная территория была местом первоначальной адаптации этноса. На основе имеющихся в настоящее время исследований для тунгусо-маньчжурских народов как многокомпонентных этносов можно говорить о праалтайской горной территории формирования, сибирской таежной и речной зоне как уральской территории и амурской речной магистрали как палеоазиатской территории.

Маньчжурская территория отличается сочетанием горной и речной географических систем.

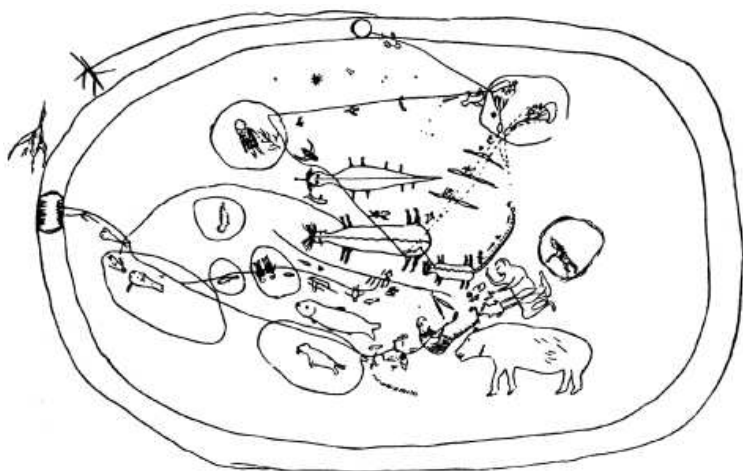
Тунгусо-маньчжурские народы, обитая в различных географических средах, сохранили общие представления о доминирующей структуре мира. На основании материалов по тунгусо-маньчжурским народам можно утверждать, что в картине мира прослеживаются все три образа структурного центра мироздания (мирового дерева, мировой горы, мировой реки), сочетающихся с их определенной иерархичностью по отношению к разным сферам бытия. Образ мировой горы доминировал в структурировании космоса, образ мирового дерева — в сфере трансляции поколений, образ мировой реки — как пути (жизни, судьбы, трансформации). Наряду с обозначенными иерархическими доминантами, характерными для шаманского мировидения, сохранялись недифференцированность и взаимопереходы зооантропоморфновегетативных образов.

Сформировался пространственно-временной образ вселенной, фиксирующий верх и низ с выделенным центром мироздания в виде мировой горы и мирового дерева. Приоритетные доминантные ценности общества, заложенные в художественно-образной и идеальной модели мира, использовавшие природные ритмы (вегетативные, астральные) для соотношения с биосоциальными ритмами, являются мощным прогностическим средством передачи глубинных потребностей и смыслов национальной культуры.

2.2.4. Многоуровневое строение вселенной

В картине мира тунгусо-маньчжурских народов вселенная представлялась многоуровневой системой со сложной иерархической структурой. Общим было трехуровневое строение мироздания по вертикали и восьми- или четырехстороннее строение по горизонтали. Небесный и подземный миры состояли из нескольких сфер и уровней.

При наличии общей схемы строение вселенной у разных тунгусо-маньчжурских народов, их локальных групп и даже одного этноса, ввиду мировоззренческих особенностей, имело свои различия, которые были обусловлены конфессиональным и этнокультурным влиянием. Одни народы (ульчи, эвенки, удэгейцы) верили, что все три мира вселенной расположены горизонтально и параллельно друг другу и подобны в географии и рельефе: во всех мирах есть горы, леса, реки, моря, светит солнце и луна (Киле, 1994, с. 64–69; Березницкий, 2001а, с. 79; Подмаскин, Старцев, 1989, с. 82; Тулогуков, 1969, с. 179–183; Анисимов,



Изображение вселенной. Горизонтальная модель мира.
Орочи (по Козьминскому и Аврорину)

1958, с. 67–69). По представлениям других народов (орочи, удэгейцы, нанайцы, орочоны), верхний, средний и нижний миры зеркальны: в них все наоборот, когда в одном день, в другом ночь, в верхнем мире прямые деревья, в нижнем — кривые (Подмаскин, 1991; Аврорин, Козьминский, 1949; Сем Ю., 1986а; 1986б, с. 30–44; Мазин, 1984, с. 7–24; Алексеев, 1993; Спасский, 1822).

Универсальное представление о трехуровневости мироздания в модели мира тунгусо-маньчжурских народов передавало строение мирового дерева. Символ этого дерева ставили во время промысловых ритуалов, шаманских камланий в центре шаманского мольбища, в шаманском чуме, рядом с шаманским жилищем. Его изображали также на шаманских иконах и в виде ритуальной шаманской скульптуры (Манги, Бучу) (Анисимов, 1958, с. 201; Варламова, 2004, с. 45; Мазин, 1984, с. 7; Арсеньев, 1948, с. 181; Березницкий, 1999, с. 122–124; Цинциус, 1971, с. 180; Золотарев, 1939, с. 87–89; Чадаева, 1990, с. 155–166; Сем Т., 2006, с. 580–591; Сем, 1999, р. 31).

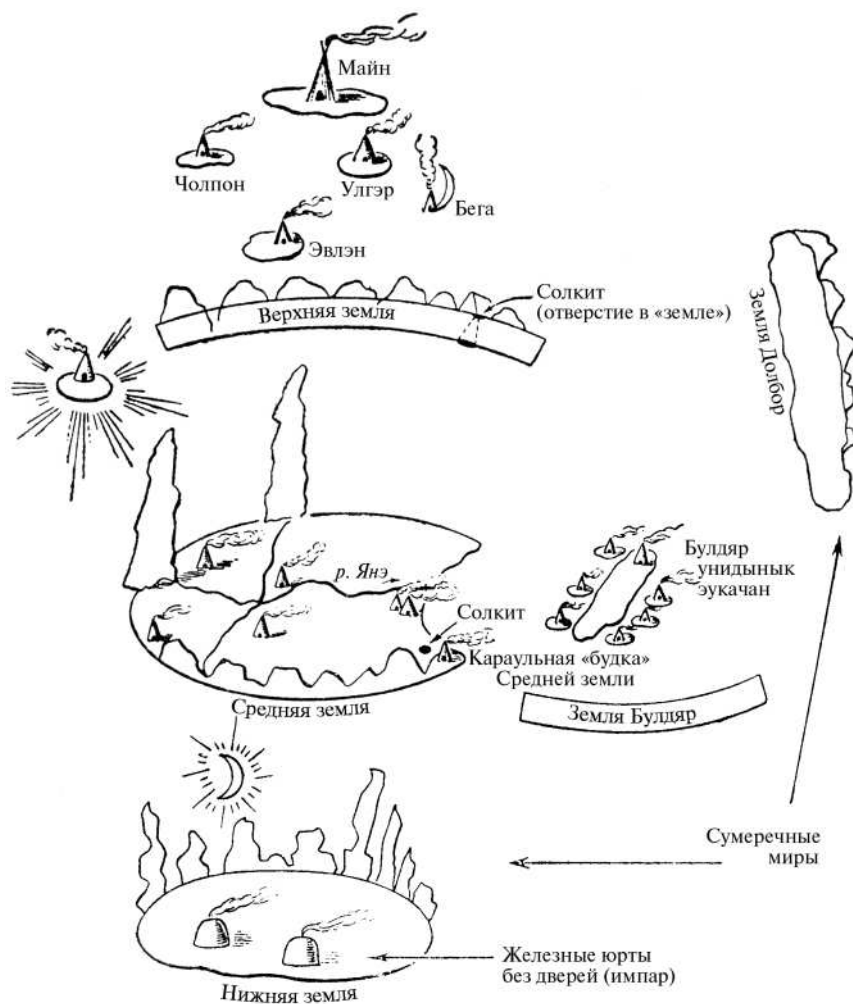
Наиболее ранние мифологические представления о мире сохранились в фольклоре тунгусо-маньчжурских народов. В мифах, сказках и эпосе эвенков, нанайцев, удэгейцев, негидальцев, эвенов, ульчей небо представлялось в виде каменного или хрустального свода либо перевернутого котла, а земля имела форму шкуры оленя (Котвич, 1909, с. 12; Сем Ю., 1986а; 1986б, с. 30–34; Яхонтов, 1999, с. с. 42; Василевич, 1969, с. 210; Подмаскин, Старцев, 1989, с. 69; Смоляк, 1976, с. 130–135; Мазин, 1984, с. 7).

В эпосе алданских эвенков рассказывается, что три мира появились давно, подобные чутким ушам годовалого дикого оленя. Средний мир расстился с кумалан (ковер), а небо-мать растекалось с донышка берестяной коробки. 99 ручьев текли по коробке; как густая ось разделенной на 9 полос шкуры черной лисы, появлялись горы (Мыреева, 1990, с. 127, 239). В эпических сказаниях урмийских эвенков описание мира и неба имеет своеобразие. Давным-давно, когда земля становилась, когда небо было с тройной радугой или когда средняя земля, словно шкурка с головы оленя, расстилалась, когда верхнее небо было, словно радуга в шесть рядов, тогда на берегу большой реки, на вершине горы с крутыми склонами стоял одинокий чум-утэн (Василевич, 1966, с. 178, 197). По сказаниям амгуньских эвенков, верхняя земля имеет форму чума и кончается дымовым отверстием. На вершине этого мира живет творец — старик Майин, ниже расположены земли с чумами хозяев планет и созвездий — Луны, Венеры, Большой Медведицы (Туголуков, 1969, с. 179–183).

Нанайцы верили, что каменный небосвод сверху был покрыт железным сводом, затем серебряным и, наконец, золотым (Котвич, 1909, с. 12; Сем Ю., 1986б, с. 34). По мифологическим представлениям верховских нанайцев, верхний мир имеет форму полусферы, которая возвышается над плоским средним миром — землей. Считалось, что верхний мир был изготовлен из камня, его окутывали 6 слоев туч (Сем Ю., 1990, с. 114, 116).

В нанайских, удэгейских и эвенкийских мифах небо, воздушное пространство представляются вечной стихией мироздания, наряду с изначальным морем-океаном (Сем Ю., 1986б, с. 31–34; Василевич, 1959, с. 188–189; Аврорин, Лебедева, 1966; Подмаскин, Старцев, 1989; Шаньшина, 2000, с. 26–19). Удэгейский и ороцкий мифы повествуют, что обе стихии были соединены в одно целое висящим в пространстве туманом (Подмаскин, 1991, с. 118; Аврорин, Лебедева, 1966, с. 192–195). Т. А. Кубанова пишет: «В структуре большинства мифов было выявлено изначальное существование водной и небесной стихий... относительно друг друга они имели иерархическое строение, в котором небо обладало правом дальнейшего структурирования мира» (Кубанова, 2004, с. 65). В мифологических представлениях небесные и морские воды висели в пространстве, а появление стихии огненного ветра нарушило это состояние и привело к образованию земли, горы и потопу (Сем Ю., 1986б, с. 31–34; 1990, с. 116; Сем Т., 1998, с. 59–67; 2003а, с. 136–137).

Согласно представлению тунгусо-маньчжурских народов, кульминацией структурирования мира в процессе космогенеза является процесс создания центра мира в виде земли и мировой горы. В маньчжурской



Эвенкийская космогония (по Туголукову)

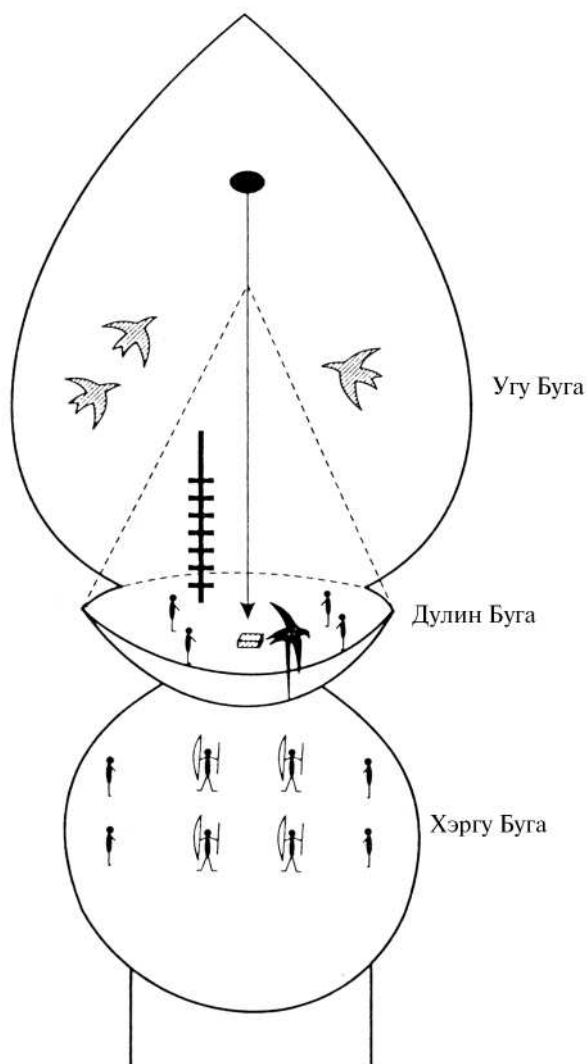
мифологии богиня вселенной Абука хэхэ из грязи своего тела создала богиню земли Манни хэхэ и мировую гору, которой размешала первозданные воды мирового океана. В шаманстве маньчжуров океан сравнивается с плоскостью шаманского бубна, а ударная палочка воспринимается как мировая гора, первый удар которой по бубну приводит к творению мироздания (Wang Hong gang, 1993, p. 48–50). В нанайской мифологии хозяйка вселенной нижняя богиня Мямельди скрутила воды рек-змей и сформировала бугорок земли — мировую гору, окруженную мировой рекой и первозданным морем (Липский: Архив МАЭ, 1936, л. 42–43; Сем Т., 2003а, с. 137).

В мифологии ульчей сохранился архаичный сюжет о творении мировой горы первопредком и первым шаманом-колдуном Кэмтэргэ. Сюжет повествует о том, что Кэмтэргэ отправляется за огромный утес к хозяину селения — распорядителю богатырских игр. Проплывая в железной лодке в нижний мир, он, подобно утке крохалю, вздыбил воды первозданного моря. Соревнуясь с богатырями, Кэмтэргэ установил «камень от земли до небес в центре моря», «преграждая вход злым духам в верхнее и нижнее течение (мировой) реки» (Суник, 1985, с. 106–112).

Урмийские эвенки представляли мировую гору центром обитаемой земли, где стояло жилище эпического богатыря. В эпосе поется: «Когда вода рек впервые на земле, как ручейки, потекла, на самой середине средней земли, на берегу одной реки, на холме с крутыми склонами был один чум-утэн, жил мата-богатырь Кодакчон» (Василевич, 1966, с. 178, 197). В эпосе и сказках эвенков Бурятии и Прибайкалья герой встречает хозяина горы Куладай мергена, едущего верхом на олене с солнцем и луной на рогах. Он связан с горой, достигающей небо. В разных сюжетах герой находит истину для себя, добывает золото, встречается с солнцем (Воскобойников, 1967, с. 66–69; Садко, 1971, с. 9–12).

В нанайской ритуальной песне поется об устройстве мироздания. В ней говорится от первого лица, вероятно, небесного богатыря Манги: «Я жил среди пестрых сопок и желтых утесов в верховьях реки. По небесному склону поднимаюсь на небо, прохожу Млечный Путь, мимо двадцати звезд, возле восьми звезд иду. Под ковшом Большой Медведицы вниз спускаюсь. Остановлюсь на берегу узорной речки, там, где рыбаки ловят рыбу, пойду в болотную низину». Далее описывается путь в подземный мир (Булгакова, 1983, с. 31).

В сказках удэгейцев, нанайцев, ульчей, эвенков имеется сюжет о путешествиях двух братьев-героев по мирам вселенной, один идет в верхний мир, а второй — в нижний. Герой, решающий проверить высоту неба, возвращается на землю старым, беззубым, седым, плешивым и



Три мира вселенной на священном столбе



Наскальное изображение вселенной. Р. Ср. Нюкжа. Верхний Амур

горбатым. Он понимает, что небо не только изначально и вечно, но оно также бесконечно простирается вверх (Сем Ю., 1986б, с. 34; Арсеньев, 1998, с. 471–463).

При путешествии героев по мирам вверх и вниз происходит разворачивание космогенеза в обратном порядке. Чтобы попасть в верхний мир, герой нанайской, ульчской, удэгейской сказки идет к краю земли, где горы сходятся и расходятся, образуя вход и выход между мирами. Из этого прохода вырывается огненный ветер и раздается страшный шум. Вход охраняют духи — участники первотворения, низвергнутые с неба и земли в подземелье либо превращенные в скалы. В сказках орочей и ульчей старуха хозяйка света и ее помощники собаки-птицы охраняют переход между мирами (Арсеньев, 1998, с. 471–472; Аврорин, Лебедева, 1966, с. 199; Суник, 1985, с. 113–117; Золотарев, 1939, с. 180–185). В мифологии нанайцев и удэгейцев — это огненная старуха, имеющая облик старухи-утки, паука с тигровыми лапами, тигра (Сем Л., Сем Ю., 1986–1992; Фольклор удэгейцев, 1998, с. 470–472). В представлениях

эвенков воздух нижнего мира выходит из расщелин и пещер и несет несчастья, поэтому люди обходили такие места (Мазин, 1984, с. 7).

В сказках и эпосе сохранился сюжет, по которому герой попадает на небо. Идя вдоль реки по тайге и достигнув первозданного болота — края земли, герой встречает там разных животных — рыбу (калугу, щуку, лосося), кабана и медведя, вросших зубами и клыками в землю, и завязшего в болоте оленя или изюбря с рогами до небес (Сем Л., Сем Ю., 1976; Суник, 1985, с. 115—117; Воскобойников, 1967, с. 66—69; Арсеньев, 1998, с. 465—469). Герой поднимается на небо по ветвистым рогам гигантского оленя-изюбря, символизирующего вселенную, мировую гору и лестницу на небо. В нанайской сказке сохранился космогонический сюжет. Космический олень держит на своих рогах небо и упирается копытами в землю; после того как герой поднимается на небо, небо и земля расходятся, звери освобождаются, а рога падают на землю и образуются горы и реки (Сем Л., Сем Ю., 1976; Сем Т., 2003а, с. 136). Путь героя Егда на небо в сказке удэгейцев «Солнечный луч» проходит по тайге к болоту. В тайге он встретил лесную старуху, которая показывает ему путь и дает пилу. Он встречает у болота медведя и кабана, зубами и клыками вросших в землю, пилой освобождает зверей, и те помогают ему найти сохатого и изюбря с рогами до небес. Егда полез по рогам на небо, на самом верху неба попал в небесную тайгу и увидел сопку без леса, покрытую редкой травой. Сел на нее и встретил старика-месяца, который дал ему в свертке луч света. В другой сказке «Два мира — небесный и подземный» Егда идет за женой на небо по дороге в тайге вдоль сухой речки к болоту, где встречает разных зверей и оленя с рогами до небес. На небе дул жаркий ветер, был другой мир, на красивом светлом месте стояла юрта старика Канда и старухи Болихэ. Егда просит их отдать девицу, но ему предлагают выполнить задания — разобрать чумизу, собрать с моря ракушки, принести 10-хвостую лису, достать с самого верхнего неба луч света от старика-месяца (Арсеньев, 1998, с. 465—469).

Мировая гора в мифологии орочей, эвенков, ульчей представлялась в виде хребта огромного оленя или лося. Туда герой попал через огонь, шел вдоль большой реки, поднялся на высокую сопку, с другой стороны спустился, увидел три дерева. На центральном дереве сидели 9 ворон и 9 филинов, у основания находились медведь и волк. Пошел дальше — видит три горы и рядом три озера, за ними город и в нем большой дом — владения старика, хозяина гор, и старухи, хозяйки света. У старика половина лица красная, сердце черное, на груди бронзовое зеркало *толи*, у старухи одна половина лица солнце, другая — небо (Золотарев, 1939, с. 180—185). В другом источнике герой, перевалив горный хребет центра

земли, видит необычный дом с золотой, серебряной и оловянной водой. В том доме живет хозяйка света. От нее герой пошел к месту, где три дороги трех миров расходятся, пошел по средней, 9 гор перевалил, 7 болот обошел, к 40 мари пришел, в центре ее амбар, в нем взял сеть, сел в лодку и поймал золотого осетра и серебряного сазана. Посадила его хозяйка света в собачью упряжку, и понесли собаки его по небу к истокам небесной реки, к березовому лесу, где обитал заяц с золотой шерстью, дальше на нем полетел (Суник, 1985, с. 113–117).

Верхний мир в моделях мира тунгусо-маньчжурских народов имел несколько ярусов и сфер. По шаманским представлениям тунгусо-маньчжурских народов (эвенов, эвенков, нанайцев и ульчей), небо было многослойным (от 3 до 9 и даже 13 небес), связанным с полетами шамана, и представлялось в виде разноцветной радуги (Рычков, 1922, с. 82–83; Штернберг, 1933, с. 481; Смоляк, 1991, с. 10; Сем Ю., 1990, с. 114–116; Кубанова, 1992, с. 2, 7; Сем, 2001, р. 28–43; Сем Т., 2003, с. 162–173). Обычные люди (сородичи) верили, что небо — трехслойное, нижняя видимая сфера связана с горой, средняя — сфера планет, высшая — сфера верховного божества. Центром неба считалась Полярная звезда, она же была проходом между мирами (Сем Ю., 1990, с. 118, 124; Сем Т., 1992а; 1997а, с. 92, 97; Смоляк, 1991; Василевич, 1969; 1991; Анисимов, 1958).

Сведения о строении небес у эвенков сильно варьируют: от 3 до 9 и даже 13 ярусов. По представлениям орочонов, верхний мир имел три яруса: нижний — сфера хозяйки священных родовых скал, второй — место перерождения душ на планете Венера и верхний — место планет и созвездий, во главе которых — бабушка Солнце, хозяйка времен года и подательница душ людей и зверей (Мазин, 1984, с. 7–16). Шаманы енисейских эвенков верхний мир представляли в виде 9 небес. Там живут верховные божества — творец мира и людей, хозяева стихий — солнце и луна, гром и другие небожители (Рычков, 1922, с. 82–83). Во время лечебного камлания шаман енисейских эвенков летит к божеству луны на 13-ю ступень неба (Кривошапкин, 1865, с. 316).

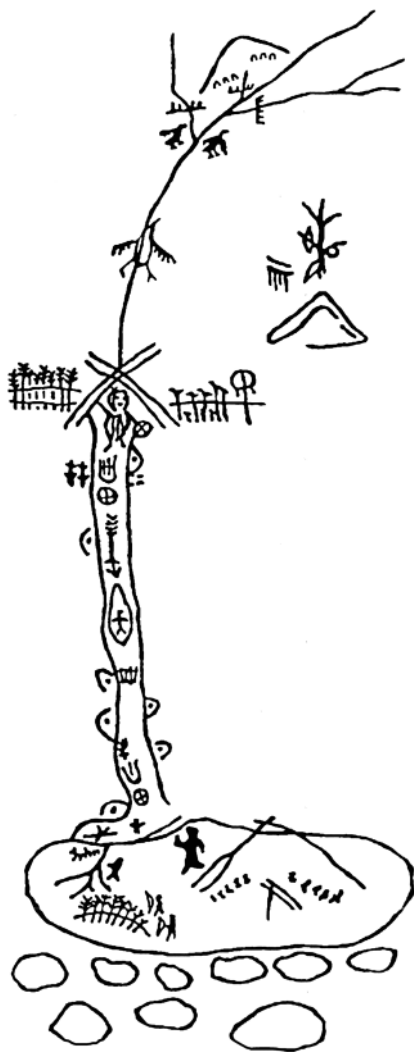
Эвенские шаманы Приаянья верхний мир представляли состоящим из 9 ярусов. Это мир божественных существ, где обитают верховные боги планет и стихий, а также покровители людей (Алексеев, 1993, с. 17).

Представления о верхнем мире нанайцев характеризуются многообразием вариантов. В шаманских представлениях верхнеамурских нанайцев верхний мир состоял из 7 слоев — верхний каменный, белые тучи, красные, черные, светлые тучи, шестой слой туч, нижний слой туч. Над тучами располагались планеты, звезды, созвездия, движущиеся вокруг неподвижной Полярной звезды — *Хадан хосиктани* (Сем Ю., 1990,

с. 114, 116). Шаман нанайцев с. Даерга, отправляясь за душой ребенка, на пути к хозяйке родовых деревьев, растущих на небе на горе Тонгур Хуруно, преодолевал три тучи — синюю, белую и красную, громовую (Штернберг, 1933, с. 481). Представление о трех небесных ярусах — золотом, серебряном и оловянном — были известны нанайским и ульчским шаманам (Козьминский, 1929; Смоляк, 1976, с. 130–131; 1991, с. 17–19). Некоторым большим шаманам нанайцев, как сообщает А. В. Смоляк, «были свойственны представления о четком разграничении неба на 9 сфер». Она приводит подробные данные о божествах, населяющих ярусы неба, земли, подземелья (Смоляк, 1991, с. 13).

Более сложные представления о мироздании сохранились у маньчжуров. Исследователи обратили внимание на то, что шаманские представления маньчжуров подверглись сильному влиянию даосизма и буддизма (Широкогоров, 1919; Shirokogoroff, 1935; Яхонтов, 1992, с. 42, 153; Пан, 2005, с. 136). Материалы, собранные и проанализированные современными китайскими, немецкими и российскими специалистами, позволяют разграничить эти представления.

Маньчжурская мифология сохранила представления о связи верховных богов со звездами, планетами и созвездиями. Шаманы развили эти представления в иерархическую систему. Главным сюжетом шаманского звездного мироздания верховных богов маньчжуров является



Полет шамана в верхний и нижний миры. Эвенки (по Анисимову)

оппозиция сил света и тьмы, неба и подземелья (Бэкер, 2004, с. 37–55). Аналогичный сюжет в мифологии и шаманстве был известен и другим тунгусо-маньчжурским народам (нанайцам, эвенкам, эвенам) (Варламова, 2002, с. 319; Василевич, 1959, с. 173–179; Кубанова, 1992, с. 141; Чадаева, 1982, с. 57, 78–79).

Представление о строении «шаманских небес» маньчжуров дает шаманская икона, привезенная в МАЭ, фотография которой опубликована в книге С. В. Иванова «Материалы по изобразительному искусству народов Сибири» (фот. 2639–385) (Иванов, 1954, с. 243). На картине изображено 5 небес. Судя по изображениям на рисунке, на иконе сочетаются образы шаманские, буддийские и даосские. В нижнем ярусе небес расположены горы и река, разделяющая мир живых и предков. В мире людей горы и лес, в мире предков — шаманское дерево с кривым раздвоенным стволом. В центре на вершине горы растет дерево душ (кедр или сосна) с 6 птицами-душами на ветвях. У подножия дерева помещены два пятнистых оленя — самец и самка. Крона дерева душ расположена во втором ярусе неба, а ее корни — в первом, в горах. На втором небе помещено 6 шаманских божеств — помощников шамана. Третий ярус представляет собой ровную дорогу с высокой скалой с одной стороны — путем на следующий ярус. Здесь шаман также встречает небесных богатырей-предков и с боем при содействии своих помощников прорывается через отвесную скалу на следующий уровень неба. Четвертый ярус небес особо значим — это преддверие владений верховного божества, здесь расположены горы, поросшие лесом, в восточных горах есть молочное озеро и дерево бессмертия, на котором сидят две птицы. В центре пятого верхнего небесного яруса стоит дворец, в котором восседает божественная пара верховных божеств. Прямо перед дворцом и на западе за дворцом растут деревья с плодами, где шаман встречает двух хозяев растительности — женщину и мужчину с ветвями дерева в руках; а на востоке расположены горы, где шамана встречает божество гор.

Сравнение строения шаманских небес маньчжуров, нанайцев и эвенков свидетельствует о наличии большого сходства между ними (восточные горы, молочное озеро, дерево душ, шаманское дерево, дерево бессмертия, отвесные скалы, 5 небес или туч, общие божества). Различие же касается иерархии богов, локальных представлений, заимствований.

Верхний уровень вселенной, небо, согласно официальным государственным представлениям маньчжуров, было населено даосскими и буддийскими божествами, а шаманские духи помещались в нижних слоях небосвода, среднем и нижнем мире. В результате разрушения традиционной тунгусо-маньчжурской трехчастной картины мира небо



Шаманская икона с изображением небесных сфер и среднего мира. Маньчжуры (по Иванову)

играет разную роль в шаманском и обыденном комплексе представлений (Яхонтов, 1999, с. 42, 153). На основе шаманского эпоса маньчжуров о Нишаньской шаманке К. С. Яхонтов приходит к выводу, что маньчжурский шаман не может путешествовать в верхний мир и камлать духам верхнего мира, но главный дух шаманки — орел, несущий ей свет солнца Сюн и огня, обитает на восточном небе. Во время свадебного обряда она обращается к милости неба. Обычные люди связывают с небом все значительные события своей жизни (Там же). Т. А. Пан обращает внимание на то, что эпос «Предание о Нишаньской шаманке»

является ярким примером слияния буддийских и шаманских представлений маньчжуров. Буддийское видение подземного царства Илмун хана, буддийское колесо перерождений соседствуют с образом богини-прародительницы Омоси мама и лесом ивовых деревьев — душ людей (Пан, 2005, с. 136). В отличие от рисунка шаманских небес маньчжуров, эпос о Нишаньской шаманке помещает богиню-прародительницу не в верхний, а в нижний мир, что обусловлено влиянием буддизма.

Рассматривая религиозные верования маньчжуров Зазейского района Амурской области, Т. А. Пан отмечает, что им были присущи общеманьчжурские представления о трех мирах вселенной. Верхний мир являл собой систему из 7 или 9 небес, на которых располагались солнце, луна и звезды. Особым почитанием пользовался бог черного дракона р. Амур (Там же, с. 140).

У всех тунгусо-маньчжурских народов существовал культ неба или горы, связанный с важной ролью предков, верховных небесных божеств и духов, хозяев природы. Взаимосвязь неба и горы в представлениях тунгусо-маньчжурских народов была обусловлена переплетением горизонтальной и вертикальной модели мира. Культ неба маньчжуров имел государственный, шаманский и народный уровень, у тунгусских народов он был родовым промысловым ритуалом (Яхонтов, 1999; Пан, 2003; Козьминский, 1929; Золотарев, 1939; Цинциус, 1971; Варламова, 2004; Сем Т., 2003в; 2006). Обычные люди с небом связывали представления о верховной власти, судьбе, помощнике в промысле, здоровье людей. Таким образом, характеристика строения небесной сферы тунгусо-маньчжурских народов свидетельствует о переплетении представлений о небе, горе, солнце и вселенной.

Средний мир прежде всего являлся горизонтальной сферой, где главную роль играла ближняя к людям территория (дома, промыслы, вода, горы и тайга), которая представлялась своей территорией и территорией иного мира, мира предков. Наряду с этим в строении среднего мира имела своя вертикаль, которая была связана с горой, деревом, рекой (водой), переводивших ее в космическую вертикаль и связывавших мир людей, предков, богов и богатырей других миров. (Золотарев, 1939; Василевич, 1969; Мазин, 1984; Варламова, 2004; Суник, 1985; Алексеев, 1993; Смоляк, 1991; Подмаскин, Старцев, 1989; Сем Т., 2002а; 2000; 2003а, в; 2006). В представлениях тунгусо-маньчжурских народов космическая вертикаль на земле воспринималась как центр мира или край земли, где расположено особое место (первичное болото, огненные ворота, развилка трех дорог, отвесная скала, озеро в тайге, очаг в доме), откуда открывался путь в другие миры (верхний и нижний).

Нижний мир в представлениях тунгусо-маньчжурских народов состоял из трех ярусов подземелья — болота, воды, огня (Арсеньев, 1998, с. 471–473; Смоляк, 1976, с. 131–132; Кубанова, 1992, с. 4, 7; Аврорин, Лебедева, 1966, с. 152–156; Суник, 1985, с. 115–116; Золотарев, 1939, с. 168–169, 182–183).

Особенности строения подземного мира тунгусо-маньчжурских народов были подробно рассмотрены в наших специальных статьях (Сем Т., 1986, с. 110–117; 1988, с. 80–92). Вход в подземный мир представлялся в виде отверстия в отвесной скале или пещере. Попасть в нижний мир можно было через очаг в доме, озеро в лесу, водоворот реки, либо пройдя сквозь животное — лося, дракона, сома, тигра, черепаху (Сем Т., 1988, с. 80–92; Василевич, 1969, с. 212; Маргаритов, 1888, с. 29; Арсеньев: Архив ПФРГО, оп. 1, д. 27, с. 275; Аврорин, Лебедева, 1966; Фольклор удэгейцев, 1998). Переход в другие миры (верхний и нижний) находился у края земли, где сходятся и расходятся скалы, из которых вырывается огненный ветер. Мир мертвых располагался за тремя притоками подземной реки. Болото или земля подземелья воспринимались как первозданное место, символ хаоса, в котором зарождалась жизнь. Воды подземного мира представлены образами подземного моря, озера, реки с притоками и островом посредине первозданных вод моря-океана, в которых происходит возрождение душ. Дальше расположена земля или город мира мертвых. Нижний ярус подземелья считается огненным или угольным местом, откуда не было возрождения.

С нижними сферами подземного мира в тунгусо-маньчжурской мифологической традиции ассоциируются камни и металл (железо), а из цветов — зеленый, красный, желтый, черный. Все духи нижнего мира распределяются соответственно этим сферам.

У нанайцев и ульчей подземные сферы имеют названия: Доркин — край под землей, где вода и земля перемешаны, болото; Кэлмэн — край под морем, вода; Гэкэн — сфера огня (Смоляк, 1976, с. 131–132). В волшебной сказке нанайцев мерген по пути на небо идет сначала к болоту, где встречает медведя и оленя с рогами до небес. По пути к болоту он встречает реку и рыбу калугу, а затем спасает муравья, образ которого в тунгусской мифологии связан с огнем (Сем Л., Сем Ю., 1976, с. 1–30). Близкий сюжет об олене с рогами до небес или олене-горе имеется в фольклоре удэгейцев и ульчей (Арсеньев, 1998, с. 467; Суник, 1985, с. 106–112).

В представлениях маньчжуров в подземном мире за тремя реками трех цветов (красной, желтой и черной) находится застава Илмун хана — хозяина судеб. Нишаньская шаманка сбросила душу своего умершего

мужа в горелое место — город Фунту, откуда нет возврата (Волкова, 1961, с. 158–161; Яхонтов, 1992, с. 110–111). Удэгейские шаманы шли по реке вниз и через отверстие в скале попадали на ту сторону земли. Под землей справа на северо-западе было темно и холодно, а на северо-востоке от озера в лесу исходил свет, где и зарождались души людей и шаманов. Путь в нижний мир одного из двух первопредков Егда проходил через отверстие под огнем или под скалой, через болото, к острову в море и затем разветвлялся: в бездну либо на небо, пройти который можно было через огненные ворота (Арсеньев, 1998, с. 467–472). В фольклоре орочей имеется сюжет, в котором два брата попали к хозяйке света. Она предложила Удяки выбрать дорогу на свет или на тьму, и тот выбрал свет и оказался на земле. Его старший брат выбрал тьму и навсегда ушел в бездну (Аврорин, Лебедева, 1966, с. 199). В ульчской сказке путь мергена, добывающего невесту, также пролегал на небо через нижний мир. Мерген шел через горы, болото, море под землей (Суник, 1985, с. 115–116). Негидальцы также представляли три сферы нижнего мира — болото, вода, огонь (Штернберг, 1933, с. 491–492). В мифологии эвенков три сферы нижнего мира были населены чудовищами, участвовавшими в творении мира — олень, медведь, мамонт, змея. Эти животные обитали в нижних сферах земли — тайге, болоте, воде (Анисимов, 1958, с. 136–138, 174; Мазин, 1984, с. 16–19).

В шаманских верованиях тунгусо-маньчжурских народов Сибири и Амура существовало общее представление о горизонтальном строении мира мертвых *бун* — путь по реке, три развилки дороги-реки на краю земли, отвесная скала, подземная горная система, собака-сторож, путь на светлую либо темную половину мира мертвых (Сем Т., 1988, с. 80–92). Шаманское представление маньчжуров о мире мертвых под влиянием буддизма и даосизма приобрело сложную структуру — в нем есть горы, реки, заставы, города и леса, подземное царство Ильмун хана с городом Фунту, где нет возрождения, и десятью залами-чистилищами. В нижнем мире маньчжуров есть место, где бодхисаттва Пуса Эндури читает сутры, предопределяющие земное перевоплощение. С другой стороны, параллельно с этим в нижнем мире находится ивовая роща душ и дворец ее хозяйки Омоси мама (Пан, 2005; 2006а). Как сообщает А. М. Решетов, подробное описание и рисунки строения мира мертвых маньчжуров и пути к нему содержатся в архиве А. Д. Руднева (Решетов, 1999, с. 98–114).

У многих тунгусо-маньчжурских народов подземный мир был связан с верхним миром мировой рекой, по которой души людей шли на возрождение (Аврорин, Козьминский, 1949; Липская: Архив МАЭ, 1932, с. 4).

При наличии общей схемы строение вселенной у разных тунгусо-маньчжурских народов, их локальных групп и даже одного этноса, ввиду мировоззренческих особенностей, имело свои различия, которые были также обусловлены конфессиональными и этнокультурными влияниями.

2.3. ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ МОДЕЛИ МИРА ТУНГУСОВ

2.3.1. Пространственно-стихийные модели мира (процесс формирования мироздания и его структура)

2.3.1.1. Нанайцы

Картина мира, сложившаяся у нанайцев, одного из тунгусоязычных народов бассейна Амура, к концу XIX — XX в., восстанавливается на основе фольклора, в том числе космогонического мифа, обрядовой практики (календарных, промысловых, погребальных, свадебных, шаманских обрядов), шаманской иконографии и песнопений, атрибутов культа, и представляет собой целостное, хотя и синкретическое явление. Шаманская иконография нанайцев сохранила ранние мифологические представления о мире в предметно-чувственной художественной форме, которые дублируются в фольклоре и обряде. В нашем распоряжении имеются рисунок шаманского полета по вселенной, изображение фрагмента творения мира на шаманской и лечебной одежде, на шаманских иконах — лечебных и промысловых рисунках с воссозданием структуры вселенной, анализ которых вместе с фольклором и ритуалами позволяет воссоздать картину и модель мира нанайцев. В материалах фольклора, а также в шаманских песнях повествуется о путешествии героя в верхний и нижний мир.

Мир как целое воспринимается в нанайском мировоззрении в образе плоскостной сферы, соединяющей вертикальную и горизонтальную модель мира в форме мирового яйца-круга. У верховской группы нанайцев А. Н. Липским был зафиксирован рисунок вселенной при полетах шамана в верхний мир за душой ребенка и в нижний мир при проходах души умершего, сделанный шаманом Богдано Оненко в 1932 г. в с. Джари. (Липская: Архив МАЭ, 1932, л. 1—4, 33—39). Рисунок вселенной при полете в верхний мир представляет собой круг, символизирующий мировое яйцо, которое ориентировано по вертикали с юга на север двумя деревьями (погоды и жизни), определяющими оппозицию неба и земли,



Нанайский охотник стреляет в кабаргу (рис. XVIII в.)

верха и низа. Верхнюю часть символизируют 7 разноцветных туч — уровней неба, которые преодолевает шаман во время подъема. Верхний мир представлен персонифицированным образом хозяина погоды — Ка мур, нижний — хозяина земли Дуэнтэ. По горизонтали мировое яйцо, вселенная, отмечено двумя озерами с восточной и западной стороны (Sem, 2001, p. 32–34; Сем, 2003в, с. 163–164).

Подобная горизонтально-вертикальная модель мира связывает восточную половину с миром людей, а западную с миром предков и возрождения. Уход и возрождение в горизонтальной структуре маркированы стихией воды, а в вертикальной — стихией дерева, воздуха, земли и таким образом разделены оппозицией сухое — мокрое. Рисунок в материалах А. Н. Липского ориентирован так, что запад находится вверху, восток внизу, юг слева, а север справа.

К шаманскому рисунку модели мира Богдано Оненко приводится комментарий относительно направления движения — пути души *оми* в мир мертвых, расположенный под землей. Земная река живых течет по земле в одну сторону слева направо (по солнцу) и маркирована синим цветом, а подземная река мертвых течет в обратную сторону справа

налево (по луне) и маркирована красным цветом. Душа оми для рождения в мире людей летит вниз по течению реки. Она с земного дерева душ, растущего корнями вверх, попадает в неглубокое озеро возвращения, расположенное на земле на западной стороне предков (лунной — правой половине вселенной). Затем ее путь лежит через тучи к середине неба верхнего мира, где она попадает на дерево жизни *лома боа*. Им владеет хозяин вселенной Ка мур. После этого душа переходит на восточную сторону людей для рождения в глубоком озере (Липский: Архив МАЭ, 1932, с. 33, 39).

В космогоническом мифе о творении мира старуха-первопредок Мямельди либо старик-первопредок Хадау меняет течение мировой реки, одна часть которой течет вниз, а другая вверх, так, что она теперь потекла в одном направлении — вниз, что означало нарушение замкнутого цикла кругооборота рождения и смерти. В момент открытия пути в мир мертвых прекращается бессмертие сына первопредков рода человеческого (Лопатин. И., 1922, с. 238; Сем Л., Сем Ю. Рукопись, 1986–1991, № 13). В рисунке шамана Богдано Оненко мировая река течет с запада на восток вокруг плоской сферы вселенной по ритму луны.

На шаманском рисунке нанайцев мировое дерево на небе вселенной имеет крону в виде двух деревьев: дерева жизни и снежного дерева погоды, на земле дерево душ растет корнями вверх. Если мысленно соединить крону и корни единым стволом дерева, оно предстает как мировое дерево с развилкой, соединяющее все миры вселенной сверху донизу и делящее мировое яйцо вселенной по вертикали (семиуровневый верх — небо и низ — земля) и по горизонтали (на правую половину предков и левую — людей). В фольклоре нанайцев относительно этого образа имеется дополнительная информация. В сказке о неверной жене героя, позарившейся на старика (хозяина погоды), воспроизводится архаичный мотив космогонического мифа о сотворении мира стихией ветра (Сем Ю., 1986). Герой обладает сакральной силой верховных богов — функцией наказания любых персонажей. Он бросает старика и свою жену через развилку дерева на остров посреди моря (Сем Л., Сем Ю. Рукопись, 1986–1991, № 56). В другой волшебной сказке с мифическим сюжетом говорится о том, что хозяин зверей Сангия мафа живет на острове в море и герой мерген Архэ попадает там в иной мир (Киле, 1996, № 17).

В ритуальной практике нанайцев, связанной с великим переходом из мира людей в мир предков, для осуществления транспортировки воссоздается строение вселенной в форме специального ритуального сооружения.

Итоан — ритуальный шалаш — модель мира в обряде. В период больших поминок для отправления душ в мир мертвых у нанайцев строится специальный полусферический шалаш *итоан*, восстанавливающий структуру мироздания, аналогичную описанной шаманом Богдано Оненко. Основным направлением является восток — запад, которые маркированы двумя проходами и двумя огнями со стороны людей и стороны предков (Сем Ю., 1973, с. 93–95). На рисунке вселенной Богдано Оненко изображены два озера возрождения, соответствующие двум огням ритуала. В фольклоре они названы огненными озерами хозяйки земли Сангия мама (Чадаева, 1990, 211). Вероятно, они связаны с восходом и заходом солнца. Люди, в том числе и шаман, во время ритуала отправления души умершего на больших поминках располагаются на южной стороне итоана, которому на рисунке вселенной соответствует мир богов верхнего мира и где помещается верхнее мировое дерево душ. В центре на этой южной половине шалаша стоит шаманское дерево *торо*, имитирующее мировое дерево хозяина вселенной Ка, верхнее дерево жизни. Фигуру, замещающую тело умершего *мугдэ* (родовое дерево) и его душу *ханя* в виде маленькой антропоморфной фигурки, подушки и одежды *ханялко* помещали на противоположной северной стороне итоана (Липский, 1956, с. 53–54). В ритуале, таким образом, воспроизведена пространственная структура модели мира через конкретные зримые предметы — шалаш, 2 огня, шаманское дерево, половины людей и предков. По данным А. Н. Липского, ритуальное шаманское дерево *торо* имеет две зооморфные фигуры в виде крылатой черепахи-светильника вверх и огненной кабаньей челюсти вниз, называемой крокодилом *симум*, ствол дерева перевит змеей (Липская: Архив МАЭ, 1932). В нанайском фольклоре вертикаль вселенной раскрывается также через зооморфную оппозицию утка — рыба, олень — медведь (Сем Т., 1999, с. 122).

Горизонтальная модель мира в шаманской иконографии нанайских шаманов предстает как проекция вертикальной объемной структуры мира и иллюстрирует мифологический сюжет творения мира. Изображение плоскостной модели мира характерно для ритуальной шаманской и лечебной одежды нанайцев. На спинке ритуального халата большой шаманки Нэнэ Оненко из с. Диппы (РЭМ, колл. 11406-1), переданного в музей ее внучкой Л. Ж. Заксор, преподавателем факультета народов Севера РГПУ, изображен двойной концентрический круг с отходящими от него лучами. В центре внутреннего круга нарисованы вверх тигр, внизу две птицы головами к центру. Круг расположен над прямой и зигзагообразной линиями. Семантика данного рисунка свя-

зана с космогоническим мифом о творении мира птицами и с сюжетом о трех солнцах и формировании рельефа местности. Космическая вертикаль в модели мира нанайцев, изображенной на шаманской одежде Нэнэ Оненко, обозначена не деревом, а мировой горой, хозяином которой является тигр. Гора имеет три вершины. В мифе говорится о формировании рек и гор в результате использования волшебной плети в виде змея или пиявки Оя для увеличения первозданной земли (мотив переделывания мира; Сем Ю., 1986б, с. 33).

Процесс космогенеза нанайцев, запечатленный в космогонических мифах и шаманских рисунках, разворачивается в сюжете сотворения мира, земли, человека в следующей последовательности действий. В наиболее архаичном варианте мифа, записанном от Н. М. Бельды у верховских нанайцев с. Найхин, говорится, что вначале существовал первичный водный хаос, затем появился ветер и взбил морскую пену, стал крутить ее, вертеть, в результате чего образовался остров в первозданном море. Остров первотворения разрастается в результате чудесного увеличения его при помощи ударов драконовой или змеиной плетью. В результате ударов земля не только разрасталась, но также образовался рельеф — горы и реки. Вторым активным творящим началом в природе, по представлениям нанайского фольклора, является *стихия огня в виде трех солнц*, иссушающих обводненную землю и *переделывающих землю*, создающих рельеф в виде гор и рек. Однако нанайская мифология повествует о *мере огня для сохранения жизни на земле*. Такую меру определяет культурный герой — первопредок, стреляющий из лука стрелами в лишние светила. Наряду с вариантом сюжета о трех солнцах у нанайцев имеется вариант, в котором повествуется о двух солнцах, одно из которых после стрельбы превращается в ночное светило луну. В третьем варианте говорится о трех солнцах и трех лунах, чем подчеркивается уже заданный ритм смены дня и ночи, света и тьмы (Сем Ю., 1986б, с. 32–41; 1990).

В нанайском фольклоре, жанр которого вероятно представляет отрывки эпоса, при походах героя по мирам вверх и вниз как бы разворачивается творение мира, но в обратном порядке. Так, герой попадает в *верхний мир*, достигая низа — северного болота, где он встречает разных животных. Герой поднимается вверх, на небо, по рогам гигантского оленя, символизирующего космос и землю, после чего небо и земля расходятся, так как звери, державшие их, становятся свободными, рога падают на землю и образуют горы и реки. *Путь героя в нижний мир* лежит через лес к первозданному болоту или северному морю на остров, посреди которого растет дерево с развилкой. По пути герой проходит 7 или

9 гор и озер (Киле, 1996). Как видим, в фольклоре культурному герою по законам жанра отводится роль посредника между мирами.

Структура мира. В шаманских песнях верховских нанайцев, записанных А. Н. Липским от Богдано Оненко в 1932 г., отмечается роль *ветра, ритма, света* в творении мира. В нем также фиксируется структура модели мира нанайцев в виде земли, небес, мировой реки и мировой горы. В первой песне говорится: «ветер *хэдуикэчи* в реке поднялся, вверх по Амуру наводнение несет». С сюжетом наводнения связан мотив о спасении двух первопредков в пасти каменного тигра. Образ мифического каменного тигра связан с тигровым камнем на Амуре, на священном месте (с. Сакачи-Алян), на котором изображена модель мира, совпадающая с шаманской моделью мира у верховских нанайцев. А. П. Окладников высказал предположение о возможном вторичном использовании неолитических наскальных изображений для создания фольклорных текстов (Окладников, 1971, с. 101). Следует отметить, что исследуемое нами соответствие фольклорных текстов нанайцев и неолитических амурских рисунков на камнях не имеет полного совпадения, хотя большая часть образов в тунгусской реконструкции имеет внешнее сходство. Сюжеты наскальных изображений повторяются также в айнском и эвенкийском фольклоре. Роль камней первотворения, когда светили три солнца, отмечается особо. Женский первопредок наносит символические рисунки на жидкие камни, фиксируя процесс творения. После этого камни становятся священными (Штернберг, 1933).

В другом тексте шаманской песни, имеющей мифологическое происхождение, говорится о клубке из 9 змей: вырастают вдоль и поперек змеи, в процессе кручения из них формируется бугор земли (мировая гора), окруженный рекой (мировая река). Отмечается роль качания, колебания и уравнивания земли в процессе творения. Особое внимание уделяется появлению утреннего света и крику птицы: «восходит солнце, камень лунный уходит, сланец колготится, воробной поднялся, гогочет». То есть ритм, звук и свет, огонь — первооснова творения (Липский: Архив МАЭ, 1936; Сем Т., 2003а, в).

В волшебных сказках нанайцев сохранились другие фрагменты мифологических мотивов о творении мира. В частности, отмечается роль мировой горы в структуре мироздания. Имеется сюжет о походе героя-первопредка или хозяина погоды к хозяину нижнего мира с целью взять в жены его дочь, имеющую несколько обликов — лисы (которая сама помогает ему), огненной железной птицы Ибахан арина, лунной красавицы и другие. Герой проходит несколько испытаний, главным из которых является подъем камня нижнего мира, являющегося частью ми-

ровой горы, — сюжет, известный в фольклоре других тунгусов Амура (ульчей, удэгейцев, орочей) (Шимкевич, 1896; Арсеньев, 1998; Суник, 1985; Аврорин, Лебедева, 1966).

Фрагмент модели мира нанайцев рода Заксор изображен на спинке шаманского халата Нэнэ Оненко. Рисунок имеет вид огненного круга-змея, в котором находился тигр и две утки, символизирующие солнечный мир первотворения. Ниже нарисованы трехглавый черный хребет и лес, которые связаны с мотивом формирования гор и рек на земле (Шаманизм народов Сибири, 2006).

Причиной появления рек и гор нанайский фольклор называет либо упавшие рога мифического оленя-вселенной, соединявшего небо и землю, либо пожар, в результате которого горы и реки менялись местами несколько раз, либо результат колебания и качания первопредками первозданного болотного хаоса и переплетения и кручения первичного материала в виде 3, 6, 9 змей (что соответствует общеалтайскому мотиву взбивания), либо использования орудия творения — плети в образе змея или дракона (удары плети о землю символизируют удары грома). В качестве орудия творения рельефа часто фигурирует образ змея или пиявки Оя, используемой как волшебная плеть для увеличения роста первозданной земли (Сем Ю., 1986б, с. 33). Драконовая плеть в волшебной сказке нанайцев оживляет умерших (Чадаева, 1990, с. 183).

Итак, модель мира нанайцев предстает в двух вариантах. Одна из моделей, по данным шамана, представлена в виде рисунка, имеющего вид мирового яйца, лежащего на боку и ориентированного западной половиной вверх, где сосредоточен мир богов и предков, восточной половиной мира людей — вниз. Обе половины делит невидимое мировое древо — кедр, две вершины которого на небе обращены солнечная на восток, лунная на запад, корни дерева расположены на севере. Шаман перемещается по стволу дерева, чтобы попасть вверх или вниз, а душа человека плывет по мировой реке с двумя течениями — вверх и вниз; по пути душа проходит два озера — восточное и западное. Вторая модель мира нанайцев восстанавливается по данным фольклора.

2.3.1.2. Эвенки

Картина мира эвенков сохранила архаичные представления об устройстве вселенной в мифах, фольклоре, ритуальном искусстве. Вселенная в традиционном мировоззрении эвенков представлялась многослойной, слои были расположены по вертикали и населены духами. В представлениях эвенков о мире преобладало трехъярусное деление

вселенной. Верхний небесный мир (Угу буга) — имел 9 слоев, средний — земной мир (Дулин буга) всегда был однослойным (но имел свою вертикаль), нижний — подземный мир (Хэргу буга) обычно имел три слоя, нижний из которых считался огненным. Средний мир тоже неоднороден по вертикали: он делится на зоны: горы (ближе к небу), тайга-земля и в самом низу вода — зона, близкая к подземному миру (Рычков, 1922; Мазин, 1984). Однако в среднем мире преобладала горизонтальная структура — земля/вода. По материалам М. Ф. Кривошапкина, шаман эвенков Енисейской губернии проходил 12 преград по пути к божеству нижнего мира, а к хозяину луны — на 13-й уровень неба (Кривошапкин, 1865, т. 2).



Эвенки и автор книги на национальном празднике под г. Якутском. 2000 г.

По материалам эвенкийского фольклора *процесс космогенеза* имеет несколько вариантов. В мифе западных эвенков говорится, что средний мир — это плоский диск, плавающий в мировом океане. Сначала была одна вода и жили два брата: младший, добрый, вверху, а старший, злой, внизу. Помощницей младшего была гагара, она нырнула, достала со дна ил и выплюнула его на воду. Из ила стала расти земля. Так появился мир, где живут люди. Младший брат (Буга или Экшэри, Сэвэки) стал духом-хозяином верхнего мира, старший (Бунинка или Харги) — духом-хозяином нижнего мира. Небесный дух сотворил людей, а нижний сделал их больными и смертными. Первый брат создал хороших зверей и птиц (утку, лебедя, медведя, волка, оленей), а нижний брат сотворил плохих

(гагару, дятла, росомаху, лисицу) (Василевич, 1959). Буга вырастил мировое древо со дна озера до небес — сосну, а Бунинка создал кривое низкорослое дерево — сосну (Спасский, 1822, с. 54–55).

У забайкальских эвенков другая версия: мир создали змея и лягушка. Горы, реки и озера произошли от борьбы мамонта (*Сэли*) и огромного змея (*Дябдар*). А людей и животных сотворили братья-хозяева верхнего и нижнего мира, вылепив их из глины или земли и соломы.

Согласно мифу амурских эвенков, оба брата-творца жили на небе. *Сэвэки* создал землю, послав гагару достать песка и глины со дна моря. Получился маленький остров, который стал расти. Чтобы земля стала крепкой, он послал на землю огонь, и тогда по ней стало возможно ходить. *Сэвэки* сделал 2 дерева верхнего мира — лиственницу и березу, а *Харги* — сосну и ольху, 2 дерева земли. *Сэвэки* создал рябчика, мясо которого у многих птиц и зверей, а *Харги* — дятла, птицу шамана (Василевич, 1936).

Г. М. Василевич записал шаманскую молитву первого дня праздника нового года *икэнипкэ* у сымских эвенков, потомков ангарских: *Пагэй кулур декур дуннэр химир утор токур аба дэрэ* (Василевич, 1936). Г. М. Василевич предположила, что в ней содержится мифологическая информация о стадиях формирования земли. Используя различные словари тунгусо-маньчжурских языков, нам удалось перевести этот текст и восстановить значение каждого термина и общий смысл молитвы. Отдельные места, возможно, имеют приблизительный перевод¹.

Из текста следует, что образование земли прошло 9 стадий. Вода рванулась с места, побежала и стала убывать, появилась суша. В результате шевеления образовалась длинная гряда гор. Произошел пожар, и появились земля, гора и тайга, болота, поверхность земли. Возможно, также отображен сюжет о полете птицы творения. Однако последний сюжет четко не прочитывается и не переkreшивается с понятием о поверхности земли.

Данная последовательность становления мира у эвенков, зафиксированная в тексте Г. М. Василевич, может быть проверена и дополнена через записи космогонического мифа и иных жанров фольклора у других групп эвенков.

¹ Слово *пагэй* означает: вода начинает убывать, суша. *Кулур* — шевельнуться, образоваться длинным хребтам, горам, окаменелостям. *Декур* — пожар, огонь (весь день). *Дуннэр* — земля, тайга. *Химир* — хребты, волнистый. *Утор* — тундра, болота. *Токур* — крутиться, дым, птица, подниматься или от *тукала* — ил (в на-найском *токала* — земля). *Аба* — тайга, степь, открытое место. *Дэрэ* — лицо (вероятно, связано с названием Венеры, где возрождаются души людей, или это поверхность земли).

Так, по материалам Г. Спасского, у забайкальских эвенков XVIII в. в мифе говорится о двух братьях. Один из них по имени Буга послал на воду огонь и, осушив ее, образовал землю. Затем Буга создал свет и отделил его от тьмы, таким образом создав ритм смены дня и ночи. Буга имел двенадцатиструнные гусли, музыка которых создавала звуки творения (Спасский, 1822, с. 54–55). В мифологии эвенков смена дня и ночи связана с сюжетом космической охоты, погони, известным в различных вариантах. Наиболее распространенный — сюжет о погоне космического первопредка-охотника (редко медведя) за лосихой, уносящей на рогах солнце. Напомним, что у нанайцев этот сюжет имеет орнитоморфную окраску — ворона связана с солнцем.

В мифе, записанном А. А. Макаренко от забайкальских эвенков в 1914 г., отмечен несколько отличный вариант. В нем говорится: «Было море. Два брата Буга и Хырга гоняли зверя, ездили на лодке по морю три года. Надоело. Тогда Буга принес Гуданычан (гору), вынул из нее серединку Гурдыначан (оленья) и бросил в море — земля стала. Вышли на землю *дунна* — расти стала, появилась трава, звери, птицы. За водой пошла щука — образовались реки и горы. В буні хозяин Хырга». В сюжете указаны два термина, в контексте мифа имеющих значение «гора-олень». Буга принес мировую гору и вынул оттуда оленья-землю. Этот текст согласуется с фольклорными представлениями эвенков об образе оленья или лося вселенной и земли (Сем Т., 2002а).

У верхнеамурских эвенков были записаны еще два варианта мифа о становлении земли, в котором активную роль играли *образы животных* (пресмыкающихся или птиц), которые ныряли и поднимали землю из моря. В одном из мифов говорится, что лягушка, по просьбе змеи нырнув, достала из воды землю и укрепила ее, поддерживая своим телом, а змея стала бороться с появившимся мамонтом, и в результате образовался рельеф земли — горы и реки (Мазин, 1984; Василевич, 1936). Отмечается, что это было во времена, когда на небе было три светила — солнце, луна и Венера.

В эпосе урмийских эвенков говорится: когда земля становилась и небо с тройной радугой было, тогда в центре земли жили брат и сестра (первопредки) (Романова, Мыреева, 1971). Сюжет о трех светилах важен как имеющий параллели с амурским космогоническим мифом.

Второй миф повествует о двух птицах — помощниках верховного бога Сэвэки — гоголе и гагаре, которые, ныряя, достали землю. Представления о птице, ныряющей за землей, — наиболее широко сохранившаяся версия космогонического мифа эвенков о становлении земли. Она была записана Г. М. Василевич у сымских эвенков. Вначале

была вода и жили два брата. Младший Экшэри имел помощниками гагару *укок* и гоголя *момуро*. У чумиканских охотских эвенков младший брат Сэвэки послал вниз на землю старшего брата Аvasы, он спустился вниз за землей и когтями захватил ил *тукала* для творения мира *дуннэ*. Сэвэки сотворил из нее землю. У енисейских эвенков М. Ошаровым были зафиксированы близкие по семантике мифы. Амака сотворил воду, пустил птиц достать землю, так как негде откладывать яйца, гагара хотела утаить землю, а гоголь ее достал (Василевич, 1936). Г. И. Варламова (Кэптукэ) записала у амурских эвенков аналогичный миф, в котором говорится о том, что первоначально был верх неба и вода, Сэвэки послал гагару и гоголя достать песка и глины для создания земли. Гагара достала и выплюнула маленький остров на воде, он стал расти и увеличился до земли *дулин буга*. Сэвэки пустил огонь на землю, и она стала твердой и плотной. Змей с рогами лося, извиваясь, сделал горы и реки. Затем Сэвэки и его брат Харги создали по два дерева, птиц и человека (Варламова, 1991; 1995).

Специфичной в мифах эвенков является запись М. Ошарова, в которой говорится о мамонте времен первотворения, который бивнями поднял со дна воды песок, глину, камни, чтобы увеличить землю. А змей извивался между горами, образуя равнины и реки. Роль мамонта в этом варианте отличается от версии забайкальских эвенков о творении рельефа в результате борьбы мамонта и змея (Василевич, 1936).

Последовательность творения мира и земли в эвенкийских мифах, таким образом, вариативна и включает в целом следующие сюжеты: 1) первичное существование мировой воды или моря (западные и восточные эвенки), нерасчлененность ее с небом (А. И. Мазин); 2а) доставание-подъем земли (или материала для нее в виде песка, ила и камней) птицами (западные и восточные эвенки), лягушкой, мамонтом (восточные эвенки); 2б) осушение воды огнем, в результате чего образуется суша (сюжет, известный только восточным эвенкам), либо 2в) появление воды в виде рек и озер в результате пожара на разросшейся земле (верхнеалданские эвенки; Г. М. Василевич); 3) формирование рельефа земли в виде гор и рек, озер, иногда из первичной горной поверхности долин и рек в результате борьбы двух персонажей (колебания, движения), животных; 4) рост либо растягивание земли; 5) создание опоры земли (вариант лягушки, поддерживающей землю, и гагары с копьем); 6) помимо этих мотивов важную роль в формировании космической картины мира играет мировая опора в виде горы, скалы и дерева. У забайкальских эвенков в записи Г. Спасского прямо отмечается мотив соревнования двух братьев-творцов в создании дерева-опоры. Буга вырастил сосну со

дна озера, Бунинка не смог этого сделать, после чего был опущен вниз; 7) в результате было сформировано пространство трех миров — верхнего, земли и нижнего. В некоторых мифах имеется изначальная заданность трех миров и двух творцов (илимпийские, олекминские; Г. М. Василевич). Нам представляется, что эти мифы имеют более позднее происхождение, первичный же вариант, как уже отмечено, имел нерасчлененную целостность в виде мировой воды, содержащей в себе на дне материал для строительства-творения земли — песок, ил, камни (Василевич, 1936; Мазин, 1984; Воскобойников, 1969; Варламова, 2004; Романова, Мырсева, 1971).



Эвенки Якутии на фоне чума в зимних национальных одеждах

В эпосе и волшебных сказках эвенков содержатся элементы мифологических сюжетов о двух или трех персонажах, осваивающих пространство вселенной. Эти сюжеты имеют параллели с мифологией других тунгусоязычных народов Дальнего Востока, но не сохранившиеся в известных записях мифов. Поскольку эти фрагменты разрозненны, мы будем комментировать их параллелями из нанайской мифологии, сохранившей более полную версию мифа.

1. В фольклоре эвенков записан сюжет о звезде Асаткан (дочери солнца), которая, убегая от нижнего духа Авахи, превратилась в пену и поплыла в реку. Затем она попала в озеро с тремя лебедями, они спрятали пену под крыло, но птичка клюнула и выхватила пену, взлетела

с ней на дерево и оттуда камнем о землю упала, гул по тайге пошел, Авахи испугался. Пена опять в звезду превратилась, а птица — в молодца.

2. Два брата-творца Кодакчон и Босконляриндя (Небесный гром и Пещерный ветер); один стал хозяином неба (этимологии предложены нами и характеризуются в третьей и четвертой главах), второй — хозяином земли. Они же — Агды и «крылатый» трехглавый Авахи.

3. Герой по совету трех братьев — хозяев трех стихий — хозяина неба Учана, хозяина земли, хозяина тайги Атана и хозяина воды, реки Учана, — едет добывать счастье к солнечно-лунному золотому Куладай мергену. Герой идет на гору до небес (мировая гора), по пути он преодолевает три преграды — тайгу, болото и камень и озеро. По пути он спасает животных — лисят, волчат и карася, и они помогают ему преодолеть трудности. Этот же сюжет имеется в разных вариантах у нанайцев, ульчей, удэгейцев и маньчжуров.

4. В сказке о духах природы говорится о трех первопредках, связанных с тремя светилами, — Кодакчоне, его сестре Сека и жене Монгучен, которые представляют, по нашему мнению, гром, солнце и луну.

5. В фольклоре упоминаются три богатыря — сын моря Угэвнэр, сын земли огонь Отаникан и сын солнца свет Гарпавулчан.

Отметим, что 1-й и 3-й сюжеты в общетунгусской мифологии взаимосвязаны. Герой освобождает дочь солнца от духа нижнего мира и женится на ней.

Структура мироздания эвенков. Согласно шаманским представлениям эвенков, три мира вселенной пронизывала мифическая мировая река, соединявшая все расположенные по вертикали мировые сферы, притоком которой считалась нижняя шаманская река *эндэжит*. Верхнее течение этой реки выходило на небо, а нижнее в подземный мир. На земле символами сакральной вертикали — пути шамана или героя сказаний на небо и в подземелье — были священная гора или священное дерево. Их изображения часто встречаются на костюмах, посохах и других атрибутах шамана. Согласно материалам А. Ф. Анисимова, у эвенков Подкаменной Тунгуски шаманские ритуалы совершались у священных скал с изображением дерева с развилкой хозяйки душ Бугады энин (Анисимов, 1959).

В сказках эвенков говорится о мировой горе до небес, на которой живет солнечно-лунный олень, на котором ездит Куладай мерген (Воскобойников, 1967; 1969). Мировая гора сравнивалась в мифологии эвенков напрямую с горой-оленьем Гуданычан-Гурдыначан. Земля представлялась эвенкам в виде мехового ковра из шкуры лося с 99 реками и 9 полосами гор и неувядающей травой (Романова, Мыреева, 1971).

В фольклоре эвенков земля называется 8-ободной или 4-ободной, похожей на мордочку белки. Изображение земли встречается на шаманских ковриках (Рычков, 1922). К образованию гор и рек привело либо шевеление щуки в первозданных водах, либо борьба мамонта и змея времен первотворения или змея с лосиными рогами. В мифологии эвенков также сообщается, что мировая гора стоит на земле, представляющей остров в море, и связана она с небом и водой мировой рекой. Путь в верхний мир лежит через скалу-гору. Небо — это хрустальный свод, прозрачный купол, окружающий землю. Первоначально землю окружала тройная радуга. В золотых горах верхнего мира есть молочное озеро, в котором купаются лебеди — три дочери солнца или хозяйки луны. Иногда это озеро с утками на краю земли, где вершины леса и небо сходятся. На золотой горе с драгоценностями, расположенной на востоке, согласно сказанию амурских эвенков, жила дочь солнца, лицо которой было как три солнца, которая имела облик солнечного дерева лиственницы с жемчужными яблоками или солнечной оленухи. Считалось, что она дает свет, растения, травы. Скалы и деревья спорили о первенстве: кому подпирать небо, кто выше. По другим данным, в центре мира жила старуха, хозяйка жизни, и ее дочь (солнце и луна) в золотом шатре. Звезды на небе (Млечный Путь, Большая Медведица) — это результат космической охоты охотника-медведя на солнечную лосиху (Василевич, 1966; Апросимов, 2000). У эвенков мировым деревом считалась лиственница. В мифах забайкальских эвенков говорится о сосне или двух соснах (прямой и высокой, до небес, и кривой) как деревьях добра и зла (Романова, Мыреева, 1971; Спасский, 1822).

Лиственницы устанавливали на шаманских мольбищах в виде родовой загородки прохода мировой реки, преграждая путь злым духам верхнего и нижнего мира. В центре шаманского чума, символизировавшем средний мир и путь на небо, устанавливали в ритуальный очаг *березу*, считавшуюся шаманским деревом (Сем Т., 2002, 2006).

Другими универсальными выходами в верхний и нижний миры, согласно шаманским представлениям, была Полярная звезда или радуга. Герои эвенкийских легенд пролетали через проход под Полярной звездой на огромном орле (Рычков, 1922).

Путь героя эвенкийских сказаний в нижний мир лежал на север через три преграды, за тремя реками у серебряной горы; либо за горой был огонь, либо за болотом был лес, камень и подземное озеро; по пути на запад по железной тропе открывалась страна туманов, а внизу были владения Бунинка с железной головой (Романова, Мыреева, 1971; Шишло, 1991).

2.3.1.3. Эвены

Наиболее древний вариант космогонического мифа сохранился у эвенов, причем он был известен разным группам эвенов Камчатки, Якутии, Магаданской области. В мифе говорится о происхождении окружающего мира из тела восьминогого оленя. Сюжет следующий: девушка, изгнанная с неба, спустилась на поверхность моря на восьминогом олене. Из его шерсти она сделала плот *тэм*. По просьбе оленя она убила его и разделала. Тогда шкура оленя превратилась в землю, череп и кости в горы, шерсть — в леса, вши в диких оленей, хруст костей — в гром, вздох в ветер, сердце — в богатыря, легкие в мальчика и девочку, от брака которых пошли люди — эвены (Роббек, 1986, с. 80–83).



Эвены, юкагиры и автор книги на национальном празднике под г. Якутском. 2000 г.

В варианте мифа эвенов, записанном Я. И. Линденау в XVIII в. от пеших тунгусов Охотского побережья, рассказывается о становлении земли в результате творения из воды богом Хэвки птиц, животных и людей. Мужчина и женщина были созданы из особой глины, они получили жизнь. Хэвки поменял их ребра, и они полюбили друг друга. В другой версии мифа эвенов говорится, что сначала все было водой, над которой парил Хэвки; он сделал из воды сначала песок, затем глину и из земли мужчину, а из его левого ребра — женщину (Линденау, 1983).

А. А. Бурыкин отмечает параллели с сюжетами Ветхого Завета (Бурыкин, 1997, с. 111–125). Наряду с этими записями Я. И. Линденау зафиксировал у охотских эвенов (ламуты) еще один вариант мифа о происхождении человека. В нем говорится о человеке, расщепившем дерево стрелой из лука, из дерева вышла девушка, от брака этих людей пошли ламуты. Также была записана информация о рождении человека и оленя из дерева (Линденау, 1983).

Творение и оживотворение мира, по мифологии эвенов, связаны с высечением огня из огнива и ударов колотушки о бубен, из которых образовались солнце и луна, давшие миру жизнь. Эвены знали два прохода между мирами: по утренней Венере — в верхний мир и по вечерней Венере — в нижний мир. В подземный мир попадали также через ритуальный очаг.

2.3.1.4. Маньчжуры

В маньчжурском космогоническом мифе процесс образования земли связан с нерасчлененным пространством вселенной. По данным китайского исследователя Ван Хун Гага, древние мифологические сюжеты сохранились в современном маньчжурском шаманизме. В мифе говорится, что небесная мать и творец мира Абука хэхэ была хозяйкой вселенной и из ила ее тела образовалась средняя земля в лице хозяйки Манни хэхэ. Последняя размешала воду горой, установив вертикаль. А Абука хэхэ остановила потоп, сделав мировое древо иву, вероятно, шаманское. С тех пор маньчжуры иву почитают и поют шаманские песни *вучун*. В традиционных представлениях маньчжуров ритуальный шаманский барабан ассоциируется с первозданной водной стихией, а ударная палочка — с мировой горой; удар палочки по барабану извлекает звук, соответствующий акту столкновения небес и горы, в результате которого рождаются все объекты на земле, в том числе и люди. Среди божеств маньчжуров известны женское божество горы — стрелок Оду, богиня плодородия Манни, хозяйка огня Фуча хаги. В современных верованиях Абуки Эндури, верховное мужское божество, дает свет и огонь, живет на 9-м уровне неба, он управляет стихиями — солнцем, луной, звездами, ветром, громом, дождем, снегом. Великая мать земли Баная ему принадлежит к темным демонам (Wang Hong Gang, 1993, p. 47–50; Fu Yuguang, 1993, p. 182–185).

В эпосе XVII в. о первопредке маньчжуров, приведенном Е. П. Лебедевой, говорится об озере Булхури омо в золотых горах Чайбайшаня, где небесный предок посылает зародыш ребенка в виде

красного плода в утробу одной из трех небесных дев, предположительно лебедей. Их сын, предположительно солнечный олень, добывает в жены лунную оленуху, проходя нижний и верхний миры вселенной (Лебедева, 1985; Яхонтов, 1992).

В варианте повествования о Нишаньской шаманке в записи А. В. Гребенщикова приводится шаманское заклинание, где описывается путь в поисках жены, там упоминается место первотворения — озеро в золотых горах, Восточная гора, женщина-береза Чангита, гора Манго, барсук Манмо, 8—9 змей в каменной пещере, железный загон (Волкова, 1961).

На шаманской картине (фотография хранится в МАЭ, опубликована С. В. Ивановым), на которой, как мы полагаем, приводится описание пути шамана в верхний мир, изображено 5 уровней небес, вероятно под влиянием буддизма и даосизма. На нижнем уровне неба у истока реки расположены горы и мировое древо душ с пятнистыми оленями у корней, достигающее 2-го уровня неба. На 3-м уровне начинается горная страна, раскинувшаяся еще на три верхних уровня вплоть до дворца двух верховных правителей небес, где изображены горы на востоке и облака на западе. На 4-м уровне слева, вероятно на востоке, в горах растет еще одно дерево с двумя птицами на ветвях и озером у его подножия. Здесь в золотых горах встретились предки маньчжуров — сорока и небесная дева, предположительно лебедь. Согласно фольклорным материалам, небеса насчитывают 9 уровней (Иванов, 1954).

Таким образом, маньчжурская модель мира представляет собой мировую гору с пещерой и мировое древо иву, расположенную в центре мира. Путь вверх и вниз связан с мировой рекой. Вверху она вытекает из гор с деревом жизни. В верхнем мире растут два дерева жизни, одно на 1-м и 2-м небе у подножия гор, а второе на 4-м небе у озера в юго-восточных золотых горах. Внизу расположены три притока реки или три реки — красная, желтая и черная, — которые преодолевает шаманка



Маньчжурская шаманка. XIX в.

при путешествии в нижний мир. Ниже на юго-западе находится город *фунту*, где клубится черный туман и невозможно возрождение. В нижнем мире есть собачья деревня, мрачное пристанище на большом озере, мост, который сторожит собака. На солнечной стороне вверху за красной рекой возвышается высокая башня с пятицветными облаками, где восходит солнце, крутится колесо жизни, из него выходит все живое, есть также гора *ванг* — гора взирания на землю, где умершие могут видеть живых. Таким образом, для маньчжуров характерно дуальное деление мира мертвых, так же как и для удэгейцев, нанайцев, ульчей, орочей и ороков.

2.3.1.5. Ульчи

Процесс космогенеза в ульчской картине мира восстанавливается с условной долей вероятности. В имеющихся фольклорных публикациях А. М. Золотарева и О. П. Суника не сохранился космогонический миф о творении земли, но вычлениются отдельные элементы формирования мира, которые позволяют частично его реконструировать.

В основном мифе ульчей, записанном А. М. Золотаревым, заложена динамика космогенеза через раздел космического пространства первопредками и их детьми. В мифе определена горизонтальная структура мира, соединенная мировой рекой, в верховьях которой растет пихта и из нее выходит мужской первопредок, а в низовье реки из кедра рождается женский первопредок. Итак, два дерева в верховье и низовье реки определяют горизонтальную структуру мира.

Дальнейший ход событий связан с распределением сфер вертикальной структуры мира и, таким образом, ее формированием. Старики-первопредки маркируют нижнюю сферу земли и воды. Их дети осваивают небесную (солнце и горы) и земную (тайгу) сферы вселенной.

В сказке (нимгане) 2, в записях О. П. Суника, рассказывается о сюжете установления на острове посредине моря мировой вертикали в виде мировой горы, которая преграждает вход злым духам верхнего и нижнего течения мировой реки, моделирующей вселенную у ульчей. Установка камня от неба до земли в центре моря, чтобы рождающиеся дети его видели, связана с мотивом соревнования богатырей. Распорядителем богатырских игр выступает хозяин селения за огромным утесом. Вероятно, его можно сопоставить с персонажем аналогичного сюжета у нанайцев — хозяином нижнего мира Эждэн ханом, имя которого Илмун хан (владыка теней). В качестве героя, установившего мировую гору у ульчей, назван лесной и земной хозяин, ставший

колдуном. В сюжете об установлении мировой вертикали также имеется фрагмент, в котором вскользь упоминается о становлении начала мира. Говорится, что мерген в железной лодке несется по первозданному морю, подобно утке крохалю вздымая волны, переплывая его по пути к хозяину нижнего селения. Данный мотив сопоставим с мифом о творении мира у айнов Сахалина. В нем утка крохаль вздымает волны первозданного моря, в результате чего образуется земля (Суник, 1985).

Имя мергена Кэмтэргэ, устроителя мировой горы, связано с образом оленя или лося-вселенной, воспринимающегося одновременно как вселенная в целом и как средняя земля вселенной.

В рассматриваемом нимгане ульчей говорится, что мерген вызывает снег, а это свидетельствует о его функции хозяина погоды. Кроме того, его жена — небожительница, одна из 7 сестер (вероятно, фазы луны), братом которой является богатырь нижнего мира. Из этого фрагмента следует тот факт, что мерген, создав мировую гору, фиксирует вертикальную структуру мироздания, состоящую из трех миров.



Ульчский рыбак в лодке. Рис. XVIII в.

В этом же нимгане описываются дороги мергена в верхний и нижний миры. Утренняя дорога вверх ведет на другой берег моря к высокой горе, где находится дом старика и старухи, дальше хребет земли, перевал, «там дом золотой водой наполнен, серебром разукрашен, оловом поправлен, в нем хозяйка света и неба сидит, а ее охраняют две собаки восхода и захода солнца». Дальше дорога имеет развилку и три ответвления, «средняя дорога — 9 гор, 7 болот, 40 марей и озеро, мерген по небу в упряжке двух собак едет, там место с тальником; долетел, встретил небесного зайца с колокольцами, на нем верхом полетел, встретил березу-женщину, старика-тумана, пожар и конец земли, где 4 ивы, и ястреб его через море перенес». Так дошел мерген до железного чудовища, хозяина нижнего мира в облике старика: «в золотом халате и серебряной юбке сидит и грохочет, там, где состязание проходит поднять большой камень». Там герой борется с хозяйкой железной горы. В результате он получает деревню в центре мировой реки, а хозяйка остается стеречь нижний конец деревни по течению реки. Общий сюжет с нанайским и удэгейским фольклором.

Таким образом, ульчская космогония включает горизонтальную модель, соответствующую мифологеме тождества пути и реки, фиксированную двумя деревьями, и вертикальную, соответствующую мифологеме оппозиции горы и реки вокруг нее, соответствующей мотиву творения рельефа. Мотив космогенеза в реконструкции может быть связан с активной ролью ветра либо утки. В ульчской загадке говорится: на дереве — голос медведя, на воде — голос выдры; разгадка — ветер и волна. То есть данная загадка представляет оппозицию двух основ мироздания, пассивного горизонтального первоначала — воды и вертикального — дерева, которые, в свою очередь, связаны, с одной стороны, со звуком, являющимся в тунгусской космогонии знаком творения мира, а с другой — с имеющей зооморфный код земной оппозицией медведя и выдры, символизировавших землю и воду. Разгадка включает активную силу творения земли — ветер и образуемую им в стихии пассивной воды — волну, имеющую значение первого движения жизни на космическом уровне. Результатом ульчского космогенеза является модель мира в виде структуры мироздания с мировой рекой и двумя деревьями (пихта — кедр) по краям ее и мировой горой в центре с таежной зоной, одна сторона которой солнечная, а вторая темная. Внизу за грядой гор расположена стихия воды — озера и болота.

Традиционная модель мира ульчей восстанавливается по материалам фольклора (космогонического мифа, волшебной сказки, элементов сохранившихся героических сказаний). Она представляет собой типич-

но религиозно-мифологическую модель. Согласно этой модели, горизонтальную структуру вселенной образует мировая река. В верхнем и нижнем течении мировой реки растут два дерева — пихта и кедр, из которых рождаются два первопредка — небесный мужчина Кондолику и земная женщина Аржуа. Они становятся хозяевами земли — леса и воды. По вертикальной структуре мироздания ульчей в центре мира посреди мировой реки на острове, вокруг которого море, стоит мировая гора, соединяющая верх и низ вселенной и ассоциирующаяся с оленем с ветвистыми рогами от болота до небес. В фольклоре говорится, что мировую гору установил первый шаман Гэен. На мировой горе растет мировое древо ели или лиственницы, с 9 воронами и 9 филинами на ветвях. На вершине обитает небесный заяц в тальниковой и березовой роще, обладающий магическими силами. Мировая гора делит вселенную на две половины: восточную, где живет хозяйка света, и западную — владения хозяина зверей. Эти персонажи имеют орнитоморфную символику: хозяйка света — в образе сороки, а хозяин зверей — в образе вороны. Путь в нижний мир, низовье мировой реки лежит на север через море и болота, к краю земли, где сходятся небо и земля и стоит сильный шум ветра (Золотарев, 1939).

2.3.1.6. Орочи

Модель мира орочей приведена в работе В. А. Аврорина и И. И. Козьминского. Рисунок вселенной был сделан шаманом. Вселенная представлялась в виде овала, контур которого представляет собой двойную линию, трактуемую как две сферы неба (Аврорин, Козьминский, 1949). Напомним, что в нанайской модели такой контур обозначает мировую реку, соединяющую миры вселенной; не исключено, что здесь он имеет такое же значение. Орочский рисунок вселенной совмещает горизонтальное и вертикальное строение мира. Ориентирована модель таким образом, что верх совпадает с западом, а низ с востоком. Наверху расположена сфера неба, на котором две луны — солнечная луна с деревом и солнечной девушкой (юго-запад) и северная луна (северо-запад), где имеется две половины и два озера и две реки. В верхнем пространстве между ними помещается Большая Медведица (в образе медведя, крадущего рыбу с вешал), Венера, 7 звезд Плеяд и Орион. Кроме того, выше всех по центру располагается Полярная звезда, которая на небе всегда имеет северную ориентацию, из чего можно сделать вывод о совмещении запада и севера в представлениях орочей. Слева в модели вселенной расположен юг, где имеется небесное отверстие-рот, представляющее

собой две гряды гор, ритмично смыкающихся и размыкающихся. Справа расположен север, изображено Северное море. В центре мира помещена земля, имеющая зооморфный облик (дракон, лось, второй лось и рыба). Четверо животных в модели мира орочей в пояснениях шамана выглядят как карта мира: земля орочей — это лось, земля умерших людей — второй лось, нарисованный ниже, дракон — это Америка, рыба — Сахалин. Однако при подробном рассмотрении рисунка можно представить, что на нем изображена вертикальная модель мира в образах животных. Дракон — это верхний мир, лоси — земля и мир предков, рыба — вода под нижним миром предков. Южная сторона обозначена головами животных, маркирующих мир, там же расположены два моря китов и моржей. Верхняя, западная, половина мира орочей — это небо, нижняя, восточная, — воды морей, центр — хребет земли-лося. Подобная конструкция мироздания орочей близка нанайской.

Процесс космогенеза ороческой мифологии записан в работах П. Маргаритова (1888), а также В. А. Аврорина и Е. П. Лебедевой (1966; 1978). Отмечается роль ветра в творении мира, образы птиц первотворения и мирового яйца, роль трех солнц в формировании рельефа и роль деревьев и камней, мировой горы и дерева в вертикальной структуре мира.

В ороческом фольклоре имеется несколько сюжетов космогенеза и космогонии.

1. Согласно ороческому космогенезу, во времена трех солнц течение в реках было двойным. По просьбе выдры хозяин вселенной Боа спас ее тонущего детеныша и повернул течение реки в одну сторону. В нанайской мифологии имеется аналогичный мотив, связанный с ролью прекращения бессмертия у детей первопредков.

2. В мифе орочей о творении мира говорится, что ветер дул на воду во всех направлениях. Здесь фиксируется образ первозданного водного хаоса, активная роль ветра, указаны разные направления в ориентации пространства.

3. Деревья были как камни, а камни как деревья. Этот отрывок фиксирует роль мировой вертикали, образ которой в ороческом мироздании связан как с образом мировой горы, так и мирового дерева.

4. Три солнца светили, земля была жидкая, как вода, вода стала убывать, земля твердеть, скалы кипели. На горе остались следы лап морской утки Кай.

5. Мотив первой смерти в мифе орочей связывается с ролью первого шамана-первопредка и его сына, который полез на скалу за яйцами птиц, оборвался, упал и умер. В сюжете отмечается роль мирового яйца, сне-

сенного птицей на мировой горе. Отметим, что и путь в мир мертвых также начинается в горах.

6. Эндური отделил землю от земли и воды и послал Хадау на средний мир — хозяином земли и кузнецом. На рисунке (см. выше) Хадау и его жена расположены справа внизу на северо-востоке, в зоне предков.

7. Когда земля остывала и была еще покрыта водой, на кусок скалы сели две птицы — орел и ворон, от брака их детей пошли люди.

8. Горы и углубления — результат колебания морских волн. Причина колебания волн не названа (вероятно, результат шевеления либо лося-вселенной, либо морской рыбы).

По данным ороческого фольклора, путь героя связан с мировой рекой, пронизывающей вселенную с юга на север, посреди которой расположены мировая гора, где растет дерево черемухи, и китовое море (Аврорин, Лебедева, 1966, № 13).

Путь вверх к хозяйке света на востоке и хозяину зверей на западе связан с мировой горой, расположенной в центре мировой реки на острове. В сказке говорится, что герой поплыл вверх по реке и увидел старуху света «трехликую, разъезжавшую по небу на собачьей упряжке, дальше пошел, провалился на темную половину» (Там же, № 51). Путь героя лежал к небесному озеру, где он добыл себе в жены деву-лебедь.

Путь в нижний мир к дворцу хозяина нижнего мира лежит через край земли, где 9 водоворотов на мировой реке и остров к северу за туманом, китовым морем, камнем у устья реки, который охраняет собака-сторож (Там же, № 18). В другой сказке говорится, что кремневый герой, добывая дочь солнечных людей — огненную кабаниху, дошел до края земли с 9 водоворотами и в колеснице на конях вознесся на небо (Там же, № 19).

Когда шаман отправляет душу умерших ханя в мир мертвых *бун*, он идет по тропе *бун хоктони* к высокой горе *кодо*, через отверстие *энгэ* в горе *кодо* попадает в мир мертвых *бун*. Там живет в течение 5 поколений, и оттуда душа умершего уходила в страну таежных людей *Дознтани* в отверстие устья реки, а затем в страну Сеундиба, расположенную где-то на востоке, где происходила реинкарнация души. Там она превращалась в *омяло* (вид бабочки гободо). По пути шаман может застрять на 7–8 поколений у высокой скалы *джяко сугэни*, которая преграждает путь в *бун* (Аврорин, Козьминский, 1949). Душа идет тропой до ответвления *инаки бунини* загробного мира собак, через 3 дня встречает столик с едой, еще через сутки — корьевого балаган, еще через сутки — высокую скалу с вертикальным сквозным отверстием, где душа теряет сознание и падает в мир мертвых *бун нани* (Аврорин, Лебедева, 1978), то есть проводит в пути всего 5 дней.

П. Маргаритов записал представление о двойном строении мира мертвых у тумнинских орочей — светлого *буни боа* и темного *буни окки*. Вход в буни боа в глубокой яме — пещере (Маргаритов, 1888).

2.3.1.7. Удэгейцы

Материалы о модели мира и *процессе космогенеза* удэгейцев приведены в работах В. К. Арсеньева, С. В. Березницкого, А. Х. Гирфановой, В. В. Подмаскина, А. Ф. Старцева и др.



Удэгейцы в национальной одежде

Последовательность процесса космогенеза удэгейцев восстанавливается на основе нескольких источников.

1. В фольклоре удэгейцев говорится, что раньше небо и земля почти сходились так близко, что кроны деревьев задевали небо.

2. Дальнейший процесс становления мира в традиционных представлениях удэгейцев связан с избытком огня и позднее с избытком воды. Так, светили 2 или 3 солнца, в результате все покрывал туман — испарения от воды и земли. В мифологии на помощь приходит стрелок, который стреляет в лишнее светило, в результате чего на небе остаются одно солнце и одна луна, то есть он устанавливает ритм смены дня и

ночи, света и тьмы. В результате небо поднялось, туман рассеялся, солнце и луна стали светить не вместе, а попеременно.

3. Землю постигло новое испытание — начался потоп, в результате которого все погибли, спаслись только брат и сестра на вершине сопки (мировой горе) высотой от неба до земли. От их инцестуального брака пошли предки людей.

4. В удэгейском фольклоре, вероятно отрывках героического эпоса, два брата совершают путешествие по мирам вселенной — вверх и вниз, в результате чего восстанавливается структура мира. Поход в верхний мир трактуется как соревнование старика, мужа хозяйки земли Канда мафа, и молодого охотника Егдига во время охоты на кабаргу, в результате которого они поднялись с земли на небо, и победил Егдиг. След их лыжни — это Млечный Путь, делящий небо на две половины. Созвездие Большая Медведица — это медведь (хозяин мира и дерева жизни) ворует с вешал рыбу, а другое созвездие — это небесный рыбак ловит сетью рыбу в небесной реке.

Согласно удэгейскому фольклору, верхняя небесная половина мира населена верховными божествами верхнего и среднего мира. Так, на солнечной юго-восточной половине мира расположена гора, с солнечной стороны которой живет хозяйка душ людей Тагу мама, с лунной стороны — старик Синихэ, хозяин растений и погоды, он может наслать снег или дождь. Еще выше их расположен хозяин гор и предков Сансу. В верховье небесной мировой реки в центре неба находится творец мира и хозяин неба Боа Андур, он держит луч солнца, обладающий оживляющей и смертоносной силой, который для старика хозяина зверей Канда мафа добывает первопредок Егда. На юго-западе небесного мира живут разные хозяева животных и земли, ниже — хозяйка луны.

Небесная мифология удэгейцев содержит и другие сюжеты. Среди них есть рассказы о птицах, творцах земли, — лебеде, утке, орле.

5. Сюжет творения земли у удэгейцев связан с мотивом разбрасывания земли уткой в первозданном океане, в результате чего появились острова. Также записан мотив об острове посреди моря, на котором живет старуха, хозяйка земли Коя или Койяла, имеющая облик чайки, утки или черепахи.

6. После потопа хозяин рек решил образовать реки на земле. Он сел на морского змея Мудури, взял кнут *яхта* и стал загонять змея на землю. Мудури пропахал реки, которые впадают в море, а следы от кнута стали притоками. В мифологии удэгейцев зафиксирован ритм приливов и отливов, которым ведают хозяин воды в образе дракона Мудули и хозяин грома и дождя Агды. Дух ветра имеет облик серой змеи, след от которой

остается на земле. «Морской зверь Мудули просыпается и пьет воду — в реке отлив, летом забирается на небо отдыхать, иногда просыпается, и тогда грохочет гром, сверкает молния, идет дождь». Молнии — это дочери Мудули; когда он летает, начинается сильный ветер. В холодную погоду на тучи капли влаги доставляет с земли стриж — громовая птица, помощник хозяина грома Агды холони (Подмаскин, 1996; Арсеньев, 1998; Кормушин, 1998).

Походы братьев-творцов в нижний мир заканчиваются открытием первой смерти для людей. Егдига идет на край земли, тропа ведет на север, туда, где находится первозданный хаос природы в виде нерасчлененной воды и суши — первозданного болота, в нем 7 высоких елей и багульник. «Шел болотом через лиственный лес до реки с черно-красными воротами, где земляная лодка лежит, на ней переправился на другую сторону, там видит — два человека-кузнеца замерли во времяковки, а в стене медная коробка с 6 белыми и 1 зеленым яйцами болотного черного земляного человека Суэмо, который взял в жены сестру Егда». Когда Егда победил Суэмо, глаза последнего стали созвездием *худакта*, зубы — на земле кварцами рассыпались и созвездием Суэмо иктэн, а голова стала кочкой в болоте и созвездием на ночном небе. Егда побеждает каменного человека Сэндуля, *сэвэном* которого был медный лебедь, Егда в виде лося залез в утробу чудовища и продрал копытами живот; Егда побеждает и железного человека Сэлэмэгэ. Вероятно, этот мифологический сюжет о контроле первопредка над стихиями — землей, камнем/горой, железом — зафиксирован и в сказке, в которой человек и гора спорят, кто сильнее: гора говорит, что ее сильнее дождь, солнце, ветер, а человек отвечает, что он сильнее всех.

Путь вниз лежит через лесную тропу, отверстие *вэ* в горе Фуйлянку, там сквозное отверстие вниз либо через водопад, либо через очаг. В другом варианте записано, что путь в мир мертвых в нижнюю землю у удэгейцев лежит по реке к болоту и краю земли. Там, по материалам В. К. Арсеньева, «в *бун*и река раздваивается — на западной половине лежит страна тьмы *буниха лаонгинь*, холодного ветра и зимы, в ней есть красная река и подземная гора *буниха сюнго*ни с красным закатом и сопка *кэунчини* с ледяной вершиной, на которой живет хозяйка луны Биата мама. На восточной половине подземного мира расположено светлое место рождения *буниха боуани*, сопка и озеро Сагди тонги, где мать-прародительница в образе полудевы-полураковины дает первую вибрацию жизни, рост растениям. По другим данным, ниже бун^и расположено бун^и в бун^и, называемое Санку — место мрака и угля, там, где дымит. Оттуда по реке душа может возродиться у небесной Тагу мама» (Арсеньев, 1998).

В стороне северного болота находится место болотной старухи-пау-чихи Атака мама, которая может обернуться огненным тигром Амба Буинь или Кара Буй, Гамбау Буинь, сквозь это чудовище проходят души умерших, попадая в мир мертвых. По мнению удэгейцев, добродетельные возрождаются на востоке, а злые уходят в тьму на запад.

На краю земли, где сходятся небо и земля, стоит сильный шум (гром) и дует ветер, когда небо и земля расходятся, становится светло и ветер стихает, небесный зев открыт, красный огонь в виде полумесяца виден, шум и тишина чередуются, зев неба и земли то поднимается, то опускается. На удэгейском языке слово *э́э* означает «дыхание и течение», то есть вода выполняет роль дыхания земли. Кроме того, в сказках, записанных Е. Р. Шнейдером, отмечается, что река и ее притоки ассоциируются с рождением и смертью человека. Согласно приведенным материалам, в мифологии удэгейцев наблюдается совмещение природного и анатомического кода восприятия мира.

Таким образом, модель мира удэгейцев представляет собой мировую реку, текущую с юга на север сверху вниз в окружении гор. Река впадает в болото. Левая половина — северо-восточная часть нижнего мира — представлена живородящим озером, а правая — северо-западная — тьмой, красным закатом и подземной лунной горой. Верхний мир представлен солнечно-лунной горой прародителей на юго-востоке и хозяевами животных и земли на юго-западе. Центр мира отмечен мировой горой на земле людей.

2.3.1.8. Ороки

Орокский *космогенез* записан в отрывках. Восстанавливаются отдельные фрагменты картины мироздания. Верховный первопредок и творец мира Хадау ехал на нарте *охсо* с неба вниз по мировой горе, в руках у него был легкий шест из черемухи (мировое древо жизни, он же — чудесный животворящий кнут) для управления оленями (солнечными). Спускаясь под гору, он употребил шест в качестве тормоза (орудие творения), и в тех местах образовались реки; где земля была слишком твердой, там получились излучины; удары шестом направо и налево образовали протоки (Васильев, 1929; Золотарев, 1964). Согласно другой информации, внизу мироздания находилось болото, в котором жил черный зверь — Кара Амба, стороживший путь в мир мертвых. *Буни* раздваивалось: налево для добрых, направо для злых, там было мокро, топкая тундра с мошкой (Пилсудский, 1989, с. 54). Как видим, наличие мировой вертикали в виде горы и орудия творения в виде дерева,

служащего для создания живительной воды рек, а также болота внизу модели мира вполне согласуется с общетунгусской картиной мира.

2.3.1.9. Негидальцы

О модели мира негидальцев можно судить на основе рисунка на шаманском бубне, шаманской одежде, данных фольклора и этнографии. Так, шаманский бубен негидальцев разделен на две половины — западную сторону слева с изображением дерева с птицей и медведя и восточную сторону справа с изображением дерева с птицей, тигра, солнца и двух звезд, вероятно утренней и вечерней Венеры. По боковым сторонам обе половины окаймляют два змея, вероятно обозначающие две реки (Иванов, 1954).



Негидальцы р. Амгуни

Путь в верхний мир проходит через 9 слоев неба *нянгня*. В верхнем мире живут хозяева неба, солнца, луны, грома, ветра, гор, а также старуха — хозяйка душ людей и зверей Майин эвэкэ или Угу бога атыаккан (Цинциус, 1982; Сем Т., 1990; Хасанова, Певнов, 2003). В среднем мире наиболее важную роль занимает тайга, гора и вода (реки, озера и моря), хозяевам которых приносились ежегодные жертвоприношения.

Согласно нашим полевым материалам 1986 г. от верховских негидальцев п. Владимировка (по данным Надеиной, Казаровой, Семеновой и Чистяковой), *буни* расположено под землей в нижнем мире *хэгду бога*

туй, вход в который представлялся через дыру. А. П. Надеина, муж которой был негидальским шаманом, во время болезни видела сон, как она пошла в буни, дошла до места, где умершие живут, по пути видела место, где дрова заготавливают, видела дома умерших, чуть было не попала в огненное буни в буни — *уламачик*. Устройство нижнего мира имеет три уровня: подземный мир, мир мертвых — буни, ниже располагалась земля *илумарик* или *уламачик* — огненная земля (буни в буни), оттуда душа умершего попадает на небо *наадна* (Штернберг, 1933; Цинциус, 1971).

Космогенез негидальцев представлялся в двух вариантах:

1) космогонический миф о птице гагаре, доставшей со дна моря песчинку, из которой образовалась земля;

2) мифе о трех солнцах и первом человеке — предке Уде (верхний). В последнем говорится: «Раньше три солнца было, все на земле горело (уголь в горе откуда). Раньше море было, земли не было. Где волны были, там горы стали. Ули, первый человек, убил два лишних солнца при помощи лука и стрел» (Штернберг, 1933; Цинциус, 1982; Хасанова, Певнов, 2003).

Итак, модель мира негидальцев представлялась в виде овала-яйца вселенной, разделенной на две половины — солнечную и лунную, двух течений мировой реки, двух мировых деревьев и, вероятно, особой роли мировой горы.

2.3.2. Пространственная ориентация моделей мира тунгусов

Пространственная модель мира имеет разночтения и объединяет тунгусов в несколько групп с лунно-полярной и солнечной ориентацией моделей мира.

1. Лунно-полярная ориентация присуща *нанайской* и *орочской* моделям мира. У *нанайцев* западная половина мира богов и предков наверху имеет озеро возрождения, восточная сторона — сторона людей и озера рождения внизу, у воды реки; на юге — небо слева, на севере — земля и корни дерева жизни справа. В ритуалах дерево жизни располагается на юго-западе, корни на востоке, а нить жизни тянется на север. Кроме того, добывание кабана в качестве лекарства для жены героем Ерке мергеном происходит на северной горе. Воскрешение души происходит на востоке, в стороне солнца, где растет дерево жизни.

У *орочей* верхняя западная половина — небесная, это мир богов и предков с лунной и солнечной землями, нижняя восточная половина —

морская, там живут хозяева моря и расположен мир мертвых, а на северо-востоке, ближе к северному острову и горбатому земляному старику холода, расположены первопредки и помощники шаманов Хадау и его жена Мамачани, кующие и вынянчивающие души предков шаманов и людей. В данной характеристике двух моделей видна разница в интерпретации зон при одинаковой пространственной ориентации сторон света в моделях. Щель неба в обеих моделях находится на юге — в правой стороне модели мира.

2. Солярная ориентация характерна для *удэгейской* модели мира. В удэгейском варианте она представляет южную половину наверху как мир богов, слева на юго-востоке — небесная гора, слева от которой на солнечной части — владения хозяйки дерева жизни, а справа, на лунной половине, владения хозяина растений и погоды; на северо-западе располагаются в горах владения хозяев зверей и земли. На северной нижней половине слева находится светлое место рождения душ людей в озере, а справа горное место тьмы и захода солнца, здесь на вершине горы живет хозяйка луны. Таким образом, юг маркирован солнцем и небом, север — болотом, холодом, северо-восток озером и юго-восток — горой, так что восточная сторона — это сторона возрождения. Северо-запад маркирован тьмой и подземными горами, юго-запад — горами и небом, так что западная половина — это территория луны и плодородия. Край земли расположен на севере внизу, и проход в него возможен только через огонь, принимающий зооморфный образ тигра (у нанайцев тигр — собака верховного небесного божества и хозяина горы и солнца).

3. Полярная модель мира представлена у *ульчей*. Первостепенную роль в ней играет мировая река, соединяющая дерево верха на севере и дерево низа на юге, где расположен край земли. Север представляет собой территорию предков, восток слева — воду, запад справа — сушу и огонь. В ритуале священное дерево располагается на северо-востоке модели мира. Кроме того, жилище ульчей также ориентировано согласно модели мира, в нем выделены две зоны — воды и суши как дуальные зоны: справа, на западе, у *бакса* — сторона горы, огня и суши, слева, на востоке, где глаза дома *чомко*, — территория воды и реки. Вход обычно находится с восточной стороны, по реке, а северо-восток — место на дворе трех священных деревьев. Север, таким образом, совпадает с передним фасадом дома, а задний фасад и сторона *малу* — с югом (Золотарев, 1939; Смоляк, 1966). Место захоронения ульчей также маркировано подвесками в виде двух животных: представители света и воды — выдра или соболь — слева от входа и представитель земли и леса — медведь — справа (Шренк, 1903).

Пространственная ориентация модели мира у *эвенков* имеет несколько вариантов. Судя по ориентации шаманских бубнов и изображений на них, у *зейских манегров* верх находится на восточной стороне, низ на западе, справа юг — небо, слева север — земля и хозяин земли медведь. Центральное место занимают солнце и, вероятно, луна либо земля в виде острова в океане с фигурой человека и кнутом в руках, вероятно изображающего хозяина воды, грома и дождя и с помощью чудесной плети увеличивающего землю. У *забайкальских эвенков* под влиянием *монголов* и *аяно-майских эвенков* верх ориентирован на север и соответствует земле и костям в творении мира и человека, юг — огню, запад — воде и крови, восток — железу и сердцу, а центр — небу Буга. У *юго-восточных тунгуро-чумиканских эвенков* китайская ориентация модели мира, где юг наверху, это мир небесных богов и предков, север внизу, восток слева, запад справа.

Модель *тугуро-чумиканских эвенков* сравнима с *удэгейской*. Она, вероятно, сложилась под влиянием китайской и относится к *солярной ориентации по югу*, а *забайкальская* и *аяно-маянская* сравнима с *ульчской* и *монгольской* и относится к *полярной ориентации по северу*.

Модель мира *манегров* относится к *солярной ориентации по востоку* и отличается от *солярной ориентации по югу*. Ей соответствует ориентация священного места и шаманского чума, моделирующих мир, у *енисейских эвенков* (Макаренко, 1913: Архив РЭМ; Суслов, 1932; Анисимов, 1959; Ямпольская, 1990). В ней используется прием отождествления анатомического и космического кода — ориентация относительно тела человека. Так, мировая река течет с запада на восток, где запад соответствует прошлому и низу и в ритуальном сооружении — проходу в нижний мир *онанг*, восток соответствует верхнему миру и представлен в ритуале сооружением *дарне* — проходом в будущее. В центре модели находится земля, соответствующая в ритуале шалашу *дулу*. Человек ориентирован лицом к будущему, вперед, на восток и вверх и соответственно спиной к прошлому, позади и внизу, тогда правая сторона соответствует северу, а левая — югу. *Маньчжурская* модель мира ориентирована сверху вниз, с юга на север.

2.3.3. Выводы

Рассмотренные этнические модели картины мира у *тунгусо-маньчжурских народов* имеют общую структуру и этническую специфику. Общим является маркировка мира мировой рекой и мировой горой, в то

же время наличие мирового дерева в моделях мира различается и трактуется по-разному. У нанайцев — это одно дерево с развилкой (дуб, сосна, ива, береза), соединяющей в себе мировое дерево жизни и дерево погоды как его ответвление. У эвенков мировое дерево (лиственница, сосна, береза), растущее со дна первозданного озера, создается верховным небесным божеством, дерево же нижнего мира зла и смерти сотворено его братом, хозяином земли-воды, подземелья. В мифологии нанайцев и эпосе эвенков в то же время существует представление о четырех деревьях, ориентированных как опоры мироздания по странам света. У маньчжуров и удэгейцев мировое дерево (ива) имеет второстепенное значение по сравнению с мировой горой, хотя первично ива отделяет небо от земли и играет важную роль в жизни людей. Социальная роль дерева важнее, чем природная. У ульчей в структуре мироздания отмечается наличие двух деревьев разных пород (кедр, сосна), произрастающих в верховье и низовье реки. В то же время имеется представление о мировом дереве (лиственница), растущем на острове в центре океана. У орочей горы и деревья как опора мира равны. На солнечной земле растет еще дерево жизни, а на лунной половине два дерева с озерами медведя и тигра.

В центре мира у нанайцев, ульчей, орочей, эвенков находится земля в образе мировой горы и оленя с рогами до небес. Рога символизируют мировое дерево, растущее на мировой горе. Наиболее близки версии нанайцев и удэгейцев, в мифологии ульчей остались отрывки этого сюжета. Образ лося-земли у орочей имеет вид морского животного, похожего на моржа или тюленя, что имеет параллели с эскимосской матерью-прародительницей. Материалы по негидальцам и орокам отрывочны. Орокские представления сохранили версию о мировой горе в центре мира и шесте из черемухи в руках творца, объезжающего владения на оленьей упряжке. Удары шестом создают реки на поверхности земли. Отрывок близкого сюжета запечатлен в эпосе амурских эвенков — герой в образе получеловека-полухищника волка, обходящий мир, руками прорывает землю, создавая горы и реки.

Общими также являются наличие представлений о первозданном болоте на севере вселенной и крае земли, где сходятся небо и земля, ритмичный подъем и опускание которых создает шум и сильный ветер первотворения, где существует выход в иное пространство и верхний мир.

Пространственная модель мира имеет разночтения и объединяет тунгусов в несколько групп с лунарно-полярной и солнечной ориентацией моделей мира.

2.4. НАПРАВЛЕНИЯ И МЕТОДЫ ИЗУЧЕНИЯ ПАНТЕОНА В ЭТНОЛОГИИ

Изучению пантеона в этнологии и фольклористике всегда придавалось особо важное научное значение. Еще в начале сравнительно-исторических исследований многие авторы подчеркивали существенную роль мифологических персонажей и анимистических образов в мировоззрении народов. В работе «Религия как предмет сравнительного изучения» М. Мюллер, характеризуя естественную религию, писал: «Почтение к высшим силам, облеченным в мифологическое одеяние», «представляется грамматикой — сводом основных правил» традиционного общества (Мюллер, 1887, с. 55). Близкой позиции придерживался Б. Малиновский, который в мифологии видел «прагматический устав примитивной веры и нравственной мудрости» (Малиновский, 1998, с. 99).

По определению Э. Тайлора, «верование в духовные сущности первобытных племен составляет их философию, содержащую... объяснение их самих и мира, в котором они живут...» (Тайлор, 1908, с. 341). Соответственно этой позиции в работе А. Ф. Лосева по античной мифологии пантеон рассматривается в рамках структуры мифологии как его органическая часть, характеризующая традиционное мировоззрение в целом (Лосев, 1957).

Исследователи видели в пантеоне главную воспроизводящую систему традиционной модели мира. В. В. Иванов и В. Н. Топоров рассматривали имена богов, локальных духов и хозяев гор, рек, скал в качестве микротекстов, на основе которых коллективная память и личная шаманская поэтическая одаренность снова и снова могут построить модель мира. В ней, в этой модели мира, заключаются моральные правила, определяющие поведение, что вместе взятое облегчает индивидууму возможность ориентироваться в окружающем мире. Среди правил этики как важнейшее можно назвать уважение к природе и к окружающей среде (Иванов, Топоров, 1965; Хоппал, 1999, т. 5, с. 160).

Отмеченная ведущими исследователями ценность изучения пантеона показывает, что сохранение и осмысление фольклора и верований в традиционной культуре имеет особое значение для ретрансляции культуры.

Сохранение традиционного мировоззрения, представлений о божественном в традиционной культуре придает смысл существованию культуры и человека. По этому поводу писал К. Г. Юнг, отмечая важность

для ментального устройства человека архетипических культурных символов, в которых сохраняется нуменозность (сакральность, божественность): «Человеку со всей определенностью необходимы общие убеждения и идеи, которые придают смысл его жизни и помогают ему отыскивать свое место во Вселенной. Предназначение религиозных символов — придавать смысл человеческой жизни. Чувство ширящегося смысла существования выводит человека за пределы обыденного приобретения и потребления». К. Г. Юнг подчеркивал, что «органами ассимиляции и интеграции» человеческого разума «были божественные символы, свято сохраняемые общим согласием» (Юнг, 1996, с. 98, 105).

В некоторых работах затрагивался культурологический аспект проблемы. П. Я. Гонтмахер рассматривает философию форм картины мира, отмечая ее многообразные проявления в предметах культа, идолах, орнаментах, детской игрушке, ритуалах, шаманстве (Гонтмахер, 1996). Эти аспекты картины мира подробно анализируются в исследованиях по этнографии амурских народов (Островский, 1997; Ханина, 1995; Сем Т., 2003а, в; 2007). Т. М. Ханина совершенно справедливо пишет, что «жизненно важное значение модели мира объясняет желание увековечить эту модель» (пирамиды, ступы, храмы, петроглифы, артефакты). Самые репрезентативные материальные воплощения моделей мира располагались в наиболее важных, заметных, сакрализованных точках пространства, притягивая последующее население (Ханина, 1995, с. 11–12).

В религиоведении под словом *пантеон* (от греч. буквально «храм всех богов») понимается совокупность всех богов и духов и место их обитания (Жуковская, 1991, с. 151).

В теоретическом религиоведении понятие «пантеон» обычно применяется для характеристики системы персонажей политеистической религии, сформировавшейся исторически в связи с развитием позднего родо-племенного и становлением классового общества и имеющей множество разных проявлений (античная, скандинавская, славянская, древнекитайская, египетская, ближневосточная, древнеиранская, мексиканская) (Токарев, 1976, с. 178–180; Самыгин, Нечипуренко, Полонская, 1996, с. 295–302; Мелетинский, 1963; Иванов, Топоров, 1965; 1974; Смоляк, 1991; Сагалаев, 1991).

К политеистическому пантеону народов Сибири принято относить религию уральских и алтайских — тюрко-монгольских — народов (бурят, якутов, алтайцев, тувинцев, хакасов) (Токарев, 1964; 1976; Алексеев, 1975; 1984; Михайлов, 1980; 1983; Потапов, 1991). А. В. Головнев в рамках картины мира исследует пантеон ненцев, селькупов и хантов (1995). Он предлагает различать вертикальный и горизонтальный пантеоны

(Головнев, 1992, с. 167). Л. А. Лар (1998) описал шаманский пантеон ненцев с позиции носителя культурной традиции и исследователя. А. М. Сагалаев (1991) проанализировал урало-алтайскую мифологию и пантеон (Ульгень, Калташ). А. В. Смоляк использовала понятие «пантеон» при характеристике верховных божеств ульчей, к которым обращались шаманы (Смоляк, 1991). По мнению И. Н. Гемуева, А. М. Сагалаева, Э. Л. Львовой, И. В. Октябрьской (ТМТ, 1988, с. 5–13), пантеон тюркоязычных народов Южной Сибири составляет мировоззренческую основу их картины мира. На основе анализа письменных источников А. П. Потапов (1991) исследует исторические истоки алтайского пантеона и выявляет генезис главных персонажей шаманского пантеона — Ульгень (Тэнгри), Умай, Ерлик.

Теоретический аспект изучения шаманского пантеона как иерархического явления политеистической религии раскрыт в философской работе по теории шаманизма Т. И. Борко (2004), некоторые аспекты его содержатся в исследованиях Е. С. Новик (1985).

На основе данных теоретических и конкретно-исторических исследований можно заключить, что верховная система пантеона оформилась в тех сибирских мифологиях и религиозных системах, в которых сформировалось шаманство (энцы, ненцы, нганасаны, селькупы, эвенки, нанайцы, удэгейцы) или иной тип политеизма — язычество (например, у древних славян или угров) (Золотарев, 1964; Потапов, 1991; Арутюнов, 1982; Лар, 1998; Борко, 2004).

Шаманский уровень представлений является основой для традиционного мировоззрения и культовой практики всех групп тунгусо-маньчжуров и включает в качестве мировоззренческой основы повествовательные жанры фольклора (мифологию, сказки, эпос) и ритуалы (промысловый культ, культ предков, культ неба и гор, культ воды).

Структура пантеона состоит из разных категорий духов: высшие божества неба и земли, включая духов предков, верховных богов, творцов, демиургов, мироустроителей, хозяев стихий и планет, владык и распорядителей судеб людей, а также низшие духи — хозяева природы, духи предков, шаманов, злые духи низа земли, демоны.

Все духи пантеона делятся на космические, астральные и хтонические образы. Верховный пантеон включает в себя высшие божества неба и земли, участников творения мира и людей и главных владык и распорядителей дел и судеб людей (Рыбаков, 1981; Лосев, 1957; Токарев, 1976; МНМ, 1991–1992). Опираясь на теоретические достижения в этнологии по данной проблематике, мы исходили из того, что пантеон является структурной сеткой и самостоятельной системой в рамках картины

мира — его основой, которая в символической форме характеризует доминанты мироздания и отражает ментальные особенности и социальное положение этноса. Взаимоотношения персонажей пантеона и их семантика характеризуют различные этносоциокультурные процессы общества и фиксируют их трансформацию. «Прочтение» функционирования персонажей пантеона в рамках духовной и художественно-игровой культуры этноса позволяет проникнуть во внутренний мир носителей культуры, осмыслить их ментальные процессы и схемы, в рамках которых существует этнос, и выявить этнокультурные заимствования.

В этнографической науке были выработаны различные подходы и методы анализа пантеона. Они могут быть сведены к четырем главным направлениям: 1) сравнительно-историческое, 2) психологическое, 3) символическое и 4) структурно-семиотическое. Каждое из этих направлений включает несколько разных школ и подходов исследования пантеона. Под *направлением* мы понимаем общее научное течение, линию развития; под *школой* — систему обязательных методов и методик исследования; под *подходом* — совокупность приемов и способов изучения, то есть *методику*; под *методом* — способ исследования (Ожегов, Шведова, 1992, с. 399, 561, 930; Кохановский, 2005, с. 249). Рассмотрим те из них, которые представляются нам наиболее ценными для анализа пантеона и используются нами в данной работе.

2.4.1. Сравнительно-историческое направление

Мифологическая школа на основе сравнительного и *сравнительно-исторического* описания мифологий индоевропейских народов выявила генезис персонажей пантеона в связи с природными явлениями. Разбирая происхождение верховных богов разных народов, М. Мюллер отмечал этимологии их имен, функции, место в системе мифологии (Мюллер, 1887, с. 81–100). При анализе пантеона он считал необходимым изучать мифологию в теснейшем родстве с данными языка и верованиями народа (Там же, с. 28, 59).

Позднее в рамках данного направления был разработан *историко-генетический подход* в исследовании мифологического пантеона. А. Ф. Лосев рассматривал мифологию всего пантеона и ее отдельных персонажей в историческом развитии. Он пишет, что мифологический образ рассматривается начиная с его зародышевого состояния, перехода к его развитой форме и кончая его разложением и гибелью. Все эти образы рассматриваются не изолированно, а как элементы более или

менее обширных периодов общего мифологического развития греков (Лосев, 1957, с. 11). Персонажи античной мифологии исследованы в связи с культами от периода доминирования женских хтонических образов великих матерей до патриархальных образов героев и верховного бога Зевса. Образ Аполлона рассмотрен от его хтонических истоков до бога солнца (Там же). А. Ф. Анисимов (1958) применил *сравнительно-исторический и генетический методы* исследования верховных божеств западных эвенков (Буга, Экшери, Манги) с целью выявления их стадийальных характеристик. Эти же методы были использованы Е. В. Шаньшиной (2000) при анализе верховных богов (Хадау, Боа, Эндури) мифологии тунгусоязычных народов Дальнего Востока.

Наряду со сравнительным методом исследования религий мира представитель антропологической школы Э. Тайлор предложил метод *культурной типологии* для анализа богов. Он отмечал, что «можно совершенно научно расположить великих богов по заключающимся в них основным идеям, по отчетливым и ясным концепциям. Достаточно показать общность этого принципа, на основании которого религиозная фантазия примитивных обществ создала эти старые, известные нам божественные типы, с которыми мы познакомились впервые в пантеоне классической мифологии» (Тайлор, 1939, с. 413–415).

Культурно-типологический метод в своей работе «Золотая ветвь» также использовал Д. Фрезер. На основе анализа календарных мифов и культов умирающих и возвращающихся богов с целью изучения феномена и генезиса образа Д. Фрезер исследовал разные категории пантеона: царей природы, богов времени (календарных богов), богов растительности (Адонис, Таммуз, Аттис) (Фрезер, 1983, с. 110–120, 270–334).

Типологический метод исследования персонажей пантеона в дальнейшем широко и плодотворно использовался разными исследователями. Л. Я. Штернберг в лекциях по эволюции религиозных верований 1925–1927 гг. в связи с культовой практикой человечества выделил разные культурные типы богов. В разделе культа предков он описывает культурных героев-первопредков, героев-избранников, родовые божества. Рассматривая культы природы и связанный с ним культ близнецов, Л. Я. Штернберг уделяет внимание типологии верховных богов, связанных с астральным, солярным культами, культом растительности — бог неба, солнца, грома, а также культу великой матери (Штернберг, 1936, с. 241–525).

В рамках социологического направления С. А. Токарев исследовал морфологию ранних форм религии, занимаясь изучением генезиса анимистических верований. Образы духов-хозяев он считал крайним выражением оживотворения, олицетворения и одухотворения материальной

природы (Токарев, 1964, с. 247) и связывал с промысловым культом, семейно-родовым культом, культом гор и обожествлением родовых и семейных предков (Там же, с. 252–262). Формирование верховного пантеона у народов Сибири С. А. Токареву представлялось конфессиональным заимствованием (Там же, с. 363). По мнению С. А. Токарева, культ племенного бога — это религия народа-завоевателя (Там же, с. 370). Образ племенного бога — это прежде всего древний дух-покровитель племенных возрастных инициаций (Там же, с. 348). Он составляет часть культурного героя-демиурга, образ творца или создателя, и олицетворение небесных или атмосферных явлений (Там же, с. 348–349).

В работах Л. Н. Гумилева и Т. М. Михайлова сравнительно-исторический метод исследования персонажей пантеона центральноазиатских народов сочетается с культурно-типологическим анализом. Основываясь на данных исторической литературы и письменных источников, Л. Н. Гумилев рассматривает религии центральноазиатских народов на фоне исторических событий Евразии и как феномен культуры. Широта охвата материала в работах Гумилева на уровне евразийства позволила увидеть проблему в широком сравнительно-историческом аспекте. О методе своей работы сам Гумилев пишет как об анализе материала путем синхронистического подбора фактов, обнаружения белых пятен, сравнения полученной исторической канвы с аналогичными рядами фактов смежных наук и объяснения причин схождения и расхождений того и другого, что и является целью исследования (Гумилев, 2004, с. 13–14). В работе по истории бурятского шаманства Т. М. Михайлов исследует этапы развития центральноазиатской религиозной системы и основные образы их пантеона (1980). *Историко-типологический метод* исследования использовался в конкретно-исторических работах по шаманству народов Южной Сибири, Индонезии и Меланезии (Д. А. Функ, А. М. Сагалаев, Е. В. Ревуненкова).

2.4.2. Психологическое направление

Представители психологического направления рассматривали концепцию жизни первобытных народов с позиции психоанализа личности, структуры его бессознательного, анализа сновидений. Особое место в психологическом направлении в этнологии занимает аналитическая психология К. Г. Юнга. В работе «Либи́до, его метаморфозы и символы» Юнг считает необычайно важной задачей «систематическое описание фантастического мышления» (Юнг, 1994, с. 43). Юнг выделяет в струк-

туре бессознательного область личного и коллективного бессознательного, а также универсальный коллективный психе, содержанием которого и являются архетипы — мифообразующие структурные элементы бессознательной психе. Юнг полагает, что мифология изначально является способом обработки архетипических образов. Особое внимание Юнг уделяет толкованию фольклорных образов и сновидений, рассматривая в них архетипические образы.

К. Г. Юнг выделил типы персонажей пантеона, отражающих внутреннюю структуру человеческой психики, — личного и коллективного бессознательного: архетипы индивидуализации — тени, анима, анимус, мудрого старца, трансформации — ребенка и целостности — центра психики, круга, ароборус, бога, а также персонификации либидо в образах богатыря, героя или демона (Юнг, 1996, 1994). Идеи К. Г. Юнга получили дальнейшее развитие в школе аналитической психологии, трактовки психологии сказки, выделении архетипов в мифе (Д. Хендерсон, М.-Л. фон Франц, А. Яффе, 1996). Они легли в основу дальнейшего изучения структуры бессознательного в связи с культурной символикой.

С. Гроф, основываясь на идеях К. Г. Юнга о коллективном бессознательном и Р. Отто о перинатальной или постродовой травме, исследовал разные типы психических переживаний человека в измененных состояниях сознания и расширил картографию бессознательного психики человека и его образов в рамках *трансперсональной психологии*. В книге «Психология будущего» С. Гроф рассматривает различные проявления психических переживаний человека: шаманскую болезнь, одержимость, медиумизм, переживание встречи с НЛО, а также вершинные переживания — единение с Божественным, переживание прошлых жизней (Гроф, 2001, с. 8, 187). Относительно трансперсональной психологии он пишет: «Переживание космического единства и своей собственной божественности ведут к возрастающему отождествлению со всем творением и приносят чувство изумления и трепета, любви, сострадания и внутреннего покоя. То, что начиналось как психологическое зондирование психики, само собою стало философскими поисками смысла жизни и странствием, полным духовных открытий» (Там же, с. 393).

2.4.3. Символическое направление

Символическое направление в антропологическом изучении культуры было создано немецким философом Э. Кассирером. В его трехтомном труде «Философия символических форм» второй том посвящен теме

«Мифологическое мышление». Он рассматривал мифологию наряду с языком и искусством как автономные символические формы культуры. Э. Кассирер выявил некоторые фундаментальные особенности мифологического мышления и природы мифологического символизма. Анализируя творчество Э. Кассирера, М. Е. Соболева пишет: «Вслед за представителями философии жизни Э. Кассирер, выстраивая в одну цепочку проблемы бытия, жизни и человека, снимает противоречие между объективным и субъективным мирами» (Соболева, 2001, с. 15).

Основываясь на идеях немецкого философа Э. Кассирера, современные представители *символического направления* полагают, что религия есть система символов, поиск интерпретации значений которых в рамках институтов культуры — ритуала, мифа, искусства — задача современной антропологии, с разграничением подхода исследователя и носителя культуры. Религия, по определению К. Гирца, — это система символов, работающих на возникновение мощных, всепроникающих и долговременных ориентаций и мотиваций посредством формирования представлений о всеобщем порядке существования. Исследование религии характеризуется им как поиск интерпретации значений этих символов, насыщенное описание, установленные коды (Гирц, 1997, с. 177–178).

Продолжением направления аналитической психологии и символического направления являются культурно-типологические исследования М. Элиаде, Д. Кэмпбелла, К. Кереньи.

По мнению М. Элиаде, боги — свидетельства культурных универсалий — «архетипов, планов, моделей, двойников». Изучение символики феномена священного, богов, шаманства, храма, центра, священного пространства и времени раскрывает сущностные характеристики бытия человека и природы в рамках феномена культуры (Элиаде, 1994, с. 75). Он писал: «Боги продемонстрировали различные виды священного в самой структуре мира и космических феноменов» (Там же, с. 75, 79). Особое внимание М. Элиаде уделяет символам в шаманстве (Элиаде, 1987, с. 32–198), мифологии и христианстве (Элиаде, 2000, с. 127–245).

В работе «Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторение» М. Элиаде писал: «Религиозный человек воспринимает человечество таким, каким оно представлено в сверхчеловеческих всевышних моделях. Он осознает себя истинным человеком лишь в той мере, в какой он походит на богов, героев-основателей цивилизаций, мифических предков. Религиозный человек формирует себя сам по божественным образцам, сохраняющимся в божественной истории мифа» (Элиаде, 1994, с. 66).

Д. Кэмпбелл в книге «Тысячеликий герой», анализируя психологию мифологических персонажей (культурного героя и бога), пишет: «Смысл традиционных мифологических образов заключается не только в том, что они являются симптомами бессознательного, но и вместе с тем осознанным и преследующим определенный замысел утверждением неких духовных принципов». Все видимые структуры мира являются результатом действия вездесущей силы — «атомизированным субстратом бытия» (Кэмпбелл, 1997, с. 257).

Сравнительно новым методом исследования пантеона является *гендерный подход*, отмечающий биологические, физические, социальные и культурные различия полов. В нем выделяются такие понятия, как духовность, активность и пассивность, агрессия, плодовитость, индивидуализация, идентичность, целостность и множественность, качество и количество (Бем, 2004; ЖПР, 2005). Гендерный анализ культурно-исторических типов богов позволил углубленно исследовать феномен героя и великой матери как персонажей проекции индивида, идеально-компенсаторный образ, проекцию конфликтов, самоидентификации, структуру и поток самого универсума, вид священного (И. Эйитиро, Р. Кайуа, К. Кереньи, Д. Кэмпбелл, М. Элиаде). В рамках гендерного направления высказывался М. Элиаде. Он полагал, что диалектика иерофании (проявления священного как Божества либо любой сверхъестественной силы, маны) связана с двумя сакральностями — мужской и женской (Элиаде, 1987, с. 206).

В области сравнительного гендерного религиоведения вышли книги, посвященные изучению феномена великой матери и героя на уровне различных культурно-исторических типов (Д. Кэмпбелл, И. Эйитиро, К. Кереньи, Эстес). К. Кереньи посвятил свою работу образу великой богини и ее ребенка (Кереньи, 1999). Эта же проблема рассмотрена в книге японского этнолога Исиды Эйитиро «Мать Момотаро». На обширном евразийском и американском материале он исследует различные типы, образы, их функции и символы персонажа великой богини матери и ребенка (1998).

Дальнейшим исследованием в области *психосимволики*, сформировавшейся на пересечении психологического и символического направления, являются работы по истории культуры и религии, связанные с изучением измененных состояний сознания в истории человека. Эта методика была применена к анализу шаманства, даосизма, буддизма, религий Ближнего Востока, религий пророков (Р. Уолш, Е. А. Торчинов, М. Элиаде). Р. Уолш обратил внимание на различия измененных состояний сознания в шаманизме, буддизме, йоге, при болезни (шизофрении) (Уолш, 1996, с. 221–247).

Востоковед Е. А. Торчинов в работе «Религии мира. Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехники» провел культурно-типологическое исследование трансперсонального опыта в религиозных системах мира (Торчинов, 1998). Шаманство и религии Ближнего Востока он относит к религиям с доминированием перинатальных (архетипических) переживаний, даосизм — к переходной религии перинатального и трансперсонального опыта, буддизм — религии чистого опыта с установкой на трансперсональные переживания и догматические (библейские) религии — к религии с доминированием трансперсонального уровня (Торчинов, 1998, с. 45). Данный подход имеет важное методологическое значение для понимания сущности некоторых шаманских персонажей.

В современных работах психологов, антропологов, религиоведов большое внимание уделяется проблеме измененных состояний сознания и культурологического осмысления их символики (Самыгин, Нечипуренко, Полонская, 1996, с. 180; Гуревич, 1999, с. 253–273; Белик, 1999, с. 145–162 и др.). В этнологии проблемы измененных состояний сознания, экстаза рассматриваются в связи с их ролью в шаманстве (Ревуненкова, 1980; Харитонова, 2006). Е. В. Ревуненкова впервые в отечественной науке проанализировала взгляды зарубежных исследователей на формы измененных состояний сознания — одержимости, экстаза (Ревуненкова, 1980). На конференциях, посвященных исследованию шаманства и иных традиционных верований, была поставлена задача определения «типологии духовных понятий, тонкого мира и феномена шаманства» на основании междисциплинарного подхода (Харитонова, 1997, 2000, 2004, 2007; Харитонова, Функ, 1999). В современной этнологии были проведены исследования по типологии измененных состояний сознания (обычного человека и посвященного, шамана), анимистических представлений в картине мира (В. Н. Басилов, Е. А. Торчинов, Е. В. Ревуненкова, В. И. Харитонова, Д. А. Функ). Учеными-практиками были поставлены эксперименты с переходом разных уровней сознания (шаманского типа, откровений верховных богов, опыты переживаний моделей рождения и смерти) и их символического осмысления в культуре (М. Д. Харнер). Особый интерес представляют работы практикующих неошаманов, получивших традиционное посвящение, и их осмысление мистического и религиозного опыта применительно к эзотерическому знанию в шаманстве и его символического осмысления в связи с историко-культурными знаниями человечества (М. Д. Харнер, О. Диксон, К. Медоуз, Р. Уолш, С. К. Кинг). Обращаются к данной теме также и служители православного христианского культа (Карелин, 1999; Вахромеев, 2006; Игумен N, 2007).

2.4.4. Структурно-семиотическое направление

Зародившееся в рамках фольклористики, это направление включает несколько разнообразных школ и методик исследования.

В результате *структурно-типологического анализа* мифологического пантеона индоевропейских, уральских, палеоазиатских, алтайских народов были выявлены общие функции и символы у отдельных групп народов и показаны их исторические и универсальные связи (Леви-Строс, 1985, с. 147–244; Мелетинский, 1976, с. 12–162; Неклюдов, 1984, с. 95–124; Новик, 1978, 1984).

К. Леви-Строс, один из главных основателей *структурно-семиотического метода* в этнологии, рассматривает мифологические персонажи внутри структуры мифа, а также отдельные их образы на примере анализа масок и иных вещей североамериканских индейцев с целью определения моделей мышления и вариантов их воспроизведения в культуре. Он выделяет ассоциативные образы, характеризующие определенный сюжет или образ (Леви-Строс, 1985; 1994). В работе «Структура мифа» К. Леви-Строс пишет о сути своего метода: «Я пытался показать, что генетическая модель мифа состоит в применении четырех функций, по отношению к трем символам: здесь четыре функции определяются двойной оппозицией: старший/младший и мужской/женский, откуда следуют функции: отец, мать, сын, дочь». «Генетическая модель мифа — та, которая его порождает, создавая одновременно его структуру» (Леви-Строс, 1985, с. 214). Опираясь на анализ бинарных оппозиций и их взаимоотношений между собой (разных кодов выражения), К. Леви-Строс анализирует модели мифологического мышления. Структуру в этнологии он связывает с понятием модели и пишет о двух типах существования моделей — модели исследователя и туземных моделей, отмечая, что именно осознанные модели заслуживают наибольшего внимания (Там же, 1985, с. 249–250).

В работах отечественных фольклористов большое внимание уделяется структурно-типологическому и семантическому анализам персонажей пантеона. В. Я. Пропп в книге «Морфология сказки» высказал идею рассматривать персонажи волшебной сказки как пучок функций (Пропп, 1928; 1946). В работах Е. М. Мелетинского на материалах карело-финского, кавказского, тюрко-монгольского, шумеро-аккадского и палеоазиатского эпоса исследуется типология культурного героя, способного совмещать свои функции с ролью первопредка и творца (Мелетинский, 1963; 1976, с. 178–194). Мелетинский исследует пантеон мифологического эпоса палеоазиатских народов северо-востока Азии,

исходя из функций персонажей семантической структуры мифологического эпоса, и проводит сравнительно-сопоставительный анализ персонажей, их функций и свойств, а также сюжетов народов Восточной Сибири и Северной Америки (Мелетинский, 1979).

Основываясь на идее В. Я. Проппа о персонаже волшебной сказки как пучке функций, Е. С. Новик подробно характеризует методику *структурно-типологического анализа* фольклорных персонажей. Она отметила, что персонажи волшебной сказки могут быть рассмотрены как «персонификации определенных свойств или состояний». Персонаж воплощает те семантические признаки, которые создаются конфликтными ситуациями (Новик, 1978, с. 217–218). Признаком персонажа является его роль в сюжете. Е. С. Новик выделяет следующие семантические признаки персонажа волшебной сказки: имя персонажа, функции, пол, возраст, индивидуальные качества (особенности внутреннего мира и внешнего облика), семейный статус, сословный и имущественный статус, локальное состояние (Там же, с. 222).

О. А. Черепанова провела типологическую классификацию мифологических персонажей русского Севера на основе следующих признаков: степень ирреальности персонажа, его функции, место, сфера обитания, время появления, форма проявления, облик, атрибуты, отношение человека к персонажу (Черепанова, 1983, с. 12–13).

Развивая идеи предшественников, С. Ю. Неклюдов анализирует сказочно-эпические персонажи монгольских народов. Он пишет: «Прежде всего следует выделить их сюжетные “роли”. Затем должны быть определены их природа (человеческая или сверхъестественная), их семейный и социальный статус. На следующей ступени конкретизации персонаж определяется своим именем и прозвищем, которые вместе составляют единый семантический комплекс. В него входят указания на природу и статус персонажа, эпитеты, прямо характеризующие его признаки, его внешний и внутренний облик или же имеющие определенный символический смысл, связанный с некоторыми цветами, металлами, стихиями, атмосферными явлениями и небесными телами, зоо- и орнитоморфными образами» (Неклюдов, 1984, с. 95).

А. Б. Островский, анализируя вклад и сущность структурного метода в этнологии, разграничивает задачи собственно структурного и семантического подходов (Островский, 1998; 2004).

Семантический подход данного направления имеет несколько вариантов. *Лексико-семантический анализ* персонажей индоевропейских народов, проанализированных В. В. Ивановым и В. Н. Топоровым на базе текстов и данных языка, позволил установить глубинные сравни-

тельные этнокультурные связи внутри этой группы народов и выявить общий пантеон (Иванов, Топоров, 1991). Этот подход успешно использовался и другими исследователями (Невелева, 1975).

Общие принципы анализа пантеона на примере индоевропейских богов были описаны Ж. Дюмезилем на основе *сравнительно-исторического* и *функционально-семантического* методов исследования. Ж. Дюмезиль пишет: «В любом случае анализ начинается с рассмотрения наиболее общих факторов: группировка богов, симметричность, иерархия, относительная встречаемость, схождения, антагонизм; только после этого идет рассмотрение каждого типа изнутри» (Дюмезиль, 1986, с. 155). Главным в анализе пантеона, как справедливо заметил Ж. Дюмезиль, является анализ системы взаимоотношений богов, функциональный анализ материала, исторический подход, который позволяет прийти к общему доисторическому прототипу (Там же, с. 12, 153, 158).

Семиотическим и *семантико-иконографическим* анализами сакральных предметов и изображений в связи с мифологическими образами пантеона занимались искусствоведы, этнопсихологи, этнографы (Ф. Боас, Д. М. Сегал, С. В. Иванов, А. Б. Островский, Т. Ю. Сем). Ф. Боас и Д. М. Сегал с разных позиций (сравнительно-исторической и структурно-типологической) проанализировали семантику мифологических изображений североамериканских индейцев (Boas, 2002; Сегал, 1972, с. 321–369).

Проблемы атрибуции сакральных предметов и изображений в связи с мифологическими образами пантеона рассмотрены в работах искусствоведов, этнопсихологов, этнографов. Важный вклад в данную проблему внесли С. В. Иванов (1954; 1970), А. Б. Островский (1997). Характеризуя двухчастную, трехчастную и многочастную картину мира нивхов, А. Б. Островский использует культурно-психологический подход к анализу ритуальных предметов и их мифологических образов с целью выделения ментальных схем (Островский, 1997). Данный метод также применяется в наших работах (Сем, 1986а, б; 1997а, б, в; 2002а, б, в; 2003а, б, в).

Археологи также широко использовали *иконографический метод* при интерпретации и идентификации визуальных образов наскальных рисунков и артефактов (Б. А. Рыбаков, А. П. Окладников, Д. Г. Савинов, Ю. Е. Березкин, Е. А. Окладникова, А. Голан, А. Н. Фанталов).

Исследование символизма мифологических образов в древних религиях Евразии израильского ученого А. Голана имеет евразийские масштабы. Он отмечает, что изучение древних символов, выражающих общие идеи, — магических формул, графических молений, обращенных

к высшим силам, — помогает раскрытию той истории народа, о которой нет письменных данных (Голан, 1993, с. 10). Исследователь определяет свой метод как «метод перекрестного сопоставления и увязывания между собой семантики разных символов (метод кроссворда), при котором правильность разгадки слов подтверждается их взаимными соответствиями» (Там же, 1993, с. 14). Он исследует языческие образы верховных богов индоевропейцев и других народов Евразии, раскрывая семантику неолитических персонажей — образа великой богини, владычицы неба и дождя, плодородия, бога солнца, огня, подземного бога грозы и преисподней и их символов.

Рассматривая язычество древних славян, Б. А. Рыбаков применяет комплексное историческое исследование основных персонажей пантеона, выявляет семантику иконографических образов на основе данных фольклора, этнографии и письменных источников (Рыбаков, 1981). А. П. Окладников исследовал феномен наскальных изображений, для интерпретации которых привлекал широкий круг этнографических данных, включая ритуальную практику и ритуальные предметы. Он высказал идею о новом «переживании в этнографической современности древних мотивов и сюжетов». В частности, он видел аналогии в шаманских масках удэгейцев и наскальных личинах, аналогии, возводимые к инициальным ритуалам разных исторических эпох — неолита Амура и культа черепов племен Южных морей (Окладников, 1971, с. 101–110).

В своих трудах Д. Г. Савинов, рассматривая археологические памятники как исторический источник, разграничивает функциональный и семантический анализ как общее и особенное. Он пишет: «Если семантическая интерпретация памятников по всему поясу Евразийских степей, вероятно, может решаться в едином русле представлений, то функциональное их использование в пределах каждой археологической культуры (ареала, типа памятников) могло иметь свои особенности» (Савинов, 1996, с. 137).

На основе семантико-иконографического анализа сюжетов, отдельных образов и их элементов в изображениях народов Центральной Азии Э. А. Новгородова выделила два этнокультурных комплекса — западный и восточный (Новгородова, 1984, 1989).

При анализе изображений богов на артефактах и рисунках древних перуанцев Ю. Е. Березкин особое внимание уделяет мифологической канве, положенной в их основу (Березкин, 1983). Е. А. Окладникова видит аналогии наскальных изображений древнего населения Сибири, Юго-Восточной Азии и Северной Америки в образах моделей мира и шаманских ритуалах этих народов (Окладникова, 1979; 1995). А. Н. Фан-

талов, рассматривая пантеоны в системе культуры варварской Европы, характеризует этнокультурную среду, в которой формировался пантеон, социальный статус и функциональный анализ пантеона. Он справедливо разграничивает понятия мифологического образа и мифологического типа (Фанталов, 2001).

Таким образом, исследование исторических пантеонов народов мира позволило представителям разных школ и направлений в этнографии, фольклористике, религиоведении выработать некоторые теоретические и методологические положения для анализа пантеона. Было доказано, что пантеон является морфологией картины мира, имеет глубинные универсальные и архетипические основания, поскольку отражает представление о человеке, его психических структурах, опыте восприятия идеального, «другого», структуре власти и иерархии социума (Дюмезиль, 1986; Лосев, 1957; Юнг, 1994; Фрезер, 1983; Элиаде, 1994; Токарев, 1964).

Теоретические и конкретно-исторические исследования картины мира показали, что важным структурообразующим компонентом картины и модели мира является пантеон как целостное представление о сущности человека и вселенной, сочетающий в себе пространственно-временные, семантические и собственно персонажные характеристики. Через анимистические образы и мифологические персонажи, их функции, символику и семантику образа, иконографию изображения происходит осмысление своего и чужого, внутреннего и внешнего. Функционально-семантическая характеристика персонажей пантеона позволяет характеризовать космическую структуру вселенной, внешний мир, а также социальную стратификацию общества и психику человека.

Все перечисленные работы, несомненно, вносят свой вклад в изучение анимистических верований, их методы и результаты исследования использованы в настоящей работе. В книге обобщен опыт разных специалистов в этой области — фольклористов, этнологов, психологов и философов по данной проблеме. На основе четырех направлений анализа пантеона и их методов в этнологии автор настоящей работы составил методику анализа пантеона, которую использовал в своей работе. Она состоит в последовательном применении сравнительно-исторического, культурно-типологического, функционально-семантического, лексико-семантического и иконографического методов исследования персонажей пантеона, позволяющих реконструировать систему и структуру пантеона, и излагается в соответствующих разделах введения и первой главы.

2.5. ПРОБЛЕМА ИСТОКОВ ФОРМИРОВАНИЯ ПАНТЕОНА ТУНГУСОВ

Вопрос о специфике верховного пантеона тунгусо-маньчжурских народов привлекал внимание многих исследователей. Еще путешественниками и миссионерами XIX в. было замечено существование веры в верховного небесного бога у отдельных тунгусо-маньчжурских народов (Ravenstein, 1861, p. 383; Трусов, 1884, с. 447; Браиловский, 1901; Идес, Бранд, 1967). В глазах православного священника это выглядит так: «Безотчетно признавая какие-то высшие духовные силы, инородцы боятся их. Все они шаманствуют... признают единого Великого Бога, но считают его недоступным для человечества и потому избирают себе божеством что-то низшее, более доступное и оказывающее влияние на их жизнь. Они боготворят иногда озеро, реку, гору и т. п. <...> у инородцев развито поклонение к предкам» (Трусов, 1884, с. 447). Путешественник Е. Г. Равенштейн писал о религии народов Амура: «Что касается верований этих племен, у них, несомненно, есть представление о Высшем Существо, но так как это Существо всегда доброе, они не считают необходимым как-то особо ему поклоняться. Они обращаются к добрым и злым духам, которых следует ублажать и ублаговлять при помощи шамана» (Ravenstein, 1861, p. 383). Близкое представление было записано И. Идесом у аргуньских эвенков в XVII в.: «Их верования заключаются в том, что они признают одного бога на небе, но никак не поклоняются и не молятся ему». Наряду с этим он отметил совершение шаманского ночного ритуала в честь подземного божества (Идес, Бранд, 1967, с. 283–284). Полагаем, что отсутствие имени бога в записях путешественников может быть объяснено фонетической близостью названия верховного божества тунгусов Буга и русского слова «Бог». Другим объяснением может быть табуация имени верховного божества, и его имя сохранилось лишь в записях текстов шаманов и мифах.

Феномен отдаления верховного бога в пантеоне многих народов мира, ухода его от дел, передачи его функций своим детям после сотворения мира отмечали многие религиоведы. Одни из них объясняли это процессом дифференциации некогда единого пантеистического образа божества мира, другие — заимствованием более развитых религий (Элиаде, 1994, с. 78–79; Токарев, 1964, с. 364; Брагинский, 1992, с. 208). По сути, эти две позиции лежат в основе различных мнений о специфике верховного пантеона тунгусо-маньчжурских народов.

Сторонники одной позиции полагали, что представления о персонажах верховного пантеона тунгусо-маньчжурских народов сформировались на основе собственных верований, восходящей к пантеону их предков — чжурчжэней. Они настаивали на чжурчжэньском происхождении тунгусского шаманства (Воробьев, 1983; Гумилев, 2004).

Исследователи отмечали чжурчжэньские истоки главных календарных ритуалов тунгусо-маньчжурских народов, связанных с культом неба, гор и воды. На основании письменных источников М. В. Воробьев проанализировал религию чжурчжэней и пришел к выводу о существовании дуалистических представлений в религии чжурчжэней как догосударственного периода (молились небу и земле, а также солнцу, лесу, воде), так и государственного периода XII в. (император совершал моление небу и земле, солнцу и луне). Чжурчжэни во время зимнего и летнего солнцестояния молили о дожде, громе, ветре (Воробьев, 1983, с. 44, 127, 138—140, 143).

Л. Н. Гумилев считал, что чжурчжэни, предки маньчжуров, были родоначальниками шаманизма. Он определял их идеологическую систему как спиритуалистическую, в отличие от теистической религии монголов. В связи с реформой в Китае верховное божество чжурчжэней было определено как верховный дух, связь с которыми осуществлялась через шаманов (Гумилев, 2004, с. 331). Впрочем, его взгляды на религию тунгусов также предполагали последующее влияние иных религиозных систем. Рассматривая религию хуннов, Л. Н. Гумилев пишет о сочетании космического культа персонифицированного божества вселенной (заимствованного от западных соседей юэчжэй или динлинов) и демонолатрии, столь различных по происхождению, что они не мешали друг другу. Демонолатрия не предполагает существование единого бога, а ограничивается почитанием демонов. По мнению этого автора, демонолатрия сохранилась в несколько измененной форме у тибетцев и тунгусов Восточной Сибири (Гумилев, 1993, с. 80—81).

Другая группа исследователей склонна считать представления о верховном пантеоне тунгусо-маньчжурских народов заимствованием более развитых конфессиональных и этнокультурных образов (Л. Я. Штернберг, М. Элиаде, С. А. Токарев).

Большинство ученых придерживается мнения о взаимодействии местных и заимствованных традиций (С. М. Широкогоров, А. М. Золотарев, Л. Н. Гумилев, Г. М. Василевич, Э. В. Шавкунов, Л. Р. Кызласов, С. В. Березницкий).

По мнению С. А. Токарева, в верованиях народов Сибири небо было добрым началом, которое не влияло на жизнь людей и редко становилось

предметом культа, так как это верование сформировалось под влиянием великих азиатских религий (маздаизма, буддизма, христианства в форме несторианства и православия) (Токарев, 1964, с. 364). Близкой точки зрения придерживался также Л. Н. Гумилев, который писал о влиянии манихейства, митраизма и христианства (в несторианской форме) на народы Центральной и Восточной Азии, а также народы Алтая и Забайкалья (Гумилев, 1993, с. 314–318; 2004, с. 41–53, 308–338). Археологами были уточнены пути распространения этих верований через уйгуров и согдийцев в средние века (Окладников, 1963; Шавкунов, 1990; Кызласов, 2001). О существовании в средние века на территории Забайкалья согдийских колоний ремесленников писал А. П. Окладников (1963), а на территории Приморья — Э. В. Шавкунов (1990).

В названии и образе верховного божества тунгусо-маньчжурских народов Сибири и Амура исследователи видели китайские, маньчжурские, либо монгольские или христианские заимствования. Это касалось как шаманского пантеона, так и более раннего ритуального пантеона, связанного с промысловым культом (Штернберг, 1933, с. 425–426; Маргаритов, 1888, с. 11, 24; Shirokogoroff, 1935, 123–124, 130; Шаньшина, 2000, с. 61).

А. М. Золотарев обратил внимание на дуалистический характер пантеона большинства народов Центральной Азии и Сибири — от ненцев, хантов, манси до алтайцев, эвенков, монголов. Он отметил, что дуализм пантеона у этих народов связан с мифами о двух братьях-творцах — хозяевах неба и земли. А. М. Золотарев отмечал: «Весьма вероятно, что ульским элементом является поклонение Небу, а не персонифицированным началам, навеянными религиями более культурных народов» (Золотарев, 1939, с. 86).

С. М. Широкогоров высказал идею влияния дальневосточного буддизма и ламаизма на тунгусский шаманизм и его пантеон, формирования под этим влиянием особого отношения к верховным небесным божествам (Shirokogoroff, 1935, 123–124, 130–132). По мнению Л. Я. Штернберга, первые шаманы нанайцев появились в роду Заксор и Оненко под влиянием монголов и дауров (Штернберг, 1933). О тюркском влиянии на шаманизм тунгусо-маньчжурских народов писал Э. В. Шавкунов (1990). По мнению Т. М. Михайлова, центральноазиатский шаманизм повлиял на формирование тунгусского шаманства, включая элементы индуизма, буддизма, зороастризма (Михайлов, 1980, с. 206–208). Л. Я. Штернберг был склонен относить тунгусское шаманство к индоиранским прототипам, в готовой форме попавшим к тунгусам (Штернберг, 1936, с. 111, 124–126).

Л. Н. Гумилев отмечал факт контаминации ряда религий у народов Центральной Азии — древних тюрок и древних монголов — манихейства, митраизма (бона), буддизма, несторианства (христианства), ислама, сибирского шаманизма. Монгольская религия, по его предположению, связана с влиянием митраизма в форме бон и тибетского несторианства. Л. Н. Гумилев пишет, что на верования монголов существенно не повлияло манихейство VIII—IX вв., хотя они усвоили иранскую терминологию (Гумилев, 2004, с. 320). В митраизме как жизнеутверждающей системе Небо вместе со своей супругой Землей правит всеми остальными божествами (Там же, с. 324). Сам Митра — божество и жрец Белый Свет (Там же, с. 324). Г. Р. Галданова также связывала происхождение бурятского белого шаманства с влиянием зороастризма и манихейства (Галданова, 1987, с. 85—86).

Л. Р. Кызласов сообщает о находках оснований манихейских дворцов Средневековья на территории Алтая, Тувы, Хакасии. По его мнению, манихейские проповедники уйгуров и согдийцев оказали влияние на верования народов этого региона и Забайкалья, включая алтайцев, тувинцев, хакасов, бурят и эвенков (Кызласов, 2001, с. 89—90).

В работе «Шаманизм. Техника экстаза» М. Элиаде значительное внимание уделяет разбору происхождения термина «шаман» и происхождения тунгусского и маньчжурского шаманства в целом. Вслед за некоторыми учеными (Шот, Банзаров, Немес) он считал, что индийский термин (санскрит. *шрамана*) из языка пали через китайское слово *ша-мен* попал к тунгусам. Элиаде отмечает, что в бронзовом веке существовало индоиранское и месопотамское влияние на мифологию и космологию в Центральной Азии и Сибири. Он отмечал также тибетское, манихейское и буддийское влияние на шаманизм тунгусов (Eliade, 1974, p. 4—6, 495—501). Й. Бэкер, проанализировав шаманский космогонический пантеон маньчжуров, обратил внимание на формирование отдельных образов верховных богов под влиянием иранского пантеона (Бэкер, 2004).

Таким образом, исследователи шаманства тунгусо-маньчжурских народов, с одной стороны, отмечали его местные истоки, связывая с верованиями чжурчжэней, с другой — писали о влиянии на них со стороны более развитых религий индоиранцев, китайцев, монголов, а также различных конфессий (буддизма, ламаизма, манихейства, христианства). В настоящей работе в качестве одной из целей является исследование этой проблемы на основе анализа семантики персонажей верховного пантеона. Ставятся вопросы: являются ли заимствования в верховном пантеоне основной тенденцией и какие конкретно проявления заимствований имеются, или преобладают местные верования (и какие именно

«местные»). Круг вопросов, связанных с данной проблемой, достаточно широк. Для того чтобы ответить на них, необходимо выяснить, что собой представляли религиозные системы тунгусо-маньчжурских народов и какова была их структура.

2.6. ТИПЫ, СТРУКТУРА И ИЕРАРХИЯ ПАНТЕОНОВ

2.6.1. Типы классификаций

Иерархия пантеона тунгусо-маньчжурских народов изучена слабо. В литературе предложено несколько общих классификаций духов. Одной из первых была классификация ритуального шаманского пантеона нанайцев П. П. Шимкевича, включавшая семь групп. Три главные группы изображений сэвэнов — духов-помощников шамана связывались с тремя образами животных: Дуэнтэ с образом медведя, Амба — тигра и Ярга — пантеры. Остальные четыре группы включали антропоморфных, зооантропоморфных духов или комплексы духов (Шимкевич, 1896).

И. А. Лопатин в нанайском пантеоне выделил три категории духов: небесные — *эндури*, земные — *сеоны* и низшие — злые духи *бусеу*, *амба* (Лопатин, 1922, с. 210). Классификация ритуального пантеона нанайцев, предложенная И. А. Лопатиным, несколько упрощена по сравнению с классификацией П. П. Шимкевича. Главную роль он отводит духам природы и родовым предкам, исполняющим роль инициальных, лечебных или промысловых духов-помощников. На параллелизм лечебных и промысловых функций одних и тех же духов-помощников обращал внимание А. М. Золотарев при исследовании ульчей (Золотарев, 1939).

По классификации С. М. Широкогорова, пантеон эвенков Маньчжурии включал верховное божество Буга, небесных духов, духов леса и гор, местных духов, домашних духов, разные категории предков (в том числе родовых), а также духов умерших и духов подземелья во главе с Илмун ханом (Широкогородов, 1919; Shirokogoroff, 1935). У маньчжуров С. М. Широкогородов выделил книжный и ритуальный пантеон и отметил наличие трех главных групп верховных богов в книжном пантеоне маньчжуров: группа Абкай Эндури, группа Омсон мама и группа Илмун хана. Оба автора, И. А. Лопатин и С. М. Широкогородов, также писали о разграничении категории добрых духов *сэвэ* и злых *эркин*.

Классификации духов, предложенные современными авторами, отличаются близостью классификационных групп по отношению к рассмотренным выше.

А. В. Смоляк на основе систематизации шаманского пантеона нанайцев и ульчей и собственного полевого материала характеризует две категории духов: обычные духи *сэвэн* и злые *амбан*. Внутри этих групп она выделяет категорию *аями* — духов, способных постоянно работать с шаманом. Далее она классифицирует духов по принципу их воздействия: лечебные — небесные (Сангия мапа), болезнетворные — таежные, водяные, земные, небесные (*хапун, мухан, дуэнтэ*). А. В. Смоляк пишет о различиях в изображениях духов у локальных групп и наличии общего фонда духов у всех нанайцев (Смоляк, 1991, с. 68–131). Т. А. Кубанова систематизировала материалы Музея изобразительного искусства г. Комсомольска-на-Амуре по ритуальной скульптуре нанайцев и выделила основные группы. В мировоззренческую основу классификации она положила материалы по низовским нанайцам рода Самар (Кубанова, 1992). Т. В. Жеребина подробно рассматривает семантику духов нанайской шаманки Гары Гэйкер. Она выделила главные образы Бучу, Джулин, Калгاما и Городо (Жеребина, 1991, с. 169–179). При анализе шаманского ритуального пантеона орочей исследователи обратили внимание на две главные группы: *Бучу* и *Манги* (Аврорин, Лебедева, 1966).

Обобщенная классификация богов и духов маньчжурского пантеона была предложена С. М. Широкогоровым (Shirokogoroff, 1935), К. С. Яхонтовым (1992; 1999) и немецким ученым М. Гиммом (1992). С. М. Широкогоров в книжном пантеоне маньчжуров выделил верховного духа, духов погоды, календарных духов (астральных, местности, войны, золота, торговли), женских духов и духов нижнего мира (Shirokogoroff, 1935). К. С. Яхонтов разделяет независимых и зависимых от шаманов духов. Он выделил древние мифологические образы, шаманские и заимствованные (Яхонтов, 1992; 1999). М. Гимм выделяет верховных богов (небесных, подземных и женских), первопредков, злых духов, домашних духов, шаманских духов-помощников, родовых предков, буддийских и даосских божеств (Гимм, 1992, с. 107–109).

Наибольший вклад в разработку теоретической проблемы иерархии пантеона внесли представители структурно-семиотического направления исследований. Е. М. Мелетинским была сформулирована идея о сущности культурного героя как модулятора коллектива. Он писал также о моделировании богами нескольких объектов — природных, социальных, производственных (Мелетинский, 1976, с. 193). Современные исследователи видят главную особенность в ритуальных комплексах духов как коммуникативно-информационных носителей (Новик, 1984; Островский, 1997; Харитонова, 1999, 2004, 2007).

2.6.2. Общие принципы анализа

Понимание процедуры и полученных результатов исследования, представленных в настоящей работе, требует использования «объяснительного принципа» (Е. Селиненькова), предваряющего конкретно-исторический анализ персонажей верховного пантеона тунгусо-маньчжурских народов.

Отметим, что в работе впервые рассматривается *верховный пантеон богов и духов как система* взаимосвязанных элементов — персонажей в ее целостности и иерархической структурированности. На разных *таксономических уровнях* прослеживается семантика персонажей пантеона, их статусы, роли, атрибуты, символы и образы как элементы целостной системы пантеона. Взаимосвязи этих уровней определяют место персонажей в структуре мироздания, их функционирование и иерархию в системе пантеона.

Различение таксономических уровней пантеона характеризует *иерархическую и структурную взаимосвязь* ее элементов в лице *культурно-исторических типов персонажей* и позволяет выделить *исторические пласты* свойств, качеств и особенностей персонажей через синонимию, трансформацию, дублирование и замену образов.

Система пантеона рассматривается как проективная модель взаимосвязанных единиц, функционирование которых определяет их целостность и структуру. *Структура пантеона* обусловлена основными доминантами, оппозициями, раскрываемыми через иерархию отдельных образов. *Иерархическая структура пантеона* характеризуется двумя параметрами — историко-мировоззренческим и социальным, имеющими различные коды выражения (космический, социальный, иконографический).

В настоящей работе внимание акцентировано на мировоззренческом аспекте проблемы. Вопросы функционирования персонажей в ритуале раскрываются не на акциональном уровне, а через семантику ритуальных предметов и образов нарратива. Функционирование персонажей в ритуале затрагивает особый пласт культуры, переводящий мировоззренческий аспект в ритуальный. Проблема функционирования пантеона в ритуале представляет собой самостоятельное поле для исследования, которое в данной работе специально не рассматривается. Основное внимание сконцентрировано на проблеме моделирования персонажами образа вселенной через ее символы, знаки, образы. Этим достигается возможность исследования системы, структуры и иерархии персонажей пантеона, определения их символики на основе данных разных наук: археологии, этнографии, фольклористики, искусствоведения.

Принципы выделения классификационных групп в рассмотренных классификациях духов не были проанализированы ранее. Существенным вопросом, рассмотренным автором, является проблема соотношения иерархии внутри системы духов у одного народа и в общетунгусской модели мира.

Общий пласт представлений о верховных богах обусловлен несколькими причинами: 1) мифологическими прообразами-универсалиями; 2) функционированием системы; 3) этнокультурными заимствованиями; 4) диффузией фольклорных сюжетов и письменных форм (героического эпоса), книжных форм шаманских молитв.

По нашему мнению, основанием для рассмотренных классификаций духов послужил принцип локализации духов в пространстве вселенной, а также их категориальность по возрастному и социальному принципу (высшие — низшие) или этическому принципу (добрые — злые), задающие основной характер иерархической структуре пантеона.

Ритуальные комплексы включали идолов, выполнявших разные функции. Все они могут быть сгруппированы в три группы: шаманские, лечебные, промысловые. Шаманские изображения духов-помощников подразделялись, в свою очередь, на инициальных духов (покровителя-координатора и проводника), связистов, посредников, проводников. Исполнители главных функций — лечебные, промысловые, проводники, гадатели и предсказатели — могли объединяться в одной группе духов либо быть мультиплицированными между многими. Это может свидетельствовать о том, что функциональные различия не были основными в их классификации.

На основе переработки рассмотренных в этнологии классификационных подходов к пантеону, с учетом собственных предложений, нами были разработаны принципы классификации тунгусского пантеона, которые могут быть применены для анализа других пантеонов.

2.6.3. Основания иерархии пантеона

В основу *классификации верховного пантеона богов и духов* положен функционально-семантический принцип, определяющий локализацию персонажа в пространстве, ролевые характеристики персонажей, их статусы, характеризующие их функции. Совмещение нескольких принципов: пространственной локализации, функциональности, семантической — дает возможность построения типологии образов по нескольким основаниям: *зоны локализации* во вселенной — космический,

астральный, астрально-хтонический, хтонический; *функции* — управитель, исполнитель, медиатор, противник; *роли* — творец, мироустроитель, прародители, оппозиционный творец; *сферы влияния* — хозяева вселенной, неба, мировой горы, солнца, грома, плодородия, судьбы.

Иерархия представляет собой один из способов структуры пантеона. Функционирование персонажей пантеона обусловлено их ролью, атрибутами, ипостасями, семантикой.

Взаимосвязи персонажей верховного пантеона с другими категориями пантеона (низшего) и внутри пантеона определяют систему, структуру и иерархию в моделировании мира. Е. М. Мелетинский писал также о моделировании богами нескольких объектов — природных, социальных, производственных, характеризующих верхний уровень иерархической классификации пантеона (Мелетинский, 1976, с. 193).

Основная оппозиция строится на принципе дуальности и отражает первичную дуальную структуру социума и характеризует основные природно-космические параметры модели мира, включая верх — низ, сухое — мокрое (суша, вода), мужское — женское, старший — младший. Троичный принцип моделирования мира и персонажей, включающий медиатора двух оппозиций, характеризует иерархичность вертикальной структуры мироздания в шаманской модели мира и основывается на доминировании в природно-социальной и социальной структуре.

Формирование пантеона обусловлено несколькими факторами: историко-культурным, этнокультурным, религиозным, общественно-индивидуальным, позволяющими выделить два основных принципа его структурирования — историко-мировоззренческий и социальный.

Иерархия пантеона, таким образом, раскрывается через характеристику социальных форм и исторических типов персонажей. *Социальные формы пантеона* просматриваются по трем позициям: государственный, народный, родовой. *Исторические типы пантеона* включают разные таксономические уровни — мифологический, шаманский и государственный.

Характеризуя отдельные типы мифологических персонажей культурного героя, творца, демиурга, мироустроителя, трикстера, фольклористы останавливаются на проблеме пересечения социального и природного факторов (Мелетинский, 1976; Новик, 1984). Изучение тунгусского пантеона позволяет остановиться на проблеме взаимосвязи других факторов — историко-мифологического и социального. Отметим, что между этими параметрами прослеживается определенная корреляция, что позволяет рассматривать их в едином пространстве.

2.6.3.1. Социальные формы пантеона: государственный, народный, родовой

Исследование структуры и иерархии пантеона тунгусо-маньчжурских народов показывает, что формирование религиозных систем у разных народов имело свои особенности, связанные с уровнем историко-культурного развития и этнокультурными и конфессиональными влияниями, степенью включенности в сферу влияния дальневосточной и центральноазиатской культурной области.

В пантеоне разных тунгусо-маньчжурских народов существовало три уровня шаманского политеизма: государственный (маньчжуры, сибо), общенародный (народы Амура, маньчжуры) и родовой (северные тунгусы, маньчжуры, народы Амура).

Политеизм предполагает разные системы взаимоотношения богов, иерархии и степени канонизации, обусловленные разными социальными формами организации общества. Государственный политеизм характеризуется абсолютной властью верховного божества, жесткой иерархией. В общенародном политеизме верховные боги равны по своему статусу и выбирают главу на определенный срок. Родовой политеизм имеет плавающий пантеон со слабой структурой власти и иерархии, восходящий к неотработанной системе канона, допускающий постоянное рождение новых богов в связи с шаманской практикой.

Наиболее развитой была религиозная система маньчжуров, характеризующаяся государственной формой культа неба и предков, культа войны, шаманизма и влиянием буддизма, даосизма, конфуцианства. В культуре маньчжуров имелись свои уровни религиозных подсистем: доминировала государственная система, широкой популярностью пользовалась деятельность профессионалов — шаманская система, известным своеобразием отличалась народная система как более упрощенная и фиксированная преимущественно на хозяйственной и лечебной деятельности (Shirokogoroff, 1935; Воробьев, 1983; Яхонтов, 1992; 1999; Пан, 2004; 2005; 2006).

Религия предков тунгусо-маньчжурских народов (маньчжуров, нанайцев, ульчей и удэгейцев) — чжурчжэней во многом характеризовалась уровнем государственной системы шаманства и народной формой (Воробьев, 1983; Шавкунов, 1990).

Пантеон маньчжуров свидетельствует о сформировавшемся государственном политеизме со сложной структурой. В иерархии богов, духов и демонов уже выделены боги ремесла, медицины, письменности, мудрости, войны. Государственная форма культа неба и предков, культа

войны, шаманизма сочеталась с деятельностью шаманов-профессионалов в хозяйственной и лечебной сфере и народными верованиями, а также влиянием буддизма, даосизма, конфуцианства (Shirokogoroff, 1935; Пан, 2005; Яхонтов, 1999). Сопоставление пантеона тунгусо-маньчжурских народов с пантеоном тюркских и монгольских народов показывает, что под влиянием центральноазиатского культа неба — тэнгрианства у маньчжуров формировалась тенденция к монотеизму, являющейся общей тенденцией в мире степных кочевников (Гумилев, 2004).

У северных тунгусов и народов Амура сохранилась общая с маньчжурами система верований — шаманство и культ неба, но в отличие от маньчжуров связанная не с культом предков, а с промысловой обрядностью (Shirokogoroff, 1935; Мазин, 1984; Варламова, 2002; Цинциус, 1971; Смоляк, 1991; Кубанова, 1992; Сем Т., 2003а, в). У эвенков преобладала стадия дуалистического пантеона, во главе которого было два божества, брата-творца (Золотарев, 1964; Василевич, 1959). Вероятно, под влиянием буддизма и христианства, маньчжуро-китайской системы в их шаманском пантеоне стало преобладать одно божество — божество неба при почитании также божества леса и подземного мира (Василевич, 1969; Варламова, 2004).

А. М. Золотарев (1939) высказал предположение о пантеистических представлениях ульчей — о культе неба, тайги, воды. В. И. Цинциус также писала о культе трех природных начал у негидальцев (неба (горы), тайги, реки) (Цинциус, 1971). Пантеизм в религиоведении определяется как «философское учение о тождестве Бога и природы, растворении Бога в природе или природы в Боге; отрицание идеи личного Бога, его трансцендентности» (Тульцева, 1993, с. 150–151). Некоторые исследователи выявили политеизм с четкой иерархией небесных богов и духов в шаманском пантеоне ряда тунгусо-маньчжурских народов Амура — нанайцев, ульчей, орочей, удэгейцев (Смоляк, 1991; Арсеньев, 1998; Березницкий, 2003). У тунгусо-маньчжурских народов Амура в пантеоне сохранились различные уровни представлений. А. М. Золотарев (1964) писал, что космогонический миф о стрелке в три солнца у народов Амура является редуцированной моделью общетунгусского мифа о двух братьях-творцах. В шаманстве нанайцев, ульчей, удэгейцев сформировался политеизм с выделением верховного божества (Смоляк, 1991; Арсеньев, 1998; Аврорин, Лебедева, 1978; Березницкий, 2003).

Отдельные уровни этих представлений были известны верующим шаманистам. В промысловом культе преобладало почитание божеств и духов неба, горы, огня, а также воды, реки, моря. В обрядах жизненного цикла тунгусо-маньчжурских народов Амура важную роль играли

божества солнца, неба и огня (в родильных и свадебных ритуалах), а также божество подземного мира и дома (в погребальных и поминальных обрядах) (Шимкевич, 1896; Лопатин, 1922; Гаер, 1991; Смоляк, 1991; Березницкий, 2003).

В литературе высказывались идеи о том, что шаманский политеизм северных тунгусов и тунгусо-маньчжурских народов Амура представляет собой реликты более ранних религий от эпохи неолита до Средневековья (Бохай, Цзинь) (Деревянко, 1981; Шавкунов, 1990; Окладников, 1966; 1971; Мазин, 1984).

Мы также придерживаемся позиции, что формирование пантеонов у тунгусо-маньчжурских народов было связано со средневековым периодом их истории и сохранилось наиболее четко в шаманизме.

2.6.3.2. Исторические типы пантеона

Мифологический тип пантеона (архетипический, коллективно-универсальный). Мифологический тип пантеона характеризуется мифологической картиной мира и принципами моделирования мира, обуславливающими осмысление его целостности и упорядоченности через выделение оппозиций, структурных доминант, медиаторов, характеризующих чувство освоенности мира. Вселенная воспринимается как упорядоченный космос. Уровень мифологического восприятия мира связан с ощущением выхода из природы, формированием адаптивных форм культуры и ментальности. Этот тип пантеона можно назвать социоприродно-космическим.

На уровне социальных форм пантеона мифологическому типу мифологии соответствуют коллективные представления, имеющие архетипическую природу и связанные с универсальными символами формирующейся культуры. Личный фактор здесь подчинен коллективному, общественному.

В мифологическом пантеоне, связанном с архетипами культуры, формируется представление о первопредках, образы которых синкретично нерасчленены с образами демиургов и культурных героев, моделирующих космос (Шахнович, 1971; Мелетинский, 1976, с. 178; Евсюков, 1988; Апинян, 2005, с. 64–89, 111–127).

В *мифологической картине мира* доминирует чувственное переживание единства человека и вселенной как нерасчлененной родовой общности со всеми ее элементами; на *шаманском уровне* те же зооантропоморфно-растительные символы переосмысляются как инициальные образы, дающие осознание позиции человека в центре освоенного космоса и

переводят способ коммуникации в иную сферу. Шаманская модель мира, основанная на мифологическом мировидении, развила структуру и иерархичность картины мира, связанную с полетами шамана.

Шаманский тип пантеона (профессиональный, коллективно-личностный, эзотерический). Шаманский тип пантеона характеризуется *природно-антропным мировидением* (Борко, 2004, с. 94). В своих ритуалах шаман (колдун) чувственно сливается с ритмами вселенной. По выражению Д. Фрезера, «человекобог (колдун) черпает свою необычайную силу из некой физической общности с природой» (Фрезер, 1983, с. 64). Используя мифологические представления о мире, шаман трансформирует архетипические коллективные знания адаптивного типа, развивая их в сложноиерархическую структуру шаманского мироздания и пантеона. Образ первопредка как культурного героя трансформируется в образ шамана или его двойника, проходящего сакральную инициацию через временную смерть и возрождение (Элиаде, 2000).

Шаманская картина мира в отличие от мифологической, где доминирует двоичная структура мироздания в виде мира людей и мира предков, превращается в сложноструктурированную иерархическую систему многоуровневого типа, восходящую к троичному принципу моделирования мира. Шаманская сложноиерархическая многоуровневая система характеризуется анимистической картиной мира и развитием собственно шаманских представлений о духах-помощниках, покровителях, предках, духах болезней и духах личных покровителей (Токарев, 1976, с. 167–170; Басилов, 1984, с. 31–49; Смоляк, 1991, с. 68–131; Сем Т., 2006).

Целостность мироздания в шаманстве поддерживается сложной иерархической системой богов, духов, предков и иных сущностей, имеющих коммуникативные связи внутри системы пантеона и за ее пределами в отношениях с миром людей. По мнению Т. И. Борко, «оформившиеся в шаманской мифологии идеи о субординации богов, вероятно, отражают не только космологическую модель, но также стремление к порядку и стабильности в социальных отношениях. Поэтому прецедент, случившийся с богами, должен быть повторен в мире людей в реальном, а не мифологическом времени» (Борко, 2004, с. 64–65).

Шаманское мировидение на социальном уровне отмечено двумя составляющими — профессиональным и народным, в которых первый доминирует. Шаман как аккумулятор коллективных идей и их творческого развития на уровне личностного знания является творцом и транслятором эзотерического знания и его десакрализации при переводе в объект народной культуры (Лопатин, 1922, с. 210; Булгакова, 2003; Борко, 2004).

Если в формировании мифологического мировосприятия задействованы адаптивные механизмы формирования архетипов и их символов — вещных моделей мира как защитных средств культуры и психики, то в шаманском мировидении они сознательно используются в прогностических (лечебных и психотерапевтических) целях.

В шаманском пантеоне шаман как человек знания становится воплощением древнего мифологического образа первопредка — культурного героя — демиурга, символа коллективных идей.

«Пантеон шаманизма вбирает в себя как мифологических персонажей (с неопределенными функциями и слабодифференцированных с морально-ценностной точки зрения), так и богов (четко выраженных в аксиологическом плане, занимающих определенные космические сферы). Эта иерархия сверхъестественного возникает в связи с тем, что в шаманизме начинается разделение на сакральное и профанное в отличие от мифологии (где эти сферы пребывают еще в единстве). Однако шаманская космология отличается и от религии (где существует четкое противопоставление мирского и божественного)» (Борко, 2004, с. 122).

Структура народного знания о мире и пантеоне богов основана на общественно-производственной и индивидуально-лечебной практике, семейно-родовых и промысловых культах, связывающих мир космоса (богов и духов-хозяев, предков) с миром людей. В *народном пантеоне* раскрывается социальный и производственный код. В *шаманском пантеоне* задействован космический (общественно-ритуальный) и антропный (творческо-личностный) код.

Государственный тип пантеона (канонически-общественный). В формировании государственного типа пантеона главный акцент с космического и природно-антропного мировидения переносится на социум, его потестарную систему. Соответственно потестарная система использует природно-космические символы для утверждения власти через религиозные институты и их образы.

Совмещение государственной и шаманской формы, характерное для религиозной системы и пантеона центральноазиатских и восточноазиатских культур алтайских народов (монголов, тюрков, корейцев, маньчжуров), приводит к формированию тэнгрианства как религии, где в одном образе верховного божества неба Тэнгри переплетены космические, социальные и политические образы. Космический культ в них соседствует параллельно с демонизмом и политеизмом.

Государственный тип пантеона позволяет исследовать проблему канона мировоззрения и ритуала, атрибутов, соотношения письменной и устной традиции нарратива (Пан, 2006а, б; Бурыкин, 2004). С государственным

пантеоном исследователи связывают категории *стабильности и вариативности, канона, общего фонда, константной и переменной части* (Чистов, 1986; Путилов, 1994; Мелетинский, 1976; Гацак, 1989; Новик, 1984; Сем Т., 1998; Булгакова, 2003). Варьирование пантеона рассматривается как его внешние связи и результат функционирования в системе пантеона (Новик, 1984, с. 219). Наше исследование отмечает существование *параллелизма* в ритуальных шаманских комплексах, проявляющегося в *каноническом дублировании, ипостазировании, синонимии, трансформации персонажей*. Государственному пантеону как общественно-канонической форме на социальном уровне соответствует письменный свод правил отправления ритуала, книжный канон, включая списки книжного пантеона богов. Государственный тип мировосприятия предполагает конфессиональные заимствования персонажей пантеона (Shirokogoroff, 1935). Государственный (канонический, книжный) тип пантеона сосуществует с профессиональным шаманским и народным.

Разграничение структуры и иерархии пантеона по двум основаниям — историческому (или историко-мировоззренческому) и социальному, внутри которых выделяются различные коды выражения (природный, космический, социальный, антропный и другие), позволяет свободно оперировать базовыми основными оппозиционными понятиями: природа — культура, природное — социальное, являющимися основополагающими для природы человека, освоения им мира через формы культуры и социума и формирования его мировоззрения. Исторические типы пантеона соответствуют рубежам мировоззренческих осей в культуре и обществе человека и потому могут быть обозначены как историко-мировоззренческие.

2.6.3.3. Структурно-функциональный принцип иерархии пантеона: космическое, производственное, социальное

Космический уровень — *культурно-исторические типы персонажей*. Выделение культурно-исторических типов персонажей связано с их функционированием в пантеоне на космическом уровне. Космическое божество — управитель, астральные — творец или мироустроитель, исполнитель, астрально-растительные божества как астрально-хтонические персонажи относятся к категории медиаторов, и хтонические божества исполняют роль противников, оппозиционных двойников небесного творца. В целом классификация верховных богов по природно-космическим параметрам характеризует персонажи пантеона в про-

странственном модусе модели мира, точнее в вертикальной структуре пространства вселенной.

Уровень *космического божества* и верховного божества неба определяется функцией *управления*, творения и распоряжения миром. Уровень *астральных божеств* характеризуется двумя разными статусами. Один статус определяется функцией *управления и плодородия*, что ставит астральное божество на уровень дублета верховного бога, либо определяет его как самостоятельный персонаж более низкого уровня — божества растительности (бог света и тепла, солнца, луны). Другой статус астрального бога обладает функцией *творца или исполнителя* и также определяется двойственностью (бог грома (грозы) либо боги-близнецы с теми же, но разделенными функциями на бога грома и бога ветра и дождя). Уровень астрально-хтонических персонажей богини-прародительницы и мужского божества плодородия, относящихся к астрально-растительным божествам, выполняют функцию медиаторов трех миров. Женский персонаж тяготеет к мифологическому прообразу, мужской характеризуется как шаманский. Уровень хтонического божества определяется функцией противника или оппозиционного двойника небесного творца.

Производственный уровень пантеона определяет временные параметры модели мира, ритмы общественной жизни, соотнесенные с природными и биологическими ритмами. Производственные функции пантеона сливаются с лечебными и, таким образом, характеризуются как природно-социальные и общественно-личные или коллективно-индивидуальные.

В тунгусском ритуальном пантеоне отмечается *слияние лечебных и производственных функций идолов*. Либо, как пишет А. В. Смоляк, «изображения духов природы появлялись, если, по определению шамана, кто-то из них вызвал болезнь человека» (Смоляк, 1991, с. 68). Принципиальное совпадение лечебно-промысловых функций в шаманстве тунгусов связано со становлением профессиональных шаманов второй категории, отправляющих лечебно-промысловые обряды (Сем Т., 2006, с. 571–575). Причина этого выражается в *совмещении коллективных и индивидуальных представлений о мире*. Это может быть связано, на наш взгляд, с сохранением мифологических модусов в шаманской модели мира и ритуальном комплексе, характеризующих космозацию природных и социально-антропных объектов (например, культурный герой как воплощение коллектива; демонический людоед или змей как воплощение внешнего мира). В собственно шаманских ритуалах личностная индивидуализация связывается с общественно-родовым признанием — посвящением. В ритуальной сфере она выражается в многочисленных

сакральных объектах типа мандалы или изображениях духов-помощников шамана, личных духов-покровителей.

Социальный уровень в иерархии пантеона включает две сферы проявления — статус верховных богов и статус богов-первопредков. Способы общения с богами в модели мира тунгусо-маньчжурских народов включают следующие: брачный (сексуальный), родовой; обменный; посреднический (через специалистов — колдунов, шаманов, кузнецов, сказителей, знахарей); вещно-символический (через коллективные символы типа тотема-медведя).

Разноуровневость именовании божества. Иерархичность пантеона проявляется на нескольких таксономических уровнях. Один и тот же образ может существовать на разных таксономических уровнях. Это находит отражение в именовании верховных богов. Обладающие статусом верховных богов — *эндури*, эти же персонажи могут принадлежать к разряду предков — *мама*, *мафа*, *сэнгэ*, *эксэ/уксуки*, *вэчэ* либо владык *хан*, *гун*, или хозяев — *мусун* (природных) либо *эджэн* (социальных). Например, верховное божество вселенной Буга — первый архаичный уровень именовании верховного бога; верховное божество неба Абкай Эндури или Боа Эндури — верхний уровень именовании верховного божества неба; дух горной бабушки — Гелхун мама Эндури, относящийся к подгруппе женских богов территории (пастбища); Онгоси мама — средний уровень именовании верховного божества женской группы (сложный вариант), Экшэри — высший и средний уровень именовании верховного божества неба (простой вариант). Данная особенность персонажей верховного пантеона характеризует иерархичность пантеона и имеет социоприродные основания.

Общий обзор особенностей религиозных систем, структуры и иерархии пантеонов тунгусо-маньчжурских народов показал, что в шаманских пантеонах этих народов существовали четкие различия на социальном, конфессиональном, ритуальном плане, но также сохранились и общие мировоззренческие основы, восходящие к древним слоям культуры. В настоящем исследовании предстоит выяснить природу этой общности и ее составляющие.

Таким образом, на основе анализа строения мироздания, типов и структуры пантеонов тунгусо-маньчжурских народов автор настоящей работы пришел к выводу о существовании общей модели общетунгусского пантеона, составляющей четыре иерархических уровня.

Верхний уровень занимает хозяин неба и вселенной Буга, Боа, Абкай, образ которого в фольклоре и шаманстве носит имя хозяина неба и гор Канда или оленя-горы Гуранта. *На втором уровне* неба находятся божест-

ства света — солнце Сэнгэ, Улден, Дилача и грома — Агды, Хадау, Унде. Наряду с этим божество света Сэнгэ и божества грома Экшэри, Эндури в пантеоне тунгусо-маньчжурских народов фактически совмещают функции верховных богов, творцов и громовников. К *третьему уровню* верховных небесных богов относятся боги плодородия, растительности, хозяева людей и зверей Ерхе — Майдя, Тагу — Синихэ, Егда — Бэлэ, имеющие особый статус богов-медиаторов, обладающих астрально-хтонической природой.

Выделенная схема общетунгусского пантеона представляет собой модель, к которой восходит множество вариантов реально существующих пантеонов. Отметим, что не у всех тунгусо-маньчжурских народов сохранилась подобная структура, в шаманстве она была сложнее, в промысловом культе проще (эвенки, нанайцы, маньчжуры). В некоторых пантеонах тунгусов божества света или неба и растительности совмещены в один образ (эвены), в других они мультиплицированы (нанайцы, удэгейцы).

Большинство пантеонов тунгусо-маньчжурских народов характеризуется непостоянством структуры и взаимозаменяемостью верховного божества, что свидетельствует о ранней форме политеизма родового шаманства тунгусо-маньчжурских народов. В родовом матрилинейном шаманстве глава пантеона хозяйка вселенной восходит к образу хозяйки родовых скал, которую в ритуале дублирует богиня плодородия и первая шаманка. В партиархально-родовом шаманстве глава пантеона верховное божество неба также восходит к космическому персонажу, но обладает иными функциями — функциями хозяина погоды, распорядителя судеб. В общенародном шаманском пантеоне верховное божество имеет несколько взаимозаменяемых образов и связано с контаминацией местных и заимствованных персонажей. В государственном пантеоне верховное божество обладает функцией хозяина неба и вселенной, главного владыки и распорядителя делами мира и людей и имеет черты духа, бога, царя и черты индо-буддийских, даосских и индоиранских верховных богов.

Исследование культурно-исторических типов персонажей пантеона проводится по одной схеме: 1) имя и статус персонажа в пантеоне; 2) функционально-семантический анализ; 3) лексико-семантический анализ имени, названия, эпитетов, ипостасей; 4) иконография образа; 5) этнокультурные параллели. Эта схема основана на принципах анализа персонажей пантеона, принятых исследователями и разобранных в первом разделе этой главы. Выбор верховного пантеона тунгусо-маньчжурских народов в данной работе обусловлен особой важностью

именно этой категории богов, отражающей мифологические и религиозные основания этнической ментальности, позволяющие рассматривать этнокультурные связи. Наряду с домашними духами персонажи верховного пантеона и их двойники входят в ритуальный шаманский комплекс тунгусов. Наиболее разработаны персонажи промыслового культа, культа предков и шаманства.

В данном разделе рассматривается система пантеона богов, духов и демонов, доминирующих в промысловом культе, семейном культе, культе предков, а также шаманстве. Фольклорные образы (мифологии, волшебной сказки, героического эпоса) исследованы с целью изучения исторической глубины персонажей пантеона.

Глава 3

МОРФОЛОГИЯ ВЕРХОВНЫХ БОЖЕСТВ НЕБА

Раздел «Морфология верховных божеств неба» включает два типа верховных божеств неба: космические и астральные божества. Исследование проводится на *мировоззренческом, этнокультурном и ментальном уровнях культуры*, рассматриваются мифологические, фольклорные и шаманские пантеоны богов и духов.

3.1. КОСМИЧЕСКИЕ БОЖЕСТВА (НЕБА И МИРОВОЙ ГОРЫ)

В качестве верховного божества пантеонов тунгусо-маньчжурских народов называются несколько персонажей мифов и ритуалов. В мифологии маньчжуров главное божество — хозяйка вселенной *Абуга хэхэ*, в шаманском эпосе она делит власть и миры с двумя другими небесными богинями (три дочери солнца и луны) — богиней света Улден хэхэ и богиней земли, горы Банаму хэхэ. В ритуальном и государственном пантеоне маньчжуров верховное божество неба *Абкай Эндури* обладает абсолютной властью, но рядом с ним фигурируют другие шаманские, а также буддийские и даосские божества — Эксэ Эндури, яшмовый император *Юй хан* или *Юй хуан шан ди* (Wang Hong gang, 1993; Широкогоров, 1919; Яхонтов, 1999; Пан, 2005). В мифологическом пантеоне эвенков наиболее архаичное божество неба и вселенной Буга имеет синонимы — Оксаки или Экшэри, Сэвэки, Майин (шаманский бог), Амака (Широкогоров, 1919; Анисимов, 1958; Василевич, 1969). В ритуальных пантеонах народов Амура зафиксирована эволюция верховного божества от Буа или Боа к Сангия, Сэнге и Эндури и образование смешанного образа Боа Эндури — небесный бог и использование имени Сэвэки как христианского бога (Козьминский, 1927; Смоляк, 1991; Березницкий, 1999; 2003). У разных территориальных групп одного или разных народов эти названия также имели фонетические варианты, восходящие к одной основе, например Буга, Боа, Ба, Абкай, Абуга

или Сэнгэ, Сангия, Сэунки, Сэвэки, Шиваки, Хэвки, либо *Эксэ, Оксоки, Экшери.

Общий анализ образа и структуры вселенной, соотношения верховных богов тунгусо-маньчжурского пантеона, проведенный нами, свидетельствует о вариативности, процессах трансформации образов и наличии синонимии верховных божеств. Синонимия верховных божеств отражает неустойчивость канона и незавершенный процесс формирования шаманского политеизма тунгусо-маньчжурских народов. Верховным божеством мог быть хозяин неба, либо хозяин горы, а также хозяин солнца или хозяин грома (грозы). В некоторых пантеонах эти роли совмещены.

3.1.1. Космическое божество неба

Согласно собственно тунгусской модели пантеона, верховным божеством и творцом мира являлся персонаж Буга, Боа, Абкай, объединяющий пространственно-временные параметры вселенной. *Мировоззренческий аспект* исследования верховного божества неба Буга проявляется в его сфере влияния, локализации, функциях, роли, статусе, атрибутах, семантике, иконографии.

3.1.1.1. Буга, Боа

Большинство исследователей тунгусских народов отмечали пространственные характеристики данного понятия. Буга, Боа — обожествленное представление о нерасчлененной единой вселенной. Б. А. Васильев первым отметил, что у орочей Буа — это мир-вселенная и религиозные представления о Буа — «это примитивное пантеистическое представление о божестве, неотделимом от земли, неба, погоды, окрестностей, урочищ, вообще от природы» (Васильев, 1929, с. 168). Более детально эти идеи были рассмотрены А. М. Золотаревым. Он писал: «В образном мышлении первобытного человека понятие неба сливается с понятием земли и воды. Мир мыслится, как нерасчлененное трехэтажное образование» (Золотарев, 1939, с. 85–86).

По мнению Г. М. Василевич, возможно разделение слова *Буга* на две морфемы: *Бу* — земля (*му* — вода) и *га* — суффикс времени (Ермолова, 2004, с. 60–61). Она отмечала, что восприятие верховного божества в верованиях тунгусо-маньчжурских народов было связано с ближайшей окружающей средой. «Буга, Боа — это сила природы, распространенная

вокруг и служащая импульсом существования и движения различных явлений природы. Согласно общему для всех тунгусо-маньчжурских народов представлению, Буга означает все окружающее: природу, землю, мир, небо, погоду, пространство. Под влиянием шаманских представлений Буга приобрел новое значение как дух-хозяин верхнего мира. Считалось, что Буга может видеть только шаман, который общается с ним» (Василевич, 1991, с. 188). А. Ф. Анисимов полагал, что понятие *Буга* у эвенков олицетворяло окружающий мир как место деятельности и жизненно важных условий существования (погода) (Анисимов, 1959, с. 42).



Образ небесного оленя.
Наскальное изображение.
Нижний Амур

Полисемии названия верховного космического божества Буга соответствовала полисемия самого образа. Вселенная Буга включала понятие всего мира — земли, воды, неба, всего существующего — и в то же время это вечное существо, которое является творцом и распределителем всего существующего (Широкогоров, 1919, с. 14–15; Аврорин, Лебедева, 1978, с. 27–28; Хасанова, 1998, с. 518–519). Являясь хозяином вселенной, которому подвластны все сферы мироздания, Буга наделялся статусом верховного божества и духа. По определению С. М. Широкогорова, Буга — «верховное, всесильное, вездесущее, всезнающее существо, который отвечает за существование и регулирует жизнь и направляет весь мир» (Shirokogoroff, 1935, 122), то есть обладает законодательными, распорядительными и креативными функциями.

Наряду с творением мира верховное божество считалось хозяином погоды, который регулирует восходы и заходы солнца, управляет атмосферными осадками, ветрами, грозами, землетрясениями, наводнениями, промысловой удачей. Он — верховный хозяин всего живого на земле и совокупность всего, что ему подвластно (Аврорин, Лебедева, 1978, с. 27–28; Анисимов, 1959, с. 42).

Верховное божество тунгусских народов Буга не только обладало космогоническими и природно-атмосферными функциями, но также было наделено социальными функциями.

Кур-урмийские и кондонские нанайцы верили, что Боа дает счастье, справедливость, жизнь (Арсеньев: Архив ПФРГО, 1914–1917; Кубанова,

1992). Нанайцы, ульчи, негидальцы у неба Буга просили здоровья и благополучия (Смоляк, 1991, с. 12; Золотарев, 1939; Цинциус, 1971, с. 171–183).

Г. И. Варламова у амурских эвенков конца XX в. записала современные представления о небе Буга. Она сообщает, что небо Буга играет в жизни эвенков главную роль. Небо человека кормит, растит его, дает лося, домашнего оленя, снабжает теплом. Оно дает погоду (мочит, сушит) и устанавливает закон, следит за нравственностью человека (Варламова, 1995, с. 55–59). Божество неба Буга эвенков как воплощение вселенной и верховный правитель вселенной является главным подателем жизни и, как родитель, воспитывает человека. Буга — источник всего, и от него все происходит (Там же, с. 59).

Рассмотрев сущность верховного божества неба и его основные функции, перейдем к изложению материала об историко-генетическом развитии данного образа.

Эволюция образа Буга

В пантеонах тунгусо-маньчжурских народов сохранились разностадийные представления о божестве неба — от нерасчлененного космического образа до дуального и верховного главы пантеона.

Наиболее ранний исторический пласт представлений о верховном боге неба Буга как нерасчлененной единой вселенной, по мнению исследователей, был связан с культом лося и мифом о стрелке, преследующем солнечную лосиху (Окладников, 1974, с. 53–59; Василевич, 1969; Анисимов, 1959, с. 23; Мазин, 1984, с. 12; Аврорин, Лебедева, 1978, с. 27–28). Первоначально образ Буга, Бугады энин представлял собой хозяйку вселенной, мировой горы и мирового древа жизни как нерасчлененного единства вселенной в облике космической лосихи — матери-прародительницы мира и жизни. Позднее Буга стал мужским божеством, хозяином неба и земли (Василевич, 1936; Анисимов, 1958, с. 83; 1959, с. 23; Мазин, 1984).



Стрелок, поражающий небесную оленуху, уносящую солнце. Наскальное изображение. Верхний Амур

В мифологии тунгусо-маньчжурских народов (маньчжуров, эвенков, негидальцев) сохранился архаичный образ хозяйки вселенной, владеющей небом и землей, мировой горой, деревом жизни и смерти. Мифологические сюжеты содержатся в шаманских песнопениях и ритуалах.

В эвенкийском мифе персонаж *Энекан Буга, Бугады энин* — родовое божество, мать-прародительница, хозяйка вселенной, мировой горы и мирового древа, подательница душ зверей и людей, хозяйка растительности. Шаман летит к ней на небо, чтобы получить души людей и зверей. Она сбрасывает шерстинки и травинки на землю (Анисимов, 1958, с. 29; Мазин, 1984, с. 83).

Китайский исследователь Ван Хун Ганг обнаружил в шаманских текстах маньчжурского рода Гаере мифологические тексты, в которых сообщается о матери вселенной Абуга хэхэ или энэ, которая во времена первотворения из грязи со своего тела породила мать-землю. Земля, затвердев, превратилась в мировую гору. Хозяйка земли Манни энэ мировой горой размешала первозданные воды, а Абуга энэ, спасая людей от потопа, установила опору — мировое древо иву, которое превратилось затем в шаманское дерево силы и дерево жизни. Символами мирового океана и мировой горы в шаманстве считались колотушка и бубен, первый звук которого сотворил вселенную, землю и жизнь (Wang Hong gang, 1993, p. 48–49). В другом варианте шаманского эпоса маньчжуров, записанного китайским исследователем Фу Джи Чен, хозяйка вселенной Абка хэхэ — уже одна из трех небесных дев наряду с хозяйкой света *Улден* и хозяйкой земли (горы) *Банаму* (Бэкер, 2004, с. 39).



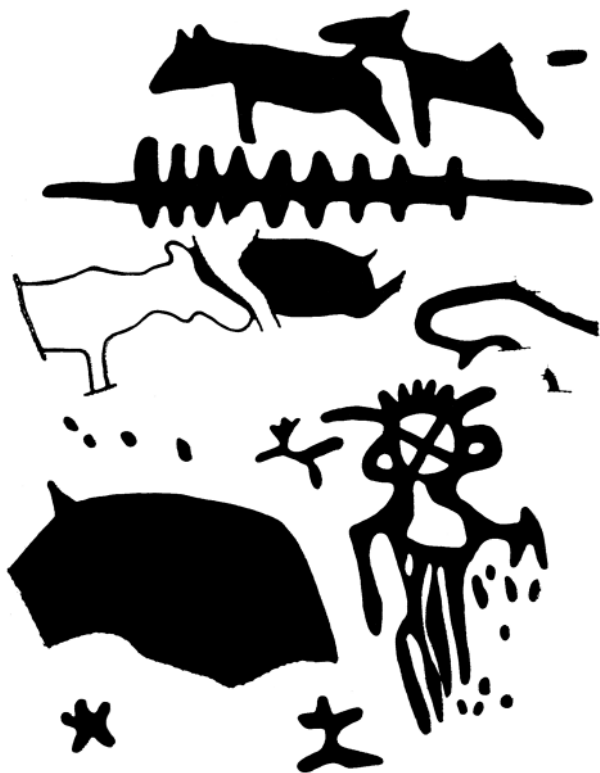
Космическая оленуха — податель небесной благодати.
Наскальное изображение. Верхний Амур

Позднее единый образ матери вселенной маньчжурской мифологии разделился на несколько самостоятельных персонажей, хорошо сохранившихся в представлениях эвенков, удэгейцев, негидальцев и ульчей. Место верховного божества занял мужской персонаж — божество неба Абкай или Абкай Эндури.

Ранние записи космогонического мифа забайкальских и амурских эвенков XVIII в. зафиксировали дуалистические представления. Г. Спасский записал космогонический миф забайкальских эвенков о творении мира и человека, в котором два брата Буга и Бунинка творят вселенную, животных, людей (Спасский, 1822, с. 54–55). Об этом же сообщает И. Георги: «Верховное, или всеобщее, божество называют Боа, а дьявола — Буги» (Георги, 2005, с. 328). Некоторые исследователи обращали внимание на то, что слово «Бука» в переводе означает «крупный рогатый зверь», в том числе лось (Анисимов, 1959, с. 32–39; Аврорин, Лебедева, 1978, с. 29). Согласно мифологии забайкальских эвенков начала XX в., два брата-творца Буга и Хырга поделили небо и землю (Макаренко, 1913а, б: Архив РЭМ, ф. 6, оп. 1, д. 125, 215, с. 29, 30, 32; Сем Т., 2002а, с. 99–100).

Исследуя эвенкийский пантеон XIX в., А. Ф. Анисимов выделил два разных образа, сформировавшихся на одной первооснове: хозяина неба Буга (Сэвэки) и хозяйки родовой территории, священных скал и дерева жизни Бугады энин, символами которых были два оленя (Анисимов, 1959, с. 34–39). В представлениях орочей и нанайцев два главных божества восходят к общему названию — бог неба Боа Эндури и хозяин земли и охотничьего угодья Боа Эджэни (Оненко, 1980, с. 68–69; Аврорин, Лебедева, 1966).

Бликие представления были записаны Г. И. Варламовой. На основании того, что амурские эвенки обращались к небу Буга, называя его мать *эни* и отец *амин*, она приходит к заключению, что Буга как высшее божество объединяет и женские, и мужские начала природы и олицетворяет вселенную (Варламова, 1995, с. 59). То есть Небо Буга в эвенкийских верованиях амбивалентно по своей сути, представляя фактически нерасчлененную вселенную, что близко к верованиям других тунгусских народов — ульчей, нанайцев, маньчжуров, удэгейцев, негидальцев, эвенков. Для пантеона тунгусо-маньчжурских народов была характерна ярко выраженная антропоморфность верховных богов и их парность. В фольклоре удэгейцев, эвенков, негидальцев, нанайцев к верхнему богу обращались как к матери и отцу неба Буа мама и мафа, Сагды мафа и Сайкса мама, Эндури энини и ама (Poniatowski, 1966, с. 68; Фольклор удэгейцев, 1998, с. 192–193; Цинциус, 1971, с. 183–184;

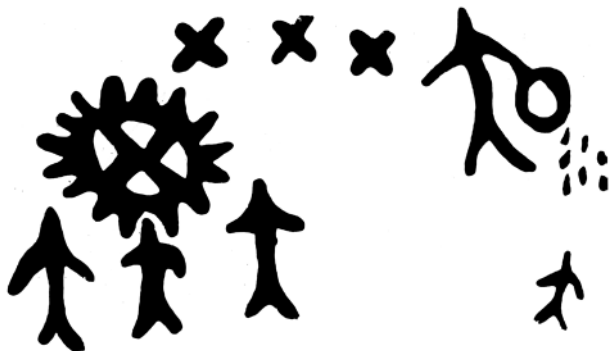


Рогатое божество — податель блага.
Наскальное изображение. Верхний Амур

Смоляк, 1991, с. 12–20; Варламова, 1995, с. 59). Двойственность образа проявлялась не только как верх — низ, мужское — женское, но также как добро — зло, свет — тьма. Понятие хозяина территории распространялось и на злого духа Боко, или черта (ССТМЯ, 1975, с. 100; Хасанова, 1998, с. 519; Сем Т., 2002а, б; Чадаева, 1982; 1986; 1990).

Ритуал культа неба Боа

Являясь космическим божеством, Буга воспринимался как верховное божество и хозяин территории нераздельно, один в двух лицах. Во время родовых молений к нему обращались через конкретный лик на священном дереве или на священных скалах. Поэтому некоторые лингвисты отмечают, что значение слова *буа* — «бог» не подразумевает веры в надприродное божество, чаще всего речь идет о хозяине тайги Буа



Шаман передает небесное благо из бубна людям.
Наскальное изображение. Верхний Амур

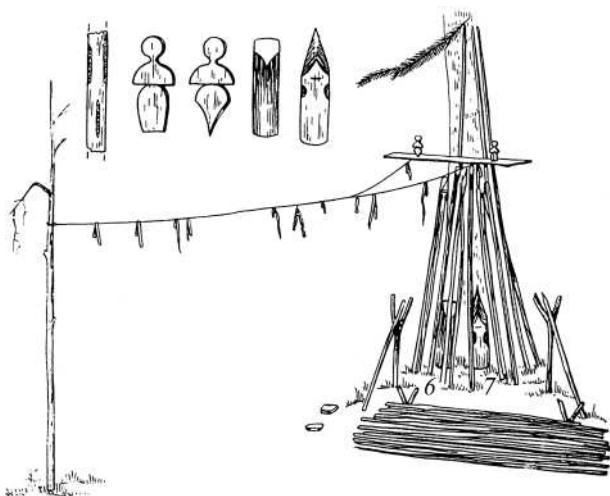
Хэнтэни, распоряжающемся в своем хозяйстве. О нем говорят: хозяин будет снежить, дождить (Гирфанова, 2001, с. 60).

Тунгусо-маньчжурские народы к божеству Буга, Боа обращались два раза в год во время моления небу и горе, предкам. Охотники и шаманы тунгусо-маньчжурских народов упоминают Буга, Боа в молитвах постоянно как высшую справедливую силу.

Негидальцы верили, что главные божества населяют небо *бога*, гору *уйэ*, воду *му*, им приносили жертвы и молили о помощи в промысле, просили здоровья и благополучия. Хозяину неба *Бога* приносили молитвы на родовом мольбище во время осеннего жертвоприношения. На мольбищах алачинки, таучинки негидальцы устанавливали лиственницу *торо* — символ мирового древа вселенной, и через изображение духа-хозяина солнца *тыйгани*, луны *омнанкан* и предков *сангиту* (помощников Боа), *дойоми*, *маси* (домашних предков) передавали слова молитвы и жертву верховному богу неба *Бога*: «Небо, солнце, луна, мольбище, нам помогай, дай хорошо жить, не давай хворать, зверя дай убить». В жертву небу приносили собаку, свинью либо оленя (Цинциус, 1971, с. 171–183).

У ороков верховному божеству Буа или Бо Эндури, которое еще в начале XX в. воспринималось нерасчлененной вселенной, богу неба, места, хребтов, рек, ежегодно приносили жертвоприношения (Васильев, 1929, с. 20–21).

В простейших обрядах ульчей вода, земля и небо выступают как три равноправных начала, которым приносят жертвы. В позднейшей более дифференцированной обрядности каждой стихии посвящается особое весьма сложное жертвоприношение (Золотарев, 1939, с. 85–86). Во время родового моления *эджэхэ уйлэву* ульчи передавали просьбы на небо



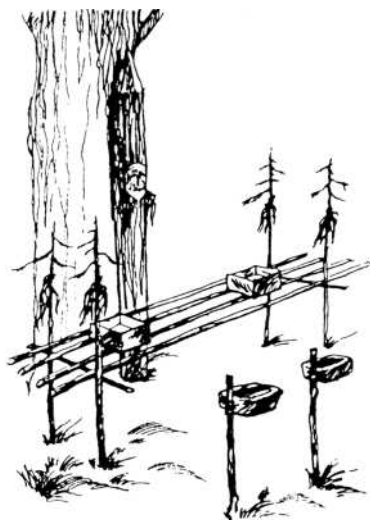
Мольбище алачинки верховному божеству Буа. Негидальцы

к верховному богу Ба Эндури через домашних и родовых предков и небесных предков-посредников *эджэхэ* (Смоляк, 1991, с. 19–20). А. В. Смоляк сообщает, что во время моления небу ульчей у священного дерева *туйге* с жертвенным помостом старики обращались к небесным божествам с просьбой о здоровье, благополучии, удачном промысле (Там же, с. 12–19).

В нанайском пантеоне небесное божество Боа или Боа Эндури занимает положение верховного божества неба в промысловом культе, а также в шаманских лечебных камланиях (Кубанова, 1992, с. 7; Смоляк, 1991, с. 12). И. И. Козьминский обратил внимание на древний бескровный характер культа Боа как нерасчлененного единства неба и земли. Он отметил, что перед началом охоты нанайцы молились Боа как небу и месту в тайге (Козьминский, 1927, с. 46). Аналогичный обряд был зафиксирован у эвенков Подкаменной Тунгуски и ороحوнов Маньчжурии (Макаренко, 1908–1912: Архив РЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 387, с. 120). По данным Е. А. Гаер, у низовых нанайцев в осеннем родовом жертвоприношении об удачной охоте, здоровье и благополучии культ неба Боа особо не выделялся. Счастья *кэсиэ* просили у духов родовых угодий Боа эдэни или Сангия мама, жертвы приносили земле и небу водкой, брызгали на четыре стороны света (Гаер, 1991, с. 27). Возможно, это свидетельствует о нерасчлененности либо слиянии культа неба и культа территории у низовых нанайцев.



Жертвенники космическому божеству
Буга (Буа) в лесу. Эвенки, орочи
(фото Арсеньева, рис. Куфтина)



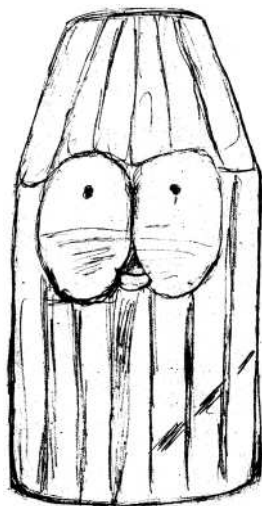
Маньчжуры весной и осенью проводили обряды моления и жертвоприношения небу и предкам в одном храме. Первым и главным среди других в маньчжурском пантеоне богов являлся Абкай Эндури — дух неба, или Абкай хань — небесный царь, верховный владыка, Бог, владыка мира (Захаров, 1875, с. 24). Культ владыки неба Абка у маньчжуров восходит к культовой практике чжурчжэней (XI–XII вв.) (Воробьев, 1983, с. 44, 127, 138–143). Чжурчжэни называли небо Абка или по-китайски Тянь (Воробьев, 1968, с. 103).

В начале XX в. в промысловом культе неба исследователями разных тунгусо-маньчжурских народов был зафиксирован процесс замены одного названия верховного божества другим. Нанайцы молились верховному божеству Боа, затем он был заменен на новый — Сангия, а затем на Боа Эндури и Эндури (Козьминский, 1927). Как было отмечено исследователя-

ми, в данной замене произошла некоторая трансформация образа под влиянием китайцев и маньчжуров (Березницкий, 2003; Шаньшина, 2000).

Наряду с процессом трансформации образа верховного божества в представлениях народов Амура отмечается использование синонимов. В шаманском пантеоне нанайцев и ульчей один и тот же образ назывался разными именами, обозначающими различные свойства верховного персонажа — Эндури, Боа Эндури, Эндур Ама, Санги, Сангия (Смоляк, 1991, с. 12) или Боа Эндури, Санги, Санси, Эринку (Кубанова, 1992, с. 7). У сымских эвенков М. Д. Симонов записал три названия для верховного божества: Энынтери (уважительное), Экшэри (грубое) и Буга (ругательное) (Симонов, 1983, с. 102–113), в переводе соответственно означающие — хозяин, владыка, старик, зверь. Таким образом, получается, что мифологическое имя бога — *лось* уже не является, как в мифологии, самым главным, а отмечается роль верховного бога как владыки. Подобное наблюдение весьма интересно с исторической точки зрения на развитие восприятия эвенками значений верховного божества с изменением приоритетов мышления.

Вершиной эволюции космического божества было выделение верховного бога неба в тунгусо-маньчжурском пантеоне как мужского персонажа, обладающего абсолютной верховной властью, установителя законов, нравственности, воплощения высшей справедливости, подателя счастья, военной и промысловой удачи. Маньчжурское представление о божестве Абкай сочетало в себе шаманское представление о всемогущем повелителе неба и конфуцианскую концепцию неба как высшую инстанцию на вознаграждение и воздаяние.



Изображение Боа.
Ульчи



Изображение Буга на мольбище.
Орочи.

РЭМ, фотоколл. 5654-2076

3.1.1.2. Абкай Эньдури

В верованиях маньчжуров особое место занимал верховный небесный дух — Абкай Эньдури — эквивалент тунгусского Буга. Иногда он встречался под другими именами: Абка — «небо», Дэрги абка — «высокое небо», Амба абка — «большое небо», Абкай хань — «небесный царь». Абкай Эньдури обычно мыслится как благорасположенный прародитель всех живых существ. Абкай ведал наказаниями в вечнозеленом верхнем мире. Божеству неба Абкаю были подвластны многочисленные группы духов *эньдури*, обладающих сверхъестественной силой: либо благожелательных, либо насылающих болезни (Гимм, 1992, с. 108). Согласно материалам С. М. Широкогорова, бирары верили, что Апка энэ/эньдури распоряжались душами детей — *вуненги*, *фоенго*, которые ей или ему посылает Онгоси мама (Shirokogoroff, 1935, p. 128).

Маньчжуры называли его также Дэрги Абка (Волкова, 1961, с. 145). По-видимому, имя верховного божества неба Дэрги Абкай (высокое небо) является в маньчжурском пантеоне калькой с тюрко-монгольского названия Дэрегэ Тэнгри в значении «необъятное небо» (от монг. *дэлэгэй* — «вселенная»), другим названием которого было Хухэ Мунхэ Тэнгри — «синее вечное небо». Полагаем, что к этому образу восходит персонаж Дэрегэдиэн — «небесный человек» в фольклоре эвенков, орочей, нанайцев, изображающийся чаще всего в виде головы по имени Дэрэ.

В маньчжурских представлениях социальный статус верховного божества неба наиболее высокий. Он главный властелин, распорядитель мира и людей, податель детей, покровитель в хозяйстве и войне, высшая инстанция, хозяин судеб людей.

Согласно материалам, собранным китайским исследователем Ван Хун Ганом, верховному богу неба Абкаю Эньдури, Абаки Эньдури, дающему свет и огонь, были подвластны девять стихий погоды. Божество Абкай Эньдури или Абука Эньдури находилось на 9-м уровне неба и управляло солнцем, луной, звездами, ветром, громом, дождем и снегом, животными, растениями, родовыми предками (Wang Hong gang, 1993, p. 49–50).

Вопрос о роли неба в представлениях маньчжуров был подробно рассмотрен в работах Т. А. Пан. На основе раннего письменного источника маньчжуров «Обращение Нурхацы к династии Мин» 1623 г. Т. А. Пан делает вывод, что раннеманьчжурская государственная идеология сочетала в себе шаманские верования о всемогущем повелителе неба Абкае Эньдури и конфуцианскую концепцию неба (Пан, 2003, с. 143–151). В маньчжурском ксилографе говорится, что Нурхацы в обращении ссы-

ляется на волю неба как высшую инстанцию на вознаграждение и воздаяние, говоря о падении династии Мин и своей победе по благословению неба. Нурхаци имел титул «благословенный небом» — Абкай фулинга, а с 1736 г. Абкай суре — «небесная мудрость» — с китайским эквивалентом. Небо общается с людьми посредством природных явлений, небесных знамений, выражающих одобрение или порицание поступков правителя. Небо передает небесный мандат на правление (Пан, 2004, с. 64). Пан обращает внимание на тэнгрианскую (центральноазиатскую) основу представлений о небе Абкай эндури как о могущественном верховном повелителе, обладающем душой, чувствами и мыслями, — некоей живой всепроникающей, всезнающей и всемогущей субстанции. Наряду с этим в маньчжурской концепции божественного неба проявлялись и древнекитайские представления о карающем небе, где природные бедствия трактуются как небесное порицание неправильного императорского правления (Пан, 2005, с. 119–120).

Исследуя картину мира маньчжуров, отраженную в письменном источнике — эпосе о Нишаньской шаманке, К. С. Яхонтов обратил внимание на различие в отношении к небу обычных людей и шаманов. Главный дух шамана обитает на высоком небе Дэрги Абка и, спускаясь с него, гнездится в высоких (восточных) горах Дэрги Алин. Маньчжурские шаманы не совершали путешествий в верхний мир и не камлали духам верхнего мира, потому что верхняя сфера неба принадлежала буддийским и даосским божествам. Обычные люди из маньчжуров связывают с небом практически все значительные события жизни (Яхонтов, 1999, с. 42). В «Обстоятельном описании происхождения и состояния маньчжурского народа и войска, в восьми знаменах состоящего» зафиксированы этические характеристики неба: «Небо одних добрых людей охраняет, несмотря на лица, чины, степени». «Души бессмертных людей пребывают на небе вечно» (Леонтьев, Рассохин, 1784, с. 229, 236). По-видимому, в этих утверждениях проявилось буддийское влияние.

Таким образом, рассмотренные сведения о верховном божестве неба тунгусо-маньчжурских народов Буга, Боа, Абкай характеризуют его как олицетворение неба и погоды, но также нравственного социального лидера, дающего законы и высшую справедливость, счастье, военную и промысловую удачу. Божество имело антропоморфный и зооморфный облик. Наибольшее развитие этот образ получил у маньчжуров, нанайцев и удэгейцев. Представления о божестве неба Апка или Абкай Эндури сохранились также в шаманском пантеоне нанайцев и ульчей. Ульчи различали верховное божество Боа Эндури или Эндури и бога неба — небесного старика Акпан Ама (Смоляк, 1991, с. 12–19). Сунгарийские нанайцы мо-

лились о счастье небу Апака и земле Буа (Линь Чунь шэнь, 1934), в чем отразилась контаминация маньчжурских и тунгусских верований.

3.1.1.3. Место обитания Буга, Абкая

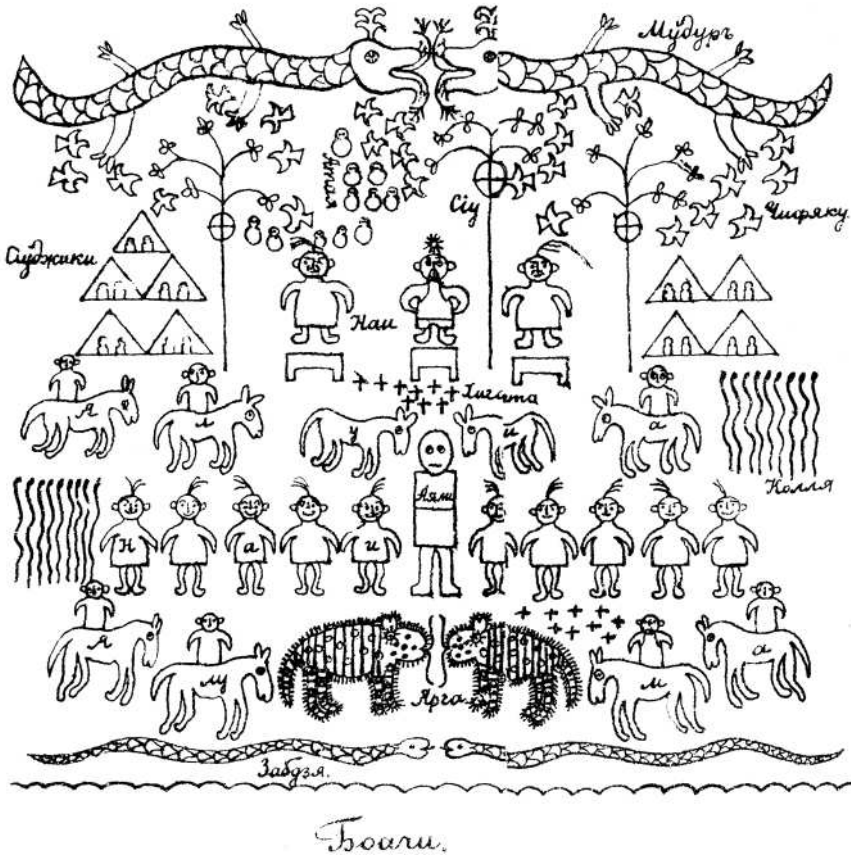
Местом сбора верховных богов считалось родовое мольбище у тунгусских народов или храм неба и предков у маньчжуров (Лопатин, 1922; Цинциус, 1971, с. 178—182; Захаров, 1875, с. 24). Обычным местообитанием верховного божества неба являлся самый верхний уровень неба, за пределами видимой небесной сферы, и в то же время это был пик небесной горы — части мировой горы (Аврорин, Лебедева, 1978, с. 28; Липский, 1936: Архив МАЭ; Арсеньев, 1998, с. 33, 467—470; Иванов, 1954, с. 243). Отметим, что горы, судя по шаманским описаниям вселенной, — типичное место обитания верховных богов, подобно античному Олимпу.



Образ верховного божества. Наскальное изображение.
Верхнее Приамурье

Местом сбора девяти главных богов у нанайцев также была планета трех звезд, где располагался горящий костер (Сем Ю., 1990, с. 121). По данным нанайских и ульчских шаманов, Боа находится на девятом небе. Маньчжуры также помещали верховное божество неба Абка на 9-й уровень неба (Бэкер, 2004). Ульчи рода Черуль верили, что верховный бог неба Ба Эндური живет на девятом небе, где много людей, городов, есть моря и реки (Смоляк, 1991, с. 12—19). В мифологии удэгейцев главное божество неба Бо Андудляни находится на небе, на пике мировой горы,

он выше всех остальных богов и духов и управляет ими. Ему подчинялись хозяева растительности и плодородия, хозяева горы и зверей (Арсеньев, 1998, с. 469). По мнению В. А. Аврорина и Е. П. Лебедевой, верховное божество Боа в представлениях орочей не имело определенного места обитания и находилось за пределами видимой небесной сферы (Аврорин, Лебедева, 1978, с. 27–28). У верхнеамурских ороченов Энекан Буга, хозяйка вселенной и рода человеческого, жила на третьем ярусе верхнего мира (первом от земли), а верховным божеством был бог Экшэри, обитавший на верхнем ярусе неба (Мазин, 1984, с. 10–12).



Изображения небесных людей у солнечного родового дерева.
Нанайцы. РЭМ, колл. 8762-18191

3.1.1.4. Иконография божества Буга

Относительно внешнего облика верховного божества представления тунгусо-маньчжурских народов расходятся. Одни авторы сообщают, что образ Буга неотчетлив, наименее материализован, не имеет устойчивого зрительного воплощения (Аврорин, Лебедева, 1978, с. 27–28; Широкогоров, 1919, с. 14–15). Другие авторы приводят конкретное описание образа. Шаманы эвенков-орочонов Верхнего Амура хозяйку вселенной Энекан Буга представляли в виде старой сгорбленной женщины с добрым лицом в длинном платье из замши и, возможно, в капюшоне. Волосы зачесаны назад. В левой руке она держит мешок, полный шерстинок — душ разных животных, а в правой — шерстинку, чтобы подарить ее кому-нибудь из людей. Первоначально, согласно мифу о космической охоте, она была связана с образом лося или солнца (Мазин, 1984, с. 10–12). Горбатость в мифологии, как известно, обозначает причастность к иному миру — миру духов, богов, предков, мифических существ в отличие от локуса людей или указывает на сферу гор как местообитание высших богов.

Во время моления божеству неба эвенки и народы Амура (нанайцы, ульчи, негидальцы) вырезали лик божества на срезе дерева и приносили ему кровавую жертву (эвенки — оленем, народы Амура — свиньей, собакой, оленем) (Макаренко, 1913б: Архив РЭМ; Лопатин, 1922; Цинциус, 1971). Это свидетельствует о потребности носителей традиционной культуры в визуальном антропоморфном образе божества, с которым можно общаться как с Другим, Внешним, но себе подобным, уравнивая себя и природу.

В состав шаманских покровителей эвенков и нанайцев входили изображения космического божества в виде яйцевидной головы. Его называли небесным духом-предком Бугады Шанаун мугдоннэ, небесным хозяином Ундзи Тенги, небесным богатырем Тангия Мангия, божественным духом Совоко Шоломо. Эти имена табуировали словом Дэрэ, то есть лицо, подразумевая космического богатыря Дэрэгды (Сем Т., 2004а, с. 204–205). Изображения подобного типа восходят к находкам эпохи неолита в Прибайкалье и энеолита в Монголии (Окладников, 1976, с. 273; Новгородова, 1989, с. 79). В дуалистической мифологии тунгусских народов образ космического божества разделен на два — астрального божества и хтонического злого духа. В шаманском комплексе солонов сохранилось два изображения Дэрэ как предка-покровителя и как злого духа (Сем, Осокина, 1986). Подобные изображения имеются на священных скалах Верхнего Приамурья и Якутии (Окладников,

Мазин, 1976, с. 165, 187, 156, 166, 168, 169; 1979, с. 128, 131, 140, 142; Архипов, 1989, с. 118). Проведенная нами идентификация верховных богов с наскальными изображениями позволяет утверждать, что у предков тунгусо-маньчжурских народов сохранилась традиция изображать два верховных божества неба и подземелья в виде огромных голов, а божества рангом ниже, включая небесных богов плодородия — богов охоты, духов-покровителей, изображали в полный рост средних размеров, однако на порядок больше, чем людей и животных — обитателей среднего мира. Судя по изображениям тунгусо-маньчжурских народов (нанайцев, эвенков) верховных богов на шаманских иконах, рисунках на лечебной и ритуальной одежде, бубнах, все они представлялись в антропоморфном виде в облике царя или чиновника на троне, лика в круге или старика с плетью, то есть являют собой очевидные заимствования.

3.1.1.5. Миф и петроглифы

Наиболее ранние наскальные изображения лосей на территории Евразии встречаются в эпоху неолита (Окладников, 1966; Мазин, 1984). А. П. Окладников полагал, что перед священными скалами устраивались специальные промысловые и лечебные ритуалы (Окладников, 1966, с. 126). Сюжет о стрелке, поражающем лосиху, уносящую на рогах солнце, известен эвенкам, а также народам Амура (орочам, орокам, удэгейцам), у которых он, по-видимому, имеет северотунгусское происхождение. Японский исследователь Дзиро Икегами записал легенду ороков об охоте на огненную лосиху *того буги, тое буи* (Ikegami, 1984, p. 1), которая, полагаем, является отголоском мифа о космической погоне стрелка за лосихой. Подтверждением этого является орнамент с изображением оленя с козленком на оленьей луке ороков (ПМ Л. И. Сем и Ю. А. Сема, 1963, ороки, п. Вал, о. Сахалин). Стилистически сюжет выполнен в скифском зверином стиле. Обнаружение его у дальнего тунгусского этноса подтверждает нашу мысль о роли периферии в сохранении традиций.

От енисейских эвенков была записана шаманская молитва, в которой говорится о небесном дожде-благодати, посылаемом на землю небесной матерью-лосихой — прародительницей (Макаренко, 1907–1908: Архив РЭМ). На священных скалах Средней Лены эпохи бронзы имеются образы небесной лосихи — подателя дождя, на скалах Верхнего Амура — фигура рогатого божества неба — подателя дождя (Окладников, Запорожская, 1970, с. 78; Окладников, Мазин, 1976, с. 156).

Одни исследователи полагают, что этот образ восходит к культу лося и мифу о космической охоте на солнечную лосиху и лосенка (Окладников, 1966; Мазин, 1984). Некоторые исследователи трактуют данный образ как уральский в юкагирском пантеоне (Жукова, 1996, с. 40–42, 64). Другие связывают его с представлениями и наскальными рисунками и артефактами неолитического населения Европы, у которых был широко известен образ богини неба и дождя, дающей тепло и влагу. Данный образ возводят к индоевропейской культурной традиции Евразии (Миллер, 1933, с. 155–157; Рыбаков, 1981, с. 209; Голан, 1993, с. 23). Используя широкие сравнительно-исторические материалы, А. Голан приходит к заключению, что на территории Восточной Сибири и Америки данный персонаж появляется с приходом индоевропейского населения (Голан, 1993, с. 30).

3.1.1.6. Этимология названия Буга/Абкай

В отношении этимологии имени верховного божества неба Буга, Боа в научной литературе высказывалось две версии. Одна характеризует семантику слова «Буга» как понятие, связанное с пространством вселенной — неба и земли (Г. М. Василевич, А. Ф. Анисимов, В. А. Аврорин, Е. П. Лебедева). А. Ф. Анисимов писал о полисемии слова «Буга», которое имеет несколько разных значений: «вселенная, небосвод, небо, родина, природа, погода, тайга, местность, пространство снаружи вне жилища» (Анисимов, 1959, с. 33). В ульчском языке термином «Боа» обозначается и небо, и земля, а термин для воды *му* — близок *боа* (Улитин; Золотарев, 1939, с. 85–86). По сведениям С. Н. Оненко, мир, вселенная у нанайцев называется Боа ялони и означает небо, погоду, а также местность, место вне дома (Оненко, 1980, с. 68–69). С. М. Широкогоров отмечал, что собственно маньчжурским названием верховного небесного божества был Абкай Эньдури (Shirokogoroff, 1935, 123–124, 130). Он возводит данное слово к маньчжурскому, японскому, корейскому и северотунгусскому *ба, на* — «место, территория» (Ibid., 1935, р. 122).

Другая точка зрения предполагает связь тунгусо-маньчжурского слова *Буга* с индоевропейским словом — *бхага/бога*. П. П. Шмидт полагал, что оно заимствовано из персидского *бога* через монгольское *богдо*. Н. Д. Миронов сопоставляет его с касситским *бугас* — «бог» (Shirokogoroff, 1935, р. 122). М. Мюллер сравнивал тунгусское название *буга* с русским *бог* (Мюллер, 1887, с. 97). Близкой является и точка зрения Г. М. Василевич. По ее мнению, корень *-буга-*, *-боа-*, *-пуо-* восходит к древнейшим языковым пластам. Г. М. Василевич сопоставляет тунгусо-маньчжурское

слово *буга*, означающее «земля, страна, природа, погода, небо, бог» (включая чжурчжэньский), с индоиранскими словами: санскритским *бхагас*, авестийским *бага*, древнеперсидским *буга* в значении «сад, бог» (Василевич, 1959, с. 161). Д. С. Дугаров, анализируя появление понятий белого шаманства типа *беки*, *боо*, *бегин* у тюрко-монгольских и тунгусских народов, вслед за немецкими учеными Г. Дерфером и К. Менгесом возводит их к персидскому *баг*, *бага* — «бог, господин, хозяин, вождь» (Дугаров, 1991, с. 260–263). Специалисты-индоевропеологи относят появление данного термина в Центральной Азии с индоиранцами-тохарами эпохи хуннов (Иванов, 2004). Лингвистом А. Х. Гирфановой была высказана идея о рефлексии тунгусо-маньчжурских слов *буга*, *боа* и *буркан* с монгольским и древнетюркским *бурхан*, обозначающим «будда» (Гирфанова, 2001, с. 61). Отметим, что слово *бурхан* может быть переведено как «божественный владыка». В картине мира и пантеоне тунгусо-маньчжурских народов (эвенков, маньчжуров, нанайцев) персонаж Буркан связан не с верхним, а с нижним миром, очевидно табуируя нижнего брата-творца дуалистической мифологии.

Сравнительный анализ пантеона тунгусо-маньчжурских и тюрко-монгольских народов позволяет уточнить данную этимологию в рамках рассмотренных версий. Полагаем, что образ верховного божества неба тунгусо-маньчжурской мифологии Буга/Абуга отражает архаичные представления о небе-горе. Имя матери вселенной Абуга или Абкай у маньчжуров сопоставимо с древнемонгольским названием божества земли, горы, матери-прародительницы — Этуген, Натигай. Хозяйка горы/земли Этукен, Абуган была родоплеменным покровителем также древних тюрков IX в. и почиталась как реальная гора, дающая шаманов (Потапов, 1991, с. 199). Ареал распространения данного персонажа охватывает все три группы народов алтайской языковой семьи (монголов, тюрков (алтайцев) и тунгусо-маньчжуров). Т. Пан высказала мысль о формировании культа неба Абкай маньчжуров под влиянием тэнгрианства и древнекитайского культа неба (Пан, 2005). Исследование, проведенное автором настоящей работы, свидетельствует, что семантика верховного божества Буга/Абуга как космического божества, связанного с культом гор, неба, солнца, корреспондирует с персонажем тюрко-монгольского пантеона Тэнгри. Л. Н. Гумилев писал о культе космического божества у хуннов наряду с демонолатрией, заимствованной у юэчжэй или динлинов (Гумилев, 1993, с. 80). В свете персидских и тохарских этимологий тунгусского слова *буга* следует, что появление представлений о космическом божестве у тунгусов относится к обозначенному периоду.

Ментальный образ верховного космического божества Буга, составляющий историко-культурную ценность общетунгусской модели мира, наделялся высшей справедливостью, абсолютной властью, законностью, высшими моральными ценностями. Небесная сфера верховного божества ассоциировалась с верхом мироздания, светом солнца, промысловой удачей, плодородием, творческой энергией. К верхней сфере мира и верховным богам неба в модели мира тунгусов сформировалось уважительное отношение, требующее почитания и жертвоприношения.

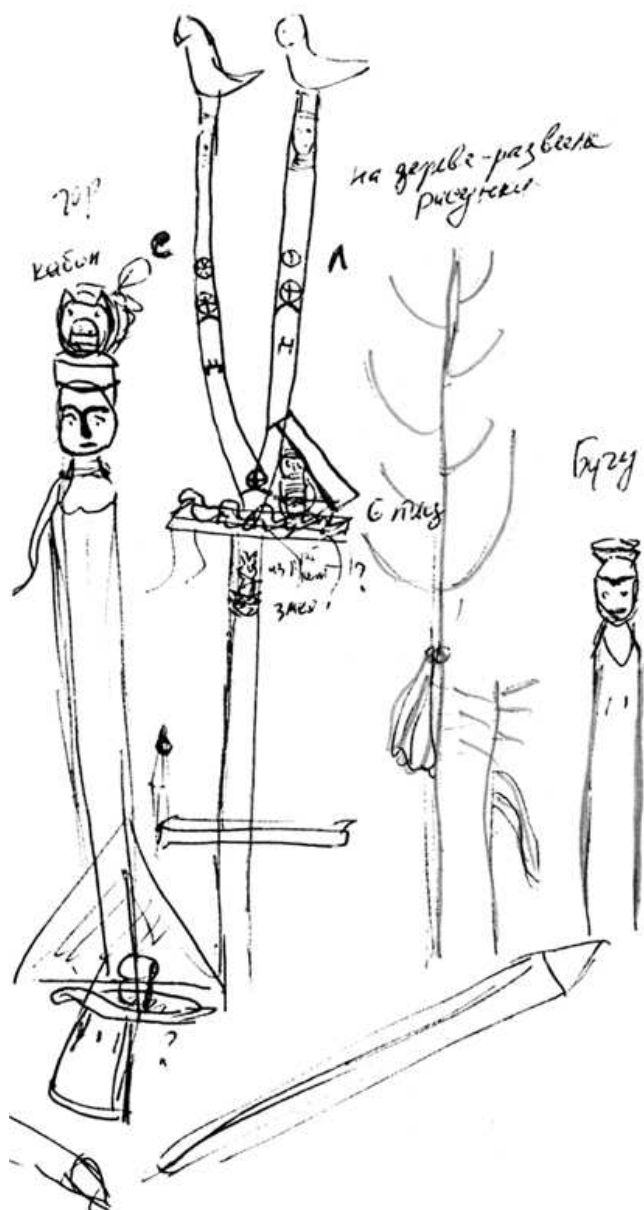
Таким образом, верховное божество неба Буга/Абуга являлось космическим божеством, владыкой мира. Первоначально мифологический образ верховного божества вселенной ассоциировался с космическим лосем, лосихой, и лишь позднее выделились два персонажа — хозяин неба и хозяин территории в образе двух оленей и оленей-людей.

В дальнейшем мифологический образ матери и хозяйки вселенной тунгусо-маньчжурских народов сменяется новыми представлениями о культурном герое — мироустроителе и первом шамане, олицетворяющем мировую гору и космического оленя, символ мира и земли (Сем Т., 2002а, с. 115; 2003а, с. 193). Этот персонаж в фольклоре известен под именем небесного старика, хозяина гор и леса, зверей Канда мафа или Каганкана, а в шаманских текстах под именем первого шамана-горы Гуранта, Гуривуль, Гуре (Сем Т., 2004а, с. 217).

3.1.2. Божества мировой горы

3.1.2.1. Долдан

Анализ верховного божества Буга показал, что его образ генетически восходит к хозяйке родовых гор и вселенной Бугады энин. В пантеонах тунгусо-маньчжурских народов образ хозяина горы очень неоднозначен. Божества — хозяева горы в иерархии тунгусо-маньчжурского пантеона играют особую роль. По одним данным, хозяин горы Хуру Эндури занимает самый близкий к людям нижний уровень неба (нанайцы, ульчи) (Смоляк, 1991, с. 13, 74). По другим сведениям, Алин Эндури или Долодай находится на одном верхнем уровне с верховным божеством неба или парой верховных божеств (маньчжуры, эвенки) (Shirokogoroff, 1935, p. 130; Иванов, 1954, с. 243; Воскобойников, 1958, с. 171). Вероятно,



Изображение духа гор в образе кабана на мольбище. Орочи.
Рисунок с фото РЭМ, 18605. МН., ф. 14/11

в этом качестве он обладает статусом верховного владыки как Каган, Каганкан — название, широко распространенное в алтайском мире (Мелетинский, 1963; Сем Т., 2003, с. 170–171). Третий вариант (эвенки, удэгейцы): функции божества гор совпадают с функциями хозяина зверей, подателя промысловой удачи — Канда мафа, Кадар (Shirokogoff, 1935, p. 167; Сем Т., 2003в, с. 170–171). Этот образ божества горы имеет статус старшего первопредка, отца трех сыновей. По представлениям эвенков, хозяйкой леса и зверей является богиня солнца (Алексеев, 1993, с. 12). В шаманском эпосе маньчжуров небо, свет, земля-гора — сферы влияния трех главных небесных богинь Абуга, Улден и Банаму (Бэкер, 2004). В мифологии эвенков существует два главных родовых божества: хозяйка родовых скал Бугады энин является хозяйкой вселенной и прародительницей рода, хозяйкой дерева душ, хозяйкой леса и зверей, а хозяйка земли Дуннур энин хранит души зверей и дает промысловую удачу *шинкен* (Анисимов, 1958, с. 29). Отметим, что в шаманстве эвенков эта пара уже выглядит как хозяин неба, творец Майин (Сэвэки) и хозяйка земли Дуннур энин (Menges, 1993, S. 61–63).

Анализ некоторых персонажей, связанных со стихией горы в модели мира тунгусов, свидетельствует о роли дублета хозяина неба и хозяина горы. Такими персонажами являются образы Канда мафа и Гуранта. Верховное божество неба и горы Буга, Абуга, Абкай в фольклоре и шаманстве известно под другими именами-дублетами — Канда, Кынгэ и Гуранта, Гуре. В сказках и эпосе тунгусов божество гор фигурирует под именем старика Долодай (эвенки), небесного молодца Долдан (эвены), эпического богатыря-шамана Дэрэгды (нанайцы, эвенки, орочи) и ассоциируется с небом, солнцем Дылача, летающим солнцем Сэнг-Дэнг, громом или вселенной в целом (*делегей, ялони*) (Воскобойников, 1958, с. 171–177; Новикова, 1958, с. 42–48). В характеристиках персонажа Долодая доминирует астральная сущность. В тунгусо-маньчжурском пантеоне образ Канда мафа или Каганкана более сложен и обладает астрально-хтонической сущностью, сохраняя более архаичные представления.

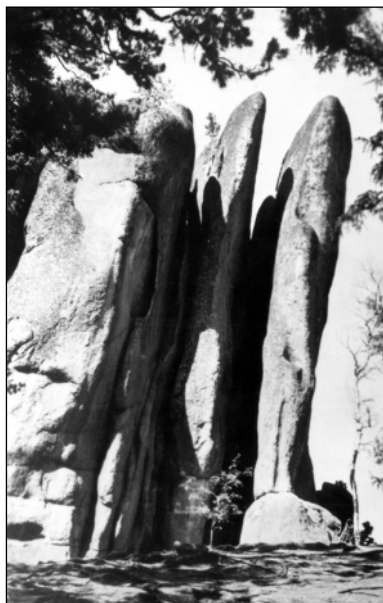
3.1.2.2. Канда, Кынга

В представлениях тунгусо-маньчжурских народов небо отождествлялось с горой (мировой горой) (Василевич, 1959; Цинциус, 1982; Булгакова, 2001; Васильев, 1929; Варламова, 2002; 2004). Наряду с пространственно-временным понятием *буга* — вселенная для обо-

значения неба, воздуха, внутреннего пространства в тунгусо-маньчжурских языках употребляется слово с основой *ка/ха*, с которой связаны имена персонажей хозяина гор и неба Канда, Кынга. Этот персонаж известен в шаманстве и фольклоре под разными фонетическими вариантами — Канда, Кандемди, Камур, Камафа, Кынга, Кингит, Каган, Кагынкан, Кааткан, Кахан, Кадар. Как хозяин вселенной, неба и мировой горы он обладает двумя статусами — космическим и хтоническим. В фольклоре эвенов и орочонов сохранился только хтонический образ божества Кагына, Кынга, у удэгейцев преобладает образ сильного хозяина, склонного к жестокости. Но в большинстве описаний он положительный герой: старик, творец мира и мироустроитель, хозяин вселенной и мировой горы, в его ведении — небо, горы, леса, звери, земля. Канда — хозяин погоды, космической вертикали — мировой горы и мирового дерева. Канда — культурный герой, он стреляет в подземного похитителя солнца. Канда — обладатель шаманских функций. Он хозяин священных скал, где шаманы проводят инициальные и лечебные обряды. Канда владеет эликсиром бессмертия, распоряжается жизнью и смертью, в его подчинении вещая птица ворон, знающая путь на небо.

Фольклорный персонаж Канда обладал теми же функциями, что и верховное божество неба Буга, Боа, хозяин погоды. Он являлся творцом мира, мироустроителем, культурным героем. Он установил мировую гору, организовал космос, он хозяин мирового дерева, дерева погоды и дерева жизни, владеет жизнью и смертью, спасает свет, борется с медведем — хозяином земли. Персонаж Канда одновременно связан с громом, солнцем, огнем, горой и деревом.

Образ хозяина вселенной и мировой горы, зверей известен в тунгусском фольклоре под двумя близкими названиями — Канда и Кынга. В шаманских текстах, записанных К. М. Рычковым у енисейских эвенов



Священные скалы реки Енисей.
Эвенки

1905 г., среди предков шаманов упоминаются Кундей Андам (змеиный бог) и Бере Кында (серый предок) как два самостоятельных образа (Menges, 1993, S. 105–106). Их имена связаны, по нашему мнению, с астральным и хтоническим образом исследуемого персонажа, а также с его разными ролями.

В эвенкийском фольклоре имя этого персонажа известно в двух вариантах — мужском и женском. В фольклоре енисейских эвенков женщина — бабушка Кандика, хозяйка вселенной, лосиха, хозяйка зверей, является культурным героем: она спасает двух сестер-зайцев, олицетворяющих утреннюю и вечернюю зарю, от медведя, хозяина земли (Василевич, 1936, с. 22). Данный фольклорный сюжет аналогичен эпическому сюжету маньчжуров о противоборстве сил света и тьмы и борьбе героя с персонажем подземного мира за дочь солнца (Варламова, 2002; Бэкер, 2004; Шимкевич, 1896).

Архаический сюжет о первопредке-мироустроителе, творце сохранился в фольклоре ульчей: первый шаман Кэмтэргэ в образе лося и человека — мироустроитель. Он установил мировую гору посреди моря на острове, преградив вход злым духам верхнего и нижнего течения мировой реки (Суник, 1985, с. 106–112). В фольклоре забайкальских эвенков небесный старик Куладай мерген, хозяин горы до небес, имеет облик солнечного оленя с золотой горой и серебряными рогами и старика в расшитой бисером одежде (Садко, 1971, с. 9–13; Воскобойников, 1958, с. 113–116). Персонаж с подобным именем известен в фольклоре бурят — Кулдай мерген и якутов — Алик Ханда, помощник лесного духа Байяная (Гурвич, 1983, с. 157; Михайлов, 1980; Алексеев, 1975; ССТМЯ, 1975, с. 372). По мнению М. Г. Воскобойникова, образ Куладай мергена заимствован эвенками от бурят (Воскобойников, 1960, с. 180).

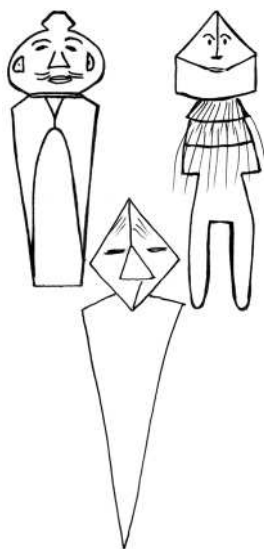
По рассказам нанайского шамана Б. Оненко, хозяином вселенной Боа является Ка мур Гэрбуни Буа — небесный дракон. Его владения располагаются в верхнем мире, он является персонификацией мировой вертикали — мирового древа, а также дерева жизни. В его власти дерево погоды (дождь, снег, солнце) на лунной половине неба (Липская: Архив МАЭ, 1932, с. 1–34; Сем Т., 2001; 2003а, в).

Наряду с представлениями о Канда как воплощении абстрактной мировой горы он ассоциировался с конкретными горами определенной местности. В космогонической мифе нанайцев рода Самар хозяином вселенной и мировой горы считается белый дракон Боа Эндури по имени Кайласу, с которым связана гряда гор Девятка на Нижнем Амуре. Во времена трех солнц он послал двоих своих сыновей в образе змей и внука в образе медведя суши и воды спасти мир от жары, насылаемой черным

драконом (Кубанова, 1992, с. 3—4, 15). Название дракона Кайласу в переводе с тунгусо-маньчжурского языка означает «черепаха», что связано с восточноазиатским символом единства земли и неба (черепаха и змей), известным бо-хайским и когуресским предкам тунгусов (Джарылгасинова, 1972, с. 147), а также китайцам (Рифтин, 1992, с. 481). Эти образы змеи, обвившей мировую гору в виде черепахи, имеют индо-буддийское происхождение (Эрмин, 1991, с. 536). В индоевропейских языках (санскрите) Кайласа — гора в Гималаях, обитель Шивы и Куберы (МНМ, 1991, с. 610). В эпосе эвенков богатырь, хозяин гор Канандя сонинг, помогает богатырю молнии Дёлони в сражении с демоном подземелья Авахи (Варламова, 2002, с. 245). У эвенков Маньчжурии этот персонаж известен под именем Кадар — хозяин гор (Shirokogoroff, 1935). В эпосе забайкальских эвенков, записанном И. Георги, горное божество Долодай одновременно является хозяином неба, вершителем судеб, помощником и культурным героем (Воскобойников, 1958, с. 171—177). Очевидно, что имя божества горы Долодай эвенкийского фольклора сопоставимо с названием небесного божества эвенов Доло — «ясное небо».

Космический образ Канда мафа в фольклоре удэгейцев доминирует. Канда мафа соревнуется в беге на лыжах с молодым охотником, своим сыном Егдига, след их лыж оставляет небесную дорогу — Млечный Путь (Арсеньев, 1998, с. 454, 471; Подмаскин, 1991, с. 124).

В фольклоре нанайцев, орочей и других народов Амура имеется общий сюжет о связи неба и двух стихий среднего мира — земли и воды. Небесный старик-покровитель Кандемди мафа нанайского фольклора участвует в разрешении противоборства персонажей неба и земли, суши и воды и является культурным героем (Киле, 1996, с. 67—71, 77—85). В фольклоре орочей старик Ка также осуществляет мироустройство через двух своих сыновей: один в лисьей одежде, взял в жены лягушку, а второй, в рысей, — девушку, которая могла превращаться в дерево (Аврорин, Лебедева, 1966, с. 132—133, 137—138). Наиболее близкие аналогии данных сюжетов имеются в мифологии корейцев (Никитина, 1982; 1998).



Изображения старика Канда, Кааткана — предка и помощника женщин и детей. Эвенки, орочи

Культурные героические подвиги старик Канда совершает для спасения света и людей. В ороческой сказке старик Ка мафа спасает мир от похищения солнца и луны вороной и ее сыном. Взамен он предлагает им 7 собачьих голов, то есть 7 фаз луны или 7 звезд Плеяд (Аврурин, Лебедева, 1966, с. 132–133). Как культурный герой старик Ка нанайского фольклора стреляет в хозяина подземного огненного ветра Бучукана, похитившего дочерей солнца (Чадаева, 1990, с. 155, 191–192).

Небесный хозяин Ка обладает силой подателя и распорядителя жизни. В нанайских шаманских представлениях хозяин неба — небесный дракон Ка мур владеет небесным кедром — деревом жизни *калта мо* и камнем жизни и смерти сине-красного цвета с рисунками (Липский: Архив МАЭ, 1932, с. 1–34; Сем Т., 2001; 2003а, в). В эпосе нанайцев рассказывается, что глава общины небесного селения богатый старик Ка владеет погребальным ритуальным ножом, которым он на больших поминках, по-видимому, оживляет души умерших, ему приносят в жертву свинью (Киле, 1996, с. 347, 349). Таким образом, он выполнял функции творца мира и людей.

Старик Ка имеет солярную символику и владеет функцией наказания и лишения жизни, может ее даровать — оживить. В сказке старик Ка имеет облик всадника на коне в шелковых одеждах и колпаке, он наделяет героя силой жизни, даря ему саблю (Протождяконов, 1896, с. 8–10). В фольклоре эвенков, нанайцев, удэгейцев старик Канда мафа владеет эликсиром бессмертия, который для его сына приносит ворон с дерева, где растут «семена всех растений». Либо сын Канда мафа (Ерхий мерген или Гарилдан, Гарпарикан) спасает от шаманской болезни свою жену и убивает небесного зайца и кабана (Арсеньев, 1998, с. 465–472; Киле, 1996; Василевич, 1936, с. 169; 1959, с. 165). Образ дерева жизни с двумя птицами изображен на шаманской картине маньчжуров, хранящейся в МАЭ (колл. 2639–385) (Иванов, 1954, с. 243). Отметим, что данный символ тунгусо-маньчжурского шаманского фольклора — дерево семян всех растений с двумя птицами на нем — восходит непосредственно к иранской мифологии (Брагинский, Лелеков, 1991, с. 562).

В некоторых пантеонах старик Канда — злое хтоническое существо. В удэгейском фольклоре хозяева зверей Канда мафа и его жена Болихэ обитают на западной лунной стороне мира (Арсеньев, 1998, с. 455). В их верованиях Канда мафа — это злой старик, хозяин зверей, муж матери-земли или хозяйки зверей Сангия мама (Подмаскин, 1991, с. 75, 86). Хозяева зверей являются владыками территории и священных скал Кандахэ, где шаманы проводят инициальные и лечебные камлания (Арсеньев, 1947, с. 91–92). В ульском анимистическом мифе первопре-

док Кондолику превращается в хозяина земли *дэрки дуса* и первого шамана (Золотарев, 1939, с. 167–171). В эвенском фольклоре старик — хозяин горы и земли Кагынкан соперничает с двумя небесными братьями (Новикова, 1958).

Старик Канда мафа связан с шаманством, он послал своего сына от второй жены Геули за орлом с шаманского дерева со змеиной корой и колокольчиками листьев, звенящими на ветру (Кялундюга, 1974, с. 27–28). В шаманском пантеоне удэгейцев старик Кандаха имел помощником священную пантеру Дыймь Яга, которая давала охотничью удачу и была неуязвима для стрел. Возможно, его изображение — Севохи Кусалянку (Арсеньев, 1914–1925, д. 27, с. 779–780; д. 28, с. 1175; 1998, с. 460). По предположению орочей, Канда ездит на двух кабанах (Арсеньев, 1998, с. 237).

Иногда в удэгейских сказках персонажи низведены до роли обычных людей. Канда мафа родили с женой Болихэ двух близнецов и сына Манга, который никак не хотел рождаться, пока не родится природа юга и севера (Там же, с. 473).

Таким образом, Канда мафа как хозяин неба и мировой горы обладает двойственностью, с одной стороны, он — небесный старик и хозяин неба, мировой горы, мирового древа, а также дерева погоды и дерева жизни, а с другой — он — хозяин земли зверей, муж хозяйки зверей или помощник хозяина нижнего мира. Как культурный герой он дает блага и освобождает солнце от хищников, а землю — от несчастий. Канда — первый шаман и первопредок. А как злое существо он помогает боже-ству подземного мира.

В словаре тунгусо-маньчжурских слов семантический куст с основой *ка* имеет широкое пространственное значение, охватывающее понятия первозданного хаоса вселенной и ее разделения на элементы, в том числе небо, землю, воду (ССТМЯ, 1975, с. 365–386). Ареал распространения данной основы *ка*, *ха* в отношении верховных богов и шаманских персонажей имеет широкие евразийские параллели и в дальневосточном регионе связан со значением слова «небо» (Хал/Ха), а в евразийском масштабе — со значением слов «солнце», «огонь», «небо» (Хор/Хур) (Ионова, 1982, с. 50; ССТМЯ, 1977, с. 313; Кубанова, 1992, с. 37–38; Минго, 1963, р. 12; Пелих, 1980, с. 7–16; Неклюдов, 1992б, с. 595; Рифтин, 1992, с. 596–597; Калоев, 1992, с. 607). В алтайских языках этимология имени хозяина вселенной, мировой горы и неба Канда/ Кэндэ обозначает «лось, олень» (ССТМЯ, 1975, с. 372, 448–449), что согласуется с рассмотренными фольклорными и шаманскими материалами. Образ лося-вселенной, хребет которого представляет собой мировую гору, а рога — мировое древо, характерен для картины мира всех тунгусских

народов (Сем Т., 2002а, с. 114–118; 2003в, с. 192–194) и восходит к архаичным представлениям о всеобщем оживотворении природы. Наряду с обликом лося, оленя божество Ка мур имеет образ небесного дракона — подателя небесной влаги, плодородия (Липский: Архив МАЭ, 1932). Наличие различных образов для обозначения божества неба и горы свидетельствует о различных пластах верований — сибирском (лось), дальневосточном (дракон) и палеоевразийском и западном (олень и змей).

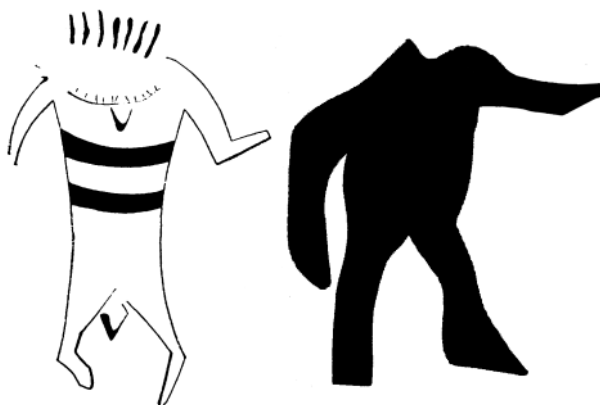
3.1.2.3. Кынга, Кингит, Карендос

Кынга, Кингит, Карендос — другие варианты названия хозяина неба и горы Канда. Образ первого шамана-первопредка хорошо известен в тунгусских верованиях под именами Кынга, Кангей, Кингит, Кагана, Карлич, Карендос, Карэнэ, Кан Калор (эвенки, эвены, удэгейцы, орочи, маньчжуры, дауры).

Кынга — творец и владыка земли, гор, зверей. Он также демиург. Наряду с этим Кынга считается, так же как и Канда, отрицательным персонажем, который хочет сжечь землю. Он — хтоническое чудовище, людоед. В представлениях орочей о Кынга/Хадау хорошо видны мифологические и шаманские уровни представлений.

По данным ороческого шамана Актанка, Кынга имел второе название — Хадау, он выступал в роли творца. Кынга создал землю, он муж хозяйки душ людей и зверей старухи Омоко (Ларькин, 1964, с. 95–96). Согласно другой версии, Хадау или Кынга и его жена Мамача в каменной люльке вынянчивали души людей и шаманов и отправляли их к людям. Мамача участвовала в сотворении мира, после чего вместе с Хадау она превратилась в каменную гору (Аврорин, Лебедева, 1966, с. 46). Хадау (Кынга) — первый шаман, который изображен в роли кузнеца, выковывающего души шаманов на наковальне в образе безрогого лося, на шаманской картине мира (Аврорин, Козьминский, 1949, с. 331). После акта творения Кынга и Омоко в результате конфликта превращаются в священные камни (Ларькин, 1964, с. 95–96).

В представлениях удэгейцев и орочей первопредки были связаны со скалами определенной местности. Существует общая легенда о борьбе великана Кангей с двумя великаншами — Омоко и Атынига. Все они окаменели: Кангей остался в верховьях реки, Омоко села около устья реки, а Атынига — еще ниже по течению (Арсеньев, 1947в, т. 3, с. 262). Орочи, удэгейцы, гольды останавливаются около скал, молятся и приносят в жертву кусочки ткани, еду (Арсеньев; Архив ПФРГО, ф. 1, д. 28, с. 1060).



Злой дух гор и земли Кандыках. Эвенки (по Мазину)

С образом Кангея связано и другое место на берегу р. Хади у сопки Гулика, где расположены столбы базальта, лежащие горизонтально, как поленья дров — *Ни када моени* («это каменные бревна»). Кангей из целых бревен сложил много костров и хотел сжечь всю землю, но Омоко и Атынига ему не позволили, все они окаменели (Арсеньев, 1947в, т. 3, с. 277). По представлениям орочей и удэгейцев, на ночном небе имеется созвездие, которое ассоциируется с костром людоеда, возможно, оно связано с данным сюжетом о Кангее.

В фольклоре эвенков и эвенов Кынга — отрицательный персонаж. Орочоны Верхнего Амура представляли Кандыках в виде безголового людоеда, помощника злого духа нижнего мира Харги. Бог грома Агды в образе человека с крыльями орла и головой медведя спасает людей, бросая в раскрытый рот злого духа кинжалы — громовые стрелы (Мазин, 1984, с. 18). В сказке эвенов Кагынкан, владыка земли, горы и оленей, соревнуется с двумя небесными братьями — Тылкын (Рассвет) и Долдан (Ясное Небо) (Новикова, 1958, с. 42–48). В героических сказаниях эвенов старик-хозяин вселенной Кагана имел двух дочерей Мэнгун и Нэлгэн, луну и солнце, и сына — богатыря средней земли Нюнгуй (Лебедева, 1981, с. 108–119). Образ старика, хозяина зверей Канга, был известен также в фольклоре ороков (Новикова, 1987, с. 192).

В эпосе сахалинских эвенков Каганкан, муж небесной женщины-творца Майинкана Утакан, обладает верховным статусом хозяина вселенной (Булатова, 1998, с. 30–33). У западных эвенков имеется легенда о борьбе двух шаманов — враждебного шамана-ворона Корэно или

Кингита (звнящий) и шамана-гуся Уньяны (Василевич, 1936, с. 41–45, 149). Отголоски этого сюжета запечатлены в сказке о хозяине грома, который разбил гору, где были дети звнящей птицы Кингит. Собачий сын Чарчикан спас детей этой птицы. Птица Кингит относит Чарчикана к дочери солнца в верхний мир (Там же, с. 35–36). В фольклоре удэгейцев Канда мафа имеет сына в облике железной птицы Канг Канг (Арсеньев, 1998, с. 1998, с. 127–131). Данный персонаж напоминает образ птицы Кингит и громовника Хадау. Образ первопредка — первого шамана, сверхчеловека Кингита изображается как пуп на шаманской одежде енисейских эвенков (Рычков, 1922, с. 126). Г. М. Василевич связывает его название с древним монгольским родом Кингит (Василевич, 1969, с. 254). Однако этот образ также может быть сопоставлен с индоиранскими народами среднеазиатского государства Кангюй либо тюркского родоплеменного объединения Канглы, восходящего к кыпчакской основе (Гоголев, 1992а).

С образом громового шамана-ворона Карэнэ, Карендос западных эвенков сопоставимы близкие персонажи тунгусо-маньчжурского фольклора: Карлан эвенков, Кан Калор маньчжуров и дауров, Карлич восточных эвенков, а также Кингит из громового рода Торганэв (Лопатин, 1922, с. 223; Цинциус, 1982, с. 124–128; Василевич, 1936, с. 162; Васильев, 1940, с. 170; Новикова, 1958, с. 70–78, 87; Воскобойников, 1958; Tulisow, 1998).

Полагаем, что к этой же категории относится образ хозяина гор и рек Калу, Калусал эвенков и Калгам народов Амура. Отдельные исследователи не согласны с данным предположением (А. Б. Островский). Тем не менее, на наш взгляд, факты свидетельствуют об этом. Нами было отмечено, что функционально образы Канда мафа и Калгама очень близки. Калгама — хозяин гор и леса, контролирует промысел, обладает функцией плодородия и фактически является земным воплощением небесного старика, хозяина гор Канда мафа (Сем Т., 2003в, с. 171). Калгама отличается сексуальной активностью; он — податель промысловой удачи, его изображение ассоциируется с формой фалла. Калгама — дух трех миров, связанный в горизонтальной модели мира с горой, тайгой, водой. Поэтому у нанайцев было записано имя хозяина местности — Боа Калгама (Шимкевич, 1897а, с. 5). Л. Я. Штернберг записал данные о Калгама таежных, водяных, небесных (Штернберг, 1933, с. 518). Как небесный и горный дух Калгама был связан с громом, молнией и горой. В волшебных сказках нанайцев сообщается, что голова Калгама сверкает как солнце или излучает ночью свет (Бельды, 1963, с. 47). В ульчской сказке великанша Калгама поет песни как грохот неба,

а ее сын, великан Кальдяму, ростом с высокую скалу, глаза как молнии, дышит как гром гремит, преследуя девушку, мечет гром и молнии (Вальдю, 1972, с. 38–41). Удэгейский сказочный персонаж Какзаму, горный черт с огненными глазами, охотится в горах на хищных зверей (Нагишкин, 1960).

О связи Калгама с громом и молнией, огнем и горой свидетельствуют изображения этого персонажа в шаманских и домашних комплексах народов Амура. Калгама изображали в виде высокого идола с островерхой головой (символ горы), иногда с обугленным верхом или со знаком косоногого креста — неба, огня (Кубанова, 1992, с. 56; Чадаева, 1986, с. 58). Изображения Калгама входили в шаманские комплексы группы горных духов Города (Жеребина, 1991, с. 175; Кубанова, 1992, с. 47–57). Орочи их называли хозяевами скал Када эджэни (Аврорин, Лебедева, 1978, с. 42). Данный факт является прямым указанием на тождественность образа Канда мафа и Калгама.

Впервые семантика образа Калгама у народов Амура была рассмотрена С. В. Березницким. Он заметил, что Калгам — мифические существа, духи, великаны обоих полов — богатыри и богатырши, функции которых различались. Калгам — податель промысловой удачи и похититель людей (Березницкий, 2003, с. 247–267). Проведенное нами исследование в отношении внешнего облика Калгама показало, что женщина Калгама тунгусов связана с образом медведицы, а мужчина — с оленем, лосем. Судя по этимологии слова и семантике образа, генезис женских образов Калгама восходит к персонажу тюркской и иранской мифологии — злему духу, водяному демону, хозяйке нижнего мира Албасты, восходящей к богине-покровительнице плодородия земли, домашнего очага, охоты, зверей (Басилов, 1991, с. 58). Мужской образ Калгама, по нашему мнению, связан с воинами, магами и кузнецами. Они представляются с островерхими шлемами воинов и с жезлами жрецов. Внешний облик Калгама подобен хеттским богам-воинам (Маккуин, 1983, с. 130, рис. на с. 96–97). А жезлы аналогичны палицам грома Калма, Калмуса или жезлам царей, изображающим фаллос быка как символ плодородия у анатолийского индоевропейского населения (Ардзимба, 1982, с. 100–106). В. В. Иванов пишет, что в индоевропейской мифологии Калмара — свет грома и солнца, молния — Калмишана (Иванов, 2003, с. 26–28).

Среди культовых шаманских предметов тунгусов зафиксировано несколько изображений предка шамана Канда/Кынга. У манегров, кумарченых и бираров в шаманский комплекс родовых женских предков *нокил малу* входили изображения духа-помощника, охранителя детей и

женщин, помогающего в деторождении — старика Кангаткан, Канган, Ка'ан, Кааткан. С. М. Широкогоров отмечает, что старое тунгусское название «Канган» было заменено на даурское слово — *наджил* (Shirokogoroff, 1935, p. 151, 153–154). У манегров р. Зеи в начале XX в. сохранялся старый термин для названия детского охранителя, записанный в нескольких вариантах. Это — Канган, Кааткан, Кахан (Сем Т., 1986а, с. 107–108; РЭМ, колл. 4216). Фигура Кааткана изображает широколицего и широконосого чиновника в халате и маленькой шапочке.

У бираров различаются два типа изображений — женские охранители круглоголовые Канган, которых вешали детям на спину, и лечебные парные духи (мужской и женский) — остроголовые и широколицые Каааткан (МАЭ, колл. 2646–20, 96/а, б). Обе фигурки покрыты мехом оленя, что указывает на их связь с образом оленя.

Согласно материалам Е. Р. Шнейдера, на месте захоронения удэгейского шамана Камандига Пёда с р. Самарга было оставлено изображение предка Кинга в виде деревянной скульптуры с широким, грубо высеченным лицом с широким носом, аналогичное изображениям детских охранителей у манегров и бираров (Шнейдер, А РЭМ, 1927). Современное состояние гробницы было зафиксировано В. В. Подмаскиным и Н. Б. Марголиной. Иконография предка Кинга удэгейского захоронения и образ Кааткана манегров совпадают с древнетюркскими изображениями на балбалах.

Анализ фольклорных текстов и поиск этимологий данного слова показали, что персонаж Канда, Кынга в фольклоре и шаманстве тунгусо-маньчжурских народов обладал также определенным социальным статусом от старейшины рода, старика-провидца, шамана, главы, повелителя до царя, хана, верховного правителя, покровителя по материнской родовой линии или просто старика.

В сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских слов образ Канда мафа выводится от эвенкийского названия «Каянкан» — «царь», заимствованного из монгольского *кан*, *касал*, *каган* — «царь», маньчжурского *хан* — «владыка», чжурчжэньского *хан-ан-ни* — «император». В эвенском фольклоре Кахан — старейшина рода, старик-провидец, кудесник, в эвенкийском — Каянкан — царь, в нанайском — Ка хан, орочком, удэгейском, ульском — старик (ССТМЯ, 1975, с. 358). Ж. К. Лебедева переводит название старика Кагана как царь, повелитель, глава, начальник, а имя его сына возводит к числительному «шесть» (Лебедева, 1982, с. 111).

Таким образом, Канда мафа — творец мира, мироустроитель, ассоциировавшийся с хозяином мировой горы и лесом. Он — хозяин мирового древа, символа мировой вертикали и целостности вселенной, хо-

зьяин дерева жизни, хозяин зверей и хозяин земли. Также Канда, Кынга — культурный герой и первопредок, борец с чудовищами, похитителями солнца, первый шаман.

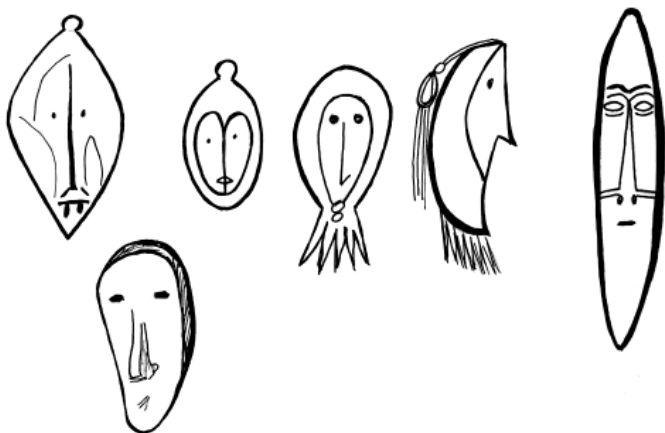
Персонаж Канда, Кынга имеет тюркские и монгольские соответствия. Его образ как хозяина гор, дающего шаманам бубны и посвящение, известен у бурят, якутов, алтайцев и тувинцев. Богатырь Канда — центральный персонаж героического эпоса тюрко-монгольских народов (шорцев, хакасов, алтайцев) (Мелетинский, 1963). У бурят и якутов Баян Хангай или Баянай («обширный священный»), хитрый хозяин тайги, относится к высшим небесным божествам тэнгэринам и способствует охотничьей удаче (Михайлов, 1980, с. 170—171). Он обозначает не только тайгу, но всю землю (Галданова, 1987, с. 29). В эпосе Гэсэр рассказывается о *тай-лагане*, устроенном Баян Хангаем, на котором присутствовали верховные небесные боги Эсэгэ Маалан Тэнгр и Хан Хурмаста (Михайлов, 1980, с. 144). В алтайском шаманстве Каным — хозяин реальных гор, горной тайги, представлялся первоначально женским божеством — дочерью Ульгения, которая была сексуальным партнером *кама*. Близкие представления были известны также тувинцам и бурятам о горе, на которой шаманы получали посвящение. Образ Каныма изображали на перекладине бубна. С таким бубном камлали Ульгению (Потапов, 1991, с. 179, 183, 186). По мнению С. В. Иванова, окрашенные в красный цвет (кровь) деревянные фигурки Каныма кумандинцев отражали персонажа земного происхождения, который был связан с предками (Иванов, 1979, с. 28).

Обратим внимание на то, что в индоевропейской мифологии верховное божество громовник также связан с небом, горой, деревом и шаманством (Иванов, Топоров, 1974). Аналогичные образы Канда и его сына Ерха встречаются в сказании о Кандавле (герое индоевропейских народов, принесшем в жертву богам собаку-волка) у хеттов и лидийцев (Ардзинба, 1983, с. 179). Наличие общих персонажей в мифологии алтайских и индоевропейских народов может свидетельствовать как о заимствовании, так и об общих этнокультурных связях.

3.1.2.4. Гуранта

В фольклоре тунгусо-маньчжурских народов сюжеты о первопредках первого поколения — Гуре, Гуранта — сохранились в разных исторических жанрах: героическом эпосе, шаманских песнях, реже в волшебных сказках и легендах или мифах. Результаты анализа персонажа Гуранта изложены в наших публикациях о шаманских мифологических предках тунгусо-маньчжурских народов, ритуальных песнях нанайских шаманов, пантеоне

нанайцев, а также в статье о белых и черных шаманах тунгусов (Сем Т., 1993б, с. 175–176; 2000, с. 34; 2003в, с. 167–168; 2004а, с. 200–217).

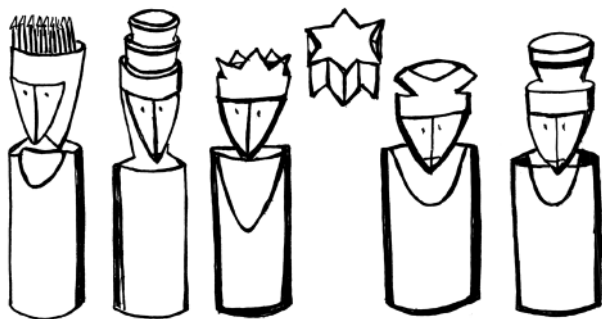


Изображения хозяина вселенной, духа гор в виде головы. Эвенки

Нанайский и удэгейский фольклорный персонаж Гуранта или Гангта — первопредок, творец мира и людей, мироустроитель и культурный герой, первый шаман. В нанайской шаманской молитве о становлении мира персонаж Гуранта/Горонта раскачивает землю, давая первоначальный импульс ритма, движения. Он создает форму человеческих тел, закрывает вход в мир мертвых, желая людям своего творения дать бессмертие (Липский, 1936: Архив МАЭ, л. 42, 51–54, 57, 58, 61, 70, 72). Записи вариантов мифа о трех солнцах имеются в ряде публикаций (Булгакова, 1998; Шаньшина, 2000). В удэгейском фольклоре во времена двух солнц жил мужчина Гангта, у него был сын очень сильный — Намика, который убил лишнее солнце и восстановил мировой порядок (Подмаскин, 1991, с. 118). В другом варианте охотник Гээнта — немощный старик, охотник, отец богатыря, который уничтожил лесного железного великана Соломко или Сэлэмэгэ (Можаев, 1955, с. 37–42).

Как культурный герой Гуранта формирует мировой порядок, стреляя в лишние светила (Трусов, 1884, с. 438–452, 468). В фольклоре эвенков предок Туле/Куле или Гуре выступает в роли культурного героя, побеждающего противника (чудовище Манги, хищников). Кузнец Куривуль побеждает чудовище Манги, укравшее его жену, которая стала немой (Василевич, 1966, с. 332), то есть сменила язык, ушла в иной мир.

У западных (енисейских, ангарских и ербогаченских) эвенков распространен близкий сюжет о браке предка Гуривуля с летающей женщиной — дочерью солнца из рода Кима, живущей в уйгурском доме на сваях (Василевич, 1936, с. 45—51, 59—64, 151—152). У эвенков имелся аналогичный образ громко кричащего героя Муривуля или Марэвуля, быстро преодолевающего большие расстояния и спасающего от волков свою жену в доме на сваях (Василевич, 1936, с. 59—64, 151—153, 241). Подобный сюжет и имя героя были записаны у нанайцев (Наны Мароко) и ороков (Нэнэ Моракху) (Протодяконов, 1896, с. 4—6; Петрова, 1967, с. 128—130). В нанайской легенде рассказывается о появлении огня на вершинах гор по берегам Амура, там, где жила великанша Калгама, владевшая талисманом охотничьей удачи. Один нанайский охотник достал талисман. От брака великанши Калгама и охотника родился сын по имени Наны Мароко, который стал богатырем, владевшим талисманом. Он был способен на лыжах очень быстро преодолевать огромные расстояния (Шимкевич, 1896, с. 124—125). Очевидно, что персонаж Мароко или Марэвуль обладает свойством быстрого перемещения в пространстве и подобен духу скорости, главному шаманскому персонажу, известному у орочей под именем Ходон или дух ветра Бучу, а у бурят — Даин Дэрхэ (Аврорин, Лебедева, 1978, с. 246; Неклюдов, 1991, с. 347).



Типы духа гор Городо с разными головными навершиями.
Нанайцы, ульчи, ороки

В качестве первого шамана Гуранта Гуривуль владеет ходом времени: являясь бессмертным, он направляет путь в другой мир, становится первым шаманом, срывая шаманские атрибуты с мирового древа жизни (Липский, 1936: Архив МАЭ, л. 52, Трусов, 1884, с. 438—452, 468). В шаманской песне енисейских эвенков, записанной К. М. Рычковым,

начальником начальников шаманов назван Тойон тойо Туле/Куле, имеющий двойное имя (Menges, 1993, S. 106).

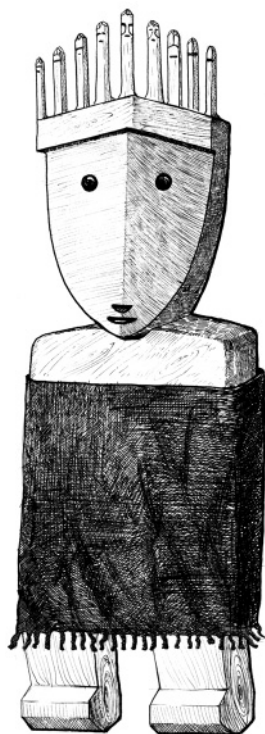
Шаманский и фольклорный персонаж Гуранта представлялся в образе оленя или лося с рогами до небес (Сем Т., 2000, с. 34). В шаманских текстах эвенков первый шаман Гуривуль дал молитву шаманской веры, призывая своего духа-помощника в образе быка-пороза оленя (Василевич, 1936, с. 136–138). В фольклоре уссурийских нанайцев великан Горцао лингуй также был связан с образом мировой горы-оленя с рогами до небес (Сем Л., 1976, с. 148; Сем Л., Сем Ю., 1976, с. 3, 18–19). В удэгейском фольклоре сказочный лось-лосище называется Мулэли. А. Х. Гирфанова сопоставляет его имя с эвенкийским названием оленя Мулкан (Гирфанова, 2001, с. 213). Название сказочного лося связано с именем громко кричащего героя — шамана Муривуль, Марэвуль, Мароко, Моракху эвенков, ороков, нанайцев.

Иконографический анализ изображений Гуранта показал, что он связан с образом змея или дракона, птицы и оленя. В шаманском комплексе тунгусов имеется амулет первого шамана Гаро, Гуре в виде птицы с головой человека, сопоставимый с образом огненно-солнечной птицы Гаруды индо-буддийской мифологии. Среди шаманских амулетов эвенков встречаются изображения первопредка в виде головы, круга, либо фигуры (в виде круга с головой предка Мугдэ, Тэгэмэр), по имени Гаро, украшенный разноцветными тряпочками, который давал советы при гадании, во время лечебного камлания (Макаренко, 1913, с. 69; Сем Т., 19976, с. 94–95). Этот образ по форме и функции соответствует тюркским моделям бубнов *чалу* с фигуркой шамана (алтайцы, тувинцы) (Иванов, 1979, с. 100–105). По мнению Л. П. Потапова, образ чалу был связан с ветром (Потапов, 1991, с. 78–82, 128–129, 161–162). Поэтому логично предположить, что дух скорости Даян Дэrxэ бурят и Хадэ удэгейцев соотносится с ним.

С фольклорным образом первопредка шамана Гуранта в шаманском пантеоне народов Амура (нанайцев, ульчей, ороков) также были связаны изображения помощника шамана — горного духа Городо. Он представлялся в облике трехглавого змея или дракона, рогатого человека-оленя, крылатого оленя. Считалось, что он помогал в промысле, от болезней, давал благополучие в жизни. В шаманском пантеоне эвенков этот образ соответствует духу Голорон, олицетворяющему молнию, метеорит, северное сияние (Третьяков, 1869, с. 419). Описания и изображения шаманских идолов Городо и Голорон приведены в ряде работ (Лопатин, 1922; Кубанова, 1992, с. 47–50; Третьяков, 1871, с. 419; Трусов, 1884, с. 448–449; Шимкевич, 1896, с. 5; РЭМ, 8761-9406; Жеребина, 1991,



Подвески из кости к шаманской одежде.
Неолит—энеолит. Забайкалье, Монголия



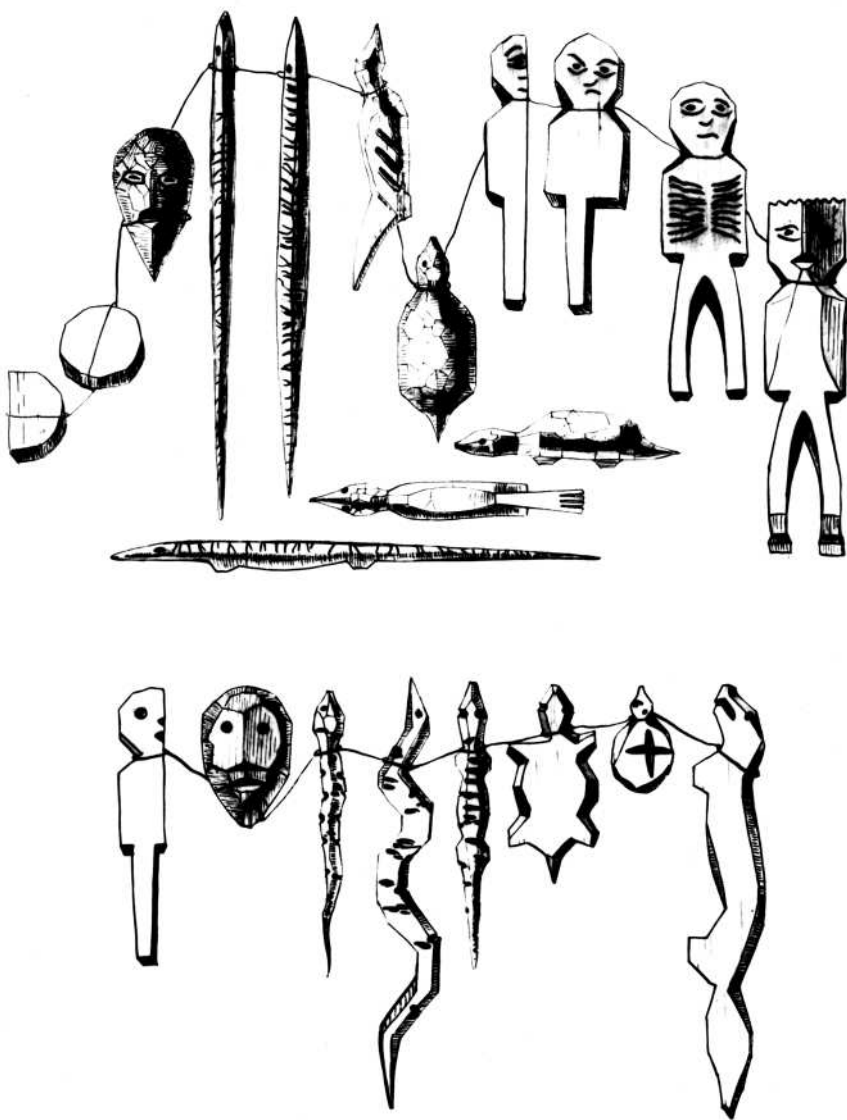
Изображение Городо
с наверху Манги
и Бучу. Ульчи

с. 173–174; Смоляк, 1991). У ульчей с. Булава мужские и женские Городоа сэвэн считались охранителями дома (РЭМ, колл. 8530-113/1, 2: 114). Ороки верили, что Городо останавливает плач маленьких детей (Нагане Сукхаци: Архив СОМ, 1929, с. 90).

Центральный образ нанайского космогонического мифа Гуранта может быть сопоставлен с фигурой космического охотника на лося, след от лыжни которого — Млечный Путь (Сем Ю., 1990, с. 124). Сюжеты мифов о стрелке, поражающем стрелой лося, запечатлены на скалах Верхнего и Среднего Приамурья, Уссури, а также Ангары; амурский миф о стрелке в три солнца имеет аналогии на священных камнях Алтая (три солнца-человека) и на Нижнем Амуре и Уссури. В Монголии и на Алтае имеются наскальные рисунки с изображением стрелка в трех маралух (Окладников, 1966, 1971).

Первое упоминание о персонаже по имени Гуре находится в «Сокровенном сказании» средневековых монголов XIII в. В сказании повествуется о Мангус Мангха: «сущий он демон Мангус Гурельту» (Козин, 1940, с. 37; Василевич, 1970, с. 30). Более поздняя версия содержится в маньчжурской генеалогической легенде XIV–XVII вв., согласно которой предок императорского рода имеет титул горокингэ мафа (в переводе — «отдаленный предок»), имя которого Букури йонгсон — «герой горы» (оленной). Герой рождается от горного духа, обернувшегося сорокой, или вбрана и небесной девы, и от них происходят люди (Горский, 1852, с. 27; Гимм, 1992, с. 107). Согласно маньчжурскому эпосу, герой, царский сын, охотник за оленями, женится на лунной оленухе Бям Буке (Яхонтов, 1992). Образы предков солнца и луны характерны для мифологии монголов и встречаются у дальневосточных тунгусов (эвенков манегров, амурских орочонов, эвенов, нанайцев, удэгейцев).

Образ крылатого оленя-птицы занимал важное место в фольклоре тунгусо-маньчжурских народов (Роббек, 1986, с. 80-83; Петров, 1998, с. 49–54; Ермолова, 1993, с. 152–167). В мифологии эвенов крылатый олень — демиург мира. Он спасает солнце-девицу от черта подземелья



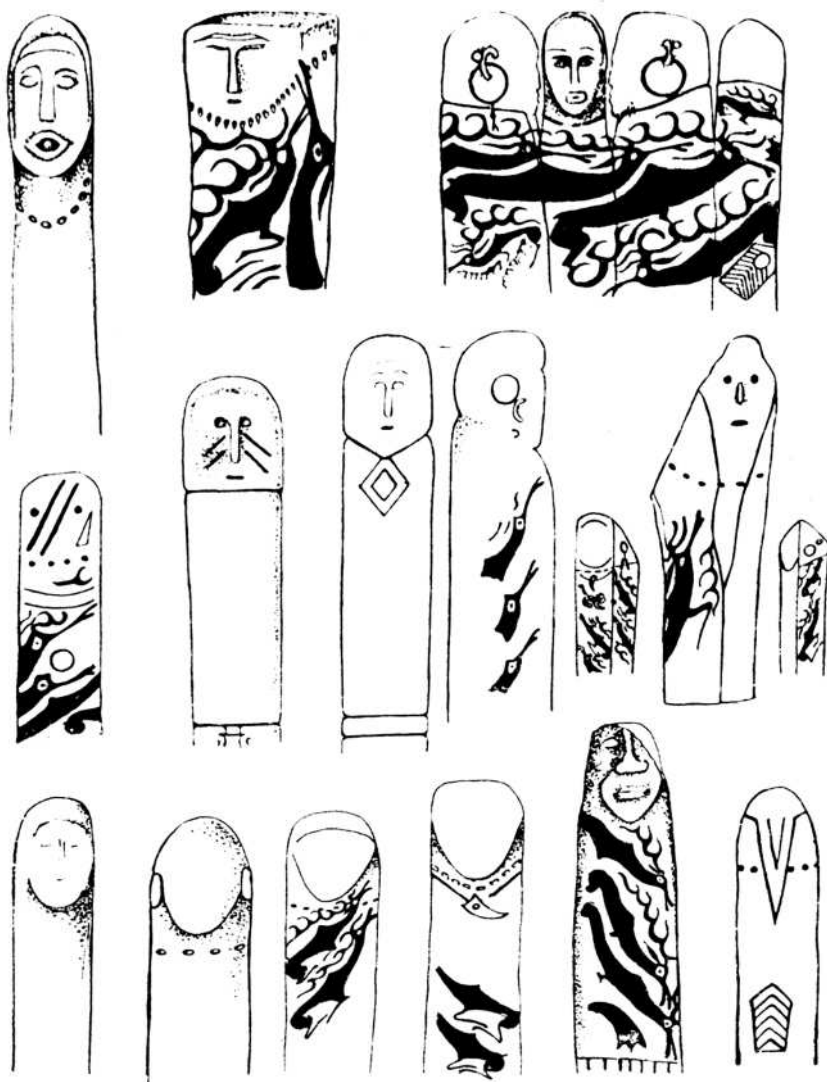
Изображения родовых духов. Шаманские комплексы. Солоны

и превращается во вселенную. По мнению В. А. Роббека, олень является всемогущим существом, не зависимым от сил природы (Роббек, 1986, с. 80, 83). В пантеоне и ритуалах эвенов олень-птица Кудбай обладает статусом одного из верховных божеств неба, покровителя людей (Алексеев, 1993, с. 63—64). В космогонических мифах эвенков космический лось Хэглен отождествляется с созвездием Большой Медведицы, на которого охотится стрелок Манги (Анисимов, 1958, с. 70). В представлениях эвенков, орочей и ульчей космический лось был связан с горным хребтом и средним миром — землей (Аврорин, Козьминский, 1949, с. 326; Суник, 1985, с. 106—112; Василевич, 1969, с. 210).



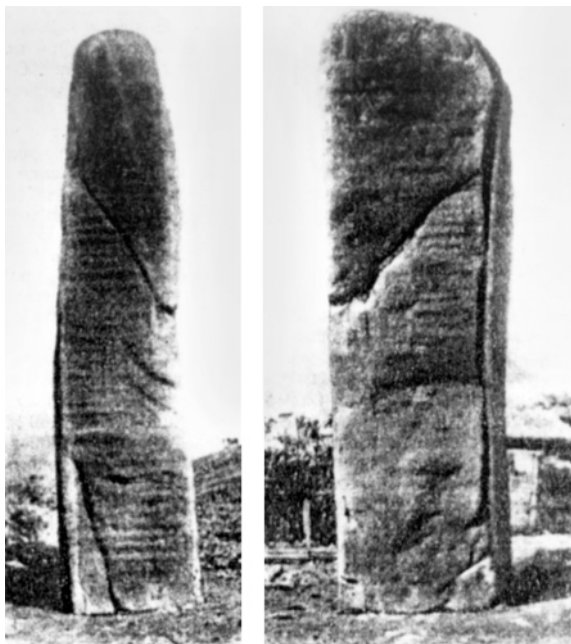
Космический олень-гора. Орнамент на костяной луке оленьего седла. Ороки

Н. В. Ермолова считает возможным говорить о культе оленя-солнца как посланца высшего солнечного божества (духа-хозяина верхнего мира) у эвенков на основании его роли во время новогоднего весеннего праздника обновления природы *икэнипкэ*. С воскрешением божественного космического оленя оживает вся природа (Ермолова, 1993, с. 156, 161). А. А. Петров, исследуя образ оленя в духовной культуре тунгусов, обратил внимание на древность данного персонажа у народов Центральной Азии (Петров, 1998, с. 50). «В эпоху бронзы на культовых стелах, вытесанных из камня и посвященных предкам, изображены олени с птичьими шеями и клювами. Этот образ предка-оленя с птичьими чертами был распространен в I тысячелетии до н. э. в Центральной Азии и воплотился в оленных камнях и в памятниках “звериного стиля”, где передана



Изображения предков и оленей на оленних камнях. Монголия

борьба добра и зла, жизни и смерти. Образ летающего оленя дошел в таком канонизированном виде до европейских степей и стал широко известен в скифском мире» (Новгородова, 1986, с. 55). Э. А. Новгородова писала о связи образа оленя-птицы с ветвистыми рогами с танцевальными масками и головными уборами сибирских шаманов (Новгородова, 1989, с. 112).



Погребальная стела. Изображение предка. Корея

Возвращаясь к рассматриваемым образам, отметим, что в фольклоре эвенков и эвенов имеется сюжет о противоборстве двух шаманов — шамана грома Карэндо и шамана грозы, дождя Уняны у эвенков, Кагынкана и двух небесных братьев Тылкын (Рассвет) и Долдан (Ясное Небо) у эвенов (Василевич, 1936, с. 41—42; Новикова, 1958, с. 42—48). В нанайском и удэгейском фольклоре встречаются сюжеты о противоборстве старика Канда и его сына Ерга (Арсеньев, 1998; Киле, 1996; Сем Т., 1998). Мотив противоборства двух шаманов — кузнеца и черного шамана — также имеется в фольклоре бурят, причем, по-видимому, более ранний вариант: кузнец Хоршо Голдо, сотворивший человека из дерева и ожививший

его каплей крови, находился во вражде с шаманом Кэндэ. Голдо волшебным жезлом (молотом) убивает двойника — душу шамана (Манжигеев, 1978, с. 87–88). В эпосе амурских эвенков имеется аналогичный сюжет о старике-кузнеце и шамане Торганэе, который случайно ударил по голове Иркисмондя, сына Канда (Романова, Мыреева, 1971). Сюжет о противоборстве кузнеца-творца и шамана имеется у индоевропейских народов — скандинавов, иранцев (Иванов, Топоров, 1974, с. 159), что свидетельствует о заимствованном характере сюжета тунгусо-маньчжуров.

Исследование этимологии имени Гуранта показало, что оно имеет несколько значений: 1) человек, предок; 2) дикий козел, олень; 3) свет, блеск, огонь, молния. Монгольский вариант имени героя Гурельту близок нанайскому Гуранта. Это имя этимологизируется как «охотник на диких козлов или оленей» (от *гур*, *гуран* — «дикий козел, лось» и *-нта*-суффикс личной именной принадлежности в нанайском языке; ССТМЯ, 1975, с. 173). Вместе с тем образ Гуранта полисемантичен и имеет несколько значений — «человек, лось, гора, свет, солнце». Этимология имени Гуранта также сопоставляется со словами *гун/хун/кун/кижи/тор/ер* — «человек», *гурун* — «народ» (Старостин, 1991, с. 294; Цинциус, Летягина, 1978, с. 228) и понятием «сверкнуть» — *гал/гол/гор* — «домашний очаг, огонь, молния» (гулдан), свет, блеск, огонь — *гул*, *тор/гол/хел* (или *нэм/кэм*) (ССТМЯ, 1975, с. 160, 162, 169; 1977, с. 186–187).

Оба персонажа тунгусского фольклора — первопредки Канда и Гуранта — имеют облик лося или оленя с ветвистыми рогами. Гуранта и Канда мафа соотносятся с мировой горой, вселенной и землей. Они обладают эпитетами — солнечный, блестящий, лучистый. В социальном плане оба шамана обладают властью вождя-шамана и в варианте *тэгэмэр* или *каган* означают — «царь». Вместе с тем как первые шаманы предков тунгусов Гуранта и Канда имеют существенное различие в своем происхождении. Главным отличием этих образов является то, что старик Гуре, Туле — это кузнец-шаман, образ которого соответствует хозяину грома Тору в мифологии индоевропейцев. Гуранта выступает в образе великана и космического лося с ветвистыми рогами, которые ассоциируются с мировым древом и мировой горой (Сем Т., 2002а, с. 114–118; 2003в, с. 192–194). Этот образ встречается на оленных камнях Центральной Азии и в наскальных рисунках Восточной Сибири эпохи бронзы. Он связан с распространением идеологии и искусства скифского звериного стиля в Сибири (Новгородова, 1989, с. 204–235). Канда — старик, лось земли, низа мировой горы, хозяин зверей, по-видимому, сохранил более архаичный образ сибирского лося неолитической прауральской эпохи.

Но и в этом персонаже прослеживается влияние индоевропейцев — это сюжет об эликсире бессмертия и принадлежности к шаманам. Таким образом, оба персонажа, и Канда и Гуранта, являются отражением процесса и результата проникновения индоевропейского, индоиранского и скифского населения в Азию и связаны с появлением белого шаманства у бурят, якутов и эвенков или шире — у тунгусов. Различия персонажей заключаются в разных субстратах, разных носителях определенных этнических традиций.

3.2. АСТРАЛЬНЫЕ БОЖЕСТВА

3.2.1. Божества света и тепла (солнца)

В традиционных верованиях тунгусо-маньчжурских народов солнце пользовалось особым почитанием. В культовой практике с солнцем были связаны календарный новогодний праздник (встречи солнца, обновления жизни), промысловые ритуалы, обряды жизненного цикла, лечебные обряды и шаманство в целом. Главными функциями божества солнца были: функция сотворения мира, управления мирами вселенной, духами и людьми, функция подателя плодородия растительности, людям, животным и земле, а также функция медиатора трех миров и культурного героя, хозяина года и хода солнца.

В представлениях тунгусо-маньчжурских народов божество солнца занимает разные уровни: *космический*, *астральный* и *астрально-хтонический*. Космический уровень божества солнца предполагает его роль как верховного божества неба, хозяина вселенной. *Астральный уровень* соответствует представлениям о солнце — божестве света и тепла (солнца, луны, звезд, огня), а также горы (хода солнца), представляющей собой хозяина года. *Астрально-хтонический уровень* связан с образом солнца — творца людей, хозяина плодородия, растительности, людей, зверей, то есть с образом, который принадлежит небу и земле-воде. Солнце представлено мужскими и женскими образами, что связано с моделями мира разных тунгусо-маньчжурских народов. Оно либо возглавляет пантеон, либо находится на втором уровне неба, ниже верховного божества, либо этот образ мультиплицирован, и тогда он представлен небом-солнцем или светом и огнем неба (солнце, луна, звезда, огонь, гром, молния), солнцем — богиней дерева душ, хозяевами растительности и зверей. В тунгусо-маньчжурских языках и фольклоре было зафиксировано три названия солнца и божества солнца. Г. М. Василевич

писала, что у разных групп эвенков были известны разные названия солнца — Дылача, Сигун, Юлтэн (Василевич, 1969, с. 211). Этим названиям в тунгусо-маньчжурском фольклоре и языках соответствуют разные фонетические варианты — Дылача (Делегин), Улден (Юлтэн, Нэлтэн, Дултэн), Сэнге (Сэуки, Сэунки, Сэвэки, Сигун, Санги, Саваки, Шаваки, Шиваки, Хэвки) (ССТМЯ, 1977, с. 63, 91, 143, 320).

3.2.1.1. Сэнгэ, Сэвэки, Сэнгкен

Сэнгэ, наиболее распространенное название для божества солнца, имеет различные фонетические варианты названий — Сэуки, Сэунки, Сэвэки, Санге мапа, Сангия мама, Сангия, Секак, Сивун, Сигундар, Сиу, Сиура, Сиивурэ, Хэвки, Хэвэки, Шиваки, Шаваки, Шэвэки. Образ Сэнгэ, Сэвэки, божества солнца, дающего свет и тепло, в пантеоне тунгусо-маньчжурских народов дублирует функции верховного божества неба и вселенной Буга и характеризуется двойственностью образа — в качестве хозяина неба и растительности, света восходящего и заходящего солнца. Поэтому божество солнца замещает божество неба и вселенной у отдельных территориальных групп эвенков, а также тунгусских народов Амура. По мнению С. М. Широкогорова, образ божества Саваки тунгусского пантеона заменил верховного персонажа Буга под влиянием деятельности православных миссионеров (Shirokogoroff, 1935, p. 123).

В мифологии тунгусских народов солнце — творец мира, земли, растительности, мироустроитель (пускает огонь на воду), хозяин погоды (следит за ходом солнца), податель жизни людей и зверей.

Космический уровень представления о божестве солнца проявляется в дуалистической мифологии эвенков и эвенов



Шаман-сказитель с ритуальным бубном с изображением солнца на весеннем новогоднем празднике. Эвенки

XVIII—XIX вв.: Сэуки, Сэвуки является верховным божеством, творцом мира и людей, подателем жизни (Линденау, 1983; Василевич, 1957). Сэвэки — один из двух братьев-творцов. Как творец мира он использует свет и огонь для творения мира: он отделил свет от тьмы, пустил огонь на воду — образовалась земля. Сэвэки сотворил землю, растительность, зверей, людей. Он хозяин погоды (хода солнца) (Рычков, 1922; Василевич, 1959; Варламова, 1995).

В мифе о первотворении мира и людей, записанном в конце XVIII в. Я. И. Линденау у охотских эвенков (ламатов), верховное божество неба называлось Сэуки — бог-творец мира, птиц, зверей, людей, а у удских эвенков (тунгусов) — Севуки. В мифе охотских эвенков говорится: «Сначала была вода, и над ней парил Сеуки, он сделал из земли песок, затем землю». Сэвуки послала гром Агды наказать провинившуюся кабаргу (Линденау, 1983, с. 54). В верованиях эвенков XVIII и XIX—XX вв. Сэвэки представлялся верховным божеством неба и вселенной, одним из двух творцов земли и людей дуалистического мифа (Третьяков, 1869, т. 2, с. 419; Василевич, 1969, с. 231; Бердников, 1910: Архив РЭМ, ф. 6, оп. 4, д. 1, с. 8). В мифах верхнеамурских эвенков Сэвэки — мироустроитель, во время творения мира он пустил огонь на воду и землю, она затвердела и стала землей и горой (Варламова-Кэптукэ, 1995, с. 31–32). В мифологии урмийских эвенков Сэвэки ходит в разные стороны — на восток и на запад, является хозяином погоды, следит за ходом солнца. В фольклоре этот герой либо его сын имеет и другие имена: Алтанай, Ерхий мерген (Василевич, 1966, с. 268–269). Эвенки верили, что Сэвэки — творец людей, он создавал глиняные формы людей и сделал сердце железным, вдул огонь-тепло, оживив свое творение (Василевич, 1959, с. 163, 174, 179; 1969, с. 231; Варламова-Кэптукэ, 1995, с. 100; 2004, с. 16–40).

Астрально-хтонический уровень представлений о божестве вселенной и солнца Сэвэки, Сэнгэ, Сэвуки проявляется, когда он выступает и как верховное божество, и как божество леса и охоты, то есть обладает известной двойственностью, так же как и божество Буга. Эта двойственность образа божества характеризуется как представление о старом и молодом солнце и свойственна восточноазиатской культурной традиции. Схема двойственности божества Сэвэки (или Сэнгэ) реализуется через разные модели — удвоения, деления мужских богов (эвенки) либо модели соединения мужского и женского начала природы (эвены, народы Амура).

Удские эвенки XVIII в. именем Севуки называли не только верховного бога неба, но и бога среднего мира, прибавляя слово *севуки* (божество) к имени хозяина тайги Тегумара (Севуки Тегумар), и так же назы-

вали бога, которого призывали шаманы в начале камлания (Линденау, 1983, с. 83, 87, 90, 92–93). Таким образом, Сеуки у эвенков объединял две функции — бога неба и лесного хозяина. В верованиях верхоянских эвенков начала XX в. сохранились подобные представления о верховном боге неба Хэвки и его жене-небожительнице — богине солнца и хозяйке зверей, растений Хинкэн (Алексеев, 1993, с. 17).



Камлание в верхний мир. Эвенки

По шаманским представлениям енисейских тунгусов (эвенков), существовало два близких названия для верховного бога-творца (Хэвэки и солнца Хэвун). К. М. Рычков отметил, что в шаманской терминологии божество Хэвэки, замещающий бога-творца Майина (подателя жизни, держателя нитей жизни людей и полезных зверей), имеет эпитет *ама* (отец) и представляется антропоморфным. Местопребывание Хэвэки — девятое верхнее небо, а солнца Хэвун наряду с другими небожителями-планетами — ниже. На основании общности названий верховного богатоца и солнца К. М. Рычков делает вывод, что божество неба Хэвэки выделило бога солнца Хэвуна. То есть речь идет о первоначальном неразделенном образе ясного неба или солнца-неба. В другом варианте предания говорится о двух братьях: старшем Дунда Быхындоре — хозяине земли и младшем Хэвуне, солнце — хозяине неба (Рычков, 1922, с. 82, 84–86).

По верованиям народов Амура, верховное божество неба называется либо Боа (Эндури), который живет на восходе солнца Дагды Сиу, либо Сэнгэ, Сангй мапá — творец мира, податель жизни, покровитель промыслов, либо Сангий мамá — хозяйка мира и солнечного дерева жизни, владычица душ людей и зверей. Обычно у солнца просили о рождении мужского потомства (Шимкевич, 1896; Липская-Вальронд, 1925).

В шаманском эпосе маньчжуров солнечная ежиха Ендури Сэнггэ — богиня-ежиха, владычица стрел света, защитница всего живого, дающая души — олицетворяла созвездие Лебедя. Она считалась помощницей главной богини, женщины неба Абка хэхэ, и вместе с женщиной света Улден хэхэ и женщиной земли Банаму боролась с демоном бури и тьмы Елури (Бэкер, 2004, с. 43).

Различие в представлениях эвенков и эвенков заключается в способе моделирования мира через двух мужских персонажей (эвенки) либо через мужское и женское начало природы (эвенки). Последнее представление ближе тунгусским народам Амура, что может быть объяснено близостью территории формирования этих народов и общими генетическими корнями (Белянская, 2004).

Старое и молодое солнце Сэнг/Дэнг. О территориально-генетической общности эвенков и народов Амура писали некоторые исследователи (Шавкунов, 1990; Спевиковский, 1975; Бурыкин, 2004; Туголуков, 1985; Белянская, 2004). Одним из доказательств данной общности на уровне культуры и пантеона являются представления о старом и молодом солнце.

В верованиях тунгусов имеются представления о старом и молодом солнце как божестве огня и солнца или божестве грома и молнии (Варламова, 2002). Полагаем, что эти представления имеют тунгусо-корейские параллели. Об этом свидетельствует наличие аналогичного образа в мифологии корейцев — божество грозы (старое солнце) и божество плодородия (новое солнце) (Троцевич, 1996; Никитина, 1998).

Судя по представлениям орохонов, божество Сэвэки сопоставимо с образом молодого солнца наряду с бабушкой-солнцем Энекан Сигун или Дылача. Орохоны верили, что на верхнем уровне неба располагалась бабушка-солнце Энекан Сигун, всю зиму копившая в своей юрте тепло, а весной выпускавшая его на землю. От солнца зависела смена времен года, дня и ночи (Мазин, 1984, с. 7). В героических сказаниях верхнеамурских эвенков герой — солнце Сигундар — сватается к дочери солнца, живущей в 8-свайном золотом доме на небе (Василевич, 1966, с. 202, 207, 276–280, 355–356). Эти образы солнца близки представлениям монгольских народов (бурят, калмыков) о хозяине года, связанные с астральным культом (Галданова, 1987, с. 11–22; Бакаева, 2006, с. 29).

Астральный уровень представлений о солнце сохранился в культе предков и промысловых ритуалах. В традиционных верованиях, мифологии, ритуалах маньчжуров, нанайцев, удэгейцев, негидальцев, эвенов, эвенков божество солнца находилось обычно в паре с луной, причем их представляли в образе человека-птицы (негидальцы, эвенки) или животных — солнечный олень и лунная маралуха (маньчжуры), солнечная лосиха и лунный бык как прародители (удэгейцы) (Цинциус, 1971, с. 179; Василевич, 1936; Горский, 1852, с. 27; Арсеньев, 1998, с. 469). Эти представления восходят к традициям древних тюркомонгольских народов — киданям, чжурчжэням, хуннам (Wittfogel, Feng Chia-Sheng, 1961, p. 214; Воробьев, 1983, с. 43–44; Гумилев, 1993, с. 80–81).

В новогоднем обряде встречи солнца у эвенов бог, дух-покровитель человека Кудьай в образе священного оленя, и птица стерха Кууди или Киддок символизировали старое и новое солнце и хозяина года (Алексеев, 1993, с. 19, 17, 67–68). Как уже отмечалось, образ оленя-птицы тунгусских народов восходит к неолитическим традициям Центральной Азии.

В шаманстве и промысловом культе тунгусских народов Амура — нанайцев, ульчей, удэгейцев, орочей, негидальцев — образ Сангия или Сэнгэ также представлен в двух лицах: небесного бога-предка, звезды, хозяина света и хозяйки территории старухи-утки, распорядительницы жизни и смерти. Подобная двойственность образа Сангия, Сэнгэ у тунгусов Амура фактически копирует образ хозяина вселенной — неба, горы, территории — Буга/Боа. В нанайском пантеоне духов и фольклоре персонифицированный образ солнца играл важную роль как податель душ людей. По данным П. П. Шимкевича, бог солнца Дагды Сиу дает потомство женщине в виде души *оми*, а хранит его главный дух Аями — Маджа мама. В случае болезни ребенка над колыбелью вешали изображение солнца Сиу или луны в виде паучихи Атака мама. В фольклоре нанайцев и удэгейцев считалось, что хозяйка луны Атака мама отвечала за судьбы людей. Если в семье рождались только девочки, молили Дагды Сиу в обмен на жертву свиньи ниспослать души *омиа* (Шимкевич, 1897, с. 5; Лопатин, 1922, с. 174). Н. А. Липская-Вальронд сообщает, что шаман при трудных родах обращался к восходящему солнцу — Дагды Сиу(н) и просил оберегать беременных женщин, в которых вселилась душа *оми* (Липская-Вальронд, 1925, с. 12).

В ритуальной практике народов Амура (нанайцев, ульчей, негидальцев) осеннее родовое моление небу производилось в честь божества неба Боа или божества солнца Сангия, подателя жизни и плодородия (растений, детей и зверей), промысловой удачи.



Круговой танец, посвященный солнцу. Эвенки

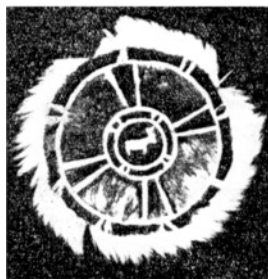
Сангия — один из основных и древних персонажей нанайского, негидальского, удэгейского и ороцкого пантеона верований, который входил и в родовой охотничий культ (осеннее моление небу), и в шаманский комплекс духов-помощников. А. В. Смоляк обратила внимание на то, что представления о божестве Санге мапа различались у разных групп нанайцев. Род Заксор с. Диппы считает его лесным хозяином, Бельды с. Джари — небесным божеством, живущим на горе и дающим души пушных животных, Бельды с. Найхин полагает, что это божество помогает в рыбной ловле (Смоляк, 1991, с. 18).

Существовало два типа моления: вблизи селения родовое моление Санге мапа с кровавым жертвоприношением и в тайге непосредственно перед началом охоты моление Боа бескровное, которое считается более древним (Козьминский, 1927, с. 46). И. И. Козьминский описал родовое охотничье моление Санге мапа низовых нанайцев с. Кондон, которое осуществляли перед священными родовыми деревьями *туйга*, устанавливаемыми по количеству родов вблизи селения. Рядом с деревьями туйга ставили длинную лиственничную жердь с изображением Санге мапа и жертвенник туйга, изображающий нижнее небо. Около жертвенника помещался ящик с изображением различных духов — посредников между богом и человеком. Подобные же изображения духов вешали на маленькое деревце, втыкали в землю около жертвенника. В обмен на жертву Санге мапа сбрасывает охотникам души животных *синкэ* после разрушения жертвенника в виде камешков, щепок, веток (Там же, с. 48).

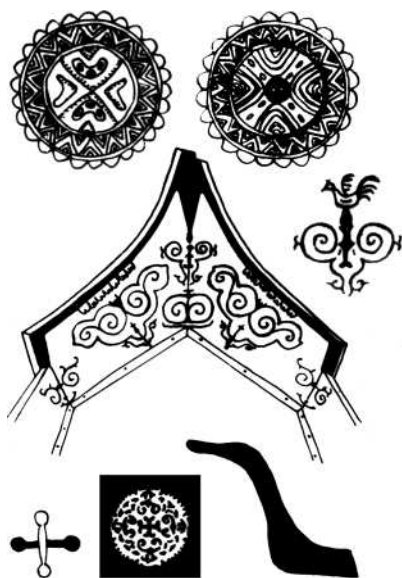
Е. Р. Шнейдер в 1927 г. во время экспедиции к нанайцам-самагирам сфотографировал главные моменты ежегодного шаманского (кровавого) жертвоприношения хозяину неба Сангия мапа в нескольких селениях — Бичи, Кондон, Сорго. Он писал: «Сангия мапа — один из высших существ, связь с которым осуществляется через помощников божества эдэхэ — небожителя, духа охоты, дюли — предка дома, домашнего очага, калгама — хозяина горной тайги, помогающего в промысле на охоте и в рыболовстве. Зули передает слова молитвы духу Сангия мапа. Ежегодно осенью и весной сооружается помост из трех жердей Торо с изображением лиц духов-помощников шамана хозяина ветра бучуа тороке и предка-медведя Манга. Временно приносятся изображения домашних богов со всего стойбища. Перед ними ставится стол, раскладывается мясо жертвенной свиньи. Рядом на жерди вешают копыта, уши, хвост свиньи, брызгают по сторонам ее кровью, чтобы получить благословение духов неба, земли, воды, подземелья, мажут лица духов. Обряд жертвоприношения свиньи у нанайцев сопровождался пролитием крови на землю и шаманским камланием» (РЭМ, Шнейдер, 1927, опись фотоколл. 5654-207-228). Просили удачи в охотничьем промысле, жизни, мужского потомства, поскольку осенний обряд моления неба осмыслялся как обеспечение мужского плодородия на космическом и жизненном уровне (Кубанова, 1992; Сем Т., 1997а, с. 115–116). По материалам Е. Р. Шнейдера, записанным у хорских удэгейцев, жертвоприношение хозяину неба Эндури устраивали петухом, хозяину места Сангия мапа или Буа эдзэни — лепешками и кашей (РЭМ, Шнейдер, 1927, опись фотоколл. 5654-207-228).

Некоторые уточнения описания мольбища, записи молитвы содержатся в работах других исследователей (Штернберг, 1933, с. 496–497; Гаер, 1991, с. 13; 1992; Кимонко, 1950, с. 145). Г. М. Василевич описала аналогичные промысловые (охотничьи и оленеводческие) обряды у разных групп эвенков (Василевич, 1959, с. 151–185).

Образ Сангия мапа был известен также негидальцам, удэгейцам и орочам, то есть тем народам Амура, у которых северотунгусский пласт был наиболее сильным. Негидальцы на родовом мольбище алачинки во время осеннего моления



Коврики в виде солнца и космического оленя.
Эвенки



Символическое изображение солнца из бересты на носу лодки.
Нанайцы

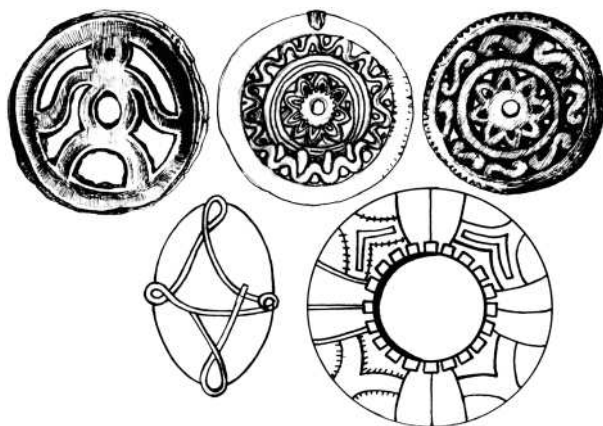
небу передавали жертвы и молитвы об удаче на охоте хозяину неба Бога́ через предков Сангиту, хозяина Маса и помощников Дайоми, изображения которых ставили у лиственницы Туру (Цинциус, 1971, с. 180–181). В языке эвенков зафиксировано название для предков — небесных посредников Сангиту или Сангиви (ССТМЯ, 1977, с. 61). В фольклоре орочей этот персонаж был известен как небесный богатырь Сангия мапа и горный великан Сандунга. В эпосе кузнец Дэвэгда побеждает горного великана Сандунга (Аврорин, Лебедева, 1966, с. 129). В мифологии орочей говорится о небесном богатыре Сангия мапа, который прошел по небу на лыжах и оставил след — Млечный Путь. Богатырь наступил на две большие звезды, которые рассыпались и превратились в созвездия

Большой и Малой Медведицы (Березницкий, 2003, с. 17, 150). В данном сюжете персонаж Сангия функционально дублирует небесного богатыря, наиболее известного под другим именем — Манги.

С небесными божествами неба и света Сэнгэ, Санге, Сангия в представлениях тунгусо-маньчжурских народов были генетически связаны предки *сэвэ, сэнгэ, сангиту* — обитатели трех миров: верхнего, среднего и нижнего.

Разделение функций на божество творения и охотничьих божеств свидетельствует о процессе дифференциации некогда единого образа богини вселенной, хозяйки людей и зверей. Особую роль среди них играли духи тайги и зверей, промысловой удачи — Сэвэки, Сангия, Сэнгкэн, о чем в первую очередь свидетельствует наличие общей фонемы-основы *сэ(н), сэ(в)* — «свет». При молении божеству неба Боа негидальцы передавали просьбы через предков сангиту. По представлениям нанайцев, промысловую удачу хранил промысловый амулет сиу, су у нанайцев или сэнгкэн у эвенков (Гаер, 1991, с. 27; Василевич, 1969, с. 229). Он представлялся посланцем от солнца, лучей солнца. Нанайцы

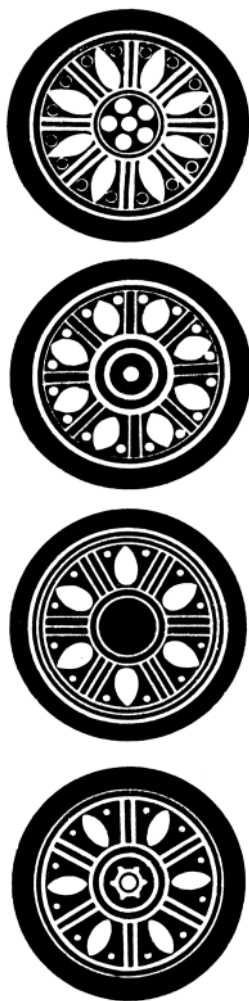
и ульчи к божеству неба Боа посылали духов-посредников — *Эджэхэ*, *Ада*, а эвенки — духов *Экиэн* как посланцев от громовника (Золотарев, 1939, с. 88; Смоляк, 1991, с. 173; Василевич, 1969, с. 230; Сем Т., 2003в, с. 176–178).



Солнце. Изображения на литых бронзовых подвесках. Нанайцы

Иконография образа Сэвэки, Сэнгэ. Проанализированный материал о божестве света и тепла Сэвэки, Сэнгэ свидетельствует о переплетении в нем двух образов — архаичного недифференцированного божества света (солнца и луны) и более позднего образа божества солнца. Четко разделяются образы женских и мужских персонажей. Общими символами солнца в картине мира тунгусо-маньчжурских народов являются птицы и олени/лоси, образы которых восходят к центральноазиатским прототипам.

Женский образ. Архаичное божество света представляется обычно в облике паука Атака мама или зайца — хранителя лучей солнца и луны, света жизни и смерти. В фольклоре тунгусских народов встречается и образ оленя или изюбря с солнцем и луной на рогах (Арсеньев, 1998, с. 467; Сем Л, Сем Ю., 1976, с. 6, 17–18; Воскобойников, 1967, с. 66–69; Садко, 1971, с. 12). Божество света в образе лосихи чаще также имеет облик лунной хозяйки судеб, но также она воспринимается в виде солнечной лосихи, образ которой восходит к древней сибирской традиции (Окладников, 1974, с. 53–59). Образ птицы — вороны и вороненка, похитителей света солнца и луны, имеет палеоазиатские и тихоокеанские соответствия (Аврорин, Лебедева, 1966, с. 130; Мелетинский, 1979). Как



Образцы орнамента — символ солнца на черепице. Когуресцы

показало исследование А. А. Бурыкина, образ паучихи — творца мира распространен в мифологии тунгусских народов и индейцев Америки (Бурыкин, 1985, с. 37–52). Заяц как хозяин луны и бессмертия известен в мифологии Сибири, Восточной Азии и Америки (Топоров, 1991б, с. 447; Рифтин, 1991а, с. 652). Наиболее близкие аналогии богини света имеются в мифологии китайцев (*тянь* — «свет солнца и луны») и корейцев (Концевич, 1991, с. 669). Хозяйка света владеет жизнью и смертью и является владычицей вселенной и судеб людей. Так формируется образ хозяйки луны и судеб людей.

Согласно маньчжурской шаманской мифологии, одежда небесной ежихи Ендури Сэнггэ соткана из солнечного и лунного света, то есть она также хозяйка света. Своими стрелами — лучами света она помогает трем главным богиням защитить все живые существа и дает им души. По мнению Й. Бэкера, этот персонаж маньчжурской космогонии имеет индоевропейское происхождение и восходит к древнеиранским верованиям. Аналогичный образ и сюжет имеется в фольклоре бурят и кыргызов (Бэкер, 2004, с. 43). Отметим, что небесная ежиха света маньчжурской мифологии может быть сопоставлена с небесной зайчихой, владеющей лучами света и хранящей бессмертие и силы шаманского познания, тунгусских народов Амура, корейцев и китайцев (заяц на луне, толкущий эликсир бессмертия), монголов, а также сопоставима с аналогичным персонажем североамериканских индейцев. Очевидно, образ небесной зайчихи — более архаичный, чем иранская ежиха. Полагаем, что контаминация

образа зайца и кабарги происходит под влиянием иранского божества собаки-птицы, хранителя дерева бессмертия.

Мужской образ. В мифологии охотских эвенов и удских эвенков верховное божество Сэвэки парит над водами в образе птицы и, достав песчинку, создает землю и творит людей (Линденау, 1983, с. 54, 80–81).

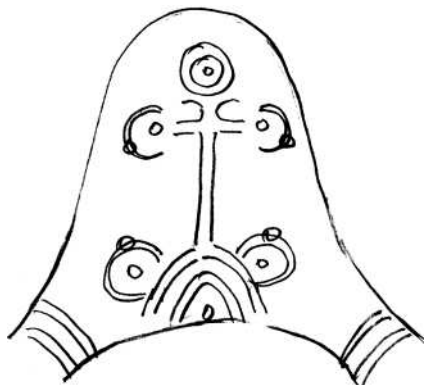
У эвенков, эвенов и негидальцев солнцу посвящали священного оленя Сэвэки (Мазин, 1984; Цинциус, 1971, с. 181). В мифологии нанайцев три солнца имели облик трех животных: Мафа — медведя, Мари — тигра, Городо — змея (Трусов, 1884, с. 12–14).

Более поздний образ божества света, солнца имеет антропоморфный облик: царя в золотых одеждах на троне (ульчи, нанайцы), небесного всадника — старика в белой одежде, белом колпаке (нанайцы), небесного богатыря и звезды (тунгусы), горного великана (орочи), предков (негидальцы). Хозяин неба и солнца воспринимался как старик, одетый в золотые одежды, сидящий на золотом троне верхнего уровня золотого неба, испускающий свет и владеющий солнечным лучом света (Смоляк, 1991; Арсеньев, 1998; Иванов, 1954).

В промысловом культе и шаманстве тунгусо-маньчжурских народов известно несколько изображений божества *Сэвэки*, *Сэнгэ* и связанных с ним образов. Согласно нашим полевым материалам, записанным от оленекских и алданских эвенков, покровитель промысловой удачи Сэнгкэн изображался в виде идола, вырезанного из куска рога или мяса, либо дерева с шерстью лося, оленя, медведя. Деревянную фигуру Сэнгкэна вырезали в виде человечка или кольца с лицом духа. К идолу Сэнгкэна подвешивали за нити челюсти кабарги, оленя. В результате Сэнгкэн приобретал вид лучистого божества (ПМ А, 1988 и 1994 гг.). Изображения охотничьих амулетов северных якутов, близких к описанным, приведены в работе И. С. Гурвича (Гурвич, 1977, с. 193). Их описания можно найти



Олень с верховым седлом, на котором изображено солнце. Эвенки



Солнечное дерево на луке оленьего седла. Ороки

в других публикациях (Василевич, 1971, с. 53–54; Николаев, 1964, с. 169). В нанайском пантеоне встречаются изображения промысловых амулетов в виде сучка дерева с наплывом в форме головы — Су, также имеющего вид лучистого персонажа (ПМ Л. И. Сем и Ю. А. Сем, 1975, Нанайуп, п. Верх. Нертен). Отметим, что наскальные изображения лучистых богов солнца встречаются в эпоху палеометалла на Алтае (Кокель) (Кубарев, 1987б, с. 66–68).

В шаманском пантеоне орочей и удэгейцев имеется образ стрелка и покровителя охотников Сэвэки. Изображения данного типа идолов сохранились в альбомах по ритуальному искусству народов Амура (Краски земли Дерсу, 1982, с. 116; На грани миров, 2006). Шаманские и промысловые сэвэны имели лук и стрелы, ремень, колотушку и другие принадлежности и внешне совпадали с образами стрелков наскальных изображений Центральной Азии и Сибири карасукского времени, связываемые археологами с культом плодородия (Новгородова, 1989, с. 166–167).

Шаманские изображения в отличие от промысловых фигур были строго антропоморфными. В шаманский комплекс ороков входило изображение божества вселенной и света Сиура или Сиивурэ в виде цилиндрической фигуры с обозначением пояса и подвеской в форме солнца на груди (Ikegami, 1982, p. 86; Вязовская, 1975, с. 60). На голове идола помещали вертикальный штырь, аналогичный головным уборам шаманов эвенов и юкагиров, а также тлинкитских вождей, как символ сакральной власти (Сем Т., 1993а, с. 130–131). У нивхов подобное божество представляло собой хозяина вселенной и земли и считалось главным духом-покровителем и помощником шамана (Орлова, 1964, с. 223–240).



Хозяин солнца и вселенной Сиуринки.
Ороки (по Йокегами)

Образ хозяина вселенной внешне напоминает оленные каменные изваяния Центральной Азии (Новгородова, 1989, с. 183). У эвенов и эвенов, а также народов Амура образ шаманского духа-покровителя Сэвэна, Сэвэки также представлялся в антропоморфном виде (Николаев, 1964, с. 170; Березницкий, 1999, с. 23–28; Сем Т., 2006).

На бронзовых зеркалах — атрибутах шаманов эвенов, удэгейцев и нанайцев — встречается изображение солнечного всадника на коне

в обрамлении круга-змея (Диосэги, 1951, с. 359–360; РЭМ, колл. 2245-105/1, 2; Арсеньев, фотокол.). Всадник с поднятой рукой и соколом расположен в верхнем секторе зеркала. По сторонам зеркала два тигра, у основания — две рыбы. Все фигуры на зеркале — змей, всадник, два тигра и две рыбы — символизируют разные уровни мироздания. Шаманское зеркало представляет собой модель мира, и его орнаментация обладает сходством с орнаментацией шаманских бубнов. У эвенков существовал определенный канон в изображении космоса на бубнах, включая солнце, звезды. Это хорошо просматривается по публикациям бубнов эвенков (Иванов, 1954). Согласно нашим полевым материалам, эвенки Южной Якутии и Верхнего Амура в настоящее время изображают солнце в форме зубчатого круга как модели вселенной (ПМА, 1994, 2000, 2001). В представлениях чжурчжэней, предшественников тунгусо-маньчжурских народов Маньчжурии и Приамурья, образ солнца ассоциировался с фигурами огненных коней и всадников на них. Археологами были найдены бронзовые фигурки всадников чжурчжэней, стилистически выполненные по аналогии с образами луристанских бронз (Шавкунов, 1990, с. 159–160).

В честь солнца тунгусо-маньчжурские народы совершали специальное моление с круговыми танцами (Анисимов, 1959, с. 9–12). Солнечные пляски восходят к чжурчжэням, сяньбийцам и хуннам и, судя по изображениям пляшущих человечков на священных скалах, имеют неолитические традиции в Прибайкалье (Воробьев, 1983, с. 41, 44–45, 50, 118, 139; Окладников, 1959а; Окладников, Запорожская, 1970). В танцевальной культуре тунгусо-маньчжурских народов сохранились танцы с дисками-символами солнца (Краски земли Дерсу, 1982; Guo Shuyun, Wang Hong gang, 2001). Солнце изображали в форме круга, с косым или обычным крестом внутри — символ сторон света, с расходящимися в стороны лучами, в форме концентрических кругов (трех или восьми-девяти), с контурным кольцом в форме змеи, криволинейной розеткой с 4 или 8 пляшущими человечками. Эвенки в центре круга изображали оленя. Солнечные диски делали из дерева (манегры, нанайцы), в виде ковриков из птичьих шкурок (негидальцы), меха оленя (эвенки), вышивки по ровдуге (ороки, дауры), плетеных тарелочек (ульчи, нанайцы) (ПМА, 1976, 1981; Иванов, 1954, с. 116–236, 342, 376; Ikegami, 1982, р. 3–5).

Этимология Сэвэки. Относительно названия персонажа Сэвэки, Сангия существуют разные точки зрения. Г. М. Василевич выводила значение слова *сэвэ* из ритуала топления жира, связанного с культом медведя или лося. В дальнейшем понятие *сэвэн* трансформируется в духа-помощника шамана как антропоморфного божка из мяса или кости



Шаманская икона с изображением родовых духов, солнца и луны. Солоны

медведя или лося, покрытого их мехом (Василевич, 1969, с. 236, 244; 1971, с. 59–60). По нашему мнению, доминантным здесь является не

принадлежность к промысловому культу, как считает Г. М. Василевич, а связь предка с огнем и светом.

По данным И. А. Лопатина, слова *сеон*, *сэвэн* у нанайцев связаны с названием духов среднего мира, а также личных духов-охранителей и с эвенкийскими категориями шаманских духов *Сывэн* (Лопатин, 1922, с. 212–221). По мнению А. Ф. Анисимова, *Сэвэки* эвенков — дух неба, бог, изображение духа, дух-покровитель (Анисимов, 1958, с. 60, 62). Э. Э. Сивцева в статье о семантике образа *Сэвэки* у эвенков показала его связь с понятием «священное, божественное» — идол божка, христианские крест, икона на уровне христианских и шаманских верований (Сивцева, 2004, с. 171–175).



Сангиту — изображение солнечных предков. Негидалыцы

Наиболее верной представляется точка зрения С. М. Широкогорова относительно этимологии слова *Сэнгэ*, возводимого им к маньчжуро-китайскому образу божества, духа — *тиен* и *шенг*, *шанси эндური*, где *ти* переходит в *си* (Shirokogoroff, 1935, 123–124, 130). С. В. Березницкий полагал, что у народов Амура этот персонаж появляется под влиянием эвенков (Березницкий, 2003, с. 324). В маньчжурском языке слово *шенг* имеет два основных значения: одно — «дух, бог, божественное, чудесное», а второе — «мудрец, вещун, пророк, шаман-провидец, жрец» (Захаров, 1875, с. 431). По мнению Т. А. Пан, это китайское заимствование. С. М. Широкогоров полагал, что название верховного бога Саваки у тунгусских народов появляется под влиянием православных миссионеров, заменяя слово Буга. К. М. Рычков зафиксировал это название в пантеоне эвенков как шаманское, параллельно с образом творца Майин (Рычков, 1922, с. 86–87). Рассмотренный выше материал подтверждает данное мнение. В представлениях ороков и нивхов хозяин вселенной Сиура или Сиивурэ является главным шаманским духом.

Помимо значения «блестящий, божественный, светлый» название персонажа Сэвэки/Сэнгэ/Сангия совпадает по звучанию с названием предков по женской линии — Сэнгэ (от *сэксэ* — «кровь») (ССТМЯ, 1977, с. 138) и олицетворяет божество солнца и хозяина неба одновременно. В тунгусском пантеоне народов Амура этот образ занимает центральное место. У эвенков он играет роль, подчиненную хозяину вселенной, неба, погоды — Буга, либо заменяет его.

Ареал распространения основы *сэнг/шэнг* в близких значениях очень широк и охватывает территорию многих народов Евразии, контактировавших с алтайскими предками тунгусов: угро-самодийских народов (ханты, манси, селькупы), кетов, тувинцев, тибетцев, китайцев, дравидов и шумерийцев. Обратим также внимание на то, что слово *сэнгэ* известно в пантеоне некоторых народов Сибири в качестве эпитета верховных божеств неба и означает «блестящий, божественный» — у тувинцев (Сангай энэ как фетиш матери Умай), хантов, манси (верховное божество Санки, Сангэ), либо связано с шаманством у селькупов (Санге — мифический шаманский орел, шаман, превращающийся в птицу) (Дьяконова, 1984, с. 44; Зенько, 1997, с. 13–14; Пелих, 1972, с. 168).

Название божества солнца и хозяина неба тунгусского пантеона Сивун, Сэунки, Сэвэки, Хэвки, Ховоки, Шаваки, Шэвэки, Сэуки, Сэнгэ, Сангия сопоставимо с названием солнца и неба в индоевропейских языках. К этой же категории следует отнести индоевропейские названия солнца: индийское — Сурья, а также Ума или Санге (светлая), санскритское Шива

(Иванов, Топоров, 1991, с. 529; Невелева, 1975, 84–90). М. Фасмер индоевропейской праформой названия солнца считает слово — «savel», Рамстед — «sen», а С. А. Старостин праалтайское — «sagv» (Фасмер, 1971, Т. 3, с. 710–711; Старостин, 1991, с. 49, 292). Одна из форм названия солнца близка к эвенкийскому слову Сивун, Саваки, вторая ближе к амурскому и эвенскому слову Сэнгэ, Хэнк. Это отражает общий индоевропейский пласт в культуре народов Сибири, включая тунгусо-маньчжурские народы.

3.2.1.2. Улден (Юлтени, Нюлтэни)

Наряду с широко распространенным образом Сэнгэ в шаманском эпосе тунгусо-маньчжурских народов божество солнца известно под другим именем — Улден (утренняя заря) (маньчжуры) (ССТМЯ, 1977, с. 260) и его фонетических вариантах — Ялони гэгэ (нанайцы), Юлтени, Нюлтэни, Нэлтэк (эвены, эвенки), Кэмтэргэ (ульчи), имеющих общелтайские соответствия.

В шаманском эпосе маньчжуров женщина света — заря Улден хэхэ — одна из трех небесных богинь, наряду с женщиной неба Абка хэхэ и земли Банаму хэхэ сражающихся с демоном тьмы и ветра Елури (Бэкер, 2004, с. 39). Женщина света Улден хэхэ обладает мудростью и светом, которые подпитывали первую шаманку, воспитанную богиней-орлицей — инкарнацией главной богини неба Абкэ хэхэ (Там же, с. 45). В сказках нанайцев имеется персонаж хозяйки вселенной Ярэни гэгэ (Шимкевич, 1896), по-видимому, соответствующий маньчжурской богине света. По материалам Т. Кубановой, в мифологии низовских нанайцев рода Самар вселенная, мир, земля называется «Ялони» (Кубанова, 1992; Оненко, 1980, с. 542).

В фольклоре эвенков и эвенов Юлтэни, Нэлтэни — это хозяин солнца или название солнечной страны. Г. И. Варламова записала героический эпос амурских эвенков о герое Дёлони и Сингнани. В нем рассказывается, что Дёлони мата отправляется в путь, по дороге в другие земли он встречает девицу Юлтэкчан ахакан и дочь солнца Нелтэк (Варламова, 2002, с. 241, 250–253). В эпосе о Гарпарикане мата рассказывается, как он идет в страну восходящего солнца Юри Юлтэн, где живут урянкаи, к их правителю Сэялбунэр, чтобы взять в жены его дочь Маин (Там же, с. 327). У охотских эвенов в эпосе мать нарекла героиню именем Нелтэк — Солнечная. Сын Каганкана — Нюнгуй (Красный Волк) носит имя Нэлтэнэ — Солнечный (Лебедева, 1982, с. 43, 109). В негидальском варианте эпоса восточных тунгусов к солнцу-девице

Нюлтокчан сватается одинокий герой Омусликен, сражающийся за нее с подземным богатырем Долбориндю (Цинциус, 1970, с. 55). С образом солнца Нелтэк у ульчей связано название первого шамана — культурного героя Кэмтэргэ, установившего посредине реки мировую гору (Суник, 1985, с. 106–112). Имя культурного героя Кэмтэргэ соответствует фонетической форме Нэмтэргэ в значении «блестящий, сверкающий» (ССТМЯ, 1975).

Имя богини света, солнца Улден (Юлтэк, Нэлтэк) в тунгусо-маньчжурских языках этимологизируется из маньчжурского *элдэ* — «светить», *улден* — «заря» и эвенкийского *алга* — «солнцепек, южный склон»; а также *элдэнги* — «отвесная скала» (ССТМЯ, 1977, с. 260, 446–447; Василевич, 1958, с. 24, 553). Данные этимологии соответствуют аналогичным значениям персонажа Улгень (алтайцы, буряты), Юрюнг, Улуу (якуты) — верховное божество неба, гора, солнце, свет у тюрко-монгольских народов (Алексеев, 1975, с. 77–82; Потапов, 1991, с. 245–253).

Название солнца Нелтэк, Юлтэн в тунгусских языках связано со словами *нул* — «зажечь, светить», *нэри* — «свет, пламя, кремь, огонь, жечь». Это слово сопоставимо с монгольским названием солнца — *наран* (ССТМЯ, 1975, с. 609, 665, 671–673). В. Н. Топоров и В. В. Иванов выводят монгольское название солнца *наран* из индоевропейского языка, сравнивая его с названием солнечного года Ярило (Иванов, Топоров, 1974, с. 215). Славянское божество Ярило представляется божеством весеннего плодородия — яровой (МНМ, 1992, с. 686–687).

Наиболее близкие этнокультурные соответствия образу богини светозари Улден имеются в алтайской и якутской мифологии: Улгень и Эрлик — два брата-творца (алтайцы); верховное божество солнца Юрюнг Айыы тойон и шаманское божество луны Улуу тойону (якуты) (Каруновская, 1934, с. 1962; Алексеев, 1975, с. 77–82). Образ Ульгень возводят к монгольскому прототипу — образу необъятной матери-земли (Потапов, 1991, с. 247, 252). Л. Базен сопоставляет название богини Ульгень и плеяд Улкэр (Бэкер, 2004, с. 39–41). Существует мнение, что Ульгень (всадник на солярном коне, несущий огонь) — сатурналистское божество вместе с его хтонической ипостасью братом Эрликом (Барраль, 2004, с. 94). В этом случае их уместно сравнить с Ахура-Маздой — верховным богом и его сыном Митрой иранской мифологии. По нашему мнению, возможна еще одна параллель: богиня Улден, Юлтен, Нэлтен, обладающая в тунгусо-маньчжурском пантеоне солярностью (она имеет эпитет хозяйки света, солнечной), может быть сопоставлена с персонажем Ерхий мерген как божества хода солнца и плодородия. Обратим

внимание, что божественная пара Улден—Елури маньчжурского эпоса соответствует алтайскому Ульгень—Эрлик и близнечной паре Еркир—Еркин как небо и земля древнеармянской и индоевропейской мифологии (Иванов, Топоров, 1991, с. 528).

3.2.1.3. Дылача, Тылга

В фольклоре и шаманстве тунгусо-маньчжурских народов было распространено представление о двойном образе солнца: старшем солнце Дылача́ и младшем солнце Сэ́нгз (иногда, наоборот: старшем Сигундар и младшем Дылача) (эвенки), старике солнце или громе и его сыне огне Того или молнии Сэ́нгкэн (эвенки), матери-солнце Диуле и ее сыне огне Джулин, старике солнце Теларга́ и его дочери Денанкан (нанайцы), летающем солнце — рассвете Тылга́ и зените Долда́ (эвены), Сэ́нг-Дэ́нг (нанайцы), Сэ́ргусиэ́н-Дэ́ргусиэ́н (эвенки, маньчжуры, нанайцы) (Варламова, 2002, с. 307; Киле, 1996; Яхонтов, 1992, с. 94, Волкова, 1961, с. 145). Полагаем, что двойственность названия солнца Сэ́нг-Дэ́нг отражает представление о ходе солнца — рассвете и закате — и служит обозначением персонажа Летающее Солнце. В шаманстве нанайцев, эвенков, орочей имеется образ небесного богатыря — молнии Танги́я Манги́я или Санги́я Манги́я (Сем Т., 2004а, с. 203–207). Их названия отражают близость понятий неба, солнца и молнии — *танг, санг, манг* — реликта астрального культа. То, что в пантеоне наиболее распространена форма Сэ́нгэ — божества света и производное от нее в значении «греметь, сверкать, молния», свидетельствует о нерасчлененности образа неба, солнца-луны, грома.

Божество солнца Дылача (фонетические варианты его названия — Делега, Дэ́рэгды, Долода́й, Тылга — Долда, Диули, Джуласки, Сэ́нг — Дэ́нг) в пантеоне тунгусо-маньчжурских народов представляется старшим солнцем и связано с зенитом, рассветом, ясным небом, днем, огнем. Солнце Дылача в представлениях эвенков являлось хозяином тепла и света, покровителем людей земли. Этот образ известен в мифологии и эпосе эвенков, эвенов, нанайцев, солонов, негидальцев.

Анализ фольклорного персонажа солнца Долода́й, Долда, Диуле характеризует его как космическое божество, связанное с небом, солнцем, горой и, по мнению автора, генетически восходит к астральному культу, древнейшие образы которого сохранились на священных скалах Центральной Азии эпохи мезолита (Новгородова, 1989, с. 52).

В представлении енисейских эвенков бог солнца Дылача был хозяином тепла и света, он заботился о благе людей земли. Он собирал в кожаный

мешок тепло, и его сыновья весной приносили мешок с теплом и светом к отверстию Сангар — Полярной звезде — и выпускали его из мешка. За это люди совершали солнцу специальное моление (Анисимов, 1959, с. 9–12). В героическом эпосе эвенков божество солнца (старик, женщина) также называется Тырга, Тыргакакен (рассвет, зенит) (Василевич, 1966). В свадебной песне уссурийских нанайцев рассказывается о дочери солнца Могу гэгэ и ее женихе Туёргао (Lattimore, 1933, с. 155–157). В эпосе верховских нанайцев встречаются оба названия старика-солнца Теларха и его дочери Денанкан (Логиновский, 1898: Архив РАН, ф. 282, оп. 1, д. 8, с. 5–6). В сказке эвенов два небесных брата — рассвет Тылкэн и ясное небо Долдан побеждают старика земли Кагынкана в соревновании на мировой горе (Новикова, 1958, с. 42–48).

В мифологии нанайцев в образе женского первопредка выступает хозяйка небесного огня Дули́ (Laufer, 1899; Липский, 1936: Архив МАЭ). У бирарченгов, кумарченгов и маньчжуров в верховном пантеоне было известно название огненного божества Джуласки, Джуласки эндури, Джуласки буга (Shirokogoroff, 1935, p. 123). Стихия огня в тунгусо-маньчжурской космогонической мифологии — главная творящая стихия, создающая мир, землю, дающая тепло жизни людям. Вероятно, поэтому в пантеонах некоторых тунгусо-маньчжурских народов божество огня расположено рядом с верховным божеством неба как воплощение солнца, грома, молнии и огня (орочи, эвенки) (Березницкий, 1999; Рычков, 1922).

Этимология названия солнца Дилача восходит к глагольной форме *дур* — «гореть», *дул* — «пригревать; теплый, солнечный свет» (ССТМЯ, 1975, с. 206, 221, 224–225). Название солнца Дилача эвенков связано со словами *тылга* — «рассвет, зенит», *доло* — «ясный» (о небе), *дули* — «огонь неба и дома» в тунгусских представлениях нанайцев и эвенов (ССТМЯ, 1975, с. 215, 233; 1977, с. 173, 181–182, 186). Глагол *дур*, *дул* связан с чжурчжэньским словом *тулу* в аналогичном значении «теплый». Данное слово имеет урало-алтайские соответствия. Например, селькупское *тылас* означает «месяц» (Пелих, 1980, с. 8). Имеются также китайские параллели — слово *тай*, означающее «свет солнца или луны». С. А. Старостин в словаре праалтайских слов разводит два понятия: *дила* — «год, солнце, солнечный цикл» и *дули* — «теплый» (Старостин, 1991, с. 278, 284).

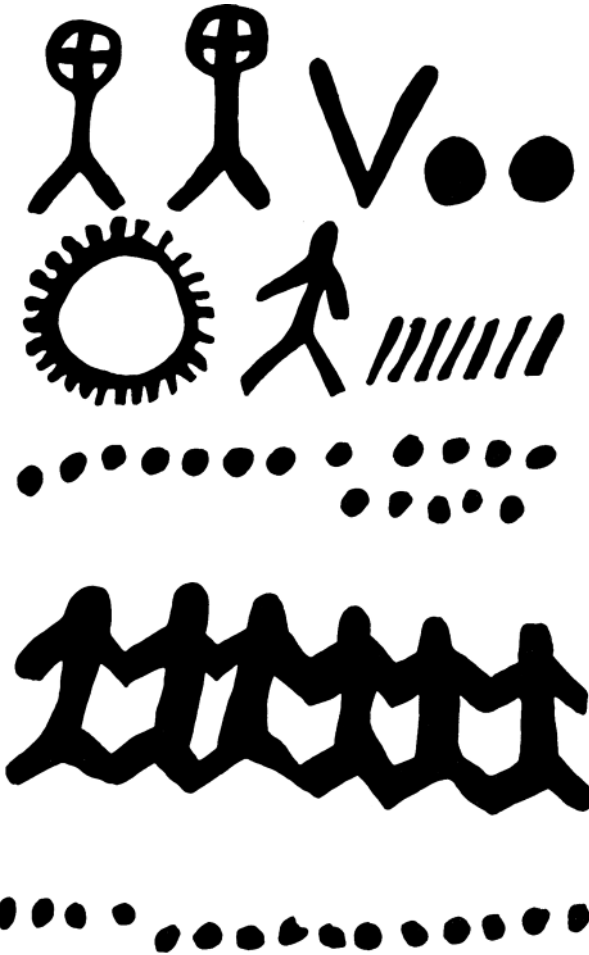
В шаманстве орочей, эвенков и нанайцев сохранился образ предка, шамана и кузнеца Дэвэктá, Дэрэгды́, а также эпического героя эвенков Дэвэлчэна (Рычков, 1922, с. 131; Мыреева, 1990, с. 239–369; Аврорин, Лебедева, 1966, с. 129–131; Липский, 1936: Архив МАЭ). Полагаем, что имя эпического героя и шаманского персонажа Дэрэгды сопоставимо с астральными явлениями и их божествами: Дилача́, Делега́ — божество

солнца, Долодай — неба, горы, Долда — ясного неба эвенков, солонов и эвенов (Анисимов, 1959, с. 9–12; Воскобойников, 1958, с. 171; Новикова, 1958, с. 42–48). Очевидно, с данной основой также коррелирует удэгейское слово *дилого* — «простирается» (Гирфанова, 2001, с. 107). Полагаем, что обозначенные образы сопоставимы с алтайским словом *телегей* — «вселенная» и восходят к монгольскому названию *делекей* — «вселенная» (Рассадин, 1980, с. 31; Сагалаев, 1984, с. 55). Образ небесного бога Тангия Мангия, Ундзи Тэнги, Сэвэки Шоломо в виде головы Дэрэ в шаманском пантеоне эвенков, солонов и нанайцев, таким образом, изображает бога вселенной или посредника вселенной бога-молнию (Сем Т., 2004а, с. 202–207). В сказках некоторых тунгусо-маньчжурских народов он называется «летающее солнце и мир обходящий богатырь» (эпитеты иранского божества договора Митры) и сопоставим с образом хозяина плодородия Ерхе мергеном или Батуру Мани.

Божество солнца Дылача в пантеоне тунгусо-маньчжурских народов соотносится с названием божества вечного синего неба Тэнгри тюрко-монгольских народов, который восходит к праалтайскому образу. Название божества Тэнгри относят к древнейшему мифологическому фонду народов Центральной Азии, хуннов Ченли (Неклюдов, 1992а, с. 500–501). По мнению некоторых ученых, монгольско-тюркское имя небесного божества Тэнгри считают фонетической модификацией имен аналогичных божеств древних предков тунгусов, маньчжуров, корейцев, китайцев на востоке и юге и шумерийского Дингир на западе (Викторова, 1974, с. 261). Исследователи обращали внимание на формирование божества неба маньчжуров под влиянием тэнгризма (Пан, 2006б, с. 68).

На ментальном уровне солнце воспринималось как светило, местоположение и само верховное небесное божество мужского или женского пола, дающее свет и тепло, как податель благ, плодородия, роста растительности, душ людей и зверей, шаманской силы. В ментальной сфере наблюдается смешение его функций, семантики и статуса с верховным божеством вселенной и неба Буга.

Култ солнца был характерен для всех алтаеязычных народов Центральной Азии, а также Дальнего Востока: монгольских народов — киданей, дауров, бурят, монголов, тюркских народов, включая якутов, а также чжурчженей. Образ солнца был связан с плодородием, а солнце и луна считались небесными предками людей. Обратим внимание, что для тунгусо-маньчжурских народов также было характерно представление о двух небесных деревьях — солнечном и лунном, хозяева которых были предками людей (удэгейцы, нанайцы, эвенки). Во время свадебного обряда у нанайцев и эвенов и детской игры у эвенков ставили два



Изображения солнца и пляшущих людей

дерева — мужское и женское, образующих ворота, через которые проходили жених и невеста, либо их использовали как ворота в игре для забрасывания золотого и серебряного мячей (Чадаева, 1990; Василевич, 1936; Лебедева, 1981; 1982; Лопатин, 1922). У негидальцев на родовом мольбище алачинки во время осеннего жертвоприношения небу на священном дереве *туру* ставили две фигурки, изображающих дух солнца и дух луны (Цинциус, 1971, с. 180). Солнце и луна обязательно изо-

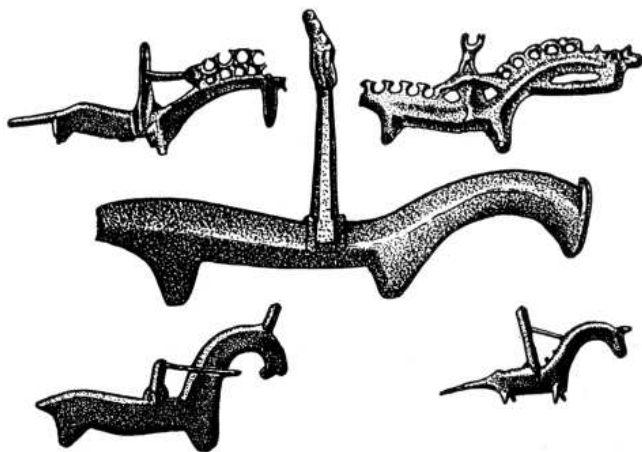
бражались на шаманских картинах бираров и манегров, они входили в лечебный комплекс родовых духов шамана у солонов, нанайцев (Иванов, 1954, с. 198; Сем, Осокина, 1986, с. 93–94; Шимкевич, 1896).

В представлениях тунгусо-маньчжурских народов солнце воспринималось как персонаж, ходящий пешком или едущий на олене, лошади, собаке по небу и ассоциирующийся с ходом солнца, либо представлялось в виде солнечной лосихи (Василевич, 1969, с. 211; Shirokogoroff, 1935, p. 84; Васильев, 1929; Золотарев, 1964).

В мифологии и шаманстве некоторых тунгусских народов солнце имеет также зооморфный облик, облик медведя, тигра и змея (нанайцы), либо выступает как рассвет и закат — соболю и собака (нанайцы, орочи) или две птицы, утка и ястреб, два журавля (эвенки, манегры), змеи (нанайцы, ульчи) (Трусов, 1884; Василевич, 1966; Сем Т., 1986а; 2001; РЭМ, колл. 4216; Чадаева, 1990).

С солнцем и луной в мифологии тунгусских народов (нанайцев, ороков, ульчей, орочей, эвенков) был связан образ лося, оленя или коня. Образ солнечной лосихи, уносящей солнце на своих рогах, имеет неолитические корни в тунгусской мифологии. Представление об олене с рогами до небес, несущем на рогах солнце и луну, было известно не только тунгусо-маньчжурским народам, но также бурятам и имело соответствия у индоевропейских народов Евразии. Образ оленя с ветвистыми рогами-деревом типичен для петроглифов Центральной Азии и связан со скифской традицией (Новгородова, 1984, 1989; Окладников, 1964). Представления ороков о солнечной оленьей упряжке, в которой едет по небу бог, творец земли, гор и рек Хадау, совпадают с индоевропейской моделью мира в виде бога солнца, едущего по небу на упряжке лошадей (Васильев, 1929, с. 21; Топоров, 1992). Е. С. Габышев, исследуя культ солнца в мифологии якутов, в том числе по данным лексики и обрядов, пришел к выводу об индоиранских и среднеиранских корнях этих верований (Габышев, 1999, с. 6–21). Мы полагаем, что круг индоевропейских верований был широко распространен у народов Центральной Азии и Дальнего Востока и в него входили и предки тунгусо-маньчжурских народов.

Духа-хозяина солнца Тыйгани негидальцы изображали в виде крылатой фигурки — птицы с широким хвостом и головой человека, а духа-хозяина луны Омнанкана — в виде крылатой фигурки — птицы с узким хвостом длинным углом вниз (Цинциус, 1971, с. 179–180). В шаманский комплекс родовых духов эвенков Енисея, Верхнего Амура и Маньчжурии — эвенков, бираров, манегров, солонов — обычно входили солнце и луна как прародители людей. Их изображения рисовали на шаман-



Солнечный всадник. Металл. Чжурчжэни

ских картинах или вырезали из дерева. Каждый шаман эвенков имел символические изображения дорог, по которым он ходил во вселенной, в виде жгутов с подвесками (енисейские, забайкальские эвенки), рисунков разного цвета на шаманских картинах (бирары), двух птиц — утки, несущей солнце, и ястреба или коршуна, несущего луну (манегры) (РЭМ, колл. 4216-426, 469; Сем Т., 1986а, б). У манегров известно несколько разных типов изображений солнца и луны: это рисунки на картинах, предметы в форме диска и фигуры на нем (солнце) и полудиска и фигуры (луна). Манегры верили, что на луне живет женщина — покровительница рода. Ее рисовали рядом с деревом и лосихой на одной стороне и рядом со змеем — на другой стороне полудиска луны. Семантика этих образов свидетельствует о хозяйке дерева душ — лунной маралухе (РЭМ, колл. 4216-470). По-видимому, манегры испытали влияние маньчжуров. На внутренней стороне диска написаны маньчжурские слова молитвы.

Солнце в тунгусской традиции изображалось в виде диска с крестом внутри либо восьми или трех concentрических кругов в диске и круга-колеса с восемью лучами и с внутренним кругом. Изображения солнца помещали на шаманских картинах, ковриках из ровдуги, птичьих перьев или меха, а также плетеных тарелочек. В выборе материала и типе изображения прослеживается этнокультурная специфика. Негидальцы делали коврики из птичьих шкур, эвенки — из меха лося или оленя, причем коврики изображали солнце в виде колеса — восьмилучевым

кругом с внутренним кругом (Иванов, 1954, с. 116–118, 357). Эвенки изображали солнце на железных подвесках к шаманской одежде также в виде восьмилучевого колеса (Там же, с. 149), а на меховых ковриках в центре колеса из 4, 8, 12 лучей помещали крест, ромб либо фигуру оленя, либо круг или диск с точкой в центре либо без каких-либо знаков (Там же, с. 109–200). На шаманских костюмах негидальцев солнце символизировало круг, разделенный крестом на четыре сектора. На шаманском бубне негидальцев солнце имеет человеческое лицо (Там же, с. 211–213). На нанайских свадебных халатах солнце представляли в виде круга с 9 расходящимися лучами на вершине дерева жизни либо в виде птицы на вершине мирового древа (дерева жизни, шаманского дерева) (Там же, с. 237). На шаманских иконах нанайцев солнце имеет вид диска в виде концентрических кругов с окраской змеиной шкуры. Образ солнце-змея или дракона широко распространен в мифологической и изобразительной традиции народов Амура (Там же, с. 262, 236). Нанайцы и ульчи из тальника плели изящные тарелочки *соро*, орнамент которых символизировал солнце. На шаманских атрибутах и одежде удэгейцев в изображении солнца отмечено известное разнообразие — это может быть круг с 8 лучами-лепестками и крестом во внутреннем круге либо круг с крестом внутри и 24 внешними лучами (Там же, с. 342, 376, рис. 223). Ороки делали из ровдуги круглые коврики и расшивали их цветными нитками орнаментом в виде 8 фигур, образующих лучи солнца, а на сумках встречается орнамент в виде криволинейной розетки из 4 пляшущих человечков, образующих ромб (Ikegami, 1982, p. 3–5), причем по характеру узора орокский орнамент аналогичен даурскому.

Все рассмотренные изображения солнца единообразны независимо от используемого материала.

Наиболее часто в фольклоре и верованиях тунгусо-маньчжурских народов солнце имело антропоморфный образ: это старуха или старик и их дети. По представлению ороочонов, на верхнем уровне неба располагалась бабушка-солнце Энекан Сигун; луна — зеркало в ее руках, отражающее дела людей и звезды. Энекан Сигун всю зиму копила в своей юрте тепло, а весной выпускала его на землю. От солнца зависела смена времен года, дня и ночи (Мазин, 1984, с. 7). Образ женщины — хозяйки солнца, держащей в руке луну-зеркало, запечатленный в скифской мифологии и у тунгусов, для эпохи Средневековья, вероятно, является заимствованным образом (Раевский, 1977, с. 96–99).

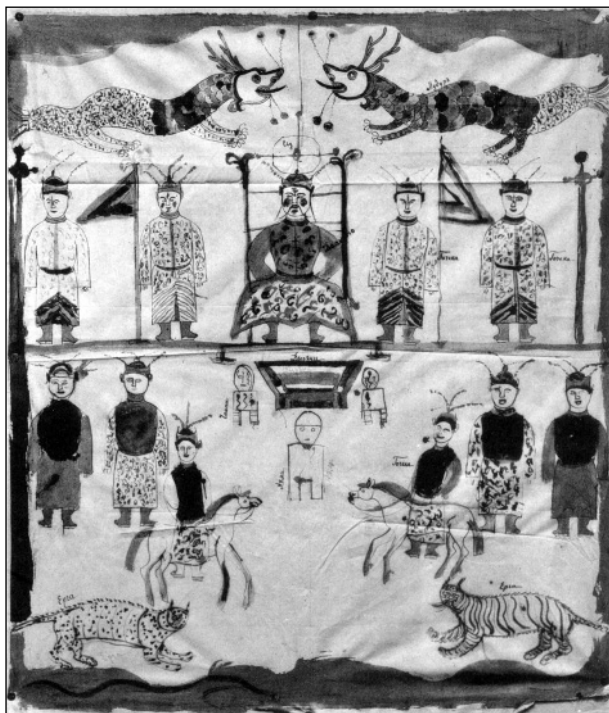
В представлениях низовских нанайцев с. Ачан солнечный всадник Сангия мафа (мужской образ) — это небожитель, красивый старик с белой бородой на белом коне, который спустился с неба к дереву, где его

ждал другой небожитель — старик кабанья голова Боралда с женой (вероятно, родовые предки), чтобы отдать свою дочь ему в жены (Киле, 1996, с. 225).

В другом сюжете белый всадник в сверкающих одеждах и белом колпаке хочет одарить героя бессмертием, но тот соглашается получить только жизненную силу в виде лука и стрел (Протодяконов, 1896, с. 8–10), что свидетельствует о могуществе персонажа и владении способностью наделять людей жизнью и даже бессмертием, то есть божественным даром.

В шаманской атрибуике эвенов и нанайцев встречается изображение солнечного всадника в картине мира на бронзовых зеркалах в обрамлении круга-змея (Диосеги, 1951; РЭМ, колл. 2245-105/1, 2). Всадник расположен сверху с поднятой рукой. По сторонам зеркала изображены два тигра, у основания две рыбы. Все фигуры на зеркале — змей, всадник, два тигра и две рыбы — символизируют разные уровни мироздания. Змей — означает пространство и время вселенной, ее целостность. Всадник маркирует верхний мир, тигры — средний мир: горы и тайгу, а рыбы — стихию воды и нижний мир вселенной. Таким образом, шаманское зеркало эвенов и нанайцев — модель мира. По стилистике изображения фигуры на зеркале соответствуют рисункам на шаманских картинах. Всадник на зеркале представляет собой верховное божество неба и солнца Сэвэки. Его изображение сопоставимо с образом персонажа обских угров (хантов и манси) Мир Сусне Хума, встречающегося на ритуальных покрывалах и бронзовых зеркалах (ТМТ, 1986, с. 54, 98). Данный образ имеет истоки в индоиранских представлениях о Митре, божестве договора, солнца, посреднике между небом и землей, носящем эпитеты «блестящий, сияющий, исполненный собственного света» (Топоров, 1981; 1992, с. 154–158). Эти эпитеты сопоставимы с этимологией названия верховного божества тунгусо-маньчжуров Сэвэки, Сэнге — «божественный, блестящий, сияющий». О митраизме у средневековых монголов писал Л. Н. Гумилев (2004, с. 323–325).

Антропоморфные изображения духа солнца были известны в виде стилизованных фигурок птице-людей или солнечных людей у негидальцев и манегров. В шаманском пантеоне ороков и нивхов известен образ солнечного божества — хозяина вселенной Сиура или Сиивурэ. Его изображение в виде антропоморфного идола с острой головой либо с круглой головой, имеющей острый вырост на голове, и круглой медной бляхой на груди использовали шаманы как своего главного духа-покровителя и помощника (Ikegami, 1982, p. 86; Вязовская, 1975).



Антропоморфное изображение божества неба и солнца Сиу.
Нанайцы (по Миллеру)

Светоносность основных небесных божеств характеризует существование в прошлом у тунгусов культа солнца, игравшего большую роль в верованиях и определявшего остальной пантеон. Об этом свидетельствуют верования чжурчжэней, бохайцев, когуресцев, киданей, непосредственно принявших участие в этногенезе тунгусских народов. Э. В. Шавкунов пишет о культе огненных коней и драконов с головой коня, связанных с культом солнца и грома. Он выводит источник этого культа у чжурчжэней от индоевропейских носителей эпохи луристанских бронз (Шавкунов, 1990, с. 159–160). Некоторые исследователи полагают, что источник луристанских бронз относится к неолитическим культурам Ирана. По мнению Г. М. Василевич, элементы культа солнца, существовавшего у центральноазиатских племен, попали к забайкальским тунгусам и были разнесены их группами на северо-запад и восток (Василевич, 1969, с. 211). Эпический цикл о дочери солнца, известный у восточных и амурских эвенков, Г. М. Василевич связывает с киданями (Там же,



Бронзовое зеркало с изображением вселенной: солнечного всадника, двух тигров, двух тюленей, в центре — солнце и луна.

Рисунок с предмета РЭМ, колл. 2245-105/1,2

с. 344). Следует также напомнить о существовании культа солнца у населения Забайкалья в эпоху неолита и бронзового века (Окладников, 1966) и предметов, связанных с ним, в виде дисков из белого нефрита с круглым отверстием в центре, которые распространились на территории Северного Китая.

3.2.2. Божества грома (грозы)

Громовник занимал одно из главных мест в иерархии высших небесных божеств общетунгусского пантеона, чаще всего после бога неба и света. В шаманских текстах западных эвенков, например, старик грома Амирагды назван отцом духов. К нему обращались во время небесного камлания Арбалден (Menges, 1993, S. 61).

Образ громовника в пантеоне тунгусо-маньчжурских народов объединяет понятия грома, молнии, дождя, грозы, иногда также ветра, бури, вьюги. Он известен под разными именами: в ритуалах и фольклоре — Агды́ (Акз́а, Акé), Мудури́, в фольклоре — Кодá, Хадáу, Ундé, Ядаси́, Ядури́, Торганз́й, в шаманстве — Бокó, Бучú, Багдé или Конголдá Кингит, Канг-Канг — гремющий. Божество Эндури объединяет функции громовника, хозяина погоды, творца и владыки неба.



Громовник Агды в образе змея. Нанайцы

Проведенное нами исследование показывает, что в тунгусской мифологии существовало представление о сочетании двух функций громовника и хозяина погоды в одном образе. Наряду с этим были известны два персонажа, каждый из которых обладал двойным статусом на правах братьев-близнецов, частично дублируя другого: гром Агды и дракон воды и дождя Мудури, братья-близнецы Хадау и Ерхий мерген, Егда и Уза, Аке и Уде, Коори и Бучу, Агды и Багде. В данном разделе рассматривается образ громовника, а образ хозяина погоды — в разделе «Божества плодородия».

В пантеоне тунгусо-маньчжурских народов божество грома (грозы) является помощником верховного божества, творцом, хозяином погоды, подателем плодородия, шаманским предком, небожителем и владыкой мира мертвых. Перечисленные роли и функции громовника свидетельствуют о его полисемии.

3.2.2.1. Громовник Агды, Акджан

Основная функция громовника Агды — креативная: он творец мира, земли, людей, рек, помощник верховного бога Буга и способен по его воле защищать или карать либо является орудием в его руках.

В главном календарном ритуале гром — вестник Нового года, весны. Первые раскаты грома, согласно этим представлениям, творят мир заново и обновляют жизнь. В мифе рассказывается, что вслед за солнцем просыпается небесное божество старик грома Агды, Аянга, и когда он на небе высекает кремнем огонь, чтобы растопить очаг, на земле гремит

гром и сверкает молния и начинает куковать кукушка (Анисимов, 1959, с. 9–12; Варламова, 1991, с. 31–32). Бикинские удэгейцы весной, как только прозвучит первый гром, на улице жгли багульник и обращались к нему с молитвой (ПМ Л. И. Сем и Ю. А. Сема, 1975, удэгейцы, Бикин). В маньчжурской мифологии первый звук от удара колотушкой о шаманский бубен есть первый звук творения мира как результат пахтания мировой горой вод мирового океана (Wang Hong gang, 1993, р. 48–49). В мифе забайкальских эвенков верховный бог неба Буга создал свет и имел струнный музыкальный инструмент, на котором издал первые звуки творения (Спасский, 1822, с. 54–55).

В тунгусской мифологии гром часто выступает в качестве помощника верховного божества неба либо *орудия в руках бога* грома или воды, например известен сюжет, по которому верховное божество либо хозяин вод при помощи плети, посоха, шеста, копья увеличивает землю, формирует рельеф земли, прорывает реки и образует горы (Сем Ю., 1986б, с. 33; Подмаскин, 1991, с. 119; Васильев, 1929; Золотарев, 1964, с. 261). У солонов божество грома и молнии Агды, помощник верховного бога Андури, представлялся в виде дракона в его руке (Сем, Осокина, 1986, с. 85–86). В тунгусском фольклоре чудесная змея-плеть олицетворяла божество грома, грозы. Удар плетью символизировал молнию и гром, которые оплодотворяли и увеличивали землю, а также оживляли людей, мог творить чудеса, лечить людей (Чадаева, 1990, с. 182–183).

В версии нанайского мифа, рассказанной шаманом Бельды, первый человек получил чудесный кнут и седло от 7 подводных жителей (тюленей). Он стал ударять кнутом по земле, воспроизводя гром, и она стала расти (Сем Ю., 1986а; 1986б, с. 33). В маньчжурском мифе тюлень спас от потопа первую шаманку — дочь первых людей (Бэкер, 2004, с. 45). Близкий миф о 7 тюленях и первопредках был известен также нивхам (Штернберг, 1933).

В мифе ороков верховное божество Хадау спускается с горы на оленьей упряжке, от посоха и шеста остается след, образуются реки



Громовник в образе всадника на змее.
Чжурчжэни

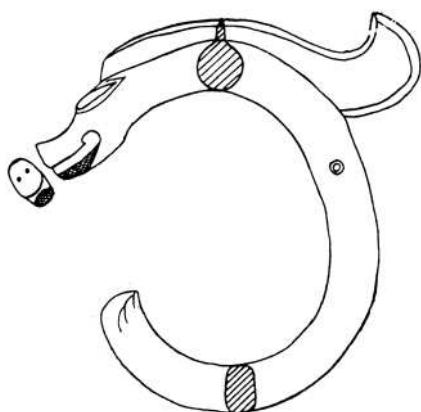
и протоки (Васильев, 1929; Золотарев, 1964, с. 261). В космогоническом мифе эвенков горы и реки образуются в результате борьбы мамонта и змея (Анисимов, 1958, с. 134–135). Согласно удэгейскому мифу, «после потопа хозяин рыб Сугдя азани решил образовать реки на земле: он сел на морского змея Мудули, взял чудесный кнут *яхта* (орудие грома) и загнал его на землю. След от кнута — притоки рек, а от змея — реки, впадающие в море» (Подмаскин, 1991, с. 119).

Аналогичные сюжеты существуют в мифологии переднеазиатских и восточноазиатских народов. В славянской и вавилонской мифологии герой запрягает дракона (символ грома и грозы) в плуг и пашет им землю (Иванов, 1991, с. 354–355). В древнеиндийской мифологии бог грома Индра пробивает каналы, повелевает потоками (Топоров, 1991в, с. 533). Крылатый дракон помогает культурному герою китайской мифологии. Он тащит по земле свой хвост и определяет пути каналов для водоснабжения (Бодде, 1977).

Обладея двойственной сущностью, божество Агды в представлениях тунгусо-маньчжурских народов являлось также *хозяином погоды*, который повелевал снегом, дождем, морозом. В верованиях илимпийских эвенков от божества грома Огды мухунин зависело, пойдет снег или дождь (Рычков, 1922, с. 82–83). В шаманстве солонов божество грома и молнии как хозяин погоды владело громом и дождем и являлось помощником шамана (Сем, Осокина, 1986, с. 85).

Орочи верили, что Агди эджэни, хозяин грома, живет на облаках и ведает грозами, дождями, ветрами. Он посылал на землю град и снег,

проявлялся дождем (Аврорин, Лебедева, 1978, с. 44). У нанайцев хозяин неба и снежного дерева Ка мур, а у удэгейцев — хозяин растительности, снежный и лунный старик Чинихэ или Санихэ, ведали погодой (Сем Т., 2003а, с. 163; Арсеньев, 1998, с. 469). Шаман нанайцев летел к дереву погоды, дотронувшись до которого он имел возможность получить дождь или снег либо прекратить их и получить солнечную погоду (Сем Т., 2003в, с. 163). По мнению орочей, хозяин грома Агды отвечает не только за гром, но также и за ветер, поэтому



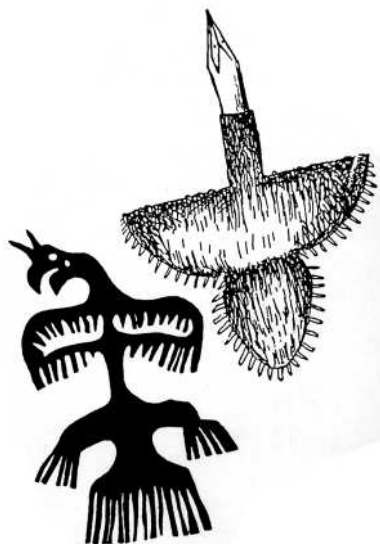
Громовник в образе дракона.
Маньчжурия. Палеометалл

если хотели прекратить дождь, ветер или смерч, то показывали ему оружие (Березницкий, 1999, с. 32). Нанайцы в этом случае обращались к хозяину ветра Бучу (Очи — «северный ветер») и ставили его идола на носу лодки, вооруженного луком и стрелой, которую идол держит против ветра (Лопатин, 1922, с. 224). Смещение функций ветра и грома, таким образом, — типичное явление тунгусской мифологии.

В фольклоре тунгусо-маньчжурских народов имеется сюжет преследования громом демона как вариант противоборства духов неба и земли. Божество грома проявляет себя как культурный герой, сражающийся с чудовищами. В этом сюжете божество грома выступает как спаситель людей, их охранитель, дающий силу, способный лечить, и податель промысловой удачи. Исследование вариантов сюжета о преследовании громом зла позволяет выделить несколько самостоятельных мифологических мотивов: гром или стрелок преследует лосиху, укравшую свет; гром по заданию верховного божества гонит кабаргу, выпустившую огонь преисподней; гром преследует черта, прячущегося в дереве или пустом доме.

Ранний вариант мифа о громах был записан в XVIII в. Я. И. Линденау у удских тунгусов (эвенков). Божество грома Акди (в образе гневного человека) гонит провинившуюся перед богом Сэвуки кабаргу, которую бог спустил с небес на землю (Линденау, 1983, с. 80–81). В литературе этот сюжет обычно сопоставляют с мотивом преследования лосихи, укравшей солнце (Анисимов, 1958, с. 69–71). Существует прямая аналогия данного эвенкийского мифа. От удэгейцев была записана легенда о летнем громах Агды, который преследует земляного карлика Багде и мечет в деревья каменные клинья. Эти клинья считаются охотничьим счастьем, удачей на всю жизнь (Подмаскин, 1991, с. 122–123). По другим сведениям, Багде, хозяин грома, представляется в виде белой кабарги, которая бежит по небу, и тогда гремит гром. По материалам В. К. Арсеньева, Багде — это маленький волосатый карлик, ездит на одной лыже, оставляет неземной звук — эхо, гром (Фольклор удэгейцев, 1998, с. 411). Близким является сюжет нанайского мифа о преследовании кабарги Аке кабаргой Уде (Сем Ю., 1990, с. 123). Очевидно, что две кабарги символизировали двух братьев-близнецов — гром и бурю.

Второй сюжет о преследовании громом черта был широко распространен в фольклоре. Нанайцы верили, что гром Агды — это сила добрых духов или божества неба, преследующих все злое, исходящее от *бусеу*. Черт иногда останавливался под одиноко стоящим деревом, и его поражал гром (Липский, 1923, с. 27–28). В. К. Арсеньев писал о верованиях удэгейцев и нанайцев: «Когда черт долго держится в одном месте, то бог Эндули посылает грозу и Агды гонит черта. Окзо в страхе убегает»



Громовая птица Кори. Нанайцы, ороки



Громовник в образе крылатого человека с головой медведя. Эвенки

(Арсеньев, 1947б, т. 2, с. 187; 1948б, т. 5, с. 172). По верованиям нанайцев и ульчей, во время грозы гром гоняет духов по указанию бога неба Эндური и мечет в них молнии в виде громовых топоров из нефрита (Шимкевич, 1896, с. 128; Штернберг, 1933, с. 410; Суник, 1985, с. 170). По представлениям амурских эвенков рода Бута, бог грома ездит по небу в гремящей повозке и стреляет громовыми камнями *агды*, имеющими силу *мусун*, в нечистую силу, пытающуюся проникнуть на среднюю землю через щели и дыры в земле (Варламова, 2002, с. 49, 56, 152–153). Громовые камни в своих атрибутах имели тунгусские шаманы. В эпосе эвенков богатырь Торганай был неуязвим, потому что владел двумя камнями *хатта*. Наиболее сильными считались камни в виде зверя (медведя, тигра) или человеческого лица, с их помощью гадали, предсказывали, лечили и меняли погоду, вызывая или прекращая дождь (Сем Т., 2006, с. 550–554).

Наряду с этими имелись сюжеты о противоборстве грома и хтонических персонажей. Ороконы Маньчжурии верили, что духа грома Акедиег дули постоянно дразнят рыба-сокол Шагиа и летающая белка Шенгксие (Qiu Pu, 1983, p. 100). В верованиях солонов сохранилась легенда о противоборстве грома Агды и девятиглавого родового предка Мало Манги; гром ударил его молнией и сжег, но осталась челюсть, которая превратилась в хозяина лесных зверей (Сем, Осокина, 1996, с. 96).

Сюжет тунгусской мифологии о преследовании громом кабарги близок к сибирскому мифу о космической охоте на солнечную лосиху или злого духа — похитителя света (Василевич, 1936, с. 96). Аналогии имеются в мифах индоевропейских народов (хеттов, скандинавов, финнов, скифов, сарматов) (Штернберг, 1936; Иванов, Топоров, 1991, с. 530; Окладников, 1964, с. 61—62). Наиболее близким эвенкийскому мифу о преследовании медведем-громом солнечной лосихи является скифский сюжет о погоне чудовища с головой волка, туловищем медведя и лапами птицы за светом солнца и луны, а также за оленем с птичьей мордой (Новгородова, 1989, с. 215—235). У североамериканских индейцев сохранился наиболее ранний сюжет мифа о космической погоне: медведь сторожит дерево погоды, а олень крадет с него мешок с солнцем, и тогда медведь его преследует (Липс, 1954, с. 166—168). В сибирских мифах о космической погоне первый сюжет отсутствует, хотя в фольклоре ульчей и в шаманстве нанайцев имеется образ медведя — хозяина дерева жизни (Суник, 1985; Сем Т., 2003в, с. 163).



Наскальное изображение грома. Верхний Амур

Рассмотренные мифологические сюжеты о громе-преследователе представляют собой вариант оппозиции двух начал — неба и земли, огня и воды, света и тьмы, добра и зла, грома и ветра. Полагаем, что в тунгусо-маньчжурской версии ранний миф о смене дня и ночи был осложнен шаманским образом центральноазиатских скифов — оппозицией хищника и копытного, а также иранской зороастрийской или манихейской концепцией противостояния сил света и тьмы.

Таким образом, в мифологии и шаманстве тунгусов образ грома олицетворяет в себе триединство первого звука творения, небесного огня и небесной влаги-дождя, дарующей плодородие природе.

Этимология слова «Агды». Г. М. Василевич обратила внимание на то, что эвенки четко не различали название грома, молнии, грозы, используя одно слово — Агды. Вместе с тем в эвенкийском языке для названия молнии имеются и другие слова — *хелкиран*, *голорон*, *осникан*, этимологически связанные с понятием «блестеть, сверкать» (Василевич, 1969, с. 211). Эти представления характерны для всех тунгусо-маньчжурских народов. В их мифологии и верованиях название божества

грома и грозы обозначается одинаковым словом, характеризующим атмосферные явления, связанные с громом, дождем, молнией, ветром, — Агды (все тунгусы) либо Акдан — гром и Ага — дождь (маньчжуры), образованные от глагольной основы в значении «гремять». Маньчжуры гром, грозу называли одним словом — Акчжань. Божество дождя носило имя Агай Эньдури, Агада (Захаров, 1875, с. 4, 21–22). В солонском языке это слово имеет стяженную форму и звучит как *аидин*. Наиболее ранней тунгусо-маньчжурской формой этого слова является чжурчжэньское *а*тиэн* в том же значении (ССТМЯ, 1975, с. 12–13).

Л. Я. Штернберг первым обнаружил урало-алтайские параллели в названии бога грома. Он отметил аналогии между тунгусским названием грома Агды и якутским теонимом небесного божества-творца — Айа, а также монгольским названием божества грома Аянга или Ээ в рамках алтайских параллелей. В плане уральских связей он выделил финское название бога грома Укко и саамское Айие (Штернберг, 1936, с. 114–116). Все слова: Агды, Аянга и Айа, Укко и Айие — имеют одно глагольное основание — *ай*.

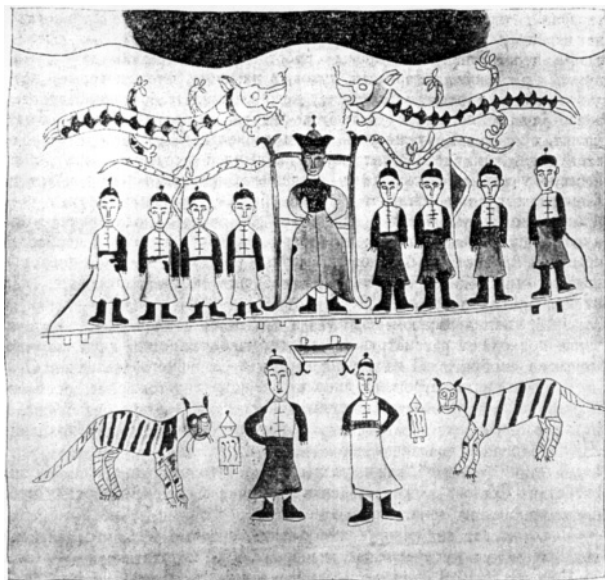
Д. С. Дугаров справедливо полагает, что глагол *ай*, *айа* в тюркских и монгольских языках был не исконно алтайским словом, а древнейшим заимствованием из индоевропейского языка, вместе с культом бога грома — творца Айа, культом коня и священного небесного жеребца, оплодотворяющего мать-землю Ерд (Йер). Этот образ грома восходит к общеиндоевропейскому божеству Тешуба (или его варианту — Тору). Д. С. Дугаров считает, что источником проникновения данного слова к тюрко-монголам были тохары II тыс. до н. э. и тохарское слово *ya* — «делать» (Дугаров, 1991, с. 155, 195, 201, 208, 267–268). По мнению Н. К. Антонова, письменной фиксацией глагола *ай* со значением «творить, создавать, делать» являются древнетюркские орхоноенисейские памятники VI–VIII вв. (Антонов, 1971, с. 128). В связи с наличием у тунгусов этой же основы следует расширить круг влияния тохаров в Прибайкалье также на тунгусо-маньчжурские народы.

Таким образом, мы выяснили, что название громовника Агды, Акджан в тунгусо-маньчжурских языках имеет не только алтайскую, но и индоевропейскую основу. Возникает закономерный вопрос: каково собственно тунгусское имя громовника? Ответить на этот вопрос непросто, поскольку для громовника имеется множество названий-дублетов. Рассмотрим другие названия этого персонажа и представления, связанные с ним в тунгусо-маньчжурских верованиях.

3.2.2.2. Громовник Кода, Хадау

В шаманстве и фольклоре восточных эвенков, эвенов и народов Амура божество грома известно под именем Кода, Хадау либо гремющей или звенящей птицы — Кингит, Конголда, Карендос, Карлан как перво-предка и первого шамана, творца земли, культурного героя, небесного божества, связанного со скалами.

В эпосе урмийских эвенков Кодакчон, хозяин погоды (ветра, грома, вьюги), принадлежит к роду громовых людей Торганэй. В фольклоре говорится, что от его движения дул ветер и выла вьюга. Он перво-предок, имеет небесное происхождение, рожден в дупле дерева, берет в жены дочь солнца — вечернюю зарю Монгукчон (Василевич, 1936, с. 170—171; 1966, с. 196). Кодакчон характеризуется как богатырь (воин) и охотник. Его младший брат, человек земли Боскондяриндя, обладает волшебной (шаманской) силой (Василевич, 1966, с. 185). В эпосе амурских эвенков к этому образу семантически близок богатырь горы Каданяндя мата (Варламова, 2002, с. 245). Маньчжурские эвенки его называли Кадар (Shirokogoroff, 1935, p. 167). В представлениях орочей



Изображение божества грома с помощниками.
Нанайцы (по Иванову)

громовник имел двойное имя Хадау—Кынга, что указывало на связь грома со скалами (Ларькин, 1964, с. 95–96). В пантеоне эвенков Верхоянья небесное божество Кудьай обладал особым статусом, являлся покровителем человека, семьи, оленьего стада, защищал от болезней, злых духов и представлялся в облике белого священного оленя. На новогоднем ритуале олень превращался в птицу — стерха Киддок или Кууди. Олень символизировал старое солнце, а стерх — новое (Алексеев, 1993, с. 17, 64, 68). У орочоных аналогичный образ — божество-покровитель людей Сэвэки — также имел образ священного оленя (Мазин, 1984, с. 15, 93). В удэгейском фольклоре сын старика Ка, хозяина вселенной в образе железной птицы Канг-Канг, противопоставит богатырю стрелку Егдига (Фольклор удэгейцев, 1998, с. 127–131). В фольклоре эвенков этому сюжету соответствует противостояние шаманов грома Карэнэ или Кингита и шамана грозы Уняны (Василевич, 1936, с. 41–45, 149).

3.2.2.3. Хадау

Народы Амура знали громовника под именем Хадау в разных фонетических вариантах (Кода, Ходай, Хадой, Хадау, Хадава, Хадамака). Семантический и стадийный анализ персонажа Хадау был проведен в нескольких работах (Смоляк, 1991, с. 19–20; Сем Т., 1993, с. 168–175; 2003в, с. 168–169; Шаньшина, 2000, с. 47–60). Наиболее полные и разнообразные сведения о Хадау были записаны от нанайцев и орочей, а архаичные — от периферийного этноса — ороков. Сюжеты, связанные с громовником Хадау, характеризуют его как божество или птицу творения, мироустроителя и демиурга (кузнеца), культурного героя (стрелка в светила, создателя дерева добра), первого шамана, хозяина мира мертвых.

Тунгусская мифология о творении мира связана с двумя сюжетами: древним прауральским мифом об утке, ныряющей в первозданные воды мирового океана и достающей землю, и общеалтайским мифом, включая маньчжурский вариант, о взбивании вод мирового океана. Мотив о птице-ныряльщице под влиянием шаманства у тунгусо-маньчжурских народов был заменен на миф о творении мира хищными птицами — двумя орлами. Мотив взбивания вод в мифологии тунгусо-маньчжурских народов имеет разные варианты. В мифах нанайцев и эвенков ветер взбивает пену, из которой образуется земля. В ульчской мифологии первопредок, творец мировой горы в образе утки крохала, взбивает волны океана. Богиня, женщина вселенной Абуга маньчжурской мифологии, разме-

шивает воды мировой горой и создает землю. Орокский мифологический герой-первопредок творит горы и реки шестом из дерева черемухи, объезжая мировую гору. В эвенкийском фольклоре имеется сюжет, когда верховное божество Сэвэки втыкает копье в утку гагару. В мифологии орочей верховное божеству Андури меняет быстрое течение рек по просьбе выдры (Сем Ю., 1986б, с. 32; Сем Т., 1998, с. 62; 2003в, с. 136, 139; Шаньшина, 2000, с. 27–35; Василевич, 1936; Wang Hong gang, 1993, p. 48–50; Маргаритов, 1888, с. 28).

В разных культурных традициях тунгусо-маньчжурских народов образ первопредка и творца Хадау связан с двумя рассмотренными мотивами творения мира — птицами (огненными, орлами) и взбиванием вод. Нанайский шаман Богдано Оненко рассказал А. Н. Липскому миф о творении мира двумя птицами: верхней птицей Хадон и нижней — Мямильди (Липский, 1936: Архив МАЭ, с. 23; Сем Ю., 1986б, с. 32). В другом мифе огненная птица орел Дюльчу Кангуда — творец земли (Сем Т., 1998, с. 63, 65). В орокских мифах Хадау — творец, сотворивший землю и небесные светила, создавший души людей и медведей. В мифе ороков сохранились представления о том, как Хадау творит реки и горы. Он объезжает на оленьей упряжке на нартах мировую гору и оставляет следы на земле от посоха и шеста, так образуются излучины и протоки рек (Васильев, 1929, с. 22; Золотарев, 1964, с. 261). Его посох — орудие творения мира — сделан из дерева черемухи, которая считалась родовым деревом жизни у народов Амура. В шаманской песне верховских нанайцев поется о творении мира братьями-первопредками Хадау и Горанта, которые «из стороны в сторону качают землю, спереди ровняют». При путешествии шаман отводит важную роль идолу Хадон: «он везде ходит, восток *дюлчун* (сторону восхода солнца) делает», то есть сторону возрождения душ людей (Липский, 1936: Архив МАЭ, с. 51–72).

В ульчском мифе Хадау — устроитель земли, неба, гор, создатель людей, ставший хозяином тайги и поднявшийся на небо (Золотарев, 1939, с. 170–171, 195). Согласно представлениям орочей, на земле помощником Буа Эндури был Хадау. Буа сотворил мир и землю, создал животных, растения, птиц и людей. Хадау/Хадаву — посланник хозяина неба Буга на землю, его представитель и помощник (Аврушин, Лебедева, 1966, с. 45–46).

Персонаж Кадо, Хадау в мифологии нанайцев, негидальцев, орочей является первопредком и творцом первых людей. В мифологии нанайцев Хадау — один из трех братьев времен первотворения наряду со старшим Гуранта и младшим Дюльчу (Липский, 1936: Архив МАЭ, с. 51). Практически в каждом варианте мифа рядом с мужскими первопредками Гуранта

и Хадау называются одна или две богини — солнца, огня Диули и воды-земли Мямельди. Первые люди, согласно мифологии и генеалогическим легендам тунгусо-маньчжурских народов, появились от деревьев и животных (птиц — утки, сороки и лебедя, ворона и орла; зверей — собаки, медведя, волка, тигра, оленя и маралухи) (Сем Т., 1998, с. 64–66; Шаньшина, 2000; Горский, 1852, с. 27; Яхонтов, 1992, с. 126–129). В мифе орочей Хадау создал 7 орлов и 7 воронов, от детей которых произошли первые люди (Аврорин, Лебедева, 1966, с. 45–46). У негидальцев записаны лишь отрывки, отголоски мифа. В одном из них говорится о герое Хадава, который из ребра собаки создал девочку, и от нее пошли все люди, в другом мифе первый человек назван Зули (огонь) (Штернберг, 1933, с. 531, 542), что совпадает с одной из версий нанайского мифа — персонажем Долдчу Ходай (Шимкевич, 1896, с. 9–10).

Наиболее распространенный нанайский миф об инцестуальном браке первопредка Хадау или Гуранта с первой женщиной Мямельджи, от которых пошли люди (Трусов, 1884, с. 12–14; Штернберг, 1933, с. 488, 493–494, 520; Лопатин, 1922, с. 238; Сем Т., 1993б, с. 169–171; Шаньшина, 2000, с. 48–49). В мифе нанайцев, записанном православным миссионером С. Трусовым, первопредок Хадау стреляет в дерево из лука стрелой и освобождает первую женщину Мямельди, от брака с которой пошло человечество (Трусов, 1884, с. 12–14). Близкий сюжет был записан у эвенов (Линденау, 1983, с. 65). В мифах ульчей, нанайцев, негидальцев, эпосе эвенков первопредки выходят из лона дерева (Золотарев, 1939, с. 168; Штернберг, 1933, с. 492, 531; Василевич, 1969, с. 185). Ритуал стрельбы в дерево у тунгусо-маньчжурских народов был связан со свадебными церемониями и восходит к киданьским и чжурчжэньским обычаям императорского дома скакать верхом и стрелять из лука в дерево ивы (Воробьев, 1983, с. 113, 126).

Первопредок Хадау, культурный герой, который дал людям жизненные блага (землю, жизнь, зверей, огонь, одежду, научил культурной деятельности, дал первых шаманов), сражается с чудовищами и противостоит стихиям. Хадау создает дерево добра и противостоит змею — создателю дерева зла, стреляет в лишние светила (миф о трех солнцах), преследует космическую козулю, стреляет в дерево (иву, кедр).

Согласно представлениям орочей, Хадау убил два лишних солнца, нашел мир мертвых после смерти своего сына Манги и дал людям огонь, одежду, собаку, создал шаманов (Аврорин, Лебедева, 1966, с. 45–46). По легенде ульчей «Из какого корня нани пошли», культурный герой богатырь Хадау — старший сын первопредков Кондолику и Аржуа. Хадау стрелял в лишние светила и стал первым смертным (Золотарев,



Громовник Хадау с копьями и змеями в руках.
Удэгейцы (по Иванову)

1939, с. 170–171, 195). В ороких мифах культурный герой Хадау — космический стрелок, который уничтожил лишние светила, он — первый шаман. Млечный Путь — это след лыжни Хадау (Васильев, 1929, с. 22). В некоторых вариантах мифов нанайцев отражены дуалистические мотивы противоборства культурного героя Хадау и черного змея-творца дерева зла Сахари Дябдар, выпустившего три солнца (Чадаева, 1990, с. 5–7). В других вариантах мифа с аналогичным сюжетом стрелком является верховное божество неба — Боа Ялони нанайцев или Тангара удэгейцев (Кубанова, 1992, с. 6; Шнейдер: Архив МАЭ, 1927, с. 29–33).

В мифологии тунгусо-маньчжурских народов первопердок и мироустроитель, творец Кода, Хадау связан с шаманством. В нанайском мифе Хадау проходит шаманскую инициацию: он рожден небом на березовом дереве, его вскормили птицы (орлы) и животные. В эпосе амурских эвенков Кодакчон рожден в дуплистом дереве (Василевич, 1966, с. 186; Штернберг, 1933, с. 492–493). Хадау получает атрибуты с шаманского дерева познания и становится шаманом, проводником душ в мир мертвых. Обычно песню о культурных деяниях Хадау и трех солнцах исполняли во время ритуала больших поминок (Шимкевич, 1896, с. 9; Лопатин, 1922, с. 238). Имеется вариант мифа, в котором Хадо — творец дерева добра, шаманского дерева познания (Чадаева, 1990, с. 5). В ороческом мифе первопредок и творец мира Хадау выковывал души шаманов

(Аврорин, Лебедева, 1966, с. 192–197). В ульском мифе рассказывается, что старик-первопредок Кондолику стал хозяином земли *дэрки дуса* и стал выбирать шаманов из людей (Золотарев, 1939, с. 170–171).

Как шаманское божество Хадау связан с тремя мирами вселенной. По ульской мифологии, старший сын старика-первопредка превратился в земляного барса *дэргу ярга* и стал лесным хозяином. По другой версии, он поднялся на небо и стал Хадау (небесным богом), а затем открыл путь в мир мертвых (Там же, с. 170–171). В данном сюжете хорошо видна посредническая роль Хадау в трех мирах.

С именем культурного героя и первого шамана Хадау у нанайцев связана звездная карта неба: Полярная звезда *Хадау Хосикта* — «звезда стрелка Хадау», или *Хадан Хосикта* — «неподвижная звезда», а также созвездия Млечного Пути и Большой Медведицы как путь небесного стрелка, преследующего козулю, и след от лыжни небесного охотника (Сем Ю., 1990, с. 114–128; Шренк, 1903, с. 63; Штернберг, 1933, с. 519).

В орочской мифологии Хада являлся хозяином гор и леса и имел облик медведя Хадамака (Штернберг, 1933, с. 427). Семантика Хада в этом случае совпадает с образом его отца, хозяина гор и зверей Канда. В орочских верованиях с образами Хадау и его жены Мамачани связывались скалы. Орочи верили, что первопредки, выполнив свою миссию по творению мира, окаменели, превратились в скалы на берегу Татарского пролива и стали покровителями местности (Ларькин, 1964, с. 95–96; Березницкий, 1999, с. 70–72). В нанайской легенде богатырь-охотник Хаду мафа имел двух покровителей — медведя *ендури* и дракона *муду* — животных, маркирующих сушу (лес, горы) и воду (Шимкевич, 1896, с. 126).

Согласно мифологии нанайцев, ульчей, орочей и ороков, божественный первопредок Хадау создал первых шаманов и открыл путь в мир мертвых, стал его хозяином (Васильев, 1929, с. 22; Золотарев, 1964, с. 261; Маргаритов, 1888, с. 29; Штернберг, 1933, с. 488, 493–494). В орочском мифе Хадау выковал из железа душу первого шамана, а его жена Мамачани вынянчила ее в каменной люльке и отправила к людям (Аврорин, Лебедева, 1966, с. 192–197). Нанайские шаманы во время больших поминок общались с *сэвэнами* Хадо, Зиулки, Мямельди, Гуранта, помогавшими вести души в мир мертвых (Штернберг, 1933, с. 494).

Таким образом, в пантеоне тунгусо-маньчжурских народов Амура образ Хадау сохранил два пласта представлений — *мифологический* и *шаманский*. Архаичные представления свидетельствуют о Хадау как о небесной птице — утке, творце мира и людей, и о первопредке, рожденном на дереве, культурном герое — небесном стрелке. Более поздний пласт

шаманских верований связан с Хадау — владыкой трех миров вселенной. Как небесное божество Хадау творит мир в образе орла и оленя, как лесной хозяин он имеет облик медведя, а как хозяин земли и мира мертвых, первый шаман, владевший шаманским деревом, звенящей сосной, — облик тигра, барса или дракона вод. В шаманстве, являясь верховным божеством, сыном людей солнца, Хадау стал громовником и хозяином подземного мира, ведающим стихией воды (небесной и земной), и как хозяин плодородия — судьбами людей.

Анализ основных функций, ролей и образов Кода, Хадау как шаманского персонажа, связанного с тремя мирами вселенной, позволяет говорить о его *иконографической полисемии*. Фольклорный материал свидетельствует, что Кода, Хадау имеет облик птицы (утки, лебедя, гагары или орла), медведя, тигра или барса. Являясь хозяином вселенной, Хадау характеризуется как хозяин Полярной звезды Хадау Хосикта (звезда Хадау) или Хадон Хосикта (неподвижная звезда) (Сем Ю., 1990, с. 117). Обратим внимание, что в представлениях эвенков шаман высшего посвящения также считался хозяином Полярной звезды Шаншо (Сем Т., 1997а, с. 92). Этот шаман являлся воплощением главного шаманского предка, первого шамана Гаро, Гуре, Нямури или первопредка Мукдоннэ, Тэгэмэра, изображение которого в образе личины или головы бога входило в состав шаманских амулетов Бугады Шоломо, Шанаун Бугады, Ундзи Тенги, Тангия Мангия (Сем Т., 1997а, с. 95; 2004а, с. 205). Полярная звезда расположена на мировой оси, вокруг которой, согласно тунгусо-маньчжурской мифологии, вертится небесный свод. Именно через нее шаман проникает во все миры в виде птицы Гаро, Гаруда, Дигэ или Коори, Бучу (Анисимов, 1958, с. 71–77, 139–140; 1959, с. 67; Шимкевич, 1896, с. 15). Поэтому не исключено, что формирование космогонического цикла с персонажем Хадау тунгусоязычных народов Амура непосредственно связано с формированием шаманского мировоззрения в данном регионе (Сем Т., 1993б, с. 173).



Изображение предка шамана с саблями в образе божества грома.
Удэгейцы

Как отмечали некоторые исследователи, в шаманстве нанайцев и орочей имелись идолы *сэвэ* — изображения Хадау и Мамельди (Штернберг, 1933, с. 494; Липский, 1936: Архив МАЭ; Аврорин, Лебедева, 1966, с. 45–46, 192–197). Изучение ритуальных комплексов тунгусо-маньчжурских народов Сибири и Амура и сопоставление их с данными фольклора позволяют с достоверностью утверждать, что одним из сэвэнов Хадау являлась огненная птица грома Коори с всадником на ней — духом ветра Бучу. Как уже отмечалось, двойственность образа громовника как хозяина грома и грозы имела воплощение в ритуальных изображениях. Другими образами Хадау был всадник на медведе и всадник на тигре или барсе (Сем Т., 2002б, с. 100–106, рис. 3).

Образ первопредка, мироустроителя и культурного героя Кода, Хадау привлекал внимание многих исследователей. Тем не менее до сих пор генезис персонажа Хадау вызывает разные толкования. Общую сводку можно найти в наших работах (Сем Т., 1993б; 1996а; 2004а), а также в работах Е. В. Шаньшиной (2000) и С. В. Березницкого (2003). Не вдаваясь подробно в них, перечислим основные гипотезы. Большинство из них касались общей семантики образа, сюжетных ролей и этимологии его имени. Относительно генезиса мифа и образа Кода, Хадау существуют разные предположения о заимствованиях либо местные версии.

Ученые, придерживающиеся версии о заимствовании мифа и образа Хадау, высказывали весьма разнообразные мнения. Многие исследователи видели в образе Хадау и Эндури заимствование через нанайцев от маньчжуров и китайцев (Васильев, 1929, с. 20–22; Золотарев, 1939, с. 164; Штернберг, 1933, с. 425). Другие авторы полагали, что название персонажа Хадау заимствовано из мифологии народов Юго-Восточной Азии (Окладников, 1968, с. 163–166; 1971, с. 111; Сем Ю., 1986б, с. 42; А. А. Бурыкин — устное сообщение). Высказывались версии о древнекорейских аналогах нанайского мифа о стрелке в три солнца (Штернберг, 1933, с. 456–458, 492–495; Лебедева, 1986, с. 10–11, 23; Бродянский, 1987, с. 65–69). Существует распространенное мнение об иранском происхождении тунгусо-маньчжурского божества Кода, Ходай, Хадау от персидского *Хадо* — «бог» через тюркское название верховного божества Кудай (алтайцы, хакасы, шорцы, тувинцы, якуты). Эта точка зрения в настоящее время наиболее распространена (Алексеев, 1984, с. 37–45; Сагалаев, 1984, с. 51–57; Сем Т., 1993, с. 173–174; Алексеев, 1993, с. 63–64; Шаньшина, 2000, с. 57). У древних тюрков этот персонаж был известен как Кутайю (имя одного из демонов по буддийской уйгурской сутре) (ДТС, 1969, с. 322). Г. Н. Потанин считал, что лучшей этимологией этого слова является санскритское *Квадамта* — «сам себя создавший», что

сопоставляется с эпитетом Вишну Сваумбу — «сам собой сущий» (Потанин, 1883, с. 738). А. М. Сагалаев пишет, что тюркское слово *кудай*, считавшееся заимствованным из персидского языка от *хад*о — «бог, аллах», известно в средневековую эпоху X–XV вв. в форме *курбустан-кудай* в алтайском языке (т. е. название верховного бога-солнца Ахура-Мазда, Армузда, Хормузда). В. А. Тураев высказал гипотезу о хуннском происхождении народа *ха*, воспитавшего нанайского первопредка Хадау (Тураев, 2003, с. 21).

Наряду с идеями о заимствовании образа высказывались и версии о его местном происхождении. Хадау, Кадо, Хо́да — дух скорости (ветра) в мифологии орочей (Аврорин, Лебедева, 1966). Образ Хадау связывали с божеством гор стариком Ка (Лебедева, 1986, с. 10–11, 23; Киле, 1996; Шаньшина, 2000, с. 57). В шаманских верованиях ульчей и нанайцев название персонажа Хадау табуировано именем Уде, Унде в значении «верхний» (Смоляк, 1991, с. 19).

По нашему мнению, возможна еще одна семантическая интерпретация имени Хадау. Божество Ко́да, Хадау, Кудай является не просто верховным небесным божеством, но относится к категории громовников. Отметим, что слово «Хадау» имеет в тунгусо-маньчжурских языках ту же основу, что и слова *хапун* — «дуть, греметь; тигр» (нанайцы); *халлан* — «небо» (эвенки); *халкин* — «внутреннее пространство» (ороки); *Хасе, Хосеа* — «бог неба и света» (нанайцы); *хэлкин* — «молния»; *хэнг* — «греметь, сверкать» (Кубанова, 1992, с. 37–38; Смоляк, 1991, с. 15; ССТМЯ, 1977, с. 313, 320). В этом случае нет необходимости искать этимологию в Китае или Юго-Восточной Азии. Слова, обозначающие свет, солнце, небо, гром с близкой основой, существовали у многих индоевропейских и урало-алтайских народов Евразии. У айнов название верховного божества неба — Канда Кор Камуй, грома — Кання Кор Камуй (Munro, 1963, р. 12–13), Ханыль — название неба по-корейски (Ионова, 1982, с. 50–51). В самодийских языках словом *кодю* обозначается гром и пурга (у нганасан — *кодюа*, селькупов — *кодо*, у ненцев гром — *хэ*, пурга — *хад*). В селькупском шаманстве Кандальджук — лунный старик, хозяин мороза (Грачева, 1983, с. 37; Хомич, 1976, с. 19; Пелих, 1980, с. 7–16). Наиболее близким к тунгусскому глаголу *хэнг* — «греметь», к которому мы возводим имя Хадау, является название божества грома и бури у манси — Сахл тарэм (Карьялайнен, 1995, т. 2, с. 222). В мифологии алтайцев главный создатель скота и людей Кэдэ Мэнкэ Адаз живет на 9-м небе, он хозяин всех небожителей *улгеней*, его оружие — молния и луч света. Ниже его расположено грозное божество небесного огня Ялкен (Каруновская, 1934, с. 162). В индоевропейских

языках находим прямые аналогии рассматриваемым основам и персонажам: Хор, Хур, Калм в значении «солнце, небо, огонь, гром» (Калоев, 1992, с. 607; Иванов, 2003, с. 17–28). Параллели отмечаются также у некоторых заимствовавших эти термины народов (Неклюдов, 1992б, с. 595; Рифтин, 1992, с. 596–597).

Подтверждение нашей гипотезы о божестве Кода, Хадау как громовнике находим в верованиях тюркских народов. По данным Г. Н. Потанина, алтайско-хакасский Кудай представлял собой главу верхнего мира, а тувинский Кудай Кайракан или Улу-Кайракан — громовника-небожителя (Потанин, 1883, с. 186). В представлениях алтайцев, тувинцев, якутов Улуу — небесное божество, производит гром. Якуты его называли Улуу Кудангса (Алексеев, 1980, с. 84–90). Очевидно, что в якутском языке Улуу — название лунного божества наряду с солнечным божеством Юрюнг тойон.

Принимая вышеизложенные материалы, слово *хадау* дословно можно перевести как человек неба, солнца, огня, молнии, то есть небожитель-громовник. Собственно, именно с таким именем божество Хадау и фигурирует в мифологии и шаманстве тунгусо-маньчжурских народов — как хозяин неба (Золотарев, 1939, с. 170–171). Слово *хадау* состоит из двух компонентов: первого *ха* — «небо, солнце, огонь, гром, молния» и второго *дай* — «люди». По мнению некоторых ученых, компонент *дай*, *тай* встречается в тюркском и монгольском языках и имеет монгольское происхождение. Он образует имена собственные и прозвища (Иванов, 2001, с. 138). Монгольский формант *дэй*, *дай* означает суффикс принадлежности к чему-либо и соответствует форманту *нэй*, *най* — «люди» в тунгусо-маньчжурских языках (Сем Л., 1982; 1983, с. 43–58). Таким образом, персонаж Хадау, Ходай, Кадо связан с алтайским миром и этимологизируется по аналогии с монгольским и алтайским персонажами Хухэдэй мерген и Когульдэй мерген, обозначающих «небесный человек, стрелок». Эту версию подтверждает название хозяина подземного мира Суткуру — «огненный человек», записанного в XVII в. у конных эвенков Аргуни. Ему устраивали по ночам шаманские камлания (заклинания с барабанным боем). Образ Суткуру противопоставляли небесному богу, которому не молились (Идес, Бранд, 1967, с. 283–284). Отметим, что имя бога Суткуру имеет общую основу с божеством Кода, Ходай, Хадау — Сут/Куд/Код/Ход/Хад. Близким, по-видимому, является также имя огненного бога звездного неба Долджу Ходай нанайцев или богатыря молнии Манги Деромго эвенков, Дёлони всех тунгусских народов (Шимкевич, 1896, с. 6; Василевич, 1939).

Принадлежность бога-громовника Хадау к трем мирам вселенной отмечалось нами на основе анализа фольклора тунгусо-маньчжурских народов. Аналогию находим в тюркской традиции. Бог Кудай алтайской мифологии был представлен тремя ипостасями Уч Курбустан и имел две стороны — добрую Ульгень и злую Эрлик (Сагалаев, 1984, с. 51–57; Алексеев, 1984, с. 36). В мифологии якутов также имеется два божества — небесный и подземный, обозначенных словом Кудай — «бог»: громовник Улуу Кудангса, или лунное божество Улуу Тойон, и Кыдай Бахсы — дух-покровитель кузнецов подземного мира (Алексеев, 1975, с. 116).

Исследование показало, что в образе Хадау смешались представления о небе *ха*, солнце *ха*, молнии *хенг*, громе *агды*, грозе *удяка*, небе и горе *канда*, *кадар* и понятия «верхний, высший» — *унде*.

Проведенный анализ позволяет уточнить происхождение образа Хадау в мифологии народов Амура. По нашему мнению, связь эвенкийского божества грома Кодакчона с родом первых шаманов-кузнецов Торганэев указывает на центральноазиатское происхождение его у тунгусов. Это позволяет уточнить генезис амурского персонажа Хадау — первый *дзангин* из рода Дзаксоров (даурского, киданьского происхождения), воспитанник народа солнца-огня *ха* (согдийцы, уйгуры). На протомонгольское (сяньбийское, пусское) происхождение этого образа указывает также сюжет о воспитании героя птицами, коровами, собаками, свиньями. Итак, тунгусо-маньчжурский персонаж, громовник Кода, Хадау или Кингит, Карэнэ, имеет монгольские аналогии и восходит к индоевропейскому мифу о творце — кузнеце и шамане.

3.2.2.4. Громовник, дождевик Уде, Унде, Уиндя

В шаманстве ульчей и нанайцев, как сообщает А. В. Смоляк, именем Унде, Уден табуировали имя верховного божества Хадау. По мнению А. В. Смоляк, слово *унде*, *уден* переводится как «верхний» (Смоляк, 1991, с. 19–20). Имеются основания связывать данный образ с божеством грозы, грома, дождя. Имя громовника Уде в мифологии тунгусо-маньчжурских народов встречается в разных фонетических вариантах: у ульчей Уде/Унде, у низовских нанайцев Уде/Уден и Акиа, Аке, Ядаси, у орочей Уза и Егда, Ядури, Ядачи, у удэгейцев Уза и Егда, у негидальцев Уди, у маньчжуров Ага, Агада и Акдань, у эвенов Уиндя, у эвенков Уняны (Сем Ю., 1990, с. 123–124; Смоляк, 1991, с. 19, 23; Арсеньев, 1998; Крейнович, 1929, с. 84–85; Захаров, 1875, с. 4, 21–22; Новикова, 1958, с. 76–78; Василевич, 1936, с. 41–44). Этимологии некоторых из них хорошо



Изображение духа грома и молнии
Агды дереля. Ороконы, солоны

известны. Маньчжурский персонаж Ага, Агада обозначает божество дождя, а Акдань — грома (Захаров, 1875, с. 4, 21–22). Фольклорный персонаж орочей Ядури является божеством грома, ветра и дождя (Аврорин, Лебедева, 1966, с. 199–200). Исходя из данных материалов, рассмотрим остальные мифологические образы.

Божество грома (грозы) Уде в мифологии тунгусо-маньчжурских народов связано с сюжетом космической охоты. Имеется несколько вариантов этого сюжета: богатырь-стрелок охотится на кабаргу из засады, громовник преследует кабаргу, одна кабарга преследует другую кабаргу, два охотника соревнуются в преследовании кабарги. На небе остается их след в виде лыжни — Млечный Путь. Этот мифологический сюжет уже отмечался нами в связи с громовниками Агды и Хадау. Очевидно, все три рассмотренных образа Агды (Акджан/Акиа), Кода/Хадау и Уде/Унде представляют собой один тип персонажей громовника. В свете поиска вариантов данного типа и их сопоставления в настоящей работе они рассматриваются отдельно, но в одном разделе. Рассмотрим варианты сюжета подробнее.

На основе проведенного Ю. А. Семом анализа космогонических мифов нанайцев были выделены основные версии сюжета космической охоты. Первый сюжет связан с преследованием или выслеживанием из засады кабарги охотником-стрелком (Хадау, Гуранта). В мифе о космической охоте Полярную звезду и Большую Медведицу олицетворяют охотник-стрелок (Гуранта или Хадау) и небесная козуля, а лыжня стрелка — Млечный Путь (Сем Ю., 1990, с. 117–120). Очевидна генетическая связь этого сюжета с аналогичным мифом удских эвенков о преследовании громом кабарги, записанным Я. Линденау в конце XVIII в. (Линденау, 1983, с. 80–81). Ю. А. Сем сопоставляет данный миф с мифом о двух земных братьях, живущих на Амуре, — Акиа и Уде. Один — дровосек Акиа (громовник), второй — великан Уде (гроза, дождь), улетевший на крылатых лыжах на небо, его лыжня — след на небе. Имеется вариант этого мифа, где самец преследует на небе самку кабарги, они оставляют след — Млечный Путь (Сем Ю., 1990, с. 123–124).

В шаманском варианте мифа Млечный Путь — след божка Удена, который шел по верхнему миру, указывая путь первому шаману (Там же, с. 123). А. В. Смоляк также сообщает о представлениях ульчей о Млечном Пути как следе Удена, но называет его Унде (Смоляк, 1991, с. 19–20). На сюжет нанайского мифа о богатыре Акя, который спас от тучи луну и оставил на небе след (Бельды, 1963, с. 43–44), очевидно, сказала влияние индо-буддийская версия мифа о демоне Раху в образе тучи.

В нанайском мифе о Большой Медведице отражена еще одна версия мифа о космической погоне: по небу старик с топором гонится за зятем за то, что тот сломал вешала для рыбы; их догоняет старуха (Сем Ю., 1990, с. 118). Аналогичный миф был известен китайцам (Лопатин, 1922, с. 331). Полагаем, что в этом мифе отражен сюжет преследования громом и молнией водяного змея, хозяина дождя. Рассмотренный сюжет восходит к индоевропейскому мифу о громовнике Торе, который борется с многоголовым водным змеем (Иванов, Топоров, 1991, с. 530). Повидимому, вариантом этого сюжета является миф орочей и удэгейцев о медведе, ломающем небесный амбар, которого преследуют братья-охотники (Арсеньев: Архив ПФРГО, ф. 1, д. 10, с. 207; д. 11, с. 327). Но связывать этот вариант мифа о космической охоте с индоевропейской мифологией нет основания. Этот сюжет остается на сегодняшний день семантической загадкой.

Полагаем, что эти персонажи также сопоставимы с мифом удэгейцев, орочей и нанайцев о двух братьях, путешествующих на край земли, а затем в верхний и нижний миры вселенной. В мифах орочей и удэгейцев их имена — Уза/Уцза и Егда/Егдига, Ядури и Удяка. В нанайском мифе имена не обозначены. В мифе удэгейцев Уза идет в нижний мир, а Егда — в верхний мир (Арсеньев, 1998, с. 465–472).

В ороческой мифологии этот же сюжет имеет свои особенности. В сказке орочей о духах-хозяевах природы повествуется о двух братьях — старшем (без имени) и младшем Удяки. Старший брат — удачливый охотник на лосей, рыб, а младший Удяки делает все плохо. В сказке сюжет строится на оппозиции младшего неудачника и старшего удачливого охотника. Удяки задумал убить старшего брата и сделал дыру в нижний мир, в которую упал старший брат. Дальнейший сюжет — это поход обоих братьев к хозяйке света на край земли. Старший выбрал свет и вернулся к солнцу и луне, а Удяки выбрал темную сторону и пропал (Аврорин, Лебедева, 1966, с. 198–199). Этот сюжет близок удэгейскому мифу о походах братьев Егда и Уза. Другой сюжет в фольклоре орочей о старике с деревянным посохом (хозяине вселенной), который

превратил свою дочь — хозяйку света в хозяйку воды и рыбу, а ее мужа смельчака Ядури — в хозяина грома, ветра и дождя. Старик назначил им встречи весной, в середине лета и осенью (Аврорин, Лебедева, 1966, с. 199–200).

Этимология имени тунгусского персонажа Уде, Удяка, имеющего облик кабарги, связана со словом *удун* — «дождь» (ССТМЯ, 1977, с. 248). Название кабарги в тунгусо-маньчжурских языках народов Амура — *узэхе*, *уза* — созвучно названию божка-дождевика Уде (ССТМЯ, 1977, с. 250). В. К. Арсеньев у уссурийских удэгейцев р. Тадуши записал название реки — Узи в значении «удар грома» и ее китайское название Ли фу хе (Арсеньев, 1947а, т. 1, с. 203). Это прямое указание на то, что Уза или Уде — гром, связанный с водой.

В верованиях нанайцев имеется представление о божестве скалы Ядаси, семантически близкое с громовником и дождевиком Уде, Уза. По данным шамана Богдано Оненко, на озере Оммой в районе с. Джуен имеется гора Када Патала, в скале отверстие. Ядаси помочилась через отверстие, и из ее мочи образовалось озеро. Через отверстие в этой скале люди проносят детей для придания им силы жизни. У подножия горы Ядаси находится камешек с отверстием. Нанайские шаманы используют этот камешек для определения, какого *эвэна* использовать от болезни. При положительном ответе камень покачивается (Липский: Архив МАЭ, ф. 1, тетр. 1, с. 398). Аналогичная гора известна около оз. Болонь. По материалам Ю. А. и Л. И. Сем, во время болезни ребенка 9 раз проносят через отверстие в скале Вуаткачан урэни или Ядаси для его второго рождения (ПМ Л. И. Сем и Ю. А. Сема, 1960, нанайцы с. Новопетровка). Об этих скалах писали также А. В. Смоляк (1976) и С. В. Берзницкий (1999).

У тюркских народов существовали особые шаманы-жрецы, специалисты, умеющие путем заклинания камня *яда* (тюрки), *зада* (буряты), *сата* (якуты) вызывать дождь — небесную воду *донг*, и совершали кропление в честь бога грома Айя (Алексеев, 1980, с. 58; Дугаров, 1991, с. 242–243). С. Е. Малов провел исследование о шаманском камне *яда* у тюрков Западного Китая и выяснил, что первое письменное упоминание о камне дождя *яда* относится к VII в., позднее в XI в. о нем сообщил Махмуд Кашгарский, а в XIV в. Рашид-ад-дин (Малов, 1947, с. 152). Термин *яда* считается заимствованным из авестийского *дъата* (волшебство), новоперсидского *дъата* (ворожей) (Там же, с. 154). Отметим, что название камня дождя в варианте *хатта* было известно эвенам (Лебедева, 1986, с. 295). Мы полагаем, что название небесных

духов-посредников *Эджэхэ* в культе неба у нанайцев и ульчей также имеет отношение к основам этих названий — *эд/уд/яд*, связанных с волшебным дождем плодородия.

Таким образом, мы выяснили, что в мифе о космической охоте участвуют два персонажа, имя первого — Акиа или Аке, второго — Уде у нанайцев и Егда и Уза у орочей и удэгейцев. Персонаж Акиа связан с громом, и его имя наиболее близко к маньчжурскому названию грома *акджань* и орочонскому названию грома *акедиенг* (эти образы рассмотрены в разделе о громовнике Агды). Второй персонаж мифа, Уде или Уза, обозначает грозу и связан с тюркским словом *яда* и персидским *дьата* (камень дождя, волшебство вызывания дождя).

В тунгусской мифологии имеется второй вариант имени громовника — Унде, подобный рассмотренному образу Уден. Этот персонаж известен ульчам, нанайцам как табуация имени громовника Хадау. В фольклоре эвенов и эвенков образы Уняны, Уиндя связаны с шаманством.

В фольклоре эвенков имеется сюжет о борьбе двух героев-шаманов в образе двух птиц Карэнэ-ворона и Уняны-гуся (Василевич, 1936, с. 41—44). Мы связываем эти персонажи с образами грома и грозы. Последний сюжет, по-видимому, имеет не только мифологическую основу, но также и исторические события борьбы двух шаманов разных конфессий — белого и черного шаманства — и образов грома и грозы (Сем Т., 2004а, с. 200—217).

По представлениям енисейских эвенков, предком шамана Майеми считался древний шаман Уньяны или Уньяки, который умер 500 лет назад, то есть в XIV в. Он имел духов-помощников нижнего и верхнего мира Харги и Хавоки, его душа вселилась в Майеми, и он стал шаманом (Суслов, 1932, с. 101—102). Среди шаманских духов енисейских эвенков Уняри представлялся духом в облике человека с огромными крыльями, который переносил шамана с места на место и предохранял зверей от падежа (Третьяков, 1869, Т. 2, с. 419).



Наскальные изображения божества грома. Прибайкалье

Название ворона Карэнэ можно связать с персонажем фольклора эвенков Гидало (стрекоза, от слова «блестящий») либо девицей-птицей верхнего мира Кидак, Киладий, Куладай, что близко к названию Хадау, Кода. Этимология обозначенных слов восходит к значениям «блестеть», «гремять» от основы *гилтана, хенг, хелкин, сакин* — «молния, гроза, заря, блеснуть, сверкать, греметь» (ССТМЯ, 1977, с. 320, 332, 319). Имя богатыря Уняны этимологизируется от *унгна* — «гроза, гром, метель» и *ун'ан* — «дождь» (ССТМЯ, 1977, с. 279, 277).



Наскальное изображение божества грома. Оленек, Якутия

В фольклоре эвенов Уиндя — младший брат Тылкэнэя (Рассвета). Уиндя характеризуется как глупый персонаж, поступающий нелепо (Новикова, 1958, с. 75–76).

Под этими характеристиками скрыта его шаманская функция — глупый в значении «ненормальный, особый; здесь: заболевший шаманской болезнью». Уиндя проходит шаманскую инициацию. В сюжете сказки Уиндя при переправе через реку в жертву хозяину воды приносит оленя. Этот поступок в сказке характеризуется как нелепый, но с точки зрения ритуала он оправдан и, более того, необходим при переходе через реку, которая в шаманском мировоззрении считается границей миров. В данном мотиве также зафиксирована связь персонажа с водой, что противопоставляет младшего брата Уиндю его старшему брату Тылкэнэю, связанному с солнцем, стихией огня. Далее говорится, что старший брат посылает Уиндю в селение Хэвиньдю. Уиндя поступает иначе, он заби-

рается в гнездо орла. Таким образом, в этом мотиве подчеркивается прохождение шаманской инициации героем (после пересечения им границ миров — водной преграды, реки) на шаманском дереве, хозяином которого является царь птиц орел (Гаруда), он проходит обучение сакральному знанию. В другом сюжете отмечено место шаманской инициации и, вероятно, ритуал созывания и распускания шаманских духов-помощников в образе животных — зайцев, оленей, куропаток. Уиндя у озера забрался в дуплистое дерево, оленей распустил, ловил зайцев и куропаток, а затем их выпускал (Там же, с. 76–78). Отметим, что в нанайском фольклоре герой Гарбилдан, Ерхий мерген ловит зайца и кабана и, таким образом, обретает шаманскую силу и лекарство от шаманской болезни своей жены (Киле, 1996).

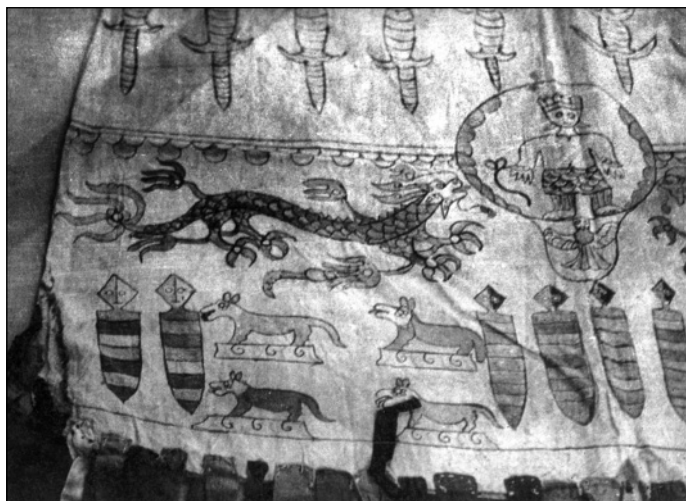
Имя персонажа Уиндя этимологизируется из тунгусских языков от *уги* — «верхний, высший» (ССТМЯ, 1977, с. 245). В языке эвенов имеется слово *ойин* — «наверху», *уйигэ* — «верхний, высший, старший»; в языке нанайцев — *Уилэ би* — «верхний», удэгейцев — *уину*, *уилэ* — «вверх, подниматься» (ССТМЯ, 1977, с. 246). В шаманском тексте енисейских эвенов, записанном М. К. Рычковым в 1905 г., упоминаются верховные боги — отец и мать под именами Ухидо амин и энин, что в переводе означает «боги верхнего пространства» (Menges, 1993). А. В. Смоляк записала два имени бога Хадау — Унде, Уде — у ульчей и нанайцев, которые также переводятся как «верхние» (Смоляк, 1991, с. 19–20, 82). Однако, как показало наше исследование, необходимо различать слова «верхний» — *уги*, *уину* (от которого произошло имя Уиндя) и *уняны*, *унгна*, *удун* (это персонажи Уняны, Уде, Уден), обозначающие дождь, грозу, гром. Несмотря на различие имен божества грозы, дождя Уде, Уняны и верхнего божества Унде, Уиндя, все их основы относятся к одной основе имени божества грозы, дождя.

Проанализированный материал показал, что божества грозы и дождя в верованиях и фольклоре тунгусо-маньчжурских народов были связаны с шаманством. В свете рассмотренной семантики и этимологий образов имеется возможность связать название главного шаманского ритуала обновления силы Унни, Унди, Унзин с ритуалом получения дождя плодородия от верховных богов. Этот ритуал связан с обновлением, оживлением природы и аналогичен новогоднему ритуалу эвенов *икэнипкэ*, во время которого шаман в песне просил небесную мать-лосиху послать ливень и ураган на землю (Сем Т., 1997б, с. 99). Удэгейский ритуал *унди*, *уневаю* был посвящен духу-покровителю шамана — хозяину вселенной Тэнгки (Сем Т., 1997б, 106–116; Подмаскин, 1991, с. 45; Гирфанова, 2001, с. 320).

3.2.2.5. Эньдури — верховное божество и громовник

Маньчжуры и народы Амура (нанайцы, ульчи, орочи, удэгейцы) для обозначения класса небесных божеств использовали категорию духов Эньдури, Эндури, Андури. В пантеонах тунгусо-маньчжурских народов сохранились разные уровни представлений о божестве Эндури. Эндури — верховное божество неба, которому подчинены все божества сложного иерархического шаманского пантеона. У маньчжуров ему соответствует Абкай Эндури, у народов Амура — Боа Эндури. Эндури — синоним верховного божества Боа. Эндури — названия богов трех или двух миров вселенной. Боа Эндури, На Эндури, Илмун хан Эндури. Эндури — небожитель-громовник. Эндури — названия главных высших богов вселенной. В пантеоне амурских народов верховный Эндури неба практически слился с божеством Боа, появилось словосочетание Боа Эндури, означающее «верховное божество неба». Маньчжуры слово *эндури* использовали и как эпитет верховного божества (например, Абкай Эндури) и как название духа. У амурских тунгусов Эндури — верховный бог неба, но часто это название использовалось в качестве просто имени божества, с прибавлением названия сферы его обитания: эндури — неба, эндури — земли, эндури — подземного мира.

Эндури представлялся верховным божеством и творцом мира.



Эндури. Верховное божество — творец и громовник.
Рисунок на лечебной одежде. Нанайцы. РЭМ, колл. 1998-173

В шаманской картине мира удэгейцев Андури — высшее божество, бессмертное, живущее выше всех на пике мировой горы с женой, ему подчинены боги погоды, растительности, зверей, промыслов (Арсеньев: Архив ПФРГО, ф. Арсеньева, оп. 1, д. 11, с. 330). По материалам Л. Я. Штернберга, нанайцы во время осеннего промыслового моления обращались с жертвой в виде каши во все стороны — горам *хуре*, речкам *бира*, небу и солнцу *бусэди су* (летающему солнцу) и отдельно верховному божеству Эндури (Штернберг, 1933, с. 497–498). По представлениям орочей, Эндури или Буа Эндури, Андури Боа как верховное божество неба, творец во времена первотворения мира отделил землю от воды, разделил животных и людей, изменил течение мировой реки, пустив ее в одном направлении, и послал своего помощника Хадава на землю. Орочи верили, что видеть Андури могли только большие шаманы (Штернберг, 1933, с. 433, 472–473, 492; Маргаритов, 1888, с. 28). Он управляет всеми силами природы через помощников хозяина огня Пудзя, располагающегося рядом с Эндури (возможно, огонь вулкана) и Хадау, который создал землю, сопки, тайгу, зверей, птиц (Березницкий, 1999, с. 28–29). В честь Андури устраивали специальные моления на горе в тайге и просили помощи в жизни и промысловую удачу. Медвежий праздник второй половины зимы также устраивали в честь Андури (Маргаритов, 1888, с. 26, 30).

Эндури являлся одним из *двух главных богов вселенной* — верхнего и нижнего мира. Н. Б. Киле отметил, что у нанайцев имеется два главных божества — бог неба Боа Эндури и бог земли На Эндури (Киле, 1976, с. 192). Аналогичные сведения имеются в мифологии хорских удэгейцев. У них сохранился тунгусский сюжет о двух братьях-творцах Эндури (Шнейдер: Архив МАЭ, 1933, с. 29–30, 33). Б. О. Пилсудский в начале XX в. у ороков о. Сахалин записал название двух главных духов: бога Ындури и черта Карау Амба, живущих первый — на небе, второй — в болоте (Пилсудский, 1989, с. 54). Японский исследователь народов о. Сахалин Нагане Сукехаци сообщал о двух главных богах ороков — хозяине неба и вселенной Ундори и божестве земли Удзинохо (Нагане Сукехаци, 1929, с. 88–89), которых можно сопоставить с божествами неба Эндури и земли Эджэн. По верованиям орочей р. Кусун, главный бог Эндуля — хороший, добрый, помогает людям, а Амба — злой дух, который мешает людям, человек с одной ногой и хвостом (Арсеньев: Архив ПФРГО, ф. Арсеньева, оп. 1, д. 5, с. 305). В письменном памятнике маньчжуров «Обстоятельное описание происхождения и состояния маньчжурского народа и войска, в восьми знаменах состоящего» (1613 г.) описывается культ неба и необходимость приносить правильные жертвы двум главным духам: доброму Эндури и злому Хуту (Леонтьев, Рассохин, 1784, с. 229).

Божество Эндури в представлениях тунгусов считалось верховным божеством неба, громовником и хозяином погоды. Согласно классификации главных духов у тунгусов (эвенков Маньчжурии), предпринятой С. М. Широкогоровым, Эндури — один из небожителей, наряду с Дагачан или Джуласки Буга, который ведает людьми и их жизнью. Верховным божеством, творцом мира является Буга, название которого определяется как весь мир, земля, вода, небо и все существующее (Широкогоров, 1919, с. 14–15). То есть в классификации богов пантеона отмечено различие верховного бога Буга и небожителя Эндури как двух иерархически разных персонажей.

Наряду с представлениями о верховном божестве неба Абкай Эндури и высших духах-небожителях эндური в пантеоне маньчжуров сформировалось представление о множественности духов эндური всех миров вселенной (Shirokogoroff, 1935, 123, 130–131; Яхонтов, 1999, с. 90–92; Гимм, 1992, с. 107–109; Пан, 2005, с. 137–149). Чжурчжэни, предки маньчжуров, а также некоторых родов нанайцев, ульчей и удэгейцев, совершали государственные культовые моления божествам неба и земли, молились солнцу и луне, а духи ветра, дождя, грома получали императорские жертвы. В одних случаях они назывались духами, в других — божествами (Воробьев, 1983, с. 138). М. В. Воробьев относительно статуса категории Эндури у маньчжуров после реформы XVIII в. писал, что их божества были признаны духами и связи с ними полагалось осуществлять через шаманов и шаманок (Воробьев, 1983, с. 131). Отметим, что данная особенность сохранилась также в верованиях народов Амура (Смоляк, 1991, с. 12–16).

В представлениях маньчжуров к небесным божествам эндური относятся духи грома, тумана, молнии, ветра, дракона, которому подчинены воды облаков, духи небесных тел. Все эндური подчинены верховному божеству неба Абкай Эндури (Гимм, 1992, с. 108). Главная функция Эндури — он громовник. По представлениям ороков, Эндури, рассердившись, бросает свои каменные зубила в людей; молния, ударяя в дерево, образует метки — грибы-дождевики (Березницкий, 1999, с. 32). В шаманском пантеоне солонов и ороحوнов верховным божеством был Андури. Считалось, что он посылает дождь, заботится о людях. Его помощники-драконы связаны с природными силами — громом, молнией, водой (Сем, Осокина, 1986, с. 85).

Вопрос о соотношении верховного божества Боа и Эндури у народов Амура затрагивали многие исследователи. Большинство из них считали, что образ Эндури у тунгусов и народов Амура заимствован от маньчжуров, некоторые полагали, что от китайцев и отчасти русских (Shirokogoroff,

1935, 123—124, 130; Лопатин, 1922, с. 211; Штернберг, 1933, с. 425—426; Березницкий, 1993, с. 15; Хасанова, 1998, с. 518—519; Шаньшина, 2000, с. 61). С. В. Березницкий показал главные различия между образом Боа и Эндури в представлениях народов Амура. Он пишет: «Невидимую безличную силу природы, саму природу с ее стихиями и одновременно место обитания верховного божества и само божество тунгусо-маньчжуря определили термином “буга/буа/боа” как “хозяин неба”. Часто он слит с образом верховного духа “Эндури/Андури/Эндур”, который может руководить небесным, земным и подземными мирами через своих помощников. Отличие “Эндури” от “Буа” состоит также в том, что он иногда представляется в антропоморфном виде» (Березницкий, 1993, с. 15). М. М. Хасанова пишет о смешанных представлениях о Буа и Эндури у удэгейцев: «У нас нет достаточных сведений, чтобы решить, являются ли Буа и Эндури разными понятиями или же это разные, возникшие в результате табуирования названия главного божества, владыки мира» (Хасанова, 1998, с. 518—519). Таким образом, в современном тунгусоведении не выработано единого мнения по данной проблеме. Полагаем, что главное различие между Боа и Эндури заключалось в их ролях и функциях: Боа — верховное космическое божество, творец мира, хозяин неба и территории, а Эндури — верховное божество, творец, небожитель, громовник, дух трех миров. Прояснить ситуацию с образом Эндури поможет изучение его иконографии и этимологии имени.

Напомним, что у народов Амура Боа был связан с промысловым культом неба, его изображение рисовали в виде человеческого лица на священных скалах и срезе дерева, его также изображали в виде шаманских амулетов — маски предка, камня или деревянной фигуры в форме головы или круга либо рисовали на скалах в виде лося. Эндури представлялся иначе.

Иконография. По сведениям В. П. Маргаритова, записанным от орочей в конце XIX в., видеть Эндури могли только большие шаманы, а не простые люди (Маргаритов, 1888, с. 28). Из этого следует, что найти изображение божества Эндури можно только на шаманских рисунках и предметах. Эндури имел антропоморфный облик. Согласно материалам XIX в., Эндури представлялся либо в виде молодого или зрелого мужчины, либо в виде старца с белой бородой. В фольклоре он описывается также в виде старца в белой одежде или старца с посохом в руке. В шаманском пантеоне солонов и ороحوнов верховное божество Андури изображалось в виде деревянной фигуры мужчины, одетого в кафтан, подпоясанный черным поясом. Андури держит дракона в одной руке и мешок (погоды) в другой (Сем, Осокина, 1986, с. 85). Облик Андури

указывает на его функцию громовержца, хозяина погоды и плодородия. Судя по изображению, этот образ сопоставим с божеством Хадау и тюрко-монгольским Уч-Курбустаном.

На шаманских картинах нанайцев божество неба и вселенной Боа, Эндури или неба Абка изображается либо в виде чиновника или царя на троне, либо лучистого человека, изображенного по пояс в круге, с чешуйками — символом дождя (Иванов, 1954; Sem, 2001, р. 99; РЭМ, колл. 1998-167). Божество неба Эндури также изображено на лечебной одежде Эндури Тэтуни верховских нанайцев, которую надевали на тяжелобольного или укладывали перед божницей *дусху* рядом с шаманской картиной *нурха* и изображением духов-помощников *сэвэн* (Шимкевич, 1896; Лопатин, 1922). Божество Эндури нарисовано в виде царя в короне, в кофте и юбке из кожи рыбы или чешуи дракона с его помощником — орлом (РЭМ, колл. 1998-167). По описаниям, аналогичный облик человека в юбке из кожи дракона с плетью-змеей имел громовник и мироустроитель Хадау. У тюрко-монгольских народов в таком виде представляли божество подземного мира Эрлик хана. С. В. Березницкий в пантеоне орочей выделяет понятие доброго верховного божества неба Эндури, живущего облике огромного старика с длинной бородой вместе с женой Эндури мамача (Березницкий, 1998, с. 28–29). На маньчжурской шаманской иконе в центре верхнего мира во дворце изображена пара верховных богов Эндури (Иванов, 1954). На одной нанайской картине представлены три дерева и три солнца, иллюстрирующие миф о трех солнцах первотворения. В центре картины на одном уровне расположены три человека, изображающие верховных небожителей, — божество солнца в центре и по бокам божества грома и погоды (Шимкевич, 1896, илл. 22).

Этимология. В. П. Маргаритов считал, что слово *андури* есть маньчжурское произношение амурскими и уссурийскими инородцами слова *эндური*, означающего «святой дух». Андури — это доброе и покровительствующее людям божество, которое живет на небе, его частное имя Боа, что значит «бог», а Андури характеризует его святость, сверхъестественность (Маргаритов, 1888, с. 11, 24). По материалам словаря С. Захарова, название божества Эньдури в маньчжурском языке имеет широкий спектр значений: «дух вообще, невидимые, непостижимые, высшие существа, действующие в разных частях мира, дух-хранитель, гений, дух умершего, пророк» (Захаров, 1875, с. 62). И. А. Лопатин писал, что Эндури — это небесные божества, слишком далекие от людей, и представление о них смутное, в то время как о земных божествах — наоборот, более отчетливое (Лопатин, 1922, с. 211). В. А. Аврорин и Е. П. Лебедева также писали, что Эндури — божество высшего поряд-

ка, но при описании его как духа отмечается слабая концентрация образа (Аврорин, Лебедева, 1978, с. 31). Близкие мысли высказывает Е. В. Шаньшина: маньчжурский образ Эндури недостаточно четок и многозначен (Шаньшина, 2000, с. 61). Подобные нечеткие представления о божестве Эндури могут быть связаны только с заимствованным характером образа, который в процессе трансформации приобрел черты местных амурских богов неба, грома, погоды, верховных божеств трех миров вселенной.

Рассматривая происхождение слова *ендури* у тунгусо-маньчжурских народов Амура, С. В. Березницкий обратил внимание на соответствия этому слову тунгусо-маньчжуров у монголов и бурят (Березницкий, 2003, с. 325). По мнению Г. Н. Потанина, эти понятия (*ундур* — «высокий» монголов и *ендури* — «бог» тунгусо-маньчжуров) не сопоставимы (Потанин, 1882, с. 900). Мы не можем согласиться с данным утверждением, поскольку рассмотренный выше материал свидетельствует, что Унде, Уги, означающее «верхний», является божеством грома и дождя. Поэтому имеет смысл более подробно разобрать данный вопрос. Слово *ундэр*, *ундэри* в бурятских верованиях означало обожествленные вершины гор как место обитания почитаемых духов и жертвоприношения божествам (Манжигеев, 1978, с. 80). В монгольских представлениях небо является местом обитания духов *индур*, которые представляли собой души выдающихся людей, живущих в облаках и посылающих дождь. Таким образом, духи *индур* в монгольских представлениях связаны с небом, вершиной горы и дождем. Последний факт не был замечен С. В. Березницким, но он особенно важен, потому что указывает на соответствия в представлениях тунгусо-маньчжурских народов.

Верховный бог неба, вселенной Эндури посылает божество-творца грозы Агды или Хадау на землю оплодотворить все живое — растения, животных, людей. Вероятно, первоначально сам Эндури, в иной огласовке, и был божеством грозы. Свидетельством этого являются функции Эндури. Он — творец мира и его управитель (у орочей, удэгейцев), хозяин погоды (грома и дождя) (у солонов), верховное божество, управляющее миром (у нанайцев, орочей, ульчей).

Божество Эндури можно соотнести с рассмотренными выше божествами грома и грозы тунгусского и тюркского фольклора: Ядури, Ядачи, Удун, Удяка, Уиндя. Эти представления тунгусов имеют прямые соответствия в иранских и древнеиндийских верованиях, по которым верховными богами неба были бог грозы (грома, дождя, молнии) — творец и бог солнца — посредник между небесным и земным миром (Иванов, Топоров, 1991, с. 529–530). Исследователи писали о роли культа племенного бога

грома в бурятских, алтайских и якутских ритуалах и верованиях и о белом шаманизме как влиянии индоевропейцев (Дугаров, 1991; Алексеев, 1975; Потапов, 1991). В сферу влияния индоевропейцев (индоиранцев, иранцев) можно включить также эвенков и, по-видимому, все тунгусо-маньчжурские народы (Сем Т., 2004а, с. 349; 2004б, с. 213–214). Поэтому предположение С. М. Широкогорова о связи слов *Эндури* и *Индра* — божество грома и молнии в древнеиндийской мифологии (Shirokogoroff, 1935, 123) — представляется нам вполне уместным. Оба персонажа имеют общую функцию и близкое название и, по-видимому, один индоиранский (тохарский) источник. Кроме того, это заимствование вписывается в общую систему этнокультурных связей тунгусского пантеона.

Ментальный образ громовника в народной традиции связан с распоряжением погодой, громом, молнией, ветром, дождем, волшебством, вызыванием дождя. Громовник наделяется высоким мифологическим статусом культурного героя и мироустроителя. Отнесение его к двум сферам бытия — жизни и смерти, неба и подземелья, огня и воды — характеризует его как главного шаманского духа-покровителя. Образ громовника наделяется положительными свойствами плодородия, покровительства, знахарства, дарителя счастья. Этим объясняется отнесение его к верховным божествам неба.

Морфологический и типологический анализ верховных божеств неба, проведенный в данной главе, позволяет характеризовать высшую сферу небесных персонажей как творцов и мироустроителей, покровительствующих людям средней земли. Формирование образов верховных богов неба, горы, света, грома в пантеоне тунгусо-маньчжурских народов было связано с астральным культом. Анализ конкретных персонажей позволяет выделить разностадийную семантику и формирование образов. Ментальная сфера богов неба связана с высшими ценностями традиционной культуры тунгусов.

Иконография

В представлениях тунгусо-маньчжурских народов божество грома, грозы Агды представлялось как в образе животного (птицы, змея, дракона, медведя, тигра, морского животного), так и в антропоморфном облике со змеями.

3.2.2.6. Громовая птица

Эвенки, удэгейцы грозу представляли в виде железной птицы с огненными глазами, от полета которой происходил гром, а от сверкания глаз — молнии; она с быстротой молнии летает по всему свету. Громовая

птица ассоциировалась с орлом или перелетной птицей, прилетающей весной (Рычков, 1922, с. 82–83; Суслов, 1932, с. 24–29; Мазин, 1984, с. 14; Арсеньев, 1948б, т. 5, с. 172).

В ульчском фольклоре имеется сюжет о громовой птице-змее с тремя головами *дябда*, она сидит на огромном дереве у синего озера, «с горы на гору летит, гром издает, из ушей и глаз пламя, ни охотиться, ни рыбу ловить нельзя. Мыргы победил ее» (Вальдю, 1972, с. 14–18). В сказках нанайцев и негидальцев говорится, что, если тень от железной птицы грома упадет на человека, он станет счастливым. Птица грома после испытания героя могла стать его помощницей (Белобородова, 1982, с. 1–16; Сем Л., Сем Ю., 1974, с. 2–7). У ороков рода Ториса птица грома Коори, закрывающая солнце, была покровительницей рода (Пилсудский, 1989, с. 13). В сказках нанайцев и удэгейцев рассказывается о грозной птице грома, с которой сражается герой (Бельды, 1963, с. 57; Шестакова, 1976, с. 26–31).

Представления о громовой птице, судя по изображениям, были характерны также для ороков и орочей. Ороки изображали птицу грома на шаманском бубне (РЭМ, колл. 2079-2а). У орочей птицу грома изображали на погребальном фартуке (РЭМ, колл. 8791–18400, 18404). Птица грома изображалась на шаманском костюме и бубне негидальцев и ороков (РЭМ, колл. 2079-2а; Иванов, 1954, с. 213, 389).

По представлениям нанайцев и ульчей, гром играл важную роль в жизни человека. Гром передавал силы небесного плодородия невесте — будущей матери. Поэтому изображение грома в виде дракона или птицы грома изображали на верхней части спинки свадебных костюмов (Иванов, 1954, с. 322, 326; РЭМ, колл. 7005-62, 6876-150; МАЭ, колл. 3618-140, 136, 138; Сем Т., 1997а, с. 226). У негидальцев на мужском свадебно-погребальном халате, а также нагруднике имеются изображения птицы грома, несущей зародыш (РЭМ, колл. 2566-21, 22; Миддендорф, 1878, с. 746–749). Подвеска, изображающая птицу-гром, была найдена археологами на территории проживания оленекских эвенков (Архипов, 1989; 1993).

3.2.2.7. Громовник-змея

Божество грома Агды в пантеоне удэгейцев, орочей и нанайцев имело облик дракона, изрыгающего пламя изо рта. Его изображали на футлярах шаманских бубнов (Арсеньев, 1948б, т. 5, с. 172, 173, 182).

Судя по шаманским коллекциям солонов, помощниками бога грома и молнии Агды являются шесть драконов *дэрэль*: среди них хозяин воды, мифический зверь в облике кабана-дракона с чешуей рыбы, два лечебных

дракона с головами коня, извергающие девять громов (Сем, Осокина, 1986, с. 85–87). Девять змей упоминаются в тексте заговора маньчжурской шаманки, путешествующей в нижний мир (Волкова, 1961, с. 173). Изображение 9 змей также имеется на священных камнях и скалах на Амуре и в Приморье (Окладников, 1968б, с. 43).

В шаманской песне нанайцев, исполняемой шаманом на больших поминках, говорится о хозяйке вселенной и земли Мямельди, которая из 9 змей-рек скручивает землю времен первотворения (Липский, 1936: Архив МАЭ, ф. 5, оп. 2, д. 62, с. 49). В лечебной практике нанайские шаманы для очищения беременной использовали пучок из 9 прутьев-змей, символизирующих солнечные лучи (Смоляк, 1991, с. 119). Нагрудник нанайского шамана, помогавший ему петь, представлял собой также переплетение 6, 9, 11 змей (Шимкевич, 1896, с. 49–50; РЭМ, колл. 8761-9311/1, 2) и символизировал 9 змей, из которых прародительница сотворила землю.

В индоиранской культурной традиции ритуальные прутья ивы-тамариска ассоциировались с молниями верховного божества громовержца Тора. 9 прутьев сохранились в том же значении в кумысном празднике хунну и их потомков якутов и бурят (Дугаров, 1991, с. 242–246).

3.2.2.8. Два змея — духи грома и воды Агды Мудур

В мифологии тунгусских народов образы небесной воды и земной воды были объединены в единое целое и имели одного хозяина, поэтому с божеством грома связан персонаж воды — водяной дракон. В некоторых случаях это один образ, в других — два: хозяин и помощник.

По верованиям кур-урмийских нанайцев, Мудури — водяной бог и бог грома и молнии, он же Агды (Шимкевич, 1897а, с. 5). В фольклоре нанайцев дракон «Мудур на туче сидит, он чудесный конь Мудур мергена» (Чадаева, 1990, с. 183). По мнению А. Чадаевой, в сказке нанайцев отражено влияние китайцев. В мифологии древних китайцев первопредок Паньгу представляется в виде змеи с головой дракона (III в. н. э.) (Там же, с. 184). У орочонов Северного Китая дух дождя — дракон Модуер. Дождь появляется после того, как, пролетая вниз, дух дракона роняет каплю своей слюны и погружается в воду (Qiu Pu, 1983, p. 100). От хозяина грома Агди эджэни, по представлениям орочей, зависит погода на море и соответственно промысел (Аврорин, Лебедева, 1978, с. 44). Удэгейцы Самарги также считали, что Агды — помощник бога воды Модули и его нельзя ругать и вообще говорить про него плохо (Арсеньев: Архив ПФРГО, оп. 1, д. 27, с. 777).

Представления маньчжуров о божестве дождя также связаны с образом водяного дракона и змеями. Дух дождя Мудури хань был также царем змей и драконов (Захаров, 1875, с. 907). На северо-западе от Пекина маньчжуры установили жертвенник черному дракону Сахалынь мудури чжучэ, где совершали государственное моление о дожде (Там же, с. 560).

Близкими представлениями о воде неба и земли являются персонажи монгольской мифологии. Хозяин грома и молнии Сарь сагаан тенгри Сахилгай в монгольской традиции является также хозяином небесных вод и вод земли, а его помощник — хранитель громовых стрел Хухэдэй мерген (Дугаров, 1991, с. 243).

Низовские нанайцы Самар считали, что верховное божество неба Боа Эндури имел двух помощников — драконов Мудур и Кайласу (либо дракона и черепаху), их сыновья-змеи помогали на земле через своих ставленников — двух медведей тайги и моря (Кубанова, 1992, с. 3, 6–7). На шестой сфере верхнего неба, как представляли шаманы рода Самар, обитали хозяева девяти богов-драконов, главой которых был Хуюн Мудур Эдэни (Смоляк, 1991, с. 14; Кубанова, 1992, с. 6; Гаер, 1991). В фольклоре кур-урмийских нанайцев отмечено два образа громовержца Хадау — первопретка и хозяина неба. В его подчинении были два помощника — дракон Мудур, который дает власть и силу, и медведь Ендури, хозяин погоды, дождя или засухи (Шимкевич, 1896, с. 126). На шаманской картине уссурийских нанайцев на юго-западе неба изображен крылатый дракон Мудури — хозяин погоды, осадков и владыка дерева погоды, которое «делает мороз» (Иванов, 1954, с. 266).

У сунгарийских нанайцев, а также удэгейцев на шаманском бубне изображались два змея, которые ассоциировались с громом (Там же, с. 316). Две змеи были связаны также с хозяевами двух миров неба и земли в лице грома и ветра.

Змееобразный облик божества грома Мудура, Мудули в тунгусских верованиях С. В. Березницкий связывает генетически с восточноазиатскими верованиями (Березницкий, 2003, с. 319). Из изобразительных материалов, приведенных С. В. Березницким, видно, что образ тунгусского змея и образ китайского змея различаются визуально. Изображение китайского змея-дракона имеет параллели с изображениями драконов народов Юго-Восточной и Восточной Азии, например тибето-бирманских народов (Стратанович, 1978, с. 39). По мнению Я. В. Чеснова, ящер как хозяин воды или моря у народов Сибири и китайский змее-дракон восходят к образу крокодила народов Юго-Восточной Азии. В древнем Китае эпохи Инь драконы изображались в виде зигзага и имели сходство

с тигром (Окладников, 1959б, с. 100–102). Об образе дракона в китайских верованиях писал А. М. Решетов (1981, с. 81–93).

По мнению Э. В. Шавкунова, тунгусское название дракона Мудур — санскритского происхождения, а не китайского (Лу) (Шавкунов, 1990, с. 167). Отметим, что драконо-рыбообразное существо *пуймур*, которое водится в озере с лотосами, связано с буддийскими символами. Чудовище рек Симу, Химну встречается в индоиранском письменном источнике Авеста. Поэтому можно предположить, что китайский образ подобных драконов имеет западное происхождение, во всяком случае образ индоиранского Мудура сыграл важную роль в верованиях тунгусо-маньчжуров и китайцев и, как видно из приведенного материала, эти образы появились одновременно и из одного источника.

В верованиях тунгусских народов и других народов Амуро-Сахалинского региона (нивхов, айнов) древним символом также был тихоокеанский образ солнечного змея — дракона (Окладников, 1971, с. 83; Окладникова, 1997, с. 107–117). В фольклоре и шаманстве образ дракона-змея как символа неба, солнца, воды, земли в виде свернувшейся в кольцо змеи был хорошо известен в Дальневосточном регионе. Поэтому можно говорить о древнем аборигенном или, точнее, тихоокеанском пласте образа солнечного змея в изобразительном плане.

Змей в тунгусской мифологии играет роль творца вселенной (Мазин, 1984, с. 19–21). В борьбе с мамонтом (оленом-рыбой) змей формировал рельеф местности, либо их образовала щука (Василевич, 1936, с. 280; Мазин, 1984, с. 20–21; Сем Т., 2002а, с. 100). У тунгусских народов бассейна Амура (нанайцев, удэгейцев), а также корейцев, японцев и китайцев небесный змей-прародитель выступает в паре с женщиной-прародительницей в облике черепахи — символом земли и мировой горы (Никитина, 1982, с. 100; Джарылгасинова, 1972, с. 147; 1979, с. 97). У эвенков Забайкалья, монголов, тувинцев первая космическая пара — змея и лягушка (Мазин, 1984, с. 19–21). Этот сюжет встречается также в индийской мифологии (Гринцер, 1992а, с. 642) и у тунгусо-маньчжурских народов и народов Восточной Азии является заимствованием. Об этом свидетельствует происхождение названия Мудур и Агды из индоевропейского. Отдельные фрагменты изображения и верований могут быть причислены к древнекитайским, как справедливо полагает С. В. Березницкий. Он также писал о местном аборигенном пласте представлений о драконе у народов Амура, но не идентифицировал его этнокультурную принадлежность.

В верованиях приморских и среднеамурских чжурчжэней, к родам которых восходит часть нанайцев, ульчей и удэгейцев, важную роль

играли солнечное божество и громовержец, связанные с обликом коня. Фигурки каурых лошадей или драконов с головой лошади были изготовлены из желтой бронзы и красной меди, желтой латуни. По форме эти фигурки, по мнению Э. В. Шавкунова, соответствовали луристанским бронзам и имели индоевропейское происхождение (Шавкунов, 1990, с. 159–162). На Шайгинском городище в Приморье были найдены фигурки громовников в виде змее-драконов (иногда с головами лошади) с сидящими на них всадниками. Э. В. Шавкунов отметил, что эти чжурчжэньские находки соответствуют по форме и генетически связаны с удэгейским громовником Боко и, кроме того, имеются параллели с алтайским громовником Яжиглан, сыном Ульгения, и бурятским Хухэдэй мергеном (Там же, с. 163–164). Изображения громовника Боко в образе птице-змея, либо горбуна верхом на драконе, имеющем птицу на голове и змея на спине, встречаются на шаманской одежде и атрибутах удэгейцев, орочей, нанайцев, ульчей, ороков, солонов, эвенков (Сем Т., 2002б, с. 100–106). Они изображают гром Коори и ветер Бучу, Боко. Фольклорные и ритуальные соответствия образу Боко были подробно рассмотрены в наших статьях (Сем, 2001, р. 28–31; Сем Т., 2002б, с. 100–106). Р. В. Кинжалов обратил внимание на то, что образы змея и птицы обладают определенной тождественностью — символизируют вертикальных медиаторов (Кинжалов, 1981).

Э. В. Шавкунов полагает, что название дракона-громовержца Мудури имеет не китайское происхождение (дракон по-китайски — Лу, Лунг), а соответствует иранскому слову, которое могло быть заимствовано чжурчжэнями через уйгуров от согдийцев, хотанцев или тохаров. Наличие двух образов лошади-солнца и дракона с лошадиной головой — грома в чжурчжэньских ритуалах Э. В. Шавкунов связывает с манихейскими представлениями о божестве света и тьмы в государственной религии уйгуров (Шавкунов, 1990, с. 167).

Таким образом, в образе божества грома в тунгусо-маньчжурских верованиях отмечается влияние индоиранцев, соединивших змея, дракона и лошадь в одном образе.

3.2.2.9. Громовник — птице-человек-медведь

Иллирийские эвенки считали, что гром летает повсюду и производит рычание и гроыхает по небу (Третьяков, 1871, с. 419). У амурских ороочонов и западных эвенков дух грома выглядел как человек с крыльями и головой медведя (Мазин, 1984, с. 14–15). Нюкжинские и амурские эвенки считали, что Агды имел образ многоликого пляшущего существа

с медвежьей головой, человеческим телом и крыльями орла. А. И. Мазин сопоставил с ним наскальное изображение Верхнего Амура — трехпалого человечка с торчащими из головы огненными кинжалами и копытообразными ногами (Мазин, 1984, с. 13–15). Шаманы манегров аналогичное изображение духа грома подвешивали к кафтану рядом с изображением солнца и луны. Низ подвески был оформлен в виде трезубца. (РЭМ, колл. 4216–484). В представлениях удэгейцев гром Агди похож на зверя, напоминающего медведя. Зимой он спит в пещере, и *багзе* охотятся в это время и воруют у него жир. Агды помогает бедным и дает им жир в чашке (Арсеньев, 1998; Подмаскин, 1991).

Шаманы манегров в качестве духа-помощника Табдзян имели изображения тигра и барса с пастью в виде трезубца, символизировавших гром (РЭМ, колл. 4216–464; Сем Т., 1986а, с. 107–108). Данный образ сопоставим с изображением змее-дракона с головой тигра в культуре древнего Китая.

Образ хищника (медведя, волка, ящера, дракона), пожирающего светила, широко известен на территории Евразии и, как считается, в мифологии имеет переднеазиатские корни (Вадецкая, 1967, с. 38, табл. 21; Окладников, 1959б, с. 98–99; Новгородова, 1989, с. 215–235).

3.2.2.10. Антропоморфный образ духа грома

Антропоморфное изображение божества грома с плетью в виде змеи в руках встречается на шаманской одежде нанайцев (Иванов, 1954, с. 292). Образ духа-помощника шамана в виде человека с двумя змеями (либо замещающими их стрелами или саблями) в руках в представлениях эвенков, нанайцев и удэгейцев представлял собой божество грома (РЭМ, колл. 730–52; 5656–145; 1998–173, 174). Аналогичный образ человека с саблями в руках встречался у обских угров на металлических зеркалах, имеющих согдийское происхождение (ТМТ, 1989, с. 92–97).

Божество дождя Агада или Агай Эндури представлялся маньчжурам в виде черного морского зверя с двумя змеями, красной и черной, в лапах и в ушах (Захаров, 1875, с. 22). По мнению С. В. Березницкого, этот образ бога дождя имеет древнекитайские истоки (Березницкий, 2003, с. 317–324). Нам представляется более близким когуресский материал. Древние когуресцы, предки корейцев, изображали небожителя, вероятно хозяина грома и дождя, в виде человека со змеей на шее (Джарылгасинова, 1972, с. 133).

Тунгусский персонаж, в отличие от восточноазиатского образа божества дождя со змеями на шее или в ушах, держит две змеи в руках. Он

сопоставим с переднеазиатскими и индоиранскими (тохарскими) боже-ствами плодородия (Литвинский, Седов, 1984, с. 25), а также скифо-иранскими образами богини со змеями в руках и двумя змеями, расту-щими из плеч (Иванов, 1991, с. 468–171).

В шаманстве солонов изображение божества грома и молнии Агды имеет антропоморфный облик. Идол обернут в шкуру козла и подпоясан черным поясом (Сем, Осокина, 1986, с. 85). Этот образ близок к индо-европейскому божеству грома, изображавшемуся верхом на огненных козлах или лошадях.

В Прибайкалье, Верхнем Приамурье, на р. Оленек на скалах эпохи бронзы II тыс. до н. э. имеются изображения бога-громовержца в виде огромного плечистого человека с луновидной головой и оружием в руках в виде молота, топора. Обычно такая фигура заштрихована (черного цвета) и имеет белую полосу на лице либо на груди, изображающую молнию (Окладников, 1959б, с. 71–73; 1966, с. 137, 165, 196; 1974, с. 73, 99, 127–135; Окладникова, 1990, с. 137–143; Архипов, 1989, с. 118; Оклад-ников, Мазин, 1976, с. 140–141; Дугаров, 1991). Эти фигуры имеют па-раллели в аналогичных изображениях лунарных быкоголовых богов Син в Передней Азии, сопоставимые с индоевропейским Тором/Тешубом (Окладников, 1959; Окладникова, 1990; Дугаров, 1991, с. 251–252). У алтайцев, бурят, а также эвенков — это божество по имени Тот Кодай или Татай, упоминаемый в священных песнопениях или шаманских текстах (Дугаров, 1991, с. 250–251; Menges, 1993). У всех тунгусских народов первый шаман имел родовое имя Торонтай или Торганэй. У эвенков и эвенов он первый шаман и первый кузнец, старик, который говорил на другом языке или, как сообщает фольклор, был нем. В фольк-лоре эвенков два брата-первопредка имеют имена Торганэй и Чаникой (Василевич, 1966, с. 263–267; Романова, Мыреева, 1971, с. 203–204; Сем Т., 2004а, с. 209–212).

Наиболее раннее изображение божества грома и дождя или грозы встречается также в регионе распространения афанасьевской культуры (с. Кокель) II тыс. до н. э. (которое связывают с индоевропейцами) в виде фигуры плечистого человека со змееподобным низом, встречающегося наряду с солнечными богами (Кубарев, 1987б, с. 67). Изображения пле-чистого человека-змея, встречающиеся у населения Ангары, Прибайкалья и Верхнего Приамурья II тыс. до н. э. (Окладников, 1959б, с. 71–73; 1966, с. 152, 165; 1974, с. 148; Окладников, Мазин, 1976, с. 140; Мазин, 1984, с. 171), были известны на керамике индоиранцев Средней Азии III–VI тыс. до н. э. В. И. Сарияниди сопоставляет этот образ с персонажем подземного мира, связанным с плодородием земли и символом

бессмертия (Сарианиди, 1967, с. 86–87). По мнению А. Голана, миф сибирских народов о грома-стрелке, преследующем лосиху, отражает ранненеолитические представления о смещении земной оси относительно Ориона в мифе о победе божества преисподней над солнцем (Голан, 1993).

3.3. ЗАИМСТВОВАННЫЕ НЕБЕСНЫЕ БОЖЕСТВА

3.3.1. Хормузда, Хосе, Курбанды — шаманские образы первопредков и солнечных божеств (иранизм)

В шаманских текстах маньчжуров, нанайцев и эвенков зафиксировано имя мудрого бога Ахура Мазда иранской зороастрийской традиции в нескольких вариантах — Хрзузда, Хосé, Хасиá (нанайцы), Хормосда́, Хурмуста́ (маньчжуры, сибо), Курбанды́ (эвенки), Хода́/Хада́у/Кадо́ (нанайцы, ульчи, орочи, ороки).

В нанайском мифе о первых шаманах и творении мира, обычно исполняющемся шаманом во время ритуала больших поминок — отправления души в мир мертвых, первым шаманом и главным шаманским первопредком и помощником назван Хрзузда (Хrzyzd:) наряду с Гуранта, Дулчу, Хадау (Штернберг, 1933, с. 488, 520). В шаманских представлениях верховских нанайцев рода Оненко и низовских рода Самар верховным божеством в золотых сияющих одеждах является бог Хасиа или Хосе, помещенный на самом верхнем 9-м золотом небе мира. Хосе — глава 33 богов вселенной. В нанайских верованиях он имеет и другие имена — Санги (блестящий, божественный), Сагги (старец), Эринку (предок), Боа Эндури (божество неба и земли, вселенной), Акпа (небо) (Смоляк, 1991, с. 12–17; Кубанова, 1992, с. 7). По материалам А. В. Смоляк, бог-отец неба, хозяин вселенной и погоды Боа ама, Боа Эндури или Акпа, расположен на восходе солнца Дэгдэ Сиу и он же сопоставляется с небесным огненным верховным божеством Хосиа шаманских представлений. Е. А. Гаер полагает, что именно это божество счастья Кэсиэ является главой 33 небожителей (Смоляк, 1991, с. 11–12). То есть верховный персонаж пантеона равнозначно отмечен понятиями неба, солнца, огня.

Исходя из описания этого божества, можно сопоставить его с богом солнца иранской мифологии. Кроме того, в шаманской мифологии орочей, нанайцев, ульчей, ороков имя первопредка и первого шамана, мироустроителя и творца просто обозначено иранским словом *бог* — Хода/Хадау/Кадо. В шаманских песнях енисейских эвенков, записанных

К. М. Рычковым во время экспедиции 1910 г., в числе главных духов-помощников шамана назван дух Курбанды (Menges, 1993, S. 99).

Образ Хормосда, Хурмуста был известен маньчжурам и сибо (ССТМЯ, 1977, с. 471) и наиболее близок к персонажу средневековых монголов (Неклюдов, 1992б, с. 596). Следует отметить, что название мудрого бога, соотносимого с богом солнца иранской мифологии, звучит как Хормузда в представлениях средневековых монголов и в шаманском тексте верховских нанайцев. Тюркское название мудрого бога звучит Курбустан или Кудай Курбустан. Его подробно анализирует А. М. Сагалаев на примере алтайцев, хакасов, тувинцев (Сагалаев, 1984, с. 48–57). Этот образ сопоставим с эвенкийским Курбанды шаманских текстов. Из этого следует, что пути проникновения названий мудрого бога в качестве верховного бога тунгусов были разными. У енисейских эвенков был контакт с тюркскими народами, а у нанайцев — с монгольскими. Возможно, особая связь божества солнца и огня у забайкальских и амурских эвенков и нанайцев имеется с иранским прототипом, известным у тунгусов под именем Хосе, Хасиа, Хрмзда.

В традиционных верованиях тунгусо-маньчжурских народов Дальнего Востока сформировалась концепция трех солнц и трех огней, которая имеет общеалтайские параллели, с одной стороны, и индоевропейские — с другой. В частности, у тунгусских народов главными небесными богами являются бог неба и вселенной Буга, Боа, божество солнца Сэунки, Сангия, божество грома Агды, Хадау и божество огня Того, Подя. То есть верховный бог и три солнца-огня на небе. Троичность мира и троичность верховных богов, троичность огня в тунгусской мифологии и верованиях имеют соответствия в представлениях и в календарных обрядах китайцев и общие корни в верованиях иранцев.

3.3.2. Тудин, Саньси, Лаои — образы верховных богов (китаизм)

Нанайцы, удэгейцы и эвенки Верхнего Амура и Маньчжурии — бирарчены, манегры, солоны, а также маньчжуры испытали влияние китайской культуры, в том числе пантеона. Об этом писали многие исследователи (С. М. Широкогоров, И. А. Лопатин, Л. Я. Штернберг, Е. Р. Шнейдер, Д. К. Соловьев, С. В. Березницкий). Хронология китайско-тунгусо-маньчжурского культурного взаимодействия уходит в эпоху Средневековья, причем наиболее сильные контакты были с чжурчжэнями. Судя по материалам этнографических музеев XIX–XX вв., в пантеоне

шаманов нанайцев, удэгейцев, солонов, бирарчендов, манегров, а также маньчжуров имелись образы божеств китайских, даосских и буддийских верований — Тудин, Саньси, Лаои. Их изображения шаманы рисовали на шаманских лечебных и инициальных картинах (Шимкевич, 1896; Иванов, 1954; Сем Т., 2006). Имеется информация о действующих китайских кумирнях на Дальнем Востоке, которым поклонялись манегры, бирары, нанайцы и удэгейцы (РЭМ: Архив, фотоколл., колл. В. К. Арсеньева, П. П. Шимкевича, А. В. Смоляк, Д. К. Соловьева, Е. Р. Шнейдера; ПМ Л. И. Сем и Ю. А. Сема, 1975, нанайцы, удэгейцы, с. Кр. Яр). О некоторых из них известно, что они были построены китайцами, женатыми на тунгусских женщинах. Данный аспект культуры был обобщен и С. В. Березницким (2003, с. 324—329; 344—352).

В. Смоляк пишет о разнообразии локальных вариантов представлений о небесных божествах у нанайцев. По данным Сайгор (с. Хумми), дух-устроитель мира и вселенной — Найму Эндур или Санси (Смоляк, 1991, с. 16). Л. И. Сем и Ю. А. Сем в 1972 г. записали от Сайгор (с. Верх. Эконь) названия главных богов неба Ама Боа Эндурини — Тудин, Лаои и Санси (мужские) и Няння, Мадзя, Бэкэ мама (женские). По материалам тех же исследователей 1959 г., записанным в с. Олон у бикинских нанайцев и удэгейцев (от шаманов Екатерины Сю-Афунка и Фукуй Уксумик), было три *мёо* для весенне-осеннего моления. Справа для 3 мужских предков: Санси — бог солнца, Лао Бату — хозяин тайги в образе тигра, На эдэни — хозяин земли. Слева для 5 женских предков *Нянгни*: Сунсян — божество, обеспечивающее деторождение, Лисыне — божество грома, Эргунь — защитница от болезней, Янго — богиня грозы, Фынгон — богиня ветра.

По данным О. Латтимора, сунгарийские нанайцы поклонялись предку неба Лао-Йеху в храме предков и неба, а также духу гор Саньси (Lattimore, 1933, р. 68). В пантеоне уссурийских нанайцев Г. Пель-Горский выделял бога добра Андури, посылающего долгую жизнь, и бога зла Яудин, посылающего болезни (Пель-Горский, 1896, с. 32, 36). По полевым материалам Л. И. Сем, записанным от уссурийских нанайцев, небесный бог Андури ходит всюду, а бог земли Янгве имеет книгу судеб (от шаманки Екатерины Сю-Афунка).

К верховным небесным божествам девяти уровней у верховских нанайцев, по данным Мало Оненко, относились: 1) Хуту Эндурини — хозяин гор, 2) Майдя мама и Ёрха Эндурини — хозяйка плодородия, 3) Санси Эндурини — хозяин горы, 4) место предков Арингтари, шаманской горы силы, которую охраняют кабан *нэктэ* и заяц *токса гурмэ*, и где растет небесное дерево шаманской силы *потоха*, 5) Лаои — записывает расходы, 6) Хуюн Мудур Эдэн — хозяин 9 драконов, 7) Лунге и 8) Нянгня —

женские покровители, 9) Хосиа Эндури — глава 33 небожителей (Смоляк, 1991, с. 13–15). Некоторыми исследователями, записавшими китайский пантеон, которым пользовались нанайцы, называются: Санси Эндури (Найму) — хозяин гор, живет на 3-м небе, создал людей и зверей; бог Лаоя — следит за поведением людей и расходами, живет на 5-м небе; Нянгня, Лунге — женские покровители рожениц, живут на 8-м и 9-м небе (Кубанова, 1992, с. 7–147; Смоляк, 1991, с. 13–14, 16).

Д. Крапоткин от кур-урмийских нанайцев записал названия двух верховных богов: добра — Фюхэ (возможно, Пуса, т. е. Будда) и зла — Бурхан. Первому делали изображение из дерева в форме человека и молились в лесу, а второму поклонялись шаманы и делали идола этого бога только в случае болезни (Крапоткин, 1896, с. 3–5). Н. А. Липская отметила, что нанайцы р. Тунгуски поклонялись китайским богам. Исследовательница объяснила их семантику через христианские образы. Дали-лама, олицетворение неба, ведает ветрами; Лаое-Мяу, как Иисус Христос, — богочеловек, посредник, послан богом на землю; Сянси — и Нянгня Мяу — китайская богородица, соответствующая богине деторождения Тянь-Хоу (Липская-Вальронд, 1925, с. 14).

К китайским заимствованиям С. В. Березницкий относил божество Эндури Сангия, старика Лао, Саобату, Сансия, Мево (Березницкий, 2003, с. 324–329; 344–352).

Приведенный материал свидетельствует об определенном влиянии китайского пантеона на тунгусские народы Амура. В словаре С. Захарова зафиксировано большое влияние китайского пантеона также на маньчжуров (Захаров, 1875). О китайском влиянии на маньчжуров писал также С. М. Широкогоров (Shirokogoroff, 1935).

3.3.3. Амака, Майин, Ховоки (Сэвэки) — небесные верховные божества (христианские образы)

Проблема влияния христианства на тунгусские народы Сибири и Амура была рассмотрена в публикациях ряда исследователей (Shirokogoroff, 1935; Попова, 1981, с. 167–171; Сем Ю., 1979, с. 197–226; Василевич, 1959; Чадаева, 1990; Сем Т., 2005, с. 328–330; 2006). С. М. Широкогоров считал, что русские миссионеры для обозначения понятия «христианский бог или верховный дух» употребляли местные названия — *саваки*, *ховаки* у енисейских эвенков, эвенков, *бурхан* у нерчинских эвенков, *дагачан* у баргузинских эвенков и на Амуре слово *эндури* (Shirokogoroff, 1935, 123–124, 130).

Влияние православного христианства на шаманизм и традиционное мировоззрение тунгусских народов в целом явилось уже второй волной христианства (после несторианства VI в. и манихейства IX в.), проникновение которой в сибирских регионах началось в разное время (Гумилев, 2004; Воробьев, 1983; Кызласов, 2001). Первая православная миссия была открыта в Забайкалье в XVI в., одновременно с проникновением ламаизма (Патканов, 1906). Католические миссии в Забайкалье и Приамурье XVIII в. практически не имели успеха (Сем Ю., 1979, с. 199). Тунгусские народы Восточной Сибири (эвенки) были христианизированы в XVIII—XIX вв., а народы Северо-Востока Азии и Приамурья в конце XIX в. (Сем Ю., 1979; Березницкий, 2003; Ларькин, 1961). Несмотря на политику христианизации инородческого населения Сибири, многие тунгусские народы после крещения продолжали практиковать шаманство и по сути оставались двоеверцами (Патканов, 1906; Солярский, 1916, с. 145—157). Эвены были в числе наиболее сильно христианизированных сибирских народов (Попова, 1981, с. 167—199), а орочи и удэгейцы практически не затронуты христианским влиянием, но имели сильное влияние китайских даосских и буддийских верований (в культе предков и шаманстве), о чем писали Г. Пель-Горский, В. В. Солярский, В. В. Подмаскин и С. В. Березницкий. Первым христианизированным народом тунгусской группы были эвенки и негидальцы, затем нанайцы и ульчи (Сем Ю., 1979, с. 197—226; Протодыяконов, 1896, 1898).

Христианизация тунгусских народов Дальнего Востока (эвенков, эвенов, негидальцев, нанайцев и ульчей) в известной степени повлияла на их мировоззрение. Это нашло отражение в их мифологии, шаманской атрибутике и культовой практике (шаманстве, культе предков). В мифологию эвенков, эвенов были включены имена Христа и Сатаны как двух творцов мира, находящихся в оппозиции друг к другу, а также в сюжеты мифов были вплетены мотивы о Вавилонской башне, рае и аде, отдельные фрагменты о потопе и творении мира, земли, человека (эвенки, эвены, негидальцы), аналогичные библейским (Василевич, 1936, с. 178—181; Попова, 1981, с. 167—199; Штернберг, 1933; Лебедева, 1981, с. 35—36).

Православные миссионеры были одними из первых, кого интересовал вопрос о существовании веры в единого верховного бога у инородцев Сибири и Дальнего Востока, в частности у нанайцев. Священник Камчатской миссии Среднеамурского стана Д. Трусов в 1884 г. писал о верованиях нанайцев: «Безотчетно признавая какие-то высшие духовные силы, инородцы боятся их. Все они шаманствуют... признают единого Великого Бога, но считают его недоступным для человечества,

и потому избирают себе божеством что-то низшее, более доступное и оказывающее влияние на их жизнь. Они боготворят иногда озеро, реку, гору и т. п. <...> у инородцев развито поклонение к предкам» (Трусов, 1884, с. 447). Л. Я. Штернберг предположил христианское влияние на образ верховного божества. Л. Я. Шнейдер отметил, что имя Хадава гольды сближают по созвучию с образом Адама, легенду о котором они слышали от соседних русских и солдат (Штернберг, 1933, с. 425). Данное предположение нам представляется вполне обоснованным, поскольку аналогичные представления об Адаме были известны эвенкам и трактовались подобно нанайским. В мифе эвенков рассказывается: когда еще не было земли, на небе жил старший сын Адама, он имел много детей, охотился на небе на зверей. Его помощником в творении земли была птица сойка, отрыгнувшая землю (Лебедев, рукопись, 1957, с. 102–153).

Миссионер А. Протодияконов собрал фольклор уссурийских нанайцев и перевел молитвы на нанайский язык. В нанайско-русском словаре он отметил, что бог — Эндури, дьявол — Амба, а Буа переводится как «вселенная» (Протодияконов, 1888, с. 13)

По представлениям удских тунгусов (эвенков) XVIII в., Бог — старый человек, который живет на небе, но знает все, что происходит на земле, и даже малейшие проступки человека от него нельзя скрыть. Бог всемогущ и может сделать человека богатым и, наоборот, бедным. По мнению эвенков, с его согласия человека мучают болезни и дьявол, поэтому, чтобы избежать болезни, они молятся и богу, и дьяволу и приносят им жертвы (Линденау, 1983, с. 90, 92–93). В данном описании видно, как переплетены шаманские и христианские верования. Отметим, что у забайкальских эвенков XVIII в. записан миф о двух братьях-творцах Буга и Бунинка (Спасский, 1822, с. 54–55). Такая оппозиция одними исследователями связывается с дуалистической мифологией, другими — с влиянием манихейства, третьими — христианства (Золотарев, 1964; Кызласов, 2001; Гумилев, 2004, с. 41–56, 308–338; Шишло, 1991, с. 194–204).

Эвенки Бога Отца и Сына называли именами местных божеств неба Амака, Маин, Сэвэки. По материалам М. А. Ошарова, записанным у эвенков Байкита, верховного бога, брата-творца, звали старик Амака, нижнего — Харги. Амака сделал воду и пустил по ней двух птиц (гоголя и гагару) достать землю. Он также сделал эвенкам копье, и один мужчина воткнул его в хвост гагары. «Гагара кричит, люди шаманят» (Василевич, 1936, с. 279–280). Верховным небесным божеством был Амака, он был связан с благополучием и жизнью людей. Он держал нити их судеб, дал им оленей, огонь, создал все, что есть на земле, то есть был мироустроителем и творцом (Анисимов, 1959, с. 9–12).

А. Ф. Анисимов определяет значение слова *амака* как обозначение старшей ветви патриархального родства (прадедов, старших братьев отца) и священного медведя, объекта общеплеменного культа, и сопоставляет образ Амака и Маина, также имевшего образ богатыря и медведя, верховного бога, держателя нитей судеб людей (Там же, 1959, с. 13). Г. М. Василевич считает, что имя Амака появляется в фольклоре эвенков с влиянием христианства для обозначения верховного бога неба вместо Сэвэки или Экшэри. Название Амака-дед, или Амака-Кристос, соответствует понятию Бога Отца и Христа. Кроме того, у верхнеалданских эвенков Христос в легенде «О горе раздора» назывался Ховоки (Василевич, 1959 с. 178–181), имя которого, как мы уже выяснили в соответствующем разделе, значит «божественный, сияющий», то есть соответствует характеристикам Христа — Сына Божия.

Думается, что правы оба автора, предположив связь имени Амака с названием старших братьев отца или прадеда и возможным влиянием христианского образа Бога Отца. Особых противоречий, как видим, здесь не наблюдается. В обоих случаях речь идет о верховном божепрародителе или боже-отце. Это тем более верно, поскольку слово *Амака* в значении «дед» сопоставимо с этимологией слова *экишэри* как «мужское поколение рода», о чем будет сказано ниже. Не случайно одно слово было заменено другим как синонимом, либо в одном случае между *экишэри* — «мужское поколение» и *амака* — «дед, старшие братья отца» обозначена иерархия отношений: Амака как старший и *экшэри* как его помощник, младший. Бог-Отец и бог-Сын или старший и младший.

Крещеные эвены и эвенки, нанайцы носили кресты поверх одежды и воспринимали их как обереги, о чем свидетельствуют фотоколлекции РЭМ. Христианские иконы с изображением Христа, святого Николая, архангела Михаила (РЭМ, колл. 4871-237, 238, 239), так же как и китайские картины даосских богов, вошли в обиход тунгусских народов Сибири, но восприятие их было близким к шаманскому (эвенки, нанайцы). Шаманы эвенков использовали изображения христианских святых на головных уборах. Например, у енисейского шамана на ритуальном головном уборе на лбу прикреплен образ от оклада иконы архангела Михаила (РЭМ, колл. 147-5/11), икона ассоциировалась в шаманстве с просветлением. В местной шаманской традиции эвенки, удэгейцы, маньчжуры обычно с этой целью использовали изображение паука либо медное или серебряное зеркало (РЭМ, колл. 4216-486). Эвенки Забайкалья в качестве образов шаманских духов-помощников использовали маски из бронзы, меди, жести или железа, служивших амулетами

и изображавших христианских святых — Христа и святого Николая Чудотворца, которого они называли Микола (РЭМ, колл. 4871–238).

В фольклоре эвенков и эвенов встречаются образы Бога и Сатаны, Бога-Отца Амака и Бога-Сына Ховоки или Майин (которого переводят как святой, бог, Иисус Христос). Весьма интересно отметить, что название Майин у негидальцев и енисейских эвенков появляется как шаманский синоним для обозначения верховного небесного бога Буга, или Сэвэки, или хозяйки верхнего мира (Рычков, 1922, с. 86–87; Василевич, 1957, с. 173; ССТМЯ, 1975, с. 521).

Таким образом, рассмотренный материал показывает, что христианское влияние на пантеон тунгусов и их верования в целом в XIX–XX вв. имело место, но не оказало существенного влияния на их мировоззрение, они по существу оставались шаманистами.

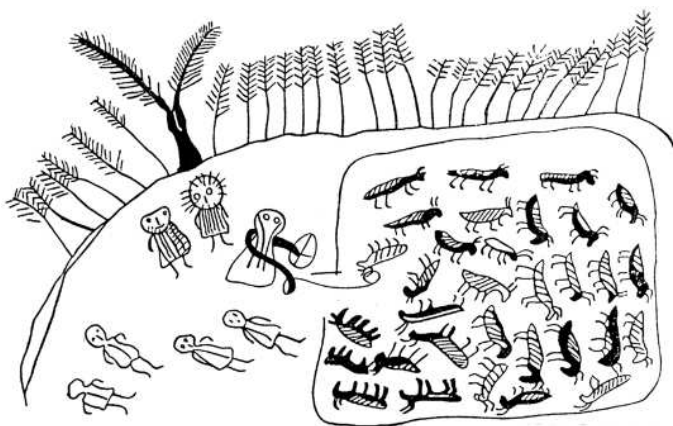
Английский исследователь Е. Г. Равенштейн, путешествовавший в середине XIX в. по Амуру, писал: «Что касается верований этих племен (нанайцев. — Т. С.), у них, несомненно, есть представления о Высшем Существе, но так как это существо всегда доброе, они не считали необходимым как-то особо его почитать» (Ravenstein, 1861, p. 383).

Феномен отдаления верховного бога в пантеоне многих народов мира, ухода его от дел, передачи его функций своим детям после сотворения мира отмечали многие религиоведы (Элиаде, 1994, с. 78–79; Токарев, 1964, с. 364). По мнению С. А. Токарева, в верованиях народов Сибири небо было добрым началом, которое не влияло на жизнь людей и редко становилось предметом культа; такое отношение сформировалось под влиянием великих азиатских религий (маздаизма, буддизма, христианства в форме несторианства и православия) (Токарев, 1964, с. 364). Близкой точки зрения придерживался также Л. Н. Гумилев, который писал о влиянии манихейства, митраизма и христианства (в несторианской форме) на народы Центральной и Восточной Азии, а также на народы Алтая и Забайкалья (Гумилев, 1993, с. 314–318; 2004, с. 41–53, 308–338).

Глава 4

АСТРАЛЬНО-РАСТИТЕЛЬНЫЕ БОЖЕСТВА ПЛОДОРОДИЯ

В пантеоне тунгусо-маньчжурских народов особой категорией небесных верховных божеств являются боги плодородия (мужское и женское). Семантический анализ этой категории характеризует их как персонажей двойной космически-хтонической природы. Они являются воплощениями и владыками вселенной, трех миров и обладают медиативной функцией. По символике и функциям боги плодородия частично дублируют верховных богов космической вертикали — верха (неба) и низа (земли-воды) вселенной. Они являются небожителями и связаны с определенной сферой неба (либо верхней, либо нижней). Главная функция этой категории богов — креативная, включающая как творение мира, так и продолжение рода и плодородие земли, растительности, зверей, скота, людей. В то же время демонические черты богов плодородия проявляются в их космических (небо-гора), астральных (луна, закат) и хтонических (земля-вода) ипостасях.



Солнечное и лунное божества — хозяева дерева жизни. Эвенки

4.1. ТИПЫ БОГИНЬ-ПРАРОДИТЕЛЬНИЦ

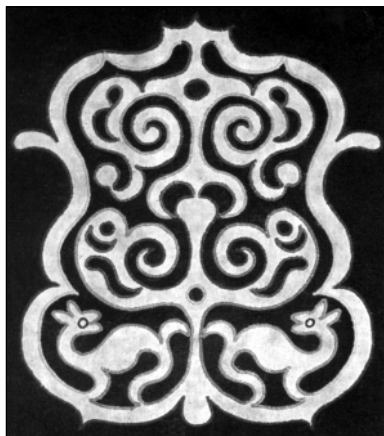
Богиня-прародительница в мифологии и шаманстве тунгусо-маньчжурских народов представлена группой образов. В пантеоне маньчжуров имеется разветвленная категория женских предков мамá: Омосí мама, Фодó мама, Убусибэнь мама, Онгосí мама, Абугá хэхэ. Некоторые богини, как считают исследователи, были заимствованы у китайцев, например богиня Нянгнянг (Stary, Pan, 1994; Пан, 2005). В шаманском пантеоне народов Амура группа женских богинь была также многочисленна, но отличалась своеобразием: Майдя́ мама, Маййín, Дзаоланди́, Осомди́, Бэкэ́ мама. Наиболее важной из них считалась богиня плодородия и творения Майдя́ мама — владычица дерева жизни и хранительница душ под священными скалами (Смоляк, 1991). Комплексы *мяо*, представляющие наборы мужских и женских богов-предков, известные народам Амура (нанайцам, уильчам, удэгейцам), включали местные и заимствованные китайские образы (Липская-Вальронд, 1925; Смоляк, 1991).

Более однородными были представления о богине-прародительнице в верованиях тунгусских народов. У приморской группы (удэгейцев и орочей) были популярны богини Тагу́ мама, Гула́ мама и Сангия́ мама (Подмаскин, 1991). У группы северных тунгусов наиболее распространенным именем богини была хозяйка зверей и людей Сэ́нгкэ́н или старушка Майин, Бугады. В представлениях о богине у некоторых групп тунгусов имелись локальные варианты. Например, сы́мские эвенки главную богиню называли Ня́ннгня́, алданские эвенки — Майин-Айин, эвены Якутии — Айыхы́т (Варламова, 1995, с. 64–65; Алексеева, 2004, с. 19–20). Образы богини-прародительницы отличаются большой вариативностью и полисемией.

Систематизация разрозненного материала, характеризующего облик богини-прародительницы, позволяет выделить несколько основных типов данного персонажа: *астральные типы* — хозяйка дерева жизни, хозяйка домашнего очага (счастья) и *хтонические типы* — хозяйка горы, хозяйка света и воды. Первый и наиболее распространенный тип — хозяйка дерева жизни — представлен персонажами: Майин, Айин, Майдя́ мама, Тагу́, Омоси, Фодо́ мама, Секак. Второй тип — хозяйка домашнего очага и счастья: Дули, Дзаячи, или Мамача. Третий тип — хозяйка горы, земли: Манни, Баная, Омоко. Четвертый тип — хозяйка воды: Аджуа, Умни, с которой связана хозяйка света и судьбы Кэ́нгэ, Куо, отличающаяся полисемией и хтонизмом.

4.1.1. Богиня творения — хозяйка дерева жизни

Наиболее распространенным типом богини-прародительницы тунгусо-маньчжурского пантеона является хозяйка дерева жизни, сохраняющая некоторую полисемию, она — хозяйка растительности и солнца, зверей и людей. Владения богини-прародительницы расположены у восточных гор и молочного озера, где растет дерево жизни, на



Образ вселенной с изображением богини-матери (хозяйки зверей) и божества плодородия. Ульчи

ветвях которого плодятся души в виде птичек. Она посылает души людей, дает здоровье и промысловую удачу (Липская-Вальронд, 1925, с. 6; Сем Ю., 1990, с. 127; Иванов, 1954, с. 243; МАЭ, колл. 2639-385; Сем Т., 1991, с. 185–188). Этот персонаж имеет астральную природу и отличается особым многообразием вариантов. Богиня — хозяйка дерева жизни представляется в виде небесной старухи либо солнца-девицы. Она — парное божество, обитает на небе вместе с мужским божеством плодородия или богом-творцом неба. Их называют по-разному: творцы, небесные, лесные или горные, по породе деревьев: ивовая либо лиственничная старушка.

4.1.1.1. Майин-Айин — богиня творения

Творящая бабушка Майин мама являлась небесным божеством, хранительницей душ людей и животных, родовым промысловым духом, главной шаманской покровительницей. В тунгусских представлениях небесная творящая богиня — Майин эвэкэ негидальцев, Майдя мама нанайцев, Майин-Айин или Магун эвенков, Май Мало солонов, Момо сэвохи удэгейцев — давала жизнь людям, покровительствовала детям и женщинам, а также посылала удачу на охоте. В эпосе эвенков богиня, подательница света, жизни, роста (Майин-Айин, Аякчан-Ивекчан, Майинкана Утакан), была первой шаманкой-удаганкой, способной гадать, предсказывать, лечить больных и оживлять умерших. В представлениях негидальцев, солонов, эвенков, эвенов богиня творения — хозяйка солнечного дерева жизни как парное божество являлась женой

небесного бога (Рычков, 1922, с. 86; Смоляк, 1991, с. 17, 126, 127; Сем Л., 1976; Цинциус, 1971, с. 183–184; 1982, с. 240). Приведем конкретные материалы, характеризующие особенности богини творения.

Негидальцы молились об удачном пушном промысле и о получении здоровья двум верховным творцам — старику Майин и старухе Майин эвэкэ (или *Угу буга атыкаккан*). Считалось, что небесная старуха владеет душами людей и зверей, люди ей посвящали оленя или собаку (Цинциус, 1971, с. 183–184; 1982, с. 240). В состав родовых духов Малу бурхан солонов входили два охотничьих божества Май Мало и Олере мало, изображения которых перед отправлением на промысел охотник пришивал на внутреннюю сторону рукава своего халата как амулет (Сем, Осокина, 1986, с. 95).

В пантеоне западных эвенков Майин являлся верховным мужским божеством-жизнеподателем, появление которого связывают с шаманством. Майин — шаманское название верховного божества Хэвэки (Рычков, 1922, с. 86–87; Суслов, 1932, с. 27; Василевич, 1957, с. 173). У восточных эвенков этот персонаж относится к категории женских божеств более низкого статуса, чем глава пантеона. Богиня плодородия Майин-Айин или творящая женщина Айихит эни олицетворяет солнце, которое своим теплом-излучением все растит, согревает. Женщина-солнце Майин дает жизнь человеку, животным, птицам. Она родительница тепла и огня на земле (Варламова, 1994, с. 49; 1995, с. 64–65). Согласно эпосу амурских эвенков, богиня Майин — дочь солнца, прекрасная, как игрушечка, живет на небе в красном амбарище, блестящая Кидак девица (Варламова, 2002, с. 330). Ее владения расположены на первом ярусе верхнего неба — Угу Маян, на земле восходящего солнца Юри Юлтэн туринди (Варламова, 1994, с. 49; 1995, с. 64–65; 2002, с. 351). В эпосе алданских эвенков эта богиня известна под именем Аякчан-Ивекчан — добрая девушка, красавица-солнце, в одежде из соболя, прародительница эвенков, имеющая облик оленухи. Она — белая шаманка-удаганка, которая все знает, обладает предвидением, может лечить и оживлять умерших. По сюжету эпоса, Аякчан-Ивекчан идет в нижний мир за живой водой и оживляет богатыря среднего мира Иркиничен мата (Романова, Мыреева, 1971, с. 269, 271–275, 283, 302–303; Мыреева, 1990, с. 127–237, 229). В этом эпическом сюжете верхнеамурских эвенков со всей очевидностью прослеживается влияние монгольского героического эпоса о Гэсэре. В эпосе сахалинских эвенков небесная старуха, творец Маинкана по имени Утакан, жена небесного старика, хозяина гор Каганкана, была подательницей оленей и хранительницей душ (Булатова, 1998, с. 30–33).



Богиня-прародительница, хозяйка дерева жизни. Удэгейцы

Г. И. Варламова переводит имя Майин (Айин-Майин) как «дух-покровитель, хранитель душ людей и животных, посылающий удачу на охоте, дух-хозяин верхнего мира, душа». А имя Айихит, которое считает главным, — как «помощница, спасительница, благодетельница-мать» (Варламова-Кэптукэ, 1995, с. 64–65). В данном случае можно предположить якутское влияние, которое проявляется в появлении второго параллельного названия богини — Айихит. Близка и семантика эвенкийской и якутской богини. Мужское божество восходящего солнца Дэгдэ Сиу нанайцев или Юрюнг Айы тойон якутов внедряет жизнь-души в людей, а хранит и выращивает их богиня — хозяйка дерева душ Майдя мама или Айысыт (Липская-Вальронд, 1925, с. 10–11; Алексеев, 1975, с. 83–85, 103).

4.1.1.2. Майдя мама — богиня плодородия

В шаманском пантеоне нанайцев и ульчей главной хранительницей душ детей и взрослых была старуха Майдя мама. Ее называли также Энин мама, Осомди мама, Дяоланди мама, Мамачака (Смоляк, 1991, с. 114). Синонимичность названий богини была обусловлена несколькими причинами: желанием подчеркнуть определенный статус или характерную черту богини, локальной особенностью, связанной с этнокультурным влиянием. Первое упоминание о богине Майдя мама имеется в работе П. П. Шимкевича по шаманизму кур-урмийских нанайцев. Аями Майджа мама — старейший шаманский дух *сэвэн*, которому шаман передает душу

ребенка в образе птички *омия* (Шимкевич, 1897б, с. 2, 5). Нанайский шаман помещал ее в мешочек *фатача* и привязывал на сэвэну Майджа мама, где он хранился вплоть до момента рождения ребенка (Лопатин, 1922, с. 200).

А. В. Смоляк приводит новые данные о богине Майдя мама как хранительнице душ людей. Богиня кормила души людей грудью, отваром из змей и ягодами, пела им колыбельные песни (Смоляк, 1991, с. 115). А. В. Смоляк пишет, что изображения Майдя мама делали редко. Обычно шаман при общении с ней визуально представлял ее образ. Этот мифологический персонаж улычи и нанайцы представляли себе одинаково: худенькая, очень дряхлая старушка. Ее изображение кормили жиром кабана или изюбря (Там же, с. 114–115). В шаманском лечебном комплексе уссурийских нанайцев шаманки Е. Сю-Афунка из с. Олон имелось изображение хозяйки плодородия Майзя мама в виде деревянной фигуры женщины в распашной одежде с капюшоном из рыжей шкуры изюбря. Ее помощниками был медведь Аями, связанный с огнем, и травяная девушка Чадиланга, связанная с водой (ПМЛ. И. Сем и Ю. А. Сема, 1959, нанйцы с. Олон; РЭМ, колл. 11429-7). По нашему мнению, образ творящей богини Майин восходит к евразийскому образу богини неба и дождя (Голан, 1993, с. 164–188).

В представлениях эвенов женский образ богини-прародительницы имел локальные различия, сформировавшиеся под влиянием разных этнических традиций. У эвенов Верхоянья богиня солнца Хингкэн, жена верховного божества неба Хэвки, являлась также покровительницей растительности, охоты, хозяйкой зверей и людей (Алексеев, 1993, с. 17, 35). В отличие от эвенков у охотских эвенов представления о хозяине территории Хингкын слились с образом хозяина охоты и огня в один образ (Попова, 1981, с. 185–187). В семьях эвенов Якутии богиня — покровительница деторождения — Айысыт, имя которой эвены заимствовали у соседей — якутов (Алексеева, 2004, с. 19–20).

В мифе XVIII в. охотских эвенов рассказывается о двух первопредках — о прекрасной девушке, вышедшей из



Изображение богини-лосихи на рукавицах. Негидалыцы

дерева, ствол которого расколол мужчина (Линденау, 1983, с. 64–65). Имен первопредков эвенов этот миф не сообщает. В варианте мифа о создании мира из тела небесного восьминогого оленя олень и девушка были изгнаны с неба на поверхность моря, тело оленя превратилось в землю, горы, лес, оленей, гром и ветер, сердце — в богатыря, а легкие — в мальчика и девочку (Роббек, Дуткин, 1978, с. 95). А. А. Бурыкин отмечает, что «записанный миф можно считать общеэвенским: он характерен для эвенов Камчатки, Якутии, Магаданской области» (Бурыкин, 1997, с. 112). Имеется и другая версия мифа, по которой небесная девушка Нэлтэк жила вместе с оленем, когда он одряхлел, они пришли из неведомых краев на землю, и из тела оленя девушка делает, расчлняя его, окружающий мир — дом, лес, зверей, птиц (Роббек, Дуткин, 1986, с. 82–83). Здесь мифический мотив о творении мира вплетен в эпический сюжет о дочери солнца. В эпосе эвенов сохранилась устойчивая схема — имя богини-прародительницы — солнечная Нэлтэк или ивовая Хятак, одна из трех дочерей солнца, ставших хозяйками трех миров (Лебедева, 1981, с. 115; Лебедев, 1957. Рукопись). Образы эпической богини — дочери солнца Нэлтэк и хозяйки растительности и людей Хятак — семантически близки ритуальному образу богини Хингкэн, покровительницы растительности, охоты, хозяйки зверей и людей.

Приведенный материал свидетельствует, что в мифоритуальной традиции эвенов не сохранилось имя богини-прародительницы с основой *Майин*. Вместе с тем имеются основания сопоставлять образ богини-прародительницы эвенов с общетунгусским образом богини Майин. Анализируя тунгусские шаманские заклинания XVIII в., записанные Я. И. Линденау у охотских эвенов, А. А. Бурыкин выделил архаизм для названия духов-помощников — *майа* — термин, современным эвенам практически не известный (Бурыкин, 1997, с. 139). Материалы диалектологического словаря эвенов дают основание предполагать, что данный образ в прошлом был им известен. Мы имеем в виду наличие основы *май* и *ай* в двух значениях: *майукан* — «отвратить, сглазить», *май* — «невезение, злой рок на промысле» и *айин* — «помощь, спасение» (Новикова, 1980, с. 189, 157). Эти две основы и их значения являются общими для всех тунгусо-маньчжурских народов. В сравнительном словаре имя Майин этимологизируется как «дух-покровитель» (ССТМЯ, 1975, с. 521). В литературе приводились и другие значения слова *майин*. По материалам С. М. Широкогорова, у орохонов Маньчжурии божество Магун — один из вариантов названия духа тайги (Широкогородов, 1919, с. 15). Г. М. Василевич считала, что название охотничьей удачи Магун перешло в Майин и стало синонимом верховного бога (Василевич, 1969, с. 229).

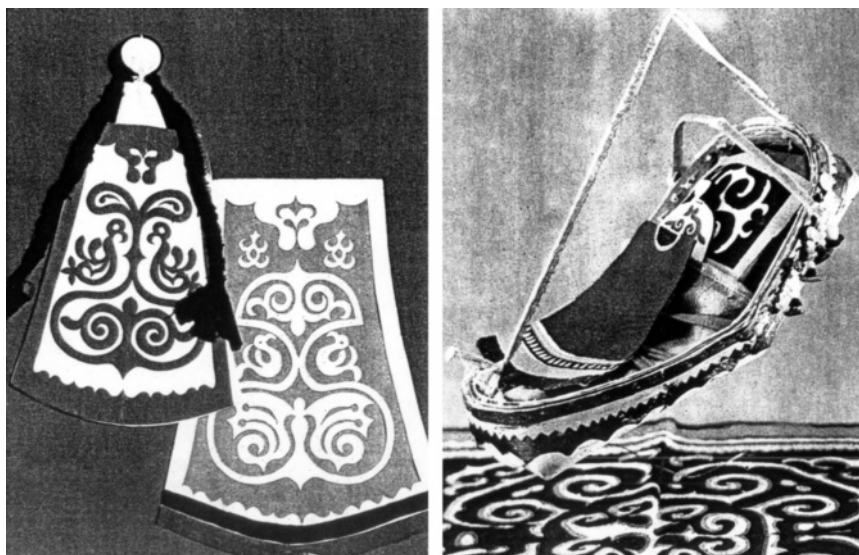
Поиск сравнительно-исторических аналогий показал сходство тунгусо-маньчжурских представлений о богине-прародительнице Майин с богинями Май-энэ, Умай, Ымай, Малган тюрко-монгольских народов. Исследователи возводят их к индоевропейскому прототипу *айя* и значению «творить», включая шаманские образы типа *заян, дзая, айыы, пайан, чайан, май, умай* (Михайлов, 1980, с. 174–175; Антонов, 1971, с. 127–129). Н. А. Алексеев сравнивает представления тюркоязычных народов Южной Сибири и Якутов о богине-матери *Айыы, Аи, Май, Умай, Ымай* с древнеиндийской богиней-матерью *Аи* (Алексеев, 1980, с. 162–163). По нашему мнению, к персонажам богини-прародительницы алтайских народов наиболее близки образы ведийской мифологии. Небесная богиня Майя является воплощением великой богини-матери Девы, Дурги, Парвати, которая выступает защитницей богов и мирового порядка от демонов и воплощением творческой энергии (Топоров, 1992, с. 89; Гринцер, 1992, с. 411). То есть *майя* — магическая сила, способность к перевоплощению и название небесной богини — Майя, Майя Девы, что согласуется с тунгусским материалом о главном шаманском божестве Аями Майдя мама.

Наличие двух основ с благоприятным и негативным значениями в названии богини Айин-Майин отражает ее творческую и демоническую ипостась, аналогичную богиням тюркских народов, например богине-творцу Умай и демонице Кара Май энэ шорцев (Иванов, 1979, с. 9, 127; Потапов, 1973, с. 275). Полагаем, что шаманская функция тунгусской богини Майин также была связана с ее двойственной сущностью как богини, владеющей магическими силами добра и зла (*айи — майя*), уравновешивающими мир.

4.1.1.3. Ивовая богиня-прародительница

Образ ивовой богини-прародительницы был семантически близок богине творения Майин. В верованиях тунгусо-маньчжурских народов ивовую богиню называли Омоси, Омсон мама (нанайцы, ульчи, маньчжуры, ороконы Маньчжурии), Фодо мама, Фюхэ (маньчжуры), Сирийн мама (сибо), Пиухэ, Подоха (нанайцы), Секани (орочи), Симаксин (эвенки), Семуни (ульчи), Хятак (эвены).

Образ старушки-прародительницы Омсон или Омоси мама был хорошо разработан в пантеоне нанайцев, ульчей и маньчжуров. По материалам Н. А. Липской, Омсон мама нанайцев является хозяйкой огромного дерева *омя мони*, похожего на иву, растущую в особом царстве на небе. Дерево душ растет близ озера, из которого птички-души пьют воду



Куклы с изображением богини-прародительницы. Ороки

(Липская-Вальронд, 1925, с. 6). По просьбе женщины, желающей забеременеть, шаман летит на небо к богине, выбирает на дереве душу и помещает ее в модель колыбели, которую охраняет *сэвэн* Бучен (Там же, с. 10—11). Важные подробности обряда сохранения жизни новорожденного у сунгарийских нанайцев сообщает китайский исследователь Линь Чунь шэнь. На третий день после рождения ребенка в правом углу комнаты устанавливали ивовое дерево с антропоморфной личиной. В центре комнаты и под деревом сажали изображение Омози мама. К верхушке дерева привязывали длинную нить с подвесками — моделями ножей, стрел, кусками ткани и кожи — и соединяли ее с северным каном (отопливаемой лежанкой) в доме. Омози мама (Мсили) кормили и через три дня ее фигуру вешали на верхушку ивы, где и сохраняли до рождения следующего ребенка (Линь Чунь шэнь, 1934, с. 212).

Рассматривая космогонические представления нанайцев, Ю. А. Сем писал, что у верховских нанайцев рода Бельды богиня-прародительница Омсон мама — добрая старушка, которая приносит людям благоденствие. Она владела деревом жизни Тондор мони, которое растет у озера на стороне восхода солнца внешней (каменной) поверхности верхнего мира. В озере плавали утки *гаса*, пока не вырастают крылья, тогда они взлетали и садились на ветки дерева. На верхних ветках родового дерева росли

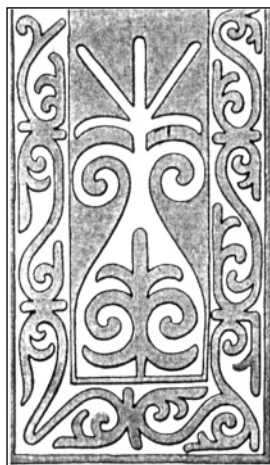
птицы мужского пола, на нижних — женского. В представлениях нанайцев наряду с деревом душ людей каждый вид животных рождался от своего дерева жизни (Сем Ю., 1990, с. 125–127).

У хинганских эвенков боги Оми и Умисма жили в юго-западной части неба и имели свой дом и деревья с душами детей. Если их просили послать детей женщине, они посылали их на землю на лошадях. Оленные эвенки богиню Оми считали также защитницей детей. Кумарчены верили, что богиня Оми, Уми живет с мужем. Среди бирарченых этот дух известен как Омиси и Умисми, который С. М. Широкогоров сопоставляет с маньчжурской богиней Онгоси мама (Shirokogoroff, 1935, p. 128). По маньчжурской концепции, Онгоси мама дает людям тройственную душу *фоего*, а от отца человек получает душу *ерген* (ibid., p. 135). Судя по этимологии имени этой богини, Онгоси мама является хозяйкой пастбищ и скота, поэтому, владея лошадьми, она перевозит души людей на небо. Ее имя образовано от слова *онко* — «пастбище, выгон для скота» (Захаров, 1875, с. 122).

Наиболее подробные сведения о богине Омоси мама содержатся в шаманской эпической песне о походе в нижний мир шаманки Нишань за душой царевича (Волкова, 1961, с. 169–170; Яхонтов, 1992, с. 118–120). На основе этого источника образ маньчжурской богини Омоси был проанализирован в нескольких работах этнографов и востоковедов (Сем Ю., 1990; Яхонтов, 1992; 1999; Пан, 2005). Маньчжурская богиня Омоси мама представлялась в виде страшной старухи с белыми как снег волосами, выпученными глазами на длинном лице, с торчащим подбородком, огромным ртом и багровыми зубами (Волкова, 1961, с. 169–170). Т. А. Пан пишет: «Несмотря на столь ужасный



Образ солнечного дерева
богини-матери



Солнечная богиня.
Казахи

вид, Омози мама являлась наиболее почитаемой маньчжурами богиней, так как дарила жизнь всем существам, а также вершила судьбы людей, ниспосылая им богатство, бедность, власть, деньги, добродетели и пороки» (Пан, 2005, с. 142). Владения маньчжурской богини Омози мама, в отличие от богинь народов Амура, располагались в нижнем мире в чудесной башне, от которой струится золотой свет, а из дверей стелется пятицветный пар. Вход в башню слева от моста сторожит злой дух (Яхонтов, 1992, с. 118–120). Омози мама являлась хозяйкой рощи ивовых деревьев, изображающих души людей царства живых, которая росла на западе от башни богини. Состояние рощи зависело от поступков людей.

Судя по описанию в источнике, процесс творения людей состоял из нескольких этапов. Вначале помощницы богини делали тела людей, затем Омози, богиня-прародительница, давала им жизненные силы роста, и далее верховный бог неба Абкай Эндури одухотворял наполненные жизнью тела (Волкова, 1961, с. 169–172). Источник сообщает, что богиня «всем живым существам дала жизнь», она дала жизнь росткам и распускала листья. «Все люди — внуки Омози мама, выращенные из корней, выпущенные из листьев». Богиня вдвухает жизнь и особо отмечает Нишаньскую шаманку. «Шутя и фыркая от смеха, даровала тебе жизнь, надвинув на лоб шаманскую шапку, подвязав бубенчики» (Волкова, 1961, с. 168–170).

Сравнивая представления о богинях у нанайцев и маньчжуров, Ю. А. Сем отмечает, что у маньчжуров уже произошло отделение религии от промыслов, и поэтому Омсон мама руководит, является хозяйкой цеха по производству детей. А у нанайцев этот процесс еще не произошел, и богиня является просто хранительницей жизненных сил среднего мира. Маньчжурская богиня Омози мама, справедливо заметил Ю. А. Сем, лишь оживляет души готовых существ, дает им жизнь, определяет, кому быть шаманом (Сем Ю., 1990, с. 126).

Последний этап творения людей связан со взаимодействием сил неба-солнца и земли. В источнике говорится, что «все категории людей утверждаются и посылаются на землю по воле неба». Одухотворение душ происходит согласно буддийской концепции реинкарнации, но действие осуществляется во владениях Омози мама, то есть в нижнем мире. По этому поводу Т. А. Пан замечает: «Этот синтез является уникальным и мог появиться благодаря тесному сосуществованию различных религиозных культур, имевших разработанные представления об аде (буддийском) и нижнем мире (шаманском), которые слились воедино» (Пан, 2005, с. 136).



Женщина в головном уборе с многоступенчатым изображением богини-матери. Нанайцы

«Когда взошло солнце, внутри большого дома перевернулось огромное колесо, и из него появились, непрерывно ходя и скача, стадами различные живые существа: черви, рыбы, летящие птицы, скачущие звери, всякие домашние животные» (Волкова, 1961, с. 170). Этим цикл творения тел, их оживления и одухотворения завершается, и души готовы к новому витку жизни на деревьях жизни.

Однако, судя по данным источника, богиня Омоси мама является не только прародительницей людей, но и творцом и создателем мира. «Омоси мама пожелала подарить царству живых красивые лесные заросли, кучки тучной пятицветной земли», она произвела «ивовые ветки, скот, лошадей и еду». Это позволяет отнести ее к богиням — хозяйкам мира, владычицам земли, растительности, людей и зверей и сопоставить с богиней вселенной Бугады энин тунгусских народов.

Этимология Омоси мама. В отношении этимологии богини Омоси/Омсон мама высказывалось несколько точек зрения. В маньчжуро-русском словаре С. Захарова образ Омоси мама определяется как «дух, богиня счастья у шаманов, покровительница детям и потомству» (Захаров, 1875, с. 130). По мнению С. М. Широкогорова, название богини Омсон мама восходит к термину эвенков *оми*, *уми* — мужчина и *омисма* — женщина (Shirokogoroff, 1935, p. 128). Ю. А. Сем писал, что имя старушки Омоси этимологизируется как «старушка внучат, прародительница». «Изучение лексики тунгусо-маньчжурских народностей позволяет выделить целую группу слов, в составе которых можно отметить сходные основы: оме — «утроба, матка», оми — «душа», умигдэ — «самка крупных копытных животных», омокта — «яйцо», омо — «гнездо», омом — «внук, пояс», омог — «род». Во всех словах объединяющее их понятие связано с жизнью, жизненной силой, независимо от того, находится ли она в активной (человек, животное) или пассивной (яйцо, пояс, род) формах... Вполне возможно рассматривать название Омсон мама как делающая (создающая) старуха» (Сем Ю., 1990, с. 126). Данное определение представляется нам особенно важным в свете выявленных функционально-семантических особенностей богини Омоси мама как прародительницы, творца и владычицы мира.

4.1.1.4. Фодо мама — ивовая богиня-прародительница

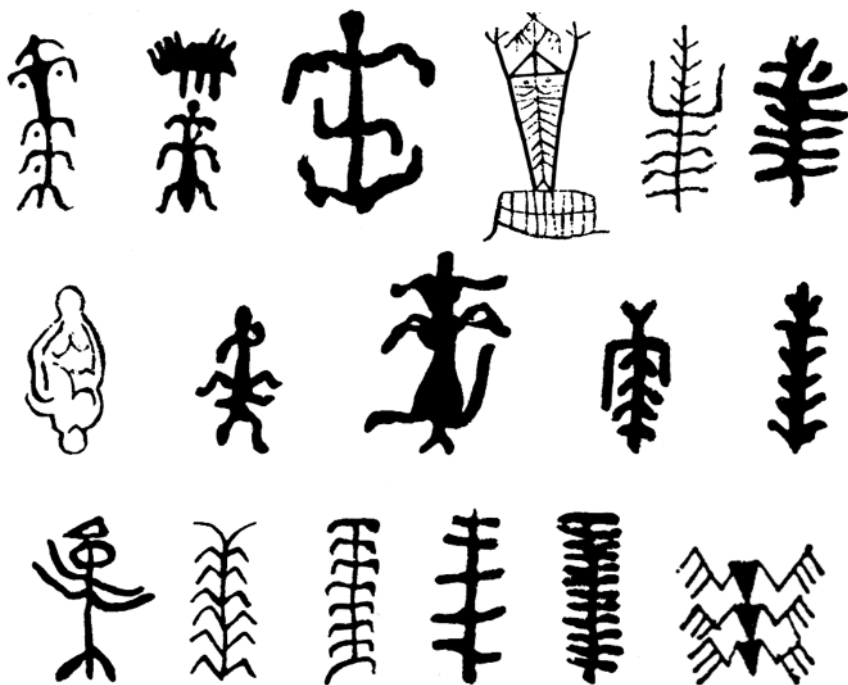
Ивовая бабушка упоминается в материалах китайских исследователей в двух фонетических вариантах. Богиня Фодо мама (Guo Shuyong, Wang Hong gang, 2001, с. 141–142) или Оду мама (Wang Hong gang, 1993, p. 49) характеризуется как хозяйка реальных гор и рек. На европейских языках самые полные и подробные сведения о богине-прародительнице, хозяйке дерева жизни ивы Фодо мама, опубликованы отечественным востоковедом Т. А. Пан (Pang, 2005, p. 231–236). В источнике «Императорский свод правил маньчжурских шаманских жертвоприношений» она обнаружила двойное название богини-прародительницы Фоли/Фодо-Омоси мама, которое переводится как «бабушка внуков; сильное дерево ивы» (ibid.). Богиня обитала в священных белых горах Чанбайшань маньчжуров и была связана с деревом ивы. Символом маньчжурской богини Фодо мама считалась генеалогическая веревка, изображающая дерево жизни, с подвесками — пучками волос, моделями луков, костями плюсны свиньи (Guo Shuyong, Wang Hong gang, 2001, p. 141–142). Поклонение Фодо мама совершали на второй день главной осенней шаманской церемонии. На дворе иву украшали разноцветными лентами ткани или

бумаги и подвешивали жертвенные куличи. Шаман просил у нее дать здоровье и покровительство детям. Символ богини-прародительницы и ветки ивы использовали также во время свадебных церемоний. Родовой жрец в песне-молитве просит у богини счастья, покровительства детей, просит дать им полную жизнь, богатство, почести, вдоволь пищи и питья, продолжения в поколениях, долголетия (Pang, 2005, p. 231–236). У маньчжуроязычных сибо эта богиня называлась великой бабушкой Сири мама или Силин мама. Сири мама входила в состав шести главных шаманских духов-учителей Бакши и называлась Сири Бакши (Qi Cheshan, 1997, p. 85). Название богини Сири мама сопоставимо с несколькими тунгусскими основами, объясняющими ее этимологию и семантику: *сирикта* — «ива», *силэ* — «роженица», *сили* — «дождь, роса» (ССТМЯ, 1977, с. 95, 98, 87, 83, 85–86). В честь богини Сири мама изготавливали генеалогическую веревку, к которой подвешивали черные лоскуты ткани, конские волосы, бабки свиньи, модели луков и стрел (Guo Shuyong, Wang Hong gang, 2001, с. 141–142; Tulisow, 1998, p. 113). Известно, что черный цвет в тунгусской культуре был связан с водой. Зазейские маньчжуры, например, особо почитали черного дракона реки Амур (Пан, 2005, с. 145).

Маньчжуры в честь духа леса и гор Феху мама сооружали насыпь из камней *обо* на горе и подвешивали лоскутки ткани и конский волос на ветках дерева (Захаров, 1875, с. 475). Наиболее близким к генеалогической веревке богини-прародительницы был аналогичный символ богини Умай тюркских народов — шкурка белого зайца и лук со стрелой (хакасы) (Иванов, 1979, с. 66). Обычай делать веревку как олицетворение пути на небо с подвеской перьев птиц, лоскутов ткани и идолов, изображающих предков *Эджэхэ*, был известен также народам Амура и тунгусам. Ульчи и негидальцы вешали такую веревку между тонким молодым деревцем и толстым деревом с жертвенником, посвященным верховному божеству неба, солнцу и луне. Ульчи приносили в жертву свинью, а негидальцы оленя или собаку (Золотарев, 1939, с. 87–89; Цинциус, 1971, с. 179–183; Линь Чунь шень, 1935; Алексеев, 1993; Сем Т., 1997б).



Многоступенчатое изображение богини-роженицы на берестяном сосуде. Нанайцы



Наскальные изображения рожениц. Евразия

Согласно нашим полевым материалам, эвенки Якутии во время современных летних и зимних праздников используют такие веревки с подвесками для ограждения сакрального пространства (ПМА, 2000–2001, эвенки, Якутия).

С маньчжурской богиней ивы Фодо-Омоси мама сопоставим образ священного дерева нанайцев ивы Пиухэ или Подоха, которому молились и приносили жертвы (Киле, 1993, с. 89). Его воспринимали как личного покровителя, посредника при обращении к верховному божеству неба Эндури, Санги, Санси (Чадаева, 1990, с. 158–164). Символом священного дерева нанайцев *Пиухэ* была дощечка с угольным верхом и выемкой в форме треугольника, на поверхности которой иногда изображались зооморфные существа-покровители (Кубанова, 1992, с. 113–114). По материалам Т. В. Жеребиной, мифическое родовое дерево *пиухэ*, *пюхэ* изображает предков по мужской и женской линии (Жеребина, 1991).

О. А. Бельды пишет, что в честь них устраивали обряд жертвоприношения *кэсиэ гэлэури* для удлинения нитей их жизни (Бельды, 1999, с. 96). В нанайском фольклоре красавица Фудин превращается в иву Фодока (Чадаева, 1990, с. 78).

Маньчжуры, эвенки, нанайцы, ульчи во время осеннего моления небу просили через предков и верховных богов промысловой удачи, долголетия, здоровья для людей и скота и стреляли при этом из луков в священные деревья (Василевич, 1957). Сводка календарных ритуалов тунгусо-маньчжурских народов приведена в наших статьях (Сем Т., 2000, с. 221–225; 2003в, с. 176–177; 2006, с. 615, 623–624).

Образ богини-прародительницы Фодо мама имеет мифологический прототип в лице хозяйки вселенной Абуга хэхэ, которая из ила своего тела сотворила землю и мировую гору и сделала мировое дерево иву. С тех пор иву почитают, поют шаманские песни и совершают ритуал стрельбы из луков в ствол дерева (Wang Hong gang, 1993, p. 48).

Образ ивовой небесной богини был известен орочам под именем Секани мама, как жена небесного владыки Сангия мафа (Poniatowski, 1966, p. 68). В эпосе эвенов небесная богиня Хытак (ивовая) становится хозяйкой растительности и плодородия среднего мира (Лебедев, 1957. Рукопись, с. 125–131). В эпосе алданских эвенков небесный богатырь Кокколдокон встречается с дочерью солнца ивовой бабушкой Симэксин-старушкой и просит ее развести костер и запустить колесо для рождения детей в среднем мире (Романова, Мыреева, 1971, с. 243).

4.1.1.5. Тагу мама — лиственничная богиня (белая шаманка)

Образ лиственничной богини-прародительницы, хозяйки леса, был известен в пантеоне удэгейцев под именем Тагу мама, негидальцев — Тывэйэн, нанайцев — Сиси Диули и эвенков — Туливчан, Торганэй, Дагачан.

Наиболее полные и архаичные представления о хозяйке растительности и плодородия Тагу мама сохранились в мифологии удэгейцев. По материалам А. Х. Гирфановой, удэгейская богиня Тагу мама — дух, дающий детей, хозяйка леса, покровительница зверей (Гирфанова, 2001, с. 290). Согласно нашим полевым материалам, записанным от Мичины Кимонко, небесная богиня Тагу мама — хозяйка душ детей жила на горе Хуйхэ, в пещере, где росло дерево у озера. Она была хозяйкой дерева жизни — лиственницы (ПМА, Сем Т., 1982, удэгейцы, с. Гвасюги). По сведениям М. А. Каплан, Тагу мама заведует *омеа* — местом, куда идут души детей до двух лет, души детей старше идут в другое место, и ими заведует другая



Богиня-мать, хозяйка плодородия. Нанайцы.
РЭМ, колл. 11429-7

мама (Каплан, 1962а: Архив РЭМ, ф. 2, оп. 1, д. 1445, с. 35–37; 1962б, оп. 5, д. 106, 1962, тетрадь 81/1, л. 4–5). В. Г. Ларькин также пишет о двух богинях — Тагу мама как хозяйке душ людей и Сангия мама как хозяйке душ зверей и верховном божестве, — которым поклонялись удэгейцы (Ларькин, 1961, с. 228–230).

В материалах В. К. Арсеньева записано несколько названий богинь — Тагу мама, Сангия мама, Болихэ или Бэлэ мама, Атака мама. В шаманской мифологии удэгейцев Тагу мама, хозяйка солнечного дерева жизни, живет на восточной половине верхнего мира, на горе со стороны восхода солнца. Ее помощник серебряный *мэнгу* Боко ездит в лодке по небесной реке, протекающей рядом с горой, и ловит рыбу острой и сетью. С другой стороны этой горы — местообитание ее мужа, хозяина погоды старика Чинэхэ. Они не видят друг друга, но раз в год старуха Тагу мама песней призывает старика, от их брака появляются дети, которых они посылают людям в виде душ *омэхе*. Чтобы добыть души людей, шаман летит во владения небесной богини — старухи Тагу мама. Он поднимается к небесной горе, реке, лесу. Подходит к мосту и юрте Тагу мама. Тагу мама отдает ему душу *омэ* на раздвоенном пруте с тремя веточками, после чего шаман спускается на лыжах, сидя верхом на колу (Арсеньев, 1998, с. 445; Архив ПФРГО, 1914–1925, д. 27, с. 723–725, 745–746).

Е. Р. Шнейдер в 1927 г. записал сведения о сооружении жертвенника *Тэгэ* из девяти ветвей ивы с лечебной целью, чтобы предотвратить смерть детей. Удэгейцы верили, что священное сооружение *тэгэ* аналогично сооружению у хранительницы детских душ Тагу мама (Шнейдер, 1933: Архив МАЭ, К-II, оп. 1, д. 253, с. 54). Жертва приносится Тагу мама, чтобы она дала здоровье и жизненные силы детям (РЭМ, фотоколл. 5654–208–211).

Название хозяйки дерева душ Тагу мама в верованиях удэгейцев связано с лиственницей *тагу*, о чем свидетельствует приведенный материал Е. Р. Шнейдера. По мнению Е. Р. Шнейдера, поскольку *Тэгэ* (*Та* и *Тэ* имеют фонетические соответствия) играет такую большую роль в жизни чело-

века у удэгейцев р. Хор, сам термин получил осмысление как основа жизни (Шнейдер, 1933: Архив МАЭ, К-II, оп. 1, д. 253, с. 54). По шаманским представлениям верхнеамурских эвенков-орочононов, на планете Венере растут лиственницы мугдыкен, на которых плодятся синички — души людей *оми*. Путь шамана до Венеры — 27 лиственниц Тагу. Хозяйкой деревьев является богиня родовых скал Бугады энин (Мазин, 1984, с. 10–11).

А. Х. Гирфанова возводит образ богини Тагу мама к древнетюркскому слову *тэнгри* — «небо» (Гирфанова, 2001, с. 290). Это согласуется с данными о других обозначениях этой богини. В детской игре удэгейцев, имитирующей шаманский обряд добывания души ребенка у богини, по материалам Кялундзюги, ее называли Тагу мама или Сагды мама — великая бабушка (Чадаева, 1986, с. 39; Фольклор удэгейцев, 1998, с. 407). С. Понятовский записал имя богини — небесная бабушка Боа мама, которая живет вместе с Андури и дает души людей, зверей и растений (Poniatowski, 1966, p. 68).

Образы хозяйки солнечного дерева душ Тагу мама и ее мужа, хозяина растительности Чанихэ, относятся к категории пары богов — хозяев леса, гор, зверей, известных в тунгусском фольклоре под родовым именем лесных людей Торганэй, а также хозяев среднего мира и растительности (дающих шаманов) эвенков Тэгомар и негидальцев Тывэйэн. Этот образ сформировался в результате контаминации древних верований о хозяйке зверей и представлений о лесных людях, предках, принесших первое шаманство (Сем Т., 2004а, с. 209–214).

В представлениях негидальцев Тывэйэн — дух-хозяин леса и зверей, имеющий облик медведя или тигра. Судя по музейным коллекциям, изображение этого духа делали для удачного промысла двух типов. Одно олицетворяло мужскую ипостась духа в виде цилиндрической фигуры с двумя лицами — символа фалла, другое — женскую фигуру в форме развилки дерева — символа женщины-роженицы (Сем Т., 1990, с. 95; РЭМ, колл. 2566-26, 33).

В героическом эпосе амурских и алданских эвенков одними из главных персонажей являются хозяева леса, зверей, растительности Торганэй (Василевич, 1966, с. 352). В эвенкийском фольклоре два брата Торганэй и Чаникой добывают невесту — дочь солнца, рассветную лосиху Гентынгачан Кувультат (Там же, с. 263–267). Имена братьев сопоставимы с названием восхода солнца и луны. На основе данного материала можно предположить, что у негидальцев к категории духов растительности относится также дух хозяин солнца Тыйгани, изображение которого помещали на священное дерево лиственницу родового мольбища алачинки/таучинки во время осеннего моления небу (Цинциус, 1971,

с. 179–180; Сем Т., 1990, с. 95). Отмечая параллели данного образа, следует отметить его сходство с божеством охоты и покровителем промыслов Тайкам у шорцев (Иванов, 1979, с. 14–17).

В женской ипостаси у амурских и алданских эвенков этот персонаж лесных хозяев называется Торганэй, Гуривичан/Туливичан. Туливичан — дочь шамана, хозяина леса и зверей с серебряным бубном, предвидящая все в среднем мире (Мыреева, 1990, с. 229).

Образ белой шаманки и хозяйки тайги и зверей сохранился также в фольклоре народов Амура (Березницкий, 2003). В легендах нанайцев хозяйка леса представлялась красивой женщиной в белых одеждах, сободем с розовыми глазами, вечерней зарей (Баранов, 1963, с. 4). Она живет под землей на юге на равнине, в местности, где нет морозов, цветут цветы и поют птицы. Она смеется — листья на деревьях шумят. Она владеет живой водой горного кипящего ключа, от которого все болезни проходят и силы прибавляются. В ее владениях есть золотая гора, от которой идут ясные лучи, как от самого солнца (Там же, 1964, с. 3–11). Описание белой шаманки — хозяйки растительности и зверей — совпадает с образом нанайской богини Омоси мама, а также трехликой богини — хозяйки света тунгусского фольклора, известной эвенкам, ульчам и орочам. В эпосе этот образ представлен тремя дочерьми солнца.

4.1.1.6. Секак Кувульгат — дочь солнца, фольклорный персонаж

Сюжет о трех дочерях солнца, которые в образе девушек-лебедей купаются в молочном озере восточных золотых гор, и одну из них добывает себе в жены эпический герой, является общеалтайским фондом героического эпоса и имеет иранские корни (Шах-Наме) (Мелетинский, 1963, с. 247–375). В маньчжурском эпосе это три богини света Улден, Абкай, Банаму, сражающиеся с демоном бури Елури (Бэкер, 2004, с. 39). В генеалогической легенде маньчжуров под влиянием буддизма обозначены другие имена — Энгулен, Чжэгулен и Фэklen (Горский, 1852, с. 27). В эпосе эвенов три сестры, дочери солнца, становятся владычицами трех миров: Мэнгун — верхнего мира, ива Хятак — земли и Чолэрэн — нижнего мира (Лебедев. Рукопись, 1957, с. 125–133). В мифе о трех солнцах нанайцев обозначены две богини — солнечная богиня дерева жизни и домашнего очага Сиси Диули и лунная, хозяйка земли-воды Мямельди (Laufer, 1899, p. 749–750). Богиня солнечного дерева Диули сопоставима с фольклорным персонажем богиней вселенной и света Ялони хэхэ, которая соответствует маньчжурской богине света Улден.



Иллюстрации из книги «Легенды о трех небесных девах».
Маньчжуры

Первопредок-громовник Кодакчон в эпосе урмийских эвенков связан с тремя дочерьми солнца Секак, Мэнгун, Догикчен — рассветом, луной и Венерой (Василевич, 1966, с. 207–210, 234–237). Главной героиней является либо солнечная, либо лунная богиня. Богиня солнца, она же дочь солнца Секак Кувульгат, — солнечная лосиха (или рассветная лосиха Гентынгачан Кувульгат), дает свет и жизнь растениям и людям. Ее владения расположены на золотой горе у дерева лиственницы с жемчужными яблоками. Лицо богини, как три солнца, она представляется девушкой, лебедем или лосихой (Василевич, 1966, с. 266–267; Апросимов, 2000, с. 66, 73, 79). В эпосе эвенков девушка-лебедь является богиней-прародительницей (Лебедева, 1981, с. 24). В новогоднем ритуале встречи солнца у эвенков образы оленя и лебедя представляются символами хода солнца (Алексеев, 1993, с. 19, 27).

4.1.1.7. Иконография богини хозяйки дерева

В тунгусской традиции было принято изображать богинь и первопредков в виде композиции родовых деревьев на свадебной одежде или на берестяной утвари (Иванов, 1954; Кочешков, 1995, 1989; Народные мастера Приамурья, 1981; Краски земли Дерсу, 1982; Андреева, Сем, 2004). Иконография богини-матери различна. Изображение женщины в виде двух спиралей-змей, образующих ее тело, имеет широкие

евразийско-американские аналоги и восходит к архетипам палеолитического человека, соединяющих жизнь и смерть, два мира. Другой образ богини-матери в форме многорядного дерева-рожицы имеет центральноазиатские неолитические соответствия (Новгородова, 1989, с. 94–102). В ритуалах он связан генеалогической веревкой маньчжуров — символом Фодо и Сири мама. Изображение богини-матери в форме бронзовых лапчатых подвесок с ромбом или концентрическим кругом в центре восходит к аналогам алтайского культурного мира (карасукской археологической культуры) (Киселев, 1951).



Подвески, изображающие богиню-прародительницу.
Орочи, нанайцы, нивхи

Символ богини-прародительницы, хозяйки растительности и людей, изображали в орнаментах на обрядовой и праздничной одежде, передавая силу богини людям, на берестяных сосудах, колыбелях, детских

игрушках — куклах, а также на ритуальных предметах — деревянных идолах (шаманских иконах, лечебных и промысловых идолах) (Гаер, 1992; Сем Т., 1997а, с. 221–237; 2003а, с. 134–150; Росугбу, 1998, с. 54–59; Чадаева, 1986; 1992). Подробный анализ семантики орнамента на обрядовой одежде тунгусо-маньчжурских народов приведен в нашей специальной статье (Сем Т., 2007б).

В шаманских ритуальных комплексах тунгусо-маньчжурских народов сохранился переднеазиатский образ великой богини-матери — хозяйки дерева жизни и ее сына — хозяина растительности (Инана и Думузи), известный центральноазиатским скифам (V Пазырыкский курган, V–IV вв. до н. э.) (Руденко, 1971, с. 267–269).



Богиня-прародительница. Иран

К этому же времени относится генеалогическая легенда о трех девах-лебедях восточных гор и молочном озере, известная алтайским и иранским народам (Шах-Наме) (Мелетинский, 1963, с. 247–375; Бонгард-Левин, Грантовский, 1983, с. 43). С образом богини-лебедя тунгусских народов была связана генеалогическая веревка с подвесками, изображающими линию предков. Символ маньчжурской богини включал части

животных — кости свиньи и волосы лошади. Эти образы восходят к мифологическим персонажам первопредков — небесной матери-кабанихи и матери-лошади, известным в генеалогических легендах древних предков маньчжуров и корейцев — народа фуюй (Лебедева, 1985, с. 3–24; Никитина, 2001).

4.1.2. Дяоланди, Диули, Дзаячи — богиня счастья, дома

Хозяйка домашнего очага Дяоланди, Дзаячи и хозяин дома Диули в представлениях тунгусо-маньчжурских народов считались хранителями душ людей. Образ хозяев дома был связан с родовым деревом жизни и стихией огня.



Подвески и вышивка бисером на переднике — символы богини солнца и огня. Эвены

Эвенки верили, что дух огня бабушка Того энэке являлась хозяйкой дома и хозяйства, а также была хранительницей душ семьи и рода (Анисимов, 1958, с. 94–99). В шаманстве эвенков домашний дух очага Тана, дух леса Мукдоннэ и хозяин жилища Хомакон были связаны друг с другом и являлись помощниками шамана. Шаман делал их изображения

из трех священных деревьев — ели, лиственницы и сосны и передавал по наследству по мужской линии (Сем Т., 1997б, с. 90–94; 2006, с. 584). Современные эвенки сохранили особое отношение к духу огня, считая его наряду с верховным божеством главным богом. Ему поклоняются на промысле, на свадьбе, на праздниках, при встрече гостей. Ритуал приобщения чужих к своему очагу, огню связан с обычаем породнения (ПМА, 1988, эвенки, п. Оленек; 1994, п. Иенгра). Эвенкам был известен древний обычай приобщения невесты к роду мужа через огонь (Линденау, 1983, с. 87). Нанайцы у хозяйки огня Фадзя мама для жениха и невесты просили счастья, хорошей жизни и много детей (Лопатин, 1922, с. 154–155). В удэгейских сказках хозяйка дома Пудин излучала свет и была связана с огнем Пудя (Фольклор удэгейцев, 1998, с. 24).

В мифологии нанайцев сохранился архаичный сюжет о двух божествах с близкими именами — о богине солнца Диули и ее сыне Джулине, хозяйине дома и огня, — наряду с богиней низа земли и воды Мямельди (Laufer, 1899, с. 749–750). Богиня солнца Диули была сестрой прапредка Гуранта, богиня Мямельди — его женой. Имя богини солнца Диули нанайского мифа соотносится с именем Дилача, богиней солнца и года в мифологии эвенков. Образы богини-прародительницы, хозяйки солнечного дерева, и ее сына, хозяина огня, тунгусо-маньчжурской мифологии соотносятся с аналогичными переднеазиатскими образами — Инаны и Думузи (Афанасьева, 1991, с. 409–410).

Хозяин дома Джулин нанайцев являлся лиственничным предком, хозяином огня. Его женой была хозяйка очага Голорон. Изображения родовых предков Джулин, хозяев домашнего огня, делали из лиственницы и оборачивали в мех животных — предков рода, в которых они могли превратиться (медведя, тигра, лося, кабана, собаки, волка). В представлениях нанайцев, удэгейцев, ороков хозяин огня медведь считался мужем хозяйки душ. Поэтому часто делали парное изображение хозяев дома — женщины-прародительницы и хозяина домашнего огня. У нанайцев имя богини-прародительницы — Майдя мама или Сангия, Сэнгэ, Мамари, Мамачака либо Дяоланди, а ее мужа — Аями или Джулин, Манги, Маси; у ульчей Дяоланди и Маси; у удэгейцев — Мома или Мамаса и Маси; у орочей Мамачи. Диулин входил в состав шаманских духов-помощников нанайцев и маньчжуров (Сем Т., 1992, с. 182; 2003в, с. 172–174).

С. М. Широкогоров отмечал монголо-даурское влияние на формирование родовых комплексов Мокун Дзиачи бурка эвенков Маньчжурии (бираров и манегров) (Shirokogoroff, 1935, p. 133). К. С. Яхонтов сравнивал название шаманского духа *Дюлген* маньчжуров с нанайским *Диулин* и монгольским *Дзяячи* в значении «счастье, удача» (Яхонтов, 1992, с. 133–

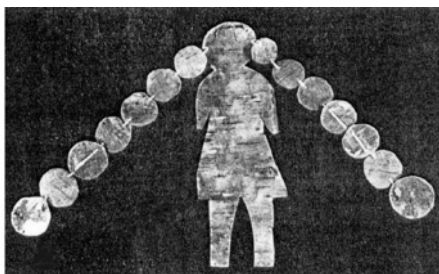
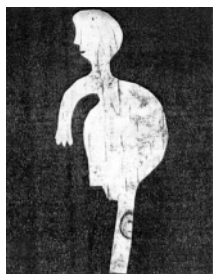
134, 136). Наиболее подробные представления нанайских и ульчских шаманов о богине Дяоланди были приведены А. В. Смоляк (1991, с. 114). Очевидно, что имя Дзаячи — фонетический вариант имен рассмотренных богов творения с основой *майя-айя*. Монгольская богиня счастья и судьбы Заяши, Дзаячи была связана с огнем, очагом, домом, являлась покровителем детей и скота, личным духом-покровителем человека. Этот образ был широко известен тюрко-монгольским народам как женское или мужское божество творения и чадородия (Потапов, 1991, с. 200; Галданова, 1987, с. 46–48; Неклюдов, 1991а, с. 375). Символами богини Дзаячи были веревка с лентами, шкурка белого зайца, лук со стрелами (Иванов, 1979, с. 68–69).

Наиболее близкой к типу богини творения, хозяйке дерева жизни Майин, Майдя, Дяоланди, является образ хозяйки-прародительницы — Мамачака, Мамари, Момо сэвэхи.

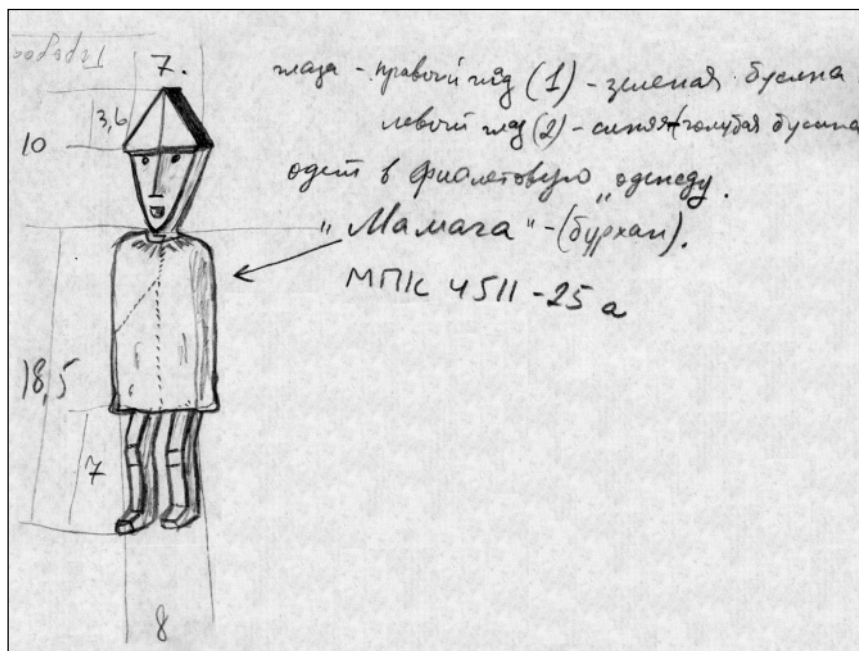
4.1.3. Мамача, Мамаса, Мамари — бабушка-прародительница

В традиционных верованиях тунгусо-маньчжурских народов особую категорию предков составляли бабушки и дедушки — мама и мафа. Майдя мама у нанайцев также называлась Мамачака — бабушка. Имелось и другое близкое название — Мамари. Женский дух Мамари рассматривался как хранитель новорожденных. Изображение лица Мамари вешали на колыбель (Смоляк, 1991, с. 270). У ульчей Мамари считалась небесным духом, охранителем рода Оросугбу (Там же, с. 273).

В пантеоне удэгейских шаманов есть женщина-прародительница Мамаса и ее муж Мафаса в облике медведя (Осокина, 1977, с. 98, МПК, 4018-10). Эти образы и их изображения практически идентичны фигурам



Мамари — старушки-прародительницы (по Иванову)



Мамача — богиня-прародительница (рисунок из архива ПМК)

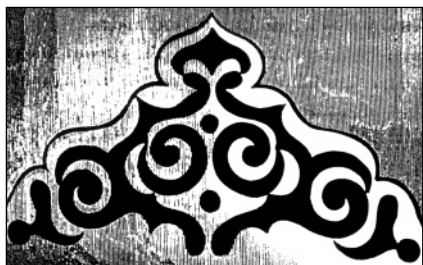
Майдя мама (женщина в шкуре изюбря) и ее мужа Аями (в образе медведя) уссурийских нанайцев (ПМ Л. И. Сем, 1986, удэгейцы, нанайцы, п. Кр. Яр). В. К. Арсеньев также писал о Мома севохи как о домашнем духе, имеющем антропоморфный облик с лапами медведя (Арсеньев: Архив ПФГО, ф. 1, оп. 1, д. 28). Отметим, что и у негидальцев домашний дух Маси имеет облик медведя (Цинциус, 1971, с. 181; Сем Т., 1990, с. 99, 103), а у кур-урмийских нанайцев лиственничный предок, дух-хозяин дома Джулин, представлялся антропоморфной фигурой, обшитой мехом медведя (Крапоткин, 1896). В представлениях орочей Мамачи, жена мироустроителя, представлялась богиней-прародительницей людей и шаманов (Аврорин, Лебедева, 1966, с. 46, 113, 197).

С. В. Иванов проанализировал нанайские детские амулеты и отметил среди них изображения из дерева и бересты старухи-горбуны и старухи с семью кругами (косами) — Мукчури или Мамари, которые подвешивались к колыбели ребенка. Одни исследователи видели в них небожительниц, другие — сородича бабушки ребенка (Иванов, 1977, с. 82–83; Штернберг, 1933, с. 517). Считалось, что бабушка Мамари успокаивает

ребенка. Следует отметить, что слово *мамá* в тунгусо-маньчжурских языках обозначает класс старших людей, обычно «старушка, бабушка», а слово *мэмэ* имело более широкое значение — «кормилица, грудь, соска, мама, старушка» (ССТМЯ, 1975, с. 525, 567). По мнению К. А. Новиковой, слово *мэмэкэ* в значении «медведь» в эвенском языке заимствовано из юкагирского (Новикова, 1980, с. 193). Слово *момо* в значении «бабушка, предок» встречается также у индоевропейских народов Европы, на Кавказе и в Тибете (Басилов, Брагинский, 1992, с. 170; Герасимова, 1980, с. 251).

Облик богини домашнего огня, очага, судьбы и счастья как охранитель рода и семьи в иконографии тунгусо-маньчжурских народов был связан с образами муравья, паука, бабочки — символов бессмертия и реинкарнации. Их многочисленные изображения встречаются в орнаментах на женской одежде, берестяных коробочках, колыбелях, предметах погребения, украшениях (лапчатые подвески в форме восьмерки) (Сем Ю., 1973, с. 235; Андреева, Сем, 2004, с. 103, 338). Согласно нашим полевым материалам, у эвенов Северо-Востока Якутии орнамент в форме восьмерки означает муравья, которого считали символом бессмертия (Сем Т., 1997а, с. 229–233). Близкие представления о паучихе записал А. А. Бурыкин у охотских эвенов. Он отметил, что восьмеркообразная форма связана с паучихой, которая считалась у эвенов прародительницей рода (Бурыкин, 1992, с. 47; 1985, с. 37–43).

Образ богини огня в форме двух перевитых змей, образующих восьмеркообразную фигуру, был известен дальневосточным предкам тунгусо-маньчжурских народов — древнекорейскому населению государства Пэкче, а также чжурчжэням (Шавкунов, 1990, с. 156, 269). В верованиях орочей и удэгейцев муравьи были помощниками духа огня (кабана) и его жены (Арсеньев, 1947, т. 4, с. 127; Подмаскин, 1989, с. 74). Указанные образы насекомых воспроизводили архетипический знак двойного рож-



Орнамент, изображающий
богиню плодородия

дения — восьмерки, известный еще палеолитическому населению Евразии. В. Е. Ларичев связывает этот знак с изображением женщины и лунно-солнечного календаря, то есть богини времени (Ларичев, 1984, с. 20–30). В мифологии тунгусо-маньчжурских народов огонь — стихия первотворения, связанная с возникновением мира и тремя мирами вселенной (Спас-

ский, 1822, с. 54–55; Варламова, 2004, с. 16–40; Пекарский, Цветков, 1913, с. 114; Лебедев. Рукопись, 1957, с. 105–106; Сем Т., 1998; Бэкер, 2004, с. 39–40; Шаньшина, 2000). Связь огня с тремя мирами привела к тому, что у удэгейцев дух огня Пуза стал восприниматься духом-хозяином трех миров (Хасанова, 1998, с. 521). Близкие представления о трех огнях были известны негидальцам (Цинциус, 1971, с. 184–185). Вышеизложенное заставляет предположить, что тунгусо-маньчжурским народам были известны близкие к монгольским представления о матери-богине — творце мира в образе огня (МНМ, 1992, с. 675).

4.1.4. Богиня — хозяйка горы

В тунгусо-маньчжурских представлениях все типы богини-прародительницы, хозяйки дерева жизни: Фодо мама, Бугады энин, Тагу мама, Майдя мама, Секак — были связаны с образом горы. Их владения расположены в священных белых, золотых или восточных горах, на восходе солнца у молочного озера.

В мифологии маньчжуров сохранился архаичный миф о рождении богини земли и горы Манни из ила с тела женщины вселенной Абуга хэхэ (Wang Hong gang, 1993, p. 48–50). В шаманском эпосе образ богини горы мультиплицирован и связан с хозяйкой света Улден хэхэ, хозяйкой земли Манни хэхэ, Банаму, хозяйкой гор и рек — Оду мама, богиней-прародительницей Фодо и Омиси мама (Бэкер, 2004). Наиболее близким к богине Абуга хэхэ маньчжуров является мифологический и ритуальный образ хозяйки родовых скал и дерева душ Бугады энин эвенков (Анисимов, 1958, с. 29; Мазин, 1984, с. 12). Определенное сходство с образом богини горы имеет также персонаж хозяйки дерева жизни и хранительницы скал Майдя мама нанайцев, Тагу мама и Сангия мама удэгейцев, а также богиня маньчжуров Фодо мама. Следует отметить, что разные варианты и типы женских персонажей богини-прародительницы сохранили известную полисемию образа.

Определенное сходство с этими богинями имеют женские персонажи тунгусских верований: хозяйка родовых скал Бугады энин эвенков, хранительница душ Майдя мама у нанайцев и богиня плодородия Тагу мама удэгейцев, но они отличаются полисемией (связаны с водой, горой, деревом), маньчжурская Фодо и Омиси мама. Как творец мира хозяйка вселенной Мямельди народов Амура (а также ее эвенкийско-маньчжурский мифологический аналог — Бугады энин или Абуга хэхэ) создает землю, затем мировую гору как космическую вертикаль и мировое древо как

распорку между небом и землей. Богиня эвенкийской мифологии Бугады энин — родовое божество, хозяйка священных скал и дерева, владыка зверей и людей. Ее помощники — богиня огня и покровитель людей.

А. В. Смоляк записала шаманские представления нанайцев и ульчей о сакральных душехранилищах, хранителем которых была богиня Осомди мама или Дяоланди (Смоляк, 1976, с. 135). Душехранилища располагались под горой или под землей, в морской подводной пещере, в нише в скале близ озера, под большим камнем. Некоторые ульчские шаманы верили, что Осомди мама хранит души вместе с мужем, хозяином дома Маси. Осомди мама ухаживала за душами людей, кормила их, мыла в бочке, давала игрушки. Она представлялась старухой с огромными грудями, которые перекидывала через балку дома. Пососав их один раз, душа толстела на один палец (Смоляк, 1991, с. 117–118, 123).

Известны места, где стояли священные камни и скалы, воплощавшие предков и прародителей тунгусо-маньчжурских народов (Енисей, Олекма, Оленек — эвенки, с. Сакачи-Алян, Болонь, Кондон — нанайцы, с. Монголи — ульчи, р. Анюй, Коппи, Тумнин — орочи, маньчжуры) (Смоляк, 1991; Березницкий, 1993; Арсеньев, 1947в, т. 3; Окладников, Запорожская, 1970; Окладников, 1966; Окладников, Мазин, 1976; 1979).

Омоко мамача — прародительница, творец мира и хозяйка скал

В представлениях орочей старуха Мамачи или Омоко жена Хадау (Кынга), мироустроителя, помощника верховного бога Боа Эндури на земле, являлась хранительницей душ людей и зверей (Ларькин, 1964, с. 95). Они с мужем выращивали в каменных люльках души шаманов и отправляли их к людям. Считалось, что она же «всех людей делает» (Аврорин, Козьминский, 1949, с. 46, 113, 197). Вместе с Хадау его жена Мамачани участвовала в творении мира и вместе с ним превратилась в каменную гору (Аврорин, Лебедева, 1966, с. 193).



Небесная лосиха, подательница благодати.
Наскальные изображения. Якутия

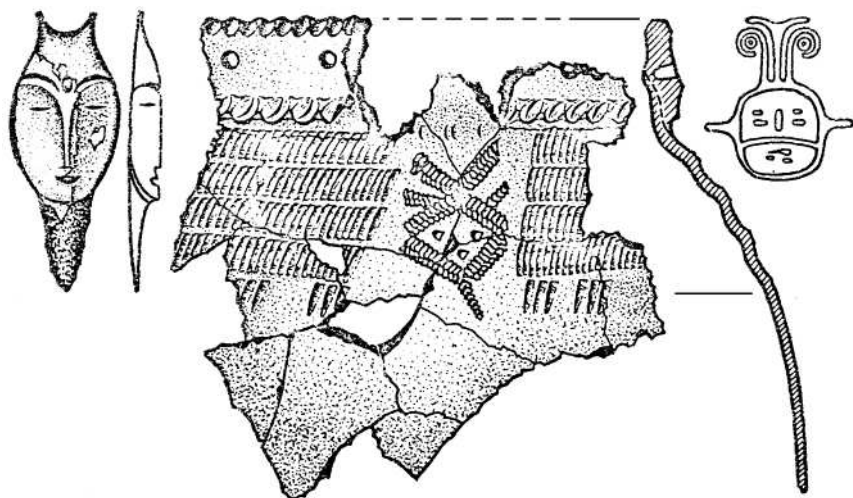
В. К. Арсеньев записал удэгейскую легенду о великанах первопредках: Кангей боролся с двумя своими женами — Омоко и Атынигой (Арсеньев, 1947в, т. 3, с. 262) в урочище Кандеха на правом берегу р. Анюй, где встретились пять больших шаманов орочей и удэгейцев для проведения обряда передачи шаманской силы (Там же, с. 277). Новые сведения о культе скал и образах Омоко были собраны С. В. Березнищим (2003).

В. К. Арсеньев в работе «В горах Сихотэ-Алиня» сообщает о сопке Омоко Мамача, расположенной в устье реки Йоли района р. Коппи и Иггу, перед которой все гольды и орочи совершают поклонение. В. К. Арсеньев пишет, что по поводу сопки Омоко Мамача у копинских орочей есть сказание, такое же, как у удэгейцев, о борьбе великана Кангея с двумя великаншами — Омоко и Атынигой. Все они окаменели: Кангей остался в верховьях реки, Омоко села около устья Йоли, а Атынига — еще ниже по течению, около реки Чжакуме. С тех пор они стоят уже много веков и оберегают порядок в долине Копи. Вот почему к их именам прибавили слово *мамача*, что значит «бабушка» (Арсеньев, 1947в, т. 3, с. 262). С образом бабушки *моме* у орочей связана легенда о двух старухах-первопредках Омоко и Атыника, которые не позволили великану Кангею сжечь всю землю — все окаменели и превратились в священные скалы (Там же, с. 277).

4.1.5. Гула мама, эдзэни — хозяйка скал

В верованиях удэгейцев помощницей богини Тагу мама, хозяйки дерева душ, была хозяйка скал Гула эдзэни, хранительница душ людей и зверей (Подмаскин, 1989, с. 75; Фольклор удэгейцев, 1998, с. 308–309). Богиню Гула считали также хозяйкой земных зверей (Гирфанова, 2001, с. 91). Образы Тагу мама и Гула эдзэни сопоставимы с лесными людьми Торганэй — хозяевами леса и гор эвенкийского эпоса, а также белой шаманкой-предсказательницей Гуривчан/Туливчан, хозяйкой леса, известной в эпосе эвенков и фольклоре амурских народов (нанайцев, ульчей, орочей) (Сем Т., 2007а; Варламова, 2002; Мыреева, 1990).

Полагаем, что к данной категории относится маньчжурская богиня Гелхун Эндури мама, упоминающаяся в группе богини Онгоси мама — хозяйки пастбищ и скота (Shirokogoroff, 1935, р. 130–131). Богиня леса Феху мама или Оду мама маньчжурского пантеона являлась также хозяйкой гор, на перевалах ей сооружали *обо* и приносили жертвоприношения (Захаров, 1875, с. 475). Этимология имени богини скал, леса и



Лики женщины с рогами оленя. Приангарье, железный век

зверей — Гула, Гуривчан, Гелхун — связана с основной *гула* — «гора, скала» (Гирфанова, 2001, с. 91).



Орнамент, изображающий медведицу. Нанайцы

Образ богини горы восходит к хтоническим персонажам культа плодородия, известным народам Восточной Азии с эпохи неолита в образе черепахи (лягушки) и ее супруга змея-дракона (Алкин, 1987, с. 28–33). Аналогичные образы сохранились в орнаментах на обрядовой одежде и берестяных сосудах тунгусо-маньчжурских народов (Краски земли Дерсу, 1982; Народные мастера Приамурья, 1981; Кочешков, 1989; 1995; Иванов, 1954).

В мифологии амурских народов, нанайцев и удэгейцев имеется сюжет о прохождении предков сквозь камень (гору) в образе животного (тигра, черепахи, рыбы-зверя, змеи, вы-

дры), который символизирует инициальное рождение человека в ином мире через вынашивание-прохождение через утробу горы-матери в ином мире (Сем Ю., 1986б, с. 31; Арсеньев, 1998, с. 325; Шимкевич, 1896; Суник, 1985). Эвенки хозяйку священных скал и дерева жизни изображали в виде горбатой старушки, подчеркивая ее принадлежность к иному миру, ассоциируемому с горами и тайгой (Мазин, 1985, с. 8, 12). В представлениях эвенков образ хозяйки горы Бугады энин в образе лосихи был связан с образом медведицы — богини земли Дуннур (Анисимов, 1958, с. 29—32, 83).

Таким образом, тунгусо-маньчжурские народы выработали сходные представления о главном женском божестве — богине-прародительнице, владеющей скалами и деревом жизни. Души людей рождались на родо-



Женщина с внучкой в одежде с национальным орнаментом, изображающим медведицу-прародительницу. Нанайцы

вом дереве жизни, а в пещере мировой горы они находились на временном хранении с целью поддержания жизни. Очевидно, образ что богини тунгусо-маньчжурских народов восходит к образам богини-прародительницы алтайской мифологии (тюрко-монгольских народов, корейцев, японцев), воплощавшей утробу матери-земли, пещеру мировой горы. Гора воспринималась как место вынашивания душ людей до рождения и их хранения после рождения и смерти. Образ горы-прародительницы был связан с подземным озером и восходом солнца (Качанов, 1982, с. 83–92).

4.1.6. Богиня судьбы (луны и воды)

4.1.6.1. Богиня луны

В представлениях тунгусо-маньчжурских народов к классу творцов Майин наряду с солнечной богиней-прародительницей, хозяйкой дерева жизни, относилась также лунная богиня, хозяйка судьбы и плодородия воды. В эпосе эвенков Сахалина небесная богиня-прародительница людей, хозяйка дерева жизни, творящая красавица Майякан, стала старухой-паучихой Утакан (Булатова, 1998, с. 32). В эпосе алданских эвенков лунная богиня Яктак (Иектак) Бега ханудин, дочь месяца, жила на большой реке в доме у огромной скалы. Лунная богиня — страшная девица великанша-богатырка с лицом величиной с луну. Эпический образ богини луны Яктак был связан с образом ее сестры — девицы-солнца Секак. Солнечная богиня творила жизнь, а лунная распоряжалась судьбами людей (Варламова, 2002, с. 201–205, 211). В пантеоне эвенков Маньчжурии пара небесных богов — Оми и Умисма — отвечала за рождение людей. У хинганских тунгусов они обитали на востоке неба. Бирары представляли, что эти боги находились в подчинении верховного божества мира мертвых, распорядителя судьбами людей Илмун хана (Shirokogoroff, 1935, p. 129). В верованиях манегров хозяйка луны Умначен считалась духом-охранителем дома и наряду с Каатканом покровительствовала детям (Сем Т., 1986а, с. 107–108). На родовом мольбище негидальцев хозяйки солнца Тыйгани и луны Омнанкан передавали просьбы людей верховному божеству неба Боа (Цинциус, 1971, с. 179–181). В негидальском шаманстве лунная богиня — хозяйка судьбы Омнанкан — являлась покровителем шамана. У нее было три дочери — помощницы шамана: паучиха Атакси, поющая (богиня дерева жизни) Модерес Модако и похотливая (богиня плодородия) Димнен Дивилген (Штернберг, 1936,

с. 147). В фольклоре нанайцев, удэгейцев, эвенков паучиха Атака мама ассоциировалась с богиней, которая знает судьбы людей (Бурькин, 1985, с. 37–51; Киле, 1996, с. 183–189; Подмаскин, 1991, с. 136; Арсеньев, 1998, с. 478–479, 468; Сем Т., 2007а, с. 244–247).



Орнаменты с изображением богини земли в образе черепахи и мужского небесного божества плодородия. Удэгейцы

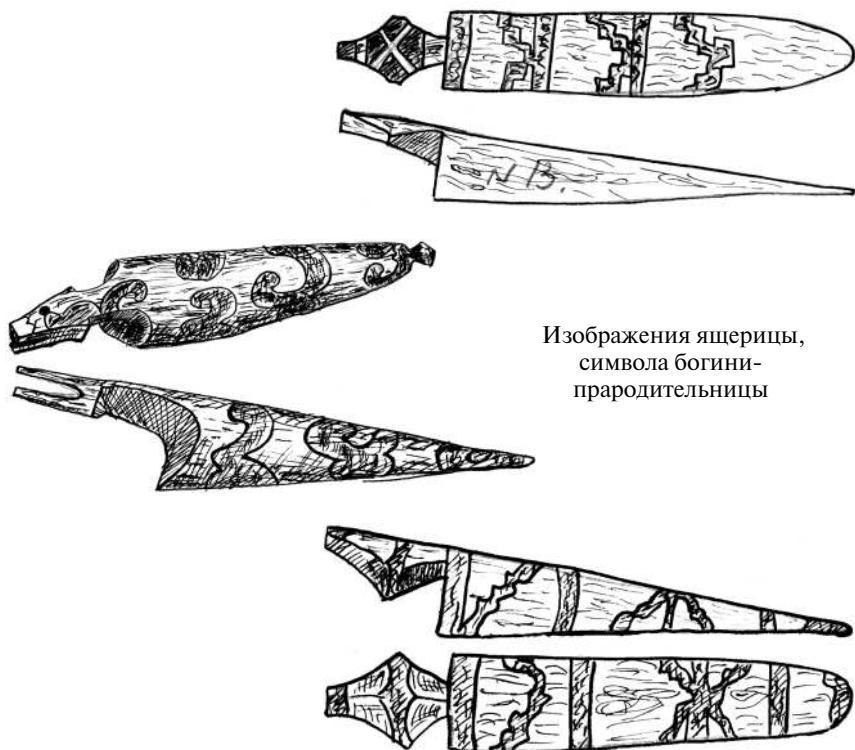
Этимология имени богини луны Умна, Омна может быть сопоставлена с названием *оми* — утробы матери и *умнэ* — самки копытных (Сем Т., 1986б, с. 64–65; ССТМЯ, 1977, с. 268, 271). Образ богини-прародительницы, хозяйки судьбы, луны Умны, Омны тунгусо-маньчжурских верований может быть сопоставлен с образом древнетюркской богини Умай, восходящей к индоиранским богиням Деви-Ума (Парвати), Майя (Сем Т., 1990, с. 185–187).

В шаманском эпосе маньчжуров о Нишаньской шаманке сохранился образ лунной маралухи Бям Буке — жены небом данного первопредка — царского сына Сэргудай накчу (Яхонтов, 1992, с. 126–129). Образы двух копытных традиционно изображаются под родовым деревом жизни в иконографии народов Амура. В шаманском эпосе маньчжуров помощницы богини Омоси мама держат в руках зеркало, по которому прибывшая к ним шаманка гадает о судьбе царевича (Там же, с. 118–120). В представлениях эвенков-орочонов Верхнего Амура богиня родовых скал, хозяйка вселенной Энекан Буга, держит в руках зеркало — луну, в котором отражаются судьбы людей (Мазин, 1985, с. 11). Представления



Изображение богини-прародительницы в образе лягушки на сумке. Эвенки

о богине с зеркалом были известны индоиранским народам Средней Азии, скифам и сарматам. Зеркало использовалось для предсказания судьбы либо наречения царя, супруга, надления счастливой судьбой *фарном*. Д. С. Раевский сопоставляет богиню с зеркалом со скифской богиней огня Табити (Раевский, 1977, с. 94–103). Некоторые исследователи связывают ее с Анахитой, по мнению других, это богиня Аши, сестра Митры, либо богиня изобилия и плодородия Паранди, сопровождающая их (Мухитдинов, 1973, с. 99–107).



Изображения ящерицы, символа богини-прародительницы

В тунгусо-маньчжурском фольклоре и шаманстве лунная богиня связана с несколькими стихиями — деревом, луной, водой и изображается как беременная женщина и лунная лосиха, маралуха, змея. В ритуальном шаманском комплексе ороков имеется фигура *Сэвэ*, изображающая беременную женщину-луну и ее сына змея (Ikegami, 1982, p. 88). Лапчатые подвески также изображали беременную женщину, лунную богиню судьбы, либо богиню-солнце, творца. Типы изображений лапчатых подвесок опубликованы по нанайцам, орокам, удэгейцам, эвенам (Сем Ю., 1973, с. 235; Вязовская, 1975, с. 26; Подмаскин, 1989, с. 72–73, илл; Андреева, Сем Т., 2004а, с. 63). Образ паучихи-прародительницы, связанной с богиней луны, судьбы, знающей пути людей, был известен в фольклоре нанайцев, удэгейцев, эвенов. Нанайцы изображение солнца-творца и паучихи-прародительницы подвешивали к детской колыбели (Смоляк, 1991, с. 45; Иванов, 1977, с. 84–86). Эвены вышивали из бисера орнамент в виде паучков, служивших оберегом (Андреева, Сем, 2004, с. 234; Бурыкин, 1992, с. 47). А. А. Бурыкин, исследуя генезис образа паука, пришел к выводу об его американском субстрате в Сибири (Бурыкин, 1985, с. 37–51).

На одном шаманском предмете эвенков-манегров в форме полумесяца с фигуркой женщины (богиня-прародительница, хозяйка судьбы) нарисованы дерево, женщина, лосиха и змея — символ воды (Сем Т., 1986а, с. 107–108). Очевидно, что здесь изображена хозяйка луны, которая контролирует плодородие стихии земли и воды (дождя, воды земных рек, озера, моря).

4.1.6.2. Богиня воды

Образ лунной богини близок к образу ее сестры — богини солнечно-го дерева жизни, и обе они восходят к разноглазой богине света и судьбы. В мифологии орочей богиня света, владеющая солнечной и ночной сторонами мира, по велению верховного бога неба становится супругой бога грома и хозяйкой воды и рыб (Аврорин, Лебедева, 1966, с. 200). Этот сюжет указывает на связь богини света (луны) и воды.

В шаманском ритуальном комплексе уссурийских нанайцев помощницей богини плодородия Майдя мама была богиня Чадилянга. Ее изображали в виде антропоморфной женской фигуры из травы с длинной змеевидной шеей и змеей в руке. Связь богини с травой и змеей характеризует ее как богиню воды и дождя. Образ этой богини сопоставим с персонажами славянского ритуала — девушками-додолами, наряжающимися в листья растений с целью вызвать дождь плодородия (Рыбаков,



Изображение божества — хозяйки змей. Удэгейцы (из колл. ПМК)

1981, с. 209). Очевидно, что нанайская богиня восходит к неолитической евразийской богине неба и дождя (Миллер, 1933, с. 156–157; Голан, 1993, с. 14–20). В фольклоре западных эвенков имеется сюжет о двух девушках — травяной девушке (соответствующей образу Чадиланга) и ее сестре солнечной девушке (соответствующей ритуальной, творящей богине плодородия Майдя мама) (Василевич, 1959, с. 165).

Наиболее древними образами творения мира в мифологии тунгусо-маньчжурских народов были водоплавающие или хищные птицы, рыбы (щука, налим, лосось), змея и лягушка, черепаха, кабан (Василевич, 1936, 1959, 1957; Мазин, 1985, с. 9; Варламова, 2002, с. 57; 1991, с. 31–32; Липский: Архив МАЭ, 1932; Сем Т., 1998, с. 64–66; Шаньшина, 2000). Хтоническая богиня воды тунгусской мифологии представляется в образе рыбы, лягушки, черепахи или кабанихи, в мифах орочей, нивхов и маньчжуров также в образе тюленя, что нашло отражение в фольклоре и иконографии данного персонажа.

В мифологии нанайцев, удэгей и орочей главный женский персонаж, богиня-первопредок, восходит к образу хозяйки воды и рыбы. В мифах народов Амура богиня-мать Мямельди из водных потоков-змей творит землю и занимается устройством водной стихии — опускает рыбу на дно во время засухи, меняет направление течения рек (Маргаритов, 1888; Кубанова, 1992; 2004, с. 67; Липский: Архив МАЭ, 1936; Сем Т., 1998; 2003д, с. 171). Путешествуя в нижний мир, Егда, герой удэгейской мифологии, встречает в северо-восточной части мира лесное озеро, от которого исходит свет. В нем сидит озерная женщина-раковина Кяхта Силянкуни, которая дала первую вибрацию жизни, свет и рост всему на земле. От нее герой получает первые шаманские принадлежности и знания. В другой записи в лесном озере лягушка дает герою первые шаманские атрибуты (Арсеньев, 1998, с. 455–456; Подмаскин, 1991, с. 120).

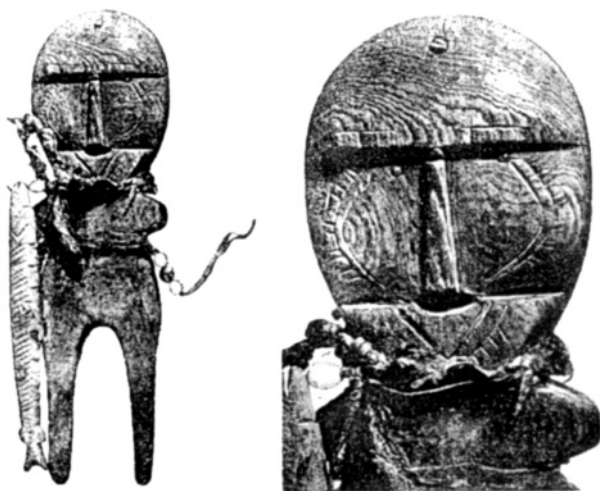
Проведенный нами анализ фольклорных сюжетов, связанных с образом лягушки, показал, что в мифологии тунгусо-маньчжурских на-

родов лягушка характеризуется как персонаж, связанный со стихией воды и дождя. Она участвует в трех сюжетных линиях: космической охоты, противоборства двух стихий, в лунарном мифе. Сюжет космической охоты, близкий к общесибирской мифологии, раскрывается через два самостоятельных мотива: похищение лосем лягушки и победа лягушки над лосем. Сюжет противоборства двух стихий имеет аналогии в корейских мифах. Хозяин вселенной и земли старик Ка мафа посылает двоих сыновей (гром и ветер) взять в жены лягушку и девушку-дерево. Лунарный миф связан с уходом лягушки на небо — похищением мировых вод и добыванием шаманом небесной влаги, дождя. Мотив о засухе и дожде плодородия связан с инициальной смертью шамана (Сем Т., 1996б, с. 96–98; 1998, с. 64–65). Лягушка в фольклоре тунгусо-маньчжурских народов связана с луной, водой, дождем, плодородием, жизненной силой. Ее изображение на одежде, утвари использовали для оживления идолов, придания жизненности изображению умерших, поддержания жизни человека. Лягушка изображалась в виде роженицы и символизировала мать-прародительницу (Иванов, 1954; Сем Ю., 1973, с. 209; Сем Т., 1996б, с. 96–98; 1997а, с. 221–238). Близкие представления были распространены у народов Европы, Кавказа, Центральной и Восточной Азии и Америки, что свидетельствует об архетипических образах стихии водного хаоса и хтонических животных, связанных с ними как символами плодородия (Шевяков, 1995, с. 4–40; Окладникова, 1979, с. 54–59; Баранов, Мадлевская, 1999, с. 111–130).

В ульчской мифологии рассказывается, что мужской первопредок Кондолику вышел из ствола дерева пихты, растущей в верхнем течении (мировой) реки, и пошел вниз по течению, где в корне кедра встретил женщину Аджуа. От их брака родились дети, которые стали хозяевами неба, солнца, тайги. Аджуа превратилась в хозяйку воды и рыб, а ее супруг стал хозяином земли и первых шаманов (Золотарев, 1939, с. 167–171). Имя ульчской богини воды и рыб Аджуа этимологизируется от слова *ачжи*, *аджин* — «рыба (вообще), осетр, калуга»; *удза*, *удзума*, *озо*, *ходзо* — «рыба, сазан». В маньчжурском языке *ачжиа* значит «матушка, мать» (ССТМЯ, 1975, с. 16, 59). Г. М. Василевич обратила внимание на древность этого термина в языках народов Евразии.

Иконография богини воды в тунгусской традиции имеет определенные каноны. Богиню рыб и воды изображали в виде женщины (иногда мужчины) с двумя рыбами в руках (орнамент на одежде) (Бельды, 1972, с. 21; Миддендорф, 1878). Данный образ восходит к древнеяпонским глиняным фигуркам *догу* эпохи неолита Дземон (Воробьев, 1958, с. рис. IX). В шаманстве эвенков имелся амулет, изображающий духа предка в образе

женщины с подвешенной фигуркой рыбы (Иванов, 1970, с. 170). Судя по татуировке на лице женщины, описанной в фольклоре эвенков, ульчей и орочей, она изображала хозяйку света и судьбы.



Изображение богини — хозяйки рыб, родового предка шамана.
Эвенки (по Иванову)

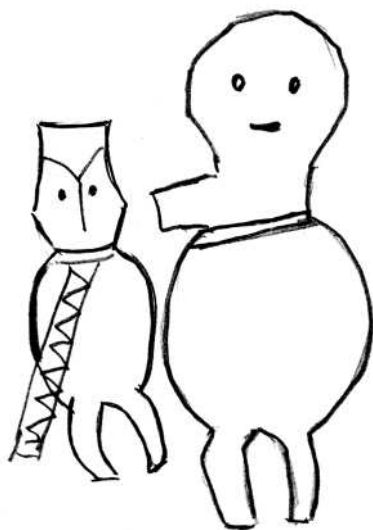
Другие образы богини воды и рыб зооморфны и представляют собой рыбу калугу или осетра, щуку, камбалу либо морское животное — нерпу, тюленя. Изображения рыб и морских животных входили в шаманские лечебные комплексы тунгусо-маньчжурских народов и олицетворяли саму богиню воды и ее помощников (Шимкевич, 1896, с. прил. 4, 7; Широкогоров, 1919; Васильев, 1929). Образы нерпы или тюленя изображались на краях жертвенной посуды (ульчи, орочи, ороки, негидальцы), связанной с культом воды (Таксами, 1984, с. 78–79; Цинциус, 1971, с. 189–190; Иванов, 1954). На обрядовой одежде из рыбьей кожи орнамент в виде головы женщины-тюленя и кабана, образованных из фигур змей первотворения, олицетворяет богиню воды и божество земли. Ее изображение опубликовано в статье по обработке рыбьей кожи народов Амура (Okladnikov, 1981, р. 51). Характер изображения божества воды в образе женщины-тюленя тунгусо-маньчжурских народов имеет определенное сходство с древнеберингоморским художественным стилем (Арутюнов, Сергеев, 1975). В шаманском эпосе маньчжуров о первой шаманке Убусибэнь мама, вероятно олицетворяющей богиню вселенной

Абуга хэхэ, имеется сюжет о спасении тюленем первых людей от потопа (Fu Yuguang, 1993, p. 185–184). Из отрывка этого мифа видно, что богиня вселенной либо сама имеет образ тюленя, либо посылает своего помощника в образе тюленя спасти людей. В другом сюжете богиня вселенной Абуга хэхэ спасает людей от потопа, отделив мировым древом небеса от земли (Wang Hong gang, 1993, p. 48–49). В неолитических культурах Нижнего Амура обнаружены фигурки тюленей и женщины, медведя-женщины, свидетельствующие о мифах о тотемных предках (Медведев, 2005, с. 44). Археолог Д. Л. Бродянский пишет об открытии в Приморье кондонских поселений эпохи неолита, принадлежащих арктическим монголоидам, сопоставимым с береговыми чукчами, которые оставили памятники с изображениями-трансформами разных мифологических персонажей, например кабана-тюленя-женщины. Эти мифологические сюжеты типа эскимосских связываются исследователем с богиней моря. Наряду с этим отмечаются корейско-японские мифологические связи (Бродянский, 2004, с. 159–171).

4.1.6.3. Хозяйка света, судьбы

Хозяйка солнечного дерева жизни и богиня лунного дерева — обе в тунгусо-маньчжурской мифологии восходят к общему прототипу — разноглазой хозяйке света, владычице света и тьмы, жизни и смерти. В фольклоре ульчей старуха света имела одну половину лица солнечную, а вторую лунную. Вместе с хозяином леса и зверей она владеет судьбами людей (Золотарев, 1939, с. 185).

В другом варианте ульчской сказки записано, что хозяйка света живет на восточной горе и разъезжает на собачьей упряжке по небу. Она имеет три лица и владеет двумя собаками — утренней и вечерней зари. На лбу богини вышит луч света, на одной щеке лапа сороки, на другой — луч луны (Суник, 1985, с. 115). В орочской сказке герой идет в верхний мир вверх по реке к одинокой старухе — хозяйке света, которая живет в доме, где спереди свет, а сзади — темнота. Старуха отправляет людей по своему желанию либо в светлое место, либо в темное, где они пропадают (Аврорин, Лебедева, 1966, с. 199). В нанайской сказке имеется сюжет, в котором герой Ерхий мерген встречается с лунной старухой Дюгбенки, и та превращается в прекрасную молодую девушку — утреннюю зарю Таймаки (Киле, 1996, с. 18). В шаманском тексте верховских нанайцев поется о двух женах Ерхий мергена, имеющих облик крылатых солнечных собак Дэнгсикэ или Сэнгсикэ (Липский: Архив МАЭ, 1936, с. 57). Образ разноглазых личин известен в неолитических наскальных рисунках на



Изображения богини-матери,
хозяйки луны и воды. Ороки
(по Иокегами)

Нижнем Амуре (Окладников, 1968, с. 201). Парные личины, изображающие хозяйку вселенной, по мнению некоторых исследователей, демонстрируют сходство мифологической структуры ее американско-азиатских создателей (Окладникова, 1979, с. 48–54, 152–157; Дэвлет, 1996, с. 82–89).

В тунгусском фольклоре главной чертой хтонической ипостаси богини-прародительницы, связанной с персонажем хозяйки низа земли, воды (лесной старухи-утки и хозяйки света, лунного дерева, черной шаманки — хранительницы мира Кэнгэ-Сэнгэ, Коя), является владение временем и судьбами людей, жизнью и смертью (Шимкевич, 1896, с. 65; Киле, 1996, с. 221–223; Кормушин, 1998, с. 193–196). Она имела страшный вид старухи с белыми волосами и выпученными

глазами, обладала способностью менять облик (представлялась старухой и уткой) и жила на границе мира в земле утеса, в пещере на болоте, на горе внутри огненного озера. С этим описанием внешности хозяйки судьбы совпадает облик маньчжурской богини Омсон и нанайской богини Мямельди, что свидетельствует об их хтонизме и принадлежности к нижнему миру. Выпученные глаза и большой рот богини выдают в ней образ богини воды — лягушки. Определенное сходство с данной богиней имеет хакасская богатырша-прародительница, демоница, людоедка и колдунья Хуу-иней, способная оборачиваться волком или птицей, в глазах которой виден огонь, а во лбу вода течет (Майногашева, 1965, с. 202–222).

4.1.7. Богиня вселенной

Ретроспективный анализ женских персонажей (хозяйки мировой горы-утробы земли, дерева жизни и хозяйки воды) тунгусо-маньчжурских верований показывает, что они восходят к нерасчлененному мифологическому образу хозяйки вселенной, соединяющей в своем облике космические и хтонические черты, творца и владычицы мира, жизни и смерти.



Наскальное изображение лунной богини.
Неолит. Приамурье

В нанайской мифологии сохранился наиболее архаичный образ женского первопредка, полисемантический по своей природе (Сем Т., 1993б, с. 182—183; 2000, с. 34; 2003в, с. 171). Мямельди — творец мира, земли, людей, света и старуха низа. Богиня Мямельди воплощает созидательные и разрушительные функции мироздания. В паре с верховным божеством и первопредком Гуранта или Хадау она творит землю из змей-ручьев, скручивая первичные воды хаоса (Липский: Архив МАЭ, 1936, с. 48). Части ее тела подобны вселенной (Штернберг, 1933, с. 483, 519). Она следит за ходом времени, выпуская свет ворона-солнца и накрывая землю звездным покрывалом. Как богиня-прародительница Мямельди из капли крови создает первых людей (Лопатин, 1922, с. 237). Сама богиня выходит из ствола дерева, хозяйкой которого является, либо первопредок стреляет в дерево и достает ее (Трусов, 1884, с. 12—13, 438—452,



Личины богини вселенной. Неолит.
Приамурье

468). В мифологии это дерево называется деревом жизни или деревом душ Омия Моони. Мямельди — культурный герой, первая шаманка, хозяйка шаманского дерева, она дает людям священный огонь, делает рисунки на священных камнях (Laufer, 1899, p. 749–750; Штернберг, 1933, с. 493).

В шаманской практике нанайцев тело богини-прародительницы Мяме ассоциировалось с шаманскими камнями, олицетворяло пространство вселенной и тело человека (Штернберг, 1933, с. 483, 519). На основании тождества микро- и макрокосмоса (тела человека и вселенной) шаманы с помощью 9–10 камней могли лечить, гадать и совершать ритуал проводов души в мир мертвых, оживляя ее (Сем Т., 2006, с. 592–603; Шимкевич, 1896, с. 29). Мямельди также является владычицей вод, меняет направление рек и открывает путь в мир мертвых, хозяйкой которого она становится, и распоряжается судьбами людей (Лопатин, 1922, с. 237–238; Кубанова, 1992, с. 141).

Мямельди как великая мать-прародительница связана со всеми стихиями мира: водой, горой, деревом — и имеет двойную антропоморфно-зооморфную ипостась (женщины, лосихи, медведицы, утки, рыбы). Исследователи обращали внимание главным образом на ее ипостась как птицы творения (Сем Ю., 1986б, с. 32, 39; Шаньшина, 2000, с. 48). Полисемия облика Мямельди нашла отражение в этимологии ее имени, восходящего к тунгусскому слову Моме, в значении «бабушка-прародительница, утка, лосиха, медведица» (ССТМЯ, 1977, с. 544). В космогоническом мифе эвенков имеется аналогичное название (*Момуро*) одной из двух птиц-творцов, ныряющих за землей (Василевич, 1936, с. 280).

Семантико-функциональные особенности, характеризующие Мямельди как богиню вселенной, в той или иной степени выражены и у других персонажей тунгусской мифологии. В маньчжурской шаманской мифологии сохранился близкий к данному образу персонаж Убусибэнь-мама, первой шаманки, хозяйки местности (Fu Yuguang, 1993, p. 182–185). Судя по описанию маньчжурского источника (в переводе Т. А. Пан), Убусибэнь-мама является хозяйкой неба и госпожой солнца Восточного

моря Дунхая, хозяйкой воды и рыб, хозяйкой зверей, хозяйкой жизни и смерти. Атрибуты и функции Убусибэнь мама позволяют видеть в ней воплощение богини вселенной Абка хэхэ (Pang, 2005). В верованиях эвенков сохранился более поздний образ богини вселенной Бугады энин, которая являлась владычицей священных скал и дерева душ людей и зверей (Анисимов, 1958, с. 29; Мазин, 1985, с. 12). В ее подчинении была хозяйка огня и божество-покровитель людей. В нанайском ритуальном комплексе функции хозяйки вселенной уже разделены между богиней плодородия Майдя мама и ее двумя помощниками — хозяином земли и огня Манги в облике медведя и богиней воды и дождя, травяной девой Чадиланга, владеющей волшебной плетью-змеей (Сем Л., 1976; Сем Т., 2006).

Этот образ имеет неолитические прототипы хтонической природы. Наиболее ранние изображения первопредков — богини-матери и бога неба — связываются исследователями с образами богов на священных скалах и камнях, а также ритуальных глиняных сосудах эпохи неолита Нижнего Амура. Одни ученые видят в них трех первопредков — персонажей амурского мифа о трех солнцах, другие — иллюстрацию общесибирского мифа о женщине-богине и медведесупруге либо тюленей (Бродянский, 1987, с. 64–70; Медведев, 2005, с. 47, 53, 63). По нашему мнению, иконография образов на ритуальных сосудах соответствует изображению мифологической пары первопредков индейцев Центральной и Южной Америки (ольмеков, майя, перуанцев) в образе ягуара и лягушки как владык земли-воды (Березкин, 1983, с. 91, 105–106).

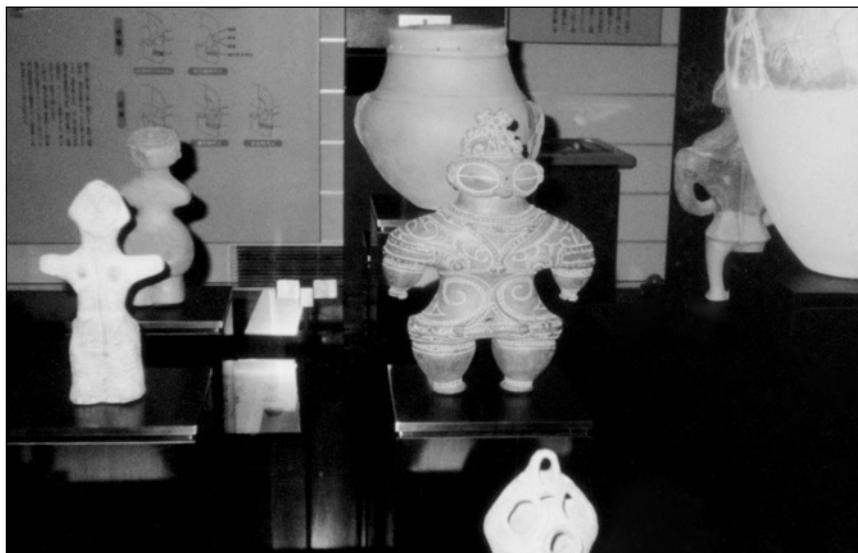
Таким образом, проведенный в данном разделе анализ показал, что типологическое разнообразие образов



Птица, несущая душу.
Нанайцы



Две утки — мифологические
прародители людей. Священные
камни. Приамурье



Изображения богини-матери. Япония. Неолит. Эпоха Дзёмон

богини-прародительницы (хозяек дерева жизни, горы, луны, воды, судьбы), представленное в тунгусо-маньчжурском фольклоре и шаманстве, восходит к единому образу хозяйки вселенной и ее хтоническому прототипу (богине света, хозяйке жизни и смерти). В шаманском эпосе происходит мультипликация образа на космические (хозяйка растительности и света, богиня-прародительница) и хтонические образы (хозяйка судеб, лунная богиня). Иконографический анализ свидетельствует, что образы богини-прародительницы формировались исторически на базе культурных традиций Центральной, Восточной и Северной Азии.

4.2. МУЖСКОЕ БОЖЕСТВО ПЛОДОРОДИЯ И ЕГО ИПОСТАСИ

В отличие от функционально-семантического разнообразия образов богини-прародительницы образ мужского божества плодородия более однороден, хотя и представлен различными ипостасями. Различие между типами богинь и ипостасями мужского божества принципиально: оно связано с восприятием мужского и женского в моделях мира тунгусо-маньчжурских народов, которое сформировалось на базе раз-

ных уровней мировидения. Женские образы богини-прародительницы тяготеют к мифологическому прототипу и сохраняют синкретизм. Мужской образ божества плодородия представлен шаманским персонажем, его главная функция — медиатор трех миров, ипостаси которого мультиплицированы как свойства. Это находит подтверждение в типологии фольклорных и ритуальных мужских персонажей, их семантике, иконографии. В свете отмеченной специфики — отнесение образа к шаманской категории персонажей и его проявления под разными ипостасями — делают выделение и характеристику образа и ипостасей мужского божества плодородия достаточно трудоемкими и сложными. Если при анализе женского персонажа было достаточно использования типологического метода с последующим углублением на функциональном, семантическом, историко-генетическом и этнокультурном уровне, то для анализа мужского персонажа потребовалась дополнительная методика. Основная особенность этого анализа состояла в систематизации разрозненного материала, характеризующего персонаж, и его идентификации. Если богиня-прародительница проявлялась функционально во всех образах достаточно четко, то образ



Изображение хозяев дерева жизни. Нанайцы (по Иванову)

божества плодородия как шаманский персонаж в свете его многочисленных и разнообразных ипостасей потребовал нахождения главной функции, которая и давала возможность его идентифицировать. Этой главной функцией божества плодородия является его медиумная характеристика как шаманского божества и отнесение его к категории умирающих и воскресающих богов. Именно эта специфика позволила связать воедино его астральные, растительные и хтонические ипостаси. Поэтому тенденция образа мужского божества плодородия к расщеплению является главной тенденцией его развития в отличие от тенденции восхождения к нерасчлененному первичному прообразу в типах женских богинь-прародительниц, их вариативности и синкретизма.

4.2.1. Арха, Ерке мерген, Батуру Мани, Батуру мерген. Общие замечания

Наиболее распространенные имена божества плодородия в пантеонах тунгусо-маньчжурских народов — Ерке мерген, Батуру мерген, Батуру Мани в переводе означают «небесный или божественный стрелок, богатырь». В этом варианте персонаж известен маньчжурам (Tulisow, 1998, p. 110). В большинстве случаев используется его сокращенное имя: Ерке мерген, Арцо, Арха (нанайцы), Мерген (ульчи), Ерга — «небесный» (удэгейцы и орочи), Ирки мата, Кукумачен — «небесный богатырь» (эвенки), Батани, Бату — «божественный» (удэгейцы, маньчжуры), Батуру Мани (Манга), Мани, Батуру мерген (маньчжуры), Мергензи Бату (сибо), Ерке мерген, Доогин амбан (дауры) (Киле, 1996; Арсеньев, 1998; Аврорин, Лебедева, 1966, 1978; Романова, Мыреева, 1971; Tulisow, 1998, p. 95, 110, 114—115, 128; Guo Shuyun, Wang Hong gang, 2001, p. 123; Захаров, 1875, с. 476; Хоппал, 1999, с. 157).

В ипостасях Ерке мергена подчеркиваются его качества и свойства. В образе первопредка богатырь Чинанай, Чаникой (эвенки), Синихэ или Чанихэ (удэгейцы) связан с лунным деревом погоды, растительностью, плодородием. Как богатырь-молния Дёлони, Дёлонукан, Делоргун (эвенки, нанайцы, ороки) или Сингкэн (эвенки) являлся посредником трех миров, шаманским духом-помощником, покровителем людей. Как культурный герой — небесный богатырь, силач Манги (эвенки, орочи), Батуру Мани, Бата (маньчжуры) и Батани (удэгейцы) — борется с чудовищами и природными катаклизмами (он стреляет в небесную лосиху или кабаргу, похитившую солнце). На звездном небе он изображается



Изображение божества плодородия на нагруднике.
Орнамент. Удэгейцы

как звезда в образе всезнающего и всевидящего ока верховного божества и его помощника в борьбе с силами тьмы и зла — многоглазого тигра Мари, Мароко. Шаманская ипостась божества Ерхе Мергена раскрывается в легендах о первом шамане Нямури, Нормандой, Нэмур, Нэмтэргэ, Намика либо Моконай, Аркунга, Аранта.

Как герой шаманского эпоса Ерхе мерген обладает несколькими функциями, характеризующими разнообразие его семантики и ипостасей: он хозяин погоды (грозы, бури), хозяин растительности и охоты, посредник трех миров и покровитель людей, хозяин плодородия.

Данный персонаж практически не проанализирован в литературе. В различных источниках содержится множество сведений о нем, но из-за существования персонажа в разных ипостасях, которые до сих пор не были соотнесены, он не был охарактеризован.

4.2.2. Эрхе мерген как хозяин погоды (грозы и бури)

Сферами влияния божества плодородия Эрхе мергена является вся вселенная: небо, земля, вода, подземные пещеры и воды. Как божество погоды Эрхе мерген является хозяином ветра, грома, молнии, хода солнца, ведает дождем, морозом, снегом, ураганом, бурей и водами земли и подземелья (Сем Т., 2001, с. 101–104).

Ветер. В процессе космогенеза в мифологиях тунгусо-маньчжурских народов огненный ветер из вод первозданного океана создает землю и души людей. Но после творения мира первозданная огненная стихия распадается на части: одна уходит под землю в образе грома, вторая — на небо в образе молнии, а само божество огня и огненной бури, ветра становится небесным огнем и светом (солнцем) (Сем Ю., 1986а, с. 31–32; 1990; Суник, 1985; Василевич, 1939, 1959; Варламова, 2002). Образ волны или ветра, поднимающего волну, изображен на ритуальных сосудах Нижнего Амура эпохи неолита (Okladnikov, 1981, р. 102, 105–111).

В ульчской сказке имеется мифологический сюжет о творении мира



Изображение божества плодородия и бури Эрхе мергена.
Нанайцы, ульчи

первопредком и первым шаманом Кэмтэргэ, создателем мировой горы (камня до небес). Переплывая море, первопредок железный шаман, подобно утке крохалю, вздымает волны выше горы. В тексте сказки повторяется припев — «ё-ёлди» (Суник, 1985, с. 110–112). Это слово относится к непереводимой сакральной лексике. Этнокультурное прочтение припева «ё-ёлди» позволяет расшифровать магическую формулу сакрального слова. В шаманстве тюркских и монгольских народов имеется образ *елбилу*, *елбичи* — шамана, способного вселять духов, показывать чудеса, использовать опахало, платок в ритуале, которые

связаны с образом ветра (Потапов, 1991, с. 128–129). Силой волшебного ветра *илби* (одержимостью) владели шаманы, кузнецы тюрко-монгольских и сказители *елта-ку* уральских народов (Потапов, 1991, с. 78–82; Кулемзин, 1984). Образ шаманского сакрального «ветра вдохновения» *елби* сопоставим с древнегреческим богом ветра Иолаем, возничим колесницы Геракла (МНМ, 1991, с. 554).

Обычное название ветра в тунгусо-маньчжурских языках *оти* — «северный ветер», *эдин*, *хэдун*, *хыгин* (ССТМЯ, 1977, с. 438–439). В ритуальном шаманском комплексе тунгусо-маньчжурских народов дух ветра Бучу или Боко и дух грома птица Коори или Гаро (Гаруда) — главные инициальные духи (Шимкевич, 1896, с. 15, 17; Золотарев, 1939, с. 157; Аврорин, Лебедева, 1966, с. 198–200; Сем Т., 2001; 2002б, в; 2003а, в; 2006).

Образ *божества ветра* или *бури* в мифоритуальной традиции тунгусо-маньчжурских народов обладает как креативными, так и разрушительными силами. В дуалистическом мифе забайкальских эвенков верховный бог Буга создал свет и музыкальный струнный инструмент, на котором издал при творении мира первые колебания ветра и звуки. А его брат Бунинка — творец нижнего мира и противник, сломал гусли и нарушил гармонию сфер (Спасский, 1822, с. 54–55). По мнению Б. П. Шишло, мотив уничтожения ветром музыкального инструмента первотворения связан с китайской мифологией (Шишло, 1991, с. 199–201, 204). В фольклоре удэгейцев, нанайцев, ульчей, эвенков герой путешествует на край земли, где слышит шум ветра и лязганье гор — место перехода в иной мир (Арсеньев, 1998, с. 479; Киле, 1996, с. 177).

Эпический герой — первопредок эвенков Чинанай характеризуется как хозяин бури и шаман: в порыве шаманской инициации он бросал валуны, вырвал дерево с корнем и поволок, в результате образовалась огромная река (Варламова, 2002, с. 183–211).

Ерхий мерген олицетворяет *ход солнца* и называется летающим солнцем или мир обходящим богатырем. В качестве хозяина погоды Ерхе мерген в образе двух парней востока и запада, двух собак или двух птиц, огненного пса или всадника верхом на красной собаке олицетворяет заход и восход солнца, а также солнце и луну (Шимкевич, 1896; Киле, 1996; Подмаскин, 1991). Этот персонаж одновременно может изображать культурного героя-стрелка и демона. В эпосе образ хозяина погоды Ерхий мерген несколько видоизменяется и мультиплицируется. Здесь его роль выполняется двумя братьями — Гарилданом и Гарбилданом, которые имеют двух помощников — Сэргусиэна и Дэргусиэна, противников сил зла (Аврорин, 1986, с. 166–181; Киле, 1996, с. 129–169). С этими же образами сопоставимы персонажи фольклора эвенков — небесные братья

Тылкен (зенит, рассвет) и Долдан (ясное небо), соперничающие с хозяином земли и гор Кагынканом (Новикова, 1987, с. 45–49).

Сюжеты о *противоборстве сил света и тьмы* в фольклоре тунгусо-маньчжурских народов многочисленны и разнообразны. Это свидетельствует об устойчивости данной оппозиции в народном менталитете. В маньчжурской мифологии силы света в лице 300 светлых небесных богинь, возглавляемых тремя богинями света, сражаются с двуполым демоническим существом Елури, олицетворяющим бурю и мрак (Бэкер, 2004, с. 38). У эвенов самка снежного барана противостоит хищной пасти волка: если она закроется, миру наступит конец (Чадаева, 1982, с. 57). В нанайском фольклоре горный старик Кандемди стреляет в Бучукана — похитителя света (Чадаева, 1986, с. 67). В нанайском мифе охотник Мерген силой кольца усыпил и сжег подземного людоеда Копиару, после чего снегопад прекратился, а небо просветлело (Киле, 1996, с. 101–115). Богатырь среднего мира побеждает двух грохочущих и гремящих богатырей нижнего мира Конголдо марга и Кофо мафа (Шимкевич, 1896, с. 87–92).

Как культурный герой и меткий стрелок Эрхе мерген *регулирует свет и тьму, день и ночь, мороз и тепло*. В мифе о трех солнцах, который был широко распространен у народов Амура, главный герой-стрелок следит за мировым порядком. Он известен под разными именами — Боа, Гуранта, Хадау, Эрхий мерген, что свидетельствует о древности сюжета. Рассматривая проблему генезиса образа стрелка Хадау у народов Амура, Е. В. Шаньшина делает вывод об утрате первичного имени стрелка и замене его другими. Она предполагает, что китайский образ стрелка Хоу И мог явиться его праобразом (Шаньшина, 2000, с. 59, 45–47). В удэгейском мифе герой Егда стреляет в два лишние светила, одновременно появившиеся на небе (Кялундзига, 1974, с. 27–28). Близкий сюжет имеется в монгольской мифологии. Эрхий мерген — стрелок в планету Орион, которой приписывали свойство регулировать мороз и тепло (Неклюдов, 1992г, с. 669). Его брат Хухэдэй мерген — стрелок в солнце, помощник хозяина грома, хранитель громовых стрел (Неклюдов, 1992б, с. 609).

В нанайском фольклоре известен другой сюжет, по которому Эрхий мерген стреляет в смертоносный огненный ветер, вырывающийся из кузнечных мехов пещеры хозяев ветра. Архий мерген убивает огненный ветер северной стороны дождем из волшебного мешка с дерева погоды (Киле, 1996, с. 175). Здесь он является хозяином дерева погоды. В шаманстве нанайцев функцию хозяина погоды, владеющего деревом погоды, исполнял верховный старик Ка мур. Шаман летит на небо, в его

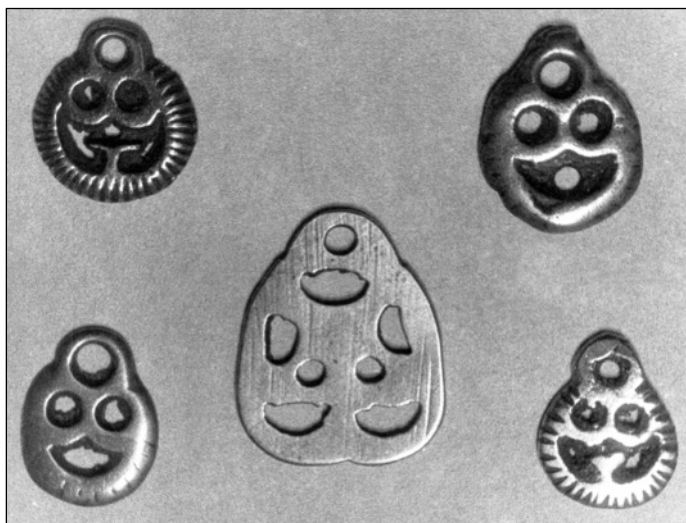
юго-западной части растет Лома Буа, снежное дерево погоды, «он садится на ветку — снег пойдет, обломит ветку — мелкий дождь начнется, с другой стороны ветки надломит — сильный ливень пойдет или засуха будет» (Сем Т., 2003в, с. 163; Липский: Архив МАЭ, 1932, с. 24). Наиболее близкими этому образу являются сведения о хозяине дерева погоды — старике Чинихэ мафа удэгейской мифологии. Старик Чинихэ, владыка неба и лунного дерева погоды, посылает снег и дождь, которые держатся на сучках и листьях деревьев. У него длинные усы и борода, снег лежит на бороде, а дождь — на ресницах и бровях. В бесснежный год шаман идет к старику Чинихэ и дотрагивается до его бороды, тогда на шапке шамана с соболим хвостом оказывается снег. Чинихэ — творец мира: вначале он сделал южную сторону мира, она стала теплой, а затем северную, оттого она — холодная. Чинихэ сделал горы, реки, леса, зверей, стрелы по одному экземпляру, и от них сделалось множество вещей (Арсеньев, 1998, с. 455, 465–467, 469). В нанайских сказках имеется сюжет о небесном старике Кандемди мафа (вариант Канда мафа), который стреляет в небо и добывает для сына невесту — дочь солнца. Мала мерген стреляет в злой пещерный ветер, и начинается новый отсчет времени, солнце смещается с запада на восток, начинается возрождение жизни (Чадаева, 1986, с. 61–62, 67). Таким образом, образы хозяев погоды Ерха мергена и его ипостаси Чинихэ мафа близки к образу божества неба и гор Канда мафа.

4.2.3. Экшэри — верховное божество неба, громовник и хозяин погоды

С образом небесного стрелка Ерхе мергена сопоставим генетически родственный ему образ божества Эксэ, Экшэри, Оксари маньчжуров, орочей и эвенков.

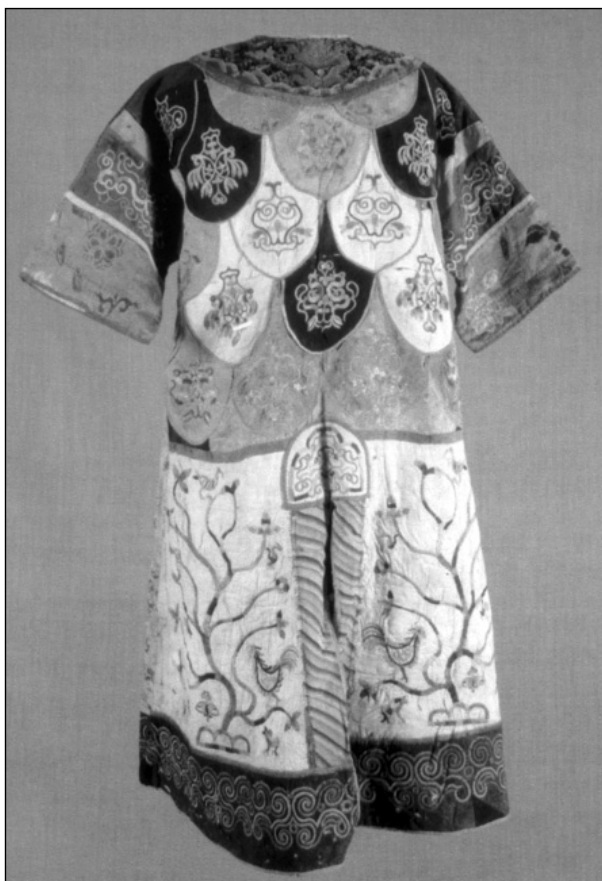
В пантеоне эвенков небесное божество Экшэри/Оксари/Эксэри/Кшери является духом-хозяином верхнего мира (Василевич, 1959, с. 163, 65, 173–174, Анисимов, 1959, с. 42; Симонов, 1983, с. 24–25). По представлениям забайкальских ороченов, главный бог Охсари ходит по небу, олицетворяя ход солнца (Макаренко, 1913б: Архив РЭМ, с. 3).

В дуалистической мифологии западных эвенков верховное небесное божество Экшери — творец мира, людей, животных, хозяин верхнего мира (Василевич, 1959, с. 163, 165, 174–177). Верховному божеству неба Оксоки известен проход между мирами через Полярную звезду (Василевич, 1936, с. 273–274). Экшэри регулирует смену дня и ночи, он



Бронзовые подвески с изображением лика человека-льва —
хозяина плодородия. Народы Амура. Южная Сибирь

остановил небесного стрелка Чакиптылана, пытавшегося убить небесного лося (Василевич, 1959, с. 163). Эксэри как дух-хозяин верхнего мира в представлениях эвенков является громовником. Эксэри мечет гром и молнию в мелкие огни *мэлтэк*, живущие в тайге в пнях и приносящие людям вред (Василевич, 1969, с. 222).



Изображение голов тигра и дракона на свадебном халате.
Нанайцы. РЭМ, колл. 10018-69

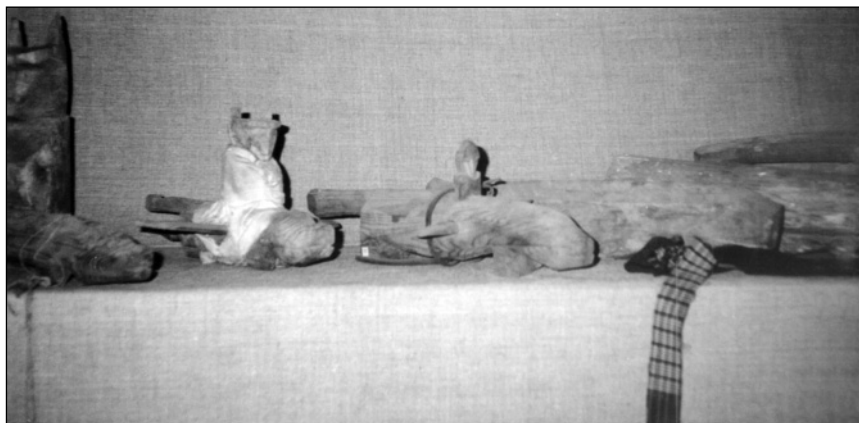
Акшире-Бакшире. С образом Экшэри как бога-громовника сопоставим фольклорный персонаж Акшире-Бакшире эвенков, а также эпический персонаж маньчжуров — Ахалджин-Бахалджин. В эпическом сюжете верхнеленских эвенков о трех дочерях солнца описывается богатырь — стрелок из лука Акшире-Бакшире, который спасает дочь солнца от великанов или бродяг и женится на ней (Василевич, 1936, с. 166–167, 183–184, 188). Богатырь Акшире-Бакшире имеет необычный облик, его «лицо как лягушка, нос — ящерица, уши — котлы, глаза — звезды, нос — копье, сам — в стружках». Эти характеристики героя свидетельствуют



Идол, сидящий на тигре, в коробке

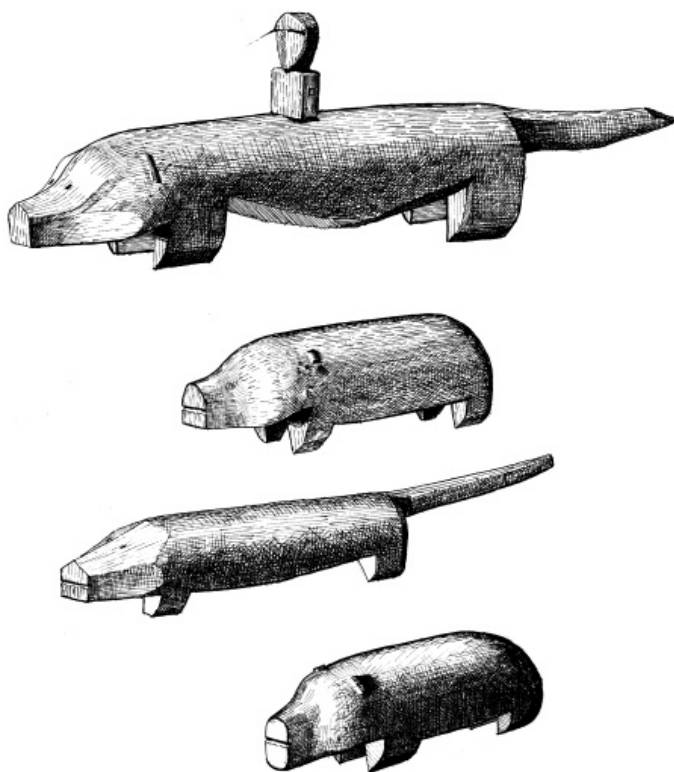


Шаманский дух.
Удэгейцы. РЭМ, колл. 5654-213а



Всадники на летящих тиграх. Ульчи (музей с. Булава)

о его космизме и хтонизме, о связи с ночным звездным небом, а также стихией земли-воды, о чем свидетельствуют образы земноводных (лягушки и ящерицы). Стружки изображали молнии громовника и пламя огня, связывая героя с небесным и подземным миром. Отметим, что наиболее близкие соответствия двойному божеству с аналогичным или близким названием встречаются у маньчжуров (Ахалджин-Бахалджин) (Волкова, 1961, 146–162), нанайцев (Ерхий-Бого/ Бучу) (Киле, 1996), удэгейцев (Егда-Бохосо) и орочей (Ерга-Бучу) (Арсеньев, 1998). В маньчжурском эпосе о Нишаньской шаманке рассказывается, что хозяин средней земли Балду Баян имел двух помощников — Ахалджина и Бахалджина (Яхонтов, 1992, с. 96). Их имена близки к названиям животных, словам *эхэ* — «ящерица» и *баха* — «лягушка», с другой стороны, *эхэ* — «кабан» и *бука* — «олень, лось», что позволяет связывать эти образы со стихией воды и горы одновременно, так же как и у эвенков. В шаманских песнопениях образы Экшэри/Окхори, Акши-Бакши и Эксэ Эндури и двух братьев Ахалджин и Бахалджин соотносятся с родовыми духами-предками *эхей, ала, елей* или *ёхо, елей* эвенков, Ё Эндури — божеством плодородия: ё — «дом, земля маньчжуров» (Menges, 1993, S. 95, 101; Shirokogoroff, 1935). Некоторые исследователи считают, что персонаж Акшире-Бакшире эвенков заимствован от бурят (Воскобойников, 1958, с. 26; 1960, с. 180). В мифологии якутов также имеются подобные персонажи — это духи растительности, травяные девки и парни Эрэкэ-Дэрэкэ, дети хозяйки земли (Алексеев, 1975, с. 75), вероятно, связанные с дождем и плодородием почвы.



Всадник на волке. Медведи. Тигр. Ульчи

4.2.3.1. Этимология слова *Экшэри/Оксари/Эксэри*

В литературе идентификация имени и образ божества Экшэри вызвали множество вопросов. Г. М. Василевич писала, что слово «Эксэри», характерное для некоторых говоров эвенков бассейна Енисея, из эвенкийского языка пока не этимологизируется (Василевич, 1959, с. 181). В эвенкийско-русском словаре термин *Эксэри* переводится (диалекты П-Т, С, И) — «бог», а производное от него *эксэуин* (Е) — «благополучно» (Василевич, 1958, с. 550, 552).

По нашему мнению, существует три разных варианта этимологии имени божества Эксэри. Два значения этимологизируются из тунгусо-

маньчжурских языков. Первое значение связано с основой *акса* — «буйный, шумно, сердиться»; *акджан*, *агды* — «греметь, гром», второе — с понятием *уксуки* — «поколение родственников по мужской линии». Третий вариант этимологии имеет нетунгусское происхождение и означает «царь». Рассмотрим подробно каждый из них.

Глубинный пласт представлений о верховном божестве Экшэри раскрывается через этимологию образов Акшире-Бакшире. В сравнительном словаре глагольная основа *акса*, главное значение которой выводится как «обидеться, рассердиться», связывается с монгольским *агсум/н* — «буйство». В маньчжурском языке: гром, греметь — *акзан*, дождь — *ага*; в других тунгусо-маньчжурских языках: гром — *агды*, дождь *удун* — наиболее близки фонетически и семантически к данному слову. В нанайском языке, кроме того, имеется слово *аканда* в значении «шумно» (ССТМЯ, 1975, с. 11–12, 24, 25, 248). Рассмотренные значения убедительно свидетельствуют в пользу исходного значения слова и персонажа Эксэ, Акса как божества бури (грома и дождя), играющего в пантеоне эвенков и маньчжуров роль громовержца-творца и культурного героя.

В маньчжурском языке имя божества Эксэ, сопоставляемого с китайским верховным предком Шаньди, фонетически и семантически связано со словом *уксари* — «близкие родственники», *уксура* — «потомки одной линии в роде, отрасль рода, поколение», *уксунь* — «род, потомство одного родоначальника, потомок царствующей династии», *уксунь мукунь* — «родные, родственники, фамилия, царский род» (Захаров, 1875, с. 144). В сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских слов в рубрику слова эвенков Эксэри — «бог» отнесено также название орочей Эксукэ — «дух леса» («душа умершего человека, не попавшего в мир мертвых») (ССТМЯ, 1977, с. 440). Эти представления сопоставимы с нанайскими верованиями, согласно которым при рождении ребенка женская душа-зародыш *оми* соединяется с мужской душой-костью *уксуки*, в результате чего формируется человек, имеющий костяк-дерево *ерга*, *морсо* (Липская-Вальронд, 1925, с. 7). В верованиях ульчей, нанайцев, орочей слово *уксуки* обозначает «поколение родственников по мужской линии» (Сем Т., 1986б, с. 68, 73; 1997а, с. 227; 2001, с. 101–104). Все это свидетельствует, что имя первопредка и верховного бога неба и погоды Эксэри связано с понятием мужского поколения рода *уксуки*. Наиболее близким фонетически является слово «экаси» айнов, в древности имевших контакты с пратунгусами. В языке айнов это слово означает «дед, предок» (Спеваковский, 1988, с. 128). В шаманстве эвенков и якутов *оксоки* — «двуглавый орел, царь птиц». То есть люди, сотворенные богом Экшэри, —

это мужские предки царского рода, индоиранского царя птиц Гаруды. Таким образом, Эхшэри — это царь грома. Этот вывод подтверждается вторым фонетическим вариантом данного слова.

В другом фонетическом варианте название бога Оксари, Охсари, Эхсэриэ, Эхсэри, Кшери представляет огласовку иранского слова «царь, владыка, повелитель», звучащего как *хсайя* или *оксай* в восточноиранских языках. В генеологической легенде скифов первопредок Таргитай или Скиф имел трех сыновей — Липоксай, Арпоксай и Колаксай, имена их оканчиваются одинаково на *-оксай*, подчеркивая принадлежность к царскому роду (Раевский, 1977, с. 20, 62–63). Фонетический вариант *Кшери*, записанный у сымских эвенков, может быть сопоставлен с индоевропейским словом «царь-кесарь», в тибето-монгольской форме — *гэсер*. Монголоеды писали о родстве образов монгольского эпоса Гэсер и Ерхий мергена.

В связи с предложенной этимологией имени бога неба Оксори — «бог, хозяин верхнего мира, предок» и Оксай — «царь, владыка, повелитель» из восточноиранского (скифского) языка, возможно сопоставить этот образ с изображением линии предков в виде пляшущих человечков. Наскальные изображения пляшущих людей Прибайкалья и Монголии связываются с обрядами плодородия и культом солнца (Окладников, 1966; Окладников, Запорожская, 1970, ч. 2, с. 93–116, 168; Новгородова, 1989, с. 320–321). Изображения линии предков в виде пляшущих в ряд человечков характерно для орнаментации одежды и утвари тунгусов (эвенков, эвенов, негидальцев и ороков) (Сем Т., 1993а, б; Кочешков, 1989; 1995). Сопоставление трех значений имени верховного божества неба Эхсэри/Оксари/Кшери характеризует его как божество грома, бури, грозы, которому поклонялись предки из царского рода (индоевропейцев-скифов) и которому совершали ритуальные круговые танцы. Эти выводы согласуются с концепцией Д. С. Дугарова о роли племенного бога громовника в становлении белого шаманства бурят Прибайкалья (Дугаров, 1991).

4.2.4. Ерхе мерген как божество растительности

Ерхе мерген как хозяин растительности и охоты, зверей имеет несколько ипостасей — Эхшэри, Чинихэ, Тэгомар, Торганэй, Калгамá. Этот персонаж носит также эпитет Сэвэки — «божественный, блестящий», превратившийся в имя верховного божества неба и солнца, а также в божество охоты и промыслового покровителя.



Изображения хозяина дерева бессмертия. Нанайцы, маньчжуры

В фольклоре божества среднего мира известны как лесные и горные люди или духи — люди света и грома Торганэй, Тылга, Калгама. В тунгусо-маньчжурском пантеоне подчеркивается светоносность, солярность божества плодородия и растительности. Божество среднего мира Тэгомар является хозяином леса и зверей и шаманства.

Экшэри — хозяин леса и зверей

В представлениях некоторых эвенков Подкаменной Тунгуски Экшэри признавался не верховным божеством, а верховным владетелем зверей, птиц, рыб, тайги и держателем нитей их судеб (Анисимов, 1959, с. 9—12). Ороцкий дух Эксукэ был связан с промысловым культом и воспринимался как бог леса и зверей



Изображение шаманского предка — хозяина дерева жизни. Орочи (по Арсеньеву)

(ССТМЯ, 1977, с. 440). Г. М. Василевич пишет, что второе имя верховного бога неба Экшэри — Шируни — означает «олень, лось». Экшэри, согласно ее материалам, представляет собой также фетиш в виде фигурки оленя, который используется во время весеннего новогоднего обряда икэнипкэ как часть духа-хозяина верхнего мира, находящегося среди людей. Амулет Экшэн представлялся родовой святыней, способствующей благополучию, удаче на охоте. У шаманов был камень *эксэн*, который назывался *буруни* — «кремьень», считалось, что его также посылал верховный бог неба Экшэри (Василевич, 1957, с. 157; 1969, с. 230; 1971, с. 53). Во время ритуала икэнипкэ шаман эвенков вызывал пением на землю верховное божество Экшэри-Шируни, тот садился на священное дерево Туру, рассматривал жертвы и начинал разговор с шаманом. Шаман спрашивал у Экшэри о жизни каждого из присутствующих, о предстоящей пропаже оленей в будущем году (Василевич, 1957, с. 157).

4.2.5. Чанихэ

Образ старика, хозяина растительности Чанихэ, известен в мифологии удэгейцев, эвенков и нанайцев в разных фонетических вариантах. Наиболее четкие представления о хозяине растительности сохранились у удэгейцев. Старик Синихэ или Чанихэ, Чинихэ, хозяин растительности, живет на небе у восточной горы с лунной стороны. Он является мужем богини-прародительницы Тагу мама, хозяйки солнечного дерева жизни.



Изюбрь, несущий семена
всех растений. Вышивка.
Нанайцы

После их встречи раз в год, когда небесная собака поедает светила (лунное и солнечное затмение), появляются дети, которых Тагу мама посылает людям (Арсеньев, 1998, с. 455, 465–467, 469).

Функционально-семантическое сходство с данным персонажем в тунгусо-маньчжурских пантеонах имеют также персонажи эвенков, эвенков, нанайцев, сибо. Их объединяет лунная сущность. В фольклоре эвенков — это два небесных брата Чаникой и Торганэй, эвенков — Тылга и Донда (Василевич, 1936, с. 232; 1966, с. 263–

267; Новикова, 1958, с. 42–46). Эпический герой-первопредок амурских эвенков Чинанай, творец гор и рек, шаман, оборачивался волком и был связан с луной (женой), которую он убивал и оживлял (Варламова, 2002, с. 183–211). К категории лунных персонажей относится герой Чакиптылан, небесный стрелок-агрессор (Василевич, 1959, с. 163). В фольклоре нанайцев белый старик березы Чахан мафа в образе птицеголового карлика с длинной белой бородой обладал злыми чарами и мучил Мергена и Пудин (Чадаева, 1986, с. 69). Этот персонаж был известен также в фольклоре сибо как старик, хозяин белой горы Чаракан мафа (Tulisow, 1998, с. 58). В шаманском ритуальном комплексе нанайцев образ помощницы богини творения, травяной девушки Чадиланга, связанной с водой и дождем, по-видимому, также обладает лунарной характеристикой (Сем Л., 1976, с. 208; Сем Т., 2006, с. 589). В эпосе эвенов старик Кагэнэ, хозяин горы, имеет две дочери — солнечную Нэлтэк и лунную Синани (Ткачик, Лебедева, 1986). У ороков был известен род волков Синаходо (Пилсудский, 1989).

4.2.5.1. Этимология *Чанихэ*

Со словами *чанихэ*, *синихэ*, *чинанай* связано несколько вариантов этимологии: «собака, волк; луна, свет; лунный бык, олень/лось». В языке эвенков *чина*, *чоно* — «волк» — слово, заимствованное из монгольского языка, как считают авторы сравнительного словаря тунгусо-маньчжурских языков. Во всех тунгусских языках слово *чинэ* означает «визжать, скулить» (о собаке) (ССТМЯ, 1977, с. 396–397).

Имя божества плодородия удэгейской шаманской мифологии этимологизируется в одном варианте от слова *чан* (Чанихэ) как «свет, луна, белый» (ССТМЯ, 1977, с. 380–382). Эта основа относится к кругу дальневосточных названий: Чан — богиня луны (китайцы), *чан* — «белый» (о собаке — нивхи), Тюп (Чуф) — божество солнца, света (айны), Чумон (Чхумон) — небесный стрелок, первопредок корейцев; Чосон, Когуре, Коре — страна утренней свежести (древние вьеты, корейцы) (Юань Кэ, 1965, с. 180; Яншина, 1984, с. 180–184; Рифтин, 1992, с. 624; Крейнович, 1973, с. 491; Спевиковский, 1988, с. 63; Джарылгасинова, 1972, с. 84; Штернберг, 1933, с. 613). Фонетический вариант от основы *син* (Синихэ) также имеет значение «луна, снег, желтый» (ССТМЯ, 1977, с. 90) и, по нашему мнению, может быть сопоставлен с переднеазиатским названием божества луны и его символа лунного быка (Афанасьева, 1992, с. 198).

4.2.6. Тэгомар — хозяин леса

В этнографических материалах по эвенкам XVIII–XIX вв. Тэгомар фигурирует как божество среднего мира, лесной хозяин; образ связан с шаманством. Наиболее ранние сведения о хозяине леса Тэгумаре приведены Я. И. Линденау. Он записал у удских тунгусов XVIII в. одну промысловую молитву, в которой охотник обращается за помощью к лесному отцу Буга ами (хозяину местности. — Т. С.). Наряду с этим персонажем называются и другие лесные хозяева. Например, когда просят пушного зверя, то, поймав соболя, держат его мордой к солнцу и обращаются к верховному богу Севунки и лесному хозяину зверей Тэгумару, и говорят: «Мой бог и властелин дал мне» (Линденау, 1983, с. 92–93), отмечая, таким образом, уровень иерархии верховного божества либо хозяина места Боа и уровень лесного хозяина Тэгумара.

Князь К. Н. Дадешкелиане, путешествовавший по Амурскому краю, рекам Бурее и Амгуни в 1887 г., записал несколько молитв эвенков, в которых упоминаются имена Тыгымыр в значении «царь» и Севаки в значении «бог, дающий промысловую удачу» (соболей и лосей) (Дадешкелиане, 1887, с. 174–275). По данным П. Т. Воронова, большой шаман эвенков Г. Г. Дохолокто с р. Нижняя Тунгуска во время камлания обращается к трем главным духам вселенной — богу неба Оксари, лешему Тогомару и шайтану Хигыну. Шаман рассказал миф о творении мира двумя братьями и роли лешего Тогомара: он научил эвенков шаманить, сделал первый бубен (Воронов, 1913: Архив РЭМ, с. 48, 135). В шаманском пантеоне енисейских эвенков р. Подкаменная Тунгуска сохранились изображения лесного духа — предка шаманов Тегэмара под названием *мугдэ* — «родовой предок». Родовые предки шаманов у эвенков также назывались *гуре/горо*, *тегомар* или *тэгэ/тэргэ* (Сем Т., 2004а, с. 203–210).

Хозяин тайги Тэгомар в представлениях эвенков Подкаменной Тунгуски был связан с деревом лиственницы (Сем Т., 19976, с. 94; Макаренко, 1913: Архив РЭМ, ф. 6, оп. 4, д. 1, с. 11), что нашло отражение в этимологии его названия.

В сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских слов слово *тэгэмэр* в значении «царь» зафиксировано у эвенков, эвенов и ороков (ССТМЯ, 1977, с. 228). Дословно оно переводится как «владыка, хозяин» — *мар/мэр*, «народа» — *тэгэ*, то есть «глава народа» или «царь». Этимология этого персонажа в литературе вызывала сомнения. А. А. Бурыкин отмечал, что истинное значение слова «Тэгомар» неизвестно (Бурыкин, 2004, с. 92). Однако очевидно, что исходной основой является форма,

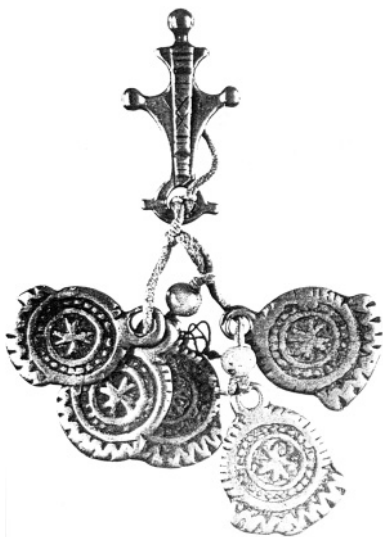
сравнимая с названиями удэгейской богини дерева жизни (лиственницы) Тагу мама и негидальского божества — хозяина леса и охоты Тывэйэна, образованные от общей основы *тэгэ* — «корень (дерева), основа, происхождение» (Сем Т., 2004а, с. 203–210). Если мы примем за основу фольклорный материал, где Тэгэ, Тагу — лиственница и хозяйка или хозяин дерева жизни — лиственницы, то слово *тэгомар*, *тэгумар* или *тогомар* будет иметь другое значение, не просто «царь», а «владыка, царь, хозяйка/ин дерева жизни». В верованиях эвенков упоминается корневой старик Дагачан (Широкогоров, 1919, с. 15), название которого восходит к данной основе *тэгэ/дага*. В шаманском промысловом и лечебном комплексе негидальцев среди лесных духов имеются изображения хозяина и хозяйки тайги Тувэйэн с медвежьей и тигровой мордами. Женский образ имеет вид рождающего дерева или корня дерева с головой женщины, медведя или тигра, обозначенного одним названием (РЭМ, колл. 2566-26, 33; Сем Т., 1990, с. 95, 106).

В тунгусских ритуальных комплексах имеются изображения лесных духов этой категории с основой на *тагу/дага*. В верованиях баргузинских и нерчинских эвенков дух Омиян отсылает души, но контролирует его дух Дагачан — корневой старик (Василевич, 1969, с. 231; Широкогоров, 1919, с. 15). Этимология имени Дагачан восходит к основе *тэгэ* — в значении «корень дерева». О том, что эта этимология достоверна, свидетельствуют материалы эпоса, согласно которым мужские и женские персонажи духов растительности относятся к роду лесных людей Торганэй — монгольских и иранских предков тунгусов — и связаны с белым шаманством. (Сем Т., 2004а, с. 210). Семантически этот образ сопоставим с таджикским божеством плодородия громовником Дехконом (Снесарев, 1969, с. 219–221; Антонова, Чвырь, 1983, с. 22–42).

4.2.7. Ерхе мерген как божество плодородия

Как небесное и самое близкое к людям божество Ерхе мерген является подателем плодородия людей, животных, скота, растений, земли. Он создает детей, дает здоровье, хранит и добывает эликсир бессмертия, посылает дождь плодородия и покровительствует людям во всех хозяйственных делах. Он является творцом мира.

В разных культурных традициях тунгусо-маньчжурских народов сохранились отдельные черты божества плодородия, на основе которых можно восстановить общую модель. Многие ипостаси Ерхия мергена представлены в роли *первопредков*. К образам божественных творцов



Солнечное божество плодородия.
Бронзовая подвеска. Эвены

первых людей в тунгусской мифологии относятся персонажи Чанихэ, Чинанай, Экшери.

По данным непских и ангарских эвенков, хозяин верхнего мира Эксэри *сотворил из камня и глины людей* и затем вдунул в них жизнь и оставил сторожить их собаку, но ее перехитрил его старший брат Харги: он плюнул на творения бога, поэтому люди болеют и смертны (Василевич, 1959, с. 176–177). В эвенкийском эпосе первопредком, корнем *тэхэлды* амурских эвенков является эпический герой Чинанай, один из трех братьев (Варламова, 2002, с. 183–211). К разряду верховных небесных божеств Эндури у маньчжуров, наряду с божеством неба Абкай Эндури или Дэрги Абка, относится верховный дух родового предка — Эксэ Эндури или китайско-

го Шаньди (сверкающего, божественного предка) Эндури. Его имя обозначено в письменном источнике маньчжуров «Нишань самани битхэ» (XIV–XVII вв., бытует в настоящее время у солонов, дауров и маньчжуров) как Экса Эндури (великий дух, спустившийся с небес) (Яхонтов, 1992, с. 78, 109, 137).

4.2.8. Чинихэ (Ерха) — творец душ людей

Как божество плодородия этот персонаж наиболее полно разработан в пантеоне удэгейцев. Чинихэ (ипостась Ерга или Ерхе мергена) — хозяин растительности, лунного дерева, дерева погоды и мороза. Он — муж хозяйки солнечного дерева душ Тагу мама или Сангия мама. От их встречи раз в году зарождались души людей на солнечном дереве жизни прародительницы Тагу мама, где они обитали в виде птичек до тех пор, пока Тагу мама не сбрасывала их на землю в утробы женщин (Арсеньев, 1998, с. 455, 465–467, 469). В эпосе эвенков *первопредки людей* и творцы мира — два брата-близнеца Чанихой и Торганэй либо три брата — Дёлоной, Сиктэнэй и Чинанай.

В шаманском пантеоне маньчжуров, нанайцев и ульчей небесное божество плодородия Ер, Е, Ёрха помещается на небо (Shirokogoroff, 1935; Смоляк, 1991). Согласно нанайской мифологии шаманов, Ёрха Эндури обитал на втором уровне нижней сферы синего неба. Считалось, что он соответствует созвездию Енгой хосикта. Иногда Ёрха Эндури называли в паре с Майдя мама — хозяйкой плодородия. Его молили о здоровье, поставив три священных шеста и жертвенник (Смоляк, 1991, с. 13, 269; Кубанова, 1992).

Имеются данные, позволяющие утверждать, что тунгусский образ небесного божества Ёрхе являлся не только прародителем людей, первопредком, не только давал детей и здоровье, но являлся подателем плодородия в широком смысле — растениям, земле, скоту, зверям и людям. Не случайно образ Ёрха Эндури шаманского пантеона нанайцев и ульчей сравнивается с маньчжурским персонажем, божеством плодородия Ехан мергеном или Ер, и китайским божеством плодородия Е (дом, земля), который у маньчжуров называется Е или Ер Эндури (Shirokogoroff, 1935). По мнению Н. Б. Киле, божество плодородия Ехан мерген в нанайском фольклоре заимствован из маньчжурской мифологии (Киле, 1994, с. 114). Т. А. Пан считает его китайским образом.

Образ Ёрха как божества грозы, бури в верованиях нанайцев переплетается с божеством бессмертия. Как шаманское божество он владеет *эликсиром бессмертия* или *добывает* его (в виде солнечного света, живой воды), является хозяином или охранителем дерева познания, плодородия, бессмертия. Егда в представлениях орочей и удэгейцев получает дар бессмертия у хозяйки жизни.

В удэгейском фольклоре имеется образ Егда, сопоставимый с нанайским Ерхий мергеном. В тексте сказки говорится о двух братьях Егда (Егдига) и Уза (Уцза). Егда открыл путь в мир мертвых и стал первым смертным. Там он встретился с прародительницей в образе женщины-раковины, дающей жизнь всему живому и создающей души шаманов (Арсеньев, 1998, с. 455–456; Подмаскин, 1991, с. 120). В удэгейском мифе Егда получает первые шаманские атрибуты от женщины-раковины или лягушки в лесном озере (Арсеньев, 1998; Подмаскин, 1991).



Божество бессмертия летит на птице.
Рисунок на лечебной одежде.
Нанайцы

В фольклоре нанайцев, ульчей, удэгейцев встречается сюжет о добывании эликсира бессмертия. Согласно волшебной сказке нанайцев, Ерге мерген добывает небесного зайца и кабана, хранителей эликсира бессмертия, на священной горе для своей небесной жены — шаманки (Крапоткин, 1986, с. 16–19; Шимкевич, 1896, с. 114–116; Киле, 1996, с. 99, 117). По шаманским представлениям нанайцев и ульчей, шаманская красная гора находилась на пятом ярусе верхнего неба (Смоляк, 1991, с. 13–14). В сказках удэгейцев и эвенков сам богатырь заболевает и его спасает ворон, принесший эликсир бессмертия от отца героя — верховного божества неба и горы (Василевич, 1936, с. 169). В удэгейской сказке старик Канда мафа посылает ворона за лекарством для своего обезумевшего сына Егда, который стал убивать всех зверей и людей. Ворон приносит лекарство (эликсир бессмертия) с дерева с семенами всех растений и лечит (шаманскую) болезнь героя (Фольклор удэгейцев, 1998). Ульчский Мерген летит на небо верхом на зайце с золотистой шерстью и колокольчиками (Суник, 1985, с. 117).



Образ хозяина дерева плодородия. Орнамент на одежде. Нанайцы

Шаманское становление небесного божества Ерге связывается с получением дара с дерева бессмертия, которое выступает здесь в качестве дерева познания. Образ дерева семян всех растений с двумя птицами на его ветвях является элементом иранской мифологии (Брагинский, Лелеков, 1991, с. 562). В шаманстве маньчжуров на верхнем пятом ярусе неба, на его восточной стороне, растет дерево с двумя птицами — аналог дерева бессмертия иранской мифологии (МНМ, 1992, с. 107). В мифологии древних иранцев звезда Сириус пьет воду из озера рядом с деревом семян всех растений, и когда идет дождь, семена плодородия и знаний

распространяются по миру. Данный мотив на-
поминает образ дождя в виде небесной лошади
якутов или небесной лосихи эвенков и восходит
к индоевропейскому образу небесных коров,
молоко которых — это дождь плодородия боги-
ни неба и дождя (Алексеев, 1975, с. 95; Голан,
1993, с. 12–16). Д. С. Дугаров связывает тюрко-
монгольский образ божества грозы и его коня —
символа дождя плодородия — с индоевропей-
ской культурной традицией (Дугаров, 1991,
с. 254–256).

Ерхе часто представляется оленем или лосем,
который дает небесный *дождь плодородия*. Как
божество грозы он посылает дождь плодородия
на растения, скот, зверей, людей. В шаманском
заклинании эвенков р. Нижняя Тунгуска, на-
чинающем камлание на весеннем годовом
празднике типа икэнипкэ — обновления жизни,
упоминается небесная лосиха, которая посылает
небесный дождь плодородия и открывает и
закрывает сакральное пространство между ми-
рами через Полярную звезду (Сем Т., 1997б,
с. 99; Воронов, 1908–1914: Архив РЭМ, с. 139).

На священных скалах р. Токко Верхнего
Амура изображено антропоморфное рогатое и
ушастое божество неба, посылающее дождь
плодородия на землю (Окладников, Мазин, 1976, с. 156). Образы неба-
солнца и небесной лосихи, посылающей дождь плодородия, изображе-
ны на скалах Средней Лены Суруктах-Хая (Окладников, Запорожская,
1970, с. 78). На скалах Алдана подателем небесного дождя плодородия
является мужское божество солнца (Окладников, Мазин, 1979, с. 91).



Штандарт. Культовое
изображение. Луристан,
VIII–VII вв. до н. э.

4.2.9. Ерхе мерген как шаманское божество

Шаманская сущность божества плодородия Ерхе мергена состоит
в его медиумной способности быть посредником трех миров вселенной
мира людей, предков и богов и принадлежности его к категории уми-
рающего и воскресающего божества астрально-растительного типа.
Именно эта специфика связывает воедино его астральные, растительные



Божество плодородия.
Орнамент на нарукавниках.
Нанайцы

Hong gang, 2001, p. 123; Tulisow, 1998, p. 95, 110, 114–115, 128; Захаров, 1875, с. 476; Хоппал, 1999, с. 157). В работах М. Хоппала по шаманизму большое внимание уделяется маньчжурским шаманам (Норрал, 1994). М. Хоппал пишет: «Несомненно, к важнейшим элементам шаманизма относится культ предков. Выдающиеся персонажи шаманского пантеона (как, например, маньчжу Батуру Мани) прежде были героями и бесстрашными борцами, к ним причисляются семь духов созвездия Большой Медведицы» (Хоппал, 1999, с. 157).



Мерген, летящий на птице.
Орнамент на одежде.
Нанайцы

и хтонические ипостаси. Тройственность божества Ерке связана с его креативной, медиативной и героической функциями.

Главное шаманское божество тунгусо-маньчжурских народов, известное маньчжурам под несколькими именами, а также Ерке Мерген, Батуру Мани, Мани, Батуру Мерген — богатырь, характеризующийся храбростью и мудростью — шаманским дарованием. Маньчжурам божество плодородия известно. Оно считается главным шаманским божеством, родовым героем шаманского эпоса (Guo Shuyun, Wang

В маньчжурском словаре С. Захарова персонаж Батуру Манга характеризуется как «богатырь, герой, соединяющий храбрость с дарованием» (Захаров, 1875, с. 476). Имеется в виду обладание шаманским даром воина. Отмечается, что батуру — «богатырь, герой, храбрый (но благородный и справедливый), храбрый полководец, офицер». Наряду с этим в словаре отмечается и другая ипостась персонажа: «сильный, насильственный, тиран», которая отражает его демоническую сущность в отличие от героической. В варианте Батуру Мерген богатырская сущность персонажа связана с его мудростью и талантами.

Мерген (мн. ч. Мергенсэ) означает «умный, разумный, мудрый», Мерген сурэ дачун — «остроумный, всезнающий; искусный (охотник, стрелок); мудрец, философ» (Там же, с. 883).

Исследуя персонажей нанайского фольклора, Ю. А. Сем выделил в их числе категории мергена и батура как двух разных персонажей. О мергене он писал: «Это удачливый охотник или рыбак, искусный стрелок, воин, обладавший большой физической силой и красотой, а также он мудрый, владевший волшебством через покровителей и помощников». Батур же — «богатырь, силач, смелый, отважный, сильный духом; он — воин-завоеватель, одетый в панцирь и шлем из железа». (Сем Ю., 1992а, с. 7–11). Очевидно, что в маньчжурском образе Батуру Мергена произошла контаминация двух различных персонажей истории: местного охотника — воина-шамана и воина-завоевателя. Название *батуру*, *батыр*, *боготур* тюрко-монгольского происхождения. По мнению В. В. Иванова, слово «богатырь» — миграционный культурный термин, восходящий через тюркские языки к иранскому названию бога, господина из индоиранского *бхага* — «доля, даруемая богами». В согдийском и авестийском *баг* — «бог, господин», в древнетюркском *баг* — «титул», в тюркском *бага* — «герой, богатырь, сильный». На основе этой лексемы в тохарском образовалось сложносоставное слово с тем же значением — *бахатур* (Иванов, 2003, с. 13–14, 16).

В фольклоре тунгусо-маньчжурских народов Восточной Сибири и Амура (эвенков, нанайцев, ульчей, орочей, удэгейцев) с образом небесного божества плодородия Ерхе, Ерга связан сюжет о его шаманском становлении.

Он добывает орла с шаманского дерева или достает яйца птицы с утеса, достает луч света у верховного божества, добывает небесного зайца и кабана, хранителей эликсира бессмертия и шаманского знания, либо его отец лечит героя от шаманской болезни эликсиром познания, принесенным вещей птицей вороном (Маргаритов, 1888, с. 24; Киле, 1996; Арсеньев, 1998, с. 470; Василевич, 1936, с. 169; Фольклор удэгейцев, 1998, с. 119; Варламова, 2002, с. 211).



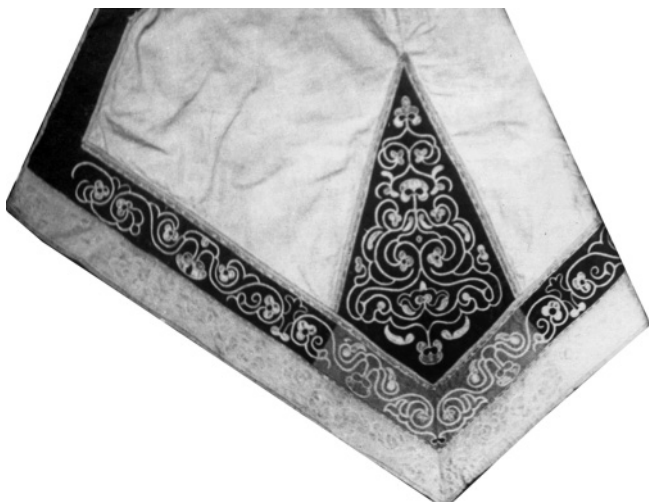
Ерхе мерген верхом
на голове дракона. Орнамент.
Нанайцы, ульчи

В эвенском фольклоре описаны симптомы шаманской болезни богатыря Уняны, олицетворяющего хозяина дождя. Он переходит реку, забирается на дерево, собирает животных духов-помощников (Новикова, 1958). Чинанай, эпический герой эвенкийского фольклора, также испытывает трудности при переходе реки, начинает понимать язык зверей, голос ветра, собирает духов-помощников в образе зверей, вешает лоскутки ткани на священное дерево, окропляет жертвенной кровью гору, приносит жертвоприношение (Варламова, 2002, с. 183–211).

В эвенкийском фольклоре имеется сюжет, аналог шаманской инициации. Персонаж Иркисмондя, олицетворяющий божество бури, умирает в результате несчастного случая: его старший брат громовник Торганай случайно попадает ему топором по голове. Шаманка Аякчан оживляет Иркисмондя живой водой, добытой в нижнем мире (Романова, Мыреева, 1971, с. 306).

В эпосе тунгусо-маньчжурских народов распространен сюжет борьбы и победы эпических богатырей над врагами иноземья, чужими богатырями, чудовищами подземелья, имеющими зооморфный облик, что может быть интерпретировано как *обретение шаманских духов-помощников*.

В маньчжурском шаманском эпосе три богини света борются с демоном бури и тьмы Елури (Бэкер, 2004, с. 38). В эпосе маньчжуроязыч-



Мерген верхом на кабане. Орнамент. Нанайцы, удэгейцы

ных сибо Мергендзи Бату, сын небесной девы, сражается с демонической старухой Мангус баба (мама) (Guo Shuyun, Wangn Hong gang, 2001, p. 123). Близкий сюжет имеется у западных эвенков: Манги Деромго (ассоциирующийся с Орионом) борется с сестрой-людоедкой, челюсть которой превращается в духа леса (Василевич, 1936, с. 273–275). В эпосе амурских и алданских эвенков герои сражаются с трехглавым орлом-драконом, хозяином духов подземного мира Авахи Адярай (Варламова, 2004). Подобные сюжеты известны и в фольклоре народов Амура (Киле, 1996; Чадаева, 1990; Кубанова, 1992; Аврорин, Лебедева, 1966, с. 157, 170). Аналог данному сюжету имеется в мифологии дауров — небесное божество Ерке мерген или небесный начальник Догин амбан сражается с водяным змеем Моодуром (Tulisow, 1998, p. 107–115, 68–72). Этот сюжет восходит к индоевропейскому мифу хеттов о борьбе грома Тора с многоголовым водяным змеем хаоса (Иванов, Топоров, 1991, с. 530).

В шаманском эпосе удэгейцев богатырь Егда борется с чудовищами нижнего мира и побеждает их: зверя (Гамбау Буинь или Докеня боани, Кара Буй), огненного тигра, паучиху Атака мама, железного вертела Сэлэмэгэ или Дзандалафу, Сумуендя, земляного горбатого черта Суэмю или Боко, каменного человека Сэндуля (Кормушин, 1998, с. 104–109; Можаев, 1955, с. 43–47; Фольклор удэгейцев, 1998, с. 121–137, 163–171; Арсеньев, 1998, с. 457–483). Образ Сэлэмэ или Сумуендя известен в эпосе амурских эвенков, он — хозяин нижнего мира Авахи, с которым сражается герой (Мыреева, 1990, с. 155; Романова, Мыреева, 1971, с. 231).

Иконография образа Ерке мергена. Главный шаманский персонаж тунгусо-маньчжурского пантеона Ерхий мерген (или Батуру Манги, Манги Дёлони, он же Сэвэки, Сэнгкэн) связан с тремя мирами вселенной. Он владеет даром оборотничества и поэтому имеет облик животных трех миров — птиц, рогатых животных, хищных зверей, земноводных. Наиболее распространенный образ — богатырь, стрелок, хищник (собака, волк, тигр) или всадник на птицах и животных.

В фольклоре тунгусо-маньчжурских народов ипостасями Ерке мергена были персонажи, имеющие облик животных: Ерке мерген — собачий сын, пес-мерген, огненная собака, небесный заяц-кабарга; Егда — медведь, заяц; Чинанай — волк, собака;



Мерген-собака верхом на птице.
Орнамент на одежде. Нанайцы

Нэнгуй — красный волк; Мароко — тигр; Батуру Мани — барс; Боко, Багде, Аке, Уде — кабарга (Киле, 1996, с. 93–101, 175–181; Крапоткин, 1896, с. 16–19; Сем Т., 2001, с. 101–104; Петрова, 1967; Варламова, 2002, с. 183–211).



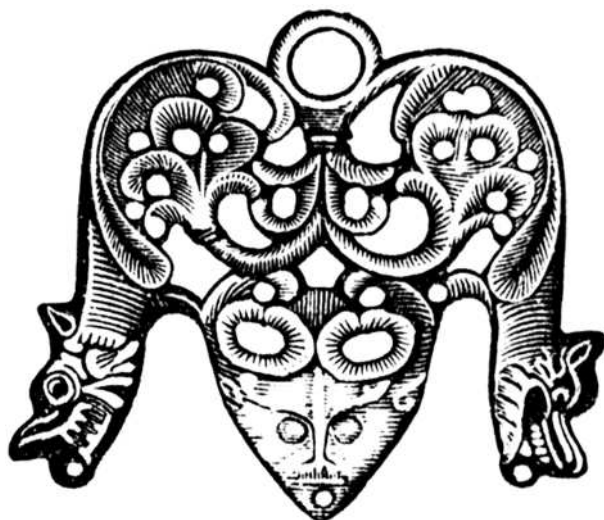
Всадник Ерге мерген на волке. Удэгейцы

В удэгейском фольклоре имеется представление о Егда в образе небесного зайца, держателя луча света (бессмертия). Некоторые авторы полагают, что эта сказка имеет даурское происхождение. В фольклоре и шаманстве нанайцев, ульчей, удэгейцев, орочей Ерге мерген добывает для своей небесной жены эликсир бессмертия, носителями которого были небесный заяц и кабан. Шаман также идет на 4-е или 5-е небо, где на красной горе обитают небесный заяц и кабан. Зайца-кабаргу часто изображали на шаманских иконах. В мифологии маньчжуров небесная ежиха Сэннггэ Эндури, владыка лучей света, сражается против демона бури Елури. В нанайской сказке ежиха — дочь солнца, за которую сватается ушастый демон земли, Мерген ее спасает. В монгольском эпосе Гэсер бабушка-зайчиха, живущая на небе, является подателем жизни и хранителем эликсира бессмертия. Гесер и его брат Ерге мерген добывают у нее этот эликсир (Хангалов, 1958).



Стрелок в костюме с орнаментом, изображающим мергена. Нанайцы

Одно из главных астральных изменений нанайцы, удэгейцы связывают с именем этого персонажа. Лунное затмение в нанайской мифологии объясняется тем, что Боа выпустил собаку (тигра) съесть месяц. Собака (или волк) поглощает свет и сама ассоциируется со светилом (Лопатин, 1922, с. 330). По представлениям фольклора удэгейцев, затмение солнца наступает тогда, когда небесная собака набрасывается на него. В этот момент люди должны стучать в бронзовые предметы и отгонять собаку от солнца (Подмаскин, 1991, с. 124). В эпосе восточных эвенков ипостасью небесного богатыря оленя Ирки (Иркисмондя, Иркинничен) был первопредок Чинанай, образ которого ассоциировался с луной и волком или собакой, которая периодически глотала луну (Василевич, 1936; Варламова, 2002). Персонаж Ерхий мерген напоминает центральноазиатский образ хищника — волка с медвежьей головой и птичьими лапами, пожирающего светило (солнце, луну) на небе, запечатленного на петроглифах Центральной Азии (Вадецкая, 1967, с. 37–38, 59, 63; Кубарев, 1979, с. 79–83; 1987а; Савинов, 1996; Новгородова, 1984; 1989, с. 179).



Образ человека-олени — хозяина дерева плодородия и двух волчьих голов — символов света. Бронзовая подвеска. Южная Сибирь

В орнаментах на одежде и утвари образ родового героя-первопредка встречается часто в виде всадника на птице-змее, драконе, волке, собаке, кабане. Сравнение этих изображений с родовым предком Ерке мергеном или Манги Батуру, Дёлони, проведенное нами, показало, что имелись бронзовые подвески-прототипы этого образа (Сем Т., 2007б; Андреева, Сем, 2004, с. 449; Краски земли Дерсу, 1982). В шаманской



Двухголовая радуга и ягуар. Центральная Америка

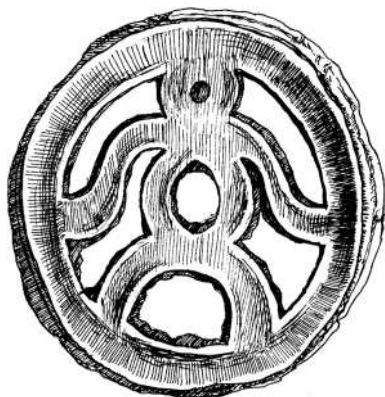
иконографии тунгусо-маньчжурских народов Ерге мергена изображали в виде птицы-лося Бучу/Ерга или тигра, всадника на тигре Амба или Хапун, всадника на волке либо в образе тигра или волка (Ерха, Чинанай), всадника на медведе (Манги), на птице или в виде птицы (Гаро), верхом на рыбе (Дэрэгдэ) (Лопатин, 1922; Брезницкий, 1999; Рычков, 1922; Липский: Архив МАЭ, 1936).

В ритуальных ипостасях Ерге мергена образы разделены на две части: Бучу — птице-змей, кабарга и Манги — рогатый медведь или тигр (либо барс) (Сем Т., 1990, с. 93–100, 103–113; 2001, с. 101–104; 2002б; 2003; 2006). Образ фольклорного персонажа Егда в ороческих представлениях связан с ритуальным шаманским духом и его изображением в виде помощника — ясновидящего Севохи Ерга. Он изображен в виде человека с лосиными ногами, головой и крыльями птицы, судя по форме головы, филина (РЭМ, колл. 1870–46). В шаманстве эвенков Аркунга — крылатый дух, одаряющий великим предвидением (Третьяков, 1871, с. 419).

В мифологии тунгусо-маньчжурских народов божество Ерге мергена известен как охотник-стрелок. Его изображение в образе охотника-стрелка сохранилось в ипостаси лесного духа, покровителя охоты и шаманского духа-помощника — Сэвэки, Сэнгкэна, Ваксауки Сэвэхэни или Ниенку эвенков, удэгейцев и орочей. Идол стрелок абсолютно идентичен воинам-охотникам с луками и палицами наскальных изображений Восточной Сибири эпохи бронзы. Наскальные изображения воинов-лучников исследователи интерпретируют как шаманских духов мухоморного типа (Дэвлет, 2005) либо воинов, представляющих лунных быков плодородия (Окладникова, 1986). Наше исследование показывает, что это



Изображение человека-предка и головы волка. Идолы. Ороки (по Икегами)



Предок шамана в круге-змее — символе хронотопа. Нанайцы. Бронзовая подвеска



Шаман с подвесками, изображающими духов-помощников. Нанайцы
(фото Ю. А. Сема)

шаманские духи, покровители растительности, охоты, и боги плодородия, связанные с переднеазиатскими образами умирающих и воскресающих божеств растительности.

Парные образы Манги и Бучу в верованиях тунгусо-маньчжурских народов Дальнего Востока связаны с шаманством (Аврорин, Лебедева, 1966, с. 192–197; 1978, с. 45, 56–60; Арсеньев, 1948б, т. 5, с. 22, 181; Золотарев, 1969, с. 212; Мазин, 1984, с. 9–10; Shirokogoroff, 1935, p. 151; ССТМЯ, 1975, с. 530; 1977, с. 162).

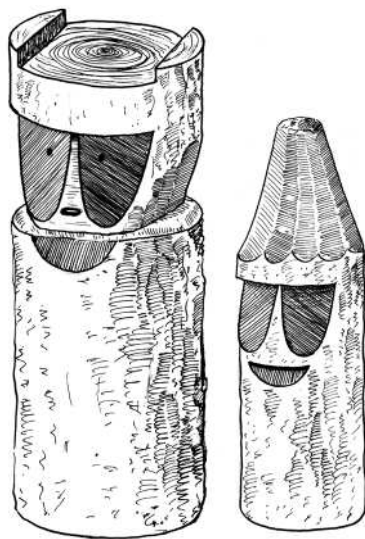
Их иконография строго установлена и имеет один шаблон у всех тунгусских народов. Идол Манги изображается обычно с квадратной головой, часто имеет на макушке 9 духов-помощников. Идола Бучу делали с остроугольной головой, образованной двумя лопастями. Зачастую эти два образа сливаются в один, что видно на примере изображений этих духов у нанайцев, орочей, удэгейцев (Аврорин, Лебедева, 1978, с. 56–60; Лопатин, 1922, с. 224; Шимкевич, 1896, с. 57; Иванов, 1954, с. 331–382; Сем Т., 1986а, с. 108; 1990, с. 98).

С. В. Иванов опубликовал предметы культа этих народов с изображениями духа Бучу (Иванов, 1954, с. 331, 342, 350, 355, 357, 363, 365, 369, 372, 375, 377, 381, 382) в облике человека и птице-змея — инициального духа шаманства. В нашей статье о сакральных предметах шаманства тунгусов приведены изображения и подробное описание этого персонажа (Сем Т., 2002б).

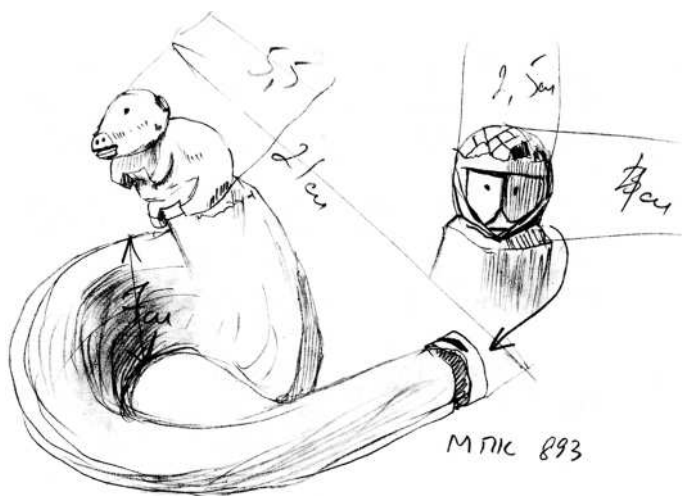
В шаманских представлениях маньчжуров Мангия — название духов-помощников шамана, которые спускаются на него во время камлания вместе с духами Дюлген и Амба. В маньчжурском источнике говорится, что Нишаньская шаманка взяла 9 пар ду-



Манги и Бучу верхом на морском тигре. Амулет. Орочи



Изображения Манги и Бучу.
Ульчи



Манги и Бучу — охотничий амулет (из колл. МПК)

хов *мангяней* и небесных девушек *дагиней*. К. С. Яхонтов на основе шаманского эпоса маньчжуров о Нишаньской шаманке пишет, что облик их чаще антропоморфный, но в сибирском шаманском тексте призываемые духи Манггин мерген носят имена различных могущественных животных. Антропоморфные Манггин носят обувь из кожи быка, свиньи, козла (Яхонтов, 1992, с. 101, 133–135, 137).

4.2.10. Этимология слова *Ерха*

Лексико-семантический анализ названий образа Ерхе мергена и его ипостасей, проведенных в данной работе, показал, что имя и образ родового героя-первопредка, первого шамана, восходят к образу владыки стихий мира. Были выявлены три уровня этимологии — природных стихий, животных образов и предков, что отражает полисемантический статус главного шаманского образа.

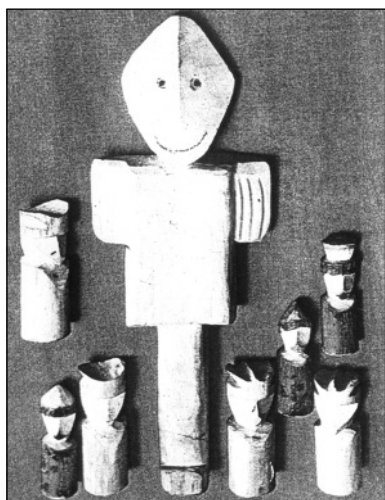
Имя персонажа удэгейского фольклора Егда, Егдига может быть сопоставлено со словом *йэгдигэ*, которое, по мнению В. И. Цинциус, означает «добрый молодец, герой» и восходит, так же как слово *гэгэн*, к общеалтайскому *кун* — «человек» (Цинциус, Летягина, 1978, с. 228). Корневая



Типы Бучу и Ерха. Удэгейцы, орочи, нанайцы

основа имени Ерхий — *ер, ур* — связана с понятием «самец, мужчина, человек» и с понятием «время, поколение», а в варианте *э/оор* имеет отношение к названию главной жизненной души человека *ерга*, восходящему к понятию «семя, рост, плодородие». К семантическому кусту данного слова, несомненно, относится понятие *уксуки* — «родовая первооснова», то есть «передающаяся во времени нить поколений» (Сем Т., 19866, с. 68, 73; 1997а, с. 227; 2001, с. 101–104).

Фольклорный образ Ерхе мергена генетически связан с первопредком Гуранта. Этимологически слова *ер* — «человек, семя, плодородие» и *гур, хур* — «человек» вполне сопоставимы. Следует отметить космичность обоих персонажей, хотя она выражена по-разному: либо в вари-



Изображения Бучу и родовых предков. Ульчи (по Чадаевой)

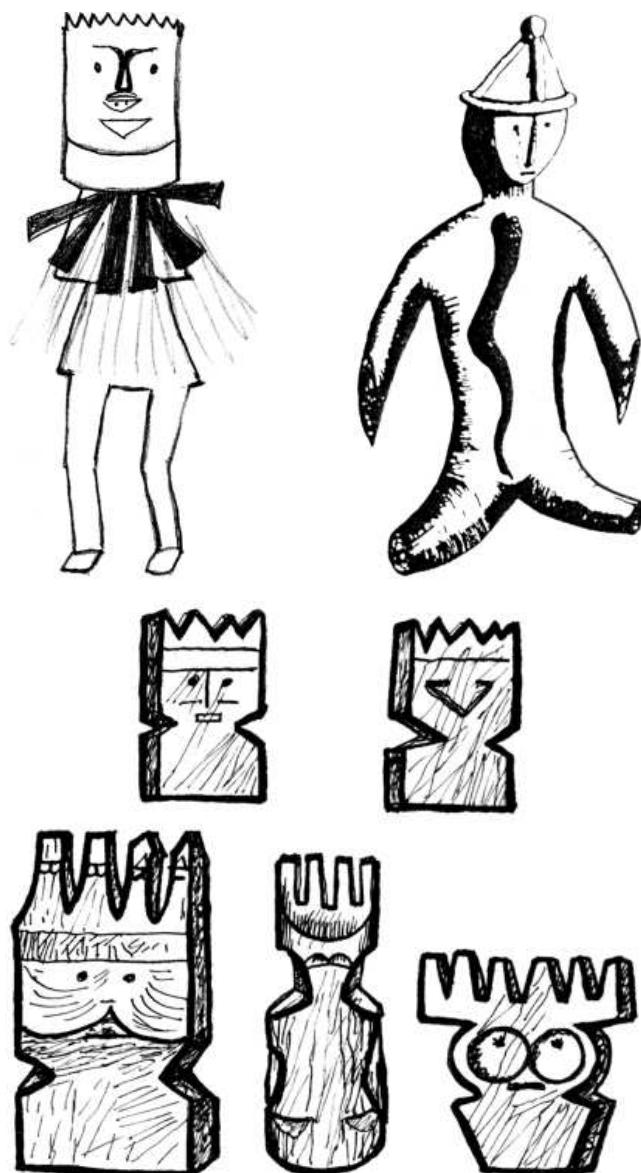
анте Гуранта как воплощение космического лося, то есть пространства, либо в варианте Ерхе как путника в образе огненного пса или волка по трем мирам вселенной, связанного с ходом солнца и, следовательно, со временем. Функционально же Ерхий мерген, хозяин погоды, ближе старику Канда. Канда же, как и Гуранта, и Боа Эндури, связан с пространством вселенной.

Этимологии, связанные с животными ипостасями этого персонажа, следующие: Иркиничен от *ирки* — «дикий самец оленя», а также *ирчи* — «волк»; Чинанай от *чинэ* — «волк, собака»; Марни, Мароко от *мари* — «тигр» (ССТМЯ, 1975, с. 341, 326–327;

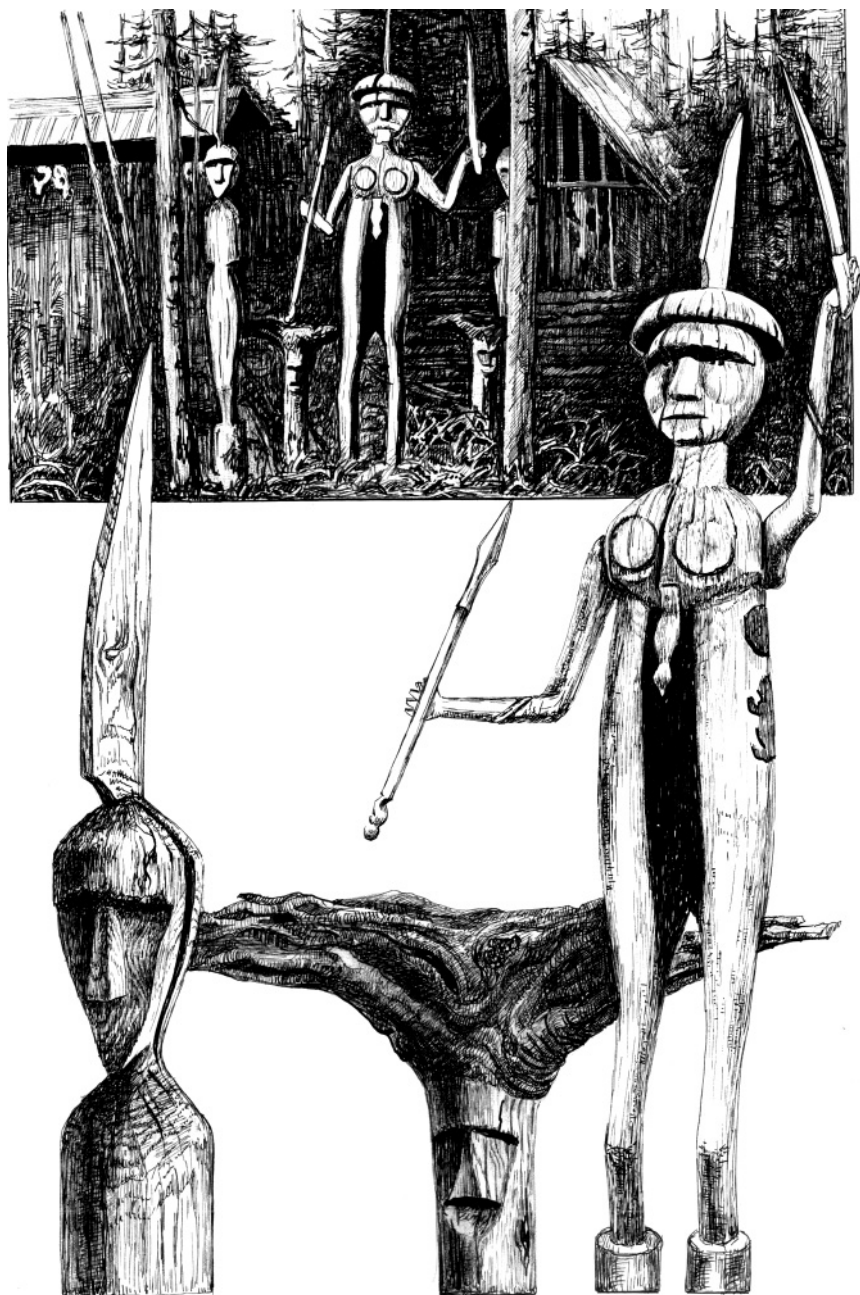
Василевич, 1958, с. 176–178).

Главные понятия, связанные с этими образами в тунгусо-маньчжурских языках — «буря, гром, свет, молния и вселенная», — указывают на его функцию хозяина погоды, бури, грома, а также на шаманский образ посредника. *Йеху* — «ветер с дождем», *йелури* — «буря, мрак», *хэргэ* — «вихрь», *акса* — «буйный», *агды*, *акждан* — «гром», *ялони* — «мир, свет, земля, вселенная», *еркэ* — «земля», *улден* — «свет», а также Манги Дёлони — огненный богатырь, молния-богатырь (ССТМЯ, 1975, с. 340, 355).

Наряду с собственно тунгусо-маньчжурскими этимологиями образ Ерхе мергена имеет прямые аналогии в монгольской мифологии (Эрхий мерген — стрелок в Орион, брат Хухедей мергена и Гэсера) и древнетюркской мифологии (Йер-Суб — божество земли-воды, два брата-творца Улден и Эрлик или Эрлен) (Неклюдов, 1992; Потанин, 1916, с. 1–3). Семантика персонажей Ерхий, Ерке, Йер-Суб тюрко-монгольской и Ерхе, Арцо тунгусо-маньчжурской мифологии восходит к индоевропейскому образу — гора-вселенная Ерд (Мелетинский, 1991, с. 436; Дугаров, 1991, с. 268). В армянской мифологии два главных божества неба и земли называются одинаково: Еркир-Еркин (Иванов, Топоров, 1991, с. 98). Отметим, что в иранском фольклоре Араш, Эрекса — имя искусного стрелка (МНМ, 1991, с. 98).



Типы Манги. Бирары, орочи, негидальцы, удэгейцы



Манги на мольбище. Удэгейцы

4.2.11. Этнокультурные связи образа Ерха

Сравнительно-исторический анализ образа Ерха (на уровне общей семантики и иконографии) показал, что генезис образа Ерхе мергена и его ипостасей восходит к нескольким источникам (восточноазиатскому образу божества бури, переднеазиатским божествам растительности, индоиранскому божеству бессмертия и божеству-посреднику типа Митры, переднеазиатскому эпическому герою типа Гильгамеша и центральноазиатскому герою, стрелку в Орион — Эрхий мергену).

В формировании данного образа можно выделить несколько напластований, выявляемых в результате сравнительно-исторического сопоставления с близкими персонажами других народов и культурных миров.

Образ божества, хозяина воды и бури, имеет восточноазиатские аналогии: в японской и корейской мифологии это божество ветра Сусанно, Суру, а в китайской — первопредок Юй (Пинус, 1992а, с. 478; Рифтин, 1979, с. 116–126).

Образ культурного героя-стрелка имеет аналогии в тюркской и монгольской мифологии в сюжетах о Ерке или Ерхий мергене, небесном стрелке в Орион, и о громовнике Хухэдей мергене, стреляющем в солнце (Неклюдов, 1992; Потанин, 1916, с. 1–69).

Образ божества плодородия сформировался на основе монгольских (кидани, дауры) представлений о двух деревьях-прародителях — солнечного и лунного, а также по аналогии с переднеазиатскими образами умирающих и воскресающих божеств растительности типа Думузи, возможно составляющих в генезисе единый блок представлений (Афанасьева, 1991, с. 409–410).

Образ божества бессмертия сформировался в результате переплетения нескольких типов персонажей, характерных для индоевропейской (индийской, иранской, образов центральноазиатских скифов) мифологии (дерево с семенами всех растений, его хранители — ворон и птице-зверь Семург, Сенмувр, дерево бессмертия Сома-Хаома, дерево познания), а также китайской мифологии (божество бессмертия Дун Ван Гун) (Брагинский, Лелеков, 1991, с. 560–561; Рифтин, 1991а, с. 410–411; Тревер, 1933, с. 293–328). С образом божества бессмертия, безусловно, связан шаманский миф о походе героя в верхний и нижний мир за эликсиром бессмертия, известным в эпосе Гэсер монголов и эпосе тюркских народов, сюжет которого восходит к средневековой легенде уйгуров (Хангалов, 1958).

Образ шаманского божества сложился на основе переплетения всех вышеназванных образов первопредка — творца мира и божества погоды (грозы, бури); культурного героя — стрелка, умирителя стихии огня; божества растительности и плодородия; божества бессмертия и его атрибутов: дерева бессмертия и птицы-зверя — хранителя бессмертия или небесного зайца/ежа — хранителей луча бессмертия.

Истоки шаманской ипостаси персонажа Ерхе-Бучу лежат в индоиранской мифологии. Индоиранский и иранский образ божества Митры, Михры — посредника трех миров и покровителя людей, а также иранский персонаж — хранитель дерева бессмертия птица-зверь Сенмувр по-разному воплощают этот образ. Связаны с ним также персонажи индийской мифологии, каждый из которых обладает двойной природой — творца и разрушителя Шивы, огненно-солнечного царя птиц Гаруды, демона Раху — пожирателя солнца и луны, и демона, сражающегося с ним львиной головой Киртимукха (Топоров, 1992б, с. 154–157; Неклюдов, 1992, с. 372–373; Гринцер, 1992а, с. 642–644).

Обратим внимание, что образ Шивы восходит к образу хозяина зверей и на ранних хараппских печатях он изображен сидящим в позе лотоса с рогами быка на голове в окружении зверей — быка, тигра. Это изображение повторяется в образе китайского божества бессмертия и часто встречается в орнаментальных изображениях Ерхе мергена тунгусо-маньчжурских народов Амура. На печатях Хараппы есть и человек с рогами оленя, сражающийся с двумя львами/тиграми, который восходит к переднеазиатскому эпическому образу культурного героя типа Гильгамеша. Подобные бронзовые изображения в разных вариантах встречаются в эпоху бронзы в Малой Азии (Луристан), Средней Азии и в Центральной Азии (сцена сражения грифона с рогатым и крылатым человеком-барсом, изображенная на ковре из V Пазырыкского кургана, скифские бляхи в виде лица человека и тигра) (Руденко, 1971, с. 274; Куликан, 2002, с. 23; Райс, 2003, с. 181). Этот образ нашел воплощение в шаманских идолах тунгусо-маньчжурских народов типа Бучу и Манги.

Вопрос о генезисе образа Эксэ, Ерха в тунгусо-маньчжурском пантеоне связан с тюрко-монгольскими шаманскими персонажами — Эрленом, Ерха, Эрликом, а также его монгольским вариантом Джиркылом, Иркилом.

Г. Н. Потанин специально занимался вопросом генезиса образа Ерке, сына неба, в Северной Азии по материалам тюрко-монгольской мифологии. Он полагал, что в монгольской летописи XIII в. упоминается Ерке-хара, а в VII в. — Елик хала кан, соперник хана Хэли (Кирея).

По мнению Г. Н. Потанина, Ерке (тюркский) или Ерхе (монгольский) — местный образ тюрко-монгольского фольклора, сын неба, меткий стрелок в Орион, сам изображающий созвездие (Потанин, 1916, с. 1–3).

Истоки мифа об Ерке сообщил Рашид-ад-дин, в XIII в. записавший легенду о сыне неба. Хан, у которого заболел сын, призвал шамана Джиркыла лечить больного. Лечение было неудачным: шаман спустился в царство Ерлика, но не предложил вместо царевича свою душу. Игит Иркыл Ходжа, визирь Огуз-хана (царя-быка), первым установил социальный порядок, он стрелок в Полярную звезду (Потанин, 1916, с. 10–11).

Сюжет о Молонтоо и Ирхы Номон хане связывают с образом индo-буддийской легенды о Мулуне (Пан, 2005). Г. Н. Потанин сопоставляет Ерке мергена с бурятским персонажем Гэсэром. Современные исследователи полагают, что имя Гэсэр тибетской мифологии происходит от ирано-согдийской формы титула кесарь — «царь», а Ерхе — небесное божество, его брат (Неклюдов, 1991, с. 297). Подобно Гэсэру, Ерке поднимается на небо и добывает не драгоценность *эрдэни*, а живую воду или напиток бессмертия при помощи ворона (Потанин, 1916, с. 87). Близким к образу Ерхе, небесного божества плодородия в тунгусо-маньчжурской мифологии, являются представления монголов, ойратов, а также тувинцев и алтайцев о культурном герое Эрхий мэргене — небесном персонаже, стрелке в Плеяды, низвергнутом верховным божеством под землю в виде тарбагана (Неклюдов, 1992б, с. 669; Потанин, 1916, с. 3, 67, 69).

Исследователи сравнивают образ Эрхий мергена с индийским демоном Раху (Потанин, 1916, с. 87). М. Н. Хангалов у бурят записал от шамана легенду о затмениях солнца и луны, которые приписывают животному Алха, имеющему только голову. Оно проглатывает луну и солнце, светила просят помощи, и люди шумят и кричат, стараясь прогнать чудовище. М. Н. Хангалов пишет, что такое верование существует у индусов-брахманистов; они считают, что демон Рагу проник в общество богов, и эта бессмертная голова с тех пор преследует светила; по другой версии, одно черное чудовище проглатывает солнце, другое красное — луну. Имена чудовища — индусское Рагу, монгольское Арахо, бурятское Алха — весьма сходны (Хангалов, 1958, т. 1, с. 319–320).

Современные исследователи также придерживаются версии о санскритском праобразе — чудовище Раху — персонажа Ерлена, Ерке, Эрхе тюрко-монгольского фольклора (Манжигеев, 1978, с. 15; Неклюдов, 1992, с. 669).

Таким образом, изучение образа Ерхе мергена показало, что этот персонаж тунгусо-маньчжурского пантеона полисемантичен и охватывает сферой своего воздействия три мира вселенной, связанных с небом,

землей, водой. В фольклоре тунгусо-маньчжурских народов Амура Ерха — хозяин погоды, небожитель, спустившийся в нижний мир, хозяин плодородия и растительности.

Как шаманское божество и хозяин плодородия Ерхе Бату мерген, имеющий облик собаки или волка-мергена, либо всадника на волке, медведе, коне, сопоставим с образом Семурга иранских и славянских верований, а также индоиранского и иранского образа Митры.

Закljučая исследование типологии и семантики богов плодородия, следует отметить, что они являются посредниками между верховными богами неба и людьми, миром зверей и связаны с растительностью. Женское божество плодородия воспринимается как богиня солнечного дерева жизни или богиня света, хозяйка растительности и плодородия, а мужское божество — как хозяин дерева погоды, мороза, луны или лунного дерева, как хозяин растительности и плодородия.

Ментальный образ богини плодородия был связан с идеей реинкарнации предков в потомков, продолжением рода, силами света, добра, благополучия, промыслового изобилия, плодovitости и шаманской силы. Нижняя сфера богини характеризуется представлениями о судьбе, жизни и смерти, свете, огне. Дерево-роженница, гора-беременная, женщина-луна, женщина-солнце являлись наиболее устойчивыми образами народного сознания, транслируемыми через идеи и вещи из поколения в поколение.

Ментальный образ бога плодородия в народной традиции был связан с чистой небесной сферой, водной стихией, бессмертием, плодородием, здоровьем, промысловой удачей и воспринимался как родовой богатырь-покровитель, шаманский предок.

Как носители плодородия, эти боги обладают хтонизмом и связаны с землей-водой. Рассматривая хтоническую мифологию как историческое явление, А. Ф. Лосев писал о мифологии материлинейного общества (богини-матери) и героизации, выраженной в борьбе с чудовищами и врагами как два последовательных этапа (Лосев, 1957, с. 34–70). В тунгусо-маньчжурской мифологии оба уровня сочетаются: и мужское и женское божества плодородия обладают и космизмом, и хтонизмом. Эта особенность связана с известной нерасчлененностью сфер верха и низа и имеет архаичную мифологическую природу, сохранившуюся в шаманстве.

В. Н. Басилов, рассматривая понятие хтонизма, отмечал, что «хтонизм божества был связан с аграрным культом умирающих и воскресающих богов» (Басилов, 1993, с. 218–219). В отличие от переднеазиатского культа умирающего и воскресающего божества плодородия, проанали-

зированной Д. Фрезером на примере богов растительности (Фрезер, 1983), боги плодородия тунгусо-маньчжурского пантеона относятся как к аграрному уровню (маньчжуры), так и к астрально-растительным образам более раннего доземледельческого периода. В шаманском пантеоне тунгусо-маньчжурских народов мужское и женское божества плодородия, дублируя весь пантеон, с одной стороны, воспроизводят мифологическую двухчастную структуру мира, являясь первопредками, с другой — трехчастную либо многочастную шаманскую модель мира, выступая как боги-посредники. Занимая обособленное положение в системе пантеона, божества плодородия принадлежат к небожителям — подателям небесной влаги, дождя плодородия. Дальнейшая тенденция в развитии пантеона с развитием шаманства и под влиянием буддизма приводит к усилению хтонической сферы мироздания и демонологизации пантеона. На базе небесных божеств, бога грома и плодородия формируются грозные силы подземелья, во многом еще сохраняя связь с небесным пантеоном.

Глава 5

КАТЕГОРИИ ДУХОВ — ПРЕДКОВ СРЕДНЕГО МИРА (ТЕРРИТОРИИ, ДОМА И ОГНЯ)

Духи ближней сферы по отношению к человеку, к которому относятся духи территории и дома среднего мира, играли особую роль в анимистической картине мира тунгусо-маньчжурских народов: от них зависели здоровье, благополучие, промысловая удача людей.

Вопрос об отнесении к среднему миру тех или иных категорий духов тунгусо-маньчжурских народов связан с разграничением собственно анимистических представлений как картины мира и шаманских представлений. И поскольку мы принимаем точку зрения тех исследователей (например, Борко, 2004), которые считают, что шаманизм является интегрирующей основой для всего традиционного мировоззрения тунгусо-маньчжурских народов, полагаем, что четкого разграничения так называемого дошаманского и шаманского пласта верований в указанный период (конец XIX — XX в.) не существовало.

В работе Г. М. Василевич, посвященной этой проблематике у эвенков, рассматривается возможный исторический ход развития дошаманских и шаманских представлений об охотничьих фетишах и персонажах, в частности о промысловом фетише экшэн и верховном небесном божестве Экшэри (Василевич, 1959), то есть обозначена основная тенденция развития анимистических представлений.

В данном разделе рассматриваются основные категории духов среднего мира, сфера и направление деятельности которых различна, — это духи территории, дома сэвэ, духи-хозяева (отдельных областей) — Мусун, Эджэн, родовые духи — Малу, Бэлэ, духи дома — Джули и Маси. Их развитие в собственно шаманских верованиях — отдельный вопрос и специально не рассматривается. В тех случаях, когда важно показать позиции разных исследователей либо шаманские представления являются единственно известными сведениями по какому-либо вопросу, такие данные приводятся. В целом категория духов среднего мира рассматривается относительно целостной системы мировоззрения тунгусо-маньчжурских народов.

5.1. ДУХИ — ХОЗЯЕВА ТЕРРИТОРИИ

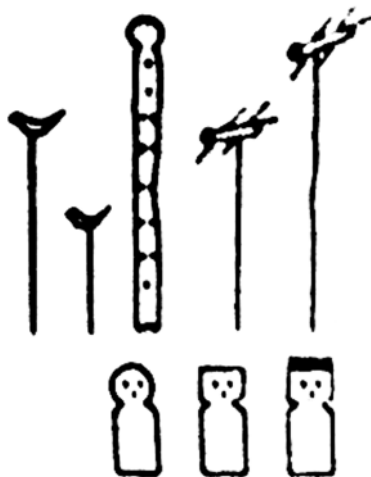
5.1.1. Сэвэ, Соко, Хэвэ

Категория духов среднего мира группы *сэвэ* присутствует в представлениях всех тунгусо-маньчжурских народов. Причем у нанайцев, эвенков и маньчжуров названия этих духов фонетически различаются и сфера их влияния также различна. В работе мы будем придерживаться местного названия терминов. У нанайцев — *Сэвэ* (сэвэны), *Соуни* (сунгарийские нанайцы-хэчжэ), у эвенков и эвенов — *Хэвэ*, *Саваки*, *Шоколектан*, у маньчжуров — *Соко*.

И. А. Лопатин при исследовании анимистической системы представлений нанайцев выделил три разряда духов: небесные — *Эндури*, земные — *Сеоны* и низшие — черти *Бусеу*. Он писал, что изображений небесных духов практически не делали, а изображения духов среднего мира Сеоны изготавливались с промысловой и лечебной целью (Лопатин, 1922, с. 210). Л. Я. Штернберг отметил, что нанайцы различали две категории сэвэнов — добрых (Сэвэн илун) и злых (Сэвэн оркин), в переводе означает: «духи этого мира» и «подземные духи». Идол Сэвэн останется простым изображением *дурун*, если шаман не вселит в него духа Сэвэн (Штернберг, 1933, с. 513).

В отличие от нанайских представлений маньчжуры верили в духов соко, деятельность которых охватывала все сферы мироздания. В маньчжуро-русском словаре духи Соко, Соку обозначены как духи неба, земли, дома, причем соко — те духи, которым молятся шаманы. И. И. Захаров отметил связь духов предков Вэчэку и духов неба, земли и дома Соко. Кроме того, обращено внимание на то, что Соко и Вэчэку — это не только название духов, но также и название кумира, статуи духа (Захаров, 1875, с. 624).

Несмотря на некоторое фонетическое различие обозначения духов, следует полагать, что маньчжурское *соко* соответствует тунгусскому, в том числе нанайскому — *сэвэ*.



Сэвэ — шаманские
идолы на мольбище. Нанайцы

К. С. Яхонтов, разбирая терминологию маньчжурского письменного источника «Нишань самани битхэ», приводит несколько названий духов, с которыми шаман контактирует. Среди них — духи *Жэулген*, *Вэчэку*, *Суихэн*. Он пишет, что шаман призывает духов предков вэчэку, его дух называет других духов (в него вошедших) *Джэулхен*, а они называют его *эджэн* как хозяина или хана, владыку. К. С. Яхонтов приводит два близких понятия, имеющих общую основу со словом *джэулхен/джэулин* (дух дома) и *джэоло* (счастье, удача). Имеется еще одно слово — *джэулэхэн*, которое в сочетании с *i yabi* — «идти единым помыслом» переводится как «руководствоваться одним духом» — *суихэн*. Шаманка, впустившая в себя духов, называется возвышенной — *екдэнгэ/дэkdэнгэ* (Яхонтов, 1999, с. 133–134).

С. М. Широкогоров при исследовании пантеона духов и шаманства у эвенков Маньчжурии также высказал мнение о чисто шаманской принадлежности духов сэвэн. Дух входит в шамана, и шаман вводит его произвольно в себя. Таким образом, он может через духа-помощника расширять свои возможности познания, воздействовать на других духов, передвигаться и пр. Когда *сывэны* оказываются в распоряжении шамана, они являются его слугами, его подчиненными, а шаман в это время называется хозяином Сывэнов. *Буркан* — это дух, существующий независимо от человека и причиняющий человеку иногда зло, особенно болезни, а иногда и добро, если человеку удастся взять Буркана под свой контроль. Буркан, подчиненный шаману, делается Сывэном. Слово *буркан* было заимствовано эвенками от дауров, раньше его называли *саваки*, *савакичан* (Широкогоров, 1919, с. 19–20).

А. В. Смоляк доказывает, что Сэвэ — категория духов среднего мира, способных стать личным духом-помощником, в том числе и шамана, и не может считаться только чисто шаманской категорией духов (Смоляк, 1991, с. 68). Эта позиция нам представляется убедительной. Подтверждением ее могут считаться аналогичные данные по маньчжурам, нанайцам и западным эвенкам, приведенные в работах И. И. Захарова, И. А. Лопатина и К. М. Рычкова.

П. П. Шимкевич одним из первых подробно описал нанайский шаманизм. Он относил категорию духов *Сео*, *Со* к шаманским духам-помощникам. Среди них он выделил семь групп: антропоморфные и зооморфные изображения родовых предков — хозяев дома (*Джэулин*), шаманские духи-помощники (*Аями*, *Буччу*), личные духи-помощники охотников, шаманов, одаренных людей (*эджэхэ*), лечебно-промысловые духи среднего мира (*Ярга*, *Амбансо*, *Доонта*, *Калгам*, *Чалли ага*) (Шимкевич, 1896, с. 39–50). И. А. Лопатин сократил категорию духов сеонов и их изображений до четырех основных групп (Лопатин, 1922, с. 221–229).

По материалам О. Латтимора, у сунгарийских нанайцев духи группы Соуни/Сэвэ представляли собой души старых людей, предков и шаманских духов. Их изображения помещали на священных столбах *торо/соро* в виде зооморфных воплощений предков, в том числе изображения души старика *Мафа соуни* в облике орла (Lattimore, 1933).

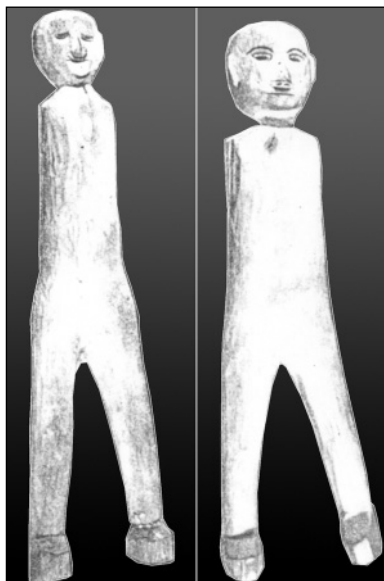
А. В. Смоляк характеризовала духов-помощников шаманов нанайцев и ульчей Амура. Она отметила, что обычными духами были *Сэвэн*, а злыми — *Амба*, *Бучилэ*, *Огинга*. «Болезнетворные» духи имели зооморфный облик тигра или медведя, собаки, среди них — *Ханун*, *Мухан*, помогающие от болезней живота и желудка. Лечебные духи-помощники Сэвэ были разных групп — барса (*Ярга*), тигра (*Амбани*) и медведя (*Дуэнтэ*). Они же использовались и как промысловые духи. Духи родовой территории калгама и дома Джулин также помогали шаманам. Среди Сэвэнов были духи с плохими качествами — злые духи *Оксоки*, *Оксой*. Личными духами-помощниками шамана были *Аями*, *Эджэхэ*, *Бучу*, *Маси*, *Городо* (Смоляк, 1991, с. 68–94).

Категория сеонов включала разных духов, к которым относились: горные духи — *Городо*, духи дома и территории — *Маси*, дух ветра — *Бучу*, дух-покровитель шамана творец *Аями* и духи-помощники — *Эджэхэ* из категории духов-хозяев среднего мира — *Эджэ*. *Бучу*, *Городо* и *Аями* являлись проводниками шамана по всем мирам вселенной. Из этого можно прийти к выводу, что духи группы Сэвэ включали духов среднего мира, собственно шаманские Сэвэ могли проникать во все миры вселенной, что позволяет видеть в них дальнейшее развитие анимистических представлений.

Т. Д. Булгакова подробно описала различные ситуации, связанные с шаманскими духами *Сэвэн* нанайских шаманов. В частности, исследовательница писала о получении шаманкой своих духов Сэвэнов от матери, которых она называла везущими ее по мирам собаками, а также о ситуации борьбы шаманов за Сэвэнов (Булгакова, 2001, с. 93–119).



Сэвэки — охранитель дома. Орочи



Мугдыгда — вместилище души умершего предка. Эвенки

К. М. Рычков, исследуя шаманство западных эвенков, описал и привез в МАЭ коллекцию изображений родовых шаманских предков *Мухды*, изображения духов нижнего мира *Хэргэнил* и верхнего мира — *Хэвэнил* (Рычков, 1922, с. 123–124), сопоставимых с категорией Сэвэ.

Материалы публикаций свидетельствуют о полисемии значений группы духов Сэвэ как духов среднего мира, способных проникать и в другие сферы вселенной — на небо и на землю, способных изображать духов природы, лечебно-промысловые идолы и амулеты, шаманских духов, личных духов-охранителей.

Представления о Сэвэ как свободных духах-помощниках, способных проникать в разные сферы вселенной, раскрыта только с позиции шаман-



Мугды — изображение души умершего предка. Удэгейцы

ства, роль сэвэ как личных духов-охранителей практически не изучена.

Материалы коллекций по орокам и наши полевые материалы позволяют углубить знания по этому вопросу. Духи Сэвэ(н) у ороков служили в качестве личных духов-покровителей и лечебных духов. М. Михеева из рода Баяусал сообщила нам, что у ороков сохранилось представление о предковой реинкарнации: у мужчин имена дают от деда внуку. Когда умер отец, нашли сэвэна — покровителя рода, хранившегося в семье, положили ему в гроб как старшему в роду. М. Михеева сказала, что каждый род имел такого покровителя. У нее лично был идол Сэвэн, служащий ей в качестве личного духа-охранителя, сделанный для нее по рекомендации шамана из г. Поронайска, когда она сильно болела. Позднее Сэвэн помогал ей при головной боли. Она выздоровела, с тех пор прошло много лет, и Сэвэн хранился в доме. Она регулярно кормила его и обращалась как с живым, но по нашей просьбе передала в музей, поскольку он свою функцию уже выполнил, помог ей выздороветь и поддерживал ее здоровье. Кроме того, шаман, по совету которого был изготовлен Сэвэн, уже умер, и это также имело значение. Сэвэн сделан из березы в виде фигурки человечка без рук с круглой головой и обшит мехом нерпы. При передаче сэвэна М. Михеева провела специальный обряд. Она взяла его за ремешок, пришитый к туловищу, стала качать его и разговаривать. Она говорила простые слова: ты уходишь к хорошим людям, в хорошее место — в музей, о тебе будут заботиться. Она помазала его губы жертвенной пищей и таким образом закончила ритуал прощания (ПМА, 1986, ороки, п. Вал, о. Сахалин).

В собрании РЭМ и Сахалинского музея имеются различные типы Сэвэнов. У М. Михеевой имелся и другой амулет от головной боли — тоже Сэвэн, но он представлял собой вырезанную из кожи нерпы фигурку человека со срезанной сверху головой, берестяной маской-лицом



Сэвэн — личный дух-охранитель. Ороки. РЭМ, колл. 10862-28

и кругом из бересты с изображением спирали на нем. Спираль символизировала кружение головы. В описи сообщается, что изготовила этот амулет сама больная, вероятно, также по совету того же шамана в 1950 г. (Вязовская, 1975, с. 54).



Сэвэ бучу — детские обереги. Нанайцы

В собрании Сахалинского областного краеведческого музея имеется также амулет-оберег от головной боли в виде круга из замши оленя. На нем была вышита оленьим волосом фигурка солнечного человечка — охранителя *Суюнь севони* в двойном концентрическом круге (Там же, с. 54). Этот амулет представлял собой изображение личного духа-охранителя, помогающего от головной боли — Сэвэна.

5.1.2. Комо, Хомокор

К разряду духов среднего мира сэвэ(н) у нанайцев, ульчей и эвенков относилась также категория охотничьих личных духов-покровителей из разряда предков *комо*, *хомокон*. Эта категория в литературе не исследована.

Ю. А. Сем при изучении пережитков материнского рода у нанайцев отметил существование у них духа-покровителя отдельной личности — *кэмун* (Сем Ю., 1961, с. 209). По представлениям верховских нанайцев, предок (брат отца) *камё* для участия в охоте на соболей призывает одно-

го из сэвэнов покровительствовать охотнику (Липский, 1923, с. 15). По данным Т. Д. Булгаковой, человека, видящего сны, нанайцы называли *комоко* (Булгакова, 2001, с. 163).

Л. И. Сем приводит два термина уссурийских нанайцев с основной *комон*. Первое — *комо(н)* или *комун* имело значение «облик, изображение, душа» и сравнивается с названием «души-тени, двойника *фаня*». Второе слово *комол* имеет значение «праправнук» и сопоставляется с *домо-ли* — «правнук», *омоли* — «внук» (Сем Л., 1976, с. 165, 153). С. Н. Оненко в нанайско-русском словаре выделил три значения слова с основной *комо*: 1. *комио* — «божок», охотничий амулет в виде человеческой фигуры, носился на поясе; 2. *комиого* — «исчезнуть» (о духах-помощниках шамана после его смерти); 3. *комон* — «переносица; рожа, морда, физиономия» (Оненко, 1980, с. 225). В языке ульчей имеется слово *хоман* в значении «костный мозг, сердцевина растения» (Суник, 1985, с. 251), которое можно сопоставить с понятием личного духа помощника *комо*. У негидальцев слово *комо* известно в значении «родня» (Цинциус, 1982, с. 233), оно близко по значению к нанайскому понятию *комо* в значении «реинкарнация предков».

Полевые материалы Ю. А. Сем и Л. И. Сем содержат дополнительные сведения, раскрывающие эти понятия шире. Так, по данным шамана верховских нанайцев Киле Полокто (1960 г., с. Найхин), *Комо*, деревянное изображение духа Сэвэна в одежде из собольей пятки, помогает лучше думать, просветляет. Также он способствует удаче на охоте, и его носят как амулет на поясе. Таким образом, *Комо* — охотничий амулет и личный дух-покровитель.

От нанайского шамана из рода Сайгор Ю. А. и Л. И. Сем (в 1972 г. в с. Верхняя Эконь) записали легенду о сильном предке с двумя сердцами, имевшем духа-помощника — *Комо Бэл*. После смерти он возродился и стал божеством земли *Тузином* или *Боа Эндурины*. Данный материал свидетельствует о возможности перехода сильного предка в категорию высших богов.

А. М. Золотарев, описывая обряд *эджэхэ уйли*, связанный с культом неба у ульчей, отметил, что предок *Комим Сэвон*, изображение которого делали в виде деревянной фигурки, одетой в собачью шкуру, сторожил у столба полет на небо девяти медных духов-посредников *Эджэхэ* (Золотарев, 1939, с. 88–89).

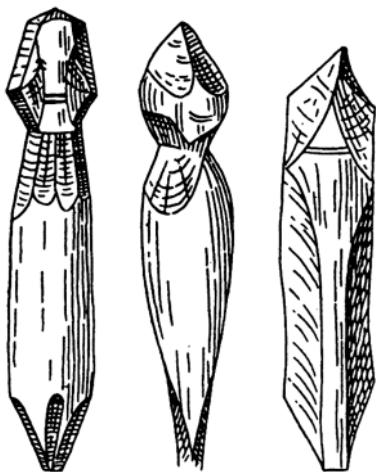
Из этих характеристик следует, что слово *комо* у нанайцев, ульчей имело несколько значений: с одной стороны, это категория младших предков и внутренняя сущность человека, его двойник, шаманский дух-помощник — с другой, а также охотничий амулет — с третьей.

У эвенков категория *комо-хомо* также была хорошо известна в промысловом культе и шаманстве и относилась к разряду духов сэвэ или Эджэ.

Г. М. Василевич у западных эвенков записала название для охотничьего амулета в виде человечка *Хэмэкэн* и *Хэмэкэг* — место около чума, где стояли изображения человека (Василевич, 1958, с. 507). В первый день новогоднего весеннего праздника у сымских эвенков две женщины с идолами *Хэмэкэр* в руках танцевали у огня. Они вместе с шаманом прыгали в хороводе и пели ритуальную песню (Василевич, 1957, с. 157).

К. М. Рычков писал, что шаманы илимпийских эвенков имели в лице своих родственников предков-помощников *Ханякар* и *Шемыкор* (теневые, т. е. *Хомокор*) (Рычков, 1922, с. 103). И. М. Сулов отметил, что *Хомоконы* олицетворяли *Этанов* — духов-хозяев шаманских предков эвенков Туруханского края. Хомоконы изготовлялись из дерева в виде антропоморфных фигур для камлания в шаманском чуме. Изображения Хомоконов или Хомокоров устанавливали для охраны восточной (9 пар) и западной (8 пар) галерей шаманского чума, символизировавших верхний и нижний миры вселенной (Сулов, 1932, с. 17, 19).

Изображения разных типов Хомоконов приведены в работе С. В. Иванова «Скульптура народов Севера Сибири». Среди них метровые фигуры сторожей-караульщиков с угольными головами и копьями, грубо



Хомокоры — шаманские духи.
Эвенки (по Иванову)

высеченные объемные фигуры с выделенными головами овальной формы, с круглой головой и шлемовидным верхом, а также условно высеченной угольной головой (Иванов, 1970, с. 157, 160).

Северобайкальские эвенки, по данным М. Г. Левина, словом *хомокон* называли личины, вырезанные на деревьях с целью достижения успеха на охоте. Перед ними устанавливали жертвенный столик с пищей. Эти изображения на деревьях обозначали предков шаманов (Там же, с. 171–173). У илимпийских эвенков (р. Курейки) с промысловой целью делали многоступенчатые многоликие антропоморфные фигуры хомоконов.

Количество ступеней-лиц в фигурах означало, по-видимому, число поколений. В работе С. В. Иванова приведены две подобные фигуры. Судя по изображению головы, первая фигура с круглой головой принадлежала женскому предку, вторая с угольной головой — мужскому предку. Женская фигура была предком в 7-м поколении, а мужская — в 8-м. В коллекционной описи МАЭ имеется информация о фигуре шаманского духа Хомакон илимпийских эвенков р. Курейки. К фигуре привязаны пара железных когтей орла, два железных человечка и зубы диких оленей. Этой связкой шаман помахивал над огнем, куда для угощения духов перед этим бросали олений жир. Птица помогала ловить рыбу, мелких птиц и зайцев (Там же, с. 172). Отметим, что изображения многоступенчатых женских фигур на петроглифах Монголии интерпретируются Э. А. Новгородовой как изображения женских поколений рожениц в виде генеалогического древа или женщины-дерева, женщины-прародительницы. Обычно такие фигуры сопровождаются изображениями солярного или лунарного быка-прародителя (Новгородова, 1989, с. 94—109).

Дополнительные сведения содержатся в архиве РЭМ. Во время ритуала посвящения в шаманы *умначен*, зафиксированного А. А. Макаренко у забайкальских эвенков, рождалась душа нового шамана, в шаманском чуме вокруг очага устанавливали четыре большие метровые фигуры Хамуканов (Хомаконов) — предков шаманов (Макаренко, 1913б: Архив РЭМ, ф. 6, оп. 1, д. 215, л. 8).

Как сообщал в своем отчете 1910 г. И. И. Бердников, у эвенков р. Подкаменная Тунгуска хозяин жилища Хомако, которого вырезали из дерева сосны, считался помощником верховного божества Шивоки. Перед отправлением на промысел ему приносили жертвы, смазывали салом лося. На востоке от юрты вешали богам жертвенные шкуры оленя с головой, добывали священный огонь сверлением луком куска дерева, подкладывая чагу (трут) и вспоминая все случаи жизни, когда на помощь приходили покровители семьи Хомакоры (Бердников, 1910: Архив РЭМ, ф. 6, оп. 4, д. 1, л. 10—11).

На ритуальном костюме знаменитой эвенкийской шаманки Чильчагирского рода Одокон,



Кома сэвэ — дух
среднего мира. Орочи
(по Берзнишскому)

Этимология. Поиск этнокультурных соответствий этого образа (*комо*, *хомо*, *хуму*) уходит в алтайскую общность. По данным А. М. Сагалаева, алтайцы словом *кюмюнь* называли область вокруг горы Алтын-ту, но из тюркских языков это слово не этимологизируется, а в старомонгольском письменном языке есть слово *кумун* — «человек» (Сагалаев, 1984, с. 66). В японском языке слово *комин* означает «гражданин», а *комоти* — «беременная, беременность» (Немзер, Сыромятников, 1965, с. 274–275). Айны словом *комо* называли женское чрево, сосуд (Васильев, 1929, с. 82).

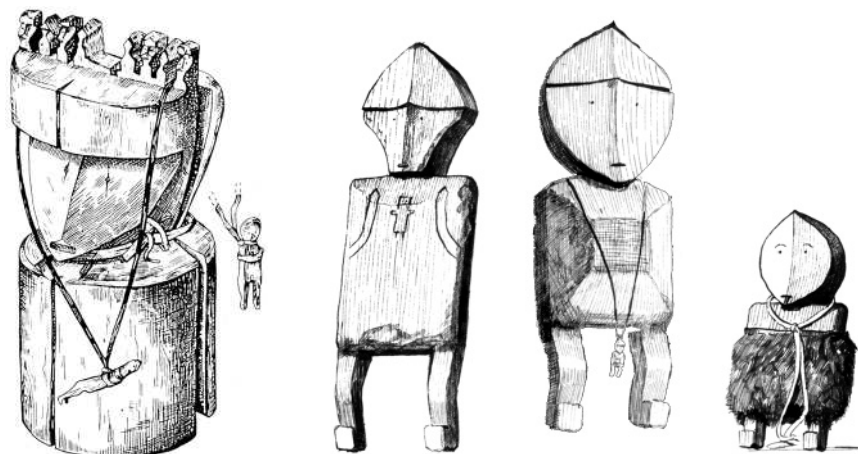
Таким образом, духи Сэвэ и их изображения — идолы Сэвэ имели разную природу категории духов гор, рек, леса, территории, дома. Духи Сэвэ составляли основную группу личных охранителей и шаманских духов-помощников, сфера деятельности которых расширилась и охватывала не только средний мир, но все миры, включая небо, лес, горы, землю, воду. Категории духов Сэвэ у разных тунгусо-маньчжурских народов, как показал конкретный материал, имели разный статус. У эвенков сохранились представления о Сэвэ как духах верхнего мира и шаманских духах, у нанайцев — как духах среднего мира и духах-помощниках шаманов, у маньчжуров — это духи неба, дома, земли, то есть трех сфер вселенной, шаманские духи. Наряду с рассмотренными функциями выявлена и показана специфика духов Сэвэ как охотничьих и личных духов-покровителей на примере ороков, нанайцев, ульчей, маньчжуров и эвенков.

К категории духов среднего мира Сэвэ относятся различные духи. Наиболее распространенные среди них — личные духи-покровители *Комо*, *Хомокоры* из разряда предков. В эту группу могли также входить *Маси*, *Эджэ*, *Бучу*, *Аями*, *Городо*.

5.1.3. Мусу — родовая линия предков, дух-хозяин

Коллективное понятие жизненности, в представлениях тунгусоязычных народов Амура, обозначается термином *мусун/маси*, что означает родовую жизненную линию, связывающую предков и потомков. Это понятие в варианте *мусун* было записано у северных тунгусоязычных народов эвенков и эвенов (К. А. Новикова, Г. М. Василевич, К. М. Рычков), ульчей (О. П. Скорик, А. В. Смоляк), в варианте *маси* — у нанайцев (А. Н. Липский, Ю. А. и Л. И. Сем, А. В. Смоляк), негидальцев (В. И. Цинциус), ороков (Б. А. Васильев), орочей (Б. А. Куфтин, Б. А. Васильев). Г. М. Василевич выявила различные уровни представлений

эвенков о мусун (мушун, мухун). «Наиболее древним, сохранившимся у подкаменно-тунгусских эвенков, было представление о силе движения, которым обладали почти все явления природы: *мусучи* (вост. — *мухулкэн*, буквально *имеющий мусун*) — это ветер, дождь, тучи и реки и другие явления природы (огонь, горы, лук самострела), находящиеся в движении» (Василевич, 1969, с. 227).



Маси — духи-хозяева дома. Ульчи (музей с. Булава)

К. М. Рычков писал об оживотворяющей силе природы *Мухун* (растительного и животного мира) у подкаменно-тунгусских эвенков и этимологизировал от слова *му* — «вода» и *хун* — «оживотворение» (Рычков, 1922, с. 79). Г. М. Василевич считала, что слово *мусун* из современного эвенкийского языка не выводится. Попытка К. М. Рыčkова ею признавалась несостоятельной (Василевич, 1969, с. 227). А. Н. Липский у кур-урмийских нанайцев записал два названия духов-хозяев для разных категорий: для духа-хозяина ружья — *Моршон*, а для духа-хозяина местности — *Бо одзони* (Липский, 1923, с. 39, 20).

Г. И. Варламова определила понятие *мусун* как «психическая энергия». Она пишет, что «сила *мусун*, по мнению эвенков, могла помогать человеку, лечить его, либо способствовать удаче в жизни». Особой силой отличались громовые камни *Агды Охокон*, *Агды Халканын*. Слово, обладающее силой *мусун*, — это *мухулкэн турэн* — «волшебное слово, заклинание, заговор» (Варламова-Кэптукэ, 1995, с. 47–51).

«Сразвитием шаманских представлений, — писала Г. М. Василевич, — термином *мусун* стали называться благожелательные в отношении человека силы духа-хозяина верхнего мира, которого шаман добывал для себя, природы, людей» (Василевич, 1969, с. 227). Так же назывались ритуальные объекты (бубен шамана, шаманский коврик — душехранилище, священный табуированный олень белой масти) во время обряда нового года *икэнипкэ* сымских эвенков (Василевич, 1957, с. 173) или *сэвэнкан* орочонов (Мазин, 1984, с. 93), *сэвэчик* амурских эвенков (Варламова, 2002, с. 124–126).

Обряды, описанные Г. М. Василевич и А. И. Мазиным, показывают, что это была ежегодная многодневная церемония добывания священной силы плодородия природы мусун у хозяйки вселенной — божественной лосихи Энекан Бугады; в результате этой церемонии оживала природа — растения, животные и люди. Этот ритуал способствовал размножению диких животных, домашних оленей, здоровью членов рода (Василевич, 1957, с. 151–184; Мазин, 1984, с. 94).

Автор настоящей работы присутствовала на нескольких современных весенне-осенних праздниках эвенков Южной Якутии, в которых воспроизводились обряды очищения, погоня за божественным оленем, круговой танец с пением как вознесение и добывание сил плодородия с участием шамана (ПМА, 1994, 2000, эвенки, Иенгра, Якутия). Отдельные фрагменты праздника *икэчик* были опубликованы известной эвенкийской писательницей и ученым, дочерью шамана Г. И. Варламовой-Кэптукэ (с. 2002, с. 124–126).

Г. М. Василевич записала различные варианты новогоднего обряда у разных групп эвенков. У подкаменнотунгусских эвенков сила мухун помещалась в дыхании Сэвэна — священного оленя, и этим дыханием он мог лечить. Амгуньские эвенки изготавливали берестяные изображения оленя — *Мусурук*, являющегося хранилищем силы мусун, наряду с *Кутурук* — хранилищем душ оленей (Василевич, 1957, с. 151–184). У амурских, алданских эвенков и орочонов сила мусун собиралась в виде шерстинок в бубен и затем в специальный коврик *наму* или *дэтур* (Мазин, 1984, с. 91–93; Иванов, 1954, с. 190–191; РЭМ, колл. 1985–31, 1757–8).

Согласно нашим полевым материалам, записанным от шамана Савелия Васильева алданских эвенков, к правому уху священного оленя белой масти — *сэвэку* подвешивали ленточки красного либо бело-красного цвета. Его посвящали Мусучи, считавшемуся богом охотничьей удачи. Он давал оленей и соболей. Эвенки этой группы также верили, что Баянай, дух горы, ведает душами оленей и людей, а Бараляк — это

дух охоты, Буэки давал соболя, рябчика (ПМА, 1994, эвенки, п. Иенгра, Южная Якутия).

По данным Г. М. Василевич, олень надел амулет мусун и стал табуированным, а шаман, обладающий волшебной силой мусун, становится настоящим. Одаренные сказители и искусные шаманы считаются *мусучи* — то есть талантливые, обладающие силой песни. Г. М. Василевич пишет, что с появлением представлений о духах-хозяевах термином *мусун* стали обозначать духа-хозяина явлений природы (Василевич, 1969, с. 228). А. И. Мазин отмечает, что Мусун, добываемый шаманом у хозяйки вселенной Бугады, считается охранителем семьи и сосредоточен в нескольких предметах (в священном олене Сэвэки, коврике наму и охотничьим амулете *сэвэнчикан*, *бараляк*, который сопутствует промысловой удаче и охраняет семью) (Мазин, 1984, с. 94). В собрании А. А. Макаренко есть подобные семейные амулеты, изготовленные по велению шамана для лечебных целей сохранения души (Сем Т., 1992б, с. 184; РЭМ, колл. 5093-142, 143).

На основании записей различных вариантов обряда можно сделать вывод, что в одном случае они были связаны с природным циклом — новым годом, в других — с добыванием охотничьей удачи, обеспечением приплода домашних оленей, а в третьих — с получением здоровья и благополучия (Василевич, 1957, с. 181–185). Таким образом, различались три уровня обряда: космический, промысловый и лечебный.

Этимология. В сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских языков в эвенкийском языке слово *мусун* (варианты *мухун*, *мушун*) имеет следующее значение: 1) сила движения (в явлениях природы); 2) духи-хозяева явлений природы; 3) настроение; 4) одаренность; 5) дар слова; а *мусучи* — «одаренный, имеющий духа-хозяина». У якутов *муосаны* — особый дух *абасы*, к которому прибегает шаман (ССТМЯ, 1975, т. 1, с. 561). А в эвенском языке *Мухонни* — дух-хозяин земли, лесной дух. К. А. Новикова пишет, что в эвенском фольклоре *Мусун* — это дух-привидение, дух-хозяин леса (Новикова, 1980, с. 192).

Этимология слова *мусун* связана со словом *мохо* — «линия рода», у солонов *мохо* — «род, племя», у удэгейцев *мо мукун* — «род», у нанайцев *мукун* — «род», у маньчжуров *мугун* — «род, фамилия, сородичи, племя, поколения», *мукун гарган* — «линия рода», *мукун омоло* — «внук, однофамилец», *мукун урсэ* — «сородичи», *мукун хала* — «родовая фамилия», *мукун фалга* — «род, поколение, племя». Полагаем, что к данному семантическому кусту принадлежит также слово *мохан* — «самец, мужчина, силач, молодец» в нанайском языке, то же значение в маньчжурском, негидальском, ороческом, удэгейском (ССТМЯ, 1975, с. 543).

Таким образом, *мусун* означает «мужская производительная сила рода». Это согласуется также с материалами по ульчам, приведенными А. В. Смоляк. Она пишет: «*Мусу* — это единая жизненная линия близких родственников». Во время родового моления небу *эдэхэмбу уйлэву* пригласили шамана исправить мусу рода (Смоляк, 1991, с. 174). На весенне-осенних обрядах *унди* цель шамана — обход домов всех родственников для получения частицы счастья и здоровья (Смоляк, 1991, с. 175, 179).

По нашему мнению, это лишь частный случай получения божественной природной силы, в более развитом виде этот обряд сохранился в якутском новогоднем ритуале — *ысыахе*. В описанном обряде ульчей заложена идея перераспределения счастья, связь с обрядом равного промыслового распределения добычи — *нимат*, а также представление о временном хранении силы мусун членами рода. Таким образом, здесь обозначена связь понятия силы плодородия мужских предков и промысловой территории, представление о духах-хозяевах природы.

Этнокультурные связи. Возвращаясь к этимологии слова *мусун*, *маси*, отметим, что это слово имеет соответствия в уральских и алтайских языках. Так, в японской мифологии имя бога *Така ми мусуби но kami* переводится как «высокий, священный (рождающий, творящий), дающий жизнь бог», в другом случае — слово *ками мусуби* — «бог творения», имеет корень *мусуби*, который с японского переводится как «рожать, давать жизнь, творить» (Иофан, 1974, с.). В работе Е. С. Пинуса слово *мусубу* означает «связывать», *мусуби* — «корни, узел, заключение». В древнекорейской поэзии (IX и XII–XIV вв.) выделяется понятие души жизни — *нокс* или *моксун*, способной в виде птицы или насекомого к свободному существованию и вселению в тело шаманки. *Ноктури* — вещание шамана от имени души жизни *нокс* покойного (Никитина, 1982, с. 146, 274, 279). Коллективная линия мужских предков *мусун* в тунгусо-маньчжурских языках вписывается в эти этимологии.

Вместе с тем родовые предки *Маси* и линия мужских предков *Мусун*, *Моршон* в тунгусских представлениях связаны не только с домом, но также лесом и небом. В словаре тунгусо-маньчжурских языков множество слов с основой на *му*, *мо* связаны с названиями животных и леса (ССТМЯ, 1975, с. 540, 548, 550–561).

Понятие *мусун*, *маси* имеет соответствие в мифологии некоторых соседей тунгусов, в том числе в языках уральских народов: селькупов (*Масе* — духи земной поверхности и воздуха, связанные с культом солнца и лесных хозяев), хантов (*Менквы*, *Мис хум* — лесные духи, богатыри) (Зенько, 1997, с. 45). Особо следует отметить параллели с представлениями древних шумерийцев (*ме* — сущности, сути, — могущественная

таинственная сила, управляющая миром; *Меш, Маш, Муш* — духи, связанные с почитанием солнца, змей и леса) (Пелих, 1972, с. 162; Афанасьева, 1992, с. 127). Данные сопоставления нам представляются не случайными совпадениями, а результатом исторических миграций. О переднеазиатском влиянии и миграциях на территорию Алтая, Прииртышья и Юга Енисея, Приангарья неоднократно писали археологи (Окладников, 1966; Савинов, 1996). Возможно и другое объяснение — непосредственный контакт праалтайцев и индоевропейцев на территории их прародины (по разным точкам зрения — в Центральной или Западной Азии).

А. Ф. Анисимов обратил внимание на то, что слово *мушун* — дух-хозяин явлений природы (гор, воды, огня) употребляется эвенками только в отношении явлений природы, а относительно хозяйственной деятельности человека применяли другой термин — *эджэн* — «хозяин, глава, владелец, обитатель, муж» (Анисимов, 1958, с. 102–103).

5.1.4. Эджэн, Ахе, Вэчэ — категория духов-хозяев

Категория духов-хозяев среднего мира *эджэн*, способных существовать самостоятельно от человека и вступать с ним в определенные отношения, а также становиться его покровителем, была характерна для традиционных представлений всех тунгусов — маньчжуров, эвенков, тунгусских народов Амура. Названия этих духов известны в нескольких фонетических вариантах: *Эджэн, Аджэ, Вэчэ, Вочэ, Очхи, Иччи* (Широкогоров, 1919, с. 19; Липский, 1923, с. 33, 40; Шимкевич, 1896, с. 50–51, 57; Лопатин, 1922, с. 224; Цинциус, 1971, с. 181–182; 1982, с. 303; Архив МАЭ, К—У, оп. 1, д. 763; Яхонтов, 1999, с. 14; Яхонтов, 1992, с. 92–93).

Этимология. В сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских языков эти понятия зафиксированы как три самостоятельные группы — *Эджэн* (дух-хозяин), *Аг, Ахе* (охотничий дух и амулет) и *вэчэ* (предки и духи), связь которых не отмечена. Тем не менее они имеют одну основу — *эчэ, эдэ, ади*. Понятие *эджэн* со значением «хозяин, господин, начальник, царь» связывается в сравнительном словаре с категорией родства *эди* — «муж, самец» (ССТМЯ, 1977, с. 437–438). Понятие *эджэн* — «мужчина-воин и управитель, царь» было известно древним тюркам (*ади, иди*) в значении «хозяин», чжурчжэням (*одзали*), монголам и бурятам (*эджэн*) в значении «хозяин, владелец». Таким образом, оно имеет, как минимум, средневековую древность и связано с алтайскими народами.

Восточные эвенки для обозначения категории духа-хозяина использовали название *эджэн*. Г. М. Василевич впервые сопоставила это на-

звание с аналогичными понятиями у других групп тунгусо-маньчжурских народов (маньчжуров, тунгусов Амура, солонов, енисейских эвенков) (Василевич, 1958, с. 547). Олекминско-витимские эвенки хозяина места, горы, реки называли словом *итеин*, соответствующим термину енисейских эвенков *мухун* — дух-хозяин (Василевич, 1930, с. 63). С этим понятием также близко представление енисейских эвенков об *этанах* — духах-хозяевах, воплощениях предков Хонокоров (Суслов, 1932, с. 17–19), вероятно, наиболее близкое к тюркскому *ада*, якутскому *иччи* — «духи-хозяева».

А. Ф. Анисимов писал, что слово *эджэн* в значении «хозяин, глава, владелец, обладатель» от *эде*, *эды* — «муж» употребляется применительно к хозяйству и предметам хозяйственной деятельности, связанных преимущественно с оленеводством. Причем, судя по значению, понятие *эджэн* более позднее, чем *мусун*, что связано с процессом развития общества (Анисимов, 1958, с. 102–103).

Отмечается близость чжурчжэньского (тунгусского) и монгольского названия хозяина *эджэн*, что говорит в пользу монгольского происхождения данного фонетического варианта слова. В монгольской мифологии и шаманских текстах выделяется восемь родов *Эджэнов*, и как духи среднего мира *Эждэны* могут выступать в качестве посредников между людьми и небесными духами — *Тенгриями*. Представление о возникновении Эджэнов связано с культом предков. По монгольским верованиям, Эджэнами становятся души именитых людей, шаманов, колдунов. У бурят эджэны разделяются на добрых и злых — западных ханов и восточных ханов (Неклюдов, 1992, с. 657; Хангалов, 1959. Т. 2, с. 118–119, 408). В тунгусских представлениях о духах-хозяевах Эджэнах отмечают те же доминанты, что и в монгольских верованиях — связь с предками, шаманством, духами земли-воды, посредничеством по отношению к небесным духам. Из этого следует: либо данная категория духов среднего мира общая, либо она заимствована тунгусами из монгольских верований.

С. Ю. Неклюдов полагает, что монгольское название духов местности и дома *Эджэн*, известных в «Сокровенном сказании» монголов XIII в. как владыки земли и воды, сопоставимо с тюркским названием — *эе*, а также древнетюркским, киргизским и алтайским названием земли-воды *йер-су*. Якутское название духов-хозяев местности *иччи* (Алексеев, 1975, с. 32, 197) имеет древнетюркскую основу — *ади/иди*, несколько отличную от монголо-тунгусской формы.

В словаре якутского языка Э. К. Пекарского слово *иччи* (вариант слова *эждэ*) — многозначно: «владелец, хозяин, владыка; хранитель,

дух-хранитель — особый род существ, пребывающих в определенных предметах и явлениях природы; содержимое, сущность, внутренняя таинственная сила, имеющаяся в каком-нибудь предмете; зародыш-тельце в яйце (*сымыыт иччитэ*)» (Пекарский, 1959, т. 1, с. 989). Н. А. Алексеев рассматривает эту категорию в последнем значении — «таинственная внутренняя сила предмета или явления» (Алексеев, 1975, с. 32). Следует заметить, что подобное определение не делает различия между одушевленным предметом и его одухотворением.

К. Г. Менгес, исследуя этимологию и этнокультурные связи тюркского слово *ите* — «господин», сопоставил его с древнетюркским *иди* и турецким *ис, ыз* — «хозяин, обладатель, бог», *эгэ* — «господин, обладатель, властелин». Он также обратил внимание на сходство уйгурского и нивхского названия хозяина — *ыз (йез)* и *ад*, причем нивхское *ыз* образовалось как соединение *ад + йез* в результате тюркско-нивхского контактного проживания и оттеснения их на северо-восток Монголии (Менгес, 1976, с. 101, 110). Отметим, что у орочей дух *эи* (Протодяконов, 1888, с. 13), также как и у нивхов *ыз*, имеет тюркский источник названия духа-хозяина.

По мнению Т. А. Бертагаева, монгольское слово *эджэн* восходит к среднеазиатскому *джин* — «дух» (Бертагаев, 1975, с. 416). Данная точка зрения поддерживается монголоведами (Михайлов, 1980, с. 175).

Определяя слово *эджэн* как дух-хозяин среднего мира, следует обратить внимание на его отношение к разным сферам мироздания. Во-первых, *Эджэн* — промысловые и домашние духи-хозяева и помощники. Во-вторых, *Эджэхэ* — посредники между небом и землей, предками и людьми. В-третьих, понятие духа-хозяина *Эджэн* связано с категорией предков *Вэчэ*.

5.1.4.1. Промысловая и домашняя сфера деятельности духов-хозяев Эджэн

В представлениях тунгусоязычных народов Амура сфера влияния духов-помощников *эджэ* охватывает разные области — лес, воду, огонь, дом.

В орокской коллекции идиолов Южно-Сахалинского областного музея среди изображений шаманских, промысловых, лечебных духов имеется дух-хозяин, охранитель, помощник — *Одя/Одени*, близкий к общетунгусскому *Эджэхэ*. Среди этих изображений есть амулет-хранитель мальчика *киро одэни тосени* в виде двух фигур — человекоподобного хозяина воды в стружках и его жены в образе тюленя. Амулет был сделан более

180 лет назад и принадлежал бабушке А. Накагавы из с. Южный Поронай. Считалось, что он помогал от заболеваний, а также в промысле (Вязовская, 1975, с. 53). Хозяин воды и тайги также назывался у ороков *Одяни*. Для мальчика был сделан амулет в образе хозяина воды — *Моодяни*, чтобы он стал хорошим добытчиком (Там же, с. 59). Лечебный амулет от разных болезней в образе тигра, принадлежавший А. Деленгеура, бабушке Накагавы, остался от шамана и назывался он *ычхы* (Там же, с. 55). Негидальцы словом *одан/эдэн* — «хозяин, хозяйка» называли касатку (ССТМЯ, 1977, с. 6; Цинциус, 1982, с. 303). *Эдэ* — амулет морского бога, помогающего в рыболовном промысле (Вязовская, 1975, с. 59).

По материалам японского исследователя Нагана Сухекаци, орокские изображения духа-хозяина огня и земли (*Удзинохе* или *Подя*), а также моря (*Танходжи* или *Тэму эджэн*) имели вторую часть слова *охэ, оджи*, обозначающую духа-хозяина (Нагана Сухекаци, 1929, АСОМ, с. 88–89).

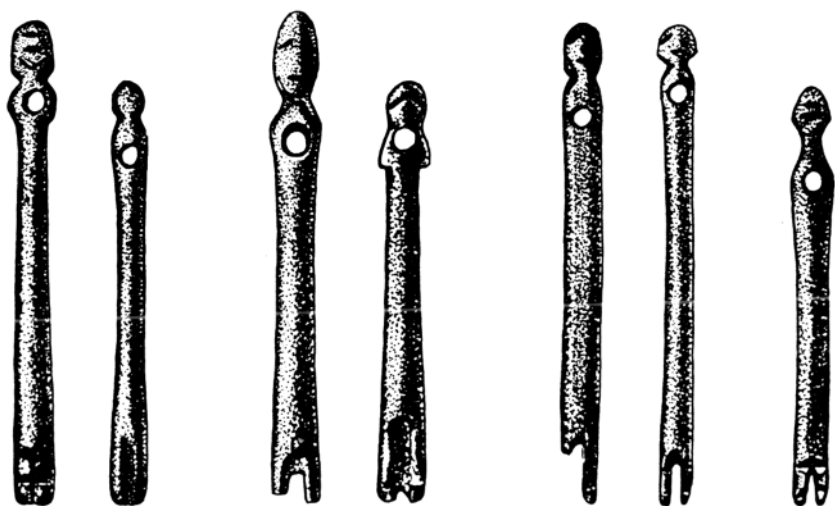
В словаре орокского языка, составленного Л. В. Озолиней, были использованы материалы фольклорных текстов К. И. Новиковой. В нем приводится общетунгусское название — *эджихэ/эджэхэ* — изображения духа-покровителя охотников (амулет охотника) (Озолиня, 2001, с. 408). В фольклорных текстах ороков, записанных Дзиро Икегами, дух огня назван хозяином огня — *Тава эджэни* (Ikegami, 1984, p. 1–2). Б. О. Пилсудский отметил, что у ороков родовой покровитель, хозяин *Ыдзигы*, помогал опекаемым людям в болезни. Его кормили на новолуние и полнолуние. От каждого убитого зверя давали ему кусок жертвы охотника. Родовой покровитель летал и ходил по земле, передвигался и по воде. Его обыкновенно не видели, но в несчастье он показывался человеку в виде старухи, или медведя, или иного животного, после чего ему обязательно приносили жертву, например оленя (Пилсудский, 1989, с. 13–14).

Сходство вариантов названий *адагу, ага, ангаля* для изображений духов у ороков, нанайцев, орочей и удэгейцев свидетельствует о наличии локальной зоны и вариантов в регионе их расселения (Сахалин, Приморье, Приамурье) и имеет тюркское происхождение от *ади, иди* (Менгес, 1976, с. 101–110). Эти названия наиболее близки к индоевропейскому слову *аи* — «творить, создавать» (Алексеев, 1975).

К категории добрых духов на промысле и защитников от злых духов С. В. Березницкий относит амулеты, называемые у нанайцев и ульчей *эджэха, аджэха, ахэ*, у орочей и бикинских удэгейцев *ангаля, энгаля*. Он пишет, что анализ названий позволяет относить их к древнему общему пласту для рассматриваемых этносов (Березницкий, 2003, с. 189). По-видимому, автор основывается на мнении С. Н. Оненко, который в нанайско-русском словаре разводит два понятия *эден* — «хозяин, глава

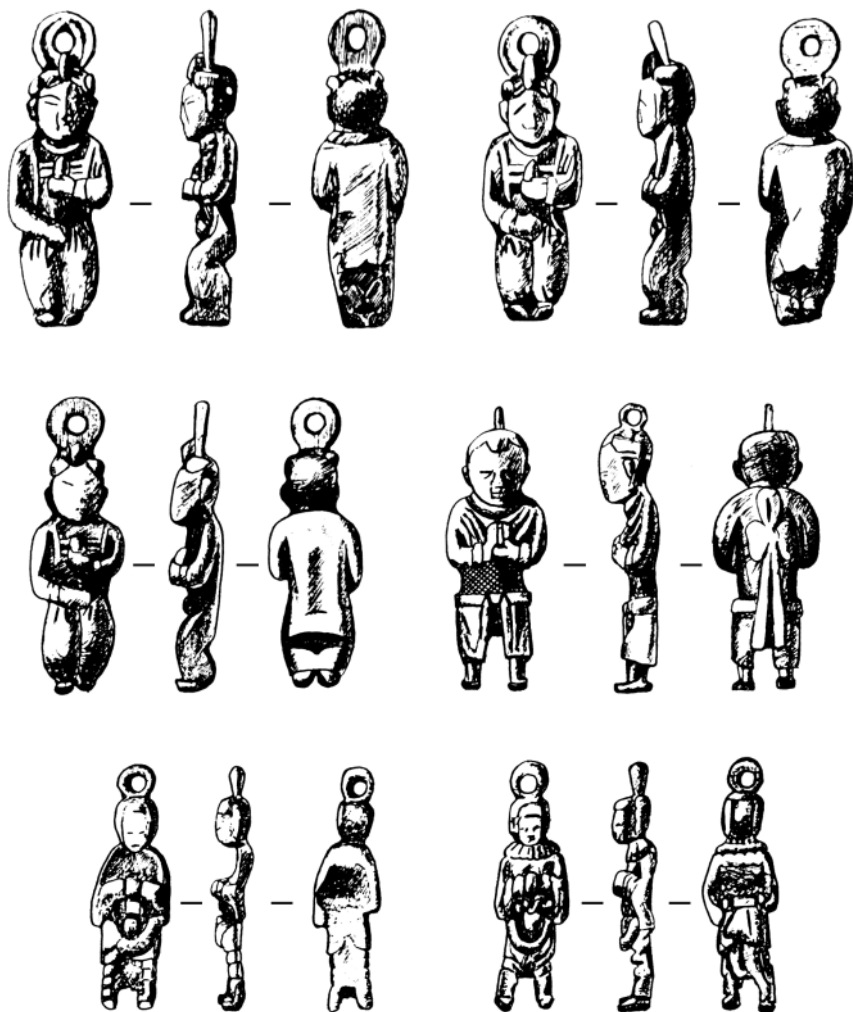
семьи, владелец» и *ага* — «охотничий талисман» как два разных слова (Оненко, 1980, с. 25, 522). С. В. Березницкий сообщает, что у тумнинских орочей и бикинских удэгейцев охотничий амулет в виде фигурки человека называется *Энгаля*, *Ангаля* (Березницкий, 2003, с. 189). В словаре удэгейского языка И. В. Кормушина имеются два соответствия этим названиям *анда* — «друг» и *энгэлэ* — «нежить, лелеять», а также слово *эджэ* — «царь», записанное у самаргинских удэгейцев Е. Р. Шнейдером (Кормушин, 1998, с. 207, 313, 314).

У орочей были распространены названия духа-хозяина *эджени* для обозначения духов верхнего и среднего мира (*Буа эджэни* — дух-хозяин неба, *Наму эджэни* — моря, *Хада эджэни* — тайги, гор, *Мафа эджэни* — медведя, *Дуса эджэни* — тигра) (Штернберг, 1933, с. 425–430).



Эджэхэ — фигурки духов и предков. Чжурчжэни

В сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских слов охотничий амулет, который подвешивается к поясу, назван *ага*, *ахэ*, *агэ* в значении «божок, дух-покровитель охоты» (ССТМЯ, 1975, с. 11). Слова *эджэхэ* и *ага* в нанайском языке используются как синонимы в связи с культом духов-покровителей охотников (лесной талисман). Но значение слова *эджэхэ* как варианта слова *эджэн* — «дух-хозяин местности, дома, среднего мира» — шире. По-видимому, произошло сужение значения этого термина как промыслового охотничьего амулета в слове *ага/ахэ*.



Бронзовые фигурки духов и предков. Чжурчжэни

Свидетельством принадлежности обоих понятий к категории предков является ульчский материал. А. М. Золотарев, рассматривая номенклатуру родства у ульчей, выделяет две категории: *ага* — старшие предки по мужской линии и *эдэкэ* — старшие предки по женской линии (Золотарев,

1939, с. 73). Данный факт подтверждает также принадлежность к категории *эджэхэ* предков двух линий — мужской и женской.

В нанайской коллекции собрания РЭМ хранятся различные охотничьи амулеты, называемые *ага*, *ацхы*, *акхэ*. По данным В. К. Арсеньева, собранным у верховских, найхинских нанайцев, охотничий амулет *ага* носили на поясе, он состоял из двух деревянных фигурок, одна с высокой конусовидной головой (типа *калгана*) и вторая с головой медведя и туловищем человека без рук (РЭМ, колл. 1871-7 а, б). У уссурийских нанайцев охотничий амулет *ага* из коллекции В. К. Арсеньева представляет собой фигуру сидящего (морского) медведя, помогавшего в рыбной ловле (РЭМ, колл. 1871-49). У анюйских нанайцев охотничий амулет носил название *акхэ*. По архивным материалам В. К. Арсеньева, у кур-урмийских нанайцев *Ачши* — злой шаманский дух, болотный леший, людоед, сводит с ума, имеет вид горбатого половинга — человечка, носящего в руке человеческую голову, хватает женщин (В. К. Арсеньев: Архив ПФРГО, оп. 1, д. 10). От уссурийских нанайцев Д. К. Соловьев привез изображения двух шаманских идолов, названных *Сывын ацхы*, которые были прикреплены к нитке мелких темных бус. Идолы имели вид безруких человечков с остроконечными головами, одетыми в собольи шкурки (РЭМ, колл. 1998-6, 7, 8). Нанайцы считали счастьем найти в лесу серебряное (небесное) изображение *Аджеха* (Шимкевич, 1897б, с. 19).

По составу коллекций, включающих фигурки *эджэхэ*, *ага* и *акцы*, можно представить видовое разнообразие этих изображений, имеющих сходство с духами местности и среднего мира, что соответствует понятию *эджэн* у монгол. Фактически среди этих изображений имеются предки в облике животных (медведя), предки умерших людей антропоморфного вида и изображения их душ (мужские и женские), духи среднего мира — хозяева гор, леса, территории (типа *Калгана*, *Дуэнтэ*, *Тувэйэн*), а также изображение мифического предка *Ерга* — хозяина неба и земли.

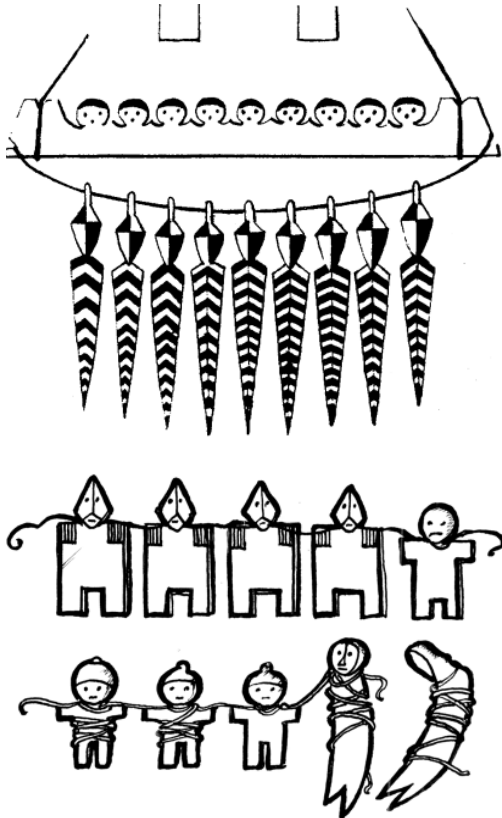
5.1.5. Эджэхэ — посредники между небом и землей

Эдэхэ, *Эджэхэ*, *Аджеха* — личные родовые и семейные духи, посредники между небесными божествами и людьми. Считалось, что они обеспечивали охотничью удачу, приносили благополучие, также могли быть личными духами-помощниками охотника или сильного человека, шамана (Шимкевич, 1897б, с. 18; Иванов, 1954, с. 269).

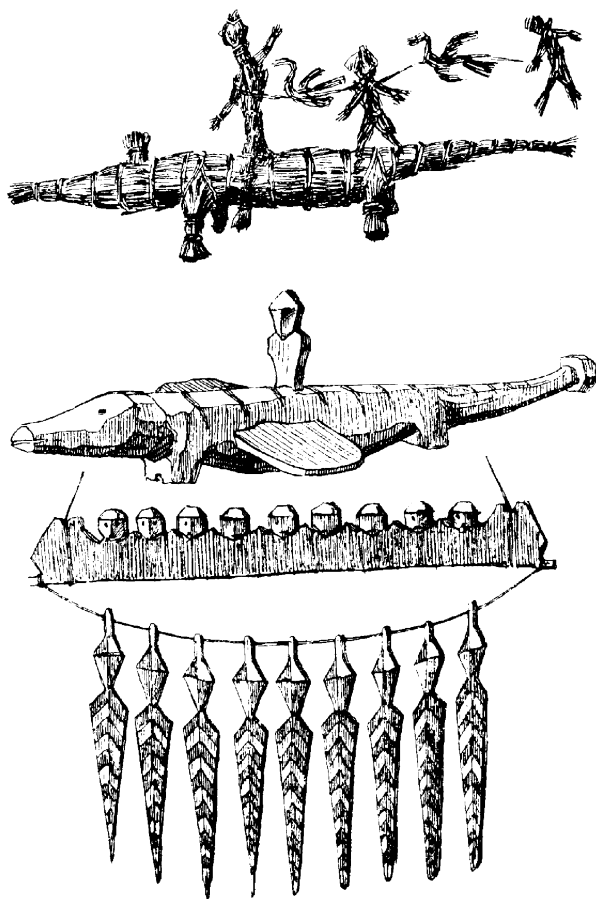
У нанайцев, ульчей, негидальцев духи *Эджэхэ* входили в охотничий родовой комплекс *эдэхэ улиучеури*, связанный с культом неба и предков,

в шаманский комплекс как духи-помощники шамана и духи родовых предков для защиты от злых духов (Золотарев, 1939, с. 87–89; Цинциус, 1971, с. 179; Смоляк, 1991, с. 81–83).

Согласно полевым материалам А. В. Смоляк, у нанайцев и ульчей Эджэхэ — это небесные духи мужского пола, покровители охотников и шаманов. Они могли быть личным духом-помощником, либо причиной болезни. А. В. Смоляк считала, что эджэхэ — дух-посредник от деда или матери, но сам не олицетворял предка (Смоляк, 1991, с. 82–83, 94). Однако информация А. В. Смоляк о посреднике, а не воплощении духа предка эджэхэ противоречит материалам по маньчжурам, эвенкам-орочонам, нанайцам. С другой стороны, предки выполняли посредническую роль между небом и людьми.



Эджэхэ — духи-помощники. Нанайцы



Эджэхэ и гирки — промысловые идолы. Нанайцы.
Рисунок. РЭМ, колл. 7007-58, 59

Существует особая версия относительно этимологии слова *эджэхэ* или *аджаха*, отличная от той, по которой это понятие имеет общую основу со словом *эджэн* — «хозяин» в тунгусо-монгольских представлениях. Э. В. Шавкунов сравнил нанайское название промыслового духа *Аджаха* с айньским словом *ачика* — «церемония жертвоприношения родовым духам». Оба слова он выводит из индонезийского названия *аджи* — «волшебство, колдовские заклинания» (Шавкунов, 1990, с. 29). Действительно, в индонезийском языке имеется слово *аджи* с этим

значением, а также слово *аджар* — «отшельник» и слово *аджун* — «помощник, защитник» (Коригодский, Кондрашкин, Зиновьев, 1961, с. 24–25). Однако происхождение этого слова в индонезийском, айнском и нивхском, а также тюркских и монгольских языках, вероятнее всего, имеет третий источник. По-видимому, оно связано с индоевропейским названием волшебства *ап*, *аб*, *арб* (Манжигеев, 1978, с. 13) и соотносится, в том числе, с магией погоды с помощью волшебного камня для изменения погоды (вызывает дождь) — *яда*, *самта*, *дыада*. Информация о нем имеется в литературе по бурятам, якутам и другим тюркским народам (Алексеев, 1980, с. 40–58; Басилов, 1992б, т. 2, с. 681). Напомним, что, по мнению некоторых монголоведов, слово *эджин*, *эджэн* связано с персидским, среднеазиатским словом *джин* — «дух» (Бертагаев, 1975, с. 416; Михайлов, 1980, с. 175).

В шаманстве эвенков, эвенов, орочей, а также бурят, якутов, уйгуров определенную роль играет волшебство и ритуал моления о дожде с помощью камня *яда* (алтайцы), *уди* (уйгуры), *сата* (якуты) или *хатта* (эвены) (Рычков, 1922, с. 122; Лебедева, 1986, с. 295; Басилов, 1992б, т. 2, с. 681). В героическом эпосе охотских эвенов герои (старший из которых Торннгарда) имели талисман с двумя камнями хатта (кремьень, горный хрусталь) и поэтому были неуязвимы для врагов (Ткачик, Лебедева, 1986, с. 272–273).

В шаманских текстах енисейских эвенков небесный лечебный ритуал назывался *арбалден*. Ритуал был бескровным, жертвенного оленя привязывали к дереву и затем отпускали, посвящая его божееству солнца, подателю душ детей (Рычков, 1922, с. 122). Аналогичный ритуал был известен эвенкам (Алексеев, 1993, с. 25–41). Казахи, уйгуры называли знахаря *арбаучи*, *адачы* (Басилов, 1992а, с. 54). В фольклоре орочей и ритуалах нанайцев в молении о дожде плодородия для рождения детей известны персонажи Ядури, Удяка, Ядачи или Ядаси — хозяева грома, ветра и дождя (Аврорин, Лебедева, 1966, с. 199–200; 1978, с. 191; ПМ Л. И. Сем и Ю. А. Сема, 1975, нанайцы, В. Нерген, В. Эконь, Болонь). У алтайцев божество дождя имело близкое имя — Яжи, Яжиган или Чажыган (Потапов, 1991, с. 246–247). Имя грозного божества дождя в облике коня в якутском эпосе — Джёсгёй (Алексеев, 1975, с. 96) и, судя по фонетической огласовке, имеет монгольское происхождение.

По-видимому, предки эджэхэ были духами-посредниками между верховными духами и духами среднего мира, покровителями людей. Известно, что их посылали людям хозяин неба Боа или божество солнца Сангия. По-видимому, непосредственным хозяином предков Эджэхэ было божество грома, ветра и дождя Ядачи, Ядури.

Возможно, что этимология слова *эджэхэ* первоначально восходила к названию духов дождя — *Эджэ, Ада, Яда, Уди, Удя, Удун*. Но поскольку фонетически эти понятия близки названию хозяина *эждэн*, то они постепенно совпали и в семантике. Кроме того, амурские тунгусские народы (нанайцы, ульчи, негидальцы, орочи, удэгейцы, ороки) термин *эджэн* использовали не только в значении «хозяин», но и как «дух-хозяин», а словом *эджэхэ* обозначали антропоморфный амулет, изображение духа-покровителя охотника (ССТМЯ, 1977, с. 437–438).

Слово *эджэхэ* в тунгусских языках полисеманлично. По-видимому, его значение, восходящее к понятию «хозяин, дух-хозяин», имело и иной смысл, который выявляется через понятия, близкие по звучанию. Таким словом, по-видимому, было *энджэхэ* в значении «способность, инициатива, сила, мастерство» (ульчи, нанайцы, маньчжуры) (ССТМЯ, 1977, с. 454), фонетически близкое к слову *эджэн*, и оно повлияло на формирование категории личного духа-помощника *Эджэхэ*. Понятие *эджэхэ* в значении «друг, посредник, помощник» сформировалось под влиянием близкого слова *анда, андаги, андаха, андахи* — «друг, гость, побратим, товарищ, клясться в дружбе» (ССТМЯ, 1975, с. 42).

Судя по музейным коллекциям (например, РЭМ), изображение духов *Эджэхэ* делали в виде антропоморфных маленьких фигурок без рук с ромбовидной головой, верх которой, вероятно, изображал богатырский шлем (РЭМ, фотоколл., 4700). Ю. А. Сем писал о подобном головном уборе у духа дома *Джулина* и главного духа-покровителя шамана *Амбансо аями* (Сем Ю., 1961, с. 208–209). Некоторые фигурки имели петлю-навершие, которая может быть связана также со знаком солнца, как у фигурок предков чжурчжэней и у якутских женщин на ритуальном свадебном головном уборе. *Эджэхэ* изготавливали из кости, дерева, олова и серебра (белого священного металла). Носили его на шнурке как нагрудную подвеску в качестве талисмана. Нанайцы и ульчи делали крылатые фигурки духов *Эджэхэ*, изображавших человека-птицу. Крылатых *Эджэхэ* называли *Ерга, Ангалья, Эджэхэ нунну* (Липский, 1936: Архив МАЭ; Золотарев, 1939, с. 88). Ю. А. Сем отмечал, что у низовских нанайцев с. Даерга, рода Оненко Сэвэнов *эджэхэ* делали из серебра или дерева черемухи — дерева жизни среднего мира.

Таким образом, изображения *Эджэхэ* разнообразны, часть из них сопоставима с древними изображениями предков и духов среднего мира, а также душ людей, духов-покровителей типа ангелов (небожители с крыльями) чжурчжэней. Некоторые изображения средневековых фигурок духов и предков *Эджэхэ* приведены в работе Э. В. Шавкунова «Культура чжурчжэней-удигэ» (Шавкунов, 1990, с. 162–163, 271–274).

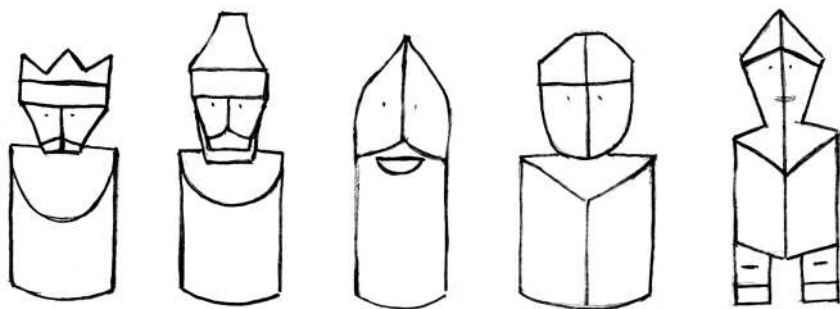
П. П. Шимкевич обратил внимание на двойственную функцию духа Аджеха — промыслового и лечебного покровителя. Он писал, что аджеха — небесный дух-помощник, живет на небе вместе с Эндури, послан им к людям помогать в промысле и обычной жизни. Аджеха носят как необходимый амулет — спазмалитическое средство. В рыболовном промысле использовали идолов Чади ага и Ага ачани в виде человечка и медведя-человека (Шимкевич, 1896, с. 51, 58). Л. Я. Штернберг сообщал о родовых особенностях изображений духов эджэхэ у нанайцев из рода медведя и рода тигра (Штернберг, 1933, с. 514).

Функции духов-помощников из категории предков Эджэхэ, вочко разнообразны — промысловая, лечебная, шаманская, охранительная. Отметим, что функции Эджэхэ не разделены, то есть их использовали как личных духов-помощников обычного человека (мужчины), охотника, шамана или шаманки. То, что Эджэхэ имели как шаман, так и шаманка, уточняет его характеристику как личного духа-охранителя любого человека, обладающего особой силой и способностями, о чем свидетельствует этимология основ, близких к понятию *эджэхэ* (друг, товарищ, помощник, способность, мастерство).

5.1.6. Духи среднего мира *Сэвэ* — категория предков *Вэчэ*

Среди категорий духов маньчжуров выделяются духи предков, утратившие имена, — *Вочко* (лит. — *Вэчэку*) (Широкогоров, 1919, с. 17–19). И. И. Захаров в маньчжурско-русском словаре зафиксировал название духов *Вэчэй*, *Вэчэку* — духи неба и земли, дух дома, которые сопоставляются с духами среднего мира — *Соко* (Захаров, 1875, с. 1123). Особую категорию предков Вэчэку составляют *Эндури вэчэку* — духи-покровители дома (Там же, с. 63). С. М. Широкогоров привел подробную информацию о шаманских духах — *Вочко* (*Вэчэку*, мн. ч. — *Вэчин*). Он обратил внимание на существующую градацию внутри категорий вочко у маньчжуров. На шаманских картинах маньчжуров, сообщает он, изображаются родовые шаманские предки, общие предки всех шаманов и предки шамана, ставшие Вочко после смерти (Широкогоров, 1919, с. 30–31).

По мнению К. С. Яхонтова, маньчжуры употребляли два термина — *Вэчэку* как дух в отдельности и *Вэчэн* как все духи вместе, но чаще они упоминаются как синонимы в значении духов-помощников шамана, которые в шамана еще не вселились. После того как они вселились в шаманку, они изменили свою сущность и имена, главного из них стали



Духи предков. Нанайцы

называть *Эджэн* — «владыка», синоним *хан* — «владыка», но сам о себе он говорит: *Аджиге эджен* или *Аджэге эджин* — «маленький хозяин» (Яхонтов, 1999: Архив МАЭ, ф. К–У, оп. 1, д. 763, с. 92–93).

Китайский этнограф Цю Пу, описавший обычаи орохонов Маньчжурии, записал у них название родовых духов предков — *Адждаоли*, выступающих в качестве посредников между людьми и духами (Qio Pu, 1983, с. 108). В более ранней работе этого автора, вышедшей в 1956 г. в Китае, различаются две категории духов-помощников орохонов — божество при жертвоприношениях — *Эджээр* и дух-защитник (личный) — *Веньгу* (Цю Пу Шу, 1956, с. 11).

А. С. Киле в тематическом словаре нанайской лексики по духовной культуре отметил, что *эджэхэ* — дух от предков (Киле, 1999, с. 43). Т. В. Жеребина записала от нанайской шаманки Г. К. Гейкер из с. Ачан сведения о предках по мужской и женской линии *Аджеха* (Жеребина, 1991, с. 173).

С. М. Широкогоров заметил, что система шаманских духов вочко, вэчеку у маньчжуров несколько отличается от системы духов у остальных тунгусов тем, что не существует резкой грани между шаманскими Вочко и родовыми предками Вочко (Широкогоров, 1919, с. 29). С данным замечанием мы согласны. Категория личных духов-охранителей *Эджэхэ* у тунгусов Сибири, орохонов Маньчжурии и тунгусских народов Амура равно может восприниматься как дух-охранитель охотника или как дух-помощник шамана, с той лишь разницей, что шаманские духи-помощники многочисленны и подчинены одному духу-покровителю шамана, а у охотника он один, либо два-три.

С. М. Широкогоров сравнивает родовых духов предков Вочко у маньчжуров и Сэвэнов у других тунгусов. Ежегодно в январе и феврале маньчжуры духам предков Вочко устраивали родовые жертвоприношения. Вместилища для духов предков Вочко отличались разнообразием. Иногда

это пучки ленточек разного цвета, иногда деревянные предметы или даже антропоморфные изображения. Вочко могли быть причиной болезни либо удачи в жизни (Там же, с. 19). Вэчэку — жертвоприношения небу и предкам *аламэ вэчэ* по случаю радостного события, победы, в знак донесения маньчжуров об этом небу. А глагол *вэчэ* означал «приносить жертву духам» (Захаров, 1875, с. 32, 624, 1123). В. И. Цинциус отметила сходство названия родового моления небу у негидальцев алачинки у низовских групп (таучинки — у верховских групп) с этим жертвоприношением у маньчжуров. Она также писала, что негидальское понятие *алачи* (от *алачинки* — «родовое мольбище») связано с маньчжурским словом — *ала* в значении «сказывать, объявлять, извещать, возвещать» и близко по смыслу с молением *кэсивэ гэлэ* — «молить, просить счастья» (Цинциус, 1971, с. 179). Нанайцы и ульчи молили небо о счастье во время весеннего или осеннего ритуала *Эджэхэ уйли* (Золотарев, 1939, с. 87–92; Штернберг, 1933, с. 497–498, 533–534, 544).

На наш взгляд, практическая разница между тунгусским понятием *эджэхэ* и маньчжурским *вэчэку* заключается не в содержании представления о категории *эджэхэ*, Вэчэку, а в системе их организации в верованиях, что связано с проблемой существования культа предков у тунгусо-маньчжурских народов. С. М. Широкогоров по этому поводу писал, что в отличие от маньчжуров «у других тунгусов разработанного культа предков совершенно не существует» (Широкогоров, 1919, с. 30). С. М. Суслов, напротив, считал, что в основе анимистических представлений и религиозных идей тунгусов (*эвенков*. — Т. С.) лежит культ предков (Суслов, 1932, с. 100). М. Х. Белянская также полагает, что для верований северных тунгусов (*эвенков* и *эвенов*) характерен культ предков, основы которого восходят, по ее мнению, к тунгусско-корейскому средневековому взаимовлиянию в государстве Бохай. Она отметила, что специфика культа предков у северных тунгусов состоит в том, что наряду с другими культами он входил в целый комплекс шаманских представлений о мире (Белянская, 2004, с. 119–120). Другие исследователи амурских тунгусов (нанайцев) не видели развитого культа предков в их системе представлений и культов (Смоляк, 1991). Однако культ предков у нанайцев маньчжурских родов в конце XIX — начале XX в. уже сформировался либо сохранялся как средневековый пережиток (Козьминский, 1929, с. 46; Липский, 1956, с. 56; Сем Т., 1986б, с. 72–74; 2003в, с. 178).

Таким образом, духи среднего мира *Эджэн* и духи-посредники *Эджэхэ* у монголов и северных тунгусов сопоставимы с названием духов предков *вочко*, *вэчэку* у маньчжуров. В тунгусских верованиях название *эджэн* — «хозяин, владыка, царь» имеет социальное значение, в сакральной

терминологии используется термин *эджэхэ* — духи-хозяева среднего мира, посредники между людьми и небом. Имя Эджэн хан носит один верховный бог земли или подземного мира (воды), реже хозяин дома в фольклоре нанайцев (Сем Л., Сем Ю., 1975, с. 18–20; Киле, 1976, с. 193), негидальцев, ороков, нивхов (Цинциус, 1982, с. 303; Штернберг, 1933, с. 447, 516, 549; Пилсудский, 1989, с. 13–14; Васильев, 1929). Отметим здесь, что для названия «хозяин, владелец, царь» в маньчжурском языке используется иная огласовка аналогичного термина *вечэн* (Захаров, 1875, с. 83) в отличие от *эджэн*, характерного для амурских тунгусов и монголов.

И. А. Лопатин полагал, что система духов предков Вочко у гольдов (нанайцев) была не разработана (Лопатин, 1922, с. 219). Этот вывод справедлив только в том случае, если не видеть сходства в названии и сущности категорий предков и личных духов защитников группы Эджэхэ, Вочко. Однако, как показывает материал, данные понятия не просто сопоставимы, но практически идентичны. В маньчжурских верованиях предки Вочко вошли в состав шаманских духов среднего мира — группы Сэвэ и являлись основным объектом поклонения в культе предков и неба, военных побед (возможно, культ героев-победителей), у эвенков и тунгусо-маньчжуров Амура категория предков, посредников эджэхэ, составила основу культа неба, связанного с осенними промысловыми ритуалами и родовыми молениями. При различии социального ранга категории предков Вочко и Эджэхэ очевидно единое основание данных групп.

Из вышеизложенного материала следует, что под названием *эджэн* понимались разные категории духов — неба и земли (леса и воды). В представлениях тунгусов облик личных духов-охранителей Эджэхэ близок родовым духам *Гирки* из промыслового комплекса. Эджэхэ, так же как и гирки, являлись стрелами божества грома Агды, дающего плодородие. В промысловом культе нанайцы использовали наконечники копий как символы душ людей. По ним гадали о продолжительности жизни.

5.2. РОДОВЫЕ ПРЕДКИ

5.2.1. Мало

Родовые предки дома и ближней территории в представлениях тунгусов известны под названием *Малó*. Относительно этимологии слова *малó*, *малу́*, *мулу́* существует общепринятая версия, что это понятие в языках амурских тунгусов (нанайцев, ульчей, удэгейцев) соотносится

с названием места отапливаемой лежанки *кана*, располагавшейся в доме напротив главной балки или шеста *гуси* (Оненко, 1980, с. 256, 272; ССТМЯ, 1975, с. 525; Лопатин, 1922; Смоляк, 1991). Слово *малу*, обозначающее родовых предков у амурских тунгусов, имеет общую основу со словом *малин* в значении «пучок, связка» (Оненко, 1980, с. 272) либо со словом *малхун* — «много» (негидальцы, ульчи). Его варианты: у удэгейцев — *малукчи*, у нанайцев *малхун*, у маньчжуров *малувкан* — «довольно много» и у нивхов *маю-дь* — «быть многочисленным» (ССТМЯ, 1975, с. 524). Этот термин *малин*, *малхун*, как видно, отражает количественную (многочисленность) и качественную (родовую солидарность и сплоченность коллектива родственников — связка, пучок) характеристику со-родичей, входящих в один род, либо, наоборот, термин *мало* отражает процесс дробления единого рода *хала* на составные дочерние родовые группы.

С. М. Широкогоров записал разные фонетические названия этого термина — *мату*, *малу*, *маро*, известного всем группам забайкальских и маньчжурских тунгусов как место в жилище. У бираров этот дух есть Оджор или Эджэн хан (Shirokogoroff, 1935, с. 151). С. М. Широкогоров сообщил, что, по сведениям восточных эвенков Маньчжурии, родовые духи *Малу сэвэн* или *Буркан* представляют собой связки идолов или картин с их изображениями. Родовые духи *Малу сэвэки* передавались из поколения в поколение от отца к сыну и дочери. *Малу* — это место обитания духа-хозяина чума. Обычно место пребывания Малу — высокие сопки, заросшие ползучим кедровником (Широкогоров, 1919, с. 22, 26–27).

Последнее замечание показывает принадлежность категории родовых предков группы Малу у восточных эвенков к духам среднего мира ближнего радиуса действия, в том числе дома и гор. Эти материалы согласуются с данными по западным эвенкам.

С. М. Суслов, описывая шаманское мольбище эвенков рода Чапогир р. Подкаменная Тунгуска, зафиксировал название родовой загородки от злых духов *Марыля*, состоящей из кольца изображений родовых духов-охранителей *Этанов* (Суслов, 1932, № 11, 12, с. 25).

Ранее мы выяснили, что название духов-охранителей *Этанов* соответствует названию предков *Эджэхэ*, *Очжи*, *Ахе* или *Вэчэку*. Родовая загородка *марыля* устраивалась так, чтобы злые духи нижнего и верхнего мира не попадали на территорию среднего мира людей, которая на мольбище моделировалась в виде шаманского чума *дулу*, где устраивали шаманское лечебное камлание.

5.2.2. Малу, Бэлэ

И. В. Кормушин в удэгейском языке зафиксировал слово *малу* в значении «достигать полного роста, мужать, возмужать, расти» (Кормушин, 1998, с. 259). Это значение для названия родовых предков территории и дома предствляется нам первичным и позволяет возводить этимологию названия родовых предков *Малу* к основе *балди* — «родиться, расти, жить, существовать», а также «родственник, поколение» (ССТМЯ, 1975, с. 69). Более того, название родового предка мало (называемого также Мало мерген, Мало маситни, Малу дзоло или просто Джулин) через первооснову *балди* может быть сопоставлено с именем духа среднего мира, зверей, растительности и шаманского помощника — Бэллэй, Бэлэ, Болихэ, известного в шаманстве эвенков, нанайцев и удэгейцев (Василевич, 1930, с. 58–59; 1969, с. 229; Арсеньев, 1998, с. 460, 469; Липский, 1923).

Дух Бэлэ известен как мужской и как женский персонаж в фольклоре, шаманстве и промысловом культе эвенков. Г. М. Василевич писала, что якутские эвенки делали охотничий амулет бэллэй, бараляк, который считался посредником, помощником духа-хозяина промысловых угодий синкэна (Василевич, 1969, с. 229).

Амулет бэллэй вырезали из дерева, растущего на пне, если видели духа во сне, по заказу шамана либо после случайной находки деревянного идола в лесу. Идола одевали в платье из кожи с уха медведя или лося, а шапку делали из околосердечной сумки, покрытой жиром, взятой от лося или другого парнокопытного зверя. К поясу фигурки привязывали связку с челюстями и носами этих животных. Силу мусун в идола вкладывал шаман после специального камлания. На амулете Бэллэй гадали о промысле (Василевич, 1930, с. 58–59; 1969, с. 239–240). Повидимому, название духа «Барыляк», известное эвенкам Якутии, является фонетическим вариантом названия «Бэлэ».

От приангарских эвенков в 1913 г. А. А. Макаренко записал сведения о Боллой — помощнице Хинкона, хозяина зверей. Шаманы говорили, что это женщина, жена хозяина зверей Хинкона (Архив РЭМ, ф. 6, оп. 1, д. 123, л. 2). Дух Бэллэй — жена хозяина зверей Шинкэе или дух леса, жена хозяина гор и тайги.

В фольклоре верхнеленских эвенков рассказывается о богатыре Болонтуре, связанном с астрономическими изменениями (подземный пещерный ветер), который за измену Торганая (символ солнца) с его женой оторвал ему голову, а жену разорвал пополам (символ луны) (Василевич, 1936, с. 170–171). Болонтур пошел сватать своему еще не рож-

денному сыну дочь солнца, а его жена родила сына Алтанэя, который победил 8 чудовищ, боровшихся с отцом (Там же, с. 184—185).

В удэгейской мифологии Болихэ (синоним Сангия мама) — жена хозяина зверей Канда мафа. После смерти они оба изменились: она превратилась в зеленого попугая Сакси (сороку) или дятла Бохоло, а он — в нарот на дереве. По материалам удэгейской мифологии, записанной В. К. Арсеньевым, персонажи Бэлэ и Боко были помощниками хозяйки солнечного дерева душ и растительности Тагу мама. Они помогали ей лечить больных, встречали души в верхнем мире (Арсеньев, 1998, с. 460, 469; Подмаскин, Старцев, 1989, с. 125). Ульчи рода Росугбу в настоящее время делают детские игрушки, среди которых имеются образы ворона и сороки как хозяев зверей, сделанные из косточек животных (вероятно, оленей), отражающие персонажей мифологической картины мира (Сем Т., 2003а, с. 144).

В шаманских представлениях верховских нанайцев старуха Бэлэ, Бэлэндэ гуру мамава — лечебный дух, помощник шамана в паре со стариком Бака (Липский, 1936; Архив МАЭ, ф. 5, оп. 2, д. 62, с. 61). В представлениях бикинских нанайцев, по данным Ю. А. Сем и Л. И. Сем, был известен и мужской предок шамана, ставший сначала комо, вероятно, предком дома, затем духом родовой территории Бэл, и далее он превратился в божество земли Тудин (кит.). В этом случае хорошо виден процесс расширения власти от предка до одного из главных духов пантеона. Соответственно в культе нанайцев *Мауля* — охотничий амулет или комплекс промысловых духов-помощников из категории родовых предков (ПМ, Л. И. Сем и Ю. А. Сема, нанайцы, с. Олон, Красный Яр, 1975).

Тунгусское название родового духа *Малу*, *Балу* имеет алтайские соответствия. У бурят родоначальник называется *Муруй* (Хангалов, 1958, с. 102, 230). У бурят и якутов персонаж пантеона Эксэ Маалан, по видимому, учитывая тунгусский материал, этимологизируется не как «плешивый» из тюркского языка, как переводит его В. Н. Хангалов и принято в литературе, а как «родовой старик», соответствующий тунгусо-маньчжурскому персонажу, божеству неба Эксэ, Экшэри, Оксоки. Т. М. Михайлов данное слово связывал с понятием «великомудрый, знающий» (Михайлов, 1980, с. 104).

Отметим, что слово *бэл*, *бал* — «хозяин» у солонов и нанайцев имеет алтайские соответствия (ССТМЯ, 1975, с. 71). И в этом значении его можно сопоставить с аналогичным словом древних шумерийцев (язык которых не дешифрован окончательно и имеет параллели с индоевропейскими, кавказскими и алтайскими языками) и аккадцев (семитов)

балу, ваал, ваал в значении «хозяин, господин» (Шифман, 1991, т. 1, с. 159; Пелих, 1972). При всей кажущейся отдаленности территорий известны миграции переднеазиатского, в том числе индоевропейского, населения в регионы Средней Азии, Саяно-Алтая, Прииртышья и Енисея, происходившие в разное время. Кроме того, возможны и центральноазиатские алтае-индоевропейские связи (Гоголев 2006).

В монгольских языках слово *бэлэ* означает «дети родных сестер», а *бюлю* — «домашние, семья, члены семьи, семейство». Г. Д. Санжеев по этому поводу писал, что «монгольское слово *бэлэ* распространено в некоторых тюркских языках северо-восточной и отчасти северо-западной группы, а *бюлю* — лишь в киргизском, а также — в эвенкийском.

В шаманских текстах енисейских эвенков, записанных К. М. Рычковым, среди духов-помощников шамана особое внимание уделяется родовым духам-покровителям, известным под разными вариантами названий — *Элэй, Эхэй, Ала, Мухун*. Среди них Мухун и Ала — бабушки, родовые предки по женской линии, которые, как собаки, несут шамана. Среди родовых духов, обобщенных общим названием *Элэй, Алай, Елай*, в шаманском тексте перечислены имена родовых помощников шамана, домашние предки и высшие духи. Среди категории домашних духов, с которыми шаман общался во время полета, назван дух *Эхэй* (мать) *Малу дзоло* (дух — мать-покровительница родового очага) (Menges, 1993). В данном случае отмечается сочетание двух названий родового духа и духа домашнего очага как единого духа родового очага.

С. М. Широкогоров первым сравнил изображения духов родовых предков-охранителей по женской линии у бирарченых, манегров, курмарченых (группы верхнеамурских эвенков) и гольдов (нанайцев). Он объединил мужских и женских родовых предков *Дзаячи* и *Малу* с 18 *Аняканами* и описал комплексы *Бурханов (Сэвэнов)*, входящих в лечебный *Малу*: *Мокуни малу бурхан, Канхан, Наджил бурхан* (дауры). Родовые женские предки мало/малу являются духами-охранителями в шаманском лечебном комплексе и приносятся в род мужа женой (Shirokogoroff, 1935, p. 152–154). С. М. Широкогоров писал об объединении мужских и женских родовых духов — *Малу* и *Дзаями* под названием *Гирки* (ibid., 1935, p. 154).

По рассказам тунгусов-бирарченых, у сунгарийских нанайцев *Малу буркан* встречался в различных шаманских комплексах: *Дженгин, Дилчи, Манги, Сеон чичул, Аджираткан, Долдиха*. У гольдов (нанайцев) этот комплекс назывался не *Малу*, а *Гуси* (двоюродные братья).

Комплекс родовых духов *Малу* был зафиксирован у верховских нанайцев (промысловый культ), сунгарийских нанайцев (шаманизм), со-

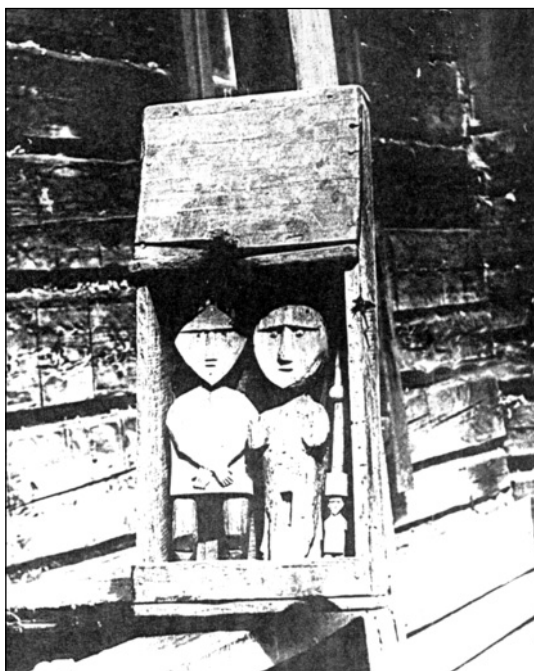
лонов (промысловый), бираров, манегров (лечебный шаманизм) (Сем, Осокина, 1986, с. 91–100; Липский: 1936: Архив МАЭ; Lattimore, 1933; Shirokogoroff, 1935; Широкогоров, 1919; РЭМ, колл. Д. К. Соловьева).

Согласно материалам С. М. Широкогорова по маньчжурским тунгусам (эвенкам групп бирарченгов, манегров), к категории предков, называемых *Сиркуль* (злой дух), входили три группы Бурканов (независимых от человека духов), шаманские духи Сэвэны или Саваки и собственно предки Вочко (Вечэку) — безымянные духи (Широкогоров, 1919, с. 17–20). Каждая категория духов имеет свои дороги *окто*, *джотун*. Особо отличаются родовые бурханы Малу (*Наджиль*), передающиеся по женской линии женщинами и охраняющие женщин и детей (Там же, с. 21). Чтобы оградить себя от их негативного воздействия, в том числе болезней, мужа заботятся о них (Там же, с. 22).

Среди тунгусов Маньчжурии наиболее характерны бурханы *Малу*, *Аи* и *Джиачи* (Там же, с. 22–23). 1. Малу бурхан или саваки (иначе называется *Наджиль*) уходит с женщиной в чужой род. Он состоит из комплекса духов: вечерней и утренней звезды, луны и солнца, изображения людей, животных, небесных тел. Имеются две дороги — мужская и женская, используемая в лечебных целях (психические, хронические заболевания глаз и груди). К вредным бурханам мало



Дух предка у погребального домика. Удэгейцы



Ханян — вместилище души предка. Нанайцы

относится бурхан огня, вызывает болезни, включая эпидемии (Там же, с. 24). 2. Аи бурханы бывают нескольких типов: семейные и селений (переходят из дома в дом), внешние — лесные, лечебные. С. М. Широкогоров считает их недавно заимствованными. 3. Джаочи бурхан — один из древних родовых и семейных бурханов, способствует обогащению рода. Он имеет антропоморфный облик, делают его из свинца. Он подсказывает, что нужно предпринять (Там же, с. 23). Шаманские комплексы духов у амурских эвенков также включают, по сообщению С. М. Широкогорова, родовых духов Малу Сэвэн с мужской и женской дорогами и их разновидность с женской дорогой — Наджилъ Сэвэн.

С. М. Широкогоров называет также некоторых Сэвэнов — *Кайдун сэвэн*, *Сера джерги* и *Джерги дарыль, король Сэвэн*, — имеющих набор антропоморфных, астральных и животных изображений (Там же, с. 27–280). Он считал, что феномен использования этих лечебных комплексов был связан со стремлением оградиться от психических, хронических болезней и эпидемий, следовательно, они олицетворяли и персонифицировали болезни в тотемистических и шаманских вариантах (Там же, с. 17–28).

В родовой комплекс идолов у манегров р. Зеи, собранный Д. К. Соловьевым, входили изображения духов-хозяев светил — луны и солнца, 8–9 Аняканов — предков, которые помогают на охоте и от болезней, змеи-жгуты и три духа: дух-предок Манги, родовой охранитель женщин и детей Кааткан и охранитель рода Умначен (РЭМ, колл. 4216–466, 6236–140). В шаманский комплекс Малу сэвэн у манегров входили символические изображения родовых охранителей и небесных покровителей: на луне, считали манегры, живет женщина — дух-охранитель дома; птицы, несущие полуденную и полуночную дорогу, ассоциировались с коршуном или ястребом *Гескин* и журавлем *Гаха*. *Гаска* считается мифической птицей счастья. Утка несет солнце, журавль — луну. В комплекс входило также изображение грома *Агды* в облике тигра или барса, который ассоциировался с главным шаманским духом (Сем Т., 1986а, с. 107–108).

У солонов комплекс родовых мужских духов Малу бурхан включает три фигуры: 1. Мало бурхан, деревянная антропоморфная фигура в одежде; он не любит женщин и наказал их головной болью и жаром. 2. Мало диген — счетверенная фигура пляшущих человечков для помощи на охоте на крупного зверя и изюбря. 3. Май Мало и Олере мало — помогают метко стрелять. По легенде, девятиголовый людоед Мало 400 лет назад (XV в.) поселился за Амуром. Бог грома *Агды* рассердился и сжег его молнией, но челюсть с зубами предка осталась и стала хозяином лесных духов (Сем, Осокина, 1986, с. 84–103).

Согласно материалам С. М. Широкогорова, в комплексе Мало эвенков имелись изображения солнца и луны, хозяев 9 стихий. Другими изображениями были *Хаил мало* — брат и сестра мужских и женских душ Мало, челюсть предка с 9 зубами Мало, которых охраняли две маскетки — *Дильку Дэрэль* с человеческим лицом и *Дэрэльдэ* с медвежьей мордой. С. М. Широкогоров полагал, что комплекс Мало буркан был общим для солонов, орочонов и дауров, то есть тунгусо-монгольским (Shirokogoroff, 1935, p. 152–154).

В нанайском пантеоне верований, фольклоре и культе персонаж Мало сэвэн встречается редко. В сказке кур-урмийских нанайцев упоминается персонаж по имени Мала мерген, друзьями которого были собака и змея, то есть шаманские духи-помощники (Чадаева, 1986, с. 59). Он идет отомстить своему врагу — злому духу Буччукэну, хозяину смертоносного ветра, воплощенного в образе одноногого смерча. Герой берет с собой помощниками шуку, двуххвостую белку, колотушку с кожемялкой. Родовой предок обладает магической силой. Он застрелил хозяина ветра, после чего солнце стало светить справа, изменив направление своего движения. Момент перемещения солнца слева направо знаменует, как пишет А. Чадаева, освобождение земных людей от оков злого духа, начался новый отсчет времени (Чадаева, 1990, с. 155). Космические масштабы сказки характеризуются тем, что желуди превращаются в звезды, колотушка с кожемялкой становится черной березой (шаманским деревом).

Чаще в нанайском фольклоре родовой дух мало известен под названием *Джулин*, *Маси*, *Кут*, *Гаси*. Имя Мало Масини (родовой дух) наряду с Зюли Зо эдэни (дух дома), Позани (дух огня) упоминается А. Н. Липским в связи с домашним охотничьим молением, по материалам нанайского шамана Богдано Оненко. Охотники подвешивали изображения своих духов-охранителей Сэвэнов вокруг мольбища *туйге*, спрашивая у хозяина места Сагдимди охотничьей удачи, для чего втыкали наконечники стрел от самострелов в деревья. Все духи-помощники охотников относились к различным категориям предков: *эдэхэ*, *калгамака*, *хасачи*, *амба сэвэкэ*, *очала*, *манглеко*, *налр*, *нокука*, *коме* и другие. По материалам А. Н. Липского, на родовом мольбище *эджэхэ уйвэури* нанайцы использовали разные фигурки идолов: 27 *Мало*, 18 лошадей *Морин*, 18 охотничьих *Монхлекан-коме*, крылатый дух охоты *Нунгну*, 2 *Мэнгун эджэхэ*, *Тодя эдэхэ*, 18 *Калгама*, 18 птиц *Гася*, 18 рыб *Хафо* и 18 тигров *Мохан*, 2 тигра *Мутэ марин амба сэвэн* (Липский, 1936: Архив МАЭ, ф. 1, оп. 6, д.).

По архивным материалам Ю. А. Сема и Л. И. Сем, записанным от нанайского шамана Киле Полокто, в комплекс духов на родовом моль-

бище *эдэхэ уйлэчиури* входили 3 дерева *торо* и жертвенный помост *туйга*, на котором размещали хозяина *Данто эдэн* и его помощника в образе медведя *Эдэхэ нуннуни*. Рядом были подвешены 600 изображений духов-помощников Сэвэнов по 9 изображений каждого — 9 изображений человечков *Мауля*, 9 уток, 9 палочек, 9 лошадей и 9 бабочек. На месте жертвоприношения молились об удаче в промысле и просили послать детей (ПМ Л. И. Сем и Ю. А. Сема, 1960, нанайцы, с. Найхин).

Согласно данным Л. И. Сем и Ю. А. Сема, записанным от нанайского шамана Сайгор с. Верхняя Эконь в 1972 г., его духом-покровителем был сильный родовой мужской дух с 2 сердцами и 2 головами *хусэ маля*, а духами-помощниками — *Сэлэмди сэвэ*, *Зули*, *Сагди* и *Зэсэвэ боко*.

С. М. Широкогоров писал, что изображения родовых духов мало аналогичны по форме изображениям духов предков мужской и женской линии — Гирки мало и Дзяями (Shirokogoroff, 1935, p. 154).

Комплекс *гирки* представлял собой модель лука с тетивой, символизирующий небо. К тетиве были подвешены фигурки родовых духов-покровителей — 5–9 Эджэхэ, посредников между небесным божеством и покровителем охоты (РЭМ, колл. 1998-123, 125, 184). Как сообщают исследователи XIX–XX вв., гирки вешали на перевале для удачной охоты на соболя и во время хода рыбы и в доме от сумасшествия (Штернберг, 1933, с. 515; Шимкевич, 1896; Иванов, 1954, с. 258–259). Им молились, приносили кровавые жертвы: сердце, кровь и голову убитого животного (Лопатин, 1922, с. 228). В случае хорошей охоты делали икону, которую хранили в доме.

На отдельных комплексах гирки из коллекций РЭМ, привезенных известным охотоведом России и сотрудником РГО Д. К. Соловьевым, имеются символические рисунки. Кроме условного изображения небесного свода в виде лука и тетивы на дощечке, заменяющей лук, воспроизводилось космическое устройство верхнего мира. На одной из них изображены мировое древо, солнце, фигуры хищных животных — пантеры и тигра у корней дерева, на другой — фигуры 9 небожителей и 8 или 9 посредников эджэхэ (РЭМ, колл. 8761-8848, 1998-125).

Аналогичные изображения помещали на лечебных или охотничьих рисунках по велению шамана. Шаманские рисунки с изображением родовых предков хранили дома для удачи в промысле и от болезни. Эти рисунки разнообразны по сюжету, но некоторые изображения повторяются на каждом из них: одно или три мировых древа душ, солнце в центре либо фигура ромба, символизирующая ориентацию по четырем сторонам света, родовые предки гирки в корне дерева, хозяин дерева Доонта у его основания и небесные посредники Эджэхэ. Некоторые

шаманские рисунки с изображением родовых предков были опубликованы С. В. Ивановым (Иванов, 1954, с. 282–283, 262, 267, 269).

Итак, в комплексе *гирки* главную роль играют фигуры родовых духов-предков (собственно гирки) и небесные посредники Эджэхэ. Возможно, небожители изображают 9 богов стихий. Фигуры родовых духов-предков подобны наконечникам стрел, которые по аналогии с ительменским промысловым культом могут ассоциироваться с громовыми стрелами небесного бога грома, дающего плодородие. Следует отметить, что археологические соответствия данному образу встречаются на священных камнях у с. Сакачи-Алян (Окладников, 19686, с. 172–174).

Этимология. Слово *гирки* в тунгусо-маньчжурских языках переводят как «товарищ; плацента» (ССТМЯ, 1975, с. 155). Однако думается, что, учитывая их значение, слову *гирки* ближе общеалтайская основа *гирку* — «кость голени», *гур* — «народ», *гэрэн* — «много» (ССТМЯ, 1975, с. 154–155). Принадлежность гирки к промысловому культу дает возможность отнести их к мужским предкам рода, родственникам по кости типа *Уксуки*, *Морсо*, *Мугдэ*.

У эвенков известен обряд добывания охотничьей удачи *гиркумди* (Василевич, 1957). Семантический куст значений слова с основой *гирк* у эвенков имеет несколько различных смыслов: среди них слово *гирку* — «волк»; *гирки* — «товарищ, дружба; плацента, жена; попутчик»; *гиран* — «шагнуть, шаг»; *гиркумкин* — «важенка оленя при спаривании»; *гиркун* — «ходьба шагом, пеший»; *гиран* — «топтаться на одном месте»; *гиркун* — «ходок» (Василевич, 1958, с. 89). Очевидно, что в эвенкийском языке термин *гирки* (родовые предки) связан с рождающей способностью самки, силой плодородия, о чем свидетельствует общее свойство значений «плацента, дружба, жена, важенка оленя при спаривании, ходьба шагом, топтание». Слово «топтание» в культурной традиции связано с совокуплением, зачатием и отражает активный процесс.

Поэтому справедливо мнение С. М. Широкогорова относительно принадлежности к категории родовых предков группы гирки совместных предков по мужской и женской линии (Shirokogoroff, 1935, p. 154).

Судя по форме, изображение родового духа Мало совпадает с изображением гирки, категорией охотничьих помощников. Об этой параллели писал также С. М. Широкогоров. Между ними имеется отличие: голова Мало оформлена как морда медведя, а голова Гирки, судя по коллекциям Д. К. Соловьева и П. П. Шимкевича, хранящимся в РЭМ, — ромбовидная антропоморфная. Общим является то, что их фигуры состоят из двух частей — клинообразного тулова и ромбовидного верха — головы. Отметим, что это форма наконечника стрел, используемого охотниками во время

обряда. По материалам А. Н. Липского, охотники втыкали наконечники стрел остриями вверх около жертвенного места с изображением хозяина места Сангимди (Липский, 1936: Архив МАЭ, ф. 1, оп. 6, д.).

А. П. Окладников видел сходство изображения идола на священных камнях с. Сакачи-Алян с нанайским Гирки (Окладников, 1966).

5.3. ДОМАШНИЕ ДУХИ

В традиционных верованиях и фольклоре тунгусов духа-хозяина дома, очага называют «огневик», «кость», «лиственничный отец» — Джулин (Ганники́), Подя́, Тогó мушун либо просто хозяин — Маси, Эджэн; реже в качестве хозяина дома и его охранителя выступали духи-хозяева территории *Боачи*, *Калгама* (Киле, 1996, с. 251; Булгакова, 1983, с. 47; Липский, 1936: Архив МАЭ; Lattimore, 1933; Shirokogoroff, 1935; Широкогоров, 1919).

5.3.1. Джулин

Нанайцы, ульчи, негидальцы, ороки, удэгейцы, а также эвенки и маньчжуры Джулина считали духом-хозяином огня и духом-охранителем домашнего очага (ССТМЯ, 1975, с. 273; Захаров, 1875, с. 63).

У эвенков р. Подкаменная Тунгуска в шаманских песнопениях дух огня назван дёго (Суслов, 1932, № 17, 18, с. 21). К. М. Рычков у енисейских эвенков в шаманских текстах записал обращение шамана к родовому очагу Малу дзоло (Menges, 1993, S. 95).

В маньчжурском словаре, составленном С. Захаровым, духи-покровители дома называются *Эндури взэку*, а дух очага — *Джунь иэ джэнь*, *Джуньван эджэнь* (Захаров, 1875, с. 63, 1700).

О почитании Джулина (Ганники) как охранителя жилища и семейного очага у кур-урмийских нанайцев рода Киле сообщал П. П. Шимкевич (Шимкевич, 1896, с. 56). У сунгурийских нанайцев этот дух также назывался Ганники (Линь Чунь Шень, 1934). Это название связано с монгольским словом *гал* — «огонь» (Галданова, 1987, с. 23–24).

Джулин в верованиях нанайцев, ульчей, негидальцев и по сей день считается добрым духом-охранителем дома и семьи. Л. Я. Штернберг, побывав у верховских нанайцев в 1910 году, писал, что «почти в каждом доме имеется большое деревянное изображение — иногда одно, иногда два, мужское и женское — *дюлин* — в форме человека с большими грудями (хотя бы и мужчина) со сложенными на груди руками» (Штернберг,

1933, с. 475). Это же отмечают практически все исследователи нанайцев (Шимкевич, 1896; Лопатин, 1922; Сем Ю., 1973; Кубанова, 1992).

В собраниях этнографических музеев России хранится большое количество таких изображений. Судя по коллекциям РЭМ и Хабаровского краеведческого музея, все изображения Джулинов имеют портретное сходство с умершими предками рода и обладают индивидуальным обликом (Кубанова, 1992, с. 73–79; РЭМ, фотоколл. № 4700-97, 98; 4795-444; РЭМ, колл. 11406-5а б, 8761-9218; ПМ Л. И. Сем и Ю. А. Сема, 1965, нанайцы, с. Дубовый мыс).



Типы Джулинов — духов-хозяев дома. Нанайцы
(музей с. Булава, Краеведческий музей Комсомольска-на-Амуре)

Образ домашнего охранителя связан со стихией *камня* и *дерева*. В мифе нанайцев говорится, что, спасаясь от потопа, первопредки (мужчина Маси и женщина Зиули) вошли в пасть тигра-камня (Липская, 1932:

Архив МАЭ, с. 51). Вероятно, данный сюжет связан с Сакачи-Алянским сакральным местом и тигровым камнем с изображением модели мира (Sem, 2001, с. 28–41), относящимся к эпохе неолита (Окладников, 1966). Аналогичный миф удэгейцев связан с образом черепахи, водяного чудовища *Симу* или змея (Фольклор удэгейцев, 1998).

В волшебной сказке с шаманским сюжетом повествуется о мраморном Дюлине, спасшем и вскормившем сына рода Заксор во время войны с родом Оненко (РЭМ, колл. 11406, Донкан, Заксор). Каменный идол типа Зулин с синими бусинами глаз был найден в огороде А. В. Посхар-Оненко и доставлен в Хабаровский музей Ю. А. Семом (Сем Ю., 1992б, с. 21–22) и позднее опубликован А. П. Окладниковым (Okladnikov, 1981, р. 30). Он имеет восьмеркообразную уплощенную форму и может быть сопоставлен с формой фигуры хозяйки домашнего очага у чжурчженей, изготовленной из металла (Шавкунов, 1990, с. 269), а также восьмеркообразной лапчатой серьги (Сем Ю., 1973, с. 235). У эвенов Приаянья, согласно нашим полевым материалам 1995 г., записанным от Боковой, орнамент в форме восьмерки означает «муравей». Эвены считали этот знак символом бессмертия, перерождения, что нашло отражение в их лексике (Новикова, 1980). Близкие представления были записаны А. А. Бурькиным у охотских эвенов. Он отметил, что восьмеркообразная форма связана с паучихой, являющейся прародительницей рода (Бурькин, 1985, с. 37–43; 1992, с. 47).

Е. Р. Шнейдер в 1933 г. записал сказку удэгейцев р. Анюй, в которой рассказывалось, что муравьи встречали души умерших, плывущих по красной реке на пути в мир мертвых (Архив МАЭ, ф. К — II, оп. 1, д. 250–256). Знак восьмерки у нанайцев и ульчей рисовали на погребальных сооружениях (гробе, надмогильным домике, дощечке — заместителе умершего) (Шренк, 1903, т. 3). Знак восьмерки символизировал бессмертие души, ее перерождение (Сем Т., 1997а, с. 229–233). В. К. Арсеньев писал, что в верованиях удэгейцев муравьи считались помощниками духа огня и его жены, имеющих облик молодого парня и седой старухи. Хозяин огня считался хозяином кабанов. Кабаны и земляные жабы были его собаками (Арсеньев, 1947в, т. 3, с. 127; Подмаскин, 1989, с. 74; Арсеньев: Архив ПФГО, ф. 1, оп. 1, д. 27, с. 755; д. 28, с. 1047–1048).

А. Ф. Анисимов записал у енисейских эвенков легенду о происхождении огня от медведя (Анисимов, 1958, с. 188). Г. М. Василевич видела в этой записи ошибку (Василевич, 1969, с. 221). Однако, как свидетельствуют материалы коллекций РЭМ, у забайкальских эвенков, нанайцев, ороков и нивхов мужем хозяйки огня был медведь (РЭМ, колл. 5093-146 — эвенки; колл. 2079-5, 6, 15, 16 — ороки; колл. 5769-124; Сем Т.,

1992б, с. 181–183). Б. П. Шишло также обратил внимание на эту связь у древних тунгусов (Шишло, 1991, с. 198, 203).

Обычно Джулина изготавливали из дерева. Л. Я. Штернберг сообщает, что хозяина дома — предка-мужчину Хусе зулина делают из лиственницы или осины и ставят в углу (из березы или кедра нельзя, так как эти деревья считались тотемными у ряда родов) (Штернберг, 1933, с. 495). Т. А. Кубанова отмечает особую крепость этих пород дерева, используемых для домашних охранителей. Она пишет, что покровителей дома Дюли, Маси делают из лиственницы и они обладают сакральной силой. При анализе ритуальной скульптуры низовских нанайцев и ульчей, хранящихся в Музее изобразительных искусств в г. Комсомольске-на-Амуре, Т. А. Кубанова справедливо обращает внимание на сходство изобразительной пластики Дюли и Аями в шаманизме нанайцев, возможно, свидетельствующее об их родстве (Кубанова, 1992, с. 73).

В волшебных сказках нанайцев отмечается, что мужской предок Хусе дзуле связан с родовым деревом жизни и его хозяйкой *Сынга мама*. Сказано, что он сделан из лиственницы (Крапоткин, 1896, с. 17–19). В волшебных сказках нанайцев с сюжетом о путешествиях героя по мирам джулин прямо характеризуется как священный предок: лиственница *Сисимила амини* — лиственничный отец *Диулин* (Киле, 1996, с. 251; Булгакова, 1983, с. 47).

Родовые домашние предки нанайцев Джулин имели не только человеческий облик, но могли принимать вид тотемного предка-животного — медведя, тигра, возможно кабана и собаки, волка. Д. Крапоткин отметил, что Хеси дзуле делали из лиственницы и одевали в медвежий мех (Крапоткин, 1896, с. 17). В корнях родового дерева вяза нанайского рода Заксор находился предок в виде тигра с человеческим лицом. В волшебной сказке рассказывается, что герой *мерген* попадает во дворец теней *Арму эджэн хана*, минуя тигра-предка (Сем Л., Сем Ю. Рукопись, 1986–1992). Тигровый камень священного места с. Сакачи-Алян упоминается в мифе верховских нанайцев как место, пройдя сквозь которое, предки рода джули и маси попадают в другой мир (Липский, 1936: Архив МАЭ, ф. 5, оп. 2, д. 62, л. 50–53). У негидальцев дух родового предка и хозяина дома Джулин (Маси) имел антропоморфный облик. Идола вырезали из дерева и обертывали мехом с лапы медведя или шкурой лося (РЭМ, фотоколл. 4700–45–49). Это свидетельствует о его тотемической природе. Отметим, что у тунгусских народов тотемическую природу имели предки только категории Комо, Хомокон. Из этого следует, что Джулин, Маси — родовые предки группы Комо из категории духов среднего мира Сэвэн.

Размеры идолов Джулинов были различными — от 0,5 до 1,5 м высотой (Сем Ю., 1992б, с. 21–22). Судя по музейным коллекциям, среди фигур Джулинов имелись изображения в рост человека, в половину роста, изображающие целые человеческие фигуры, фигуры до талии, небольшие фигуры (около 50 см) (Кобко, 1999, с. 115; Кубанова, 1992, с. 73–79).

В. Г. Богораз в работе «Эйнштейн и религия» приводит данные о размерах духов: чем больше размеры, тем сильнее дух (Богораз, 1923). Связаны ли с этим размеры родовых предков — покровителей дома и семьи у нанайцев и других тунгусов, данных нет. Однако, судя по материалам, можно предположить две версии. Во-первых, размеры родовых предков Джулинов могли быть связаны с масштабами их владений. Либо они были охранителями территории, либо охранителями дома и семьи, либо лечебными идолами шаманского пантеона, то есть действовали на личном уровне как помощники человека.

Во-вторых, имелись многоступенчатые и многоголовые изображения предков — так называемые линии предков по числу поколений в роду данного потомка. Отметим, что орнамент в виде линии пляшущих человечков был характерен для украшения переметных сум и одежды эвенков, негидальцев, эвенов, ороков (Сем Т., 1993а, с. 129 — эвены; Иванов, 1963, с. 270, 291, 303, 410; Кочешков, 1995, с. 131, 135 — ороки). В одних орнаментах образ пляшущих человечков более стилизован, в других близок к шаблону — изображению пляшущих человечков на скалах Забайкалья и Монголии. Линии пляшущих человечков на скалах изображали ритуальные пляски народов Центральной Азии. А. П. Окладников связывал их с индоевропейцами (Окладников, 1966), а Э. А. Новгородова — с праалтайцами, носителями культуры плиточных могил (Новгородова, 1989, с. 317–321).

Сферы влияния хозяина огня Джулина — охрана домашнего очага, дома, родовой территории, здоровья людей (лечебные функции). «Джулины имеются в каждом доме (у кур-урмийских нанайцев. — Т. С.), — сообщает П. П. Шимкевич, — и, будучи сделаны раз и навсегда, не требуют особого изготовления по указанию шамана, в каждом отдельном случае перед уходом на промысел; хозяева фанзы, покидая последнюю, вручают ее покровительству *Джулина*. Ставят на нары, кланяются, просят охранять дом, имущество и семью. По возвращении домой покровителей угощают кашей и ханшином» (Шимкевич, 1896, с. 56).

Ю. А. Сем отмечает, что Джулин у нанайцев первоначально был покровителем рода и лишь позднее стал покровителем семьи и жилища, в котором она жила (Сем Ю., 1992б, с. 21–22). А. Н. Липский описывает

родовые обычаи и в их числе называет родового предка нанайцев Эм дюлина — он хранит дома и поселения рода (Там же). Обычным местонахождением фигур Джулинов — хозяев-покровителей дома и семьи — был главный столб в жилище. Их прислоняли к столбу *гуси торани* (Шимкевич, 1897а, с. 13). Нанайцы верили, что *зулин* — хозяин дома, дух родоначальника-предка — имеет душу счастья Комо, обитающей в столбе *гуси*, и приносит счастье роду и семье (Штернберг, 1933, с. 475, 503). Изображениям духов дома Комо и Зулин регулярно приносили жертвы и молитвы (не менее двух раз в год весной и осенью) (Штернберг, 1936, с. 70–71; 1933, с. 474). В архивных дневниковых записях Л. Я. Штернберга имеются небольшие дополнения. «Когда человек умирает, его комо в столбе гуси сидит. Комо — старший, остальные — младшие. Два раза в год перед охотой и после жертвуют петуха, свинью дают, кровь не пьют, а выплескивают в ямку. Кланяются всякой вещи стариков, если давно не видели» (Штернберг, 1898–1910: Архив РАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 8, л. 17). В другом месте записано, что каждый человек «имеет свой Комун или Кыси — счастье, комун похож на человека, вроде его души, живет в доме, где большой столб. Когда умирает человек, комун передается родственнику. Ему (комун-джули) дают сугды (жертвенную пищу), когда заболевают, уезжают, приезжают, перед охотой. Сколько человек, столько комун». И далее Л. Я. Штернберг отмечает, что тот же термин «комун» есть у тунгусов (эвенков) (Там же, ед. хр. 91, л. 509).

Л. Я. Штернберг сообщает о ежегодном (осеннем) родовом молении перед столбом *гуси тора* в доме. Просили здоровья, благополучия, удачи в охоте (Штернберг, 1933, с. 495). Рассматривая семантику внутреннего пространства нанайского жилища, И. А. Лопатин пишет: «В *гуси тора* живет дух-покровитель дома, а в месте дома *малу* — дух Малу, который под названием *наджилъ* уходит с женщиной в чужой дом» (Лопатин, 1922, с. 79). Перед местом в доме *мало*, лучше сказать, перед столбом *гуси*, который возвышается над местом *мало* и поддерживает князек, совершаются все молитвы и жертвоприношения, которые следует творить в *фанзе* (Там же, с. 82). По материалам Н. А. Липской-Вальронд, в столбе гуси тора находятся мужские предки — братья матери, а в столбе ближе к выходу и очагу — жена брата матери, остальные столбы считались отцовской родней (Иванов, 1954, с. 86). Ю. А. Сем полагал, что эти два столба: внешний *гуси* — мужской и внутренний *бакса* — женский — разделяли жилище на две половины — мужскую и женскую (Сем Ю., 1973, с. 44).

А. Н. Липский от нанайцев с. Найхин, Даерга записал, что дома охотники молились трем домашним духам — *Зюли зо эзэни* — мужскому, *Мало масини* — женскому и *Позани* — духу огня (Липский, 1936: Архив МАЭ,

тетр. 2), названия которых можно перевести как хозяин домашнего очага и хозяйка рождения. По сведениям тунгусов-бирарченгов, рассказанным С. М. Широкогорову, у сунгарийских гольдов в комплекс родовых духов Гаси малу входили: *Джелин*, *Дилчи манги*, *Цицур*, *Аджираткан*, *Долдиха* (Shirokogorof, 1935, с. 153).

В представлениях тунгусо-маньчжурских народов духами ближней территории обитания человека могли быть разные категории духов и родовых предков — сангия, калгама, эджэ, дули. В честь них проводились родовые моления в лесу на священном месте, охотниками на промысловом месте, на шаманском мольбище. У маньчжуров моления предкам и небу проходили в храме (Захаров, 1875, с. 32, 624, 1123).

По данным Е. Р. Шнейдера, нанайцы рода Самар родовое моление устраивали в лесу перед тремя деревьями *тороа*, рядом с которыми устанавливали помост для жертвоприношений. Из дома приносили изображения домашних духов-предков семьи, охранителей и хозяев дома Дули, небесного помощника Эдэхэ и духа дома и территории *Калгама*. Через этих духов они передавали слова молитвы верховному духу места и неба *Сангия* (РЭМ, фотоколл. 5654-207-228).

Как выяснили Ю. А. Сем и Л. И. Сем, уссурийские нанайцы рода Уксумик во время обряда большого посвящения шамана на шаманском мольбище устанавливали жертвенный помост у родового шаманского дерева. Рядом с жертвенным помостом помещали двух семейных охранителей — хозяина дома *Мафа зули эзэни* и хозяйки дома *Зули мама эзэни* (ПМ Л. И. Сем и Ю. А. Сема, 1959, нанайцы, с. Красный Яр и с. Олон, р. Бикин).

У сунгарийских нанайцев шаманское родовое дерево *торо* и священное дерево *утку*, на верхушку которых помещали череп жертвенного кабана, являлись божествами-охранителями дома и семьи и были связаны, по мнению О. Латтимора, с культом предков. В день зимнего солнцестояния нанайцы р. Сунгари проводили новогоднее жертвоприношение. Эти деревья представляли собой тотемные предковые столбы с изображением антропоморфной головы и ступенчатой линии предков с изображением в ячейках душ предков и помощников. Женским столбом предков считался еловый столб с 8 отсеками-зарубками с округлым верхом, а мужским — топольный с квадратным верхом. К сожалению, их названия не были записаны исследователем (Lattimore, 1933, с. 54). Аналогичные обряды были зафиксированы в середине XX в.

Уссурийские нанайцы рода Уксуким и Дункай рядом с с. Олон в конце 50-х гг. XX в. установили в честь предков божницу *мяо* и рядом с ней соорудили ритуальные погребальные столбики *сиган* с изображением

умерших предков рода. Высота столбиков равнялась 2–2,5 см. Количество зарубок на них соответствовало количеству умерших предков в семье, роде нанайца Сини Дункай. Фукуй Уксумик, большой нанайский шаман, сообщил, что ритуальные столбики сиган ставятся перед домом наиболее выдающихся людей — сельского старосты, целителя, у молитвенного домика предков — *мяо* (ПМ Л. И. Сем и Ю. А. Сема, 1959, нанайцы, с. Красный Яр и Олон, р. Бикин). Известно, что сооружение божниц *мяо* в честь предков связано у манегров Верхнего Амура и нанайцев Среднего Амура и р. Бикин с влиянием китайцев. Об этом писали многие исследователи и собиратели этнографических коллекций (И. А. Лопатин, Е. Р. Шнейдер, Д. К. Соловьев).

Л. И. Сем и Ю. А. Сем от большого нанайского шамана В. Ф. Бельды записали названия родовых предков, изготовленных с лечебной целью. Они хранились в медвежьей клетке: один из них *Дюле мапа* — мужской предок, отвечал за увеличение количества детей и имел три венца на голове, то есть был предком третьего поколения.

Е. Р. Шнейдер зафиксировал у негидальцев смену названия духа хозяина дома *Джулин* (огонь) на новое имя *Маси* (хозяин) в начале XX в. Он сфотографировал изображения Джулина (Маси) для собрания фототеки РЭМ. Е. Р. Шнейдер обратил внимание на использование Джулина (Маси) в качестве шаманского инициального духа-предка, которого старый шаман передавал молодому шаману-неофиту (РЭМ, фотоколл. 7401-4841-50).

Этимология. Слово *джулин* имеет прямое отношение к названию «огонь», в частности *дюлгэн* — родовой огонь, который после смерти кого-либо из членов рода зажигали в лампе, горевшей в течение 10 дней (Оненко, 1980, с. 173), и названию *джяджия* — первые поминки в значении «сжигать вещи и ритуальную пищу» (Лопатин, 1922, с. 306–309). А. Чадаева, описывая свадебный обряд нанайцев, пишет, что родовой огонь в домашнем очаге зажгли предки для поддержания жизни рода матери (Чадаева, 1990, с. 145). В бурятском языке *дулен* означает «пламя» (Хангалов, 1959, т. 2, с. 230, 239, 421).

Корень тунгусского слова *джулин* связан с основами *дул*, *дыл* — «горящий, пылающий, солнечный, блестящий» в тунгусо-маньчжурских языках (ССТМЯ, 1975, с. 206, 211, 221) и восходит к общеалтайской основе *дули* с семантическим гнездом значений — «огонь, тепло, греть, солнце» и *тули* — «тепло» (Иллич-Свитыч, 1971, с. 171). Этимология нанайского названия духа дома *ганники* также восходит к основе *гал* — «огонь костра». Имя фольклорного персонажа Дёлони связано с назва-

ниями звезд и созвездий — Орион, Млечный Путь, а также названием молнии и этимологизируется как «огненный, блестящий». Персонаж имеет эпитет «кременный, огненный».

Э. В. Шавкунов пишет о родовых светильниках, погребальных чашах в руках половецких статуй и связывает их с семейно-родовым культом предков, то есть с понятием *одноочажники*, родственники по родовому огню (Шавкунов, 1990, с. 135). О генетической связи нанайского духа-хозяина дома Дулина с алтайским (тюркским) названием душ *дюла* писали С. В. Иванов, Э. В. Шавкунов и позднее А. В. Смоляк (Иванов, 1954; Шавкунов, 1990, с. 165; Смоляк, 1991, с. 112, 124).

В связи с этим интересно отметить обычай забирать из поминального костра головешку, поминать и возвращать ее в очаг как символ судьбы живущих детей *пуринге дюлгэни* (ПМ Л. И. Сем и Ю. А. Сема, 1976, нанайцы, с. Болонь Гаер, 1991, с. 119). О семантическом родстве лексики тунгусо-маньчжурских народов, связанной с очагом, жилищем, народом, семьей, родом, пишут лингвисты. Слово *зучэ* имеет значение «дом, семья, очаг» (Константинова, 1971, с. 164). В свете данных высказываний принимаемые в род одноочажники, свояченики, связаны с такими словами в тунгусо-маньчжурских языках: *залан* — «сустав, колено, поколение, двоюродный брат» от чжурчжэньского *сах сах ан* — «род, поколение» и монгольского *дзол* — «судьба, долголетие, счастье, жизнь» (ССТМЯ, 1975, с. 246, 262). Интересно, что К. А. Новикова сравнивает у эвенов слова *зул* — «счастье» и *зулдэ* — «перед, будущее время». То же было отмечено у эвенков и ульчей (Новикова, 1980, с. 174; Василевич, 1958, с. 140, Суник, 1985). К. С. Яхонтов обратил внимание на предложение некоторых исследователей (например, М. Новак и С. Дюран) связывать название духа-помощника шамана у маньчжуров *джулген* со словом *дзол* — «счастье, удача» либо с названием духа *Джалан*, известного маньчжурам и нанайцам (Яхонтов, 1992, с. 133–134).

С. М. Широкогоров сравнивает родовые комплексы бираров и кумарченгов (групп эвенков, подвергшихся монголо-даурскому влиянию) *мокун дзиачи Вурка* с *гирки* у гольдов (Shirokogoroff, 1935). Название души умершего человека *дзулемзи* у горинских нанайцев сопоставлялось с названием родовых предков *Джулин* (Козьминский, 1927, с. 273). На это обстоятельство обращали внимание и другие исследователи (Сем Т., 1986а, с. 69; Кубанова, 1992, 73).

Из изложенного следует, что образ Джулина включает несколько значений и связывается с названием категории предков рода — одноочажников, огнем, теплом и категорией счастья и удачи, что обусловлено его защитной функцией.

5.3.2. Маси

Хозяина дома тунгусы называли не только Джулином, но и *Эджэн* или *Маси* — «просто хозяин». П. П. Шимкевич записал у кур-урмийских нанайцев названия духа-хранителя жилища, живущего в столбе *гуси тора*: бурхан Уджа и бог огня Фоджи (Шимкевич, 1897а, с. 13, 17). По-видимому, имеется в виду хозяин *Эджэн* и хозяин огня *Подя* или *Пуза*. По материалам Л. И. Сем, записанным у ульчей с. Булава в 70–80 гг. XX в., две фигуры, изображающие духов-хозяев дома — мужчину и женщину, называли *дюэ эджэни*. Л. И. Сем записала, что их кормят, но им не молятся.

В традиционных верованиях ульчей, негидальцев, ороков, нанайцев родовые предки-охранители дома назывались *Маси* (Суник, 1985, с. 212). Это название использовалось наряду с названием *Джулин* либо как самостоятельное имя предка и название духа. В некоторых традициях сообщалось, что старое название *Джулин* было заменено на новое — *Маси* (негидальцы, ороки) (РЭМ, фотоколл. 4701-45-49).

Маси у ульчей — это духи-хранители семьи, хозяева дома. Их изготавливали как Сэвэнов — виновников болезней (таежный или небесный болезнетворные духи). Они же помогали их хозяевам в промыслах. Таким образом, *Маси* ульчей — охранитель жилища, здоровья и помощник в промысле. Если охотник видел во сне родственников, то верил, что это *Маси* / *Диули* показывает хорошее место для охоты (Смоляк, 1991, с. 81).

Ульчи включали изображение *Маси* в комплекс домашних охранителей. Домашний амулет представлял собой лучок с тетивой, обшитый полуовальным куском рыбьей кожи, украшенный аппликацией, изображающей птицу Коори. К лучку подвешены фигурки домашних охранителей — *Джулина*, *Калгама*, *Манги*, *Маси* и *Бучу*. Этот амулет хранился в коллекции Хабаровского краеведческого музея, фотография которого была передана нам через Н. Б. Марголину.

По материалам А. В. Смоляк, *Маси* у ульчей связан с мужским подателем душ людей, а *Омоси*/Майдя — женским. А. В. Смоляк уточняет функцию ульчских духов *Маси*: это духи, обитающие на земле и под землей (в *доркине*, в *кэлмэне*), он хозяин дома, помощник в промыслах, небесный покровитель рода *Дечули* (родовой дух), помощник шаманов. У ульчского шамана Коткина, например, он хозяин бубна (Там же, с. 273).

В коллекциях РЭМ идол *Маси* как главный дух-помощник в промысле (РЭМ, колл. 85-30-115/1, 2) имеет фигуру тигра или собаки, духа *Хано*, *Хоралико*, который связан, по мнению Т. А. Кубановой, с верховным небесным божеством (Кубанова, 1992, с. 6–7, 37–43). В каталоге изображений основных шаманских духов нанайцев и ульчей, подготовленном

Т. А. Кубановой, выделяются изображения Маси из лиственницы. Фигура с выделенной головой, цилиндрическим туловищем без рук на двух ногах стоит на лягушках (Там же, с. 73–79, 75). Как было отмечено А. Б. Островским, у нивхов и ульчей лягушки и змеи использовались как средство передвижения между мирами (Островский, 1997, с. 141–172). А. М. Золотаревым записан миф о герое, переместившемся на красной лягушке в иной мир (Золотарев, 1939, с. 181). Отмеченная фигура маси, стоящая на двух лягушках, имеет на шее изображение двух змей, а на поясе — дракона. Вероятно, три рептилии изображали три мира вселенной, и маси в этом случае — посредник между тремя мирами, что согласуется с материалами А. В. Смоляк и означает «хозяин, дух-помощник».

Согласно полевым материалам Ю. А. Сема и Л. И. Сем, собранным у ульчей с. Булава в 1972 г., фигуры *Маси делигда* различались внешним обликом: некоторые имели груди: фигурки посредников *Эджэхэ*, были обклеены мехом медведя, имели на голове изображение помощника, по бокам двух змей, вероятно это были шаманские Маси. Во время весеннего обряда *Унди* (кормления воды *Тэму*) духи дома Маси наряду с духом ветра *Бучу*, тайги *Дуэнтэ*, гор и воды *Калгама* доносили жертву до духа воды *Тэму* (Сем Т., 1997б, с. 111; Золотарев, 1939, с. 93–94).

По материалам Б. А. Васильева, ороки Сахалина в 1927 г. изготавливали Маци — деревянное антропоморфное изображение женского духа дома шамана, на шее которого были повязаны священные стружки инай, а ее муж Бутту имел облик медведя и отвечал за удачу на охоте (РЭМ, колл. 2079–6). Б. А. Васильев в коллекционной описи сообщает, что для удачной охоты на медведя делали две фигурки: Маси с прямоугольной головой и Бутту с остроконечной головой, туловища каждого идола сделаны в виде расщепленной на стружки основы из дерева.

У негидальцев Маси — покровитель дома, его изображали в виде антропоморфной скульптуры с 8–9 идолами на голове — духами-помощниками: 5 *Сангиту* и 4 *Дойоми*, а также с фигуркой посредника *Эджэхэ* на груди (РЭМ, фотоколл. 4701–49). Негидальцы держали Маси обычно дома или брали на родовое мольбище, где просили об удачной охоте. По мнению В. И. Цинциус, Маси — это духи предков, которые были духами дома и одновременно считались хозяевами неба. Точнее, они жили на небе и были также небожителями (Цинциус, 1971, с. 181). Иногда на мольбище изготавливали специальные фигурки *Сангиви* или *Сангиту*, изображавшие духа Маси. У негидальцев Маси различались по полу (мужские и женские), они считались хозяевами родового мольбища алачинки (Там же, 179–180). Л. Я. Штернберг отмечал, что во время обряда у негидальцев на родовом мольбище алачинки дух *Сангиту* передавал

просьбы через Дойоми и маси хозяйину неба Боа (Штернберг, 1933, с. 533–534). Слово *сангиту* связано с названием духа Сангия и обозначает кровных предков по женской линии — *сэнгэ* (ССТМЯ, 1977, с. 61, 138–139).

В коллекциях негидальцев (РЭМ) фигура Маши (2079-28) — это дух, причиняющий болезни спины, а *Сангиту* — головную боль, *Дойоми* — жена сангиту. Судя по причине болезни, можно предположить, что Маши ассоциировался с основной крепости рода.

Изображение Маси у негидальцев также фигурирует как шаманский дух. Е. Р. Шнейдер сфотографировал и описал обряд посвящения в шаманы и зафиксировал ритуал передачи идола Маси (как передачу шаманской силы) от старого опытного шамана Г. Федотова рода Амгункан неопиту Василию Максиму из рода Сиксагир. Он сделал для него главного помощника Маси, старое название которого Джулин — предок дома, помощник в охоте и от болезней (РЭМ, опись фотоколл. 4701-49).

Маси в шаманском пантеоне орочей является хозяином Каксияму (получеловека-полулося). Каксияму — хозяин лесей и зверей, в охотничьей сумке которого хранилась шерсть разных животных. Б. А. Васильев писал в статье «О способах охоты у приморских орочей», что два идола Колзама стоят перед шалашом, в котором сидит Маси, они сообщают ему о приближении шамана, намеревающегося украсть у охотника *фарт* (охотничью удачу) *аджеха* в виде жука из носа священного лося (Васильев, 1940, с. 170).

По материалам Б. А. Васильева 1927 г., орочи делали идола Сэвоки Дуса Маси в виде человека, сидящего верхом на тигре, одетого в синюю шелковую ткань, и в шапочке с шишкой. К шее на ремне привязана еловая палочка (РЭМ, колл. 8761-9762) — такой же атрибут имеет и Какзаму. В архивном деле отмечено два типа Маси: 1) идол из группы Дусе Маси из травы и стружек сидит верхом на лягушке, рядом с которой изображено легендарное животное — голова кабана Каазу или Касу. Вероятно, идол изображает хозяина тигров (РЭМ, колл. 8761-9759); 2) идол из группы Доонта медведя, сделан из хвойных веток и стружек инау — изображает лодку, в которой сидит человек Кудама маси, с ним 2 рыбы и 2 змеи. Этот идол использовался для лечебных целей. По материалам Б. А. Куфтина, этот комплекс Сэвэки принадлежал шаманке Марии из с. Улика.

С. В. Березницкий отметил, что у орочей слово *маси* означает дух-помощник, так же как у эвенков слово *мусун*. В представлениях орочей имелось три вида Маси: один дух дома Джюли, второй дух охоты — Доонта или Дусе — заведовал зверями, и оба использовались как духи-хозяева дома и промыслов. Третий — Яви Маси в образе человека и пантеры — считался охотничьим духом (Березницкий, 1999, с. 29–39).

А. В. Смоляк зафиксировала у низовских нанайцев название *Маси* и *Джулин* для духов-покровителей людей на земле, связанных с небом (Смоляк, 1991, с. 17, 270). У низовских нанайцев с. Карги, пограничных с ульчами, Маси/Джули — домашний охранитель, промысловый дух-помощник, он передается охотником по наследству сыну, его кормили перед весенней путиной и соболиным промыслом и при возвращении с удачного промысла (Там же, с. 82). Она сообщила, что у шамана рода Намунка духи Маси/Джули живут на нижнем первом ярусе неба. К ним обращаются во время моления небу. У некоторых групп, по ее сведениям, Маси могут быть болезнетворными духами.

Ценная информация по данной теме имеется в шаманских текстах, исполняемых на больших поминках, записанных А. Н. Липским в с. Найхип, с. Даерга от шамана Богдано Оненко (Липский, 1936: Архив МАЭ, ф. 5, оп. 2, д. 62). В мифе о потопе и временах трех солнц в качестве первопредков названы *Маси* (первопредок мужчина) и *Диули* (первопредок женщина), которые, спасаясь от потопа, прошли через камень-тигр и нашли землю, воду и горы. В 3-й песне шамана душу *панямба* на *тороан* (дерево жизни) несут 2 *Дюлина хасе*: *Масе* — самец и пестрый *Цескэ дюлин*. Полагаем, слово «пестрый» употреблено в значении «оплодотворяющий, носитель мужской силы».

В песне-просьбе о благополучии на охоте упоминаются имена предков домашнего очага, дома, священного места, огня *Зюли Зо эзэни*, *Мало Масини*, *Позани*. Маси отводится важная роль родового охранителя дома, связанного с сакральным местом рода (Липский, 1936: Архив МАЭ, ф. 6, оп. 2, д. 62).

Согласно сведениям Л. И. Сем и Ю. А. Сема, полученным от шамана В. Ф. Бельды из с. Хунгари в 1956 г., в доме хранилась модель медвежьего сруба с изображениями духов-предков. Центральное место в срубе занимал *Бebu mapa* — «рождающий, приносит счастье, самый сильный предок, охраняет дом». Слева от него женские духи: *Мангня mapa*, *Манги Зули мангня* — для благополучных родов и *Дуле mapa* — для увеличения количества детей. Справа мужские предки: двуполоый дух, его левая половина называлась *Масе мама*, а правая — *Эктэ дюлин* — «женская самка» — и *Калгамо* с пенисообразной головой для удачной рыбной ловли. В состав данного комплекса родовых предков в двускатном домике входили 2 *Сэвэна сиуджики* — духи солнца, охранители от глазных болезней, и *Хапо* — тигр, охраняющий от болезней (ПМ Л. И. Сем и Ю. А. Сема, 1956, нанайцы, с. Хунгари).

Таким образом, персонаж Маси в тунгусских представлениях означал хозяина дома, а также леса, неба, мог быть лечебным и шаманским духом.

Дух-хозяин *маси* связан своим происхождением с категорией мужских предков *мусун*, известной ульчам и эвенкам. Понятие духа-хозяина *эджэн* отражает тунгусо-монгольские и тюрко-тунгусские связи, а понятие *мусун* и *маси* как дух-хозяин имеет уральские, японо-корейские и переднеазиатские соответствия.

В данной главе, таким образом, рассмотрены три основные категории духов среднего мира — территории и дома: общая категория духов среднего мира *сэвэн*, духи-хозяева *Мусун* и *Эджэн*, родовые духи территории — *Мало*, *Бэлэ*, духи-хозяева дома *Джулин*, *Маси*.

5.4. БОЖЕСТВО ОГНЯ

Божество огня в пантеоне тунгусо-маньчжурских народов обладает статусом верховного небесного бога, наделенного особыми свойствами прародителя и творца мира, людей, посредника и медиума трех миров, имеющего несколько ипостасей в разных мирах и стихиях: солнца, грома, молнии, огня гор, воды, леса, нижнего мира. Божество огня обладает способностью давать промысловую удачу, покровительство и защиту людям, помощь в лечении болезней, является главным семейным покровителем, связанным с предками людей, а также обладает магическими свойствами предсказывать, гадать. Я. И. Линденау от удских эвенков XVIII в. записал, что они ежедневно перед едой приносят часть своей пищи в жертву огню. Они не знают, откуда огонь берется, считают его бессмертным существом, от которого исходит добро, и, добывая зверей и птиц, они приносят ему жертву (Линденау, 1983, с. 83).

Следует отметить особый статус божества огня, который заключается в его связи с божеством солнца. У верхнеамурских эвенков огонь считается кончиком божества солнца. У некоторых народов эвенков, орочей божество огня расположено в верхнем мире рядом с солнцем. У нанайцев имелись особые служители веры в божество Эндури Каза — галены, проводники огня, которые через возжигание огня свечой обращались к солнцу. С огнем и солнцем у тунгусо-маньчжурских народов была связана жизнь человека, благополучие семьи и благоденствие рода. Выборочное анкетирование студентов 4–5 курсов по курсу лекций «Мифология, традиционные верования, народные знания Народов Сибири» в Институте народов Севера РГПУ им. А. И. Герцена, проводимое нами несколько лет подряд, свидетельствует о связи божества неба и огня. Среди главных богов, которым и сегодня поклоняются тунгусо-маньчжурские народы, были названы божество неба Буга и огонь Того, главные покровители людей.



Ритуал возжигания огня на национальном
зимнем празднике эвенков Якутии

5.4.1. Огонь — творец мира и людей

В мифологии эвенков, эвенов, нанайцев огонь являлся орудием творения мира и человека в руках верховных богов и воспринимался как главный креативный символ. В космогоническом мифе забайкальских эвенков XVIII в. говорится, что творец Буга послал огонь на воду, чтобы осушить часть ее и создать землю (Спасский, 1822, с. 54–55). В современной записи мифа верхнеамурских эвенков верховное божество неба Сэвэки пустил огонь на нерасчлененную жижу из земли/воды, она затвердела, стала плотной и превратилась в землю. Затем при творении людей Сэвэки вдохнул в глиняные формы людей тепло в виде огня, и они ожили (Варламова-Кэптукэ, 1991, с. 31).

В мифологии верхнеамурских эвенков-бирарченых и маньчжуров имеются представления о периодах *калларен*, или *калпы* (*галбу*), заимствованных из санскрита в монгольской и маньчжурской мифологии. Мир изменяется несколько раз: он должен сгореть, после этого происходит пожар или наводнение и появляются новые люди и новые духи. После огня земля переворачивается. С. М. Широкогоров обратил внимание на заимствование эвенками-бирарченами буддийско-маньчжурской концепции периодов изменения калпы (Shirokogoroff, 1935, с. 126). Повидимому, данный сюжет был известен и другим тунгусским народам.

В мифе приамурских эвенков рассказывается, что «вначале земля была, потом в течение семи лет огонь был, землю кончил. Все сделалось потопом, морем, все тунгусы сгорели, только мальчик с девочкой взлетели на небо, а из птиц, не умирая, орел взлетел. Мальчик и девочка, летая, спустились туда, где море испарилось; вместе с ними спустился орел» (Пекарский, Цветков, 1913, с. 114). По мифу енисейских эвенков, земля часто горит, как морда белки (Рычков, 1922, с. 83).

В мифологии момских эвенов рода Кукуюн р. Индигирки также сохранился сюжет о креативной роли огня: «Когда загорелось море и от дыма задыхались небесные звери, небесный охотник Кукуючен позвал на помощь своего покровителя сойку, которая летела над морем и выплюнула съеденную пищу, от этого появилась земля» (Лебедев, 1957. Рукопись, с. 105–106). У охотских эвенов в мифе верховное божество сотворило солнце и луну из кремня и кресала — орудий творения огня (Лебедева, 1981, с. 29).

В мифологии тунгусоязычных народов Амура этот сюжет обозначен через огонь трех солнц, которые сжигают все на земле, затем происходит потоп, и на мировой горе спасаются два первопредка. В некоторых вариантах мифа орочей, нанайцев, удэгейцев, наиболее близких к эвен-

кийским, огонь трех солнц иссушает воды и появляется земля, то есть он является творцом мира (Трусов, 1884; Штернберг, 1933; Кубанова, 1992; Сем Т., 1993; 1996; 1998; Шаньшина, 1996; 2000).



Прохождение через священные ворота и окуривание
на национальном летнем празднике эвенков Якутии

В маньчжурской мифологии сохранился сюжет о роли огня в качестве культурного героя. Богиня огня отдает весь свой свет на борьбу с погрузившим во тьму космос демоническим смерчем Елури. Вместе с ней в борьбу вступают главные богини — женщина неба Абка, богиня света Улден и земли Банаму хэхэ и их помощницы (всего на стороне сил света участвовали 300 богинь). Первая шаманка получила от богини-орлицы свет огня и солнца на благо людей (Бэкер, 2004, с. 39–40).

Таким образом, в тунгусо-маньчжурском пантеоне сохранились архаичные представления о богине огня — добром бессмертном высшем духе-прародителе мира и творце земли и людей. Данные представления о богине-прародительнице мира и богов — морском огне — наиболее близки к верованиям монгольских народов, а также встречаются у обских угров. В представлениях хантов мать морского огня считалась матерью всего сущего — верховного божества Санки и светил (Зенько, 1997, с. 19–20). С. Ю. Неклюдов в статье о мифологии монголоязычных

народов пишет, что «на основе шаманских призываний можно полагать, что небо и земля первоначально были слиты в массу хаоса, и при их разделении образовался огонь (Неклюдов, 1992, с. 173). В верованиях бурят *эх бурхан* — мать-богиня и демиург мира (МНМ, 1992, с. 675).

Представление о богине огня — прародительнице мира восходит к зороастрийским верованиям. Креативная роль огня также упоминается в буддийском мифе творения. Учитывая это, возможно предположить два пути проникновения данных представлений к тунгусо-маньчжурским народам — через монголов (буддизм) и уйгуров (манихейство).

5.4.2. Огонь — посредник трех миров

В тунгусо-маньчжурских верованиях огонь — дух-посредник трех миров, посредник между людьми и духами, предками в трех мирах (Штернберг, 1933, с. 87). Негидальцы верили, что бог огня Пуза — посланник богов (Там же, с. 546). По представлениям эвенов, дух огня Тов мухонни является главным связующим звеном между небесными боже-ствами и земными духами (Алексеев, 1993, с. 17).

В маньчжурском пантеоне дух огня относится к высшему разряду небесных духов — Тувай Эндури, дух очага Джуень джэнь соответственно имеет более низкий статус: он относится к категории духов-хозяев среднего мира (Захаров, 1875).

У эвенков, негидальцев, нанайцев и удэгейцев сохранились представления о трех огнях трех миров. По материалам В. И. Цинциус, у низовских негидальцев охотничий амулет *синкон* — это воплощение охотничьей удачи, состоявшей в трех огнях, которые заключаются в трех частях трута *силтыхсэ* на ольхе *дюгдан*: 1) в небесном огне *буга дуккой* при охоте на пушного зверя; 2) в подводном огне *бейа даптулан* при охоте на калугу, которая, входя в устье реки, превращается в огонь; 3) в горном огне *того одан* при охоте на медведя *бейа дэйэндүлэн*. У верховских нанайцев охотничий амулет *синкон* имел три нити *сийан одя*, которые означали три пути, показанные небесным человеком охотнику: первый путь — на крупного зверя, второй — на мелкого пушного и третий путь — шаманский (Цинциус, 1971, с. 184–185).

В фольклоре эвенков, удэгейцев, орочей, нанайцев три огня трех миров связаны с тремя богатырями. Приведенные Г. М. Василевич материалы по чумиканским эвенкам о трех братьях (Василевич, 1959, с. 165–166) могут быть интерпретированы следующим образом: первый сын моря Угэвнэр — это огонь грома и дождя, второй сын земли



Подзя — изображения
духа огня. Ульчи



Отаникан — огонь костра и очага и третий сын солнца Гарпарикан — солнечный луч. Забайкальские эвенки верили, что глазам видны три бога — три огня: солнце Делача дает свет и тепло, месяц Бэге дает свет, а огонь Тоги дает тепло и питание (Макаренко, 1913а: Архив РЭМ, ф. 6, оп. 1, д. 122, с. 3). В эпосе верхнеамурских эвенков обозначена взаимосвязь небесного огня грома с огнем земли Делоргун и молнией Сингнани (Варламова, 2002, с. 277, 239, 249, 265, 269, 281).

В фольклоре орочей имеется мифологический сюжет о трех сыновьях старика земли, леса и зверей Канда мафа и его жены Бэлэ: два брата-близнеца (по-видимому, Ерга и Уза) и третий брат Манги. Судя по рассмотренным материалам, Ерга — божество бури (ветра, грома и дождя), Уза — грома, а Манги — молнии (Аврорин, Лебедева, 1978).

Судя по именам трех братьев-первопредков, о которых поется в шаманских молитвах нанайцев, они также были связаны с огнями трех миров: Гуранта — с солнцем, Хадау — с громом, Джулин — с домашним огнем и огнивом (Липский, 1936: Архив МАЭ, л. 4). В волшебной сказке нанайцев рассказывается о сыновьях трех светил, которые помогают возродить душу героя. Сын солнца оживляет жизненные силы, символом которых является лук со стрелами сына небесной свиньи. Сын луны по следу паука видит путь, судьбу человека. Сын звезды достает лук со стрелой из огненного озера у старухи Сэнгэ (Киле, 1996, с. 185–190).

Близкий сюжет был записан также у удэгейцев. В старинной сказке удэгейцев рассказывается о трех небесных братьях — сыне солнца, месяца и небесной дикой свиньи, которые женились на трех дочерях старухи (хозяйки земли и зверей) (Арсеньев: Архив ПФРГО, оп. 1, д. 27, 1914—1925, с. 706; Арсеньев, 1998, с. 478—479).

В Дальневосточном регионе образ дикой свиньи с рогами оленя — символ ее сына — древний персонаж корейской и китайской мифологии (Никитина, 2001; Яншина, 1984). По мнению Никитиной, этот образ у корейцев имеет скифское происхождение (Никитина, 1998).

Образ свиньи является символом небесного и подземного огня — грома и хорошо известен также по индийской мифологии — это животное верховного бога грома Индры, Рудры (Топоров, 1991в, с. 533—534). Поэтому резонно предположить в нем индо-буддийское заимствование в корейском и тунгусо-маньчжурском (удэгейском) сюжете.

М. М. Хасанова, исследуя фольклор удэгейцев, обратила внимание на то, что название огня *пуза* используется в значении духа-хозяина. Пуза, связанный с конкретным местом, — дух-хозяин земли (территории), воды или огня, очага. В каждом месте имеется свой *пуза*, их так же много, как и людей. Дух-хозяин земли находится в старом валежнике. Дух воды живет в стволе лежащего гнилого дерева. Ули пузани — дух-хозяин воды (Хасанова, 1998, с. 521). Эту же информацию по негидальцам привел Л. Я. Штернберг (Штернберг, 1933, с. 546). На наш взгляд, сопоставлять понятия «дух-хозяин» (*мусун, эджэн*) и «подя» некорректно, поскольку речь идет об одной из главных функций *Подя* как духа-посредника между людьми и духами, между духами трех миров, между предками и духами. Огонь — это способ связи между прошлым, будущим и настоящим. Именно поэтому первые шаманки являлись жрицами огня *удаганками* (от *от* — «огонь»). В данном случае использование слова *пуза* применительно к разным стихиям, оно отражает представление о трех огнях трех миров, имеющих персонифицированные воплощения, рассмотренные выше.

На основании приведенного материала можно сделать вывод, что в тунгусо-маньчжурских верованиях сформировались представления о трех огнях трех миров, имеющих имена собственные. Для божества верхнего мира и всех миров используется название бога огня — Того, среднего — Дюли, нижнего — Подя, хотя подобная четкость в наименованиях, судя по этнографическим материалам XIX—XX вв., уже не сохранилась. И название Пудя, в меньшей степени Дюли — использовали так же, как и Того.

Отметим, что представления о трех огнях трех миров были известны в дальневосточном регионе не только тунгусским народам, но также

в календарной обрядности, например китайцев (Малявин, 1989, с. 61). Генезис этих представлений восходит к культу огня во всех его ипостасях зороастризма древних иранцев.

По представлениям енисейских и амурских эвенков, младший сын солнца — солнечный луч каждый день факелом разводит огонь и освещает мир людей. Огнем верхнего мира называли солнце, луну, Полярную звезду, огонь очага, молнию. Тунгусо-маньчжурские народы верили, что огонь трех миров имел зооморфную ипостась: небесный огонь — лосиха, птицы; подземный огонь — кабан, муравьи; огонь очага — медведь.

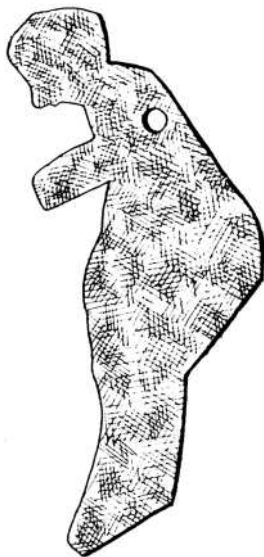
В генеалогической легенде о трех братьях, известной нанайцам, удэгейцам, эвенкам, говорится о трех небесных огнях, упавших с неба и превратившихся в символы власти. Подобные легенды были записаны у скифов, уйгуров, японцев, корейцев.

5.4.3. Небесный огонь

Божество небесного огня представлено несколькими ипостасями: света, солнца, его лучами, грома, молнии и собственно верховного огня, пребывающего на небе и связывающего все виды огня трех миров.

Южные эвенки Маньчжурии бирары и кумарчены-манегры называли верховное божество неба Джуласки Эндури — божество чистого южного региона неба (Shirokogoroff, 1935, с. 123). В данном названии подчеркивается его связь с огнем *дули* и удачей, счастьем *дзол*. Ороконы Китая верили, что дух огня Тойо борукан (огонь кремневый) поднимается на небо на праздник Весны — главной календарной церемонии (Qiu Pu, 1983, p. 101).

В верованиях тунгусских народов огонь и солнце представлялись связанными друг с другом. По материалам верхнеамурских эвенков, огонь От является кончиком солнца-творца Айин Майин, Айихит, то есть огонь дан ею, это ее часть, ее сущность. Он никогда не будет утерян («от века к веку идти будет») (Варламова, 1994, с. 48). У забайкальских эвенков-орочонов Энекан того — бабушка огня, главный помощ-



Энекан того —
бабушка-огонь.
Эвенки-орочоны

ник высшего божества Бугады энин, хозяйки вселенной, тайги, зверей, людей (Мазин, 1984, с. 12–13).

В пантеоне илимпийских эвенков дух огня Того мухунин — родовое божество — располагался среди других наиболее могущественных духов: матери-земли Дунда энин, хозяина грома и погоды Агды мухунина, хозяина воды Северного Ледовитого океана Байкал мухунины, который управляет ветрами, холодом, северным сиянием (Рычков, 1922, с. 82–83).

По данным удэгейского фольклора, верховное божество неба Бо Андудяни владеет небесным огнем, солнечным лучом, лучом света, способным оживлять и убивать. Хозяин зверей Канда мафа посылает героя Егда за этим лучом, и старуха луны Биата мама рассказывает, как его добыть (Арсеньев, 1998, с. 467–471).

С небесным огнем-громом в фольклоре народов Амура связан образ Калгама — хозяина гор и рек, а у эвенков, маньчжуров, эвенов эпический герой Торганэй. В мифологии и шаманских верованиях нанайцев, удэгейцев и солонов верховное божество Андур держит в руках кнут в виде змеи, которая изрыгает гром и молнию — небесный огонь. Этим орудием творения божество оживляет, дает плодородие и умиротворяет (Подмаскин, 1991, с. 119; Чадаева, 1990, с. 176, 183; Сем, Осокина, 1986, с. 85; Липский, 1923; Сем Ю., 1986; 1990).

5.4.3.1. Огонь молнии Синкэн (Пуза) — податель промысловой удачи

В представлениях тунгусских народов божество огня дает промысловую удачу. С огнем договаривались о будущей удачной охоте, богатой, счастливой и здоровой жизни. В фольклоре и верованиях эвенков, нанайцев, эвенов хозяин огня посылал людям охотничью удачу в виде своего сына — молнии Сингкэн или громового камня *буру* или *экишэн*. Эвенки, нанайцы, негидальцы, ороки и другие тунгусо-маньчжурские народы часто обращались к огню с просьбой послать зверя, благополучия и здоровья семье, здоровья оленьему стаду, при этом приносили ему жертву, бросая первый кусочек пищи (Мазин, 1984, с. 12; Гаер, 1991; Цинциус, 1971).

В эпосе верхнеамурских эвенков небесный огонь — молния, гром — считался отцом богатыря кремневое сердце Делоргуна, его сын Сингнаны — свет молнии ребенок-богатырь, имеющий большую силу. Он — хозяин зверей, ездит на богатырском коне, с неба летит на землю. Он добывает Юлтэн-девицу, дочь старика солнца Торганандя сонинга (Варламова, 2002, с. 277, 239, 249, 265, 269, 281). В варианте эпоса алдан-

ских эвенков у старика огня Того комо был сын — молния Сингнаны, дающий людям охотничью удачу (Романова, Мыреева, 1971). Эвенки кормили огонь Тогоё эникэкун и просили благополучия семье, бросая жир и масло в огонь, просили согреть, накормить, послать зверя. Эвенки верили так же, как и эвены, что огонь, заботясь о людях, мог предупредить: его языком было потрескивание горящих дров (*хингкэн*) (Василевич, 1969, с. 221).

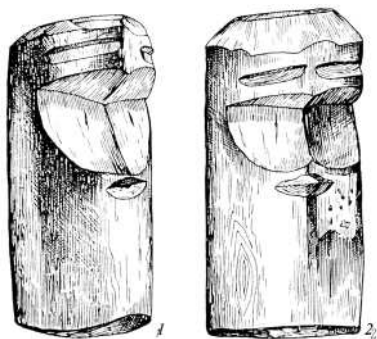
У рассохинских эвенов перед охотой было принято устраивать специальный разговор с духом огня и прислушиваться к языку духа огня — *тоу хинкэн*, что посоветует *Тоу ама* — отец огня. У тауйских и ольских эвенов термином *хингкэн* назывались все звуки, исходящие от огня (Попова, 1981, с. 186). У гижигинских и рассохинских эвенов образ Тоу мурани совпадал с представлениями о духе-хозяине тайги Хингкын (Попова, 1981, с. 185).

Кур-урмийские нанайцы также представляли, что огонь Фадза мама и промысловая удача Хинкен связаны с хозяином территории Бо одзани. После собольего промысла охотник развел костер, сварил кашу и стал угощать хозяина места Бо одзани и хозяйку огня Фадза мама. Нанайцы считали: если случились неудачи в рыбной ловле или на охоте, надо поговорить с хозяином места и хозяйкой огня (Липский, 1923, с. 35–36).

Посредническая роль божества молнии Сингкэна, дающего охотничью удачу, и устойчивая связь его с персонажем огня Того или Дело и небесным огнем-громом позволяют связывать его с образом индоиранского бога договора и солнца Митрой, человеком, обходящим мир.

В представлениях тунгусоязычных народов Амура дух огня был связан с охотничьей удачей и погодой. В сказках ульчей огонь Пуди — хозяин тайги, добрый дух, который посылает людям оленей, соболя, рыбу. Но когда огонь Пуди сердится, то он посылает снег (Вальдю, 1972, с. 27–29). Близкий сюжет имеется в нанайской сказке. Мерген убил двух братьев — подземного огненного ветра и грома Кофо и Копиару, тогда пошел снег (Шимкевич, 1896, с. 87–92; Киле, 1996, с. 101–113). В этих сюжетах отмечены космические масштабы духа огня — посредника миров.

Низовские нанайцы, по сведениям Е. А. Гаер, верят, что огонь дает про-

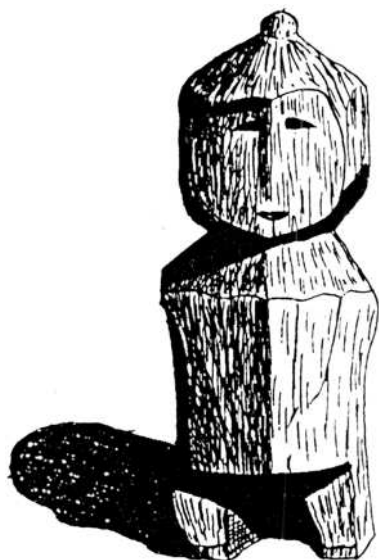


Подя — дух огня.
Негидальцы

мысловую удачу. Если в прошлом году охотника постигла неудача в промысле, на следующий год опять надо просить помощи в промысле у огня. Через огонь кормят умерших и предков и просят у них помощи в промысле (Гаер, 1991, с. 23–24).

П. П. Шимкевич записал у кур-урмийских нанайцев пословицу, в которой говорилось, что, если видеть во сне, как кормишь бога огня Фоджи, — хороший сон (Шимкевич, 1897а, с. 17). Огонь играл важную роль в промысловой деятельности негидальцев. Перед уходом на охоту на месте ночевки и при возвращении в пламя огня бросали кусочки мяса, сала и обращались к хозяину огня: «Хозяин огня Подя! Зверя дай мне убить, рыбу». Негидальцы верили, что у каждого охотника свой Подя (Цинциус, 1971, с. 185). По материалам В. А. Аврорина и Е. П. Лебедевой, у орочей Пуза — это в первую очередь охотничий бог. Он может способствовать удаче на промысле, но может и помешать (Аврорин, Лебедева, 1978, с. 42).

У нивхов хозяин огня считался посредником между человеком и всеми божествами. Поэтому, когда охотник приносил жертву огню, он считал, что этим самым приобретал милость и хозяина леса, обеспечив себе счастливую охоту (Штрэнберг, 1933, с. 87). Ороки устраивали жертвоприношение в честь огня Тава и просили: «Сделай, чтобы я взял чего-



Пузя эзени — изображение духа-хозяина огня. Орочи

нибудь, хорошо ходить, показывая зверя на небе и на земле, счастья дай» (Pilsudski, 1985, р. 53). В фольклоре после удачной охоты на оленя, хозяина огня Тава эдэни, огонь разгорелся в знак покровительства (Ikegami, 1984, р. 1–2).

В фольклоре и верованиях тунгусо-маньчжурских народов Дальнего Востока сохраняется большое число запретов в отношении огня. Нельзя плевать в огонь, нельзя бросать в него что попало, нельзя резать или оставлять нож, топор или иглу острием к огню, нельзя лить воду в огонь и другие. Считалось, что таким образом можно обидеть или поранить хозяйку огня и ее семью, а также хозяина территории, и человека, нарушившего запрет, ожидала смерть как наказание

от хозяев огня (Василевич, 1969, с. 221; Попова, 1981, с. 184–188; Подмаскин, 1991, с. 126; Смоляк, 1976, с. 156; Арсеньев, 1948б, т. 5, с. 173; Фольклор удэгейцев, 1998, с. 309; Цинциус, 1971, с. 195, 186; Липский, 1923, с. 35–36; Аврорин, Лебедева, 1978, с. 41–42; Березницкий, 2003, с. 185–186; Бурыкин, 1997, 2001).

5.4.3.2. Огонь Того, Дюли и культ семейных покровителей

Образ огня в представлениях тунгусоязычных народов связывался с предками, либо просьбы к божествам осуществлялись от бога огня также через предков.

У эвенков в фольклоре название огня имеет двойное имя Того комо, Тогоё эникэкун, обозначающее категорию предков. Образ хозяина дома Дюлин связан с огнем и также относится к родовым предкам.

А. Ф. Анисимов, анализируя верования и обряды енисейских эвенков р. Подкаменная Тунгуска, отметил, что во всех случаях почитание духов-охранителей (духов-предков) сочетается с почитанием духа огня и очага. Он пишет, что бабушка — дух огня Энэке того выступала, с одной стороны, как хозяйка и глава чума, домашнего очага и хозяйства, а с другой — как хранительница душ семьи и рода, как место перевоплощения душ рода в новые поколения потомков-сородичей (Анисимов, 1958, с. 93–94). Первая черта наиболее отчетливо проявляется в обряде переноса очага и в обряде встречи оленьего стада, а вторая — в воззрениях об инкарнации одной из душ.

Этнографические сведения, приведенные А. Ф. Анисимовым, находят подтверждение в мифе эвенков р. Подкаменная Тунгуска, записанном И. И. Бердниковым в 1913 г. В мифе говорится, что среди духов среднего мира, которые помогали первому шаману, был дух домашнего очага Тана, сторож леса Мукдоннэ и хозяин жилища Хомокон. Их изображения одевали в одежды, расшитые бисером, и передавали по наследству от отца к сыну (Бердников, 1910: Архив РЭМ, ф. 6, оп. 4, д. 1, с. 11). Е. Г. Равенштейн, путешествовавший по Амуру в середине XIX в., записал у нанайцев названия двух главных, по его мнению, богов — огня Тана и предка Пана (Ravenstein, 1861, p. 383). А. А. Макаренко сообщает о духе огня Тоги забайкальских эвенков, который дает тепло и питание людям (Макаренко: Архив РЭМ, 1913, с. 3). В. К. Арсеньев записал сказку, в которой говорится о связи огня и медведя. Когда мальчик ранил медведя, последний сказал, что огонь Пудза мама надо почитать, нельзя колоть ножом, рубить топором, тыкать палкой в золу, бросать головешки, заливать водой. Что бы ни делали — надо

вначале кланяться огню и бросать в него жертву (Арсеньев: Архив ПФРГО, оп. 1, д. 27, с. 675).

По представлениям нанайцев, ороков, удэгейцев, мужем хозяйки душ людей в образе лосихи был хозяин огня в образе медведя (Сем Т., 1992б; Осокина, 1977, с. 97–99). Несомненно, в данном случае имеется связь с распространенным мифом о происхождении людей от брака женщины и медведя (Бурыкин, 1996, т. 4, с. 60–89; Иванов, Топоров, 1991, с. 128–130).

Современные материалы, записанные нами во время экспедиций от эвенков Оленек и Харьялах (1988) и эвенков Иенгра из г. Якутска (ПМА, 1994; 2000–2001), свидетельствуют о том, что поклонение огню связано с охотой и семьей и до сих пор сохраняется в ритуалах тех семей, которые поддерживают традиции. Трижды мы наблюдали у южнокутских эвенков ритуал, который заключался в приобщении гостя к общенародному, родовому или семейному огню. Хозяйка всем присутствующим на празднике осенью и весной (летом) наносила следы угля из очага. Она ставила точки на лице (на лбу, на щеках, на носу). Смысл ритуала состоял в породнении с чужими и превращении их в своих.

По представлениям эвенов Магаданской области, в огне, в костре очага воплощался главный покровитель семейного счастья, любви, согласия и благополучия Тоу муранни — дух-хозяин огня; от него зависели тепло, сытость, здоровье и жизнь человека. К огню обращались при радости, переезде, перед отправлением на промысел, говорили благодарственные слова, просили благополучия, бросая в огонь куски мяса оленя (Попова, 1981, с. 184, 185). Эвены Верхоянья верят, что Тов мухонни — добрый дух, дающий тепло. Он главный покровитель семьи, ее счастья и благополучия (Алексеев, 1993, с. 17).

Невеста эвенков приобщалась к роду мужа через огонь, угощая его жиром (Василевич, 1969, с. 222; Мазин, 1984, с. 12). В свадебном благопожелании эвенков поется об огне Того, который как хранитель рода и семьи будет с ними всегда (Линденау, 1983, с. 87). И. А. Лопатин во время свадебного обряда у нанайцев записал молитвенное обращение к огню: «Мать Фадзя! Дай им (жениху и невесте. — Т. С.) хорошую жизнь, пошли детей много, много!» (Лопатин, 1922, с. 154–155). Ороки во время жертвоприношения огню говорили: «На тебе, огонь! Хорошее счастье пошли!», «На небе и на земле счастья пошли *кыси*», «Огонь Тава хорошенько сохраний, огонь хорошенько вырасти» (Pilsudski, 1985, с. 52–53).

Нанайская невеста должна была встать ногой в котел, перешагнув через порог жилища мужа, считалось, что таким образом она приобщилась к очагу нового рода мужа (Сем Ю., 1961, с. 219). У эвенков невеста

вставала на олений ковер-кумалан, перешагнув порог, а у маньчжуров — на седло (Туголуков, 1980; Народы Восточной Азии, 1965). Нанайцы и ульчи верили, что родовой очаг (покровитель огня) зажгли предки для поддержания жизни рода матери. Лампа, родовой светильник невесты, — символ жизни *ихэрэ* (Чадаева, 1990, с. 144–145). По представлениям удэгейцев, родовой огонь содержится в огниве, которое передавали из поколения в поколение (Арсеньев, 1948б, с. 174). *Нёха* — огниво передает родовой огонь по мужской линии (Арсеньев; Архив ПФРГО, оп. 1, д. 27).

Исследователи сопоставляют название героини сказок пудин с названием огня *пудя*, полагая, что косвенным свидетельством этого является способность пудин излучать свет: в доме ночью становится светло как днем (Фольклор удэгейцев, 1998, с. 24). Это может свидетельствовать о принадлежности пудин к хозяйке домашнего очага — хранительнице душ.

Рассматривая роль огня как семейно-родового покровителя, следует отметить, что основной функцией домашнего огня в верованиях тунгусских народов является охранительная и защитная: дать тепло, послать зверя, сохранить счастье и жизнь.

Помимо этого, домашний огонь обладал магической функцией: он был способен очистить от злых духов и несчастий, мог оказать помощь в лечении больного, гадании и предсказании.

Так, по представлениям эвенов Верхоянья, дух-хозяин огня Тов мухунни считался советчиком эвенов во всех серьезных делах кочевой жизни. Дух огня, защитник и охранитель, верили эвены, может предупредить о недовольстве или угрозе со стороны различных духов данной местности (Алексеев, 1993, с. 17–18). Эвены Магаданской области в духе огня Тоу муранни видели главного советчика во всех серьезных делах — охоте, поездке по делам. В эвенском языке сохранился глагол в значении «предостерегать» с корнем *тоу*: *тоуьмкьн* — «предостережение», *тоуьньв-кьндьи* — «предохранить» (Попова, 1981, с. 186).

Негидальцы верили, что огонь обладает свойством предсказывать удачу или неудачу на охоте; если из огня выскочит уголек, похожий на человечка, — будет гость; чтобы избежать неприятностей, брали золу и сыпали на макушку головы. Негидальцы использовали изображение духа огня Подя для гадания (Цинциус, 1971, с. 185–186). Если хозяин огня Поза, Пуза утром трещит, то лучше на охоту не ходить (Штернберг, 1933, с. 535). Енисейские эвенки также считали огонь существом, обладающим свойством предсказания (Лопатин, 1922, с. 38). К гаданию на огне прибегали и эвенские шаманы. Огонь мог говорить о недовольстве духа-хозяина местности или духа-покровителя охоты (Алексеев, 1993, с. 19).

Считалось, что огонь обладал сверхъестественной силой изгонять злых духов. Эвенки и другие тунгусские народы огнем очищали охотничье снаряжение, жилище, шаманскую одежду и атрибуты, участников обрядов. Во время эпидемии в очаге меняли огонь, получая его путем трения, — так называемый священный огонь (Мазин, 1984, с. 12). По свидетельству удэгейцев Сахалина, дух-хозяин огня Пудя не только дает удачу в промыслах, но и защищает человека от злых духов. Ночью надо громким криком разбудить духа огня, а утром хорошо накормить за то, что он защитил от злых духов (Березницкий, 2003, с. 186).

Представление, что огонь помогает в лечении болезней, было характерно для всех тунгусо-маньчжурских народов. Нанайцы при болезни ног или спины изображение духа огня Поза оборачивали стружками и несли из амбара в дом (РЭМ, колл. 4795-355) либо несли в лес и у дерева зарывали по пояс в землю. По данным А. Н. Липского, записанным от Ч. Пассар, дух огня Подя — это хозяин земли На эдэгни, он помогал от ревматизма (Архив МАЭ, ф. Липских, 1936).

Таким образом, огонь среднего мира считался хранителем душ людей и своим происхождением был связан с предками людей. Он обеспечивал их теплом, удачей в промысле, здоровьем и предсказывал будущее. Своим происхождением огонь среднего мира был связан с главой огня, грома, солнца верхнего мира. В качестве посредников между огнем верхнего мира и людьми в фольклоре фигурируют сын грома богатырь-огонь, богатырь-молния Дёлони, Сингкэн, Мани или лучи света — дети солнца и луны.

5.4.4. Подземный огонь

В представлениях тунгусских народов Дальнего Востока хозяева огня Подя (нанайцы), Пудя (ульчи), Пуцза или То Эндуляни (удэгейцы) со своей семьей либо живут под землей, либо связаны с хозяином земли (Кубанова, 1992, с. 4; Смоляк, 1966, с. 126; Киле, 1996, с. 419).

Нанайцы рода Самар рассказывали, что хозяин и хозяйка огня Подя живут под землей, они в свите хозяина земли На Дуэнтэни. Подя помогает в лечении болезней, на промысле, а также является шаманским посредником между мирами, инициальным шаманским духом, используется для гадания (Кубанова, 1992, с. 4, 13; Киле, 1996, с. 423–425). В фольклоре тунгусо-маньчжурских народов подземный пещерный ветер Севера Оти или Бучу имеет огненную сущность (Киле, 1996, с. 419; Арсеньев, 1998).

В нанайском фольклоре хозяйка огня появляется из-под земли и примиряет двух борющихся богатырей Половинга и Арцо Марго (Крапоткин, 1896, с. 20). В сказке кур-урмийских нанайцев рассказывается о подземном человеке *ендури оха муха*, огромного роста, с железной шапкой на голове, который из-под земли высовывается. Человек огня схватил женщину-богатыршу и поволок под землю, ему помогает старуха земли (Шимкевич, 1896, с. 75–91). В фольклоре верхнеамурских эвенков рожденный из дупла дерева богатырь Кодакчон сражается с чудовищем *авахи* нижнего подземного мира железным Сэлэргуном, огненным Тогондором за дочь солнца Секак (Василевич, 1966, с. 194).

По представлению ульчей, старик Пудя с женой и детьми живет в огне, их кормили, бросали в огонь кусочки пищи и просили помощи в промысле (Смоляк, 1966, с. 126). В фольклоре ульчей и нанайцев хозяйка огня — старуха, живущая под землей, на сухих и высоких местах, избегает болот, марей, кочкарника. Она жена хозяина огня. В сказке говорится, что человек «обнял хозяйку огня Подя, и они стали мужем и женой, вместе жить богато, он в лесу, она в земле» (Киле, 1996, с. 423–424).

В ульчском предании «Дорога близнецов» один близнец связан с землей (сушей), а второй — с водой. Мать близнецов пошла мимо костра, хозяина тигра, хозяйки огня и дальше по пути лесных жителей — в гору, через 3 реки, через каменную скалу, где живут хозяева тайги — старик и старуха, хозяин тигров, медведя, хозяин близнецов и огня (Золотарев, 1939, с. 142).

Дух-хозяин огня Пудзя в представлениях бикинских удэгейцев не только огненный, но и земляной дух. Он нередко живет в гнилушках, которые светятся в темноте. Поэтому их нельзя рубить топором и бить ногами (Подмаскин, 1991, с. 126; Березницкий, 2003, с. 186). В. К. Арсеньев записал множество интересных сведений о божестве огня у орочей и удэгейцев, в том числе о подземном огне. В фольклорном сюжете удэгейцев о первой смерти герою Уцза озерная раковина в лесу указала, что надо копать у огня *бай*, пока не увидишь другую землю и небо — вначале темное царство, затем светлое небо, сопки, реки, тайгу (Арсеньев, 1998, с. 455–456). Близкие к удэгейским представления о хозяине огня были известны нивхам и айнам. Айны верили, что бог огня Пудзя — проводник душ в мир мертвых. Нивхи считали, что дух огня — хозяин подземного мира. Нивхи поручали умерших людей стихии огня. Считалось, что через огонь Пуза кормит покойного (Штернберг, 1933, с. 364, 490, 500).

В удэгейском фольклоре представления о подземном огне связаны с образом огненного шара или тигра. В сюжете «На краю земли и неба» герой Егда дошел на лыжах до края земли, где небо то опускается, то

поднимается, как зев — дует холодный ветер. Когда небесный зев открывается, виден большой красный огонь в виде месяца на горизонте. Герой стрелой убивает каменного великана получеловека-полужверя Када Буй, похожего на страшного тигра. Этот великан-тигр и был хозяином подземного огня (Арсеньев, 1998, с. 471—473). В. К. Арсеньев сообщает о хозяине огня удэгейцев — это Пудза адзани, который жил с женой Ухэ. Их собакой служил кабан. Ухэ созвала кабанов словами «Ля-ля-ля Амуга» и затем ушла в огонь, а Пудза адзани попал в муравейник. Орочи Императорской Гавани называли хазяина муравьев Икта адзани. Он сообщил, если трогать муравьев, люди начинают болеть, глаза гноятся, на теле появляются нарывы. Кабан находился в подчинении Пудза. Пудза адзани имеет вид человека, но очень маленького (Арсеньев: Архив ПФГО, ф. 1, д. 28, с. 1048).

Внешний облик духа огня и его исторические предшественники

Эвены Магаданской области об огне очага всегда говорили как о живом существе — печалится, радуется, сердится, гневается. Дух-хозяин огня Тоу муринни или отец огня Тоу ама у эвенов представлялся в облике антропоморфного существа, похожего на мужчину (Попова, 1981, с. 186). В представлениях эвенов Приаянья дух огня Тов мухонни обитает в среднем мире и имеет вид пожилого мужчины (Алексеев, 1993, с. 17—18).

Орочи верили, что хозяин огня домашнего очага или охотничьего костра Пуза имеет вид огненного красного старика, у которого есть жена, дети и собака. Вся семья Пуза живет под очагом, поэтому оттуда иногда слышится брань и лай собаки (Аврорин, Лебедева, 1978, с. 41).

Считалось, если хорошо кормишь огонь, то увидишь толстого парнишку в пламени, а если плохо кормишь — тощего, такая же и удача в промысле. Считалось, что Подя идет впереди охотника и ловит тени — души зверей, тогда охотник ловит зверя (Цинциус, 1971, с. 185). В фольклоре и верованиях нанайцев Подя — хозяин огня, мужское существо, показывающееся из пепелища, но чаще хозяйка огня — старая женщина Фадзя мама (Чадаева, 1990, с. 143—144).

Персонафицированный образ хозяйки огня Энекан Того у эвенков считался главным помощником космической лосихи Буга энекан — хозяйки вселенной и людей наряду с Сэвэки — помощником людей на земле, охранителем оленьего стада и охоты. Энекан Того представлялась в образе старой сгорбленной старушки с мешком за плечами. Она жила в огне очага и считалась охранителем душ членов семьи (Анисимов, 1958; Мазин, 1984, с. 12). Хозяйка огня Того мусунин в представлениях эвенков — доброжелательное существо в виде бабушки, дающей тепло и живущей на площадке костра в чуме (Василевич, 1969, с. 221).

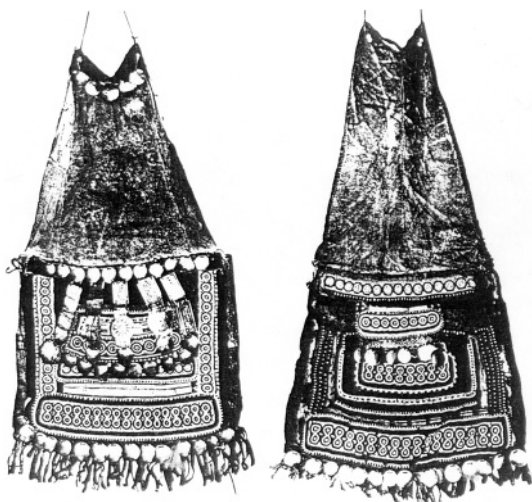
Удэгейцы представляли огонь на небе Бо Эндуляни, а на земле То Эндуляни, возводя каждого в ранг божественного человека-духа. Имя огня То Эндуляни — старушка Пуцза. Она сидит в огне, и иногда можно слышать, как она поет (Арсеньев, 1948а, т. 4, с. 127).

Удэгейцы божество огня изображали на шаманских халатах в виде горбатой старушки, некоторые в виде горбуна-мужчины (Фольклор удэгейцев, 1998, с. 32).

Хозяина огня Тава эдэни ороки считали добрым духом, который является людям как черное страшное существо, когда надо наказать нарушившего запрет человека. Если огонь плохо поддерживается, то хозяин огня показывается в виде худого, вечно голодного человека. Негидальцы Сахалина представляют духа хозяина огня Тоо эдэни похожим на огненного человека, который постоянно пляшет и меняет свою фигуру. Любой человек может увидеть духа огня, если внимательно всматриваться в пламя (Березницкий, 2003, с. 185–186).

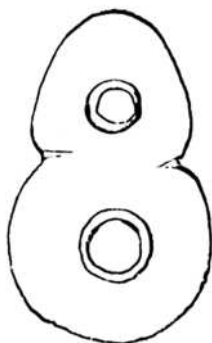
У многих тунгусских народов (эвенков, нанайцев, ульчей, ороков) изображение духа огня входит в состав домашних духов-охранителей. Следует отметить, что иконография идола — духа огня у всех тунгусов имеет четкую канонизированную форму, напоминающую фаллическое изображение, что соответствует его основным функциям. В. И. Цинциус, характеризуя изображение духа огня у негидальцев, фактически описала общетунгусские особенности его изображения. Дух огня Подя представлялся негидальцам (и другим тунгусским народам. — Т. С.) в виде маленького человечка с остроконечной головой: если он показывался людям, то обычно вылезал из костра по пояс, почему и изображения Подя не имели ног (Цинциус, 1971, с. 185).

Изображение духа огня Подя у тунгусских народов Дальнего Востока входило в состав не только домашних духов-охранителей, но также в состав лечебного комплекса, связанного с культом хозяина моря Тэму, в состав шаманских родовых лечебных комплексов. В верованиях и обрядах тунгусских народов используется три различных по форме изображения духа огня. Музейные коллекции по культуре тунгусских народов XIX–XX вв. и публикации являются хорошим свидетельством сходства изображений духа огня у негидальцев, нанайцев, ульчей, орочей: он представлен в виде идола из ствола дерева с плоской или слегка закругленной головой (МАЭ, 1958-5 — негидальцы, РЭМ, 8761-9419 — ульчи; 8761-9359 — орочи). Аналогичная форма изображения духа огня сохранилась в детских игрушках нанайцев, которые, по словам их владельца Киле Байбала, представляли собой инициальный юношеский набор домашних охранителей (Сем Т., 2003, с. 142–151).



Восьмеркообразный орнамент — символ богини огня. Эвены

Своеобразное изображение хозяина огня у нанайцев в виде деревянного идола с выделенной головой и туловищем (РЭМ, фотоколл. 4701-48) напоминает по форме восьмеркообразную фигуру. Подобную форму имела хозяйка очага и прародительница рода у чжурчжэней, сделанная из металла в виде двух змей (Шавкунов, 1990, с. 164), и лапчатая подвеска, а также серьги в традиционной культуре нанайцев XIX–XX вв. (Сем Ю., 1973).



Символ богини
огня. Маньчжурия,
Приморье.
Чжурчжэни

Подобный образ хозяйки огня и рода связан с фольклорной хозяйкой света и родового дерева душ Сангия или Майдя мама, то есть женщины-дерева и женщины-птицы. Изображения духов-посередников у чжурчжэней, по мнению Э. В. Шавкунова, имели иную форму — в виде мечей с головой и поперечной планкой вместо рук, слегка намеченными ногами внизу и отверстием на уровне груди (Шавкунов, 1990, с. 162, 274). Аналогичные изображения встречаются у хантов. Они трактуются как хозяин грома Хашел Оки (Гемуев, 1990, с. 131–134). Подобные изображения имеются у алтайцев в виде рукояти бубна и изображают духа-предка шамана *чалу* по имени Язим,

Дезим, то есть Йер-су — божество земли, гор (Потапов, 1991, с. 185, 198—199). Этот образ соотносится с именем хозяина погоды — Ерха, Ирка тунгусского пантеона и его ипостасью — огненным ветром Бучу. Отметим, что способ его изображения в виде меча восходит к обожествлению мечей-акинаков скифами и другими восточноиранскими народами Центральной Азии (Раевский, 1985).

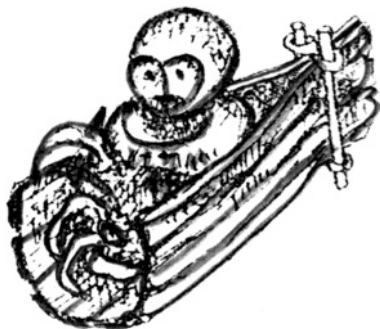
Профильное изображение горбуна в качестве хозяйки или хозяина огня типично для эвенков, удэгейцев, орочей и изредка встречается в орнаменте ульчей и свидетельствует об их принадлежности к иному хтоническому миру — миру луны (Мазин, 1984, с. 13; Иванов, 1954; Березницкий, 2003).

5.4.5. Этимологии названий духа огня

В традиционных верованиях тунгусских народов Дальнего Востока известно несколько названий для духа огня. Основным у большинства северных и части амурских тунгусов является слово *Тава*, *Товай*, *Того эджэни*, *Тана*. У тунгусских народов Амура распространено другое название как личное имя богини или духа огня: *Подя*, *Пудза*, *Пуза*. Встречаются и другие названия — *Гал*, *Ганники*, *Кул*, *Дего*, *Дул*, *Онеко*.

Наиболее широко распространенное название духа огня *Тава*, *Того эджэни*, связанное со словом «огонь, тепло, жар», имеется у всех тунгусо-маньчжурских народов и восходит к чжурчжэньской праформе *товэй*. Этимология слов *товэй*, *тава*, *того* связана с глаголом «гореть» (ССТМЯ, 1977, с. 190). Нивхский вариант названия огня — *туур*, *туги*, *тухи* (Штернберг, 1933, с. 320, 335) представляет собой средний вариант между названием тунгусо-чжурчжэньского *тава*, *того* и амуро-тунгусского, корейского и древнеяпонского — *подя*, *пудза*, *пи*, *по*, *пул*, *пил* (Старостин, 1991).

Относительно этимологии названия огня подзя, пуза, подя существует несколько мнений. Т. И. Петрова и Т. Г. Бугаева высказали предположение о связи слов *пул*, *хула*, *ула* — «красный» с названием огня в тунгусо-



Хозяйка огня.
Удэгейцы

маньчжурских языках Амура, а также монголов и корейцев, то есть видят алтайские соответствия. Эти исследователи отметили семантический куст слов, восходящих к общему корню *пул*, *пур* в значениях «огонь, пламя, жар; пламенный, красный, рыжий; греться, накаляться, накалять, греть» (Петрова, Бугаева, 1971, с. 200).

Относительно названия *подя*, *пуза* у народов Амура высказывалось предположение о принадлежности их к субстратной лексике (Смоляк, 1991, с. 256). Э. В. Шавкунов предположил, что слово *подя* на Амуре имеет индонезийские корни от *пудя* — «поклоняться богам» и связано с айнским названием духа огня — *ундзи*, *фудзи камуй* (Шавкунов, 1990, с. 29). С этим мнением согласился В. А. Тураев при характеристике этногенеза нанайцев (Тураев, 2003, с. 21).

Нам ближе позиция тех авторов, которые видят в этом слове алтайские корни (Цинциус, 1982). С. А. Старостин к общеалтайской праформе слов «огонь», «пылать» относит слово *n орв*. Он сопоставляет тюркское *орт*, монгольское *фор-де*, корейское *пир* и японское *пэр* (Старостин, 1991, с. 275, 158, 134, 25). По-видимому, с этой же основой связано и другое название огня, известное тюркским, монгольским, тунгусским народам и корейцам — *от*, *уд* и жрица огня — *удаган*, *отуген*, *мудан*.

Разные варианты алтайских названий огня имеют соответствие в индоевропейских языках. Один, Водан — имя поэта-провидца скандинавской мифологии. В иранском языке огонь — *атар*, а жрец огня в индийском — *атхарван*. В хеттском языке бог огня называется Даххур или Паххур, в тохарском — Пуварса, славянском — Ватра (Иванов, Топоров, 1991, с. 531). В скифской мифологии богиня огня носит имя Табити — «пламенная» (Раевский, 1992, с. 445–450). Приведенная подборка индоевропейских названий для огня или божества огня свидетельствует о связи тунгусо-маньчжурских названий огня и духа огня с данными основами. В частности, скифское название богини огня, пламенной Табити, сопоставимо с названием огня *того*, *тава* тунгусо-маньчжуров и ближе к чжурчжэньской форме — *товэй*. Тохарское (индоиранское) название огня Пуварса ближе к амуро-тунгусскому *пудя*, *пуза*. Индийское, иранское, славянское и скандинавское названия бога огня Ат, Атар, Ватра, Водан, Один сопоставимы с названием огня у монголов и тюрков: *от*, *уд*, бурят: *утаан* — «дым», якутов: *уот* — «огонь», эвенков: *утари* — «дымить» и с названием жрицы огня, белой шаманки — *удаган* у бурят, якутов и эвенков, негидальцев, нанайцев. Это свидетельствует о том, что названия огня и божества огня от, уот, Ватар и Подя, Пудя имеют общую более древнюю основу — индоиранскую, тохарскую — *пуварса*. В пользу индоевропейской версии этимологии слов, обозначающих

огонь, свидетельствует представление о трех огнях, характерных для тунгусо-маньчжуров, китайцев и иранцев.

У ряда локальных групп тунгусских народов (нанайцев, эвенков) также встречается название для духа огня и очага *Галл*, *Ганники* или *Кул* (Шимкевич, 1986; Варламова, 1995). У нанайцев имелась особая категория священнослужителей огня — *кази-галены*, которые возносили молитвы через возжигание свечей, обращаясь к солнцу (Лопатин, 1922, с. 211).

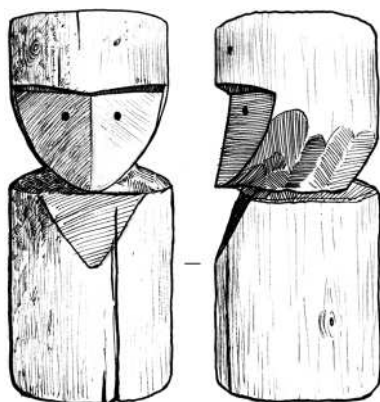
В названии прослеживается монгольское слово *гал* — «огонь». Сам же ритуал имеет зороастрийское происхождение и мог появиться у предков тунгусо-маньчжурских народов от ираноязычных согдийцев, колонии которых были в Приморье и Забайкалье.

А. А. Макаренко записал у енисейских эвенков старое название для огня — *онёко*, наряду с *того* (Архив РЭМ, 1907–1908, ф. 6, оп. 1, д. 123, с. 7). Название огня *онёко* этимологизируется из основы *нул* — «зажечь, дым, высечь огонь», *нулур* — «пламя» (ССТМЯ, 1975, с. 609, 610). У удэгейцев — так называется родовое огниво *нэхэ*, которое передается по наследству по мужской линии (Арсеньев: Архив ПФРГО, оп. 1, д. 27). И. В. Кормушин записал от самаргинских удэгейцев аналогичное слово *онё* в значении «нагар» (Кормушин, 1998, с. 276). У нанайцев и эвенков *ниуксэ*, *нуксэ* — «копоть, сажа» (Оненко, 1980, с. 292; Василевич, 1958, с. 299).

У другой группы эвенков Енисейской губернии встречается слово *Дёго* (*Дул*) для названия духа огня, которое сопоставимо с названием духа-хозяина дома у нанайцев — *Джулин* и названием души-огня *Дула*, имеющей тюркские параллели.

У енисейских эвенков в шаманских текстах дух огня называется по-разному: по-тунгуски — *Того* и по-монгольски — *Кул*, *Галл*, по-тюркски — *Дюлин*.

Таким образом, обобщая представления тунгусо-маньчжурских народов о божестве огня, следует заметить, что персонаж *Того*, *Пудя* занимал особое место, являлся посредником трех миров вселенной и обитал на небе, в лесу на дереве и в воде. Небесный огонь был помощником верховного божества и его свиты (грома, молнии), его орудием.



Божество огня

Огонь давал промысловую удачу, оберегал благополучие дома, семьи, домашних и диких животных. Огонь был советником любого человека, являясь ему во сне, семейным охранителем, защитником от злых духов. К нему обращались в случае болезни, неприятностей, плохого промысла, на нем гадали о пропаже, о будущих и прошлых событиях. Для обозначения духа огня использовались термины, имеющие общность с индоиранскими народами, а также разные названия, общие с другими алтайскими (тюркскими и монгольскими) народами.

Глава 6

НИЗШИЕ ДУХИ ЗЕМЛИ-ВОДЫ СРЕДНЕГО МИРА

В вертикальной модели мира духов дальнейшей сферы (леса, земли и воды), наиболее часто общающихся с людьми, принято относить к низшему разряду мифологического пантеона или пандемониума, понимаемого как совокупность образов мифологии, восходящих к олицетворению природы и духам умершим неестественной смертью людей (Жуковская, 1993, с. 150). К персонажам пандемониума относятся хтонические (от греч. *хтониос* — «земной, подземный») духи, божества, связанные с производительными силами земли (подземным миром). Хтонизм — классификационная характеристика божеств, относящихся к земной (подземной) сфере. Хтоническим божествам подвластны плодородие, любовь, рождение и смерть. Хтонизм божества связан с аграрным культом умирающих и воскресающих богов (Басилов, 1993, с. 218–219).

В пантеоне тунгусо-маньчжурских народов Сибири и Дальнего Востока категория духов земли-воды детально разработана и имеет специализацию, так же как и категории духов неба.

В данной главе рассматриваются все духи, которые связаны с тайгой, землей или водой и действуют на земле, в то время как место их обитания может быть связано с горами, относящимися по вертикали к среднему миру. К этой категории духов земли-воды в тунгусо-маньчжурской картине мира относятся следующие персонажи: Боа́ эджэни или Баная́ — хозяин территории, На эджэни́ — хозяин земли, Дуэнтэ́ — хозяин тайги, земли, Калгамá — хозяин гор и рек, Сэвэ́ки — хозяин леса, зверей, Муэ́ или Тэмү́ — хозяин воды, моря. Два персонажа являются божествами неба и земли — Боа и Сэвэ́ки, а Ерха — божество неба, земли, воды. В мифологии ульчей сохранился образ персонажа Земля-вода (Золотарев, 1939).

Рассмотрим семантические особенности основных категорий духов земли-воды тунгусо-маньчжурских народов Дальнего Востока.



Изображение трех духов среднего мира (земли, тайги, воды)
на охотничьем кольце-амulette. Нанайцы

6.1. ДУХИ МЕСТНОСТИ (ЗЕМЛИ, ТАЙГИ)

Первым образом тунгусской мифологии, отделившимся от единой нерасчлененной вселенной (Буга, Бугады энин, Абуга хэхэ, Боа), было божество земли, места, территории. Его владения еще не разделены на сушу и воду, на мир земной и подземный, и это божество сохранило в ряде тунгусских традиций первоначальное имя — Бугады энин, Боа эджэни, Банна, Баначжи, Бая мафа (Золотарев, 1939; Анисимов, 1958; Аврорин, Лебедева, 1966; Захаров, 1875; Широкогоров, 1919; Шимкевич,

1897а, б). Эта нерасчлененность образа нашла отражение в мифологии и культовой практике тунгусо-маньчжурских народов. В мифологии, сказках и верованиях эвенков, маньчжуров, нанайцев, орочей, удэгейцев сохранилось первоначальное имя хозяина территории, земли, аналогичное названию хозяина вселенной — Буга, Бук, Буа, Боа, Ба, Бая.

Наибольшая вариативность значений персонажа — духа-хозяина местности Буга, включая названия и сферы влияния, — известна эвенкам. *Буга* носит разные статусы духа земли — является хозяином, предком. Сферы его владений охватывают многие области земли, разные местности — родовые скалы, горы, тайгу, землю и даже воду. Но чаще он называется хозяином тайги или гор, то есть суши (земли).

6.1.1. Бугады энин — хозяйка территории и вселенной

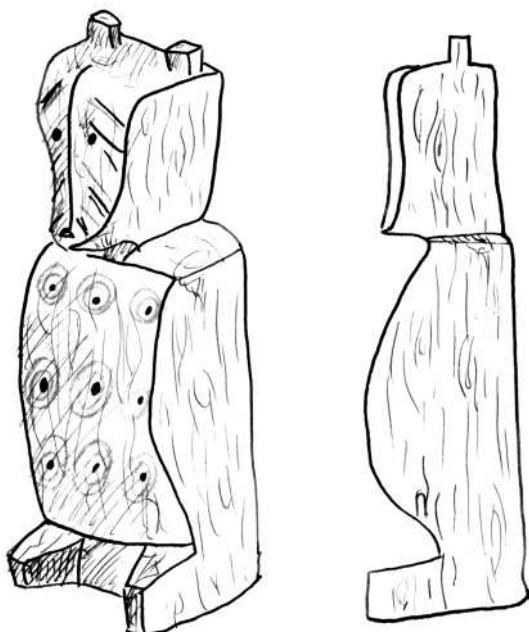
В представлениях западных эвенков сохранился один из наиболее ранних образов хозяйки территории и вселенной — Бугады энин, близкий к маньчжурской мифологии. А. Ф. Анисимов пишет, что «имя хозяйки Вселенной, космической лосихи *Бугады энинтын* в эвенкийской мифологии связано с персонажем верований — хозяйкой тайги, зверей и людей, хранительницей входа в иной мир» (Анисимов, 1959, с. 39). Эвенки изображали божественную лосиху, хозяйку вселенной Бугады энин, на священных скалах, где проходили родовые ежегодные обряды, позднее такие изображения были перенесены на шаманские бубны (Анисимов, 1958, с. 29). Название вселенной и местности Буга близко к слову *буха* — «крупный дикий зверь» (олень, медведь, кабарга) (ССТМЯ, 1975, 101–102, 103, 106). Этот аспект был зафиксирован в XVIII в. как бог Боа и дьявол Бук (Георги, 2006, с. 328). Поэтому вселенная и земля у тунгусских народов представлялись в образе оленя или лося (Василевич, 1969, с. 210; Аврорин, Лебедева, 1978, с. 27–28; Роббек, 1986; Шаньшина, 2000).

По материалам И. И. Бердникова, записанным от эвенкийского шамана Гермогенова с р. Подкаменная Тунгуска из рода Чапогир и Куркугир, хозяином места и леса было божество Богометта (искаженное Буга мухун. — Т. С.). В подчинении этого божества находятся духи Хонокор и Мукдоннэ — предки, ставшие духами-хозяевами жилища и тайги (Бердников, 1910: Архив РЭМ, ф. 6, оп. 4, д. 1, с. 10).

По представлениям нанайцев, понятие «мир, вселенная» называется Боа Ялони и также означает «небо, погоду, местность, место вне дома». С. Н. Оненко пишет о двух божествах с именем Боа: Боа Эндури — бог неба и Боа эджэни — хозяин земли, охотничьего угодья. Наряду с ним



Изображения духов тайги.
Нанайцы (по Арсеньеву)



имеется еще три названия духов земли: *На* (хозяин земли), *Дуэнтэ* (хозяин тайги), *Муэ* (хозяин воды) (Оненко, 1980, с. 68–69) как более специализированные.

И. Козьминский обратил внимание на древний бескровный характер культа Боа как нерасчлененного единства неба и земли, в отличие от поклонения духу места Сангия с кровавыми жертвоприношениями у кондонских нанайцев. Он отметил, что перед началом охоты нанайцы молились Боа как небу и месту в тайге (Козьминский, 1927, с. 46). Сунгарийские нанайцы о счастье молятся небу Апака и земле Буа (Линь Чунь Шень, 1934).

А. Н. Липский, проплыв местность Верхнего и Среднего Амура от Благовещенска до Сретенска, писал, что нанаяц из рода Актанка, глядя на камни-скалы, имеющие очертания фигуры человека, рассказал ему много преданий о хозяине места Бо одзени и его жене. Отправляясь на охоту, нанайцы обязательно разводили костер, бросали в него кусочки мяса и сала в жертву хозяйке огня Подя и хозяина местности Бо одзени и просили дать удачу в промысле (Липский, 1923, с. 20).

Низовские нанайцы перед отправлением на охоту совершали моление духу-хозяину дома Дюлину, затем на дороге — хозяину местности Боа эдендуни. Е. А. Гаер пишет о локальных особенностях приношения жертвы духу промысловых угодий у нанайцев рода Заксор и рода Бельды: в первом случае бескровное жертвоприношение, во втором — кровавое. По рассказам нанайца из рода Заксор, охотник в лесу находил личное дерево-покровителя *пиухэ*, обычно лиственницу, и вырезал на нем изображение духа-хозяина охотничьих угодий, делал рядом с деревом жертвенный помост и раскладывал жертвенную пищу. Рот изображения мазали водкой и брызгали ею на 4 стороны света. Охотник обращался к духу-хозяину угодий со словами молитвы: «*На, Боа кэсиниэ, гудиэску-су!*» — «Счастье, удача, принадлежащая земле и небу, пожалей!» Нанайцы рода Бельды обращались к хозяину угодий, ставя на землю корыто с мясом — жертвенную пищу, говоря: «Сангия мама, услышь» (Гаер, 1991, с. 12–13).

Многие исследователи описали ритуалы поклонения духу-хозяину промысловой территории и местности у тунгусских народов. Отметим, что бескровные и кровавые жертвы приносились и духу неба и земли, то есть нет разграничения на то, чтобы небу приносились бескровные, а земле — кровавые жертвы.

Е. Р. Шнейдер сфотографировал и описал поклонение и жертвоприношение духу места у приморских удэгейцев устья р. Сукпай с. Дата. Он обратил внимание на то, что названия Буа ээни и Сангия мафа у них

являются синонимами, то есть ранние представления о Буа и более поздние о Сангия слились, так же как и представления о Буа и Эндури (РЭМ, фотоколл. 5654–207). В честь духа места Буа эзэни или Сангия мафа делали специальный жертвенник около священного дерева лиственницы. Около него ставили три фигуры из дерева — изображения хозяина места Буа или Сангия и его двух помощников *Зайгда*. Фигуры окружали столбами корнем вверх, на них совершали воскурение багульником. Рядом сооружали жертвенный помост.

Считалось, что хозяин места, стойбища Сангия мафа или Буа эзэни живет на небе и спускается на землю. Удэгейцы перед отправлением на охоту совершали моление о хорошем промысле и приносили в жертву духу места лепешки *каксила*, водку *аи*, кашу *лава* и воскуряли багульник *сзулэ* и китайские свечи *сэсоня*. После удачной охоты духов благодарят, принося части добычи — язык, голову, сердце, иногда ноги и кровь. Отрезают кусочек от головы и лап и бросают на юг, мажут кровью рот фигуры Буа и лица его помощников *Зайгда*.

В верованиях удэгейцев образ Буа или Сангия воспринимается как смешанный, где Буа связан и с землей, и с небом, поэтому его местопребывание описывается на небе, на вершине мировой горы (Арсеньев, 1998).

В маньчжурской мифологии богиня твердой земли Манни энэ (Баная) во времена первотворения возникла из грязи с тела матери вселенной Абуга хэхэ (энэ) и, затвердев, превратилась в землю (Wang Hong gang, 1993, p. 48–49). Полагаем, что под именем богини твердой земли Манни энэ подразумевается название «твердая земля» — *манга ба*. Мать земли Манни энэ (Манга ба, Баная энэ) сотворила мировую гору (*манкан* — «бугор») и ею размешала первозданные воды (Захаров, 1875, с. 43, 467–468, 508).

В маньчжурском фольклоре и верованиях образ матери земли носит другое имя — Баная энэ, которое соотносится с мифологическим образом матери твердой земли Манни энэ (Манга ба) (Wang Hong gang, 1993, p. 48–49). Можно предположить, как развивалась такая замена от *манга ба* — «твердая земля», в мифологии — твердая Манни, в фольклоре — земля Баная.

Данный образ маньчжурского пантеона имеет тюрко-монгольские соответствия. В представлениях алтайцев (теленгитов) имя хозяйки горы золотого озера — Абуган (Потапов, 1991, с. 303). Близким является также название обожествленной земли и горы в пантеоне древних монголов — Этуген (Итога, Натигай, Ирога) (Неклюдов, 1992, с. 674–675). Божество гор Этуген, Абуган в пантеоне древних монголов и алтайцев сопоставимо также с названием хозяйки горы женщины-стрелка Оду

в мифологии маньчжуров (Wang Hong gang, 1993, p. 49) и, возможно, названием хозяйки леса и гор Фюхэ у маньчжуров и названием личного дерева-покровителя пиухэ, пюхэ у нанайцев.

Мы полагаем, что генезис имен хозяек горы у монголов, алтайцев и маньчжуров — Этуген, Абуган и Оду — имеют третий источник и восходят к тунгусскому названию горы Када, хозяину мировой горы и неба — старику Ка, Кандемди, Канда мафа, Каданяндя.

В пантеоне маньчжуров сформировалась иерархия высших и подчиненных им духов, обладающих разными функциями и семантикой. Образ хозяина территории здесь мультиплицирован на несколько самостоятельных персонажей. К категории духов земли, носящих имя Бана, в маньчжурском пантеоне относятся Баначжи — дух страны, покровитель известных мест, Бойхочжу чжэкучжу, Бойхочжу — дух земли и плодородия, *Баньда мафа* — дух охоты, а также Амба байхань Эньюри — дух земли (Захаров, 1875, с. 43, 467–468, 487, 508). Дословно имя духа земли Амба байхань Эньюри переводится как «Великое божество, владеющее землей». Этот персонаж связан со сферой нижнего мира.

6.1.2. Баянай — дух-хозяин леса, гор, земли

В верованиях и фольклоре тунгусских народов (эвенков, нанайцев) наиболее близким к персонажу духа-хозяина места, известного под именем Буга, Буа, Боа, Ба, является образ Баяная — хозяина леса, или — буквальный перевод — «человек земли».

В раннем письменном источнике маньчжуров (XIV–XVII вв.) о путешествии шаманки за душой сына царя в нижний мир упоминаются Балду баян (Волкова, 1961, с. 145–172). Имя Балду Баян имеет ту же основу, что и название хозяина местности: бана, байхал, баньда.

Обратим внимание на то, что буквальный перевод слова *балду* — «рожденный», или, как в данном случае, «родовой предок» Малу или Бэлэ. Балду баян — священный родовой предок. В составе изображений предков из лечебного комплекса нанайцев рода Бельды был назван Балду или Бэлэ, имя которого является фонетическим вариантом имени родового духа Мало, который покровительствовал охоте. В варианте эвенков это Бэллей, дух охоты, леса, либо жена духа леса (Василевич, 1969). *Балду баян* переводится как «хозяин земли».

С другой стороны, образ Балду баяна маньчжурской мифологии сопоставим с Баянай, названием духа земли, известного в верованиях эвенков и нанайцев, и фольклорным образом нанайцев Бая мафа.

С. М. Широкогоров, характеризуя пантеон духов эвенков Маньчжурии и Верхнего Амура, писал, что наибольшую роль играли духи тайги, дающие охотничью удачу. Он привел локальные названия духов тайги у эвенков *Магун*, *Баянами*, *Баянача*, *Иччи* и отметил, что название духа *Баянами* якутского происхождения, а *Байнача* — монгольского (Широкогоров, 1919, с. 15).

По сведениям китайского исследователя Цю Пу, ороконы Маньчжурии верили в существование духа горы Бай нада (Qui Pu, 1983, с. 101). То есть имя духа Бай нада носит монгольскую огласовку. В фольклоре маньчжуров, как сообщает другой китайский исследователь Ванг Хонг ганг, хозяин земли назван Баначжи или Бана (Wang Hong gang, 1993, с. 47–50).

Согласно нашим полевым материалам, собранным у алданских эвенков Южной Якутии, два божества имели имя с основой на *ба*: дух гор *Баянай*, который держит души оми оленей и людей, и дух тайги *Баралая*, дающий души зверей (ПМА, 1994, п. Иенгра, Якутия, от С. Васильева).

Г. М. Василевич расширила список локальных названий духа тайги у эвенков западных и восточных групп. Она обозначила их географию и в отдельных случаях привела их значения или этимологию: *Хинкэн* (*синкен*) — «охотничья удача, дух охоты», его жена *Баралая*, *Эхэкэн* — «самец, кабан», *Хигын* от *хиги* (*сиги*) — «чаша, тайга, лес» и *Хигин* — «ветер, вихрь» (верхневилуйские, верхнеолекминские, ербогаченские); *Баянай* (вилуйские, верхнеалданские, томмотские), *Баянача* (эвенки Монголии), *Яку* (вилуйские), *Урэткэ* — «лесовик» (непские), *Дагачан* — «корневой» (баргузинские), *Мангун*, *Магун*, *Магин* (некоторые баргузинские, оленекские), *Эждэн* — «хозяин» (витимо-олекминские, зейские, хинганские, бирары), *Быхындор* (олимпийские) (Василевич, 1969, с. 231; 1958). То есть, по данным Г. М. Василевич, имя духа тайги *Баянай* у эвенков локализуется в районе Южной Якутии.

В фольклоре нанайцев дух-хозяин леса и земли *Баянай* известен под именем *Бая мафа*. П. П. Шимкевич записал волшебные сказки от кур-урмийских нанайцев, одним из персонажей которых является *Бая мафа* — богатырь земли, царь-отец, хозяин деревни *Ирга* (Шимкевич, 1896, с. 105–106). Этот персонаж имеет и другие названия в нанайском фольклоре. Он же *Амба бусеу* — хозяин нижнего мира деревни *Ирга* (от монгольского слова *иргэнь* — «общинники»). *Иргэн хан* — управитель соплеменниками и чужеродцами. Его также называют *Эден хан* — владелец поселения, хозяин земли. Эти персонажи живут в центре поселения в большом доме, имеют дочь на выданье, они противостоят героям (Сем Ю., 1992а, с. 11–12).

Таким образом, в нанайском фольклоре хозяин земли имеет несколько синонимов — Бая мафа, Амба бусеу, Иргэн хан, Эден хан. Это важно для понимания того, что в тунгусских верованиях первоначально существовало представление о едином духе-хозяине земли-воды (*Йер-Су, Джер-Суб*), аналогичное представлениям тюркских и монгольских народов, и лишь затем оно было мультиплицировано на отдельных персонажей.

В фольклоре кур-урмийских нанайцев есть миф о хозяине зверей Боянэ, записанный В. К. Арсеньевым от нанайца рода Удынкан. Боянэй представлен в облике старика, живущего в тайге, знающего язык всех зверей. Он ночует на самом высоком месте Станового хребта, то есть связан с горой, и оттуда видит всех зверей и охотников. Он дает охотничью удачу, наказывает за нарушение законов тайги (Арсеньев; Архив ПФРГО, ф. 1, оп. 1, д. 28). Таким образом, его характеризуют не только как хозяина зверей, но также и как хозяина гор.

Этимология имени и этнокультурные связи образа

С. М. Широкогоров и Г. М. Василевич, рассматривая этнокультурные особенности в названии духа леса у эвенков с якутской и монгольской огласовкой в варианте Баян ами и Баян ача, переводят их имена как «богатый старик» (Широкогоров, 1919, с. 15; Василевич, 1969, с. 231). Обратим внимание на то, что в тунгусских верованиях обычно приводится другая форма — Баянай, и она же сохраняется у якутов — Бай Баянай и маньчжуров — Балду Баян.

Нам представляется, что имя хозяина тайги Баян — «богатый» — это табуированное и усеченное имя Баянай, тунгусского названия человека земли, местности.

Л. Я. Штернберг первым обратил внимание на тунгусское происхождение культа Бой Бояная у якутов (Штернберг, 1933, с. 461). Исследователи сообщают о девяти лесных духах *баянаях*, во главе которых стоит старик Бай Баянай (Алексеев, 1975, с. 51–52). Обычно это трактуется как доказательство якутского происхождения данного образа.

Материалы, приведенные исследователями верований эвенков, показали, что ареал распространения этого персонажа у эвенков охватывает регион Южной Якутии, Маньчжурии и Монголии. Наличие этого персонажа у якутов позволяет связывать его с влиянием тунгусов. Сведения, имеющиеся в фольклоре нанайцев и шаманском пантеоне народов Амура (нанайцев, орочей, удэгейцев), расширяют территорию бытования этого образа на регион юга Дальнего Востока и Центральной Азии. У тюрков, монголов, тунгусов и угров известен образ лесных духов категории *бай-най*. Таким образом, ареал распространения духов земли *бай-най* связан с алтайскими народами и их соседями уграми.

С. В. Иванов на основе этнографических коллекций хантов приводит сведения о Пай ими — старухах грозовых туч (Иванов, 1970, с. 24). У бурят божество леса Баян Хангай, Баян Дайда — синоним не только леса, но всей земли, матери-земли (Галданова, 1987, с. 29). Т. М. Михайлов пишет, что у бурят хозяин тайги Баян Хангай («богатый обширный») имеет небесное происхождение и относится к числу высших после Тэнгри божеств. Исследователь сравнивает Баян Хангая с духом-хозяином леса Бай Байанаем якутов и духом охоты Пайна алтайцев, Байна шорцев (Михайлов, 1980, с. 170).

Л. П. Потапов пишет, что у телеутов, тюркоязычных народов Саяно-Алтая рода меркит, родовой покровитель — божество *Байна* (Потапов, 1991, с. 296).

По мнению Н. К. Антонова, исследовавшего историческую лексику якутского языка, название духа земли и леса *Баай Байаная* имеет монгольское происхождение (Антонов, 1971, с. 130, 144). А. И. Гоголев предположил, что генезис якутского божества *Баай Байанай* восходит к образу женской богини охоты (Гоголев, 1978, с. 84). По мнению некоторых ученых, алтайская богиня Умай относилась к категории Байанай (Потапов, 1991, с. 303).

Л. П. Потапов также пишет об общетюркских представлениях о близких друг другу персонажах с основами *бай, пай, май, умай*. Он характеризует их как божества плодородия, связанные с сакральным рождающим низом — землей, пещерой, огнем. Л. П. Потапов различает две категории божества — *Умай* как небесных богов и *Пайна* как горных божеств (Потапов, 1991, с. 303). Отметим, что среди тунгусских народов эта тенденция известна в мифологии маньчжуров и прослеживается в верованиях тунгусов Сибири и Дальнего Востока как образ Майин, Майдя мама.

С. В. Иванов обратил внимание на близкий внешний облик духа охоты и тайги у эвенков и якутов в виде старика с бородой (Иванов, 1954, с. 198). Якутский персонаж имеет бороду, головной убор с ушами, одет в кафтан и обычно держит в руках птицу. В тунгусских верованиях Баянай связан с образом старика и оленя или лося, часто совмещая некоторые атрибуты — копыта, уши, бороду. Также он изображается у корня дерева как хозяин леса и охоты (у бираров).

Согласно нашим полевым материалам, эвенки Южной Якутии и Читинской области делают изображения Баяная в виде куклы, вырезанной из дерева. Он считается главным духом-помощником шамана. У алданских эвенков п. Иенгра божка вырезали из дерева и к нему привязывали связку зубов жертвенных оленей (ПМА, 1994 г.).

Из материалов Б. О. Пилсудского известно, что ороки о. Сахалин делали охотничьи талисманы Баяки в виде предметов, частей животных и даже иногда животных целиком. Среди Баяки у ороков названы пенис медведя, белый соболь, шарик из меха тюленя, рог оленя с рисунком головы и ног, серебряная рыба (Пилсудский, 1989, с. 55–56). То есть изображение промыслового талисмана первоначально не было антропоморфным. Таким образом, ороки Сахалина сохранили пласт ранних представлений о промысловых талисманах категории священных предметов *баяки*, к которым также относился и божок *Баяки*.

Отметим, что категория священного у тунгусо-маньчжуров обозначена другим словом — *сэвэки* (Сивцева, 2004, с. 173–174).

6.1.3. На, Дуэнтэ — божества земли, тайги

6.1.3.1. На Эндури

В представлениях маньчжуров и тунгусских народов Амура (нанайцев, ульчей, негидальцев, орочей, ороков, удэгейцев) хозяин земл *На* — один из главных верховных богов пантеона. Он относится к разным категориям — «божество, дух, владыка или дух-хозяин» — *На Эндури*, *Най хан*, *На эджэни*. Это название связано со словом *на* — «земля, суша, местность, место». В сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских языков приведено аналогичное название места у эскимосов (ССТМЯ, 1975, с. 572–573). Судя по имеющемуся материалу, этот образ тунгусо-маньчжурского пантеона считали одним из главных, но описание его разработано слабо.

В пантеоне маньчжуров божество земли *На* и *эндури* (*На* и *хань*) имеет облик женщины и относится к категории владык, богов земли (Захаров, 1875, с. 206). У тунгусоязычных народов (ульчей, ороков, орочей, негидальцев, нанайцев) божество земли относится к категории духов-хозяев — *На эджэни*. У нанайцев и удэгейцев также встречается имя божества земли *На Эндури*. Это указывает на то, что образ хозяина земли имеет также статус верховного духа или божества.



Изображение духа-хозяина леса и земли. Эвенки

Судя по материалам О. П. Суника, у ульчей На эджэни — «хозяин земли, владыка здешних мест» (Суник, 1985, с. 217). Более обширные сведения о божестве земли у ульчей записаны А. В. Смоляк. Хозяин земли На эджэни живет в нижнем мире в сфере *кэлмэн*. Он считается хозяином промысловых таежных богатств. От него зависели результаты охоты и отчасти рыболовного промысла. Он мог давать удачу в промысле на соболя, выдру, оленей и других животных, но не медведя. Он охранял охотничью территорию. Внешний облик хозяина земли На эджэни — старик или сильный здоровый мужчина в богатой шубе. Если хозяин места показался — это хороший признак, к промысловой удаче (Смоляк, 1966, с. 124).

У найхинских нанайцев наряду с образом хозяина земли и охотничьих угодий *Боа* эджэни известно еще три духа земли — хозяин земли На, хозяин тайги Дуэнтэ и хозяин воды Муэ (Оненко, 1980, с. 68–69). По материалам Л. И. Сем, собранным у бикинских нанайцев, во время весеннего и осеннего моления богу земли На эдзэни у Олонской сопки приносили жертву красного цвета, имитируя кровавое жертвоприношение (ПМ Сем Л. И., 1976, р. Бикин, с. Олон).

Низовские нанайцы рода Самар верят, что хозяин земли На Дуэнтэни имел облик медведя, в его подчинении были дух огня Подя, гор Городо, божества-хозяева зверей (Кубанова, 1992, с. 4).

В. К. Арсеньев пишет, что удэгейцы с молитвами обращаются к богу земли На Андуляни, когда дело касается охоты в лесу (Арсеньев: Архив ПФРГО, ф. 1, оп. 1, д. 27, с. 778). Судя по его материалам, удэгейцы выделяли три главных божества — неба Бо, земли На и воды Ули (Там же, д. 28, с. 777).

По рассказу (*тэлунгу*) хорских удэгейцев «Во что верили удэгейцы», записанному от Мичина Кимонко В. Т. Кялундзягой, хозяин земли На пузани (дословно «огонь земли») находился в гнилом упавшем дереве, поэтому боялись задеть хозяина земли, если рядом рубили дрова. К нему обращались с просьбой вылечить опухшие ноги и руки, так как считали, что болезнью наказал дух земли (Фольклор удэгейцев, 1998, с. 307).

В представлениях удэгейцев имеется образ духа-помощника в охотничьем промысле Ниянку, Ненку. По-видимому, он также связан с образом хозяина земли, являясь его дальнейшим развитием. В удэгейском языке существует несколько названий животных с основой *нэ*: *нэнгу* — «красный волк», *нэктэ* — «кабан», *нау*, *нагуна* — «лосихи», *нья*, *нзу*, *няргу* — «лось, олень», *наху* — «пушной зверь» (Фольклор удэгейцев, 1998, с. 469, 488, 504; ССТМЯ, 1975, с. 586).

В результате экспедиции в 1927–1928 гг. к хорским удэгейцам Е. Р. Шнейдер собрал большую коллекцию фотографий идолов, среди которых особое место занимают изображения промысловых духов Ниянку

(РЭМ, фотоколл. 4907-86, 87). Одно из изображений Ниянку, духа-помощника шамана в охотничьем промысле, имеет вид человечка *Егда*, сделанного из липы и одетого в беличью шубку с нагрудником и ровдужной шапкой. К правой руке его подвешен самострел, на поясе висят нож и колотушка. Изображение духа стоит на крылатом тигре. Второе изображение духа также сделано из липы в виде фигуры человека *Егда* с ногами изюбря и одето в шкуру изюбря. Фигура стоит на птице *Гаса* с головой тигра *Куту*. Такие изображения изготавливали, как сообщает Е. Р. Шнейдер, по совету шамана перед охотой. К нему обращались с молитвой. Его хранили в особом ящичке. Такие изображения имелись у каждого охотника (РЭМ, фотоколл. 4907-86, 87).

Аналогичные промысловые идолы были встречены Л. И. Сем и Ю. А. Семом у бикинских удэгейцев с. Олон в 1975 г. Изображение духа Ненку, Ниенку в виде всадника верхом на тигре хранилось в доме матери Кялундзиги, ранее жившей в с. Гвасюги. Это изображение входило в шаманский лечебный комплекс. Изображение было взято из погребального домика во время похорон ее мужа — нанайского шамана Сини Дункая. Во время ритуала ноги тигра были отбиты. Делалось это для итога, чтобы душа поврежденного предмета последовала с его хозяином. Изображение идола было передано собирателями в музей (РЭМ, колл. 11430-2).

Г. Пель-Горский записал близкое к удэгейскому название духа леса Нэу у уссурийских нанайцев; он посылает охотнику корни женышена (Пель-Горский, 1896, с. 31).

Из материалов Сахалинского областного краеведческого музея известно, что южные ороки от болезни костей (при ревматизме) изготавливали изображение хозяина земли На севони в виде деревянной антропоморфной фигуры, сидящей между двумя животными с длинными ушами и обернутой в стружки (Вязовская, 1975, с. 59).

Рассмотренный материал показал, что в верованиях тунгусо-маньчжурских народов хозяин земли *На Эндури* являлся верховным божеством или духом-хозяином земли и тайги, он отвечал за промысловых животных и входил в шаманский комплекс промысловых и лечебных идолов (Ниянку, Ненку).

6.1.3.2. На Эндури — богиня земли и Нянгня — небесная хозяйка детей

В пантеоне и фольклоре некоторых тунгусских народов (маньчжуров, нанайцев, орочей) сохранился женский образ богини земли На Эндури, который можно сопоставить с небесной богиней — хозяйкой дерева душ, плодородия, подательницы детей Нянгня.

В пантеоне маньчжуров божество земли На и эндური (На и хань) имеет женский образ и относится к категории владык, богов земли (Захаров, 1875, с. 206). В фольклоре кур-урмийских нанайцев сохранился женский мифологический образ островной старухи — богини земли На Эндурни, которая противостоит орлу — ипостаси бога неба Боа Эндурни (Чадаева, 1990, с. 150). В представлениях орочей духи-хозяева земли старик и старуха На эджэни помогали охотникам в промысле. В лесу у костра им приносили жертвы кусочками мяса, хлеба, спичками, табаком. Перед отправлением на промысел их угощали, устраивая жертвенный помост у дерева с затесами и стружками *инау*. Фигурки духов земли На эджэни и огня Пудя ставили под навес (Березницкий, 1999, с. 33–34).

Образ женской богини — подательницы детей в тунгусо-маньчжурском пантеоне также был связан с именем небесной богини Нянгня. Это имя было известно нанайцам, ульчам и эвенкам.

А. В. Смоляк от нанайского шамана Мало Оненко из с. Найхина в 1970 г. записала сведения о девяти сферах неба, населенных божествами, с которыми шаман вступает в контакт. На втором от земли небе располагался хозяин плодородия и хозяин неба Ёрха Эндური, которому молились о здоровье, на седьмой и восьмой сферах неба обитали женские божества, податели детей (Лунге Эндური имела 50 детей и выше ее Нянгня Эндური — 100 детей), которым молились роженицы. Нянгня Эндური — могущественное женское божество, у нее 30 городов (Смоляк, 1991, с. 14).

Поданным другого шамана горинских нанайцев рода Намунка с. Кондон, в этой сфере неба находились покровитель природы Нунну, главный шаманский дух Майдя мама, верхним ярусом неба правит бог Сангия мапа, который дает удачу в промысле, а также здоровье и жизнь. Рядом сидят Лаоя и Нянгня, которым молятся женщины (Там же, с. 17). Знали о божестве Нянгня также ульчские старики и шаманы (Там же, с. 19).

Н. А. Липская-Вальронд в 1925 г. записала у урмийских нанайцев сведения о богине Нянгня. В. Удынка при рождении сына принес китайской богине Нянгня в жертву 12 свиней. Он проводил жертвоприношение у кумирни — *мяо*, построенной в честь предков. В божницах были помещены картины с изображением главных божеств: Дали Лама — божество неба, ведает ветрами, Ляое Мяу — господин храма, Сянси — хозяин гор, Нянгня Мяу — богиня деторождения, соответствующая китайской богине Тянь Хоу (Липская-Вальронд, 1925, с. 18).

В волшебной сказке о шаманах кур-урмийских нанайцев образ небесной богини деторождения воспроизводит ранний образ хозяйки

дерева жизни тунгусо-маньчжурской мифологии — Ньямоки Фуджи, девушки небесного дерева, сестра которой кукушка — Кэккуни (Шимкевич, 1896, с. 114–119).

Г. Максимов зафиксировал у сымско-кетских эвенков женское небесное божество — хозяйку неба Нянгня наряду с творцом Кшери и громом Агды.

По мнению А. В. Смоляк, образ небесной богини Нянгнян — подалельницы детей напоминает китайскую богиню Нюйва, которая трансформировалась в божество даосского пантеона Нянгнян Сунцзы и культ которой сохранился в Китае до наших дней (Смоляк, 1991, с. 259; Народы Восточной Азии, 1965, с. 306). А. В. Смоляк предположила, что имя даосской китайской небожительницы Нянгнян имеет тунгусо-маньчжурское происхождение и означает «небо». Истоки этого образа на Амуре имеют чрезвычайно большую древность (Там же, с. 15, 259–260).

В тунгусо-маньчжурских языках слово *нянгня* имеет двойственное значение: с одной стороны — это «небо, воздух», а с другой — «грязь (болото)» (ССТМЯ, 1977, с. 633–634). Впервые этимологию этого слова отметила Г. М. Василевич (Василевич, 1959, с. 161). Аналогичные представления о богине земли сохранились в мифологии маньчжуров — хозяйка вселенной *Абуга* выделила из себя грязь, в результате из ее грязи образовалась хозяйка земли и горы Манная (Wang Hong gang, 1993, с. 48). В тунгусо-маньчжурских представлениях богиня деторождения Нянгнян — женский небесный образ. По-видимому, справедливо замечание А. В. Смоляк относительно древности происхождения этого слова. И также вероятно, что оно не китайского происхождения, хотя в китайском языке известно слово *няння* в значении «мать».

В индоевропейских языках и в верованиях народов Передней Азии имеется слово с основой *нана* в значении «мать, старуха» (армяне называли ее *нана*, кавказские народы — *нана*, древние шумерийцы — *Нанна*) (Афанасьева, 1992, с. 198). В индоевропейских языках слова с основой *нер*, *нор*, *мер*, *мор* связаны с семантическим кустом значений — «плодородие, богатство, жизненная сила матери-земли, женщина, низ земли». В тохарском (индоиранском) языке, например, *нора* — это «преисподняя» (Иванов, Топоров, 1991, т. 1, с. 527–533).

Персонаж тунгусских шаманских представлений Нянгня мама в значении великой богини, богини плодородия восходит к глубокой древности и известен в значении «мать», «низ земли» не только тунгусо-маньчжурским народам, но также и китайцам, и индоевропейским народам.

Тунгусо-маньчжурским представлениям о богине земли и плодородия На, Нянгня близки также древнемонгольские представления XIII в. о богине земли и горы, подательнице жизни и благ Начигай. Марко Поло писал, что у монголов есть земной бог Начигай, он «бережет их сыновей и их скот да хлеб» (Книга Марко Поло, 1956, с. 90). По мнению Д. Банзарова, все записи названий богини земли и плодородия у монголов, сделанные разными путешественниками XIII в. — Начигай (Марко Поло), Итога (Плано Карпини), Ирога (Иоанн МанDEVильский), — одно и то же божество Этуген (Банзаров, 1955, с. 65–66). Данное мнение считается современными монголоведами и тюркологами общепризнанным (Михайлов, 1980, с. 225; Потапов, 1991, с. 292; МНМ, 1992, с. 674–675). Т. М. Михайлов пишет, что богиня земли Этуген считалась не только божеством плодородия, но даровала различные жизненные блага, была кормилицей живущих на земле и имела эпитет «золотая земля» — *Алтан дэлхэй*. У некоторых групп монгольских и тюркских народов богиня Этуген имела другие имена: Ульген эхэ, Дэлэнтэ Сагаан хатан (Михайлов, 1980, с. 225–226). У некоторых бурят богиня земли Этуген, Итуге была связана с поклонением пещерам, как чреву матери *эхын умай* (Галданова, 1987, с. 27). После смерти алтайской шаманки ее душа отошла к ее духу предка *Ару тосю* — горе Абукан (Абуган). Алтайские шаманы верят, что хозяин горы Абукан и его дочери, обладающие силой шаманского ветра *элби*, давали бубны многим шаманам (Потапов, 1991, с. 67). В якутской мифологии слово *утунгун* означает «преисподняя» (МНМ, 1992, с. 675).

Таким образом, в тунгусо-маньчжурском фольклоре и верованиях сохранились разновременные представления: поздний мужской персонаж — божество земли *На Эндури* и более ранний женский персонаж — богиня земли, плодородия и подательница благ — На, Нянгня. Судя по тунгусо-маньчжурским представлениям о богине земли На Эндури, наиболее ранним в монгольском языке является вариант названия богини земли Натигай. Вероятно, в нем отражено взаимодействие двух понятий — индоевропейского *нер, нор* — «мать-земля, плодородие, богатство» и монгольского *этьюкю* — «давать начало».

6.1.3.3. Дуннур, Дуэнтэ — дух тайги, земли, суши

Образ хозяина или хозяйки тайги, земли Дунну́р, Дуэнтэ́, Дунна́, Дундрады́ в тунгусских верованиях разработан более детально, чем верховное божество земли На. Упоминание о нем в качестве хозяина земли и тайги встречается чаще, чем хозяина земли На эджэни, и по сути за-

меняет последнего либо служит его эквивалентом. В отдельных случаях (низовские нанайцы) оба образа соединены в один. На Дуэнтэни (Кубанова, 1992, с. 4).

В сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских языков имя хозяина земли связано с названием *дуннэ*, которое переводится как «земля, суша, материк, побережье, берег, тайга, лес, горы, медведь» (ССТМЯ, 1975, с. 224). Г. М. Василевич считает, что слова с корнем *дун/дон* древнего происхождения и существовали до начала вы-

деления языков-основ современных семейств в значении «окружающая природа» (горы, реки, леса) с последующим расхождением значений. Она отметила слова с корнем *дун/дон* у славян, древних индийцев, иранцев, туркмен, монголов, бурят (Василевич, 1959, с. 161).

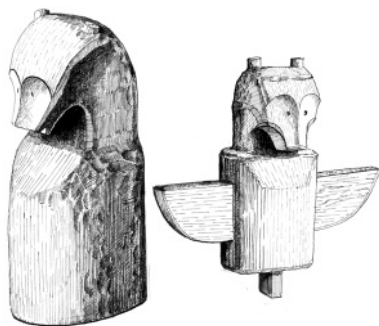
Образ хозяина земли, тайги Дуннэ у некоторых тунгусских народов (эвенки) имел также связь с водой и, таким образом, был связан с хозяином земли-воды.

В шаманском пантеоне эвенков р. Подкаменная Тунгуска образ хозяина земли *Дунну* имел облик рыбы тайменя или налима. Его фигуру обычно клали в центр шаманского чума, символизирующего средний мир — землю. И. М. Суслов записал название для деревянной фигуры рыбы, изображающей духа-хозяина земли, — *Харан мухунын* (Суслов, 1932, № 14, с. 17), в переводе — «черный хозяин». Отметим, что аналогичное значение имеет имя хозяина болота у ороков *Кара амба* — «черный черт» (Пилсудский, 1989, с. 54).

Судя по музейным материалам, приведенным в работе С. В. Иванова по ритуальной скульптуре народов Сибири, изображение хозяйки земли в виде женской фигуры с подвешенным изображением рыбы входило в число духов-предков шамана (Иванов, 1970, с. 152).

Во время ежегодного весеннего праздника икэнипкэ дух земли *Дундрады* сообщал шаману сымских эвенков, кто и когда заболит в текущем году (Василевич, 1957, с. 157).

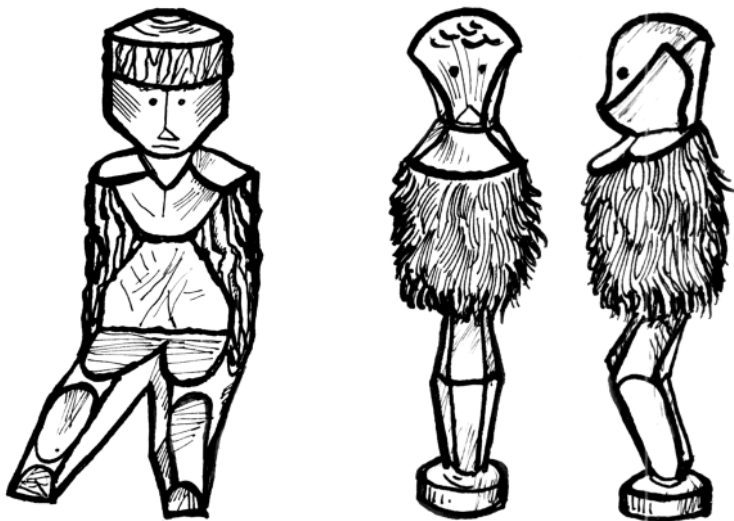
В эвенкийском фольклоре хозяйкой земли, родовой территории является мать-земля Дуннэ мушун или Дунда энин. К. М. Рычков записал два варианта представлений о хозяине и о матери земли у эвенков. Шаман енисейских эвенков обращается во время камлания к верховному божеству



Дуэнтэ — дух-хозяин тайги.
Ульчи (музей с. Булава)

неба — держателю нитей судьбы людей отцу Майину и матери-земле Дунда ени (Рычков, 1922, с. 83; Menges, 1993, р. 63, 124). К. М. Рычков отмечает, что мать-земля Дунда энин представлялась в виде четырехгранной фигуры на четырех стойках, поддерживалась четырьмя рыбами — двумя щуками и двумя окунями (Рычков, 1922, с. 83).

К. М. Рычков записал предание, в котором говорится, что сначала родился дух земли *Дунда мухуни*, а затем его младший брат хозяин неба и солнца Хэвун (Там же, с. 84).



Дуэнтэ — духи тайги.
Негидальцы. РЭМ, колл. 2566-23

По записям А. А. Макаренко, у эвенков р. Подкаменная Тунгуска изображение духа-хозяина земли Мухунын Дунду помещали внутри шаманского чума. Один шаман эвенков рассказал Макаренко, что в подчинении хозяина земли Мухунын Дунду были хозяин места в тайге Тегомар, хозяин зверей Шинекэн и его жена Бэллей (Макаренко, 1913а: Архив РЭМ, ф. 6, оп. 1, д. 124, 127, 128; РЭМ, колл. 1331; Сем Т., 1997б, с. 89).

Г. М. Василевич записала шаманскую песню эвенков *яндграпка*, исполняемую во время камлания над огнем; в ней первый шаман Гуревуль в образе оленя летит ветром к матери земли Эни Дундра, делает остановку на самом хорошем лесном месте хребта земли. В песне поется, что «мать зем-

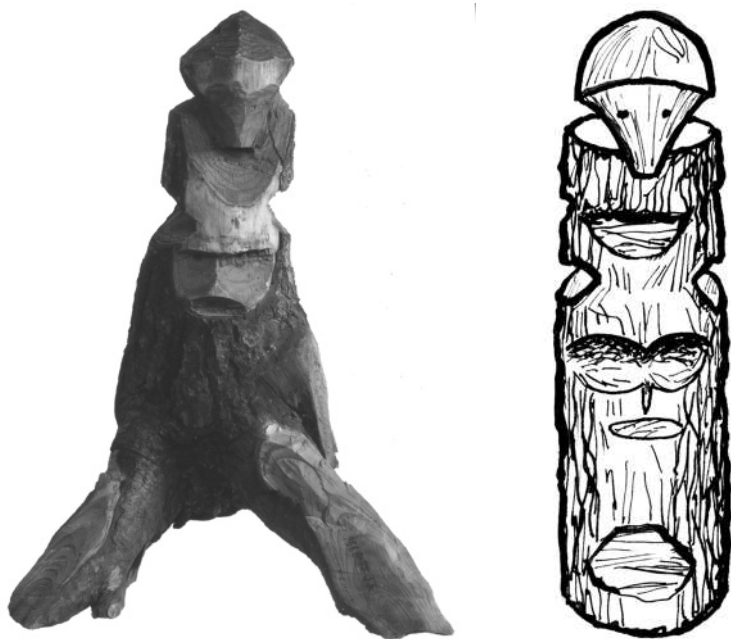
ли камнем дно свое охраняет, мать центра земли, мать безветренной земли в хорошем месте оставляет (души. — Т. С.)» (Василевич, 1936, с. 136–138).

В представлениях эвенков р. Подкаменная Тунгуска Бугады мушун как хозяйка зверей, тайги и вселенной, рождения и начала жизни была в подчинении у хозяйки родовой земли Дуннэ мушун. Обе хозяйки владели волшебными шерстинками, дающими охотничью удачу (Анисимов, 1958, с. 29, 31–32). А. Ф. Анисимов пишет, что обе хозяйки воспринимались в облике оленей или лосих (Там же, с. 83). Такое предположение нам представляется спорным. По нашему мнению, хозяйка земли в представлениях енисейских эвенков имела облик женщины с рыбой, а у тунгусских народов Амура Дуэнтэ, хозяйка тайги, воспринималась как медведица. Наше мнение подтверждается тем, что в фольклоре эвенков и эвенов сохранился образ бабушки-прародительницы Дандры в облике медведицы (Лебедева, 1981, с. 25; Василевич, 1971, с. 157). Мы склонны сопоставлять имена персонажа бабушки-медведицы Дандры и хозяйки земли и тайги Дуннэ или Дуэнтэ, а хозяйка территории Бугады энин, как было рассмотрено выше, ассоциировалась в тунгусо-маньчжурской традиции с лосихой или оленухой.

По словам иркутской эвенкийки А. Л. Осиповой, дух земли Дуннэ итчин — это большой дух, от него травы и деревья растут. От верхне-амурской шаманки Курбельтиновой, корни которой связаны с нижним миром, Г. И. Варламова записала, что хозяйка земли Дуннур эни была покровительницей шаманки. Дуннур эни — это женщина с большими ушами, живет внутри земли. Счастлив тот человек, который ее увидит. Она показывается охотникам в тайге, наполовину высунувшись из земли. Если не бояться и попросить ее ухо, то в жизни будет счастье и удача (Варламова, 1994, с. 52).

Г. И. Варламова с образом хозяйки земли Дуннур эни сопоставляет подземную женщину Буникэн, информация о которой была ею записана от эвенка п. Туры С. Б. Салаткина. Буникэн, подземная женщина, помогала мальчику победить чудовище Манги. Подземная женщина велела мальчику 3 года держаться за ее уши, чтобы подрасти, набраться сил и победить врага (Там же, с. 52). Аналогичный сюжет имеется в фольклоре нанайцев и ульчей (Киле, 1996; Золотарев, 1939).

У кур-урмийских нанайцев герой Арха мерген идет добывать у болотной старухи — кабанихи (луны) Калтака фудин ее детей, владеющих живой и мертвой водой в озере за 9 болотами. Чтобы добраться до нее, он садится верхом на медведицу Удгули — хозяйку земли, держится за ее уши и достигает острова посреди моря, откуда можно попасть в место первозданного болота (Киле, 1996). Г. И. Варламова и А. Чадаева сопоставляют

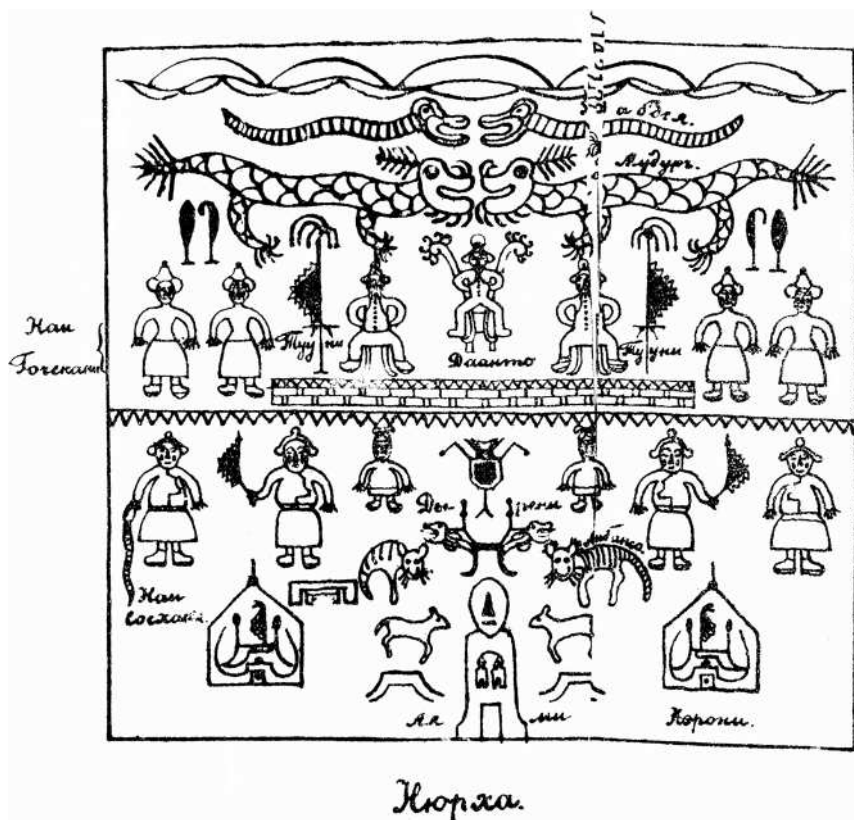


Тувэйэн — духи-хозяева тайги и зверей.
Негидальцы. РЭМ, колл. 2566-33

образ хозяйки земли с большими ушами и аналогичное изображение на священных камнях с. Сакачи-Алян на Среднем Амуре (Варламова, 1994, с. 52—53; Чадаева, 1990; Окладников, 1968б, с. 31). Таким образом, представление об ушастом хозяине земли значительно удревняется. Отметим, что хозяйка земли владела землей среднего и подземного мира, что будет рассмотрено в следующей главе.

Наибольшее развитие образ Дуэнтэ, Доонта получил у амурских тунгусских народов — нанайцев, орочей, ороков, ульчей, негидальцев. Дуэнтэ воспринимался как хозяин или хозяйка тайги и зверей в образе медведя.

У нанайцев в шаманском пантеоне духов-помощников, использующихся чаще всего с промысловой или лечебной целью, наиболее сильными *сэвэнами* считались группы пантеры Ярга, медведя Дуэнтэ, Доонта и тигра Амба (Шимкевич, 1896, с. 38—46; Липский, 1936: Архив МАЭ). В записях В. К. Арсеньева, сопровождающих его коллекцию 1911 г., есть пояснение о том, как шаман уссурийских нанайцев сделал для себя *сэвун Донта ярга* в виде медведя с птицей *Бучу* на голове (РЭМ, колл. 1871-43).



Даанто — хозяин земли. Икона. Нанайцы. РЭМ, колл. 8762-18192

В ритуале становления шаманов у уссурийских нанайцев главную роль также отводили медведице, охраняющей шаманское дерево с жертвенником. Но называли ее Тэунки, а не Дуэнтэ (Сем Т., 2003в, с. 185). В шаманской мифологии нанайский шаман, по данным шамана Богдано Оненко, обращался во время ритуала полета за душой ребенка к хозяевам дерева жизни и мирового древа погоды: к хозяину земли На — медведю Дуэнтэ и к хозяину неба Боа — Ка мур (хозяину горы) (Липская, 1932: Архив МАЭ, ф. 5, оп. 5, д. 6, с. 1–34; Сем, 2001, р. 28; Сем Т., 2003в, с. 163). *Ка мур* переводится как «хозяин горы, неба и небесной воды».

У кур-урмийских нанайцев р. Тунгуски существовало представление о нескольких комплексах изображений духов группы медведя: *Доонта херликтани* от простуды, *Тоому доонта* для удачной охоты и рыбной

ловли, *Колкеру доонта* при общем недомогании и ревматизме, *Буюн дама доонта* при тяжелых послеродовых страданиях, ночном кошмаре, *Огнанта ни доонта* при всеобщих коликах, *Доонта фунчели* — при коликах, *сиула доонта* — главный промысловый покровитель (Шимкевич, 1896, с. 45–46, прил. 6, 12).

У низовских нанайцев рода Самар, а также ульчей, судя по коллекциям Музея изобразительных искусств Комсомольска-на Амуре, в комплексах фигурировали два медведя, морской и таежный — *Муэ дуэнтэ* и *На дуэнтэ*, которые считались близнецами и детьми верховного божества Кайласу в облике дракона. Гора Девятка около р. Горин считалась его воплощением (Кубанова, 1992, с. 3).

Изображения таежных и морских *Дуэнтэни* входили в лечебные и промысловые ритуальные комплексы нанайцев (Смоляк, 1991, с. 72; РЭМ, колл. 4795-369 — лечебный, 4795-434 — промысловый).

Три медведя управляли лечебным комплексом. У амурских нанайцев (кур-урмийских, верховских, болоньских, кондонских) лечебный комплекс, связанный с культом хозяина моря Тэму, включал изображения шаманских помощников — духов земли *Керглан бучуэн* — Бучу, Подя, Калгама, Манги и хозяина таежного и морского медведя — Дуэнтэ. В лечебном комплексе нанайских шаманов в подчинении медведей были разные помощники: рыбы, черепахи, лягушки, змеи, кабаны (РЭМ, колл. 10018-105, 106, Н. Б. Марголина, с. Ачан).

В ритуальном комплексе низовских нанайцев рода Самар были духи *Сэвэны*, изображения божества земли — таежного медведя На Дуэнтэни. В комплекс входила также сопровождавшая его свита — хозяин огня Подя, хозяин гор *Городо* и дух-хозяин зверей (Кубанова, 1992, с. 4). В. К. Арсеньев привез коллекцию шаманских предметов нанайцев, в числе которых было изображение медведя *Дуэнтэ*, используемого от общего недомогания (РЭМ, колл. 1870, 6807).

Хозяина земли Даанто, Дуэнтэ изображали по-разному: в облике старика, антропоморфной фигуры, чаще в виде медведя. В коллекции П. П. Шимкевича по шаманизму нанайцев имеется шаманская картина, помогающая в промысле и от болезней. На картине нарисованы духи двух миров, в центре изображен чиновник, сидящий на троне. Он изображал старика Даанто — хозяина земли, тайги (Иванов, 1954, с. 269, 273–278, 260–261; РЭМ, колл. 8761-9209, 9205).

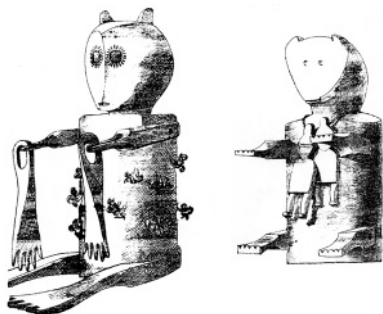
А. Н. Липский записал от нанайцев информацию о молении духу воды Сиулэ Дуэнтэ о хорошем промысле калуги (Липский, 1936: Архив МАЭ). Он также привез в МАЭ изображение Тэму Дуэнтэ (МАЭ, колл. 5747-292).



Дуэнтэ — амулет для удачной охоты. Ороки
(из колл. COM)

Нанайский шаман Киле Полокто рассказал Ю. А. Сему и Л. И. Сем во время их экспедиционных работ у верховских нанайцев в 1975 г., что во время осеннего моления небу *эзэхэвэ уйлэчиури* нанайцы строили мольбище из трех деревьев и помоста, около которого помещали разных Сэвэнов. Главным Сэвэном считался хозяин земли медведь Данто, его делали из травы. Рядом ставили изображение хозяина промыслов антропоморфного идола *Эзэхэ нуннуни*, который помогает в промысле и дает детей (Сем Т., 1997б, с. 110). В данном комплексе хозяин земли — медведь Данто, а Нуннуни — хозяин промыслов и душ детей, как божество плодородия и податель благ, функционально близкий к древнемонгольским представлениям.

Ульчи использовали изображения морских и таежных медведей *Дуэнтэни* в лечебных целях (Кубанова, 1992, с. 3–4). По материалам О. П. Суника, у ульчей Дуэнтэ эджэни считался хозяином тайги (Суник, 1985, с. 142). Как сообщает А. В. Смоляк, его изображали в виде огромного медведя с 3, 6, 9 горбами, он владел всеми медведями (Смоляк, 1966, с. 124).



Типы Доонта — лечебного и промыслового духа-хозяина территории. Нанайцы

Во время весеннего моления воде ульчи изготавливали духа дома Маси, духа ветра Бучу, тайги Дуэнтэ, гор и рек Калгама, полагая, что они помогают донести жертвенную пищу на блюдах до духа — хозяина воды Тэму (Золотарев, 1939, с. 92–95). А. М. Золотарев в фольклорном тексте «Дорога близнецов» обращает внимание на образ хозяина тайги и зверей (тигров, медведей и близнецов) — это *Дуса*, *Дусэ* от китайского «начальник, правитель города» (Там же, с. 143). У орочей Дуэнтэ считался хозяином медве-

дей, а Дуса — хозяином тигров (Аврорин, Лебедева, 1966, с. 36). В ходе экспедиции на Нижний Амур к ульчам А. Б. Островский и Е. А. Гаер в 1988 г. в лесу около дома умершего шамана обнаружили ритуальные предметы. Среди них был *Сэвэн Доонтэ тэрэми* — изображение медведя, сидящего на задних лапах, используемого шаманом с лечебными целями (РЭМ, колл. 11106-1).

В. Н. Васильев отмечает в описании своей коллекции, что ороки называли духа-хозяина горы — медведь Дуэ или кабан Нэктэ. Хозяин горы в шаманском комплексе духов ороков имел антропоморфный облик с головой медведя и был одет в шкуру медведя (РЭМ, колл. 2079-8). В лечебных целях ороки использовали Дотту — изображение хозяина-медведя в виде обычной фигурки медведя с всадником на ней (РЭМ, колл. 2079-14). Б. А. Васильев писал, что Доонто, хозяина медведей, представляли полумедведем-получеловеком, он играл важную роль в шаманстве при лечении болезней (Васильев, 1929, с. 19–20).

В верованиях негидальцев духа-хозяина тайги Дуэнтэ представляли в образе медведя. В. Н. Васильевым была собрана коллекция ритуальных предметов негидальцев. Изображение духа-хозяина горной тайги Доонту, Дуэнтэ из его коллекции представляет собой полусидячую фигуру с телом человека и головой медведя (РЭМ, колл. 2566-23). В фотоколлекции Е. Р. Шнейдера имеется изображение хозяина тайги Дуэнтэ в виде антропоморфной фигуры, сидящей между двух фигур медведей, сделанных из дерева и обтянутых медвежьим мехом (РЭМ, колл. 4701-50).

Таким образом, в представлениях тунгусо-маньчжурских народов хозяин тайги, земли, суши Дуннур, Дуэнтэ является важным промысловым персонажем, входившим также в шаманский лечебный комплекс и

частично заменявшим более общую фигуру богини земли, плодородия На Эндури.

6.2. ДУХИ ГОР И РЕК

6.2.1. Калгама

Образ Калгамá в представлениях тунгусских народов Дальнего Востока выделяется особо. Обычно его относят к категории и духа, и мифического существа, занимающего обособленное место в пантеоне. Впервые подробное исследование места персонажа Калгама в верованиях орочей и других народов Амура-Сахалинского региона было проведено С. В. Березницким (2003). Предпринятый нами анализ персонажа Калгама отличается от анализа и выводов С. В. Березницкого, поэтому данному персонажу уделяется значительное внимание.

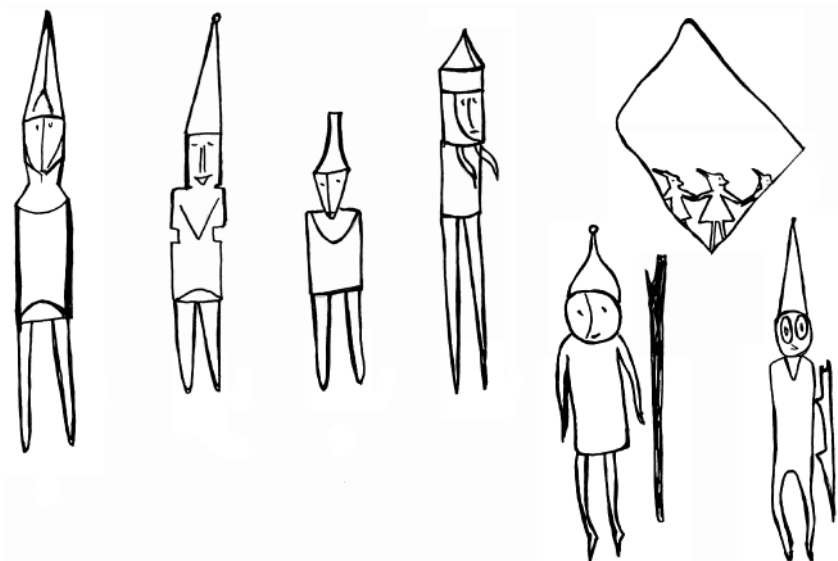
В тунгусском фольклоре и ритуалах персонаж Калгама выполнял следующие основные функции: *калгама* — духи трех миров, покровители промыслов, охотничьей и рыболовной удачи; *калгама* — предки, похитители детей и женщин или покровители дома, охранители детей, лекари.

6.2.1.1. Калгама — духи трех миров

В фольклоре всех тунгусских народов мифические персонажи *калгама* — это духи трех миров (гор, тайги, рек). Они известны в представлениях эвенков, эвенов, нанайцев, ульчей, орочей, удэгейцев, негидальцев, ороков.

В пантеоне кур-урмийских нанайцев среди духов земли выделяются бог местности Боа Калгасами, имеющий двойное имя (Шимкевич, 1897а, с. 5), в котором отмечается прямая связь имен хозяина территории Боа и хозяина гор и промыслов Калгама (обычно их имена встречают порознь как имена духа верхнего мира и духа промыслов), но нет упоминания о духе земли, местности Боа совместно с Калгама. Полагаем, что это взаимозаменяемые образы.

Л. Я. Штернберг записал у верховских нанайцев информацию об остроголовых идолах *Кхалгама* трех миров — водяные, таежные, небесные, которые изготавливались по указанию шамана. Их изображения разных размеров делали из осины или тальника. Считалось, что такие идолы помогали в промысле на охоте и в рыболовстве, а также по дому — были помощниками и охранителями (Штернберг, 1933, с. 518).



Типы идолов Калгама — духа-хозяина гор и рек. Нанайцы, ульчи, негидальцы. Приамурье. Фрагмент керамики. Маньчжурия

В качестве духа неба Калгама имеет связь с громом, молнией, горой. В фольклоре низовских нанайцев Калгама — «великан до неба, стучит молотком по носу, звуки извлекает». Встретив на промысле Мергена (главного героя, меткого стрелка и охотника, мудреца), он говорит: я умею летать, быть невидимым, могу на небо улететь и там жить. Мерген отрубил голову Калгама. Тогда голова Калгама стала сверкающей как солнце. С ее помощью Мерген омолодил старика, а также получил богатство и удачу на охоте. Калгама ушел на небо, полетел, ввинчиваясь, ударив палочкой по голове. В данной легенде содержится главная информация, позволяющая видеть в Калгама небесного духа, владеющего бессмертием.

Изображения *Калгама* нанайцы относили к группе горных духов *городо* (Кубанова, 1992, с. 53–57). Они представляли потомков первого шамана рода Гуранта или Торганэй, имена которых восходят к словам «блестящий, светящийся, солнце, рассвет, ясное небо» (Сем Т., 2004а, с. 200–210). Этими же особенностями отличаются Калгама. Низовские нанайцы считали, что голова Калгама ночью излучала яркий свет. В сказке верховских нанайцев *Калгама* ночами на каждом мысу зажигали огни (Бельды, 1963, с. 47).

В фольклоре ульчей, собранном Вальдю, Калгама имеет облик и женщины, и мужчины, что также их связывает с родом Торганзев. Женщина-великанша Калгама поселилась около стойбища и пела песни голосом как грохот неба. Великан Кальдыаму, «ростом как высокая скала, глаза как молнии, дышит, как гром гремит», преследуя младшую из семи сестер, «гром-молнии метает» (Вальдю, 1972, с. 38–41).

О связи персонажа Калгама у нанайцев и ульчей с громом и горой свидетельствуют их изображения. Ульчи изготавливали Кальдыама из лиственницы высотой от 1 метра и выше и справа над глазом вырезали знак зигзага (грома и молнии) (Кубанова, 1992, с. 56). У нанайцев фигура идола Бучукана, изображающего Калгама, входила в состав домашних духов и также имела знак косоугольного креста, символ огня и огненного вихря (Чадаева, 1986, с. 58). В коллекции ритуальных предметов нанайцев П. П. Шимкевича имеется изображение Калгама с очень тонким и длинным стержнеобразным верхом головы, обугленным по всей длине (РЭМ, колл. 8761). В сказках нанайцев шаман Киле Бамба узнает от удэгейцев о горных чертях Какзаму, которые охотятся в горах на хищных зверей (тигра, барса, рысь) и имеют красные (огненные) глаза (Нагишкин, 1960).

Таким образом, описание идолов и персонажей фольклора Калгама показывает, что знаки грома и молнии, огня или огненного вихря, обугленность, красные или огненные глаза, связь с хищными зверями огненной масти — все это относится к воздействию огня, небесного или земного.

В. К. Арсеньев сообщает, что удэгейцы верили в злых горных духов Какзаму, которые обитали в самых истоках рек, среди скал и осыпей, воровали людей и заставляли охранять скалы (Арсеньев, 1948б, т. 5, с. 171–172). Л. И. Сем у кур-урмийских нанайцев в 1960 г. записала легенду о культе хозяина скал и места *Калгама урэни*. В ней говорится, что шаман *Калгама* уносил детей и клевал их. Сестра толкнула *Калгама* в воду; падая, он оцарапал скалу. Когда нанайцы проезжают мимо этой скалы, они кланяются и приносят ей жертву (ПМ Л. И. Сем, 1960, нанайцы, Кур-Урмийский р-н).

Орочи верили, что Какзаму — опасные существа. Их также называли Када эзэни — хозяева скал (Аврорин, Лебедева, 1978, с. 42).

По данным Т. А. Кубановой и Т. В. Жеребиной, изображения духов *Калгама* в шаманских комплексах относятся к категории горных духов наряду с *Городо* и *Бучу* (Кубанова, 1992, с. 47–57; Жеребина, 1991, с. 175).

У верховских нанайцев в модели мира зафиксировано название божества неба Ка мур (Гарбуни Боа) в оппозиции хозяину тайги Дуэнтэ.

В качестве хозяина неба здесь имеется в виду один из небожителей — хозяин гор (точнее мировой горы) Канда мафа или Кандемди, Ка мафа (Липский, 1932: Архив МАЭ, ф. 5, оп. 6, д. 6, с. 33–34).

Нанайцы считали, что в подчинении хозяина промыслов Калгама находятся духи тайги и воды — Дуэнтэ и Муэ. У низовских нанайцев записано другое имя этого божества — Кайласу (Кубанова, 1992, с. 3). У низовских нанайцев рода Самар хозяин вселенной Боа Эндурни (Боа Ялони) имел облик дракона, воплощением которого была гора Даи Сэвэ — гора Девятка (*Хуин*) у р. Кондон. Боа Эндурни имел управляющего на земле дракона или двух драконов (мужское и женское начала природы), дающих жизнь с помощью дерева *омия муони* и сексуальной энергии дождя — Мудур и Кайласу (змея и черепаха). Они, в свою очередь, имеют двух сыновей — близнецов горы Адо (Кадо), двух медведей На и Муэ Дуэнтэ, помогающих людям на земле (Кубанова, 1992, с. 3). Отметим, что в названии небесного бога Мудур Кайласу имеется раздвоенность — небо и гора, верх и низ, мужское и женское начало, дракон и черепаха. Образ черепахи связан с названием основания мировой горы, а небесный дракон — с ее вершиной. В индоиранской мифологии Кайласа — это название мифической горы (МНМ, 1991, с. 610).

6.2.1.2. Калгама — хозяин(йка) местности, леса и промыслов

Калгама как хозяин местности и промыслов является характерным персонажем фольклора и верований всех тунгусских народов. У эвенков Байкала он называется великан Калу, у эвенков — Карлан, у нанайцев, негидальцев, ульчей, ороков — Калгама, у орочей Калдяма, у удэгейцев Какзяма (ССТМЯ, 1975; Лопатин, 1922, с. 223; Цинциус, 1982, с. 124–128; Василевич, 1936, с. 162; Васильев Б. А., 1940, с. 170; Новикова, 1958; Маргаритов, 1888; Березницкий, 2003, с. 247–267).

В сказаниях эвенков повествуется о борьбе богатырей с мифическими великанами Манги и Калусалом. Е. И. Титова в экспедиции 1919–1920 гг. записала от северо-байкальских эвенков, что раньше были большие люди, великаны, которые убивали эвенков. В современных представлениях это Калул, хозяева рек и гор. Г. М. Василевич по этому поводу пишет, что у ленских эвенков Калусал это великан Манги, у северобайкальских эвенков — видовое название медведя, у ленских — черт, богатырь, людоед, великан (Василевич, 1936, с. 162).

По данным К. М. Рычкова, среди главных духов из пантеона енисейских тунгусов аналогичное имя носит хозяин воды Байкал мухуни, управляющий ветрами, бурями, холодом (Рычков, 1922, с. 83–84, 89). *Бэйхай* —

китайское название Байкала, которое переводится «белое озеро». Возможно, это фонетическая передача местного названия. В пользу последнего утверждения свидетельствует наличие тунгусской этимологии этого слова как хозяина низа земли-воды (*кал/кэл+ба*). Его функция как управителя ветрами и холодом сближает этот образ с персонажем Боко/Бучу тунгусов Амура — хозяином пещерного ветра, земли, мороза. По-видимому, в этом качестве дух ветра Бучу, Боко, Бочо в представлениях нанайцев, удэгейцев, орочей, ороков связан с названием северного ветра — очи.

В фольклоре эвенов имеется персонаж по имени Карлам, который отличается хитростью. Он обманом женится на дочери Каганкана (хозяина земли). Он надевает богато расшитую одежду человека и забирает его оленей. Он подвешивает вместо себя в мешок на дерево других, хочет стать шаманом и сжигает в огне двух своих братьев (Новикова, 1958, с. 70–78, 87). Полагаем, что Карлан эвенов — это Калусал эвенков или Калгам тунгусских народов Амура.

В фольклоре негидальцев *Калгам* — женщина-дух горной тайги, ведающая пушным зверем и покровительствующая охотникам. По легенде, записанной В. И. Цинциус, дух *Калгам* ходит с сумочкой, в которой лежат шерстинки, и разбрасывает их, принося охотничью удачу. Охотнику, вступившему в брачные отношения с духом *Калгам* в образе женщины, сопутствует удача на охоте (Цинциус, 1982, с. 127–128). Судя по коллекциям Е. Р. Шнейдера, собранным у негидальцев в 1927 г., они изображали духа *Калгама* в виде антропоморфной фигуры без рук, с острокопечной головой и туловищем без ног, обтянутым лосиной шкурой. Рисунок этого идола опубликован в нашей более ранней статье о традиционных верованиях негидальцев (РЭМ, фотоколл. 4701-47; Сем Т., 1990, с. 94–95, 107, рис. 2–8).

Отметим, что по описанию женщина Калгам полностью соответствует духу — хозяйке или хозяину тайги и зверей, белой шаманке Тагу, Тэгомар, Торганай в представлениях тунгусских народов.

У нанайцев Калгама — покровитель рыболовного промысла. В случае неудачи в рыбной ловле обращаются к изображению Калгама. Призывают шамана, он изготавливает деревянное изображение осетра *Даджифа*, которого подвешивают за хвост к потолку зимнего помещения *фанзы*, затем снимают, опускают в сосуд с водой и размешивают им воду. Первую пойманную рыбу приносят в жертву Калгама, идолу, которого кладут в пасть осетра, затем мажут кровью и потрохами рот идола, а к его ногам кладут жабры рыбы. Нанайцы считали, что изображение одиночного Эму Калгама помогает во всяком промысле. Поэтому его возили во всех

поездках с собой по тайге во время охоты или рыбной ловли. Иногда идола Калгама изготавливали с фигуркой собачки, подвязывали ее за веревку к Калгама (Лопатин, 1922, с. 223).

П. П. Шимкевич у кур-урмийских нанайцев записал, что группа *калгاما* содействует удачному улову рыбы. Калгама делали обыкновенно из тальника и возили с собой при всех перекочевках и промыслах, причем делали их парными — мужчину и женщину, иногда только мужчину с собакой. Двухметровые Эму Калгама изображали женщин, которые помогали всякому промыслу (Шимкевич, 1896, с. 51–52).

По материалам Л. И. Сем и Ю. А. Сема, найхинские нанайцы рассказывали, что Калгама — женщина, которая помогает ловить рыбу калугу. Изображение Калгама высотой в 2 метра вырезали из лиственницы и ставили у дверей рядом со столбом дома бакса, в котором, считалось, находились души мужских предков. У Калгама просили удачи в промысле и вешали на него брюшки, пупки, плавники калуги. Нанайцы считали, что Калгама светилась зеленым светом. Они жили во времена старых людей. Весной они ходили вниз по течению Амура, а осенью — вверх по течению.

По данным Л. Я. Штернберга, дух Колзами в представлениях орочей — мелкий хозяин зверей, живет на вершине мыса Лазарева (Штернберг, 1933, с. 429). У ульчей Калзами — покровитель всяких промыслов, в особенности рыболовства. Обычно он считается женщиной (Золотарев, 1939, с. 191). Ульчи во время весеннего обряда Унди и кормления воды Тэму использовали изображение духов дома Маси, ветра Бучу, тайги Дуэнтэ, гор и воды Калгама, чтобы они помогли донести жертву до духа воды (Там же, с. 92–93). Согласно полевым материалам Л. И. Сем и Ю. А. Сема 1975 г., ульчи с. Булава во время ритуала кормления воды Тэму посылали жертву в специальных лодочках. Изображения трех домашних духов-помощников Подя, Маси, Калдяму ставили на берегу. Полагали, что духи огня Подя, дома Маси и промысловой территории Калдяму помогут донести жертвенную пищу духу воды, а в обмен получат промысловую удачу на будущий год.

В представлениях тунгусских народов в качестве охотничьего талисмана Калгама, способствующего промысловой удаче, были разные предметы — сумка с шерстинками, пенис, волосы (ложная коса-талисман), то есть предметы, являющиеся символом плодородия. По данным Бельды, нанайцы считали, что каждый Калгам имеет свой талисман — косу из шерсти зверей и птичьих перьев, чтобы везло на охоте. Охотники надевали боевую одежду из толстой кожи, шкуры медведя и боролись с Калгама, пытаясь схватить за ложную косу. Невидимый Калгам три

года преследовал охотника, если он выдерживал, то имел охотничью удачу до смерти (Бельды, 1963, с. 48). Нанаец Гейкер сообщил Л. И. и Ю. А. Сем, что Калгама способствует охотничьей удаче и удаче в рыбной ловле: можно было добыть до 60 соболей. В рассказе, записанном учеными, охотник нашел жену Калгама в дупле кедра. После с помощью охотничьего талисмана Су он убил 60 соболей. Киле Полокто рассказывал, что охотники осенью идут добывать пенис Калгама, в котором когти пушного зверя, они давали удачу в охоте на соболя (ПМ Л. И. Сем и Ю. А. Сема, 1960, нанайцы, с. Найхин). В нанайском фольклоре есть сюжет, в котором говорится, что храбрые охотники срывали набедренники духа-хозяина леса Калгама и после этого становились удачливыми охотниками (Киле, 1996, с. 423).

6.2.1.3. Калгама — предки, мифические существа

В представлениях тунгусских народов Калгама — это люди, жившие в старые времена, мифические существа огромных размеров, предки.



Промысловый амулет гирки с фигурками Калгама.
Нанайцы (по Чадаевой)

Внешний облик *Калгама* в фольклоре и верованиях разных тунгусских народов имеет общие черты. Нанайцы и ульчи верили, что Калгама, Кальдяма — это двупалые остроголовые великаны (Смоляк, 1991, с. 126; Вальдю, 1972; Чадаева, 1986, с. 58). Калгама — страшное чудовище: голова как кол, вместо рук клещи, то есть связан с кузнечеством (Бельды, 1963, с. 48). Калгама, дух-хозяин леса, жил в горах, ростом выше человека, руки двупалые, как клещи, голова как пест (Киле, 1996, с. 423). Калгама — человек с круглым туловищем, длинными ногами и в высокой шапке. Одежда обозначена корой дерева (Лопатин, 1922, с. 223). У уссурийских нанайцев, как сообщает В. К. Арсеньев, было известно два типа изображений Калгама — мужские и женские, которые различались формой головы. Мужчина-калгама — это олень с большими рогами или лось, имеет фаллообразную голову, либо это воин в островерхом шлеме. Женщина-калгама — с головой медведя. Аналогичные изображения были характерны также для ульчей, судя по коллекциям А. М. Золотарева (РЭМ, колл. 8761-9415, 9413), и кур-урмийских и верховских нанайцев, по данным Б. А. Куфтина (РЭМ, колл. 8761-9348), П. П. Шимкевича (РЭМ, колл. 8761), Т. А. Кубановой (1992, № 66, 73).

В. К. Арсеньев в работе «В горах Сихотэ-Алиня» пишет: «В углу фанзы прислонен к стене большой деревянный идол, грубо изображающий худотелого человека на длинных согнутых ногах без рук с редькообразной головой. Это калгама — дух, охраняющий жилище от злых духов» (Арсеньев, 1947в, т. 3, с. 14).

В. К. Арсеньев также описал внешний облик горного духа Какзаму у удэгейцев. Это художелые великаны на тонких кривых ногах, с редькообразной головой, обращенной тонким концом кверху. Какзаму обитает в самых истоках рек среди скал и осыпей. Он хватает людей, превращает их в камни *када-ни* и заставляет охранять сопки (Арсеньев, 1948б, т. 5, с. 171–172). В архивном деле В. К. Арсеньева имеется рисунок, изображающий Какзаму (Архив ПФРГО, ф. 1, оп. 1, д. 28, с. 1033). Аналогичный образ Какзаму с редькообразной головой был описан в работе С. Понятовского, ездившего в экспедицию к нанайцам и орочам Приморья в 1902 г. (Poniatowski, 1966, с. 10, 55). Б. А. Васильев в работе по охотничьим обрядам орочей также дает близкое описание и рисунок Колзами или Калдами. Он пишет, что Колзами — хозяин зверей (лосей), имеет облик человекообразной фигуры стрелка-охотника с редькообразным головным убором в лосиной шкуре и с лосиными ногами (Васильев, 1940, с. 170; РЭМ, колл. 8761-9760).

В орочском шаманском промысловом комплексе особое место занимает идол Калгама в виде горбатого человекообразного стрелка-охотни-

ка с лосиными ногами и в лосиной шкуре с посохом в виде еловой ветки. Он назван хозяином зверей (лосей), владеющим шерстинками-душами всех зверей в своей сумочке (Там же, с. 170).

Таким образом, внешний облик Калгама сопоставим с богатырем-воином, кузнецом или железным чудовищем, у которого руки — клещи, голова — наковальня. Он носит имена Сэлэмэгэ у удэгейцев, Дзандалафу у ульчей, Силепон, Сылым мафа у нанайцев. Изображение чудовища встречается на священных скалах в Прибайкалье, Верхнем Амуре, Якутии и в Западной Сибири. Образ чудовища в Сибири имеет переднеазиатские параллели.

Эвенки верили, что *Калусал*, духи гор и рек, раньше были людьми-великанами (Василевич, 1936, с. 162). Л. Я. Штернберг у нанайцев записал рассказ, что 100 лет назад Калгама были людьми, которые плавали по реке Амуру в лодке, но когда нанайцы подъезжали к ним, они исчезали (Штернберг, 1933, с. 518). А. В. Смоляк пишет, что Калгама — не духи, а живые существа, люди, известные нанайцам, ульчам, орочам, нивхам, которые жили в тайге и, бродя вдоль Амура, преследовали лодки с людьми. Их было много. Весной уходили вниз по течению реки, а осенью вверх. Калгама вступали в брак с людьми и приносили им удачу в промысле (Смоляк, 1991, с. 29).

С. В. Березницкий в своих работах много внимания уделяет категории сверхъестественных существ, в том числе великанов и карликов. Он пишет, что народы Амура-Сахалинского региона великанов называли *Кадзям*у (орочи, удэгейцы), *Калгама* (нанайцы, негидальцы), *Колдями* (ульчи, южные ороки), *Онгена* (северные ороки), *Пал нивх*, *Онгена* (нивхи). Они считали, что эти сказочные великаны, а не духи похожи на лесных жителей, таежных людей. Обитают великаны в пещерах, каменистых россыпях, отдельно стоящих скалах и утесах. Часто они воровали одиноких охотников, рыбаков, женщин, собирающих ягоды, детей. Они либо превращали людей в скалы, либо обмазывали их смолой хвойных деревьев, и те становились подобными им существами, великанами. Если люди вступали в брак с великанами, мужчинами или женщинами, то получали охотничью удачу (Березницкий, 1999, с. 49–55; 2003, с. 247–267).

В фольклоре нанайцев калгама причисляются к категории умерших предков Буччукэн. Нанаец В. Д. Донкан вспоминал, что мальчишкой играл в калгама, в роли которой выступала игрушка буччукэн. Фигурка изображала солдата со знаком креста (Чадаева, 1986, с. 58–59).

У ульчей на 9-й день после похорон вечером рубят дерево, а шаман должен отгадать, в каком направлении оно упало. Из срубленного дерева

делали идола Калзами, изображавшего мертвых, и лестницу — путь между этим и тем мирами. На лестницу клали лук и стрелу — символы души. Затем во время поминок у огня танцевали 9 мальчиков и 9 девочек и били в бубен (Золотарев, 1939, с. 160, 191).

Бельды в сказках нанайцев о Калгама сообщает, что они забирали самых плаксивых детей в стойбище, кормили их кедром и смолой, от которых дети становились глухонемыми (Бельды, 1963, с. 48). Близкая информация содержится в фольклоре, опубликованном Н. Б. Киле. Хозяин гор, утеса — высокое антропоморфное существо с конусообразной головой, двупальными руками, питается смолой, похищает женщин и детей, которых уводит силой и угощает смолой (Киле, 1996, с. 423).

От кур-урмийских нанайцев Л. И. Сем и Ю. А. Сем в 1960 г. записали легенду о горе шамана Калгама, который оставил на ней следы (рисунки?). Он уносил детей и клевал их. Киле Полокто из с. Найхин рассказывал, что Калгама снимали скальп, их присутствие — холодный ветерок (ПМ Л. И. Сем, Ю. А. Сема, 1963, нанайцы, с. В. Нертен). По сообщению Киле Тунки из с. Джуен, Калгама уносили детей. Тело их облеплено смолой, голова заострена кверху и повязана. Это плохие существа. До прихода русских их было много, потом они исчезли (Киле, 1996, с. 423).

Таежные великаны Кальдёма, по представлениям ульчей, любили подшутить над охотником — завести в чащу, внезапно перенести через сопки за 7–100 км (Смоляк, 1966, с. 126).

Сюжет о кормлении похищенных детей смолой кедра имеет индоевропейские параллели. Кедр в мифологиях многих народов символизировал смерть и возрождение, бессмертие (Топоров, 1992, с. 164). Образ смолы может быть сопоставлен с медом как магическим напитком, источником вдохновения и экстаза (Мелетинский, 1992, с. 128). Выпив мед, похищенные люди утрачивали свой язык, в результате они становились глухонемыми, то есть описываются симптомы опьянения. Можно предположить, что у мифических калгама существовал инициальный обычай приема чужих в свой состав, для чего совершался ритуал посвящения с пением и одурманиванием священным напитком — шаманский ритуал индоевропейских народов (Бонгард-Левин, Грантовский, 1983, с. 113–116).

Ульчи и нанайцы Кальдяма, Калгама считали охранителем жилища и домашнего очага. К ним обращались с просьбой об удачной охоте и об избавлении от болезней. Ульчи также верили, что Кальдяма охраняет детей. Ульчи с. Булава рассказывали Н. Б. Марголиной во время экспедиции 1976 г. о том, что Кальджями сэвэн помогает и охраняет на водах

и на охоте. Его изображение хранили обычно в доме и в амбаре (РЭМ, колл. 8530-116, 117). По данным В. К. Арсеньева, сунгарийские нанайцы хэчжэнай верили, что Калгам — охранитель дома (Арсеньев: Архив ПФРГО, ф. 1, оп. 1, д. 27). Материалы Хабаровского краеведческого музея свидетельствуют, что ульчи изготавливали домашние амулеты в форме лука из куска рыбьей кожи в виде полуовала. В центре амулета была аппликация птицы грома с орнаментом родового дерева. Слева был подвешен идол Бучу с головой медведя, Маси, Манги, ниже — 2 тигра и 2 лягушки, а также 2 Калгама с острыми головами и копытами лося.

Нанайцы, ульчи, ороки обращались к Калгама и с лечебными целями. Японский исследователь Нагане Сукехаци писал в 1929 г., что шаман у ороков передавал духу Каругама легкие болезни (Нагане Сукехаци: Архив СОКМ 1929, с. 90).

Е. Р. Шнейдер у нанайцев-самагиров с. Соргол сфотографировал изображение предка бучэлэ по имени Калгама, которого использовали от разных болезней (РЭМ, фотоколл. 4700-103). Современные ульчи изображение горного человека Кальдяма используют в лечебных целях, как было зафиксировано А. Б. Островским во время экспедиции 1988 г. (РЭМ, колл. 10605-8).

В. К. Арсеньев у кур-урмийских нанайцев записал, что Калгама пугают детей. С целью избавить детей от сильного плача делали изображения Калгама Огинзента с крыльями (РЭМ, колл. 4795). Д. К. Соловьев также сообщает, что ульчи как средство от плача детей делали фигурки Кельдему или Калгама, а верховские нанайцы — Сывын Калгама (РЭМ, колл. 1997-2, 36: 1998-56-60). Нанайцы и ульчи для охраны близнецов от болезни изготавливали группу Сэвэнов в медвежьем срубе и Кальдяму (Штернберг, 1933, с. 517).

Ороки для хорошего сна ребенка делали амулет в виде фигурки человека с конусообразной головой Кальдами, украшали его тканью и стружками. Если не помогал, втыкали в золу и били его (Вязовская, 1975, с. 63). Это действие свидетельствует о фетишизме восприятия в религиозных верованиях тунгусов.

О соотношении Калгама и Канда мафа

По нашему мнению, в фольклоре тунгусо-маньчжурских народов образ Калгама имеет прямые аналогии с хозяином неба и мировой горы, зверей Канда мафа. Данная точка зрения не поддерживается некоторыми исследователями (например, А. Б. Островским). Тем не менее фактический материал свидетельствует о нашей правоте.

Образ Калгама как хозяина гор, леса, реки (в его распоряжении символы этих стихий — медведь и лягушка), имеющего облик человека-лося

и горы, сопоставим с основными параметрами хозяина зверей и мировой горы, хозяина вселенной и неба Канда мафа.

Для Канда мафа его сын Егда у удэгейцев добывает луч света (нить жизни и смерти, судьбы) у Боа Эндури. Калгам кормит украденных людей смолой дерева жизни (лиственницы, пихты), выделяющего смолу как эликсир жизни. Канда — хозяин зверей. Калгам — хозяин лесей и содержит в сумке шерстинки зверей. Встреча с Калгама сулит охотнику промысловую удачу. Канда — хозяин вселенной, неба, дерева жизни. Калгама в культовой практике владеет сушей и водой. Канда мафа живет на мировой горе, либо, как в варианте ульчей Кэптэргэ, первый шаман-гадатель, устанавливает мировую гору. Калгама является хозяином горы и тайги и имеет либо островерхую голову, либо выглядит, как гора. Канда как хозяин вселенной имеет облик старика, но в его имени скрывается образ лося, хозяина вселенной. Калгама — человек-лось. Канда и Калгама соотносятся с образом горы-лося в картине мира тунгусских народов. Канда, умирая, превращается в нарост на дереве, из которого делали промысловые амулеты су. У нанайцев они имели вид человека-фаллоса. Фаллосообразный облик головы Калгама в шаманском пантеоне нанайцев уже отмечался. Таким образом, несмотря на некоторое своеобразие и разные масштабы образов Канда и Калгама, соответствия основных функций и образов свидетельствуют об их генетическом родстве. Мы полагаем, что Калгама — это десакрализованный образ хозяина вселенной и мировой горы Канда. В свою очередь, Канда мафа близок к Гуранта и Боа, каждый из которых связан с образом лося-вселенной, мировой горы, земли.

Более конкретно этот образ может быть прояснен при изучении этимологии слова *калгама*.

6.2.1.4. Этимология имени Калгама

Имя персонажа горного великана Калгама, Калусал, Карлан, Какзям в своем названии имеет основу *кал*, *кэл*. Эта основа также сопоставима с основой *гал*, *сел*. Все они связаны с названием гор, хребтов, скал, воды, болота, а также зверей, в том числе оленя (*Калир*), рыб, мамонта (*селэ*), насекомых и понятия низа человеческого тела и земли (ССТМЯ, 1975, с. 27–28, 138, 140, 142–145, 360–362, 366–368, 357, 412–414, 424, 428–430, 446–447, 450). Следует отметить, что название многих духов земли, воды, подземного мира в тунгусских верованиях восходит к общему названию низа земли — *кал*, *кэл*, *хэр*, *кан*, *гал*. Г. М. Василевич полагала, что слова с основой *кэл*, *сел* в тунгусском фольклоре восходят к состоя-

нию праязыковой общности и имеют соответствия во многих языках (индоевропейских, уральских, алтайских, палеоазиатских — чукотско-камчатских, дравидийских). «Широкое распространение корня *кал*- в значении злого духа, духа смерти, и связанного с ним слова *рыба* в языках Азии и Европы говорит о древнейших периодах жизни племен, населяющих Евразию, ныне существующие в большинстве современных языков» (Василевич, 1947, с. 223–224).

С. В. Березницкий выделил два типа персонажа Калгама в представлениях тунгусоязычных народов Амуро-Сахалинского региона (Березницкий, 2003, с. 247–267). Проведенный нами анализ материала подтвердил этот вывод и позволил выявить корни мужского и женского варианта персонажа.

В тунгусских представлениях к категории духов низа земли и воды относятся разные персонажи: Канда — хозяин мировой горы, Калгама — хозяин гор и рек, Калтака — хозяйка болота и горной пещеры, Ганники — водяной, Харги — хозяин нижнего мира (дословно «низ, лес, олень»), Сэли — мамонт, участник первотворения, в борьбе со змеей сформировавший рельеф земли — горы и реки.

В ближайшем окружении тунгусов аналогичный персонаж у кетов — старуха Калбэсэм, у якутов, тувинцев, татар, монголов, таджиков, башкир, узбеков, алтайцев — Албыс, Албасты. По мнению В. Н. Басилова, Албасты — злой демон, связанный со стихией воды, — имеет индоевропейские корни, широко распространен у тюркских и иранских народов и имеет переднеазиатские соответствия. Первоначально этот образ, по мнению В. Н. Басилова, был связан с представлениями о доброй богине — покровительнице плодородия земли, домашнего очага, диких зверей и охоты. Атрибутами и функциями Албасты является то, что она длинноволосая и длинногрудая дева нижнего мира, которая может превращаться в животных, имеет ноги-копыта или птичьи лапы, острые когти. Ее атрибуты — сила, плодородие, богатство — магическая книга, гребень, монета. Она стоит у водоема и расчесывает волосы, вредит новорожденным и роженицам. Она ездит по ночам на лошадях и заплетает им гривы. Она вступает в сексуальное сожительство с охотниками, поит своим молоком и кормит плотью ребенка. Ее можно подчинить, если завладеть ее волосом или атрибутами. Она боится игл. Усмиренная, она помогает хозяину по дому, лечит. В. Н. Басилов сопоставляет название индоевропейцев *Ал*, *Ил* (дух, божество) и *ел*, *илу* (сильный, могущественный) семитских народов. Он интерпретирует тюркское имя Албасты как слово, образованное от *басты*: «бес» плюс *ал* — «дух», то есть «злой дух» (Басилов, 1991, с. 58).

Как видим, основные характеристики образа Албасты совпадают с персонажем тунгусских верований Калгама. Очевидно также и то, что имеются различия между персонажами. По-видимому, мужской образ связан с кузнечеством и воинами, магическими способностями, а также плодородием и светом, а женский — с плодородием земли, воды, тайги, низом. На верхнеамурских наскальных рисунках изображен дух с рукой-гребнем, аналогичный по описанию Албасты-Калгама, и кузнечный дух, сопоставимый с мужским образом Калгама в тунгусских верованиях (Мазин, 1984).

Еще один вариант этимологии связывает персонаж тунгусов Калгама с образами индоевропейской мифологии. У древнего населения Анатолии, этническая принадлежность которого имеет отношение к индоевропейцам, слово «калм», «калмус» означает палицу бога грома или жезл, золотое копье царя, священный атрибут царя в виде фаллоса быка как символа плодородия (Ардзинба, 1982, с. 100–106).

После столь подробной характеристики персонажа Калгама рассмотрим выводы, сделанные С. В. Березническим по данному образу, и сопоставим с нашим заключением. С. В. Березникий пишет, что калгама — аборигенное население на Амуре, так как известно и тунгусским народам, и нивхам. Мужской образ Калгама и женский — разновременны. Исследователь ссылается на пиктографическое письмо эвенков Подкаменной Тунгуски, опубликованное С. В. Ивановым (Иванов, 1954, с. 124), и изображения людей на шаманских костюмах как изображения аборигенов-великанов. Он сопоставляет Калгама с представлениями юкагиров об остроголовом предке-людоеде, двухпалом человеке-дереве, лиственнице и стреле (Жукова, 1996), а также трехпалом изображении божества грома у верхнеамурских эвенков (Мазин, 1984, с. 15), восходящих к наскальным рисункам эпохи бронзы на Алдане. Таким образом, Л. Н. Жукова и С. В. Березникий аборигенным населением эпохи бронзы на территории Алдана считают уралоязычных юкагиров. Но характеристики тунгусского Калгама и иранского, а также тюркского Албасты практически совпадают. Кроме того, внешний облик Калгама сопоставим с воинами-магами и кузнецами, каковыми юкагиры не были. Но эти образы сопоставимы с индоевропейцами, появление которых в Сибири связывают с эпохой бронзы. Наличие же этого образа у всех тунгусо-маньчжурских народов также говорит в пользу раннего заимствования из одного источника — индоевропейского.

С. В. Березникий отметил, что мужской и женский образы Калгама тунгусских верований различаются. Действительно, как показало наше

исследование, и мужчины и женщины — лесные люди. Мужчины Калгама имеют облик человека-лося или оленя, они воины и кузнецы, являются носителями плодородия и имеют фаллические жезлы, связанные с дождем плодородия бога грома. Женщины Калгама — это Албасты, либо злые колдуньи, либо добрые хозяйки плодородия, земли, зверей.

Представления о лесных и горных людях — воинах-богатырях Калгама и лесных белых шаманках — хозяйках зверей и промысловой удачи, сопоставимы по основным характеристикам с лесными людьми из племени Торганай или Тагу, Тэгэ. Данная параллель уже отмечалась при рассмотрении особенностей лесных духов Тагу, Торганай и Сэнгэ.

6.3. ДУХИ ПРОМЫСЛОВ И ХОЗЯЕВА ЗВЕРЕЙ СЭВЭКИ, СЭНГКЭН, САНГИЯ — ДУХИ ТАЙГИ, РАСТИТЕЛЬНОСТИ, ЗВЕРЕЙ

Образ лесного духа-хозяина промыслов, охоты, зверей известен в представлениях тунгусских народов под именами с основой *сэн/сев* — Сэвун, Сэнг, Санг у эвенков, эвенов, нанайцев, орочей, удэгейцев, негидальцев и ороков. В тунгусских верованиях различаются божества промыслов с тремя близкими именами: 1) Сэвэки, 2) Сэнгкэн, 3) Сангия мама. Диалектные различия *хэнг*, *шенг* соответствуют форме *Сэнг*, которая принята в тексте за исходную. Все формы рассматриваются в тексте как идентичные. О том, что все три названия в тунгусских верованиях восходят к общим представлениям, свидетельствуют их функциональные и семантические характеристики.



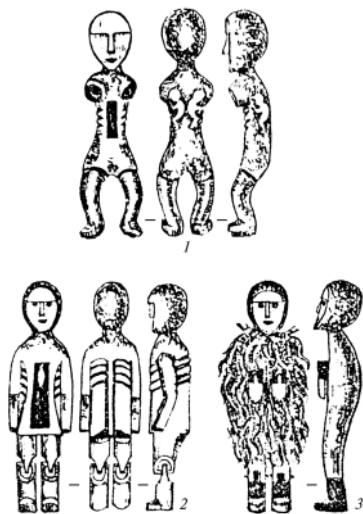
Медведь — хозяин тайги. Орнамент. Удэгейцы

6.3.1. Сэвэки — лесной дух промыслов

С. В. Березницкий, анализируя функции промыслового духа Сэвэки, Сэвохи у орочей, ссылается на архивные материалы Б. А. Куфтина, в которых сообщается, что у орочей существовала целая группа идолов Сэвэки. Наряду с промысловыми духами Сэвэки у орочей были известны домашние Сэвэки Маси, лечебные Сэвэки, охранительные и злые духи (Березницкий, 1999, с. 30, 47–48). То есть Сэвэки — это часть духов, которая, по-видимому, посылалась верховным божеством.

Аналогичные представления были характерны для нанайцев. Им была известна группа шаманских духов среднего мира — *Сэвэнов*, близких по названию и значению к сэвэки орочей (Лопатин, 1922, с. 210). Среди названий домашних духов-охранителей нанайцев, судя по материалам экспедиции Л. И. Сем и Ю. А. Сема 1960 г., также имеется единичное имя Сэвэки (священный), но чаще сообщается, что это Джулин (огневик).

И. А. Лопатин соотносит тунгусское слово «сэвэки» у нанайцев с названием духов среднего мира (промысловых и лечебных) и личных духов-охранителей сэвэ(н) (Лопатин, 1922, с. 210). В верованиях маньчжуров духи группы соко, сопоставимые с тунгусскими сэвэ, относятся к категории духов неба, земли и дома, причем им молятся шаманы (Захаров, 1875, с. 624).



Типы лечебных Сэвэки.
Удгейцы

В свете того что *Сэвэки* как бог неба и солнца нами рассматривался подробно в главе 2, посвященной небесным божествам тунгусских народов, здесь приведем необходимые выводы, важные для понимания образа Сэвэки как лесного духа среднего мира. Как верховное небесное божество солнца Сэвэки, Сэуки был известен в мифологии эвенков и эвенов, по данным XVIII–XX вв. Мы выяснили, что этимология названия бога солнца и неба Сэвэки связана с маньчжурским и китайским словом *шенг* — «божественный, блестящий, светлый, дух, божество». Удские эвенки верховное божество неба и солнца называли *Сеvuки*, а когда обращались

к богу среднего мира, хозяину леса, то пользовались двойным названием *Сеуки Тэгумар* (Линденау, 1983, с. 83, 87, 90, 93). Я. И. Линденау в XVIII в. записал у эвенков р. Уды несколько промысловых и лечебных молитв. В случае неудачной охоты удские тунгусы-эвенки втыкали свои луки и стрелы в землю против солнца и просили у лесного бога Сеуки Тэгумара удачи в промысле, трижды кланясь солнцу. Если же удавалось на охоте добыть соболя, то обращались к солнцу и благодарили Сэуки Тэгумара (Там же, с. 92). Слово *тэгумар* Я. И. Линденау переводит как «владыка». В сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских языков слово *тэгэмар* переведено как «царь», то есть *мар* — «глава» и *тэгэ* — «род, племя, народ». Однако слово *тэгумар* может быть переведено как «глава, владыка леса или дерева лиственницы *тагу*». В шаманском песнопении удских эвенков, по данным Я. И. Линденау, для названия лесного духа употребляется и другое имя — *Буга ичан*, когда шаман просит лесного духа спуститься. По-видимому, речь идет о небесном олене.

У эвенов XVIII в. *Сеуки* — бог-творец мира, зверей и людей, объединял обе функции верховного бога неба и лесного хозяина (Там же, с. 54).

Представления о функциях Сэвэки в записях исследователей у территориальных групп эвенков содержат значительное разнообразие. У эвенков р. Подкаменная Тунгуска Сэвэки — верховное божество неба (Анисимов, 1958, с. 62). Эвенки р. Енисей верили, что верховное божество неба Хэвэки выделило из себя бога солнца Хэвун (Рычков, 1922, с. 86). Весьма интересно замечание К. М. Рычкова о том, что Майин, небесный бог-творец, податель жизни на земле, в шаманской терминологии назывался Хэвэки ама — «божественный отец» (Там же, с. 82–86).

Это может свидетельствовать о том, что имя Сэвэки, Хэвки — «божественный, блестящий, дух, боже-



Сэвэхи — промысловый и шаманский дух. Удэгейцы

ство» — позднего происхождения и связано с белым шаманством, сформировавшимся под влиянием индоиранцев (Гамкрелидзе, Иванов, 1984). Не случайно функции Сэвэки и Митры во многом совпадают.

В представлениях эвенов Верхоянья божество неба Хэвки имел жену — солнечную хозяйку охотничьей удачи Хэнкэн (Алексеев, 1993, с. 17).

У верхнеамурских орочонов XX в. дух Сэвэки считался добрым духом — помощником людям на земле. Он помогал в промысле, оленеводстве, оберегал людей от болезней и был посланником главного духа неба Энекан Буга. Представления о внешности Сэвэки разноречивы: это старая женщина, старик, лось/лосиха, либо молодая девушка (Мазин, 1984, с. 7, 12, 15). А. И. Мазин опубликовал изображение Сэвэки на священном коврике *наму*. Сэвэки изображен в виде мужчины-горбуна с посохом в руке (Там же, с. 16), то есть обладает признаком хтони́зма (горб) и орудием творения (посох).

Г. М. Василевич высказала предположение, что термин *сэвэн* первоначально обозначал ритуальное блюдо из мелко нарубленного отварного мяса медведя, прокипяченного в медвежьем жире. В зейско-учурских говорах *сэвэн* означал приобщение к этому блюду, топление медвежьего сала, окуривание салом как очистительный обряд, а позднее как жертва. В дальнейшем, пишет Г. М. Василевич, Сэвэн становится духом-помощником шамана (Василевич, 1971, с. 59–60). Данная позиция аналогична мнению К. М. Рычкова о шаманских корнях духа Сэвэки, Хэвки. Но в отличие от точки зрения К. М. Рычкова Г. М. Василевич удревняет этот образ и связывает его с промысловым культом, а именно культом медведя. У орочей дух Сэвэки иногда имеет голову медведя, но в других вариантах — это человек-лось (РЭМ, колл. 1870-11; 1995-1). Поэтому генезис образа Сэвэки связывать с медвежьим культом у эвенков, как предлагает Г. М. Василевич, — гипотетично, скорее это образ солнечной лосихи, лося, что подтверждается мифологией эвенков и пантеоном духов (Хэвки и Хэнгкэн) эвенов.

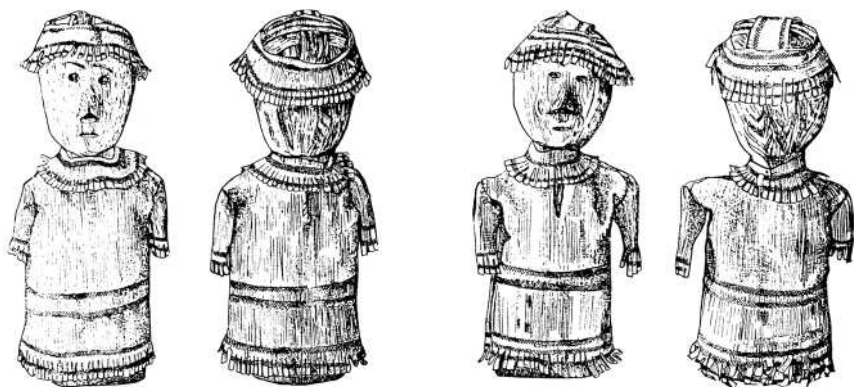
В том случае, когда этот образ связан с медведем, он — персонаж нижнего мира, земли и огня. У уссурийских нанайцев, ороков, эвенков медведь *Мани* или *Аями* считался мужем старухи, хозяйки плодородия — небесной лосихи Майдя мама, Бугады энин (Сем Т., 1992, с. 182).

С. И. Николаев сообщает о шаманском духе Сэвэкичэне у эвенков Якутии. Он пишет, что охотничий идол Сэвэкичэн изготовлялся только под руководством шамана. Обычно он имел облик куклы в одежде, с глазами-бусинами (Николаев, 1964, с. 171–172). Идола Сэвэкичэна перевозили на священном олене белой масти. Сэвэкичэн считался грозным, мстительным и кровожадным шаманским духом, которым решались

обзавестись из-за стремления к наживе очень редкие индивиды. Сэвэкичэна ежедневно кормили свежей кровью любого животного. Считалось, если этого не делать, то дух съест оленей и самого хозяина с его семьей. Сэвэкичэн должен был обеспечить его владельцу постоянную охотничью удачу, если этого не происходило, то охотник мог наказать идола. Якутские эвенки верили, что если шаман сделал такого идола и вселил в него духа Сэвэ, то избавиться от него можно было только при помощи более сильного шамана (Там же, с. 171–172). В данном случае очевидно, что шаманство поглотило у эвенков промысловые охотничьи ритуалы.

В пантеоне нанайцев был также известен образ Сэвэн как промысловый дух. Об этом свидетельствуют материалы коллекций Д. К. Соловьева в РЭМ. Собиратель сообщает, что уссурийские и верхнеамурские нанайцы для удачной охоты на изюбря использовали идола Сэвэн Айми (РЭМ, колл. 1998–527).

По мнению С. В. Березницкого, доброе божество Сэвэки у тунгусских народов Амура имеет эвенкийское происхождение.



Сэвэчикан — женский и мужской домашний амулет. Эвенки
(по Мазину)

В пантеоне уссурийских нанайцев, судя по материалам Г. Пель-Горского, Сэвэн, бог промысла на соболей и пантов, относится к категории лесных духов (Пель-Горский, 1896, с. 31).

Ороки, судя по музейным коллекциям В. Н. Васильева, изготавливали изображение духа места Шэвы Шивоки в виде обрубка дерева с вырезанной затесами круглой головой и лицом. Его сделали для

шаманского лечебного камлания и после обряда унесли в лес. Внешне идол Шивоки походил на изображение духа огня Подя (РЭМ, колл. 2079-11). Интересные сведения о божестве Сэвоки северных ороков записал С. В. Березницкий в конце XX в. от Т. А. Павловой. (Отметим, что это обычная фамилия для дальневосточных эвенков.) В подчинении доброго духа Сэвохи были все духи-хозяева местности — реки, земли, огня. Ороки также знали Наму Сэвэки — духа огня, хозяина всех морских животных и рыб, который подчинялся *Сэвэки*. По мнению другой группы ороков, главным добрым духом был Боа эджэни, которому подчинялся дух грома Агды, а Сэвэки — это человек-небожитель (Березницкий, 2003, с. 103).

Наиболее многогранен образ Сэвэки в верованиях орочей и удэгейцев. В представлениях орочей категория лесных духов промысла *сэвохи* имела двойные названия, и они разнообразны. Это косвенно свидетельствует о том, что Сэвэки, Сэвэ, Соко в тунгусо-маньчжурских представлениях — духи неба и земли. По коллекциям Д. К. Соловьева, В. К. Арсеньева, Е. Р. Шнейдера можно составить представление о категории лесных духов сэвохи и их изображениях у орочей и удэгейцев.



Сэвэки — промысловые духи-помощники.
Удэгейцы (фото Гирфановой)

В коллекции В. К. Арсеньева (РЭМ) в качестве духа удачной охоты анюйских орочей приводится одноногий крылатый антропоморфный идол сэвохи даклпанку (РЭМ, 1870–55). Лицо и тело этого Сэвохи окрашено в красный цвет, грудь покрыта нагрудником, со стороны спины он обернут в шкуру изюбря. За спиной сэвохи носил дубинку, лук со стрелами и аркан. Внешне этот идол напоминает фигуру духа пещерного ветра Бучу и фольклорного огненного мергена Ерга.

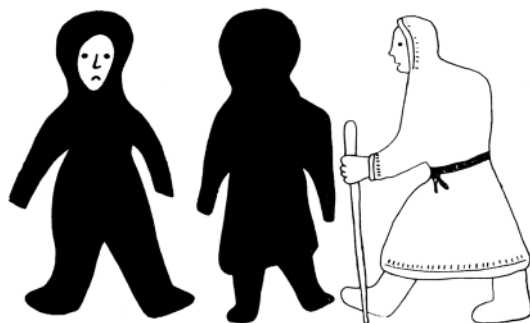
Второй идол сэвохи из орочской коллекции В. К. Арсеньева способствует удачной охоте на соболя. Судя по внешнему виду, он имеет более сложную семантику. Внешне он представляет собой сидящего человека с нагрудником. Голова выкрашена в черный цвет, на ней шапка из меха медведя, на коленях вырезаны морды медведей. Спина покрыта рыжим мехом козули. За спиной, как и у первой фигуры, лук со стрелой, дубинка и аркан. На спине медное изображение ящерицы или соболя, на нагруднике две птицы, по бокам фигурки человечков (духов-помощников). Помощником второго сэвохи был тигр с изображением птицы на спине (РЭМ, колл. 1870–11).

Цветовая семантика идола отражает сюжет космогонического мифа о медведе, стреляющем в солнечную лосиху.

Удэгейцы, как свидетельствуют материалы коллекций В. К. Арсеньева, имели три разновидности промысловых духов и идолов группы сэвохи, которые изготавливались по совету шамана — *Севохи Ниэнку*, *Севохи Гахали* и *Севохи Кусальянку*. Севохи ниэнку изображали в виде фигуры человека в одежде из медвежьей шерсти с медвежьей головой и медвежьими ногами. Значение слова *ниэнку* — «медведь». В руках он держал трехзубое копьё. На спине его были подвешены 7 змей-помощниц, на груди две ящерицы. Он имел атрибуты — копьё, ремень, нож, молоток, в руках стрелы. Обычно такие изображения держали на стене юрты. По описанию В. К. Арсеньева, Сэвона Ниэнку делал шаман и использовался он только для охоты. Его посылали вперед, чтобы он прогнал черта и пригнал к охотнику зверя. Перед его изображением камлали, просили пригнать зверя с какой-нибудь отметиной и кормили идола кровью, сердцем, салом, кончиком носа, ухом убитого зверя (В. К. Арсеньев: Архив ПФГО, ф. 1, оп. 11, д. 27, с. 435, 737–738; д. 28, с. 1164; ПКМ, колл. 5378–15). Таким образом, в шаманском обряде воспроизводили миф о космической охоте грома за солнечной лосихой, целью обряда было магическое добывание охотничьей удачи.

Сэвохи Кусальянку изображали в виде человека с луком и стрелой, ремнем, ножом, колотушкой. Его делали по указанию шамана, если нет удачи на охоте. В. К. Арсеньев приводит несколько отличных описаний

категории духов Сэвохи Кусалянку. Это были два деревянных человечка в одежде из шкуры ежа. Напомним, что ежиха в мифологии маньчжуров и нанайцев символизировала хозяйку солнечного света, она считалась помощницей творца и связана с аналогичными индоевропейскими и иранскими представлениями (Бэкер, 2004, с. 43). Ноги Сэвохи Кусалянку трехпалые (птичьи), подвижные, из железа. Обычно их изображения держали под кровлей охотничьего жилища. Такие изображения могли быть как мужскими, так и женскими. В. К. Арсеньев также пишет, что шаманы изготавливали злых духов охоты *Севохи кусалянку амнянку*, если они мешают на охоте или в рыбной ловле. Обычно их держали около дверей дома, окуривали дымом багульника (ПКМ, колл. 5374-17; В. К. Арсеньев: Архив ПФРГО, ф. 1, оп 1, д. 11, с. 417, д. 28, с. 1173, 1167, 1164-1165).



Сэвэки — покровитель растительного и животного мира. Эвенки

В фотоколлекциях Е. Р. Шнейдера, хранящихся в РЭМ, видно, что каждый удэгейский охотник р. Хор в 1927 г. имел идола *Ваксауки севэ-хэни*, помогающего в промысле. В фотоколлекции представлены две разновидности таких идолов. Духа охоты Ваксауки севэ-хэни вырезали из дерева — это фигура человека в шкурке белки, сидящего на тигре. В руках и за спиной он имел лук, стрелу, нож, колотушку, молоток и ремень. Такие изображения хранили в деревянных коробках, внутри клали соболью шубку и два серебряных помощника Эджэхэ. Другое изображение духа охоты Ваксауки севэ-хэни было одето в шубу из утробного плода изюбря, на груди надет нагрудник с изображением двух драконов и лягушки. К идолу были прикреплены атрибуты — миниатюрный луч, колотушка, нож, молоток. Он также имел ездовое животное — тигра *Куту* (РЭМ, фотоколл. 5654-212, 213).

В коллекции Д. К. Соловьева по уссурийским удэгейцам имеется изображение духа удачной охоты Сэвохи в виде деревянной фигуры человека со сложенными на груди руками, одетого в шкуру изюбря. На голове идола широкая конусообразная шляпа с изображением змей, лягушек, жаб. К одной из них прикреплены три стрелы. Рот и руки идола были измазаны кровью животных. Судя по изображению, это также промысловый дух шамана (РЭМ, колл. 1995-1).

В коллекции Б. А. Куфтина (РЭМ), приобретенной во время экспедиции к орочам р. Хунгари в 1927 г., имеется еще одно изображение Сэвэна в виде человека с головой медведя, фигура обшита мехом колонка. За спиной идола подвешены лук, колотушка-кувалда и скрученный ремень (РЭМ, колл. 8761-18455).

Суммируя характеристики небесного и лесного образа Сэвэки как солнечного доброго духа, помогающего людям в промыслах — на охоте и в оленеводстве, — приходим к выводу о генетической связи этого персонажа с индоиранским богом солнца и договора Митрой (Топоров, 1992, с. 154—157). Сопоставив основные параметры Сэвэки и Митры, можно убедиться в их близости.

На священных скалах эпохи бронзы Центральной Азии и Верхнего Амура есть петроглифы, изображающие хвостатых воинов с палицами, в луновидном головном уборе, которые полностью совпадают с шаманскими промысловыми идолами орочей и удэгейцев.

Подобное сходство можно объяснить тем, что изображения, аналогичные идолам Сэвэки тунгусских верований и культов, копируют рисунки на священных скалах, известные на территории Южной и Восточной Сибири эпохи бронзы как фигуры воинов с атрибутами (Новгородова, 1989, с. 167; Окладникова, 1990, с. 12—13). По мнению Дэвлет, это шаманские изображения мухоморного типа, как у чукчей и коряков (Дэвлет, 2005). Е. А. Окладникова сравнивает изображения воинов с луновидными персонажами быка-плодородия Передней Азии (Окладникова, 1990, с. 12—13). Анализ имен божества плодородия удэгейцев и эвенков подтверждает последнюю версию.

6.3.2. Сэнгкэн — дух охоты, хозяин тайги, охотничьей удачи

Дух промысловой удачи, дух-хозяин тайги и охоты Сингкэн, Хэнгкен был известен в пантеоне эвенков, эвенов, орочей, негидальцев и ороков. Сингкэн или Шингкен, Хинкэн, дух-хозяин леса, покровитель охоты и

хозяин зверей у эвенков Алдана, Верхней Лены, Ербогачена, Верхнего Вилюя, а также негидальцев и орочей, был связан с названием охотничьей промысловой удачи *сингкэн* (ССТМЯ, 1977, с. 91). Г. М. Василевич обратила внимание на то, что у восточных эвенков юга Якутии, Верхнего Амура и Уды сохранился древний охотничий обряд добывания охотничьей удачи *сингкэлаву*, состоящий из ритуала магического убийства изображения оленя или лося (Василевич, 1969, с. 229).

В промысловом культе ульчей, ороков, нанайцев важную роль играли охотничьи амулеты *су*, *сун*, *сункэе*, *суккэн* (ССТМЯ, 1977, с. 91). Об изображении охотничьего талисмана *Су* можно судить по предмету из музейных коллекций нанайцев с. Нерген. Амулет принадлежал охотнику Киле Байбалу и был сделан им после удачной охоты в 1930 г. Фетиш представлял собой сук дерева с наростом на верхнем конце, образовавшим антропоморфную фигуру с головой, волнистыми волосами и лицом, на котором были изображены глаза, нос и рот, а туловище представляло собой кривую ветку. Этот фетиш был приобретен в 1972 г. во время экспедиции Л. И. Сем и Ю. А. Сема и затем передан в музей (РЭМ, колл. 11429-10).



Сэвэки — дух-покровитель в среднем мире. Наскальное изображение. Верхний Амур

В. К. Арсеньев записал сказку удэгейцев о большом человеке, приручившем оленей, хозяине охотничьей удачи. Он имел облик быка / лося *Сингеда Буйни* (Арсеньев: Архив ПФРГО, ф. 1, оп. 1, д. 27, с. 791).

У приангарских эвенков А. А. Макаренко в 1913 г. записал название хозяина зверей — *Хинкон* (Макаренко: Архив РЭМ, ф. 6, оп. 1, д. 123, с. 1).

Г. М. Василевич отметила, что у восточных эвенков сохранились ранние представления о *синкэн* — понятии охотничьей удачи, *Синкээн бэе* — удачливом в охоте человеке, *синкэлавун* — магическом обряде добывания охотничьей удачи и охотничьим амулетом в виде высушенного сердца убитого лося или оленя и нижней челюсти мелких парнокопытных животных, носов и ушей пушных зверей, которых, как считалось, посылал дух-

хозяин охотничьей территории Хинкэн. У якутских эвенков Сингкэ изображался в виде человеческой фигурки *Бэллэй*, *Бареляк*, к которому прикрепляли связку амулетов — посредников духа промыслового угодья (Василевич, 1969, с. 229). Во время экспедиции к оленекским эвенкам в 1988 г. мы зарисовали изображение подобного духа охоты Эхэкэн или Шингкэн.

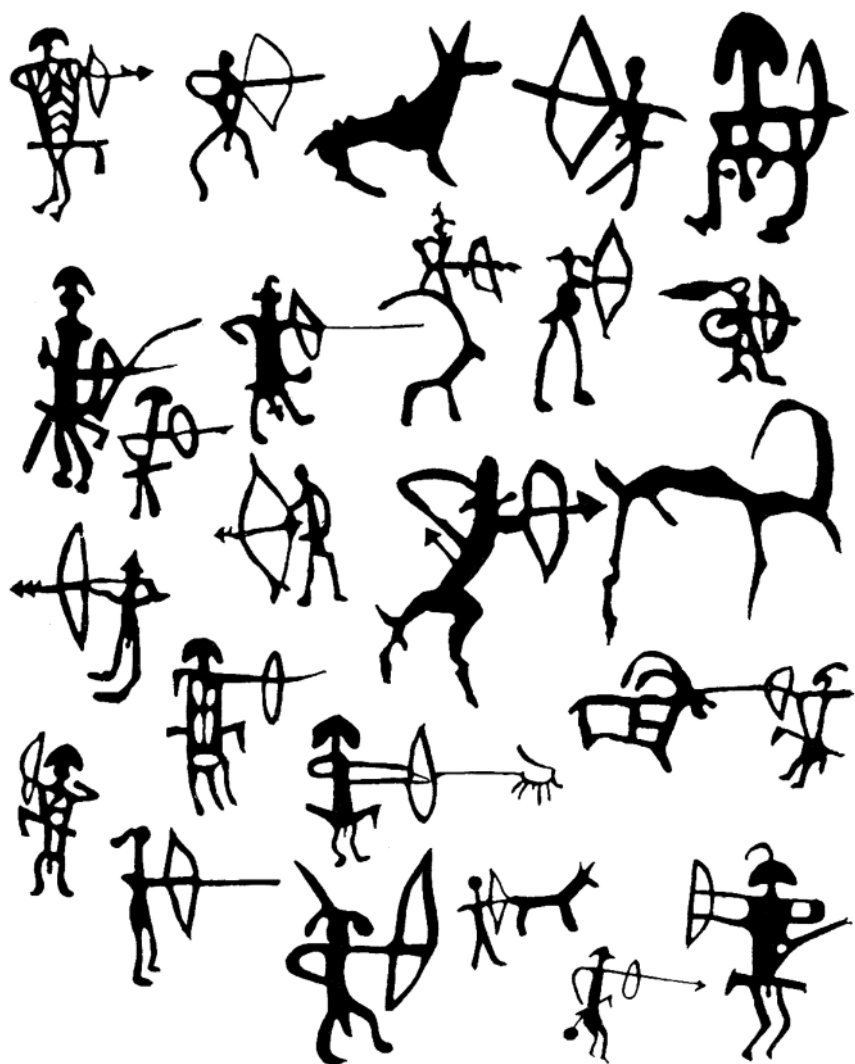
А. Ф. Анисимов, специально занимавшийся изучением представлений о шингэнах, приводит разные значения этого слова у эвенков, имея в виду разные фонетические варианты слова *шингкэн*, *сингкэн*, *хингкэн*: 1) дух-хозяин животных и места охоты, 2) охотничья удача, счастье, 3) предмет, приносящий промысловую удачу (Анисимов, 1958, с. 15).

Интересно, что этимологии слова *сингкэн*, которые приводят эти авторы, — «тишина, сочувствовать» (Г. М. Василевич) или «свежевать» (А. Ф. Анисимов) — как мы уже отметили, не имеют ничего общего с основой *синг*, *сэнг*, характерной для всех вариантов названия духа охоты и промыслов — *Сэвэкэн*, *Сингкэн*, и восходят к общему значению — «божество, божественный, дух, блестящий, свет». Наиболее убедительная этимология и семантика этого образа сохранилась в представлениях эвенков.

Эвены Верхоянья представляли Хинкэн как небожительницу, богиню солнца и хозяйку зверей и растений. Она молодая красивая девушка, которая дарит охотникам различных животных. Вместе с верховным божеством неба Хэвки они творят жизнь на земле (Алексеев, 1993, с. 17).

По данным С. И. Николаева, у эвенков Юго-Восточной Якутии Сингкэн — божество охотничьей удачи, которое представляется в виде человека, животного либо тени или бесформенного духа. По рассказам охотников, Сингкэн — красивая девушка в одежде эвенкийки, которая встречалась с охотником и дарила ему промысловую удачу. По шаманским рассказам, Сингкэн или Байанай, Барыляк, Эхэкэн — старик и старуха в эвенкийских одеждах, живущие на небе в высокой пещере на грозовой туче, на недоступной скале либо в тайге, в землянке. По мнению С. И. Николаева, к шаманским представлениям относятся данные об их зооморфном облике в виде медведя или медведицы. В снах этот дух являлся охотнику в форме пня с красными глазами. Считалось, что только шаман или шаманка *удаганка* могли его видеть. Удаганки совершали ритуалы через огонь, а образ медведя был связан с красной громовой тучей, что свидетельствует об огненной сущности божества.

Идола Сингкэн делали из дерева в форме кольца с головой человека и подвешивали к нему части от убитых зверей, окуривали дымом и кормили жертвенным маслом или жиром животных (Николаев, 1964,



Изображения воинов и охотников на петроглифах.
Карасукское время. III тыс. до н. э.

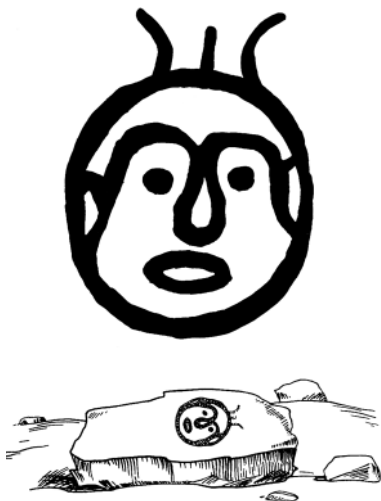
с. 164—167). Эвенки делали аналогичной формы шаманские амулеты, изображающие предка шамана. Его называли, судя по архивным данным, несколькими именами: Мугдэ (предок), Тэгэмэр (царь, хозяин леса, дающий шаманов и бубен), Гаро (огненный — от инд. Гаруда) (Макаренко, 1913б: Архив РЭМ, ф. 6, оп. 1, д. 219). Данный образ эвенкийских шаманов сопоставим с образом *чалу* — моделью бубна с изображением человека (предка шамана) — тюркоязычных народов Южной Сибири (Потапов, 1991; Иванов, 1954, 1975). Аналогичный образ делали из бронзы нанайские шаманы (Сем Ю., 1973, с. 235). Встречается он также среди бронзовых изделий Западной Сибири (Косарев, 1984, с. 251).

В мифологии и шаманстве образ человека в круге-змее символизирует владение шаманом пространством и временем вселенной.

В сфере деятельности Сингкэна находились два духа: дух — хозяин огня и дух конкретной местности, зачастую слившихся в один образ. Так, в заклинании хозяйке Алдана говорится, что огонь имеет имя Эхэкэн (медведь) и его просят: «пошли клыкастых, вилокопытных, переливчато-меховых». Огонь считался могущественным духом, к которому могли обратиться по любому поводу (Николаев, 1964, с. 170).

У северных якутов и эвенков Оленека существовали близкие представления о духе охоты дедушке Эхэкэне (табуированное имя Баай Баяная), имеющего дочь Синкэн и сына Сэмэкэй, их изображения ставили у охотничьего магического снаряда для очищения *чичипкана* (Гурвич, 1977, с. 202, 207).

Удэгейцы, судя по данным В. К. Арсеньева, делали изображения промысловых идолов Севохи сингыгда буйни в виде фигуры человека, сидящего на звере с длинной шеей. Считалось, что они приносили удачу в промысле. Их изображения держали в берестяных коробках и охотничьих балаганах. Это Севохи на удачу в промысле над зверем размерами больше медведя. Лицо — медвежье, одежда из шкуры разных животных, в ушах серьги.



Сэвэки — дух-покровитель в среднем мире. Изображение на священных камнях. Приамурье, с. Сакачи-Алян

На поясе и на ногах изображены змеи. Такие изображения делали по указанию шаманов (Арсеньев: Архив ПФГО, ф. 1, оп. 1, д. 28, с. 1165). Данный персонаж сопоставим с хтоническим образом хозяина грома в облике медведя и змея, восходящим к неолитической мифологии (Голан, 1993).

По данным Г. М. Василевич, собранным у эвенков Нижней и Подкаменной Тунгуски и витимо-тунгиро-олекминских групп в середине 20-х гг. XX в., дух-хозяин зверей Эхэкэн (медведь) или Хингкэн (лось) живет в корнях кустарника на земле либо на 3-й туче верхней небесной земли. Эхэкэн или Шингкэн посылает своего помощника охотнику, и тот вселяется в охотничий амулет *бэллэй* или *бараляк*. Шингкэн может быть или мужчиной, или женщиной. Обряд добывания охотничьей удачи *шинкэлавун* совершался шаманом. В первой части обряда охотники проходят через развилку *хичупкэн*, в жертву приносят оленя и вешают шкуру на перекладину снаряда, а лицо снаряда мажут кровью жертвенного оленя. Во второй части камлания хозяйка зверей Хинкон в лице шамана показывается эвенкам, и в бубне появляются кусочки шерсти разных животных — хозяйка дала их души (Василевич, 1930, с. 57–58, 60–63). Аналогичный обряд *сэвэкан* был описан у верхнеамурских эвенков А. И. Мазиным (1984, с. 91–100) и Г. И. Варламовой (2004).

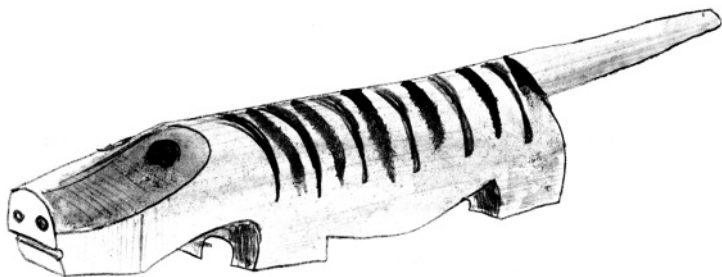
6.3.3. Сангия мама, Кэнгэ-Сэнгэ, Коя — хозяйка зверей

Фольклорные материалы о Сангия содержат разноуровневые и разнотипные представления об этом персонаже тунгусо-маньчжурской мифологии.

Образ хозяйки душ людей и зверей, лесной старухи-колдуньи, был известен в фольклоре нанайцев, орочей, удэгейцев и негидальцев. Мужской образ Сангия мапа связан с духами неба и означает «блестящий, сияющий», то есть солнце.

В пантеоне верований большехренских удэгейцев Сангия мама — хозяйка душ людей и зверей, владеющая деревом жизни (Ларькин, 1961, с. 228–229; Подмаскин, 1989, с. 75). В верованиях удэгейцев Уссури во время промыслового культа неба обращались к хозяйке вселенной Сангия мама, посылающей охотнику зверя. У священного дерева с личиной устраивали родовое моление с жертвенником, делали воскурение багульником и кормили ее жертвенной пищей (Ларькин, 1961, с. 228–229). В. Г. Ларькин сообщает, что Сангия мама сбрасывала с неба души животных, когда жертвенник разрушали.

В материалах Е. Р. Шнейдера, собранных во время экспедиции 1927 г. к удэгейцам, отмечено, что жертву хозяину неба Эндури приносили петухом, а хозяину места Сангия мама или Буа эдзэни — лепешками и кашей (РЭМ, фотоколл. 5654-207-228).



Амбан сэвэ индоля — тигр.
Изображение духа-хозяина зверей. Орочи

Наиболее подробные сведения о Сангия мама записаны от нанайцев. Сангия мама — один из основных и древних персонажей нанайского пантеона богов (верований), который входит в родовой охотничий культ (осеннее моление небу), шаманский комплекс духов-помощников. По-видимому, в мифе нанайцев с. Сакачи-Алян, записанном в 1899 г. Б. Лауфером, имена трех творцов мира — Шанвай, Шанкоа и Шанка — могут быть соотнесены с названием верховного божества Сангия/Санге (Laufer, 1899, p. 749–750). Следует отметить, что первоначальное название этого образа в варианте Шанка ближе к эвенкийскому названию Полярной звезды — Шаншо (Сем Т., 1997б), то есть обозначает божественный блеск.

Судя по материалам П. Крапоткина, Сынга-мама — шаманская мамка с железными волосами, имела сына, главного шаманского сэвэна Хеси-Дзуле. Она послала его шаманке, которая имела облик утки (жены мергена, основного персонажа сказки, убившего небесных шаманских животных — зайца и кабана). В сказке говорится, что Сынга-мама села на девичий железный пояс мергена. Она три раза плясала кругом и сердилась на идола Хеси-Дзуле за то, что он остановился у кабаньей головы, а не научил шаманству (Крапоткин, 1896).

В традиционных представлениях орочей, удэгейцев, нанайцев кабан символизировал огонь. Противопоставление его зайцу, вероятно, связано с оппозицией небесного белого ритуала и черного шаманства (Сем Т., 2004а).



Тигр. Орнамент. Ульчи

В записях П. П. Шимкевича этот образ называется *Кэнгэ-мама-мухан* — бурхан шаманский — хранитель мира, который живет на утесе в пещере, а вход охраняет собака. Кэнгэ мама похитила душу *Ерга* отца племянницы, но племянница добывает эту душу (Шимкевич, 1896, с. 65–66). А. Чадаева сообщает, что Сэнгэни мама живет в земле утеса Хонко (Чадаева, 1990, с. 13). Таким образом, подчеркивается хтонизм женского персонажа и связь его с горой-прародительницей — представления, общие для всех алтайских народов.

В сказке, записанной Н. Бельды от верховских нанайцев и Л. И. Сем и Ю. А. Семом от низовских нанайцев рода Заксор в с. Н. Халбы, этот персонаж описан как черная лесная старуха — ведьма без имени. Она вылезала из-под коряги, глотала хворост и становилась красной как раскаленное железо. Образ старухи был связан, таким образом, с огнем и железом, кузнечеством. Лесная старуха спалила одного брата-близнеца, а второй загнал ее с помощью собаки на большую лиственницу и потребовал оживить брата. Ведьма оживила его ключевой водой (Бельды, 1963, с. 22–25; Сем Л., Сем Ю., 1975, с. 10–13). То есть она обладает двойкой функцией — давать и жизнь, и смерть.

В варианте низовских нанайцев Заксор лохматая старуха — лесная ведьма — сидит на вершине огромного дерева и просит ее снять. Старший брат снял и окаменел, окаменели все звери. Младший с помощью мифических животных зайца и медведя достал лекарство по указанию ведьмы и оживил брата.

Эта же сказка, записанная Л. И. Сем и Ю. А. Семом от Гейкер с р. Ануй верховских нанайцев, имеет интересные подробности. Страшная растрепанная старуха-людоедка, живущая на левом берегу (символ иного мира), испепеляет всех, кто живет на правом берегу реки (символ мира людей). В сказке говорится, что старуха крикает, как утка. Старуха-людоедка в руках держит бубен из кожи человека и колотушку из передних конечностей дикого оленя. Когда мерген метнул копье, кровь старухи превратилась в камни и снег растаял. То, что она хозяйка зверей, не говорится напрямую, но когда братья пошли по следу старухи, то вокруг были следы зверей (Сем Л. И., Сем Ю. А. Рукопись, 1986–1992).

Лесная старуха с утиным кряканьем, в облике которой угадывается старуха-утка, заколдовала девушку, превратив ее в медведицу. Камни вокруг старухино места — заколдованные звери. Мерген оживил их соком ягод — синей голубицы и красной смородины, цвета которых символизировали мертвую и живую воду и являлись лекарством. В записи Л. И. и Ю. А. Сем другой волшебной сказки «Волшебные чары» злая старуха-колдунья имеет утиную голову и ноги и скрипучий голос, красные глаза. В руках держит бубен с колотушкой из передней ноги дикого оленя. Она угрожает мергену превратить его в пепел. Всех заколдовала — «в камни обратила, а девушку — в медведицу». Младший брат охотился и спас старшего брата, заколдованного старухой (Сем Л. И., Сем Ю. А. Рукопись, 1986–1992).



Изображения духов-хозяев зверей:
медведь *Дуэнтэ* и тигр *Амба*. Ульчи

В сказке «Бедная и богатая пудин» хозяйка зверей в образе сторбленной лесной старухи дает бедной пудин сверток-богатство. Девушка на обратном пути выдержала испытание — слышала рычание диких зверей, но не обернулась и сохранила богатство. А богатая пудин не выполнила условие, и сверток превратился в змей (Белобородова, 1975).

В сказке «Сын дикой свиньи», рассказанной Ходжер из с. Лидога, злая старуха Сэнгэ имела голову с большую корзину и тонюсенькую шею. Ее облик связан с образом вертела железного чудовища Селенока. Старуха Сэнгэ похитила жизненные силы сына дикой свиньи в виде небесного лука со стрелами, зашекотав его жену (смех как бессилие). Сэнгэ живет в лесу на горе внутри огненного озера. Противниками Сэнгэ в этой сказке выступают два небожителя — сын звезды и сын солнца. Сын звезды достал лук со стрелами сына дикой свиньи из огненного озера, а сын солнца обновил лук со стрелами, оживил сына свиньи, и он воскрес (Киле, 1996, с. 183–190).

В другой сказке, записанной от Бельды в с. Даерга верховских нанайцев, Пудин Няронки — дряхлая старуха, живущая посреди мари (болота), превращается в красавицу и становится женой мергена-шамана *Пандадемолия*, который имеет двух помощников — лиственничного отца-предка *Сисимила амини* и матушку *Пудин*, связанных с сушей и водой (Там же, с. 243–253)

Следует отметить, что образ старухи-утки в нанайском фольклоре связан с образом небесного зайца и луной. В сказке Дигор из Верхней Экони дети небесной старухи-зайца участвуют в мироустройстве. Брат, небесный молодец, стал духом земли и женился на дочери хозяина реки (Сем Л. И., Сем Ю. А. Рукопись, 1986–1991). Аналогичный образ хозяйки света описан в мифе ульчей и орочей о мироустройстве (Золотарев, 1939; Аврорин, Лебедева, 1966). Этот персонаж — заяц на луне — известен не только в мифологии корейцев и китайцев, но также у индейцев Северной Америки.

У низовских нанайцев Киле Джуен старуха Сэнгэ имеет другое имя — *Дюгбенки* (она превращается в красавицу *Таймаки*), но те же особенности — это старуха-людоедка, которая живет в домике на утесе (сфера иного мира). Голова ее как корзина, шея тонюсенькая, тело в колючках. Сэнгэ стала женой героя Нэку мергена, младшего брата-богатыря, шаманского предка (Киле, 1996, с. 221–223). В примечаниях Н. Б. Киле отметил две ипостаси лесной старухи — хозяйки зверей Сэнгэ в фольклоре нанайцев: 1) старуха-людоедка, жена Нэку мергена, спасает его от хищных зверей — медведей и тигров, помогает одолеть врага; 2) утка, которая принесла душу врага *Эргэнбэни* из-за 8 морей, 9 островов (Там же, с. 443). Отметим, что эти характеристики частично совпадают с записями Д. Крапоткина о Сынга мама.



Изображение
морды тигра
на священных
камнях.
Приамурье,
с. Сакачи-Алян

Таким образом, собирательный женский образ мифической старухи имеет несколько близких названий — Сэнгэ-Дюгбенки у верховских нанайцев (Н. Б. Киле), Кэнгэ мама мухан у кур-урмийских нанайцев (П. П. Шимкевич) и Сынга мама (Д. Крапоткин). Каждый из этих персонажей обладает общими характерными чертами и в то же время имеет различия. Общие черты этого женского персонажа в том, что она людоедка, обладающая силой умерщвлять и оживлять людей, имеет облик утки и старухи, обладает огненной ипостасью и связана с черным или красным цветом огня. Типологические различия в характеристиках этого образа связаны с пятью самостоятельными образами.

1. Сэнгэ или Сынга мама — колдунья, ведьма, шаманка, мамка шаманского бурхана Хеси-Джуле — предка рода. Шаманка или ведьма с железными волосами и телом с колючками обладает способностью краснеть и становится раскаленной как железо, испепелять огнем. Она сопоставима с образом железного чудовища Селекона, отбирающего жизнь.

2. Вторая черта образа Сэнгэ — хозяйка зверей, лесная старуха, связанная с кривым деревом в лесу и обладающая магической силой, чаще — злая ведьма, способная превратить зверей и людей в камень, девушку в медведицу. Считается, что у нее хранится сила охотничьей удачи и богатства. Лесная старуха, хозяйка зверей, отмечена черным цветом, который маркирует пушного зверя, лес, землю в представлениях нанайцев.

3. Третья черта персонажа Сэнгэ мама или Кэнгэ мама — хранительница мира, хозяйка человеческих душ, владеющая способностью умерщвлять и оживлять, хозяйка жизни и смерти. Она живет в земле утеса, посреди болота, на утесе в пещере, в лесу на горе внутри огненного озера, то есть на границе мира людей и мира мертвых, выполняет функцию стража у входа в этот мир. Кроме того, она живет на левом берегу мировой реки, противоположной правой стороне — миру людей.

Она владеет ключевой (живой и мертвой) водой либо знает сине-красные ягоды как лекарство и средство к оживлению. В этом плане возникает параллель с образом хозяина неба Ка мур в шаманской модели мира Богдано Оненко. Ка мур владеет деревом погоды и деревом срединного мира, вершиной солнечного дерева душ, а также сине-красным камнем, на которые во время возрождения садятся души нерожденных людей в образе птиц для возрождения в мире людей.

Либо она сидит на вершине огромного дерева, вероятно дерева душ, и потому обладает способностью превращать людей в камень, то есть обездвиживать, что равносильно лишению жизни. Следует отметить, что в этом качестве с Сэнгэ мама сопоставим другой фольклорный персонаж — большеухий хозяин земли и леса по имени Корбочико.

Старуха хранительница мира превращается в молодую красавицу и становится женой героя Нэку мергена — родового предка шамана, жившего во времена первотворения. В этой роли она имеет имя-синоним Таймаки, что значит «полная луна». Таким образом, метафора превращения старухи в красавицу имеет значение хода вечернего света: вечерней зари, луны и утренней зари. Здесь через ход вечернего светила — луны, равной старухе Сэнгэ — передается секрет омоложения, которым она владеет.

4. Четвертая черта фольклорного образа старухи Сэнгэ мама — она предстает в виде утки. Она и старуха, и утка одновременно, старуха с утиной головой и лапами, ее голос — как утиное кряканье. В то же время она шаманский дух — помощник героя в облике утки. Сказочный образ старухи-утки сопоставим с лесной старухой, хозяйкой тайги и зверей, и мифологическим образом старухи-земли с первозданного острова в океане, которая имеет облик утки низа и названа Мамельди.

5. Пятая черта персонажа фольклора *Сэнгэ* — она старуха, небесная утка-заяц света, дети которой, главные небесные духи, участвуют в творении земли и воды; одновременно этот образ связан с образом хозяйки вселенной, света и земли, низовой старухи.

Проведенный анализ фольклорного образа Сангия показывает, что он восходит к женскому прообразу мифической старухи-утки, хозяйки земли, являющейся прародительницей мира и творцом людей. В дальнейшем этот образ развивается в персонаж лесной хозяйки зверей, мира мертвых и дерева душ. Позднейшая трактовка образа связана с шаманской инициацией, кузнечеством, трансформацией души, под влиянием огня становящейся железной, обладающей колдовством и шаманской силой. Образы Сангия мама встречаются в шаманском лечебном пантеоне в качестве духов-помощников.

6.4. ДУХИ ВОДЫ

Муэ, Тэму

В пантеоне верований тунгусо-маньчжурских народов образ воды был связан со средней землей и с подземным миром. В мифологии первичные воды висели во всей вселенной (Сем Ю., 1986б; 1990; Сем Т., 1997б; Шаньшина, 2000). Эти представления сохранились в шаманстве тунгусских народов в образе трех драконов, связанных с тремя мирами, —

небесный дракон Камур, ящер земли и воды Симур, Пуймур и дракон-змей подводного мира Мудури, Арму, которых обычно изображали нанайцы, удэгейцы, орочи, эвенки на шаманских картинах, одежде шамана, бубнах, ковриках (Иванов, 1954). Образ воды в тунгусских представлениях был связан с жизнью и смертью, символами которых были два озера вселенной — западное и восточное (Липская, 1932: Архив МАЭ, ф. 5, оп. 5, д. 6, л. 33–34). Воды мировой реки имели два течения, которые также были связаны с жизнью и смертью (Маргаритов, 1888, с. 28). В представлениях нанайцев и удэгейцев воды мировой реки имели два цвета — на земле синий цвет, под землей красный (Липская, 1932: Архив МАЭ, ф. 5, оп. 5, д. 6, л. 27–28; Арсеньев, 1998, с. 33; Арсеньев: Архив ПФРГО, ф. 1, оп. 1, д. 27, л. 274). Маньчжуры и нанайцы верили, что в подземном мире река имеет три притока — красного, желтого и черного цвета (Яхонтов, 1992, с. 110–112; Волкова, 1961, с. 158–163; Логиновский, 1898: Архив РАН).

В представлениях тунгусских народов главным духом-хозяином воды и рыб считалось божество Муэ или Тэму. Были известны и другие названия для духа воды: хозяин моря Наму (орочи) или Тайхулдин (орочи, негидальцы, ороки), хозяин речных рыб Сугдзя эджэни (удэгейцы), рек и морей — Согдага Эндурни мудури (нанайцы), хозяин реки Бира эджэни или эндури, Бирасал, Они эдинэи (нанайцы, маньчжуры), Ули Андуляни или Модули (удэгейцы).

Наиболее распространенным названием для духа-хозяина воды и рыб в тунгусских верованиях было божество по имени Муэ или Тэму. Следует отметить, что большинство названий хозяина воды имеет общий корень, связанный с названием воды в тунгусо-маньчжурских языках — Муэ, Муккэ, Мудури, Мудыга, Тэму, Наму, Симу, Пуймур.

6.4.1. Муэ, Мудыга, Мука

Нанайцы, восточные эвенки хозяина воды называли Муэ или Мудыга, Мудур. С. Н. Оненко записал, что верховские нанайцы духа-хозяина воды, божество воды Муэ эдэни, Муэ Эндури считают одним из трех главных духов земли наряду с хозяином земли На и хозяином тайги Дуэнтэ (Оненко, 1980, с. 274, 68–69). Кур-урмийские нанайцы водяного духа называли Мукка Амбани и ежегодно весной приносили ему жертву (Шимкевич, 1897б, с. 9).

Ульчи духа воды называли несколькими именами — Му эндури, иногда Тэму Эндури (Золотарев, 1939, с. 194).



Изображение божества рыб.
Ульчи

По нашим полевым материалам, собранным у эвенков п. Иенгра Южной Якутии в 1986 г., они поклонялись духу реки, которого называли Муде.

Забайкальские эвенки, как сообщает А. А. Макаренко по результатам экспедиции на р. Киренге в 1913 г., верили, что хозяин рыб и воды Мудыгга — рыбообразное животное с головой и телом сома, но имеющий короткие ноги. Его тело прорезано 9 линиями — ребрами. Его фигурку делали по указанию шамана из дерева, если в семье болели, были утопленники или преследовали неудачи в рыбной ловле (Макаренко: Архив РЭМ, 1913б, ф. 6, оп. 1, д. 215, с. 37 б, д. 216, с. 16–17). Внешне Мудыгга эвенков похож на Пуймура нанайцев, изображение которого имеется в шаманском комплексе (Шимкевич, 1896, прил.).

В каталоге этнографических коллекций Сахалинского краеведческого музея в числе идолов ороков имеется изображение хозяина воды Моодяин, представлявшего собой человекообразную фигуру, и тюленя-женщины; их изображения использовались с лечебной целью от боли в животе (Вязовская, 1975, с. 59).

Э. В. Шавкунов считал название дракона Мудур в лексике чжурчжэней, так же как и в лексике их потомков — нанайцев, удэгейцев, орочей и ульчей, заимствованием от уйгуров либо согдийцев, хотанцев, тохарцев, живших среди них в средние века (Шавкунов, 1990, с. 167).

По мнению А. Певнова, значение названия дракона Мудур у чжурчжэней и Мудури у маньчжуров — «водяной, имеющий отношение к воде». Появление этого слова у амурских народов (орочей, нанайцев, ульчей) и солонов он считает несомненным заимствованием из маньчжурского. В словарных материалах по эвенкийскому языку Е. И. Титова слово *мудико* означает «водяной, дух-хозяин воды» (Певнов, 1987, с. 140).

По нашему мнению, названия духов воды и моря Мудыгга у эвенков и Моодяин у ороков связаны с названием воды муэ и драконом воды — Мудури. В тунгусском шаманстве водяной Мука изображался в виде сома.

6.4.2. Тэму — дух-хозяин моря

Название хозяина моря Тэму было широко распространено у амурских тунгусов — нанайцев, ульчей, орочей, ороков, удэгейцев. Его представляли в виде старика или старухи либо старика и старухи одновременно, либо в виде рыбы или касатки.

У орочей божество моря — старик Тайро или Тэму, помощница у которого касатка. Он бросает икру в море — появляется рыба (Штернберг, 1933, с. 430; Маргаритов, 1888, с. 24–26). В сказках орочей хозяин моря представляется в виде старика в халате из кожи кеты, сидит посреди моря на скале, борода зеленая. Тэму помогает охотникам вернуться живыми домой (СНС, 2001). Орочи верили, что морской дух Тэму мог превращаться в касатку и являться перед людьми в облике старика. Он разъезжал по подземной реке в лодке. У старика хозяина моря была жена — старуха Мамачани, которая помогала старику посылать рыб людям (Аврорин, Лебедева, 1966, 1978; ССТМЯ, 1977, с. 234).

Ороки называли хозяина воды Тэму (ССТМЯ, 1977, с. 235). Б. А. Васильев пишет о хозяине моря касатке Тэму, изображение которого делали шаманы с промысловой и лечебной целью (Васильев, 1929). Л. В. Озолия в орокско-русском словаре сообщает, что духа-хозяина моря Тэму нельзя угощать рыбой и нерпой, они его дети, поэтому угощали табаком и другой пищей (Озолия, 2001, с. 367).

В фольклоре удэгейцев рассказывается о людях воды — старике и молодых парнях, которые посетили удэгейцев на суше. Двое из них держали в руках посох и копье, а один молодой парень держал в руке черную змею. Они рассказали удэгейцам, что они из рода Тэмунини, живут в море, но вышли на охоту. Они отдали удэгейцу посох и предсказали, что тот будет большим шаманом. Водяной парень и удэгеец обменялись сестрами. От дочери водяного родилась девочка с красными волосами. Еще рассказывали, что Тэму амбансо обитает в море, он сбрасывает одежду — в виде лодки, уходит в сопки и редко приносит зло (Арсеньев, 1948б, т. 5, с. 176, 206; Арсеньев: Архив ПФРГО, ф. 1,



Дух-хозяин воды.
Орнамент на нагруднике. Негидальцы

оп. 1, д. 27, с. 728, д. 28, с. 1190—1193). Удэгейцы молились касатке тэму, при виде ее бросали в воду спички, листья табака или кусочек сахара в жертву (Арсеньев, 1948б, т. 5, с. 176). Удэгейцы также рассказывали о разных скалах, похожих на людей. Около реки Кольгатео есть скала Кадани, похожая на голову человека. Удэгейцы рассказывают, что это великан, который, войдя в воду, стал кричать, что никого не боится. Тогда Тэму превратил его в камни (Арсеньев, 1947в, т. 2, с. 217).

По мнению О. П. Суника, ульчи верили, что тэмун в мифологии — это подводный мир, а Тэму эзэни — хозяин воды и подводного мира (Суник, 1985). По данным А. В. Смоляк, Тэму живет в доркине под землей (Смоляк, 1991).

Обряд всеобщего обновления природы, моление о плодородии тунгусские народы Амура проводили весной во время ритуала унди (моления воде *Муэ*, *Тэму*), связанного с периодом прилета птиц.

У негидальцев, ульчей и нивхов обряд унди сохранил древние черты родового весеннего праздника моления воде тэму, отдельные элементы которого присутствуют у удэгейцев и нанайцев. Эти обряды относятся к типу промысловых (благодарственных) обрядов, осуществляемых с целью благополучия в промысле и жизни.



Промысловый амулет.
Ороки (из колл. СОМ)

У кур-урмийских нанайцев, по данным П. П. Шимкевича, обряд кормления воды совершали ежегодно весной во время ледохода. Хозяину воды Мукка Амбани приносили в жертву корни травы, бросая их в воду. П. П. Шимкевич отмечает, что шаман в нем не принимал участие. Жертвоприношение сопровождалось земными поклонами реке с просьбой принять жертву и никого не беспокоить (Шимкевич, 1987а, с. 7). Если промысловый обряд в честь хозяина моря и воды проводили раз в год, его устраивали осенью перед ходом кеты, если два раза — обряд проводили осенью и поздней весной или летом.

Наиболее подробный ритуал моления воде *войси нялау* был описан у ульчей А. М. Золотаревым. Ульчи верили, что моление хозяину воды будет способствовать не только промысловой удаче, но также и здоровью людей. Моление воде совершали дважды: весной и осенью у реки. В домах рода Малу на почетное

место ставили изображения духов промысловых и лечебных (Калзаму, Модули, Астанза, Тэму Огинга, Дуантэ Огинга, а также Мааси, Бочо), которых помещали в модель медвежьей клетки. Осенью у проруби ставили фигурки 9 бочо и 9 манги — шаманских духов-помощников. В корытцах *омоха* кормили главного бога воды Тэму и других водяных духов. В качестве подарков от Тэму забирали кусочки льда, которые обматывали стружками (Золотарев, 1939, с. 92–94).

Во время ритуала унди ульчи, удэгейцы, нанайцы и орочи устраивали обряд спуска лодок на воду, носовая часть которых украшалась фигурой или изображением утки (Сем Ю., 1973, с. 158–159), символизирующих обновление природы: в этот день у нанайцев, так же как и других амурских тунгусов, было особое отношение к лодке (Иванов, 1935, с. 64). Затем устраивали коллективные танцы с бубнами — обряд кружения *мэуи*, усиливающий эффект новогоднего плодородия. На берегу удэгейцы устраивали женские пляски с погремушками у огня и охотничьи мужские пляски промысла медведя. После возвращения шествия на берег реки совершали поклонение духам природы, предков, очага с просьбой о плодородии зверей, рыб, о здоровье людей. После жертвоприношения воде нивхи устраивали гонки на лодках (Золотарев, 1939, с. 92–102; Подмаскин, 1991, с. 45–47; Таксами, 1977, с. 90–95).

В обряде важная роль отводилась ритуальной утвари *омоха*. Вещи из коллекции А. М. Золотарева и Б. А. Куфтина имели форму блюд, изображавших рыб, морских животных, водоплавающих птиц, змей. Если в роду были утонувшие, на некоторых вырезали скульптуры жаб, служивших для охраны здоровья детей.

Как уже отмечалось, ульчи считали, что изображения духа дома Маси, ветра Бучу, тайги Дуэнтэ, гор и воды Калгаму помогали донести жертвенную пищу на блюдах до духа воды. После жертвоприношения с берега в дом приносили воду *сункэ*, то есть промысловую удачу, совершая обмен ценностями с природой (Золотарев, 1939, с. 92–95).



Изображения тюленей и дракона в орнаменте на одежде из рыбьей кожи. Нанайцы

Обряд унди у горинских нанайцев, судя по материалам Ю. А. Сема и Л. И. Сем 1957 г., в варианте весеннего кормления воды (реки) совершался с шаманской, промысловой и лечебной целью, то есть в одном ритуале были совмещены три уровня обряда. Считалось, что виновником болезни может быть хозяин воды Тэму, Наму эджэни, поэтому полагалось его задобрить. Для этого под руководством и по совету шамана изготавливали группу сэвэнов, связанных с культом воды.

Судя по музейным коллекциям, этот обряд был характерен для курмийских (Л. И. Сем, Ю. А. Сем), болоньских (Н. Б. Марголина) и кондонских (Т. А. Кубанова) и верховских нанайцев (А. Н. Липский). Лечебный комплекс предметов, связанных с культом Тэму, у болоньских нанайцев включал обычно изображения шаманских духов-помощников: Керглан бучуэн (болотных) — Бучу, Подя, Калгам, Манги, а также хозяев, таежного и морского Дуэнтэ в образе медведей суши и воды, помощников Тэму в виде тигров и медведей, а также духов, помогающих от болезней живота (рыбы, черепаха, лягушки), от болезни спины (змеи, кабаны) и лодочки *они* для переправы (РЭМ, колл. 10018-105). У верховских нанайцев комплекс отличался лишь наличием пантеры *Ярга* и тигра *Мару* (МАЭ, колл. 5747-286-295).

В весенне-осеннем обряде моления воде Тэму интересен ритуал обмена дарами. В лодочках, плетенных из стружек и прутьев, *нойна*, через воротца отправляли из дома ягоды, травы, крупу, а взамен брали в котел воду или лед зимой, чтобы Тэму дал много рыбы. Воротца представляли собой две заструженные палочки. Верховские нанайцы их называли *тороа*, низовские — *бэбу* (Смоляк, 1976, с. 158). А. Н. Липский в 1936 г. записал от В. Актанка у верховских нанайцев, что таким образом совершали моление *сиулэ дуэнтэ* духу воды о хорошем промысле калуги *чэй-эвури*. На закате солнца у реки рыбак к тальниковым палкам лыком привязывал 6–9 стружек, чтобы слегка касались воды. После захода солнца он возвращался домой и собирал жертвенную пищу (кашу *лала*, три кусочка мяса животных) в лодочку *нойна* и приносил родовое жертвоприношение, просил благополучия.

Е. А. Гаер в 1971 г. записала ритуал кормления хозяина воды Тэму от верховских нанайцев рода Бельды, который имел только промысловое значение и не был связан с шаманством. Перед началом промысла нанайцы шли к берегу реки, несли жертвенную пищу *сугдигэ* и бросали ее в воду со словами «Вот, Тэму! Получай! Тебе даем угощение! И твоей собаке бросаем хвост высушенной кеты. Помоги хорошенько промыслить нам ленка!» Каждая семья обращалась к Тэму самостоятельно. У берега реки ставили три столбика со священными стружками *илау*, на

концах столбиков вырезали лица и били перед ними земные поклоны. Затем кормили их кашей из пшеницы, фасоли, корней лекарственных растений. Остатки пищи клали в ритуальную утварь *нойна* и от среднего столбика отталкивали их в реку. Течением эти блюда несло вниз по реке; если они быстро шли ко дну, это означало, что хозяин воды охотно принимает дары. Пустые мисочки после обряда отправления пищи наполняли водой и дома поили из них всех членов семьи. Верили, что это *сункэн* — промысловая удача, которую выделил для них хозяин воды (Гаер, 1991, с. 33).

А. В. Смоляк пишет, что ульчи совершали обряд моления воде *войси няали* в честь хозяина воды Тэму эдэни каждый раз перед началом рыболовства. Во время ледохода мужчины выезжали на реку вместе с семьей на лодке и бросали часть угощения духу воды с корытец *охома*, имевших форму рыб или утки, с просьбой послать побольше рыбы. Осенью, стоя на берегу около двух заструженных палочек, все одновременно бросали угощение в воду. Зимой в случае неудачи в промысле все члены рода собирались у проруби, молились около двух заструженных палочек, бросали в воду угощение и затем приносили в жертву белую собаку. Хозяин воды Тэму представлялся в виде большого человека, похожего на ульча (Смоляк, 1966, с. 123—124). Т. И. Петрова записала рассказ ульчей о Тэму. Старуха, царь моря Тэмун эзэни, которая посылает рыб, во время шторма спасла одного человека из семи промышлявших нерпу, за это ей принесли в жертву оленя (Петрова, 1936, с. 85, 97—99). Е. А. Гаер у ульчей из рода Дуван записала молитву Тэму во время моления воде: «Тэму отец, Тэму мать, нас не забудь, выдели нам калугу, осетра, сазана, счастье дай». Она отметила, что зимой после моления и жертвоприношения Тэму из кусков льда вырезали рыбок и привозили их домой в качестве даров от хозяина воды (Гаер, 1991, с. 39—40).

6.4.3. Тайхулдин — бог моря, хозяин рыб

У тунгусских народов Приамурского побережья моря — негидальцев, орочей, ороков, наряду с именем хозяина воды Тэму, имеется также другое название — Тайхулдин, Тайхунза, Тайходэт — хозяин воды и рыб (негидальцы, орочи), бога моря (ороки) (Штернберг, 1933, с. 547; ССТМЯ, 1977, с. 152; Нагане Сукехаци, 1929, с. 8). Л. Я. Штернберг отметил, что имя хозяина моря *наму* — старик Тайро, который живет на далеком севере в море, откуда приходит рыба. Старик Тайро бросает икру в море (Штернберг, 1933, с. 430). С. Поляков, путешествовавший

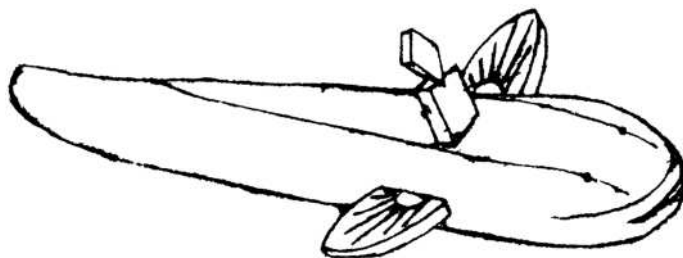
по о. Сахалин, описал некоторые обычаи ороков. Он отметил, что ороки поклоняются богу воды, которого называют Тэйхун и изображают в виде женщины с тюленем. Щепки от выделяемых лодок не сжигали, а приносили в жертву богу воды Тэйхуну (Поляков, 1883, с. 88). Название бога воды и рыб Тайхулдин имеет, по-видимому, тунгусские корни. В словаре эвенков и негидальцев имеется глагол *таки* с аналогичной основой в значении «заготавливать рыбу на зиму» (ССТМЯ, 1977, с. 153).

6.4.4. Наму — хозяин воды, моря

Орочи, нанайцы и удэгейцы хозяина моря называли Наму, Наму эджэни, Наму Генихи от названия внутреннего моря *ламу* — Байкал, перенесенного тунгусами на побережье Охотского моря (Г. М. Василевич, В. А. Туголуков).

А. Н. Липский привез в МАЭ комплекс предметов, связанных с культом хозяина моря Наму эдзэни. В их составе были морские черви, парные тигры *Смбар сэвэн*, черепаха *Аян*, камбала *Коолби*, тигры *Амба* и *Марин*, морской медведь *Тээму дуунтэ*, пантера *Ярга*, лодка и змейка *Джабджакан* (МАЭ, колл. 5747-286-295). Отметим, что данный лечебный комплекс Наму верховских нанайцев аналогичен лечебному комплексу низовских нанайцев Тэму, привезенных Н. Б. Марголиной в РЭМ (РЭМ, колл. 10018-105, 106). Главное отличие в них состоит в том, что в комплексе Тэму имеются дополнительные шаманские идолы группы *Бучуэн*.

По материалам немецкого исследователя Ф. Альберта, удэгейцы верили, что душа утопленника попадала к хозяину моря Наму Генихи и становилась человеком рода морских духов (Albert, 1956). Л. Я. Штернберг в начале XX в. записал от орочей, что хозяин моря — антропоморфное



Мука — сом. Изображение духа-хозяина воды. Нанайцы

существо Наму или Наму эдзэни, у которого помощница касатка тэму — владыка моря, она гонит рыб и морских животных людям по его указанию. И. А. Лопатин также описал представления орочей о Наму. Он подчеркнул, что орочи верят в разных духов, управляющих морской стихией, но главный и самый добрый из них — Наму Эндури. Духам-хозяевам местных бухт и заливов орочи молятся и приносят жертвы. И. А. Лопатин записал молитву, обращенную к морскому черту Наму амба, с просьбой не трогать охотника в лодке, пожалеть его, поскольку он молится этому духу (Лопатин, 1922, с. 25). С. В. Березницкий, анализируя представления о божестве моря у орочей, обратил внимание на это имя и посчитал его тем же божеством Наму.

6.4.5. Сугзя адзани

Из записей В. К. Арсеньева известно, что в представлениях о духах воды у удэгейцев существовала некоторая иерархия. Богом моря являлся седой старик Ганихи, хозяином рыб был Сугзя адзани, который посылал касатку — хозяина воды *Тэму* загонять рыбу в реки (Арсеньев, 1948б, т. 5, с. 171; Арсеньев: Архив ПФРГО, ф. 1, оп. 1, д. 11, с. 330). Перед началом рыбной ловли удэгейцы ставят на песчаной отмели расщепленную сверху палочку, в которую вставляют плоский камень, и на него сверху кладут жертву — угли, сало, части рыбы — хвост, нос, боковые плавники. Так приносили жертву Сугзя адзани (Арсеньев: Архив ПФРГО, ф. 1, оп. 1, д. 27, с. 726).

С образом хозяина рыб Сугзя адзани в мифологии удэгейцев рода Самандига с. Агзу связан существенный сюжет о творении гор и рек. Сугзя адзани, хозяин рыб, после потопа решил образовать реки на земле. Он сел верхом на морского змея Мудули, взял волшебный кнут и стал им загонять змея на землю. Там, где прополз змей, появились реки, а следы от кнута — притоки рек. Удэгейцы представляли, что хозяин рыб Сугзя азани посылает рыбу в реки. Однажды он приснился людям у водопада, велел им сделать морскую лодку с деревянной уткой на носу и плыть с ним, показал им косяки рыбы (Подмаскин, 1992, с. 119).

Удэгейцы верили, что около речки Пия есть два утеса Садзасу мама-са ни, похожие на людей. Всесильный Тэму, хозяин рыб и морских животных, превратил в эти скалы двух людей и заставил их охранять береговые сопки (Арсеньев, 1947в, т. 2, с. 217). По-видимому, название утесов связано с именем хозяина рыб в удэгейских верованиях — Сугзя адзани.

Образ хозяина рыб, известный у удэгейцев под именами Сугзя адзани, Сюгзаа адзани или Садзасу мамаса, был известен также в фольклоре нанайцев. Д. А. Нагишкин записал нанайскую сказку о божестве рыб, хозяине рек и морей, имеющем облик касатки и каменного старика с длинными волосами, который сидит посреди моря на горе Янга и курит трубку. Имя его — Согдага Эндурины мудури (Нагишкин, 1949). Образ такого старика — хозяина рыб был характерен также для мифологии нивхов. Возможно, этот образ общий для народов Амура.

Возможна этимология имени божества, хозяина рыб *Сугзя*, от тюркского Йер-Су и среднеазиатского Сус — богиня воды (ДТС 1969; Снесарев, 1969).

6.4.6. Ганники — водяные духи

В представлениях нанайцев, ульчей, негидальцев, удэгейцев водяные духи *Галу*, *Ганники* обитали в воде и были связаны с утонувшими людьми. Поэтому водяным духам *Галу* (ульчи, негидальцы), *Галигда* (нанайцы), *Ганники* (удэгейцы) приносили жертвы зимой (во время подледного лова) или летом, если в семье рыбака было много утонувших родственников (Смоляк, 1966, с. 124; Арсеньев, 1948б, т. 5, с. 141; 1948а, т. 4, с. 72–73; Цинциус, 1971; Гаер, 1991, с. 34–37).

В. К. Арсеньев, описывая верования удэгейцев, хозяина рыб Сюгзя адзани называет в одном месте также Ганихи — бог моря, седой старик; в другом сообщает, что Ганихи — бог моря, а Сугзя адзани — хозяин рыб, который посылал касатку (хозяина воды *Тэму*) загонять рыбу в реки (Арсеньев, 1948б, т. 5, с. 141, 171; Арсеньев: Архив ПФГО, ф. 1, оп. 1, д. 11, с. 330). В. В. Подмаскин также записал, что душа утопленника попадала к *Генихи*, хозяину моря *Наму*, и становилась человеком рода морских духов (Подмаскин, 1991). В. Г. Ларькин пишет, что к главным духам-хозяевам природы удэгейцев относятся бог воды Ганихи, у которого в помощниках касатка *Тэму* одзани и Мамаса давани — хозяйка лососевых рыб (Ларькин, 1961, с. 229). По сведениям В. К. Арсеньева, удэгейцы верили, что Ганихи имели вид женщин-русалок (Арсеньев, 1948, т. 4, с. 72–73).

Н. Б. Киле от нанайцев записал фольклорный сюжет о владыке моря, повелителе морских рыб и промысловой удачи касатке Калима, образ которой у нанайцев считает заимствованным у нивхов (Киле, 1996). Как видим, имя бога моря Калима и название водяных духов Ганники и Галу сопоставимы.

Образ водяных духов Гал, Галу, Ганники в представлениях амурских народов, очевидно, сравним также с верованиями североенисейских эвенков. К. М. Рычков писал, что хозяин воды (Северного Ледовитого океана) у эвенков Енисея назывался Байкал Мухуни (хозяин белой (священной) воды). Эвенки считали, что он глубокий старик, живет на дне моря и управляет погодой — ветрами, бурями, туманами, холодом, северным сиянием (Рычков, 1922, с. 84). И более того, как уже отмечалось выше, персонажи с основой *кал*, *гал*, *сэл* связаны с именем духа-хозяина гор и рек Калу, Калусал, Калгама тунгусских народов как духи низа земли, воды и имеют переднеазиатские параллели (гал — дух подземелья у шумерийцев) (Василевич, 1947, с. 223–224).

Нанайцы перед промыслом обращались с молитвой и жертвой к хозяевам рек Бира эджэни, Бирасал и горных речек Они эдинэи дать удачу в промысле и жизни (Гаер, 1991).

В маньчжурском пантеоне к разряду духов воды среднего мира относились духи речной воды Бира и эндури — дух реки и Фэргувэчукэ хоронго Эньдури — дух воды, управляющий северной страной (по-видимому, имеется в виду р. Амур). Их помощниками были подводные духи — Мудури, Пуймур, Симур (Захаров, 1875, с. 504).

6.4.7. Мудури, Симур, Пуймур

В фольклоре и верованиях нанайцев, удэгейцев, орочей и маньчжуров образы дракона и змея присутствуют постоянно и связаны с водами трех миров (неба, земли и воды). Как было рассмотрено в главе о небесных духах, Мудури — хозяин вод и дождя, грома, грозы, орудие в руках богатворца грома Агды (нанайцы, удэгейцы, маньчжуры, солоны).

С. В. Березницкий провел подробный анализ представлений тунгусских народов Амуро-Сахалинского региона о Мудури, персонаже фольклора и верований орочей, удэгейцев, нанайцев, а также о Симу и Пуймуре. Исследователь высказал мнение о восточноазиатском (китайском) происхождении образа дракона Мудури на Амуре (Березницкий, 2003, с. 319). Э. В. Шавкунов предположил, что имя дракона Мудури у народов Амура не китайского происхождения, поскольку по-китайски дракон называется Лу, следовательно, оно заимствовано из другого источника. Э. В. Шавкунов нашел при раскопках Шайгиньского городища чжурчжэней в Приморье фигурки солнечных лошадей и фигурки громовников (драконов) и змея с лошадиной головой, стилистически соответствующие луристанским бронзам, то есть образам индоевропейцев (иранцев, тохар,

согдийцев) по языку. Эти изображения генетически связаны с образом шаманского идола Боко удэгейцев (Шавкунов, 1990, с. 159–167) и других тунгусских народов, как было показано нами выше. По мнению А. Певнова, этимология слова *мудур* — местная, образована от тунгусской основы *муэ* — «вода» (Певнов, 1987, с. 140).

Рассмотрим некоторые материалы, касающиеся образа дракона Мудури, связанного с водами земли. В фольклоре нанайцев Мудур хан — дракон, владыка моря, океана, у него есть дети: например, его сын, золотая рыбка Муйкэ, дал меч небесному мергену, и тот убил три огня — победил старика кабана Боралда, его жену и дочь. Небесный мэргэн женился на водяной девушке *Муткэсу* (Сем Л., Сем Ю., 1986–1992. Рукопись, с. Болонь, запись от Киле и Ходжэр). В этом сюжете Мудур хан, владыка воды, помогает небесному мергену. В другой сказке — сказке о четырех богах, рассказывается о богах неба и света, которые судят противоборство бога воды и бога грома; в результате побеждает молодой бог воды, в которого превращается герой волшебной сказки о духах-хозяевах (Там же).

П. П. Шимкевич записал у кур-урмийских нанайцев представление о драконе Мудур, который выпустил из ноздрей огненные стрелы-молнии и рассек провинившейся женщине голову (она нарушила запрет и пыталась мыться в реке в период менструаций) (Шимкевич, 1987, с. 4). В этом фрагменте обозначена оппозиция грома и воды. Модули удэгейцы также называют Ули Андуляни — бог воды. В. К. Арсеньев пишет, что удэгейцы к Модули обращаются во всех случаях, когда дело касается воды и промыслов. Модули имеет разный вид, он предстает то в виде испарений, то в виде морского зверя, то в виде облака, имеющего форму змеи. Удэгейцы выделяют, как пишет В. К. Арсеньев, четыре вида Модули (змея): *Духэ Модули* на сопке с лапами и крыльями, *Ули Модули* — в озере без крыльев, *тэму Модули* — в море, похож на ящерицу, и двухголовый *Тэму Модули* — самый старый, это китайский Лун-уван-е, дракон (Арсеньев: Архив ПФГО, ф. 1, оп. 1, д. 27, с. 772, 777–778). По-видимому, название земли в представлениях удэгейцев именем Муцеля (дракон) относится к дракону земли — ящеру (Там же, д. 11, с. 329; д. 5, с. 310).

Наряду с драконом Мудур в фольклоре нанайцев, орочей и удэгейцев, а также маньчжуров встречается образ хозяина реки — сомообразного Симура и хозяина озера Пуймура (Киле, 1996; Смоляк, 1976; Гаер, 1991; Арсеньев, 1998; Нагишкин 1949; 1960). В сказках *Хуму амба* — озерный черт, толстая змея, под которой камни и травы горят (Нагишкин, 1960). В сказке нанайцев рода Гейкер с. Кондон Пуймур — мифический обо-

ротень, обитает в реках, озерах, напоминает огромного сома. В образе старика, хозяина подводного мира, он борется с героем по имени Гарилдан (Киле, 1996). В волшебной сказке Пуймур-матушка — это дух-помощник шамана *Мергена* (Булгакова, 1983). В сказке низовских нанайцев Пуймур — молодец, сын водяного царя-дракона, сватается к золотой *пудин* и одаривает богатством стариков, спасших его от смерти (Чадаева, 1990, с. 92–96). В ульчской сказке Паймури — семь морских драконов, живут у черного озера в стороне захода солнца. Их победил сирота Манга: «стал им в пасть бросать бересту» (СНС 1991, 2001). У низовских нанайцев с. Кондон рода Гейкер рассказывали сказку о бедном женихе, отец невесты которого отправил его к черному озеру нижнего мира у истоков реки, где живет темный Пуймур. Герой бросил якорь в пасть чудовищу и привез его хвост (Киле, 1996, № 68).

В представлениях нанайцев огромный змей-рыба Симу водится в озере Болонь, ему приносят жертву как хозяину места (Смоляк, 1976; Киле, 1996; Гаер, 1991). У кур-урмийских нанайцев А. Чадаева записала сказку о чудовище (крокодиле) Симур, который живет в подземном озере, где растут лотосы (Чадаева, 1990, с. 133). Л. Я. Штернберг у орочей записал, что *Симу* — порода мифических змей, которые живут в трясинах, след их широк, как от лодки, и весь красный, словно выгорел. Орочи рассказывали, что они видели Симу, они съедали людей или дышали на них огнем и те обгорали (Штернберг, 1933, с. 431). А. Вальдю записал сказку ульчей, в которой рассказывается об огромном змее симу, который оставляет огненный след (Вальдю, 1972). В другой сказке ульчей Симури — хозяин реки, чудовище, которого побеждает Манги (СНС, 2001). Удэгейцы верили, что Сунму — большая змея, длиной в несколько метров, может жить в воде, в сопках, в лесу. Людям ничего плохого не делает, ее никто не видел, но в сказках иногда фигурирует (Арсеньев: Архив ПФРГО, ф. 1, оп. 1, д. 27, с. 727).

Наряду с этими образами в представлениях кур-урмийских нанайцев был известен также злой антропоморфный дух с 8 макушками на голове — хозяин воды Лунгы. Нанайцы считали, что он обитал в прудах, озерах, ямах с застоялой водой (Там же, д. 28, с. 1035). На шаманских рисунках нанайцев рода Оненко изображались духи разных небесных сфер. Считали, что на 6-м ярусе неба находятся владения хозяина 9 драконов Хуюн Мудури Эдэн, а выше владения двух женских божеств — Лунге и Нянгня (Смоляк, 1991, с. 13–15). Образ Лунге в нанайских представлениях заимствован у китайцев. На р. Бикин у уссурийских нанайцев, потомков смешанных браков с китайцами, была сооружена молельня *мяо* мужским и женским предкам, среди которых были китайские боги

Тудин, Санси, Лаои — мужские предки и Няння и Лунге — женские предки (Н. А. Липская, Е. Р. Шнейдер, Л. И. Сем и Ю. А. Сем).

На ритуальных предметах нанайцев, ульчей, нивхов, ороков, орочей и удэгейцев встречаются разные стилистические изображения драконов Мудур. Некоторые из них можно сопоставить с древнекитайскими изображениями драконов на иньских бронзовых предметах, как правило, это зигзаг (Яншина, 1984, рис. 6, 23). Другие, в виде свернувшегося в кольцо змея, символизируют солнце и вселенную и сопоставимы с образами тихоокеанской традиции птице-змея, наиболее древней на Амуре и в Америке (Окладникова, 1997, с. 106—117). Наконец, в третьей группе изображения небесных драконов имеют облик крылатых змей, встречающихся в Восточной и Юго-Восточной Азии у китайцев, бирманцев и тибетцев (Стратанович, 1978, с. 38—39; Юань Кэ, 1965, с. 33, 11). А изображения Мудури земли-воды представляют собой рыбу-зверя (сом-тигр), образы которых характерны для шаманства тюркоязычных хакасов и тувинцев (Алексеев, 1984). Особое место занимают изображения драконов с головой лошади (солоны), которые были известны чжурчжэням и, безусловно, соответствуют иранским прототипам, общим с луристанскими бронзами (Сем, Осокина, 1986, с. 85—87, 92—93; Шавкунов, 1990, с. 160—166).

Отметим, что генезис образа Симу или Химу тунгусской мифологии восходит к иранскому прототипу — *Шумну* как согдийская форма имени иранского бога зла Ангро-Майнью. Название злого духа в варианте Шимну, Шумну вошло в буддийскую мифологию уйгуров, а затем монголов в значении злого духа-оборотня (Неклюдов, 1992, с. 647). Образ Шимну в буддизме ассоциировался со злым духом Мара, в санскрите обозначающийся понятием «убивающий» (Мялль, 1992, с. 109—110).

Кроме перечисленных духов-хозяев воды, моря, реки, рыб в тунгусских верованиях имеются хозяева отдельных пород рыб. Например, у ороков, судя по коллекциям В. Н. Васильева, хранящимся в РЭМ, имеется нескольких хозяев воды и рыб, которые используются как промысловые и лечебные идолы: изображение хозяина воды Доххо Тэвэн — камбала с человеческой головой (РЭМ, колл. 2079-27), Дашка — изображение духа-хозяина воды в виде рыбы бычка (2079-7), Нала — изображение хозяина нерпы (2079-20), Хал-панш — изображение хозяина воды (антропоморфная фигура обшита шкурой нерпы) верхом на камбале (2079-17 а, в). В фольклоре нанайцев важную роль играют персонажи-рыбы: Карпани — морская мать, женщина-карп (Чадаева, 1990, с. 222), либо рыба-девушка сэвэ Карпани (Кубанова, 1992) и другие. Данный аспект подробно рассмотрен в работах А. И. Мазина, В. К. Арсеньева и С. В. Березницкого.

Глава 7

ХТЕНИЧЕСКИЕ БОЖЕСТВА ПОДЗЕМЕЛЬЯ

Большая часть пантеона тунгусо-маньчжурских народов разграничивается на духов неба и духов земли, духи же среднего мира, как правило, живут в верхнем мире либо в нижнем мире, воспроизводя, таким образом, двоичную модель мира. Данная особенность отражает архаическое мировосприятие, в котором мир людей и мир духов расположены в одном пространстве. В шаманизме как религиозно-мифологическом мировоззрении сочетаются горизонтальная и вертикальная структура вселенной, причем горизонтальная модель обладает своей вертикалью, а вертикальная троичная модель нередко сводится к двоичной (Мелетинский, 1976, с. 248–250; Топоров, 1992в, с. 161–163; Островский, 1977, с. 267–268; Борко, 2004, с. 64; Сем Т., 2003).

В тунгусском пантеоне божества и духи низа земли являются хозяевами определенных подземных сфер — болота, воды, огня. Основная функция главы подземного мира заключается в том, что он распоряжается судьбами людей, является хозяином смерти, способным продлевать или забирать жизнь. По представлениям нанайцев, маньчжуров, ульчей, удэгейцев, хозяин или хозяйка судеб либо их помощник владел книгой судеб. Обычно в верованиях тунгусских народов образ хозяина нижнего мира имеет несколько ипостасей либо мультиплицирован на несколько персонажей, один из которых главный, а остальные ему подчинены.

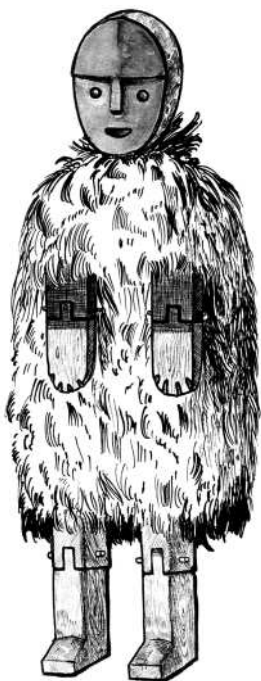
Рассматривая основные типы персонажей низа земли, следует отметить, что у разных тунгусо-маньчжурских этносов и на разных уровнях верований и ритуалов формируются свои особенности.

В маньчжурском пантеоне существует строгая иерархия, и все персонажи нижнего мира подчинены одному верховному божеству — вершителю судеб Илмун хану. В разных вариантах верований нанайцев и эвенков персонажи нижнего мира считаются либо синонимами, либо распределены по сферам нижнего мира и также подчинены их главе Эжэн хану, Илмун хану, Иллин хану. В пантеоне нанайцев — это Бая мафа, Боко, Амба, Эджэн хан страны Армуэ, Илмун хан, Корбочико, Досогда, Хадау. В пантеоне эвенков — Дуннур энин, Бунинка, Харги,

Иллин хан, Буркан Бурав. Отметим, что персонажи нижнего мира синонимичны и полисемантичны. Поэтому, известные под разными названиями, они обладают общими функциями, обликом, символами.

В верованиях тунгусских народов духи нижнего мира имеют человеческий облик старика или старухи низа, а также образы животных. Образы животных, в которых представляются хозяева нижнего мира, свидетельствуют о принадлежности их к стихиям земли, воды, огня, ветра. В народном мировосприятии хозяин низа земли наделяется способностью к трансформации своего облика.

7.1. ИЛМУН ХАН — ВЕЛИКОЕ БОЖЕСТВО СУДЬБЫ



Армондой —
шаманский идол, изо-
бражающий главного
духа нижнего мира.
Удэгейцы, нанайцы

В пантеоне маньчжуров, нанайцев, удэгейцев, забайкальских и маньчжурских эвенков, солонов главным хозяином подземного мира и судеб людей считался Илмун хан. Этот персонаж относится к категории верховных богов. Его имя было известно в разных фонетических вариантах: Иллин хан у забайкальских эвенков, Ирлин хан у баргузинских и нерчинских эвенков, Арумо у енисейских эвенков, Инмун хан у амурских и маньчжурских эвенков, Илмун хан у маньчжуров, дауров и нанайцев, Ирмуэ, Ирму, Арму, Армондой у нанайцев и удэгейцев.

По представлениям маньчжуров, Илмун хан — божество нижнего мира, распорядитель судьбами умерших людей, владыка духов-хозяев эджэн трех миров. Владения Илмун хана расположены за пределами средней земли, в глубине под землей, отделенные от мира людей тремя реками нижнего мира (Shirokogoroff, 1935, p. 183; Волкова, 1961; Яхонтов, 1992).

Властелин нижнего мира Илмун хан «управляет иерархически организованной системой духов, в которую входят Омоси мама, целый сонм стражей врат, писцов, духов зверей, хуту — душ, связанных с человеческими душами» (Гимм, 1992, с. 108). В его подчинении находятся дух тьмы Суньчжи хуту, дух смерти

Доксиньту, дух бедствий Айань Эндури, а также духи предков — Амба вэчэку, Бучету ачанга, Дохолон, Джулген, Манган, Монголдай Накчу. В шаманском эпосе маньчжуров главное зло, тьму воплощает демонический ветер Елури. Судя по описанию путешествия маньчжурской шаманки в нижний мир за душой, в подчинении Илмун хана находились предки — Монголдай Накчу, Дохолон, Амба вэчэку, Джулген, Манган (Волкова, 1961, с. 164–165, 173). Среди календарных духов маньчжурского пантеона злые духи преобладают и подчинены Илмун хану; в их числе — дух тьмы Суньчжи хуту, дух смерти Доксиньту Эндури, Бучэту ачанга Эндури, духи бедствий, войны, безветрия, засухи, эпидемий Айань Эндури, дух войны и дух оружия Агуда Эндури (Захаров, 1875, с. 28–31, 525, 630, 816).

Согласно представлениям хинганских эвенков, Инмун хан жил в этом мире, а потом его послали в мир мертвых *буни*, где он правит со своей женой. По представлениям бирарченгов, Инмункан руководит духом Умиси, хранителем душ людей. Баргузинские эвенки представляли Ирлинкана в виде антропоморфного существа, который считался хозяином духов среднего и нижнего мира Одян. У кумарченгов хозяином злых духов был Илмун хан (Shirokogoroff, 1935, p. 128, 139, 140–141).

По представлениям солонов, Ирму хан — хозяин нижнего мира, отвещающий за перерождение умерших. В подчинении Ирму хана имеется вездесущий дракон с головой лошади Уси дэрэль, предсказатель человеческих намерений, служащий посредником между шаманом и хозяином нижнего мира (Сем, Осокина, 1986, с. 87). У ульчей и маньчжуров эту роль выполняет Монгулден, у нанайцев и орочей — духи грома Коори и дух ветра Бучу (Шимкевич, 1896; Золотарев, 1939; Волкова, 1961).

По описанию Оненко, шамана верховских нанайцев, владения Ирмуэ ха располагались в устье красной реки, сменяющей синюю реку *имуэ* при переходе под землю (Липская, 1932: Архив МАЭ).

С. М. Широкогоров считал, что имя духа нижнего мира Илмун хан у маньчжуров связано с монгольским персонажем Эрлик ханом. Название владыки потустороннего мира эвенков Иллин кан (баргузинские), Ирлин кан (забайкальские) считается заимствованием от якутского Ерлик хан (ССТМЯ, 1975, с. 310; Shirokogoroff, 1935, p. 128). Образ владыки нижнего мира и судеб людей Ерлик хана, а также Иллин хана, Илмун хана сравнивают и с якутским персонажем — хозяином войны Илбис (Ирбис) ханом, которому приносили человеческие жертвоприношения, восходящим к уйгурскому владыке потустороннего мира царю теней Арбыс (Алексеев, 1971, с. 99, 101; Потапов, 1991). С. М. Широкогоров пишет, что происхождение

образа и имени владыки нижнего мира Илму у маньчжуров связано с буддийским Яма («погруженный») (Shirokogoroff, 1935, p. 129).

У эвенков и нанайцев сохранилась иная огласовка имени владыки нижнего мира — Орумо, Арумо, Арму, близкая к названию Ирмуха. В легенде «Холм раздора» ербогаченских эвенков, записанной В. С. Пежемским, говорится, что Ховоки заселил землю сначала великанами, затем, превратив их в утесы, реки, озера, болото и звезды, создал людей. После этого он удалился в сторону солнца и пообещал вернуться через три дня. Но эвенки не могли его дождаться и нарушили запрет есть ягоды с деревьев (зла); нарушив его, они стали убивать друг друга. Тогда появился Орумо или Харги, а вместо гадания появилось шаманство, болезни и смерть. Люди хотели добраться до Ховоки, из шапок сделали гору, расселились по свету, а гора стала источником болезней, туда уходил дух шамана (Василевич, 1936, с. 272–273). Название подземного духа Орумо, приведенное в данной легенде, созвучно названию страны предков Арму, хозяином которой был хозяин нижнего мира Эджэн хан или хозяин земли Бая мафа нанайского фольклора (Шимкевич, 1896; Сем Л. И., Сем Ю. А. Рукопись, 1986–1992).

Персонаж владыки нижнего мира эвенкийской мифологии имеет двойное название Арумо-Харги, что свидетельствует об использовании заимствованного образа наряду с местным. Харги — местное название для хозяина нижнего мира, ветра. Имя Арумо заимствовано из иранского пантеона — Ахриман.

Этот персонаж имеет и другие названия, отражающие его основную функцию хозяина смерти. В дуалистическом мифе забайкальских эвенков Бунинка — хозяин мира мертвых, противник Буга (Спаский, 1822). В фольклоре нанайцев хозяин судеб умерших людей — безголовый властелин нижнего селения Дирэгдиэн, брат стража мира мертвых Байгоани Доркин Досолайни, Досогда или большеухий Корбочико (Шимкевич, 1896). В маньчжурском пантеоне дух смерти Доксиньту Эндури находится в свите верховного владыки подземного мира Илмун хана (Захаров, 1875).

Ментальный образ хозяина судеб как высшего распорядителя жизни и смертью, карающего и продлевающего жизнь, был связан со стихией хаоса и бури. Он сформировался на базе тотемических и шаманских инициальных представлений о хищнике-звере (барсе или тигре), хозяине жизни и смерти, поедающем людей после смерти. Его образ связан с изображениями на сакральных центрах Нижнего Амура и Северной Америки, восходящих к союзу тайных обществ народов южных морей. Образ хозяина судеб вошел в шаманизм как тигровый предок шамана высшего посвящения, проводящий шаманские инициации.

7.2. БОЖЕСТВА И ДЕМОНЫ БОЛОТА, ВОДЫ, ОГНЯ

7.2.1. Амба — болотный дух

Персонаж тунгусо-маньчжурской мифологии и верований — образ подземного болотного духа Амба характеризуется как верховное божество земли, подземного мира. В маньчжурском пантеоне Амба байхань Эньдури — дух земли (Захаров, 1875, с. 43, 467–468, 487, 508). Дословно имя духа земли Амба байхань Эньдури может быть переведено как «великое божество, владеющее землей». Образ болотного божества низа земли Амба наиболее подробно разработан в пантеоне тунгусо-маньчжурских народов Амура. В фольклоре нанайцев Амба бусеу — злой дух болота, хозяин нижнего мира, деревни Иргэн, управитель соплеменниками и чужеродцами Иргэн хан (от монг. *иргэнь* — «общинники») (Шимкевич, 1896, с. 104). Его также называют Эден хан — владелец селения, хозяин земли. Эти персонажи живут в центре селения в большом доме, имеют дочь на выданье, они противостоят героям (Сем Ю., 1992а, с. 11–12). Таким образом, в нанайском фольклоре подчеркнута синонимичность образов хозяев низа земли — Амба бусеу, Бая мафа, Иргэн хан, Эден хан.



Бокосо — шаманский дух, посредник земли, болотный дух

В представлениях орочей п. Кусун, как сообщает В. К. Арсеньев, существует два главных божества — добрый бог, помогающий людям,

Эндуля, и злой дух, который мешает людям, — Амба или Боко; владения одного на небе, другого на земле. Амба представлялся в виде одноногого демона с хвостом, иногда с двумя ногами, одноногого и однорукую горбуна — *половинга* (Арсеньев: Архив ПФРГО, д. 5, с. 305–306). Шаман ставил священное дерево Ту по приказанию этого духа — черта *Амба Огзо*, который являлся ему во сне (Арсеньев: Архив ПФРГО, д. 10, 1908, с. 66).

В представлениях удэгейцев злой бог — черт Амба является людям в виде птицы Амба гаани, человека Амбани, животного Амба буин, черта Огзо. Этот дух подчиняется шаманам, сидит на священном шаманском дереве *туру* (Арсеньев: Архив ПФРГО, д. 11, с. 330–331). Он имеет и другое название: Гамбау буинь — большой страшный зверь, поедающий людей после смерти. Позже, когда два брата-творца мира открыли путь в нижний мир, он стал там хозяином. В его подчинении выдра *Докена буйни*. Этот фольклорный персонаж (злой дух) в шаманстве удэгейцев также имеет разные ипостаси: Амба, Докеня амбани, Када Буй — каменный великан, получеловек-полужверь, похожий на тигра, являющийся воплощением красного огня, черт Суэмо, из тела которого образовались созвездие, трава, камни, Цаохомя — получеловек-полужверь. В сказках удэгейцев герой путешествует в нижний мир и встречает каменного богатыря Када, болотного духа Боко, Амба, железного богатыря Сэлэмэгэ, Дзандалафу (Арсеньев, 1998, с. 470, 472; Арсеньев: Архив ПФРГО, д. 27, с. 750–752).



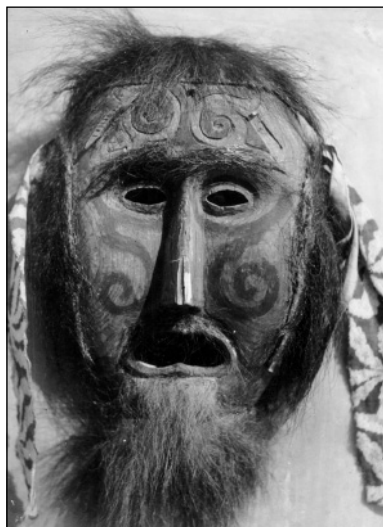
Подземное божество.
Наскальное изображение.
Верхний Амур

Ороки верили, что главный хозяин нижнего мира Карау Амба противостоит богу неба *Бндури* (Пилсудский, 1989, с. 54). Согласно фольклору ороков персонаж низа земли Карау Амба называется черным дьяволом нижнего подземного мира (злым духом). Он сидит в болоте, топкой тундре по дороге в мир мертвых *буни* и охраняет вход в подземный мир. Черный демон Карау Амба представлялся шаманам ороков в виде нескольких ипостасей: чудовищной птицы *Коэ*, оленя *Орон*, медведя или дьявола, у которого зубы как сосульки во рту, длинный хвост, шерсть с наростами, лапы медвежьи (Пилсудский, 1990, с. 49, 54).

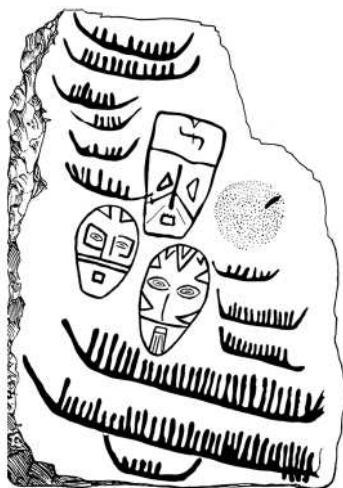
В шаманском пантеоне западных эвенков имеется божество низа земли с аналогичной семантикой. По сведениям И. М. Сулова и А. А. Макаренко, у эвенков р. Подкаменная Тунгуска образ хозяина земли Дунну имеет облик рыбы тайменя или налима. Его фигуру во время камлания помещали в центр шаманского чума, символизирующего средний мир (землю). Деревянная фигура рыбы, изображающая зооморфную ипостась духа-хозяина земли, называлась *Харан мухунун* — «черный хозяин» (Сулов, 1932, № 14, с. 17). По шаманской мифологии енисейских эвенков, хозяин нижнего мира выходит на поверхность земли в образе гагары, медведя, оленя (Бердников, 1910: Архив РЭМ, с. 10).

Слово *амбан* в тунгусо-маньчжурских языках означает «злой дух, черт, враг, тигр, начальник, хозяин» (ССТМЯ, 1975, с. 36–37). В удэгейском языке *амба* также означает злых духов, причиняющих болезни и смерть (Шнейдер, 1936а, б, с. 15). Судя по семантике персонажа Амба, в нем заложен скрытый смысл, который из данных значений не раскрывается, но может быть раскрыт при привлечении иноэтничного материала.

Название персонажа Амба через форму Гамбау буинь фонетически и семантически сопоставимо с именами подземных болотных персонажей индоевропейской и иранской мифологии, известными также угорским и тюркским народам, — Камбара, Камара, Ламашту. Персонажи нижнего мира в мифологии индоевропейских



Маска шамана, изображающая хозяина вселенной (из колл. ХКМ)



Ритуал проводов души в нижний мир. Изображение на священных камнях. Нижний Амур, с. Сакачи-Алян

народов связаны с обликом кошачьих хищников (тигр, барс, пантера, кошка). В иконографии пантеона древних шумерийцев (индоевропейцев), среднеазиатских индоиранских народов, а также айнов (в этногенезе которых имелся этот же компонент) образы духов нижнего мира имели кошачьи черты (Массон, Сарианиди, 1972; Кленгель-Брандт, 1979, с. 185). Рассмотренные материалы по тунгусо-маньчжурским народам свидетельствуют о наличии у них данного пласта верований.

7.2.2. Дуннур, Бая, На Эндури

В фольклоре (нимганах) и шаманских песнях Дуннур энин у эвенков или медведица Дуэнтэ у нанайцев и ульчей, женское божество с длинными ушами — мать-земля, покровительница шаманок и шаманов (Варламова, 1994, 2002; Чадаева, 1990).

В верованиях тунгусо-маньчжурских народов хозяином земли называется также старик земли, гор, леса Бая мафа, Баянай, Байнача или На Эндури (Киле, 1996; Широкогоров, 1919). Старика земли в фольклоре называли Бака (нанайцы, удэгейцы), Боскондя, Быхындор или полночный Долбони (эвенки) (Василевич, 1969; Арсеньев, 1998; Шимкевич, 1897а, б).



б



а

а — одноухая хозяйка земли. Изображение на священных камнях. Амур, с. Сакачи-Алян;

б — одноухое женское божество земли. Окуневская культура. Южный Енисей

Эвенкийские шаманы представляли персонажа земли в виде женщины с длинными ушами, женщины с рыбой в руках (идол), а также стариком в виде рыбы. В маньчжурском пантеоне верховное божество антропоморфно и имеет облик царя. В представлениях эвенков, орочей, нанайцев это божество грома черного царя. В фольклоре ульчей, нанайцев и эвенков сохранился архаичный образ медведицы — хозяйки земли. У эвенков образ медведя переплетается с образом лося-старика, а у удэгейцев с образом кабана. В шаманском пантеоне народов Амура божество земли, луны представлено шаманским духом ветра Бучу (нанайцы, ульчи, орочи), Боко (нанайцы, ороки) или грома Бохосо (удэгейцы), имеющих разные ипостаси: горбуна, филина, птице-змея, горбуна верхом на драконе, человека-лося, изюбря (Сем Т., 2002б). Таким образом, божество земли первоначально воспринималось в виде хозяина низа вселенной, земли-воды, нижнего мира, в последующем оно приобрело и другие функции.

7.2.3. Женские болотные образы духов нижнего мира

Со сферой болота и земли подземного мира в представлениях тунгусо-маньчжурских народов связан персонаж старухи нижней земли, болота, огня.

7.2.3.1. Хэли/Сэли, Хуель мама, Коя

В нанайском фольклоре старуха низа земли являлась хозяйкой дерева жизни и смерти, хозяйкой судьбы. Она наделялась способностью отбирать и возвращать жизнь, была связана с огнем, луной и зарей (Дюгбэнки-Таймаки) и имела облик горбатой старухи, утки, а также рыбы, лосихи и мамонтихи (Киле, 1996; Сем Л., Сем Ю., 1975). Отметим, что в фольклоре нанайцев встречается образ рогатой старухи низа Хуель мама. В волшебной сказке нанайцев говорится, как дочь старухи низа рогатой Хуель мама — Хунчунка Фуди («огненная») из лосихи превращается в акулу и кита (Шимкевич, 1896, с. 70, 75). Старуха низа Кэнгэ/Сэнгэ имела облик старухи-утки, красавицы-старухи, луны-зари, лосихи (Шимкевич, 1896, с. 65; Киле, 1996, с. 221–223). В мифологии эвенков также имеется сюжет о превращении небесной лосихи, укравшей солнце, в мамонта или рыбу, кита. После того как лосиху застрелил из лука охотник, она упала в море и стала китом (Василевич, 1939).

7.2.3.2. Атака мама

В удэгейской мифологии болотная старуха имеет ипостась в виде тигра, огненного шара, а также паучихи или паучихи с лапами тигра. Герой встречает болотную старуху, путешествуя в нижний мир у края земли (Арсеньев, 1998). Образ тигра дублирует в мифологии тунгусо-маньчжурских народов огонь, солнце, а образ паучихи — свет, луну, реже солнце или огонь. В мифологии через посредство образа и названия зооморфных персонажей кодировалось название ритуального огня зороастрийской традиции, распространившейся у тунгусо-маньчжурских народов в эпоху Средневековья через манихейство от уйгуров и согдийцев (Кызласов, 2001; Гумилев, 2004). Сравним название тунгусского персонажа паучихи Атака и иранское название священного огня — Атар. Видим, что оба слова имеют общую основу; таким образом, использовался тайный код для сохранения новых идей в традициях народов.

7.2.3.3. Калтака

Калтака — болотная, лунная хозяйка нижнего мира, старуха нижней сферы земли в образе утки, мамонта, кабанихи, медведицы. В фольклоре кур-урмийских нанайцев мерген совершает путь к хозяйке земли, имеющей образ огромной (ростом в 7–9 саженей) медведицы Ургули. Мерген хватается медведицу за уши, женится на ней и добывает 9 девочек и 9 мальчиков из тела Калтака фудин. Путь к ней лежит через владения Сангия мама под морем (Киле, 1996).

Арха мерген добывает у старухи низа Калтака фудин, имеющей клыки и рога (мамонта, кабана), 9 девочек и 9 мальчиков — средства от шаманской болезни своей жены Донгнаний/Сангнаний. В мифологии эвенков записан вариант о мамонте или кабане, поднявшем на бивнях землю из вод первозданного океана (Василевич, 1936). Этот сюжет изображен на петроглифах Среднего Амура. Возможна связь Калтака с образом Боролдо/Королдо — кабаньей головой, головой хищника низа, и мамонтихой.

7.2.3.4. Ибаха арина, Аринки

Женской ипостасью духа болота тунгусо-маньчжурского пантеона (маньчжуров, нанайцев, ульчей, удэгейцев) является также демоническая птица Ибаха арина (Шимкевич, 1896; Захаров, 1875; Золотарев, 1939). В фольклоре нанайцев, удэгейцев, ульчей, эвенков *Аринки* — это кате-

гория злых духов земли, тайги, нижнего мира, воды. В шаманстве тунгусо-маньчжурских народов Аринки относятся к категории предков шаманов, которые обитают на 5-м уровне неба у шаманской красной горы, рядом с небесным зайцем и кабаном (Шимкевич, 1896; Киле, 1996; Смоляк, 1991, с. 14).

Сравнивая мужские персонажи низа земли с женскими в тунгусо-маньчжурском пантеоне, следует заметить различие их ипостасей. Женский образ имеет ипостаси старухи, паучихи, тигра, медведицы, кабанихи, лосихи. Мужские ипостаси персонажей низа земли представлены разными образами: старика, рыбы, медведя, черта, злого духа, царя, хозяина селения, горбуна и *половинга*, тигра, огня, черного зверя.

7.2.4. Божество воды (земли-воды)

Наиболее ранним зооморфным образом тунгусской мифологии, символизирующим главное божество нижнего мира, было божество воды в образе рыбы. Воды первичного моря-океана представлялись в мифологии тунгусо-маньчжурских народов местом конца земли, где сходится этот и тот свет, где возможны переходы в нижний мир. В мифологии стихия воды является местом пересотворения и возрождения. Поэтому души умерших шаман отвозил по воде: из реки мира людей он переходил в реку мира хозяина воды и подземного мира (Анисимов, 1958; Липская: Архив МАЭ, 1932; Аврорин и Козьминский, 1949; Волкова, 1961).

В космогоническом мифе забайкальских эвенков повествуется, что во времена первотворения рыба щука подпирала землю, она же считалась причиной творения рек и гор (Макаренко, 1913: Архив РЭМ, д. 215, с. 296). Во время камлания западных эвенков в шаманском чуме, моделирующем вселенную, изготавливали деревянные изображения четырех или двух рыб (налима и тайменя), сросшихся хвостами, которые образовывали проход в нижний мир (Рычков, 1922, с. 83; Анисимов, 1958, с. 197). В шаманском чуме подкаменно-тунгусских эвенков хозяина земли Дуннур, к которому обращался во время камлания шаман, представляли в виде фигуры рыбы (Макаренко, 1913б: Архив РЭМ, д. 215). Эвенкийские шаманы, корни которых были в нижнем мире, обращались к предку Мугдэ за покровительством и помощью. Его изображение делали из дерева в виде женской фигуры с подвешенной сбоку рыбой, имеющей на спине вертикальную линию лиц, изображающую поколения предков (МАЭ, колл. 1524-253; Иванов, 1970, с. 170).

На костюмах сильных шаманов у эвенков на спину прикреплялась железная подвеска *аркалан*, символизирующая броню. К ней подвешивались диск — символ земли и фигурка рыбы (осетра или лосося), которая, согласно космогоническому мифу, поддерживала землю (диск), а также фигурки оленя и медведя — символы света и тьмы (РЭМ, колл. 8761-19243; Сем Т., 1987, с. 160).

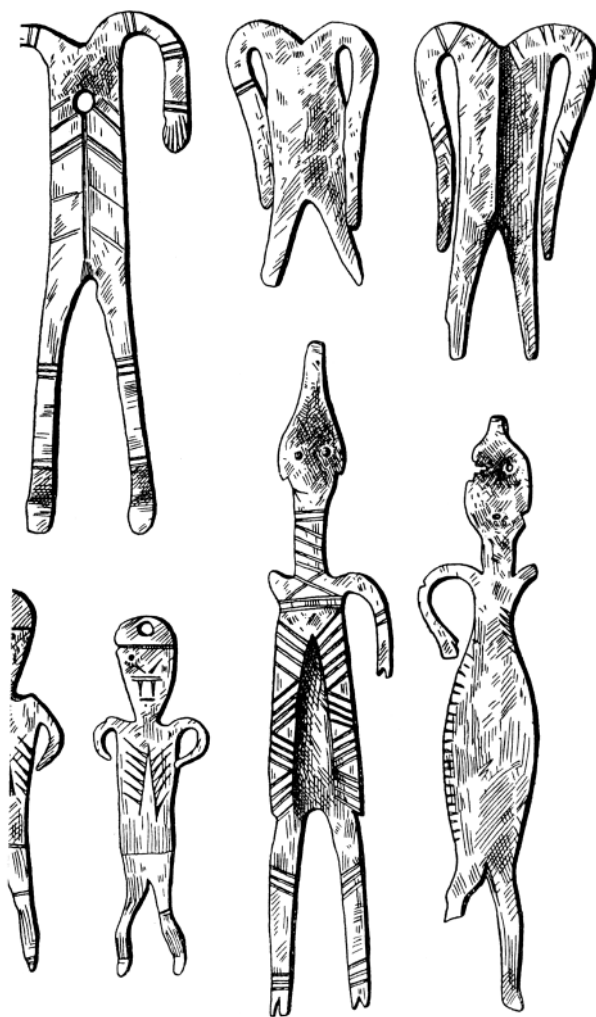
7.2.4.1. Аджуа, Аджарай

Верховное божество низа земли в тунгусо-маньчжурской мифологии и шаманстве имеет архаичный облик и представлено в образе рыбы либо женщины и рыбы, молодого мужчины и рыбы. К этому образу восходят многие названия хозяина нижнего мира и земли — Одярай, Аджарай, Аджуа, Эджэн, Армуэ, Илму.

К. М. Рычков среди названий шаманских духов нижнего мира, которых перечисляет шаман енисейских эвенков во время путешествия по вселенной, называет доброго зубастого духа Арджарак (Menges, 1993, р. 90). В архаичном пласте верований якутов имя хозяина нижнего мира Аджарай также означает «рыба» (Алексеев, 1975, с. 112). В героическом эпосе алданских эвенков «Иркисмондя» богатырь среднего мира Хуругочон сражался с мата Авахи, трехглавым орлом, сыном хозяина нижнего мира Оненга Одярая (Мыреева, 1990, с. 151). Имя Оненга Одярая является фонетическим вариантом имени Аджарай. В шаманстве нивхов и ульчей Оненга — название духа гор. Горы воспринимаются как мир духов в отличие от мира людей в двухчастной горизонтальной картине мира. В шаманском комплексе нивхов его изображение соответствует облику духа ветра Бучу, Боко тунгусо-маньчжурских народов Амура.

В анимистическом мифе ульчей о духах-хозяевах природы в сюжете о распределении сфер мироздания имеется аналогичный женский образ — хозяйка рыб и воды Аджуа. В мифе рассказывается о двух первопредках ульчей, рожденных из деревьев, которые росли на берегу мировой реки. Кондолику, небесный мужской первопредок с верховьев мировой реки, родился в пихте, а Аджуа, женский первопредок с низовий мировой реки, родилась в кедре. Кондолику становится хозяином тайги в образе тигра *Дусе*, Аджуа — хозяйкой рыбы и воды (Золотарев, 1939, с. 167–171). Данному образу соответствует шаманский амулет в виде женщины-предка с фигурой рыбы (Иванов, 1970).

В тунгусо-маньчжурских языках слово *аджин*, *ачжи* означает «рыба (вообще), осетр, калуга». Слова *удза*, *удзума*, *озо*, *ходза* — «рыба, сазан».



Духи-помощники божества подземелья. Эвенки

В маньчжурском языке имеется также фонетически близкое слово *ачжа* в значении «матушка, мать» (ССТМЯ, 1975, с. 16).

Судя по материалам публикаций и музейным коллекциям, в шаманском пантеоне нанайцев и ульчей образ *Аджи* (калуги) и *Даджифу* (осетра) связан с лечебной магией (Шимкевич, 1896; РЭМ, колл. 4795-438 к). Ороки с лечебной целью делали амулет в виде деревянной фигуры рыбы *Эдэ* в стружках с рисунком нерпы и рыбы на боках (Вязовская, 1975, с. 59).

П. Протодяконов от уссурийских нанайцев записал сказку о мергене, который имел духом-помощником рыбу-дьявола. В борьбе с белым всадником, убившим шамана Саксае (ястреба), мерген позвал рыбу-дьявола, та хвостом разбила белого всадника вдребезги. Тогда Мерген женился на дочери шамана (Протодяконов, 1896, с. 10). Имя этого мергена, судя по нанайскому фольклору, — Ерхий мерген или Арцо Марго. П. Т. Воронов, побывавший у эвенков р. Подкаменная Тунгуска в 1912 г., писал, что камень в форме рыбы у них заменял шайтана или духа дьявола (Воронов: Архив РЭМ, д. 118, с. 28).

Нанайцы и ульчи использовали сушеного ерша для отпугивания злых духов (Арсеньев: Архив ПФРГО, д. 28, с. 297; Шренк, 1903, т. 3). В фольклоре нанайцев этот персонаж имеет эпитет Арха Аодину Мерген — «золотой ерш» (Киле, 1996, с. 93—101). Арцо Марго добывает эликсир бессмертия, лекарство для своей жены-шаманки, он идет за 9 гор и болот за волшебным кабаном и зайцем. Арцо Марго на одном плече несет рыбу нельму, а на другом — можжевельник (Крапоткин, 1896, с. 16—19).

Персонаж Ерхий мерген уже встречался нам в главе о духах неба как бог плодородия, имеющий связь с тремя мирами вселенной. Он хозяин погоды, следит за ходом солнца, ветром, дождем, и он же связан с землей и водой. В шаманстве персонажу Ерхий мергену соответствует его двойник Боко, или Бучу — птице-змей, человек земли, дух подземного пещерного ветра, главный инициальный дух-помощник.

В фольклоре и шаманстве енисейских, амурских эвенков, нанайцев и орочей имеется образ, аналогичный персонажу нанайцев Ерхий мергену, но имя его Дэрэхды. Первый шаман и кузнец *Дэрэхды* или *Дэвэкта* едет верхом на рыбе (Рычков, 1922, с. 131; Аврорин, Лебедева, 1966, с. 129; Липский: Архив МАЭ, 1936). Как было показано выше, образ Ерхий мергена нанайцев соответствует образу *Ерга* или *Егда* у орочей и удэгейцев. Безусловно, оба названия Ерга и Дэрэхды идентичны.

Образ Ерхий мергена нанайских сказок как олицетворение трех стихий сопоставим с образом нанайской мифологии — женщиной,

хозяйкой воды Веринка. В шаманском пантеоне Ерхе мерген, по данным А. Н. Липского, изображается верхом на рыбе, что означает овладение стихией водного хаоса. В мифе верховских нанайцев, записанном Д. Трусовым, Веринка и Хадой называются дочерьми, а Джульчу — сыном первопредков (Трусов, 1844, с. 438—452, 468). Веринка, таким образом, имеет женскую ипостась. В волшебных сказках *Арха* называется мергеном — метким стрелком, молодцем, имеет мужскую ипостась. Если следовать версии, что первичный термин был Веринка, корневая основа *вер* в словаре тунгусо-маньчжурских языков имеет отношение к водной стихии (утка, рыба, верши, выход на лодке) (ССТМЯ, 1975, с. 131).

По данным А. В. Смоляк, один шаман нанайцев имел сильного духа-помощника — духа горной змеи Вэрэ (Смоляк, 1991, с. 92). Название шаманской змеи Вэрэ (ср. ящерица варан. — Т. С.) и имя дочери первопредков Веринка в ульчском шаманстве и нанайском мифе совпадают. Нанайский мифический прототип сказочного персонажа Ерхий мергена в женской ипостаси Веринка (Трусов, 1884, с. 438—452, 468) семантически сопоставим с образом прародительницы Аджуа, хозяйки воды ульчской мифологии (Золотарев, 1939, с. 167—171).

В нанайской сказке с эпическим сюжетом «Мерген и его друзья» рассказывается, как Мерген добывает себе в жены дочь хозяина солнца — утреннюю зарю. По пути на небо к отцу утренней зари Мерген встречает в реке рыбу калугу, которая была хозяйкой рыбы и воды (Сем Л., Сем Ю., 1975). Изображение калуги, хозяйки низа земли-воды, входило в обязательный набор лечебного шаманского комплекса у нанайцев и ульчей. По-видимому, образ женщины-рыбы Аджи как хозяйки воды лежит в основе некоторых других названий хозяина нижнего мира тунгусских народов, связанного с водной стихией, землей, подземным миром. Их имена — Эждэн, Эджен хан, Армуэ, Ирму, Илмун хан. Мы уже отмечали, что в тунгусо-маньчжурской мифологии используется прием, который предполагает табуацию или замену названий персонажей по аналогии и сходству имен — общая психологическая основа магии и мифологии (Фрезер, 1983, с. 58).

7.2.4.2. Эджэн хан

Образ Эджэн хана встречается в пантеоне маньчжуров, эвенков, нанайцев и бурят. Слово *эджэн* имеет монгольское происхождение и означает духов-хозяев местности. Это понятие также широко распространено среди тюркоязычных народов в форме *эе*, *иччи*, *ачи* (Неклюдов,

1992, с. 657). Существует версия, что слово *эджэн* восходит к иранскому названию духов — *джин* (Михайлов, 1980, с. 175).

В нанайской сказке о мальчике и зайце — небожителях, записанной Л. И. Сем и Ю. А. Семом от Дигор в с. Верхняя Эконь, повествуется, что мальчик (гром) упал с неба и по совету старушки-зайца женился на младшей из семи девушек *пудин*. Он стал хозяином подводного мира — Эджэн ханом, а старушка-заяц превратилась в главного духа верхнего мира в облике птицы. Мерген, враг Эджэн хана, пошел на гору с 9 вершинами, где стоял гранитный столб, охраняемый двумя собаками. Там красная *пудин* (не хозяйка ли света и огня?) шаманила двумя камнями. Кремень превратился в бубен, гранит в колотушку. Она гадала, как оживить отца мергена. Мерген сражался с Эджэн ханом, врагом своего отца. Душа Эджэн хана хранилась в трех яйцах у младшей из дочерей Эджэн хана (Сем Л. и Сем Ю., 1986–1992. Рукопись). Мерген разбил яйца и убил врага.

В другой сказке нанайцев говорится о хозяине нижнего мира (воды) *Эдэн мана*. Старик-хозяин пригласил для спасения своей дочери большого шамана — Мергена, владельца золотой лягушки и серебряной головы (солнца и луны). Черный идол, помощник шамана Мергена, помог найти выдру, а та указала лечение — напоить дочь кровью двух речных пудин — пестрых рыб-чудовищ. Эджен усыпил всех на 3 дня, лишив их голоса и движения. Ванга, старик селения у реки, устроил состязание, в котором победил Мерген. Он и взял в жены дочь хозяина воды и хозяина нижнего мира.

В нанайской сказке, записанной Л. И. Сем и Ю. А. Семом от Киле в с. Болонь, «охотник мерген ищет невесту, дочь подземного царя Эджэн хана. Ему помогает рыжая лиса, которой обернулась сама дочь Эджэн хана. Путь к Эджэн хану лежит через владения предков мергена. Он прошел через землянку предков, вошел в подземный мир, там столб стоит с луком и стрелами, а в книге, которую читал прадед, смотрит, как найти Эджэн хана — в страну теней Арму. Мерген дошел до дома с резьбой — балки змеи, тигры, птицы. Там, где дед и бабка — книга из рыбьей кожи. Старик дал внуку бронзовую оморочку с золотым носом, серебряным веслом, сиденьем из бисера. Там, где прадед и прабабка — книга из кожи кабарги, там страна вечного мрака и холода. Дальше людей нет, — ему дали крылья орла. У вяза из корней вышел старик с телом тигра, лицом человека и бородой. Мерген долетел до города Арму в облике мухи, к Эджэн хану пришел, тот условие поставил: иди в страну Чероборо, принеси седло для коня. Мерген видит сон — ему помогает дочь Эджэн хана в облике рыжей лисы. Страна Чероборо — за морем, где горы ко-

лышатся, огонь вырывается, огненные реки текут вверх по Уссури, там озеро, где 3 утки. Если поймать птенца, утка принесет 2 седла — серебряное и золотое».

В пантеоне уссурийских нанайцев Г. Пель-Горский упомянул двух главных богов — бога добра Андури, посылающего долгую жизнь, и бога зла Яудин, посылающего болезни (Пель-Горский, 1896). Имя бога зла Яудин является фонетическим вариантом имени Эджэн.

Следует напомнить, что в нанайском фольклоре хозяин земли называется несколькими синонимами — Бая мафа, Амба бусеу, Иргэн хан, Эден хан (Шимкевич, 1896, с. 105–106).

Представления об Эджэн хане встречаются также в фольклоре и шаманских верованиях маньчжуров, эвенков, ороков. Эджэн в верованиях ульчей, удэгейцев, орочей — дух-хозяин местности (ССТМЯ, 1977, с. 437–438). Из материалов С. М. Широкогорова, собранных у баргузинских и нерчинских эвенков, известно, что *одян* — это группа духов, обитающих в трех мирах (Shirokogoroff, 1935, p. 140–141). Образ Эджэн хана как хозяина нижнего мира известен в бурятском фольклоре, в героическом эпосе Гэсэр (Хангалов, 1959, т. 2).

Употребление слова *эджэн* — «хозяин» для самого грозного божества, хозяина судеб, владыки подземного мира, хозяина смерти Илмун хана, заменяет его имя в фольклоре некоторых тунгусских народов. Табуация имени страшного бога — обычное дело в мифологии и шаманстве многих народов мира.

В мифологическом пантеоне восточных эвенков в оппозиции к верховному божеству Экшери находится его старший брат — божество нижнего мира Харги или Авахи, либо Абаасы (Василевич, 1959). Такое же название имеют злые духи нижнего мира, с которыми сражается эпический герой эвенков (Варламова, 2004, с. 213; Мыреева, 1990, с. 162–163). По мнению некоторых исследователей, этот образ заимствован у якутов и имеет индоиранское происхождение от слова *an*, *ab*, *aфс* — «вода» (Габышев, 1999, с. 19).

7.2.5. Демон огненного ветра

Образ демонического ветра — хозяина бури (ветра, грома, дождя) низа земли связан в представлениях тунгусо-маньчжурских народов с самой нижней, огненной, темной сферой подземного мира. Демонический ветер есть воплощение вселенского хаоса, тьмы, лжи, разрухи. Образ демонического ветра запечатлен в шаманской мифологии тунгусо-маньчжурских

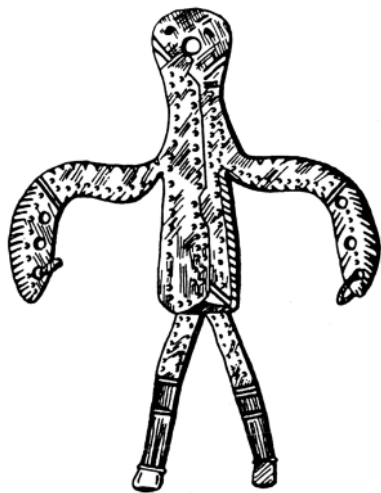
народов под разными именами — Елури (маньчжуры), Харги, Хыгин (эвенки, эвены), Корбо, Кофо (нанайцы), Бучу (нанайцы, орочи, ороки), Боко (нанайцы), Бохосо (удэгейцы).

7.2.5.1. Елури

Материалы китайского исследователя Фу Джи Чена свидетельствуют, что в маньчжурском пантеоне шаманского эпоса демоническое существо бури Елури стремится уничтожить мир людей и богов и ввергнуть землю и всю вселенную во тьму и ложь, во мрак. 300 небесных богинь света встают на борьбу с демоном бури и мрака и низвергают его под землю, но через какое-то время он вырывается на землю. Тогда три главные небесные богини: Абка хэхэ — богиня неба, Улден — богиня света, Баная — богиня земли (горы) и их помощники — 7 небесных девушек (Плеяды) из сумки богини света, небесная ежиха, владеющая лучами света, и богиня огня, отдавшая весь свой свет, а также другие богини — все вместе побеждают демона (Бэкер, 2004, с. 38–48).

7.2.5.2. Харги

В представлениях эвенков, эвенов, нанайцев дух-хозяин нижнего мира



Харги — дух-хозяин подземелья,
шаманский дух предка.
Эвенки

назывался Харги. Его фольклорные варианты — Хорэгэ, Холуро, Корбочико. Харги своим влиянием охватывал все три сферы подземного мира — болото, воду, огонь. Он имел зооморфный и антропоморфный облик.

Персонаж Харги находится в оппозиции к своему небесному брату-творцу — Эксэри (Василевич, 1957, с. 157). В мифологии оба брата представлены как два оленя, имена которых Эксэ (или фольклорный Ирки) и Хэргэ (фольклорный Хуругочон), восходят к одному общему прототипу — Ерга или Гуранта, Гуривуль. То есть в фольклоре мифологическая линия оппозиции двух творцов многократно разворачивается в цикличные подвиги многих персонажей.

Из фольклорных материалов, собранных Г. М. Василевич у разных групп эвенков известно, что в их космогонических мифах о творении мира и людей принимают участие два брата: старший — хозяин земли Харги или Авахи, младший — хозяин неба Хэвэки, Экшэри (Василевич, 1959, с. 173–175, 176, 178–179). Образ хозяина нижнего мира Харги известен эвенкам Ангара, Енисея — Баякита, Некогда, Подкаменной и Нижней Тунгуски, Авахи — Буреи, Авасы — Чумикана (Там же, с. 174–178).

Г. М. Василевич отметила, что слово *харги* (*арги*), кроме своего современного значения «черт, дьявол, вредный дух», распространенного во всех говорах, сохранило и другие значения — «лесок» (подкаменно-тунгусские, сымские, оленекские), «дикий олень» (сымские), а в шаманских песнопениях это слово имеет значение «душа покойника». В якутском языке имеется близкое слово *харя* — «сосна», а в энецком *кари* — «сосна». Г. М. Василевич пришла к выводу, что в слове *харги* имеется компонент, связанный, с одной стороны, с понятиями «дерево — лес — дикий олень — дух леса — черт или дерево — пень — душа покойника», с другой стороны, компонент со значением «быстрина, водоворот, черт, водяной» (Василевич, 1959, с. 171; 1958, с. 471–472).

А. Ф. Анисимов писал о полисемии слова *харги* в эвенкийском языке, имеющем ряд значений: «дикий олень (обычное название *бэюн*), тайга, дух-хозяин леса (обычное — *агу*), злое существо, людоед» (Анисимов, 1959, с. 45). Кроме того, название духа нижнего мира Харги (в огласовке Хэргэ) означает «дно, низ», то есть нижний, а в огласовке Хырга/э — «вихрь, ветер» (ССТМЯ, 1977, с. 368–369), Хэргилэ, Хэргиски — «вниз» (Василевич, 1959, с. 160).

В Дialeктологическом словаре эвенкийского языка по говорам эвенков Якутии, составленном А. В. Романовой и А. Н. Мыреевой, слово *харги* в томпонском, ербогаченском, иркутском, подкаменно-тунгусском говорах означает «черт, дьявол», а в чумиканском — «дух шамана». Корень *хар* в чумиканском, ербогаченском говорах означает «парить, кружиться в воздухе», а слово *хару* — «кружиться (о голове)» в восточных и енисейских говорах (Романова, Мыреева, 1968, с. 188). С этим значением слова сопоставимо название ветра и божества ветра — Хырга, Хэргэ, Хыгин.

В Сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских языков семантический круг значений слова *харги* и близких к нему основ расширен. Имеются значения: *хэрги* — «низ», *хэрэ* — «дно», *харги* — «лес, земля; злой дух, черт, дьявол», *харгис* — «препятствие; злой дух», *хари* — «парить в воздухе, смотреть вниз» (ССТМЯ, 1977, с. 317, 320, 368, 370).

В космогоническом мифе эвенков (Енисея, Забайкалья и Верхнего Амура) говорится о творении мира двумя братьями. Старший брат,

творец и хозяин земли Харги/Хэргэ/Хырга/Хигын, имел облик человека-зверя, способного к перевоплощениям. Он находился в оппозиции к небесному брату по имени Буга, Экшэри, Сэвэки, Амака (Василевич, 1959, с. 16, 42). В мифах зафиксированы подробности о духе Харги.

М. Ошаров записал миф от байкитских эвенков, в котором говорится, что злой дух Харги сделал одну птицу гагару и, пустив ее по воде, стал хвастаться перед Амака, который сделал всех птиц. От крика гагары люди стали шаманить (Василевич, 1936, с. 250).



Наскальное изображение
злого духа, главы подземелья
Харги

В мифе о космической охоте ербогаченских эвенков Кондогир, записанном В. С. Пежемским от шамана Шимбацля, рассказывается о трех охотниках — стрелках в солнечную лосиху. Среди них был великан Мангы Деромго («огненный силач»), а также Хвастливый и Торопливый — это эпитеты богов Харги и Оксори, согласно именам богов верха и низа, знающим проход по мирам (Там же, с. 174). В материалах И. И. Бердникова есть следующий рассказ: всемогущий добрый бог Шивоки создал мир, лес, людей, животных. Злой шайтан Хальги ему мешал: накидал камней, чтобы звери не могли ходить, и потихоньку таскал их. Шивоки рассердился и стал бороздить землю и лес руками. Шайтан шикаликан Хальги от гнева Шивоки скрылся в подземелье. И оттуда он выходил либо страшным зверем, либо оленем *орон*ом, либо медведем *амиканом*ом, либо в виде гагары, чтобы разносить болезни, горе и смерть *камаргу* (Бердников, 1910: Архив РЭМ, ф. 6, оп. 4, д. 1, с. 10). В мифе эвенков Нижней Тунгуски, записанном от шамана Дохолокто, шайтан Хигын («вихрь, дикий») «первым на земле завелся, и никого не боится, ни бога Оксари, ни лешего Тогомор» (Воронов, 1908–1914: Архив РЭМ, ф. 6, оп. 1, д. 123, с. 4; д. 119, с. 48, 54, 135).

По данным А. И. Мазина, у верхнеамурских орочонов в мифе старший брат-творец Харги борется со своим младшим братом-творцом Сэвэки.

Харги создал вредных животных, испортил человеческие формы, внес в них болезни при творении людей (Мазин, 1984, с. 220).

У верхнеамурских эвенков Харги в противовес брату-творцу Сэвэки создал все плохое и бесполезное: два дерева — сосну и ольху, бесполезную птицу дятла и внес болезни и смерть в тела людей (плюнул на них) во время их сотворения (Варламова, 1991, с. 31–32). Когда Сэвэки лепил из глины людей и поместил их сохнуть в хижину, а собаку оставил охранять их, Харги нашел щель, стал дуть, поднял большой ветер, и стало холодно. Собака замерзла, и Харги, пообещав ей шубу, испортил тела людей, облизав фигурки и поплевав на них (Варламова-Кэптукэ, 1991, с. 29). Следует отметить, что образ собаки — проводника и сторожа душ при входе в нижний мир характерен для зороастрийских верований древних иранцев (Литвинский, Седов, 1984, с. 161–169). Аналогичную роль играла собака и в представлениях киданей. Ее скульптурные изображения помещали в могилы умерших (Wittfogel, Feng Chia-Sheng, 1961; Викторова, 1980, с. 125). Известно, что кидани принимали участие в этнокультурогенезе тунгусо-маньчжурских народов (эвенков, маньчжуров) (Викторова, 1980, с. 161–182; Шавкунов, 1991, с. 186–198).

Согласно мифологии эвенков Подкаменной Тунгуски, в нижнем подземном мире обитали духи времен первотворения: олень *Харги/Хэрги*, медведь *Манги*, мамонт *Хэли (Сэли)*, змей *Дябдар*. Из материалов А. Ф. Анисимова известно, что у шаманов эвенков р. Подкаменная Тунгуска главными шаманскими духами-помощниками считались Манги и Харги. Шаманский дух Харги мог иметь облик получеловека-полуволка, росوماхи, медведя, змеи, либо человека-птицы, человека с птичьими ногами, трехголовой гагары, рыбы, помощниками которой были два тайменя, сросшиеся хвостами и охраняющие дорогу в нижний мир *хэргу* (Анисимов, 1958, с. 136–138, 174). Харги называлась у эвенков также мать-зверь шамана и имела облик матери-лосихи, лежащей у корней шаманского дерева (Там же, с. 142–143).

В фольклоре учурских эвенков Харги — волшебница, добрый дух, вероятно, имеется в виду шаманский инициальный дух. Отметим, что у амурских тунгусов таким духом является дух ветра Бучу/Боко и ясновидящий человек Ерга.

Итак, в эвенкийской мифологии Харги — дух-хозяин нижнего мира, стрелок в солнце, он является воплощением ветра и холода, хозяином болезней и смерти, творцом земли, воды, подземного мира. Харги имеет разные зооморфные облики, связан со стихиями земли, тайги и воды, может менять облик, превращается в оленя, медведя, гагару. В качестве помощников Харги имеет медведя *Манги*, мамонта *Сэли* и змея *Дябдара*.



Хозяин подземного мира. Маньчжурская икона. РЭМ, колл. 11429-4

Фонетически и семантически образ Харги в эвенкийском фольклоре сопоставим с персонажем Хуругочон. В фольклоре эвенков Хуругочон имеет облик оленя, волка, ястреба, медведя. Отметим, что его ипостаси совпадают с обликами Хальги. Хуругочон женится на дочери солнца вечерней заре — серебряной девушке Монгукчен (Василевич, 1966, с. 266–267; Мыреева, 1990, с. 245, 353; Булатова, 1987, с. 112–116). В архаическом эпосе эвенов этот персонаж носит имя Хорэгэ или Холуро — карлик. У дяди Холуни было два племянника: старший брат Нелтуни и младший Хорэгэ. Хорэгэ спас медведя (духа нижнего мира Дэмбэни Дэбэрэ) у карликовой березы, сняв с него цепь. Он сел верхом на медведя и поехал на ту сторону вниз по течению реки. Нелтуни, по совету дяди Холуникана, перешел на другую сторону моря через мост из

стрелы и стал бороться с медведицей, как и его брат Хорэгэ. Они победили медведиц нижнего мира (Лебедева, 1981, с. 119–141). В фольклоре нанайцев хозяином нижнего мира, соответствующим северотунгусскому образу — Харги, Хуругочон, Хорэгэ, Холуни (эвенки и эвены), называется большеухий или разноухий карлик Корбочико, владеющий жизнью и смертью. В шаманском пантеоне тунгусских народов Амура (орочей, ороков, удэгейцев) Киргия Бучу или Бучу, Боко соответствует его второму названию — Ерха мерген (Шимкевич, 1896, с. 87–92; Киле, 1996, с. 209; Чадаева, 1990, с. 89–90).

К категории огненных божеств тунгусской демонологии относятся также хозяин низа земли — огненный Буркан Бурай, Суткуру, железная огненная птица Коори, Ибахан Арина и огненный пещерный ветер Бучу (Воскобойников, 1981; 1960; Идес, 1967). П. Крапоткин от кур-урмийских нанайцев записал названия двух верховных богов: добра Фю-хэ и зла — Бурхан (Крапоткин, 1896). Изображение первого делали из дерева в форме человека и молились ему в лесу, а второму поклонялись шаманы и делали идола этого бога только в случае болезни. У забайкальских эвенков, а также бурят под влиянием буддизма и контаминации образов в пантеоне традиционных верований роль божества нижнего мира играли *Буркан Баши* и *Буркан Бурай* (Воскобойников, 1960). А. А. Макаренко, описывая шаманские ритуалы забайкальских эвенков, упоминает обращение шамана к духу Буркан Бука (Макаренко, 1913: Архив РЭМ). В фольклорном сюжете эвенов о двух братьях, имеющих образы птиц — Омчени и Уиндя (синица и водоплавающая утка), рассказывается о добывании жены в образе трех лебедей братом Уиндя и о том, что Омчени бросается к Бурха Бугаю в огонь (Лебедева, 1964). Отметим, что образ Бунинка также связан с огнем, который он насылает на землю во время ее становления, чтобы она затвердела (Спасский, 1822). Образ Буркан Бурая сопоставим с персонажем Бурав и Боролдо — головой хищника или челюстями (кабана, волка, медведя), проглатывающими солнце и луну (Шимкевич, 1896, с. 103; Бельды, 1963).

Типологический и семантический анализ духов и демонов нижнего мира отражает их хтоническую природу и связи со сферами и уровнями подземелья. Выделение главного божества подземелья имеет общую основу и связано с заимствованным индо-буддийским образом Илмун хана (Эрлик хана или Ямы). Другие выделенные образы демонов подземелья дублируют отдельные свойства их главы. Наряду с этим в пантеонах практически всех тунгусо-маньчжурских народов, включая маньчжуров, сохранились древние образы хозяев подземелья и злых духов (Бунинка, Амба, Хуту).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Процесс работы над темой и результаты настоящего исследования по реконструкции общетунгусской модели пантеона позволили выделить несколько аспектов в решении проблемы.

Мировоззренческий аспект

Система и структура верховного пантеона тунгусо-маньчжурских народов в целом и его персонажей формировались исторически и были связаны с формированием картины и модели мира. В ней отразились разные *социальные уровни представлений*: мифологический, шаманский, государственный.

Мифологический уровень пантеона тунгусов основан на архаичной двучастной картине мира, раскрываемой через дуализм разных природных стихий (воды и воздуха, воды и огня, воды и земли), жизни и смерти, мира людей и мира предков и духов. Создание мира в представлении тунгусо-маньчжурских народов на этом уровне предполагает разворачивание пространственно-временного континуума от общего синкретичного в своей природе прототипа мировой горы как модели вселенной, зарождающейся в первозданном водном хаосе. Мифологический уровень пантеона тунгусо-маньчжурских народов отражает общеалтайские представления.

Мифологический уровень пантеона хорошо сохранился в фольклоре (мифах, сказках, эпосе), календарных и промысловых ритуалах, шаманстве тунгусо-маньчжурских народов. К мифологическому уровню общетунгусского пантеона относятся образы матерей-хозяйек родовых священных гор и деревьев, хозяйек вселенной, прародительниц зверей и людей — Бугады энин, Абуга, Абкай хэхэ, обладающих астрально-хтонической двойственной природой. Образ матерей природы в Сибири был связан со хтоническими обитателями мироздания. У тунгусо-маньчжурских народов обитатели лесов как иного локуса мира были связаны с культом лося и представлением о лосе как о модели мира и земли (эти представления хорошо сохранились в мифологии урало-

алтайских народов). В мифологии и модели мира тунгусо-маньчжурских народов Дальнего Востока сохранился более архаичный образ земноводных — змея, дракона, ящера и черепахи, лягушки, рыбы — как хтонических персонажей, связанных с культом плодородия. Этот образ восходит к праалтайскому женскому персонажу хозяйки вселенной, горы, земли — Абуга (маньчжуры, алтайцы), Этуген, Натигай (монголы, буряты). Мифологические основания сохранились позднее во всех божествах, связанных с образом горы, которая стала восприниматься тождественной небу, солнцу, земле. Поэтому образ верховного божества — хозяина неба Буга, Абкай — по сути является космическим божеством, владыкой неба, погоды, леса, земли. В дуалистической мифологии тунгусов этот образ раздваивается, причем у некоторых народов сохраняются одинаковые названия для обоих творцов и божеств неба и территории (Боа — Буга, Буа Эндури — Буа эджэн).

Следует отметить, что хтонические образы копытного (лося) и земноводного (ящера, рыбы, лягушки) уходят своими корнями в палео-евразийско-американскую культурную эпоху и в мифологических и шаманских представлениях народов Сибири часто трансформируются один в другого.

К раннему пласту верований тунгусо-маньчжурских народов относится также образ хозяйки света и тепла Дылача, Тылга или Сэнгэ, обладающей двойственностью и восходящей к астральному культу. Его праалтайские корни связаны с образом и названием тюрко-монгольских народов неба Тэнгри, но с ранней, иной по содержанию, отличной от тэнгрианства, символикой и семантикой. Позднее этот образ был осложнен культом солнца и тэнгрианским и даосским пониманием божественного Неба.

Образ богини-прародительницы в представлениях тунгусо-маньчжурских народов, связанный с персонажами хозяйки вселенной, восходит к астрально-хтонической хозяйке света, хранительнице мира Сэнгэ-Кэнгэ, обитательнице границы миров, края земли, которая живет под скалами в море или в огненном лесном или подземном озере. Отмечается связь хозяйки света со хтоническими сферами мироздания — землей-водой. Дальнейшая эволюция образа богини-прародительницы связана с владением горой, деревьями жизни и, наконец, солнечным деревом и солнцем. На основе проведенного анализа можно утверждать, что мифологический уровень представлений о персонажах тунгусо-маньчжурских народов восходит к палеолитическому образу женщины-прародительницы и зверя.

Шаманский пантеон, основанный на представлении о многоуровневом вертикально-горизонтальном строении мира, представляет собой доминирующую систему мировоззрения всех тунгусо-маньчжурских народов. Основой шаманского мировоззрения является развитая анимистическая структура мироздания (анимистическая картина мира и система образов личных духов-покровителей) и сохранение мифологических связей (сюжетов и персонажей мифа и ритуала). Религиозно-мифологические основания лежат в основе структуры и иерархии шаманского пантеона, семантики и трансформации шаманских персонажей.

И шаманский, и мифологический образ отличает полисемия и трансформы как реликты архаической эпохи. Новое в шаманском образе то, чего нет в мифологическом, — тенденция к расщеплению целого на части и его новый синтез. На этом основаны представления об ипостасях главного шаманского образа, подчеркивающие разные стороны одного целого — медиума трех миров. Тогда как главная направленность развития мифологического образа — постоянная циклическая трансформация. Она хорошо просматривается на типологии женских персонажей — прародительниц мира. Главные шаманские персонажи тунгусо-маньчжурского пантеона — преимущественно мужские образы, либо парные божества, связанные с культом плодородия и предков. В мифологии шаманства маньчжуров, нанайцев, эвенков сохранились черты архаичного матрилинейного типа шаманства. Это нашло проявление в мифах о становлении шаманов и хтонизме первых шаманок тунгусо-маньчжурских народов (хозяйка леса и зверей, поход в нижний мир за живой водой или душой героя). Наряду с матрилинейным у тунгусо-маньчжурских народов было развито партилинейное шаманство (первые шаманы как первопредки и творцы мира, верховные боги неба и земли — хозяин неба и горы-вселенной, хозяин леса и зверей, хозяин воды-моря).

Соответственно этому главные образы шаманского пантеона отличаются сочетанием нескольких принципов — двойственности, тройственности и множественности, восходящих к одному прототипу. Данная особенность хорошо просматривается на образе главного шаманского божества Ерге мергена и его многочисленных ипостасей в трех мирах. В дуалистической мифологии тунгусов этот образ относится к верховным божествам грома и бури (ветра с дождем, грома и молнии), восходящих к образам двух братьев — творцов мира. Кроме того, старший брат обладает самостоятельной дуальностью как божество грома и грозы. В трехуровневой модели мира этот образ расщеплен на три персонажа, во-

площения трех огней (солнца, грома и огня) или трех стихий (неба-горы, леса, воды). В шаманстве тунгусов и народов Амура главное шаманское божество бури Ерхе имеет астральную и хтоническую сущность и представлен двумя образами: божеством плодородия и хозяина судеб. В шаманском эпосе маньчжуров — это двуполое хтоническое божество, хозяин бури и мрака Елури.

Верховное божество горы Канда мафа имеет трех сыновей, а божество света — трех дочерей (солнце, луна, звезда), от брака которых рождаются первые люди. Данная легенда лежит в основе многих центральноазиатских (от них — восточноазиатских) генеалогических легенд царской семьи.

К шаманскому пантеону относятся обожевленные категории первых шаманов: Гуранта, Нямури, Кынга, Кингит, Карендос, Хадау, Торганэй, Хосе. Лексико-семантический анализ этимологии их имен и общей семантики свидетельствует об иранских и монгольских параллелях этих образов, восходящих к индоевропейским мифологическим сюжетам и образам (кузнеца и шамана как воплощения творца небесного громовника и хтонического демона). К шаманскому уровню представлений относятся также эпитеты верховного божества, принятые в тунгусо-маньчжурском пантеоне: творец Майин и божественный, светящийся Сэнгэ — и восходящие к индоевропейским прототипам.

Изучение шаманского пантеона тунгусо-маньчжурских народов позволяет утверждать о формировании его на местной основе при значительном участии этнокультурного компонента.

Государственный пантеон известен у маньчжуров наряду с шаманским, профессиональным и народным. Анализ этого уровня позволяет рассмотреть проблему соотношения письменной и устной традиции в мифе и ритуале и формирования канона, а также иерархии в пантеоне.

Поскольку государственный пантеон имел фиксированную форму, для него характерна канонизация основных персонажей. Однако у маньчжуров зафиксировано несколько списков персонажей пантеона, отличающихся некоторым локальным своеобразием. В то же время среди них выделяется постоянный набор персонажей, повторяющихся в разных списках.

Государственный пантеон маньчжуров, возглавляемый верховным божеством неба, сформировался в результате контаминации разных религиозных систем — на основе центральноазиатского культа неба — тэнгрианства, чжурчжэньского шаманства (X–XII вв.), китайского даосизма, конфуцианства и дальневосточного буддизма. В результате оформилось

представление о трех главных божествах маньчжурского пантеона — верховного бога неба Абкай Эндури, богини-прародительницы Фодо-Омоси мама и хозяина судеб Илмун хана.

В государственном культе маньчжуров верховному божеству неба Абкай Эндури принадлежит верховная власть, ему подчинены все боги и духи, демоны и люди, он дарует право победы в войне, хозяйстве, престолонаследовании и рождение мальчиков, удачу в жизни. Под влиянием даосизма рядом с божеством неба Абкай появился образ Эксэ, связанный с божественным предком Шенг ди. Громовник, божество света и другие персонажи являются помощниками, через посредство которых верховное божество неба и вселенной управляет миром. В шаманском пантеоне маньчжуров верховным божеством является хозяин судеб Илмун хан, в ведении которого не только карающие функции, но также и творение душ и форм людей через своих помощниц Омсон мама, Няння и других. Двойственное отношение к рождению людей (небом данный и возрожденный к жизни хозяином судеб) позволяет предположить сохранение космического дуализма в шаманстве не только тунгусских народов, но и маньчжуров, скрытый под влиянием буддизма и даосизма. Яркий сюжет, характерный для разных уровней пантеона всех тунгусо-маньчжурских народов, — противоборство сил света и неба со хтоническими силами тьмы подземелья — придает космическому дуализму этическую окраску.

Определенная иерархия и канонизация персонажей существовала не только на государственном уровне, но была известна также и в профессиональном шаманском пантеоне нанайцев, ульчей, удэгейцев и эвенков. Канонизация персонажей отразилась на стандартах их изображения. Преобладание трехчастной и многочастной модели мира в шаманстве выражается в иерархии персонажей пантеона. Персонажи верховного пантеона дублируют мифологическую двухчастную модель мира как верх — низ вселенной.

В основе традиционной схемы шаманства образы мирового пространства вселенной — верха и низа, восхода и захода солнца, центра — равнозначны и не имели этической оценки. Ценностью полетов шаманов во вселенной вверх и вниз было общение с духами во благо людей рода и племени, государственной аристократии. В шаманстве тунгусо-маньчжурских народов данная первичная (традиционная) схема была модернизирована влиянием конфессиональных идей зороастризма, буддизма, манихейства и христианства. Однако мифологическая двухчастность прочитывается в пантеоне на уровне оппозиции раннего космического и этического дуализма.

Иконографический аспект

Иконографический анализ основных типов и образов пантеона тунгусо-маньчжурских народов позволяет утверждать, что все категории верховного пантеона тунгусо-маньчжурских народов имеют символические изображения. Атрибуция была проведена на основе идентификации детских игрушек, орнаментов, ритуальных предметов и изображений (музейных вещей и фотоколлекций, иллюстрированных изданий) с фольклорными и шаманскими образами. Автор пришел к выводу, что характеристика мифологических и шаманских персонажей (мифологических предков и богов, духов) в системе ритуалов позволяет актуализировать взаимоотношения мифа и ритуала через визуальные образы ритуальной иконографии.

В промысловом культе и на лечебных картинах имеются изображения хозяина вселенной Буга в виде личины на срезе дерева или фигуры человека, чиновника или царя на троне. Изображение хозяина гор и вселенной старика Ка мафа делали в виде фигуры предка шамана (удэгейцы, эвенки), детского охранителя (эвенки — бирары и манегры). Близким по функции и семантике является персонаж Калгама (в шаманстве, промысловом и домашнем культе), горный дух, хозяина леса и рек, территории и вселенной.

Образ первого шамана Гуранта имеет свое воплощение в виде шаманского духа-покровителя Городо (народы Амура), или духа молнии Голорон (эвенков), или амулета Гаро в виде солнечно-огненной птицы (аналога Гаруды), или идола предка Бугады, Мугды, тэгэ в круге с лентами, символизирующего хозяина вселенной.

Персонаж солнца Сенге, Сангия изображался в виде личины (так же как и Буга у эвенков) либо всадника на коне на бронзовом шаманском зеркале и имел символы в виде деревянных дисков, ковриков, плетеных тарелок, изображающих солнечного змея или оленя. Орокский идол хозяина вселенной Сиивурэ символизировал образ горы и солнца.

Главное шаманское божество, родовой герой волшебных сказок и эпоса Ерхе мерген или Батуру Манги, являющийся персонификацией молнии, как посредник трех миров представлялся в виде птиц, зверей и земноводных. Доминирующим обликом Ерхе, Мани были тигр или собака, красный волк либо всадник на этих животных. В орнаментальных композициях образ родового героя-первопредка Ерхе представлялся всадником на птице, кабане, драконе, волке, собаке, тигре, причем изображалась, как правило, только голова тотемного предка. В ритуальном шаманском комплексе главное шаманское божество представлено двумя

персонажами: птице змеем Бучу и рогатым тигром или медведем Мани, изображавшими вместе образ рогатого и крылатого человека — тигра с хвостом змеи.

Образ богини-прародительницы в иконографии тунгусо-маньчжурских народов обычно вписан в орнаментальный сюжет родового дерева жизни и вселенной. Кроме того, в орнамент родового дерева, который символизировал также мировое древо и вселенную в целом, была вписана фигура шамана-первопредка либо голова родового тотемного предка — дракона, кабана, волка, тигра.

Образ громовника Хадау, Торганэй изображался в виде плечистого черного человека с молотком и наковальней или молнией на теле. Аналогичный образ приписывался верховному божеству нижнего мира и судеб людей, имеющему множество образов в тунгусо-маньчжурских пантеонах: Кара Амба, Илмун хан, Бунинка. Образ этого персонажа был изменчив: его представляли в виде большеухой хозяйки-медведицы, рогатых людей или оленей, хозяйки или хозяина воды и рыб либо просто рыбы, черного всадника, трехглавого дракона или птицы, чудовища, в облике которого подчеркивалась связь с тремя мирами.

Этнокультурный аспект

В результате функционально-семантического, лексико-семантического и иконографического анализов персонажей верховного пантеона тунгусо-маньчжурских народов были выявлены различные исторические напластования в персонажах пантеона, сформировавшиеся на основе взаимодействия местных образов, а также разных этнических и конфессиональных заимствований.

Палеолитические корни имеют архаичный образ богини-матери, прародительницы рода, и образы тотемных животных (медведя), образ змея-хронотопа, символа вселенной, а также образ птицы как модели мира, соединяющей мужское и женское начала природы (Прибайкалье). Эти образы продолжают бытовать и в последующие времена среди распространившегося населения по территории Сибири и Тихоокеанского побережья Азии и Америки (Амур).

К неолитическим образам относятся изображения хозяев воды и рыб в виде человека с рыбами в руках дэмонского культурного типа (Япония), а также образ хозяйки моря в образе тюленя древнеберингоморского типа (Северо-Восток Азии, Прибайкалье). Наряду с этим можно выделить два варианта хтонических образов первопредков, связанных с культом

плодородия. Первый тип в виде черепахи и змея характерен для восточноазиатского региона (Амур, Маньчжурия, Корея), второй тип в виде лягушки и ягуара — для Амура и Центральной и Южной Америки. К древнему восточноазиатскому образу хозяина бури, ветра относится тунгусский образ Хэргэ, Ерхе, Елури, японский Сусанно, корейский Суро и китайский Юй.

Значительный объем культурных корреспонденций тунгусо-маньчжурских народов связан с заимствованиями от индоевропейских (хеттов), индоиранских (тохаров) и иранских (согдийцев, скифов) народов эпохи энеолита, бронзы и железа Центральной Азии, которые отражают влияние переднеазиатской и индоевропейской мифологии. В частности, распространяются переднеазиатские мифологические сюжеты типа эпоса о Гильгамеше (сюжет о противоборстве культурного героя рогатого человека-барса Гильгамеша с демоницей хаоса — сфинксом Турешмат) (Пазырык), о Великой богине-матери и ее сыне — умирающем и воскресающем божестве растительности Думузи. К сюжетам индоевропейской мифологии, известным в шаманском эпосе тунгусо-маньчжурских народов, относится противоборство божества грома Тора с многоголовым змеем водного хаоса, кузнеца — творца мира и шамана.

Среди тунгусо-маньчжурского населения была распространена также мифология индоиранского типа о божественной паре бога-отца и сына (солнца и огня), Хормуста и Митры, и противостоящего им божества тьмы Ахримана, образ солнечной ежихи, противоборствующей силам тьмы. От тохаров в языках тунгусо-маньчжурских народов появляется название верховного бога Буга. Сопоставимы также образы божества растительности Тэгомар, Тагу тунгусской мифологии и среднеазиатское божество земледелия Дехкон. Персонаж Митра сопоставим с ипостасями тунгусского шаманского божества-посредника трех миров Ерхий мергена, Сэвэки, Хадау, Манги Дёлони.

Индийские образы, вероятно через монгольские народы, оказали заметное влияние на формирование основных шаманских персонажей тунгусо-маньчжуров: Шива, Киртимукха, Раху, Гаруда, связанных с комплексом представлений о родовом герое Ерхе мергене и его ипостаси Бучу.

Образы иранской мифологии, известные тунгусо-маньчжурским народам, связаны с шаманством и представлениями о боге-посреднике Митре, дереве бессмертия Сомы и его стороже Сенмувре, божественном огне и его жрецах Махгу-атраван, оказавшими влияние на ипостаси общетунгусского шаманского образа Ерхе мергена или Батуру Мани и ритуальный образ Манги (Мани, Мари).

В результате настоящего исследования были выявлены также общеалтайские персонажи пантеона, свидетельствующие как о заимствованиях, так и об их общности.

Наибольшую сложность представляет выделение в пантеоне общеалтайского культурного фонда. Очевидно — это образ богини-прародительницы типа Омоси-Умай, испытывавшей влияние богини Анахиты и птицы счастья Хумай, а также божество света и неба Тылга-Тэнгри. Общими тюрко-монгольскими персонажами эпоса являются богатыри Канда, Алманджы, Ерха мерген. Древнетюркское происхождение имеет образ божества неба Тэнгри, земли-воды Йер-су. Образ тунгусского Ерхий мергена сопоставим с древнетюркским персонажем — божеством плодородия и солнца Буб Тэнгри и божеством пути Йол Тэнгри. Монгольское происхождение имеют образы тунгусо-маньчжурского пантеона, относящиеся к основным шаманским персонажам предков, — Гуранта, Торганэй, Хадау, Ерхий мерген, его ипостаси типа Чинанай, Дэрэгды.

Под влиянием буддизма общеалтайский небесный персонаж Ерлен, известный в мифологии монгольских народов и китайцев, превратился в главное шаманское божество — хозяина подземного нижнего мира и владыки судьбы Эрлик хана или Ирхы Номон хана.

Пантеон тунгусо-маньчжурских народов испытал также влияние даосского культа неба Тиэн (Тянь) и верховного предка Шенг ди. На формирование образа тунгусо-маньчжурского шаманского божества плодородия Ерхе мергена, очевидно, оказал влияние даосский образ божества бессмертия Дун Ван Гун.

Таким образом, проведенный в данной работе анализ верховного пантеона тунгусо-маньчжурских народов подтверждает общие выводы исследователей о конфессиональном влиянии индо-буддийских, даосских, зороастрийских, митраистских, манихейских и христианских представлений и персонажей, наполняя их конкретным содержанием.

Сравнительно-историческое, типологическое и семантическое исследование верховного пантеона тунгусо-маньчжурских народов позволило выявить новые центральноазиатские и дальневосточные культурно-генетические связи и включить их в систему общеалтайских и евразийских представлений, ранее слабо учитывавшихся в истории и культурогенезе народов Евразии.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АН ДФ —	Академия наук, Дальневосточный филиал
Архив СОМ —	Архив Сахалинского областного музея
АСОМ —	Архив Сахалинского областного музея
ВЛ —	Восточная литература
ГМИР —	Государственный музей истории религии, Санкт-Петербург
ГМИРиА —	Государственный музей истории религии и атеизма (ныне ГМИР)
ГМЭ —	Государственный музей этнографии народов СССР (ныне РЭМ)
ГО —	Географическое общество
ДВГУ —	Дальневосточный государственный университет
ДВФСО АН —	Дальневосточный филиал Сибирского отделения Академии наук
ДТС —	Древнетюркский словарь. М.: АН СССР, 1969
ДВНЦ —	Дальневосточный научный центр
ВПОРГО —	Вопросы Приморского отделения Русского географического общества
ЖПР —	Женщины, познание и реальность. Исследование по феминистической философии. М., 2005.
ЗОИАК —	Записки Общества изучения Амурского края
ЗРГО —	Записки Русского географического общества
ИРГО —	Известия Русского географического общества
ИАН —	Известия Академии наук
КФЭ —	Краткая философская энциклопедия. М.: Прогресс, 1994
ЛГУ —	Ленинградский государственный университет
МАЭ —	Музей антропологии и этнографии, Санкт-Петербург
МНМ —	Мифы народов мира: в 2 т. Т. 1. М., 1991; Т. 2. М., 1992
МПК —	Музей Приморского края

ОИАК —	Общество изучения Амурского края
ОИАК ПО ИРГО —	Общество изучения Амурского края Приморского отделения Императорского Русского географического общества
ОЛЕИА —	Общество любителей естествознания и антропологии
ОМГУ —	Омский государственный университет
ПВ —	Петербургское востоковедение
ПМ —	Полевые материалы
ПМА —	Полевые материалы автора
ПФРГО —	Приморский филиал Русского географического общества
РГПУ —	Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Санкт-Петербург
РЭМ —	Российский этнографический музей
СНС —	Сказки народов Севера / сост. В. В. Винокурова, Ю. А. Сем. СПб.: Дрофа, 1991; 2-е изд. 2001
СОМ —	Сахалинский областной музей
СО РАН —	Сибирское отделение Российской академии наук
СПбГУ —	Санкт-Петербургский государственный университет
ССТМЯ —	Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. Т. 1, 2. Л.: Наука, 1975; 1977
СЭ —	Советская этнография
ТИЭ АН —	Труды Института этнографии Академии наук
ТМТ, 1988 —	Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Новосибирск: Наука, 1988
ТМТ, 1989 —	Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек и общество / Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Новосибирск: Наука, 1989
УрО РАН —	Уральское отделение Российской академии наук
ХГПУ —	Хабаровский государственный педагогический университет
ХКМ —	Хабаровский краеведческий музей
ЭО —	Этнографическое обозрение
ЯГУ —	Якутский государственный университет
CAJ —	Current anthropology journal

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

1. *Арсеньев В. К.* 1907. Архив ПФРГО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 5. Путевой дневник. По р. Ку-сун. Орочи и р. Бикин удэ. 345 с.
2. *Арсеньев В. К.* 1908–1909. Архив ПФРГО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 10, 11. Путевой дневник. Орочи, удэ. С. 287–577.
3. *Арсеньев В. К.* 1914–1925. Архив ПФРГО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 27. Путевой дневник. 903 с.
4. *Арсеньев В. К.* 1914–1927. Архив ПФРГО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 28. Путевой дневник. С. 190–1206.
5. *Бердников И. И.* 1910. Архив РЭМ. Ф. 6. Оп. 4. Д. 1. Доклад «Краткий опыт обследования тунгусов водораздела Подкаменной Тунгуски Енисейской губернии». 43 л.
6. *Васильев Б. А.* 1927. Архив РЭМ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 69. Описание шаманства у орочей. Рукопись статьи. 32 с.
7. *Воронов П. Т.* 1908–1914. Архив РЭМ. Ф. 6. Оп. 4. Д. 4; оп. 1. Д. 119, 123. Материалы по шаманству эвенков р. Катанга (Нижняя Тунгуска). 143 л.
8. *Каплан М. А.* 1962а. Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1445. Религиозные верования народностей Амура. Материалы к лекции. 37 с.
9. *Каплан М. А.* 1962б. Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 5. Д. 106. Дневниковые записи о жизни нанай и удэ, сделанные в Хабаровском крае. 72 л.
10. *Липская Н. А.* 1932. Архив МАЭ РАН. Ф. 5. Оп. 5. Д. 6. Фольклорные записи о загробном мире. 34 л.
11. *Липский А. Н.* 1936–1937. Архив МАЭ РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 62. Материалы экспедиции. Полевые записи по теме: Большие поминки. 155 л.
12. *Логиновский К. Д.* 1898. Архив РАН. Ф. 282 (Л. Я. Штернберга). Оп. 1. Д. 8.
13. *Макаренко А. А.* 1907–1908. Архив РЭМ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 123. Материалы по теме «Посвящение в шаманы у эвенков гг». Разрозненные листы. 177 л.
14. *Макаренко А. А.* 1907–1908. Архив РЭМ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 130. Материалы по похоронному обряду эвенков. 22 л.
15. *Макаренко А. А.* 1908. Архив РЭМ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 131. Введение к шаманству у северных тунгусов. Рукопись статьи. 22 л.
16. *Макаренко А. А.* 1908 г. Архив РЭМ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 141–143. Дневники второй экспедиции на р. Катангу. 75 л.
17. *Макаренко А. А.* 1908–1912. Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 387. Переписка и отчеты члена РГО по русской и тунгусской этнографии в Восточной Сибири. 20 л.

18. Макаренко А. А. 1913. Архив РЭМ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 125, 124, 127, 128. Полевой дневник А. Макаренко периода экспедиции в Забайкальскую область г. Часть 2. 40 л.
19. Макаренко А. А. 1913. Архив РЭМ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 126, 215, 217, 218. Материалы экспедиции в Забайкальскую область по теме «Камлания ороченского шамана». 53 л.
20. Макаренко А. А. 1913. Архив РЭМ. Ф. 6. Оп. 4. Д. 1
21. Шнейдер Е. Р. 1933. Архив МАЭ РАН. К-II. Оп. 1. № 250–257. Материалы из командировки к удэгейцам 1933 г.
22. Шнейдер Е. Р. 1927. Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 449.
23. Штернберг Л. Я. 1898–1910. Архив РАН. Ф. 282. Оп. 1. Д. 96. Материалы по этнографии малых народов Севера. Записи обрядов и преданий. 223 л.

Неопубликованные материалы

1. Березницкий С. В. Веравания и обряды орочей: дис. ... канд. ист. наук. Рукопись. СПб., 1995.
2. Кубанова Т. А. Нанайская ритуальная скульптура как выражение духовного опыта народов Амура: дис. ... канд. ист. наук. Рукопись. СПб., 1991.
3. Лебедев В. Эвены Момского района Якутской АССР // Северник. Студенческий журнал. Рукопись. Л., 1957. С. 125–133.
4. Пан Т. А. Маньчжурские письменные памятники как источник по истории и культуре империи Цин XVII–XVIII вв.: дис. ... канд. ист. наук. Рукопись. СПб., 2004. С. 230.
5. ПМ (полевые материалы) Сем Л. И. и Сема Ю. А. Н а н а й ц ы: п. Верхний Нерген, В. Эконь, 1975, 1976; Болонь, Найхин, 1960; Дубовый мыс, 1965; Новопетровка, 1960; о р о к и: п. Вал, 1963; у д э г е й ц ы: с. Олон, Красный Яр, 1959, 1975. С. Гвасюги, 1983; у л ь ч и: с. Булава, 1976.
6. ПМА (Сем Т. Ю.) Н а н а й ц ы: В. Нерген, Болонь, 1976; ю к а г и р ы, э в е н ы: Колымский край, 1981; у д э г е й ц ы: с. Гвасюги, 1982; о р о к и: п. Вал; н е г и д а л ь ц ы: п. Владимировка, 1986; э в е н к и: Оленек, Якутия, 1988–1990; э в е н к и: Иенгра, Якутия; э в е н к и, э в е н ы: Якутия, 2000–2001.
7. Сем Л. И., Сем Ю. А. Фольклор нанайцев (Мифы, легенды, предания). Рукопись. СПб., 1986–1992.
8. Ямпольская (Купина) Ю. А. Традиционная скульптура эвенков: вопросы происхождения и функционирования (по материалам II пол. XIX — I пол. XX в.): дис. ... канд. ист. наук. Рукопись. Л., 1989. 281 с.
9. Яхонтов К. С. «Книга о шаманке Нишань» как этнографический источник: дис. ... канд. ист. наук. Рукопись. СПб., 1999. Архив МАЭ, К–У. № 763.
10. Архив МАЭ, К — 4. Оп. 1. Д. 763.

Литература на русском языке

1. Аврорин В. А. Материалы по нанайскому языку и фольклору. Л.: Наука, 1986. 256 с.
2. Аврорин В. А., Козьминский И. И. Представления орочей о вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов, изображенные на «карте» // Сб. МАЭ. Т. XI. М.; Л., 1949. С. 324–333.

3. Аврорин В. А., Лебедева Е. П. Ороческие тексты и словарь. Л.: Наука, 1978. 264 с.
4. Аврорин В. А., Лебедева Е. П. Ороческие сказки и мифы. Новосибирск: Наука, 1966. 235 с.
5. Алексеев А. А. Забытый мир предков (Очерки традиционного мировоззрения эвенов Северо-Западного Верхоянья). Якутск, 1993. 94 с.
6. Алексеев В. П. Этногенез. М.: Высшая школа, 1986.
7. Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начале XX в. Новосибирск: Наука, 1975. 199 с.
8. Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1980. 317 с.
9. Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного анализа). Новосибирск: Наука, 1984. 233 с.
10. Алексеева С. А. Семья и брак у эвенов (конец XIX — начало XX в.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2004. 22 с.
11. Алексеенко Е. А. Этнокультурные аспекты изучения шаманства у кетов // Этнокультурные контакты народов Сибири. Л.: Наука, 1984. С. 50–73.
12. Алексеенко Е. А. Кетская проблема // Этногенез народов Севера. М.: Наука, 1980. С. 118–141.
13. Алкин С. В. Палеометалл Дальнего Востока // Известия Сибирского отделения Академии наук СССР. Серия ист., филол. и филос. № 10. Новосибирск, 1987. С. 28–33.
14. Андреева Л. В., Сем Т. Ю. Одежда эвенов // Художественная обработка меха и кожи у народов Крайнего Северо-Востока. Вып. 2. Эвены. Магадан, 2004. С. 11–39.
15. Антонов Н. К. Историческая лексика якутского языка. Якутск, 1971. 128 с.
16. Антонова Е. В., Чвырь Л. А. Таджикские весенние игры и обряды и индоиранская мифология // Фольклор и историческая этнография. М.: Наука, 1983. С. 22–42.
17. Анисимов А. Ф. Религия эвенов в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л.: АН СССР, 1958. 235 с.
18. Анисимов А. Ф. Космологические представления народов Севера. М.; Л., 1959. 106 с.
20. Апинян Т. А. Игра в пространстве серьезного. Игра, миф, ритуал, сон, искусство и другие. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003.
19. Апинян Т. А. Мифология. Теория и событие: учебник. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. 281 с.
21. Апросимов Д. Н. Кюндели — Куо. Эвенкийская легенда // Апросимов Д. Н. Завещание предков / пер. с якутского. Якутск, 2000. 104 с.
22. Арсеньев В. К. По Уссурийской тайге // Арсеньев В. К. Сочинения. Т. 1. Владивосток: Примиздат, 1947а. 398 с.
23. Арсеньев В. К. Дерсу Узала // Арсеньев В. К. Сочинения. Т. 2. Владивосток: Примиздат, 1947б. 308 с.
24. Арсеньев В. К. В горах Сихотэ-Алиня. Соч. Т. 3. Владивосток: Примиздат, 1947в. 283 с.
25. Арсеньев В. К. Сквозь тайгу // Арсеньев В. К. Сочинения. Т. 4. Владивосток: Примиздат, 1948а. 332 с.
26. Арсеньев В. К. Лесные люди — удэхейцы // Арсеньев В. К. Сочинения. Т. 5. Владивосток: Примиздат, 1948б. С. 139–220.
27. Арсеньев В. К. Фольклорные материалы // Фольклор удэгейцев ниманку, тэлунгу, ехэ. Новосибирск: Наука, 1998. С. 448–487.

28. *Архипов Н. Д.* Древние культуры Якутии. Якутск: Якутское кн. изд-во, 1989. 190 с.
29. *Архипов Н. Д.* Древняя Якутия. Мирный, 1993.
30. *Арутюнов С. А.* Рецензия на книгу Б. А. Рыбакова «Язычество древних славян». М., 1981 // СЭ. 1982. № 4. С. 154–161.
31. *Арутюнов С. А., Сергеев Д. А.* Проблемы этнической истории Берингоморья (Эквенский могильник). М.: Наука, 1975. 240 с.
32. *Ардзинба В. Г.* Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982. 182 с.
33. *Афанасьева В. К.* Гильгамеш и Энкиду. Эпические образы в искусстве. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. 1979. 185 с.
34. *Афанасьева В. К.* Думузи // Мифы народов мира. 1991. Т. 1. С. 409–410.
35. *Афанасьева В. К.* 1) Ламашту; 2) Нанна; 3) Син // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 36, 198, 437.
36. *Ахиезер А. С.* Субъекты Российской истории — предмет социокультурного исследования (от архаики до Петра I) // Человек как субъект культуры. М.: Наука, 2002. С. 311–331.
37. *Бакаева Э. П.* Добуддийские верования калмыков (Исследование, опыт, реконструкции): автореф. дис. ... докт. ист. наук. М., 2006. 50 с.
38. *Банзаров Д.* Черная вера или шаманство у монголов // Собр. соч. М.: АН СССР, 1955.
39. *Баранов Д. А., Мадлевская Е. Л.* Образ лягушки в вышивке и мифологических представлениях восточных славян // Женщина и вещный мир культуры у народов России и Европы // Сб. МАЭ. 1999. Т. XLVII. С. 111–130.
40. *Баранов Н.* Серебряная сеть. Нанайские сказки. Новосибирск: Западно-Сибирское книжное изд-во, 1963. 55 с.
41. *Барраль Сегарра Р.* Опыт реконструкции образов планетарных божеств в космических мифах тюрко-монгольских народов // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Пятых Сибирских чтений. СПб., 17–19 октября 2001 г. Часть 2. СПб., 2004. С. 92–104.
42. *Басилов В. Н.* Избранники духов. М.: Политиздат, 1984. 208 с.
43. *Басилов В. Н.* 1) Албасты; 2) Арьяман // Мифы народов мира. М., 1991. Т. 1. С. 58, 59.
44. *Басилов В. Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992а. 328 с.
45. *Басилов В. Н.* Яда // Мифы народов мира. М., 1992б. Т. 2. С. 681.
46. *Басилов В. Н.* 1) Дуализм; 2) Политеизм; 3) Хтонизм // Религиозные верования. Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 5. М., 1993. С. 69–72, 160–161, 218.
47. *Басилов В. Н., Брагинский И. С.* Момо // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 170.
48. *Белик А. А.* Культурология. Антропологические теории культур: учеб. пособие. М., 1999. 241 с.
49. *Белобородова К. П.* Приамурские узоры. Л.: Художник РСФСР, 1975. 106 с.
50. *Белобородова К. П.* Скрипучая старушка. Ульчская сказка. Хабаровск: Хабаровское книжное изд-во, 1979. 12 с.
51. *Белобородова К. П.* Железная птица. Нанайские сказки. Хабаровск: Хабаровское книжное изд-во, 1982. 16 с.
52. *Белобородова К. П.* Пудин и лягушка. Нанайская сказка. Хабаровск: Детская литература, 1986. 28 с.
53. *Бельды А. И.* Традиции и современность (заметки о нанайском декоративно-прикладном искусстве) // Вопр. теории, истории и методики преподавания

- художественно-графической дисциплины (Вып. 2.). Хабаровск: Хаб. гос. пед. инст-т, 1972. С. 18–29.
54. Бельды В. Наследство дедушки Акяну. Нанайские сказки. Хабаровск, 1963. 96 с.
 55. Бельды О. А. Нанайский шаманизм в истории и культуре коренных народов Приамурья и Приморья (сер. XIX — XX в.): автореф. дис. ... канд. культурологии. СПб., 1999. 27 с.
 56. Белявский Л. В. Эвенкийские сказки. Новосибирск, 1971.
 57. Белянская М. Х. Традиция и современность. Культура выживания северных тунгусов в Северо-Восточной Азии. Историко-этнографический очерк. СПб.: Бельведер, 2004. С. 123.
 58. Бем С. Л. Линзы гендера. Трансформация взглядов на проблему неравенства полов / пер. с англ. М., 2004. 336 с.
 59. Бердяев Н. А. Проблема человека. К построению христианской антропологии // Самопознание. Л.: Лениздат, 1991. С. 341–366.
 60. Березкин Ю. Е. Мочика. Цивилизация индейцев Северного побережья Перу в I–VIII вв. Л.: Наука, 1983. 166 с.
 61. Березницкий С. В. Об этногенезе тунгусо-маньчжуров Дальнего Востока // Сибирь. Древние этносы и их культуры. СПб., 1996. С. 146–164.
 62. Березницкий С. В. Мифология и верования орочей. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1999. 188 с.
 63. Березницкий С. В. Верования, обряды, обычаи и праздники // История и культура орочей. Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2001а. С. 77–103.
 64. Березницкий С. В. К проблеме этнокультурных параллелей бохайцев и современных тунгусо-маньчжуров // Древняя и средневековая история Восточной Азии. Владивосток, 2001б. С. 372–377.
 65. Березницкий С. В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амуро-Сахалинского региона. Владивосток: Дальнаука, 2003. 486 с.
 66. Бернштам А. Н. Заметки по этногенезу народов Северной Азии // СЭ. 1947. № 2.
 67. Бертагаев Т. А. Космогонические представления в мифологии монгольских племен // Историко-филологические исследования. М., 1975. 416 с.
 68. Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л.: АН СССР, 1950. Т. 1.
 69. Богораз В. Г. Эйнштейн и религия. Пг., 1923.
 70. Бодде Д. Мифы древнего Китая // Мифологии древнего мира / пер. с англ. М., 1977.
 71. Больширева (Маретина) С. А., Гусева Н. Р. Народы Ассамских гор // Народы Южной Азии. М.: АН СССР, 1963. С. 483–506.
 72. Болотин Д. П. Этнокультурная ситуация на Верхнем Амуре в эпоху позднего средневековья (13–17 вв.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 1995.
 73. Болотин Д. П., Забияко А. П., Пан Т. А., Аниховский С. Э. Маньчжурский клин: история, народы, религия. Благовещенск: Изд-во Амурск. ун-та, 2005. 245 с.
 74. Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. 2-е изд. М.: Мысль, 1983. 206 с.
 75. Борко Т. И. Шаманизм: от архаических верований к религиозному культу. Екатеринбург: Изд-во «Банк культурных информационных», 2004. С. 152.
 76. Брагинский И. С. Небо // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 206–208.
 77. Брагинский И. С., Лебеков Л. А. Иранская мифология // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 560–564.

78. Браиловский С. Н. Тазы, или Удихэ. (Опыт этнографического исследования) // Живая старина. Вып. 3–4. СПб., 1901. 223 с.
79. Бродянский Д. Л. Антропоморфные мифологические образы в системе артефактов неолита и палеометалла Дальнего Востока // Антропоморфные изображения. Первобытное искусство. Новосибирск: Наука, 1987. С. 58–72.
80. Бродянский Д. Л. Каменная черепаха из Синего Гая и новые ракурсы старых находок: Мир древних образов на Дальнем Востоке // Тихоокеанская археология. Вып. 10. Владивосток, 1998.
81. Бродянский Д. Л. Археология добохайского Приморья // Древняя и средневековая история Восточной Азии. Владивосток, 2001. С. 17–19.
82. Бродянский Д. Л. Люди и проблемы дальневосточной археологии (очерки, эссе, статьи, доклады). Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2004. 189 с.
83. Булатова Н. Я. Говоры эвенков Амурской области. Л.: Наука, 1987. 168 с.
84. Булатова Н. Я. Язык и фольклор сахалинских эвенков // Фольклор и этнография народов Севера. Якутск: Северовед, 1998. С. 25–41.
85. Булакова Т. Д. Нанайские напевы. Хабаровск: Управление культуры Хабаровского крайисполкома, 1993. 64 с.
86. Булакова Т. Д. Шаманство в традиционной культуре: Системный анализ. Монография. СПб.: РГПУ им. А. И. Герцена, 2001. 166 с.
87. Булакова Т. Д. Познание, ценностная ориентация и проектирование в шаманской практике // Записки Гродековского музея. Вып. 6. Хабаровск, 2003. С. 5–17.
88. Бурыкин А. А. К реконструкции мифологических представлений о пауке-прародителе у тунгусо-маньчжуров и других народов северо-востока Азии по лингвистическим, фольклорным и этнографическим данным // Формирование культурных традиций тунгусо-маньчжурских народов. Новосибирск: АН СССР, 1985. С. 37–51.
89. Бурыкин А. А. Эвенские орнаменты // Айвэрэттэ. Репертуарно-методический сборник. Вып. № 8. Анадырь, 1992. С. 45–63.
90. Бурыкин А. А. Мифологические рассказы о медведе у народов Северо-Восточной Азии и Северной Америки. Т. 4. СПб., 1996. С. 60–89.
91. Бурыкин А. А. Верования и обряды эвенов // История и культура эвенов. Историко-этнографические очерки. СПб.: РАН, 1997. С. 111–125.
92. Бурыкин А. А. Малые жанры эвенского фольклора. Загадки, пословицы и поговорки, запреты-обереги, обычаи и предписания, приметы. (Исследование и тексты). СПб.: ПВ, 2001. 288 с.
93. Бурыкин А. А. Язык малочисленных народов в его письменной форме. Социолингвистические и собственно лингвистические аспекты (на материале эвенского языка). СПб.: ПВ, 2004. 384 с.
94. Бурыкин А. А., Шарина С. И. Материалы по шаманству эвенов Якутии в записях А. Сотавалта // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы IV Сибирских чтений. СПб., 2000. С. 247–253.
95. Бутин Ю. М. К проблеме происхождения корейцев и маньчжур // Проблемы реконструкции в этнографии. Новосибирск, 1984. С. 38–55.
96. Бэкер Й. Шаманские небеса (маньчжурская мифология и изучение звезд Амурского бассейна) // Записки Гродековского музея. Вып. 8. Хабаровск, 2004. С. 37–55.
97. Вадецкая Э. Б. Древние идолы Енисея. Л.: Наука, 1967. 79 с.
98. Вальдю А. Сказки бабушки Лайги. Хабаровск, 1972. 96 с.
99. Василевич Г. М. Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям у тунгусов // Этнография. 1930. № 3. С. 57–67.

100. *Василевич Г. М.* Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Л.: ИНС, 1936. 290 с.
101. *Василевич Г. М.* Древнейшие языковые связи современных народов Азии и Европы // ТИЭ АН, новая серия. 1947. Т. 2. С. 205–232.
102. *Василевич Г. М.* К вопросу о киданях и тунгусах // СЭ. 1949. № 1.
103. *Василевич Г. М.* Фольклорные материалы и племенной состав эвенков (тунгусов) // Тр. 2 Всерос. географического съезда. Т. III. М., 1949.
104. *Василевич Г. М.* Эвенки // Народы Сибири. Этнографические очерки. М.; Л.: АН СССР, 1956. С. 702–704.
105. *Василевич Г. М.* Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков // Сб. МАЭ. М.; Л.: АН СССР, 1957. Т. XVIII. С. 151–185.
106. *Василевич Г. М.* Эвенкийско-русский словарь. М, 1958. 802 с.
107. *Василевич Г. М.* Ранние представления о мире у эвенков // ТИЭ. 1959. Т. 51. С. 157–191.
108. *Василевич Г. М.* Древнейшие этнонимы Азии и названия эвенкийских родов // СЭ. 1964. № 4. С. 34–49.
109. *Василевич Г. М.* Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания. М.; Л.: Наука, 1966. 399 с.
110. *Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). Л.: Наука, 1969. 304 с.
111. *Василевич Г. М.* Этнонимы в фольклоре // Фольклор и этнография Л.: Наука, 1970. С. 25–42.
112. *Василевич Г. М.* Дошаманские и шаманские верования эвенков // СЭ. 1971. № 5. С. 53–60.
113. *Василевич Г. М.* Тунгусская мифология // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 188.
114. *Васильев Б. А.* Основные черты этнографии ороков // Этнография. Вып. 1. 1929. С. 3–22.
115. *Васильев Б. А.* Старинные способы охоты у приморских орочей // СЭ. 1940. № 3. С. 161–171.
116. *Васильев Ю. М.* К вопросу об этнической характеристике населения Приамурья в IX–XII веках // Материалы древней и средневековой археологии юга Дальнего Востока СССР и смежных территорий. Владивосток, 1983.
117. *Васильев Ю. М.* Погребальный обряд покровской культуры (IX–XII вв. н. э.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1986.
118. *Варламова (Кэптукэ) Г. И.* Миф о сотворении мира. Эвенки // Курьер ЮНЭСКО. 1991. № 1. С. 31–32.
119. *Варламова (Кэптукэ) Г. И.* Новые фольклорные материалы по эвенкийскому шаманизму // Гуманитарные науки в Сибири. 1994. № 4. С. 48–53.
120. *Варламова (Кэптукэ) Г. И.* Эпические традиции в эвенкийском фольклоре. Якутск: Северовед, 1995. 168 с.
121. *Варламова (Кэптукэ) Г. И.* Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора. Новосибирск: Наука, 2002. 376 с.
122. *Варламова (Кэптукэ) Г. И.* Мировоззрение эвенков. Отражение в фольклоре. Новосибирск: Наука, 2004. 186 с.
123. *Вахромеев Г.* (протоиерей). Как защититься от чародеев с каноном и акафистом святым мученикам Киприану и Иустине. Изд. 9. М.: Даниловский благовестник, 2006. С. 88.
124. *Вайнштейн С. И.* История народного искусства Тувы. М.: Наука, 1974.
125. Введение в культурологию: учеб. пособие. 2-е изд. М.: Владос, 1996.

126. *Викторова Л. Л.* Ранние формы религии киданей // Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск: Наука, 1974. 261–265 с.
127. *Викторова Л. Л.* Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. М.: Наука, 1980. 224 с.
128. *Волкова М. П.* Нишань самани битхэ (предание о Нишаньской шаманке). М.: ВЛ, 1961. С. 178.
129. *Воробьев М. В.* Древняя Япония. Историко-археологический очерк. М.: Изд-во вост. лит. 1958. 118 с.
130. *Воробьев М. В.* Древняя Корея. Историко-археологический очерк. М.: Изд-во вост. лит. 1961. 146 с.
131. *Воробьев М. В.* Словарный состав чжурчжэньского языка как этнографический источник // Докл. ГО. 1968. Вып. 5.
132. *Воробьев М. В.* Япония в III–VII вв. Этнос, общество, культура и окружающий мир. М.: Наука, 1980.
133. *Воробьев М. В.* Культура чжурчжэней и государства Цзинь (X в. — 1234 г.). М.: Наука, 1983. 367 с.
134. *Воскобойников М. Г.* Фольклор эвенков Бурятии. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1958. 187 с.
135. *Воскобойников М. Г.* Эвенкийский фольклор: учеб. пособие для педагогических училищ. Л., 1960. 339 с.
136. *Воскобойников М. Г.* Фольклор эвенков Прибайкалья. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1967. 183 с.
137. *Воскобойников М. Г.* О космогонических преданиях эвенков // Языки и фольклор народов Севера. Новосибирск: Наука, 1981. С. 221–229.
138. *Вязовская В. В.* Научный каталог этнографических коллекций Сахалинского краеведческого музея (поступления 1960–1973 гг.). Южно-Сахалинск, 1975. 110 с.
139. *Габышев Е. С.* Культ солнца в мифологии якутов (Проблема древних этнокультурных параллелей): автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 1999. 22 с.
140. *Гадамер Х. Г.* Истина и метод. М., 1988.
141. *Гадамер Х. Г.* Актуальность прекрасного. М., 1991.
142. *Гаер Е. А.* Древние бытовые обряды нанайцев. Хабаровск: Хабаровское книжное издательство, 1991. 143 с.
143. *Гаер Е. А.* Традиционная бытовая обрядность нанайцев в конце XIX — начале XX в. М.: Мысль, 1992. 128 с.
144. *Галданова Г. Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, 1987. 116 с.
145. *Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. 583 с.
146. *Гацак В. М.* Устная эпическая традиция во времени. Историческое исследование поэтики. М.: Наука, 1989. 253 с.
147. *Гачев Г.* Национальные образы мира. Космос-психо-логос. М.: Прогресс, Культура, 1995. 480 с.
148. *Гемуев И. Н.* Мировоззрение Манси. Дом и космос. Новосибирск: Наука, 1990.
149. *Георги И.-Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб.: Русская симфония; Библиотека АН, 2005. 816 с.
150. *Герасимова К. М.* Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск: Наука, 1980. 319 с.
151. *Гимм М.* Маньчжурская мифология // Мифы народов мира. Т. 2. М. 1992. С. 107–109.
152. *Гирфанова А. Х.* Словарь удэгейского языка. СПб.: Наука, 2001. 476 с.

153. *Гириц К.* «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретации культуры. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 171–200.
154. *Гоголев А. И.* Лекции по истории этнографии якутов. Ч. I: учеб. пособие для студентов ист. отд. истор.-филол. факультета. Якутск: ЯГУ, 1978.
155. *Гоголев А. И.* Этногенез якутов. Якутск, 1992.
156. *Гоголев А. И.* Отражение древних алтае-индоевропейских связей в культуре и языке якутов // Этнокультурное взаимодействие в Евразии. М.: Наука, 2006.
157. *Голан А.* Миф и символ. М.: Русслит, 1993. 375 с.
158. *Головнев А. В.* Модель в культурологии // Модели в культурологии Сибири и Севера. Сб. науч. трудов. Екатеринбург: УрО РАН, 1992. С. 142–169.
159. *Головнев А. В.* Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995. 606 с.
160. *Гонтмахер П. Я.* Нанайцы. Этюды о духовной культуре. Хабаровск: ХГПУ, 1996. 274 с.
161. *Гонтмахер П. Я.* Ульчи. Человек. Время. Культура. Хабаровск: Хабаровский краевой краеведческий музей им. Н. И. Гродекова, 2003. 300 с.
162. *Грачева Г. Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (по материалам нганасан XIX — начала XX в.) Л.: Наука, 1983. 174 с.
163. *Горский В.* Начало и первые дела Маньчжурского дома // Тр. членов Российской духовной миссии в Пекине. Т. 1. СПб., 1852. 1–188 с.
164. *Гофман И. И., Решетов А. М.* О южных границах распространения североазиатских монголоидов в древности // СЭ. 1981. № 6. С. 78–88.
165. *Гринцер П. А.* Индийская мифология // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992а. С. 642.
166. *Гринцер П. А.* Умиравший и воскресающий бог // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992б. С. 547–548.
167. *Гроф С.* Психология будущего. Уроки современных исследований сознания. М.: Изд-во Ин-та трансперсональной психологии; изд-во К. Кравчука, 2001. 458 с.
168. *Грунтов И. А., Дыбо А. В., Кормушин И. В.* Палеокультура, прародина и внешние связи алтайской семьи в древности // Этнокультурное взаимодействие в Евразии. Кн. 2. М.: Наука, 2006. С. 30–40.
169. *Гумбольдт В.* Избранные труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1984.
170. *Гумилев Л. Н.* Древние тюрки. М.: Наука, 1967. 504 с.
171. *Гумилев Л. Н.* Хунну. Степная трилогия. СПб.: Тайм-Аут-Компасс, 1993. 224 с.
172. *Гумилев Л. Н.* Поиски вымышленного царства. М.: АСТ, 2004. 462 с.
173. *Гурвич И. С.* Культура северных якутов-оленьеводов. К вопросу о поздних этапах формирования якутского народа. М.: Наука, 1977. 247 с.
174. *Гурвич И. С.* Ареальное изучение эпических произведений народов Северной Сибири и Дальнего Востока СССР // Фольклор и историческая этнография. М.: Наука, 1983. С. 152–169.
175. *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. 2-е изд. М.: Искусство, 1984. 350 с.
176. *Гуревич П. С.* Философская антропология: учеб. пособие. М.: Вестник, 1997. 448 с.
177. *Гуревич П. С.* Культурология. М.: Вестник, 1999.
178. *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. М., 2000а.

179. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия. Минск; М., 2000б.
180. *Дадеишкелани*, кн. Часть Амурской области между рр. Бурею и Амгунью // Сб. географии, топографии и статистических материалов 1 по Азии. СПб.: Издание Военно-учебного комитета главного штаба, 1887. С. 174–275; 1888. С. 234–286.
181. *Деревянко А. П.* Ранний железный век Приамурья. Новосибирск: Наука, 1973.
182. *Деревянко А. П.* Приамурье (I тыс. до н. э.). Новосибирск: Наука, 1976.
183. *Деревянко Е. И.* Мохэские памятники Среднего Амура. Новосибирск: Наука, 1975.
184. *Деревянко Е. И.* Троицкий могильник. Новосибирск: Наука, 1977.
185. *Деревянко Е. И.* Племена Приамурья I тыс. н. э. Очерки этнической истории и культуры. Новосибирск: Наука, 1981.
186. *Диосеги В.* Тунгусо-маньчжурское зеркало шамана // *Acta orientalia Academia Hungaricae*. Vol. I. Budapest, 1951. С. 359–383.
187. *Джарылгасинова Р. Ш.* Древние когуресцы (К этнической истории корейцев). М.: Наука, 1972. 202 с.
188. *Джарылгасинова Р. Ш.* Этногенез и этническая история корейцев по данным эпиграфики («Стела Квангэтхо-Вана»). М.: Наука, 1979. 182 с.
189. *Джарылгасинова Р. Ш.* Корейцы // Календарные обычаи и обряды Восточной Азии. Новый год. М.: Наука, 1985. С. 79–116.
190. *Диксон О.* Шаманизм. Шаманские учения клана ворона. История, теория и практика коренных шаманских традиций. М.: Рефл-бук, 2000. 294 с.
191. *Долгих Б. О.* Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке. М.: АН, 1960.
192. *Долгопольский А. Б.* Гипотеза древнейшего родства языковых семей Северной Евразии с вероятностной точки зрения // *Вопр. языкознания*. 1964. № 2.
193. *Долгопольский А. Б.* Методы реконструкции общиндоевропейского языка и сибирско-европейская гипотеза // *Этимологии*. 1964. М., 1965.
194. *Дыбо А. В.* К культурной лексике праалтайского языка // *Балто-славянские исследования*. 1991. М., 1997.
195. *Дыбо В. А., Терентьев В. А.* Ностратические языки // *Лингвистический энциклопедический словарь*. М., 1990. С. 338–339.
196. *Дугаров Д. С.* Исторические корни белого шаманства на материалах обрядового фольклора бурят. М.: Наука, 1991. 298 с.
197. *Дьякова О. В.* Раннесредневековая керамика Дальнего Востока СССР как исторический источник IV–X вв. М.: Наука, 1984.
198. *Дьякова О. В.* Происхождение, формирование и развитие средневековой культуры Дальнего Востока. Ч. 1. Владивосток, 1993. 176 с.
199. *Дьякова О. В.* Мохэские памятники Приморья. Владивосток, 1998. 318 с.
200. *Дьяконова В. П.* Некоторые этнокультурные параллели в шаманстве тюркоязычных народов Саяно-Алтая // *Этнокультурные контакты народов Сибири*. Л.: Наука, 1984. С. 30–49.
201. *Дэвлет М. А.* Петроглифы на кочевой тропе. М.: Наука, 1982. 128 с.
202. *Дэвлет М. А.* Американо-азиатские параллели в наскальном искусстве (парные личины) // Системные исследования взаимосвязи древних культур Сибири и Северной Америки. Т. 3. СПб.: МАЭ РАН, 1996. С. 82–90.
203. *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М.: Наука, 1986. 234 с.
204. *Евсюков В. В.* Мифы о Вселенной. Новосибирск: Наука, 1988. 176 с.
205. *Ермолова Н. В.* Олень в традиционных представлениях эвенков // Традиционные верования в современной культуре этносов. СПб., 1993. С. 152–166.

206. *Ермолова Н. В.* Возвращаясь к тунгусской проблеме: поиск этнических истоков эвенков и новые предложения // *Сибирь. Древние этносы и их культуры.* СПб., 1996. С. 117–146.
207. *Ермолова Н. В.* Эвенки Центральной Сибири: социальная организация и социальная структура. СПб., 1999.
208. *Ермолова Н. В.* Татуировка в культурной традиции эвенков (к проблеме этногенеза) // *Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы IV Сибирских чтений.* Ч. 2. СПб., 2000. С. 113–119.
209. *Ермолова Н. В.* О значении Южной Сибири в этногенезе эвенков // *Евразия сквозь века. Сб. науч. тр., посвященный 60-летию со дня рождения Д. Г. Савинова.* СПб.: Филол. ф-т СПбГУ, 2001.
210. *Ермолова Н. В.* Эвенки в XVII веке: особенности этногенеза // *Лев Николаевич Гумилев. Теория этногенеза и исторические судьбы Евразии. Материалы конференции.* Т. 2. СПб.: Европейский Дом, 2003. С. 101–106.
211. *Ермолова Н. В.* О пространственном факторе в этнической истории эвенков // *Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы V Сибирских чтений.* Ч. 2. СПб., 2004. С. 60–64.
212. *Ершова Г. Г.* Становление речи и создание древнейшим человеком модели мира // *Системные исследования взаимосвязи древних культур Сибири и Северной Америки.* Т. 3. СПб., 1996. С. 14–26.
213. Заново составленное пинхуа / пер. с кит. М., 1984.
214. *Захаров И. И.* Полный маньчжурско-русский словарь. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1875. 1138 с.
215. *Зенько А. П.* Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров. Структура и вариативность. Новосибирск: Наука, 1997. 156 с.
216. *Золотарев А. М.* Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск: Дальгиз, 1939. 206 с.
217. *Золотарев А. М.* Родовой строй и первобытная мифология. М.: Наука, 1964. 328 с.
218. *Жеребина Т. В.* К вопросу о реконструкции ритуальной жизни современных нанайцев (по материалам экспедиции ГМИР в Хабаровск в 1989 г.) // *Реконструкция древних верований: источники, метод, цель.* Сб. науч. тр. СПб.: ГМИР, 1991. С. 169–179.
219. *Жеребина Т. В.* Понятие «сакральное»–«суперсакральное» в религиозной жизни автохтонов Сибири // *Сакральное в культуре. Материалы III междунар. Санкт-Петербургских религиозоведческих чтений.* СПб., 1995. С. 34–35.
220. *Жеребина Т. В.* Тайны сибирских шаманов. Пропедевтика шаманизма. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2002. 84 с.
221. *Жукова Л. Н.* Религия юкагиров. Языческий пантеон: учеб. пособие. Якутск: ЯГУ, 1996. 89 с.
222. *Жуковская Н. Л.* Ламаизм и ранние формы религии. М.: Наука, 1977. 199 с.
223. *Жуковская Н. Л.* Пантеон // *Религиозные верования. Свод этнографических понятий и терминов.* М., 1991а. 151 с.
224. *Жуковская Н. Л.* Бурятская мифология // *Мифы народов мира.* Т. 1. М., 1991б. С. 197–199.
225. *Иванов В. В.* Генеалогическая классификация языков // *Лингвистический энциклопедический словарь.* М., 1990.
226. *Иванов В. В.* Евразийские эпические мифологические мотивы // *Евразийское пространство: звук, слово, образ.* М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 13–53.

227. *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.
228. *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М.: Наука, 1974.
229. *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Индоевропейская мифология // Мифы народов мира. Т. 1. 1991. С. 527–533.
230. *Иванов Н. М.* Монголизмы в топонимии Якутии. Якутск, 2001. 204 с.
231. *Иванов С. В.* Орнаментика, религиозные представления и обряды, связанные с амурской лодкой // СЭ. 1935. № 4–5.
232. *Иванов С. В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. (Сюжетный рисунок и другие виды изображений на плоскости) // ТИЭ, н. с. Т. XXII М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954. 838 с.
233. *Иванов С. В.* Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX — начала XX в.). Народы Севера и Дальнего Востока // ТИЭ АН, н. с. Т. 81. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1963. 500 с.
234. *Иванов С. В.* Скульптура народов севера Сибири XIX — первой половины XX в. Л.: Наука, 1970. С. 296.
235. *Иванов С. В.* Представления нанайцев о человеке и его жизненном цикле // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.: Наука, 1976. С. 161–188.
236. *Иванов С. В.* О детских амулетах нанайцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера: Сб. МАЭ. 1977. Т. XIII. С. 80–89.
237. *Иванов С. В.* Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар. Л.: Наука, 1979. 194 с.
238. *Игумен Н.* Об одном древнем страхе. Кого и как «портят» колдуны. М.: Даниловский благовестник, 2007. 141 с.
239. *Идес И., Бранд А.* Записки о русском посольстве в Китай (1692–1695). М.: Наука, 1967. 404 с.
240. *Иллич-Свитыч В. М.* Опыт сравнения ностратических языков. Введение. Сравнительный словарь (В–К). М.: Наука, 1971. 370 с.
241. *Ионова Ю. В.* Обряды и обычаи и их социальная функция в Корее. Середина XIX — начало XX в. М.: Наука, 1982.
242. *Иофан Н. А.* Культура древней Японии. М.: Наука, 1974. 261 с.
243. История Дальнего Востока с древнейших времен до XVII в. М.: Наука, 1989. 376 с.
244. История Северо-Восточного Китая XVII–XX вв. Кн. 1. Владивосток, 1987. 423 с.
245. *Каган М. С.* Философия культуры. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. 256 с.
246. *Калоев Б. Хур* // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. 607 с.
247. *Каплан М. А.* Нанайские сказки. Л.; М.: Учпедгиз, 1950. С. 172.
248. *Карелин* (Архимандрит Рафаил). Церковь и мир на пороге апокалипсиса. М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1999. 380 с.
249. *Каруновская Л. Э.* Представления алтайцев о вселенной (материалы к алтайскому шаманству) // СЭ. 1934. № 4–5. С. 160–186.
250. *Карьялайнен К. Ф.* Религия югорских народов. Т. 2 / пер. с нем. Томск: Изд-во Томского университета, 1995. 284 с.
251. *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 1–3. М., 1995.
252. *Киле Н. Б.* Лексика, связанная с религиозными представлениями нанайцев // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.: Наука, 1976. С. 189–202.

253. Киле Н. Б. Символика и семантика имен персонажей нанайского фольклора // Этнос и культура. Владивосток: Дальнаука, 1994. С. 110–117.
254. Киле Н. Б. Нанайский фольклор: нингманы, сioxор, тэлунгу. Новосибирск: Наука, 1996. 480 с.
255. Киле П. Творческое наследие. Комсомольск-на-Амуре, 1993. 92 с.
256. Кинжалов Р. В. Скульптура пернатой змеи из собрания МАЭ // Материальная культура и мифология. Л.: Наука, 1981. С. 21–35.
257. Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951.
258. Кленгель-Брандт Э. Путешествие в древний Вавилон. М.: Наука, 1979. 259 с.
259. Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г. Степные империи древней Евразии. СПб.: Филол. ф-т СПбГУ, 2005.
260. Книга Марко Поло / пер. И. П. Минеева. М., 1956.
261. Кобко В. В. Каталог коллекций Б. О. Пилсудского в Приморском Государственном Объединенном музее им. В. К. Арсеньева // Известия ин-та наследия Бронислава Пилсудского. № 12. Южно-Сахалинск, 1999. 152 с.
262. Козин С. А. Джангариада. М.; Л., 1940. 37 с.
263. Козин С. А. Сокровенное сказание монголов. Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во, 1990.
264. Козьминский И. И. Отчет об исследовании материальной культуры и верований гаринских гольдов. Гарино-амгуньская экспедиция 1926 года // Известия комиссии по изучению племенного состава СССР и сопредельных стран. Вып. 3. Л.: АН СССР, 1929. С. 25–48.
265. Коккьяра Д. История фольклористики в Европе / пер. с итал. М.: Изд-во иностранной литературы, 1960. 690 с.
266. Коновалов А. В. Казахская мантика // Научно-атеистические исследования в музеях. Сб. науч. тр. Л.: ГМИРиА, 1988. С. 87–104.
267. Коновалов А. В. Опыт реконструкции элементов традиционного мировоззрения казахов // Реконструкция древних верований: источники, метод, цель. СПб.: ГМИР, 1991. С. 156–162.
268. Кондратенко А. П. К вопросу о функциональном назначении верхнепалеолитической пластины стоянки Мальта // Пластика и рисунки древних культур. Новосибирск: Наука, 1983. С. 66–76.
269. Константинова О. А. К характеристике лексического комплекса «очаг–жилище–народ» в тунгусо-маньчжурских, монгольских и тюркских языках // Проблемы общности алтайских языков. Л.: Наука, 1971.
270. Концевич А. Ф. Поединок Бога грозы со Змеем в корейской культуре. СПб.: ПВ, 1993. 227 с.
271. Концевич Л. Р. Корейская мифология // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 667–671.
272. Коригодский Р. Н., Кондрашин О. Н., Зиновьев Б. И. Индонезийско-русский словарь. М., 1961.
273. Кормушин И. В. Удэгейский (удэгейский) язык. Материалы по этнографии. Очерк фонетики и грамматики. Тексты и переводы. Словарь. М.: Наука, 1998. 320 с.
274. Косарев М. Ф. Западная Сибирь в древности. М.: Наука, 1984.
275. Котвич В. Материалы для изучения тунгусского наречия (с приложением образцов языка сунгарийских гольдов) // Живая старина. Т. II–III. СПб., 1909.
276. Котвич В. Исследование по алтайским языкам. М.: Изд-во иностранной литературы, 1962.
277. Кохановский В. П. Философские проблемы социально-гуманитарных наук. Ростов-на-Дону: Феникс, 2005.

278. *Кохановский В. П., Лешкевич Т. Г., Матяш Т. П., Фатхи Т. Б.* Основы философии науки: учеб. пособие для аспирантов. Ростов-на-Дону: Феникс, 2007. 603 с.
279. *Кочешков Н. В.* Этнические традиции в декоративном искусстве народов Крайнего Северо-Востока СССР. Л.: Наука, 1989. 200 с.
280. *Кочешков Н. В.* Декоративное искусство народов Нижнего Амура и Сахалина. Проблемы этнических традиций. СПб.: Наука, 1995. 152 с.
281. *Крапоткин Д.* От устья Тунгуски до сопки Каутырь // Зап. ОИАК, отд. Приамурского ИРГО. Т. 5. Вып. 1. Владивосток, 1896. С. 1–19.
282. Краски земли Дерсу. Фотоальбом. Хабаровск, 1982. 276 с.
283. *Крейнович Е. А.* Очерк космогонических представлений гиляк острова Сахалина // Этнография. 1929. № 1. С. 85.
284. *Крейнович Е. А.* Нивхгу. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М.: Наука, 1973.
285. *Кривко-Апинян Т. А.* Мир игры. СПб.: Эйдос, 1992.
286. *Кривошапкин М. Ф.* Енисейский округ и его жизнь: в 2 т. Т. 2. СПб., 1865. 126 с.
287. *Крюков М. В., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н.* Древние китайцы. Проблемы этногенеза. М.: Наука, 1978.
288. *Кубарев В. Д.* Древние изваяния Алтая. Оленные камни. Новосибирск: Наука, 1979.
289. *Кубарев В. Д.* Антропоморфные хвостатые существа Алтайских гор // Антропоморфные изображения. Первобытное искусство. Новосибирск: Наука, 1987а. С. 150–169.
290. *Кубарев В. Д.* О новом памятнике эпохи палеометалла на Алтае // Известия Сибирского отделения АН СССР. Сер. ист., филол. и филос. Вып. 2. № 10. Новосибирск, 1987б. С. 66–68.
291. *Кубанова Т. А.* Концепция эволюции мира у нанайского рода Самар // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Ч. 2. СПб., 2004. С. 64–71.
292. *Кубанова Т. А.* Ритуальная скульптура нанайцев (из собрания Музея советского изобразительного искусства). Каталог. Комсомольск-на-Амуре, 1992. 178 с.
293. *Кубанова Т. А.* Модель мира и нанайский флаг алха тун (к проблеме интерпретации) // Этническое единство и специфика культур. Материалы I Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб.: СПбГУ, 2002.
294. *Кулемзин В. М.* Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984.
295. *Куликан У.* Персы и мидяне. Подданные империи Ахеменидов. М.: Центрполиграф, 2002.
296. *Купина (Ямпольская) Ю. А.* Шаманский чум и модель мира в традиционном мировоззрении эвенков // Религиоведческие исследования в этнографических музеях. Л.: ГМЭ, 1990.
297. *Купина Ю. А.* Семантика детской скульптуры эвенков // «Мир детства» в традиционной культуре народов СССР. Ч. 2. Л., 1991.
298. *Кызласов Л. Р.* Сибирское манихейство // ЭО. 2001. С. 83–90.
299. *Кызласов Л. Р., Король Г. Г.* Декоративное искусство средневековых хакасов как исторический источник. М.: Наука, 1990. 216 с.
300. *Кычанов Е. И.* Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. М., 1997.
301. *Кычанов И. Л.* Гора-прародительница в фольклоре хакасов // СЭ. 1982. № 2. С. 83–93.
302. *Кэмпбелл Д.* Тысячеликий герой / пер. с англ. М.: Рефл-бук, АСТ, К. Ваклер, 1997. 384 с.
303. *Кюнер Н. В.* Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М.: ВЛ, 1961.

304. *Кялундзюга В.* Два солнца. Удэгейские сказки. Хабаровск, 1974. 28 с.
305. *Лар Л. А.* Шаманы и боги. Тюмень: Ин-т проблем освоения Севера СО РАН, 1998. 126 с.
306. *Ларичев В. Е.* Скульптурное изображение женщины и лунно-солнечный календарь поселения Малая Сыя // Известия СО АН СССР. Серия ист., филол. и филос. 1984. № 3. Вып. 1. С. 20–31.
307. *Ларькин В. Г.* Религиозные воззрения удэгейцев // Тр. ДФ СО АН СССР. Серия ист. Т. 2. Владивосток, 1961. С. 227–240.
308. *Ларькин В. Г.* Орочи. Историко-этнографический очерк с середины XIX в. до наших дней. М.: Наука, 1964. 176 с.
309. *Лебедева Е. П.* Лингвистический анализ родовых названий маньчжуров // Вопр. языкознания. 1958. № 3.
310. *Лебедева Е. П.* Фуюй (Пуе) // Формирование культурных традиций тунгусо-маньчжурских народов. Новосибирск, 1985. С. 3–26.
311. *Лебедева Е. П.* О фольклоре нанайцев // Аврорин В. А. Материалы по нанайскому языку и фольклору. Л.: Наука, 1986. С. 3–23.
312. *Лебедева Ж. К.* Архаический эпос эвенов. Новосибирск: Наука, 1981. 158 с.
313. *Лебедева Ж. К.* Мифологический генезис эвенского эпоса // Мифология народов Якутии. Якутск, 1980. С. 33–41.
314. *Лебедева Ж. К.* Эпические памятники народов Крайнего Севера. Новосибирск: Наука, 1982. 113 с.
315. *Лебедева Н.* Введение в этническую и кросс-культурную психологию: учеб. пособие. М.: Ключ-С, 1999. 224 с.
316. *Левин-Строс К.* Структурная антропология. М.: Наука, 1985. 536 с.
317. *Левин-Строс К.* Первобытное мышление. М.: Республика, 1994.
318. *Левин М. Г.* Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока. М.: АН, 1958.
319. *Леонтьев А., Рассохин И.* Обстоятельное описание происхождения и состояния маньчжурского народа и войска, в восьми знаменах состоящего. СПб., 1784.
320. *Линденау Я. И.* Описание народов Сибири (первая половина XVIII века). Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан, 1983. 176 с.
321. *Липс Ю.* Происхождение вещей. Из истории культуры человечества / пер. с нем. М.: Изд-во иностранной литературы, 1954. 487 с.
322. *Липская-Вальронд Н. А.* Материалы к этнографии гольдов // Сибирская живая старина. Вып. 3–4. Иркутск, 1925. С. 145–160.
323. *Липский А. Н.* Элементы религиозно-психологических представлений гольдов (предварительный отчет) // Известия гос. ин-та народного образования. Кн. 1. Чита, 1923. 58 с.
324. *Липский А. Н.* Некоторые вопросы таштыкской культуры в свете сибирской этнографии // Краеведческий сб. Хакасского областного музея краеведения. № 1. Абакан, 1956.
325. *Литвинский Б. А., Седов А. В.* Культы и ритуалы Кушанской Бактрии. Погребальный обряд. М.: Наука, 1984. 239 с.
326. *Лопатин И. А.* Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Опыт этнографического исследования // ЗОИАК ВОПО РГО. Т. XVII. Владивосток, 1922. 370 с.
327. *Лопатин И. А.* Орочи — сородичи маньчжур // Общество изучения Маньчжурского края. Историко-этнографическая секция. Вып. 6. Харбин, 1925. 30 с.
328. *Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М.: Учпедгиз, 1957. 620 с.

329. *Лужникова А. В.* Календари Северной Евразии и Сибири как источники для реконструкции древней картины мира // *Вопр. языкознания.* 2005. № 5. С. 11–29.
330. *Лурье С. В.* Метаморфозы традиционного сознания. СПб., 1994.
331. *Лурье С. В.* Историческая этнология: учеб. пособие для вузов. М.: Аспект-пресс, 1998.
332. *Мазин А. И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX — начало XX века). Новосибирск: Наука, 1984. 200 с.
333. *Маккуин Д. Г.* Хетты и их современники в Малой Азии / пер. с англ. М.: Наука, 1983. 184 с.
334. *Малиновский Б.* Магия, наука, религия / пер. с англ. М.: Рефл-бук, 1998. 304 с.
335. *Малов С. Е.* Остатки шаманства у желтых уйгуров // *Живая старина.* Год XXI. СПб., 1912. С. 61–74.
336. *Малов С. Е.* Шаманский камень «Яда» у тюрков Западного Китая // *СЭ.* 1947. № 1. С. 151–160.
337. *Малявин В. В.* Китайцы // *Календарные обычаи и обряды Восточной Азии. Новый год.* М.: Наука, 1985. С. 11–78.
338. *Малявин В. В.* Китайцы // *Календарные обычаи и обряды Восточной Азии. Годовой цикл.* М.: Наука, 1989. С. 19–104.
339. *Манжигеев И. А.* Бурятские шаманские и дошаманские термины. М.: Наука, 1978. 128 с.
340. *Маргаритов В. В.* Об орочах Императорской Гавани. СПб., 1888. 56 с.
341. *Мартынова Е. П.* Две модели мироздания у хантов // *Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы IV Сибирских чтений.* СПб., 2000. С. 170–175.
342. *Майногашиева В. Е.* Образ Хуу-иней в хакасском героическом эпосе // *Исследования по языку и фольклору.* Вып. 1. Новосибирск: Наука, 1965. С. 202–222.
343. *Массон В. М., Сарияниди В. И.* Каракумы: заря цивилизации. М.: Наука, 1972. 166 с.
344. *Менгес К. Г.* Тюркское *idi* «господин», некоторые его рефлексy в тюркских языках и параллели в других языковых семьях // *Turcologica.* Л.: Наука, 1976.
345. *Миддендорф А. Ф.* Путешествие на Север и Восток Сибири. Ч. 1. СПб., 1860–1878; ч. 2. СПб., 1896.
346. *Медведев В. Е.* Неолитические культовые центры в долине Амура // *Археология, этнография и антропология Евразии.* 2005. № 4 (24). С. 40–69.
347. *Медведев В. Е.* Приамурье в конце I — начале II тыс. Чжужэньская эпоха. Новосибирск: Наука, 1986.
348. *Медведев В. Е.* Культура амурских чжурчжэней конца X — XI века (по материалам грунтовых могильников). Новосибирск: Наука, 1977.
349. *Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М.: Изд-во восточной литературы, 1963. 462 с.
350. *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М.: Наука, 1976. 408 с.
351. *Мелетинский Е. М.* Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл ворона. М.: Наука, 1979. 230 с.
352. *Мелетинский Е. М.* Ерд // *Мифы народов мира.* Т. 1. М., 1991. С. 436.
353. *Мелетинский Е. М.* Мед поэзии // *Мифы народов мира.* Т. 2. М., 1992. С. 127–128.
354. *Мелихов Г. В.* Маньчжуры на Северо-Востоке (XVII в.). М.: Наука, 1974.
355. *Миллер А. А.* Элементы неба в вещественных памятниках // *Из истории докапиталистических формаций.* Сб. ст. к 45-летию научной деятельности Н. Я. Марра. М.; Л.: ОГИЗ, 1933. С. 125–157.

356. Михайлов Г. И. Исторические сочинения XIII–XIX вв. монгольских народов // Фольклор и историческая этнография. М.: Наука, 1983. С. 88–106.
357. Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск: Наука, 1980. 320 с.
358. Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. 1) Араш; 2) Ерд; 3) Иолой; 4) Кайласа. М., 1991. С. 98, 436, 554, 610; Т. 2. 1) Раху; 2) Этуген; 3) Эхе-Бурхан; 4) Ярило. М., 1992. С. 372–373, 674–675, 686–687.
359. Можаяев Б. Удэгейские сказки. Владивосток, 1955. 94 с.
360. Мухитдинов Х. Ю. Статуэтки женского божества с зеркалами из Саксонохура // СЭ. 1973. № 5. С. 99–107.
361. Мыреева А. Н. Эвенкийские героические сказания. Новосибирск: Наука, 1990. 390 с.
362. Мюллер М. Религия как предмет сравнительного изучения. Лекции / пер. с нем. Харьков: Типография А. Дарре, 1887. 138 с.
363. Мяль Л. Мара // Мифы народов мира. Т. 2. 1992. С. 109–110.
364. На грани миров. Шаманизм народов Сибири (Из собрания Российского этнографического музея. СПб.). М.: Художник и книга, 2006.
365. Нагишкин Д. Амурские сказки. Хабаровск: Примиздат, 1949. 154 с.
366. Нагишкин Д. А. Храбрый Азмун. Амурские сказки. М., 1960.
367. Напольских В. В. Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф). М., 1991. 188 с.
368. Народы Восточной Азии М.; Л.: АН, 1965. 671 с.
369. Народы мира. Историко-этнографический справочник / под ред. Ю. В. Бромлея. М., 1988. 624 с.
370. Народы Сибири. М.; Л.: АН, 1956.
371. Народные мастера Приамурья / под ред. Ч. М. Таксами. Л., 1981.
372. Насилов Д. М. Некоторые проблемы алтаистики в связи с проблемами этногенеза народов Сибири // Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. Омск: Изд-во ОМГУ, 1979. С. 215–219.
373. Невелева С. Л. Мифология древнеиндийского эпоса (пантеон). М.: Наука, 1975. 118 с.
374. Неклюдов С. Ю. Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. М.: Наука, 1984. 310 с.
375. Неклюдов С. Ю. 1) Даин Дэрхе; 2) Дзаячи; 3) Гэсер; 4) Монгольских народов мифология // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 347, 375, 170–174.
376. Неклюдов С. Ю. Дзаячи // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. 375 с.
377. Неклюдов С. Ю. 1) Тенгри; 2) Хухэдей мерген; 3) Эдзэн; 4) Эрлик; 5) Эрхий мерген; 6) Этуген // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 499–501, 609, 657, 667–668, 669.
378. Немировский А. И. Мифы и легенды древнего Востока. М.: Просвещение, 1994. 368 с.
379. Немзер Л. А., Сыромятников Н. А. Японско-русский словарь. М., 1965.
380. Нестеров С. П. Приамурье в эпоху раннего средневековья. Новосибирск, 1998.
381. Никитина М. И. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. М.: Наука, 1982. 328 с.
382. Никитина М. И. Миф о Женщине-Солнце и ее родителях и его «спутники» виртуальной традиции древней Кореи и соседних стран. СПб.: ПВ, 2001. 682 с.

383. *Николаев С. И.* Эвены и эвенки Юго-Восточной Якутии. Якутск: якутское кн. изд-во, 1964. 202 с.
384. *Новгородова Э. А.* Мир петроглифов Монголии. М.: Наука, 1984. 168 с.
385. *Новгородова Э. А.* Образ птицы как один из символов историко-культурного единства алтайских народов Центральной Азии // Историко-культурные контакты народов алтайской языковой общности. Ч. 1. М., 1986.
386. *Новгородова Э. А.* Древняя Монголия (некоторые проблемы хронологии и этнокультурной истории). М.: Наука, 1989. 382 с.
387. *Новик Е. С.* Система персонажей русской волшебной сказки // Типологические исследования по фольклору. Сб. ст. памяти В. Я. Проппа. М.: Наука, 1978. С. 214–246.
388. *Новик Е. С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. М.: Наука, 1984. 304 с.
389. *Новикова К. А.* Эвенский фольклор. Сказки, предания и легенды, песни, загадки. Магадан, 1958. 120 с.
390. *Новикова К. А.* Очерки диалектов эвенского языка. Ольский говор. Л.: Наука, 1980. 243 с.
391. *Новикова К. А.* Эвенские сказки, предания и легенды. Магадан, 1987. 158 с.
392. *Ожегов С. И., Шведова Н. Ю.* Толковый словарь русского языка. М.: Азъ, 1992. 955 с.
393. *Окладников А. П.* Неолит и бронзовый век Прибайкалья // Материалы и исследования по археологии СССР. № 18. Ч. 1–2. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. 412 с.
394. *Окладников А. П.* Далекое прошлое Приморья (Очерки по древней и средневековой истории Приморского края). Владивосток, 1959а.
395. *Окладников А. П.* Шишкинские писаницы. Иркутск, 1959б. 210 с.
396. *Окладников А. П.* Новые данные по истории Прибайкалья в тюркское время (согдийская колония на р. Унге) // Тюркологические исследования. М.; Л.: АН СССР. 1963. С. 273–281.
397. *Окладников А. П.* Олень золотые рога. Л.; М.: Искусство, 1964. 240 с.
398. *Окладников А. П.* Петроглифы Ангары. М.: Наука, 1966. 322 с.
399. *Окладников А. П.* Древние связи культуры Сибири и Средней Азии // Бахрушинские чтения. 1966. Вып. 1. Новосибирск: 1968а. С. 144–157.
400. *Окладников А. П.* Лики древнего Амура. Новосибирск: Западно-Сибирское изд-во, 1968б. 238 с.
401. *Окладников А. П.* Петроглифы Нижнего Амура. Л.: Наука, 1971. 336 с.
402. *Окладников А. П.* Лоси на Долгом пороге (периодизация Нижнеангарских наскальных изображений) // СЭ. 1974. № 3. С. 53–59.
403. *Окладников А. П.* Миниатюрные изваяния Минусинской степи // Первобытная археология Сибири. Л.: ЛО АН, 1975. С. 58–63.
404. *Окладников А. П., Деревянко А. П.* Далекое прошлое Приморья и Приамурья. Владивосток, 1973.
405. *Окладников А. П., Деревянко А. П.* Громатухинская культура. Новосибирск: Наука, 1977.
406. *Окладников А. П., Запорожская В. Д.* Петроглифы Забайкалья: в 2 ч. Ч. 1. Л.: Наука, 1969. 218 с. Ч. 2. 1970. 264 с.
407. *Окладников А. П., Мазин А. И.* Писаницы реки Олекмы и Верхнего Приамурья. Новосибирск: Наука, 1976. 188 с.
408. *Окладников А. П., Мазин А. И.* Писаницы бассейна реки Алдан. Новосибирск: Наука, 1979. 152 с.

409. *Окладникова Е. А.* Загадочные личины Азии и Америки. Новосибирск: Наука, 1979. 168 с.
410. *Окладникова Е. А.* Череповидные маски Сакачи-Аляна // *Природа*. 1980. № 8. С. 96–101.
411. *Окладникова Е. А.* Тропюю Когульдея. Л.: Лениздат, 1990. 189 с.
412. *Окладникова Е. А.* Модель Вселенной в системе образов наскального искусства Тихоокеанского побережья Северной Америки. Проблема этнокультурных контактов аборигенов Сибири и коренного населения Северной Америки. СПб.: МАЭ РАН, 1995. 320 с.
413. *Окладникова Е. А.* Сибирские истоки в покрое и декоре одежды индейцев языковой семьи На-дене // *Американские индейцы: новые факты и интерпретации. Проблемы индеанистики*. М.: Наука, 1996. С. 251–265.
414. *Окладникова Е. А.* «Шаман и вселенная» — истоки шаманских представлений (по материалам наскального искусства Сибири) // *Курьер Петровской Кунсткамеры (МАЭ им. Петра Великого) РАН*. Вып. 4–5. СПб., 1996. С. 90–114.
415. *Окладникова Е. А.* Криволинейная орнаментика в декоративном искусстве народов бассейна Тихого океана // *Этнография, история, культура стран южных морей. Макаевские чтения 1995–1997 гг.* СПб.: МАЭ РАН, 1997. С. 106–118.
416. *Окладникова Е. А.* Типы аксиосфер коренного населения Северной Америки // *Радловские чтения 2002. Материалы годичной науч. сессии МАЭ РАН*. СПб.: МАЭ РАН, 2002.
417. *Октябрьская И. В.* Умай — богиня-покровительница детей в традиционном мировоззрении тюркоязычных народов Сибири // *Дети и народная культура. Четвертые Виноградовские чтения 15–20 мая 1990 г.* Тез. докл. Новосибирск, 1990. С. 9–12.
418. *Оненко С. Н.* Нанайско-русский словарь. М.: Русский язык, 1980. 552 с.
419. *Описание Маньчжурии* / под ред. Д. Позднеева. Т. 1. СПб.: Изд-во Министерства финансов, 1897. 620 с.
420. *Орлова Е. П.* Нивхские амулеты // *Археология и этнография Дальнего Востока*. Новосибирск: СО АН СССР, 1964. С. 223–240.
421. *Осокина Э. Н.* Удэгейская скульптура (2-я пол. XIX — нач. XX в.) // *Вопр. источниковедения и историографии*. Владивосток: Изд-во ДВГУ, 1977. С. 83–121.
422. *Островский А. Б.* Мифология и верования нивхов. СПб.: ПВ, 1997. 279 с.
423. *Островский А. Б.* Структурно-семиотический подход к изучению менталитета в традиционной бесписьменной культуре // *Теория и методология архайки*. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1998. С. 7–11.
424. *Островский А. Б.* Категориальная структура буддийского духовного универсума // *Категории буддийской культуры Сибири*. СПб.: ПВ, 2003. С. 9–15.
425. *Островский А. Б.* Парадигма мифологического мышления: очерк вклада К. Леви-Строса. СПб.: Кронос, 2004. 180 с.
426. *Павлинская Л. Р.* Некоторые дополнения к изучению шаманского костюма // *Шаман и Вселенная в культуре народов мира*. СПб.: МАЭ РАН, 1997.
427. *Пак М. Н.* Очерки ранней истории Кореи. М.: МУ, 1979.
428. *Пан Т. А.* Концепция Неба у ранних маньчжур // *Altaica VIII*. М., 2003. С. 141–151.
429. *Пан Т. А.* Маньчжурские письменные памятники как источник по истории и культуре империи Цин XVII–XVIII вв.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2004. 25 с.

430. *Пан Т. А.* Религия // Болотин Д. П., Забияко А. П., Пан Т. А. и др. Маньчжурский клин: история, народы, религии. Благовещенск: Кн. изд-во АГУ, 2005. 245 с.
431. *Пан Т. А.* Представление о нижнем мире у маньчжуров // Третьи Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение. 2006а. СПб.: Изд-во СПбГУ. С. 209–211.
432. *Пан Т. А.* Маньчжурские письменные памятники по истории и культуре империи Цин XVII–XVIII вв. СПб.: ПБ, 2006б. 228 с.
433. *Патканов С.* Опыт географии и статистики тунгусских племен Сибири // ЗРГО (по отд. этнограф.). 1906. Т. XXXI. Вып. 1–2.
434. *Певнов А. М.* К реконструкции чжурчжэньского языка (конечные согласные) // Вопр. археологии Дальнего Востока СССР. Владивосток, 1987. С. 134–145.
435. *Певнов А. М.* Лингвистические пути решения тунгусо-маньчжурской проблемы // Вопр. языкознания. 2008. № 5. С. 63–83.
436. *Пекарский Э. К.* Словарь якутского языка. Т. 3. Вып. 10–13. Л.: АН СССР, 1959. С. 2509–3858.
437. *Пекарский Э. К., Цветков В. П.* Очерки быта приамурских тунгусов // Сб. МАЭ. 1913. Т. 2.
438. *Пелих Г. И.* Происхождение селькупов. Томск: Изд-во Томского ун-та, 1972. 424 с.
439. *Пелих Г. И.* Материалы по селькупскому шаманству // Этнография Северной Азии. Новосибирск: Наука, 1980. С. 5–70.
440. *Пель-Горский Г.* Инородческое население по притокам Уссури — Бикину, Иману и Ваку // Тр. Приамурского отд. РГО за 1895. Отд. 4. Хабаровск, 1896. С. 21–40.
441. *Петров А. А.* Лексика духовной культуры эвенов (народное искусство и обряды): учеб. пособие. Л.: РГПУ, 1991. 79 с.
442. *Петров А. А.* Лексика духовной культуры тунгусов (эвенки, эвены, негидальцы, солонь). СПб.: Образование, 1997. 175 с.
443. *Петров А. А.* Язык и духовная культура тунгусоязычных народов (Этнолингвистические проблемы). СПб.: Образование, 1998. 88 с.
444. *Петрова Т. И.* Ульчский диалект нанайского языка. М.; Л.: Учпедгиз, 1936. 156 с.
445. *Петрова Т. И.* Язык ороков (ульта). Л.: Наука, 1967. 76 с.
446. *Петрова Т. И., Бугаева Т. Г.* Общие основы и лексические модели в словах, обозначающих признак «красный» в тунгусо-маньчжурских и других алтайских языках // Проблемы общности алтайских языков. Л.: Наука, 1971. С. 191–202.
447. *Пинус Е. С.* Сусанно // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992а. С. 478.
448. *Пинус Е. С.* Японская мифология // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992б. С. 685–686.
449. *Пилсудский Б. О.* Из поездки к орокам о. Сахалина в 1904 г. Южно-Сахалинск: Ин-т морской геологии и геофизики, 1989. 76 с.
450. *Подмаскин В. В.* Традиционные народные знания удэгейцев о природе, человеке и обществе во 2-й пол. XIX — XX в. (опыт историко-этнографического исследования): автореф. дис. ... канд. ист. наук. М.: Наука, 1984. 22 с.
451. *Подмаскин В. В.* Духовная культура удэгейцев XIX–XX вв. Историко-этнографические очерки. Владивосток: Изд-во ДВГУ, 1991. 160 с.
452. *Подмаскин В. В., Старцев А. Ф.* Традиционная духовная культура // История и культура удэгейцев. Л.: Наука, 1989.
453. *Полевой Б. П.* Дючерская проблема (по данным русских документов XVII в.) // СЭ. 1979. № 3.

454. Поляков И. С. Путешествие на Сахалин в 1881–1882 гг. // ИРГО. 1883. Т. XIX. Вып. 1–2. С. 1–96.
455. Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975. 192 с.
456. Попова У. Г. Эвены Камчатской области. Очерки истории, хозяйства и культуры эвенов Охотского побережья (1917–1977). М.: Наука, 1981. 304 с.
457. Потанин Г. Н. Ерке. Культ неба в Северной Азии. Материалы к тюрко-монгольской мифологии. Томск, 1916. 100 с.
458. Потанин Г. Н. Громовник по поверьям Южной Сибири и Северной Монголии // Журн. Министерства народного просвещения. СПб., 1882. 219 с.
459. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4. СПб., 1883. 204 с.
460. Потапов Л. П. Очерки по истории алтайцев. Новосибирск, 1948.
461. Потапов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Историко-этнографический очерк. Л.: Наука, 1969.
462. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 321 с.
463. Преловский А. В. След небесного лоса. Поэтический фольклор тунгусоязычных народов Восточной Сибири, записи XVIII–XX вв. М.: Новый ключ, 2006. 255 с.
464. Проп В. Я. Морфология сказки. Л.: Academia, 1928. 128 с.
465. Протодяконов А. Краткий русско-ороченский словарь. Казань, 1888.
466. Протодяконов П. Песни, былины и сказки уссурийских гольдов // ОИАК ПО ИРГО. Т. 5. Вып. 1. Владивосток, 1896. С. 1–10.
467. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. СПб.: Наука, 1994.
468. Пучков П. И. Некоторые проблемы протоэтногенеза // Исчезнувшие народы. М.: Наука, 1988.
469. Пушкова Ю. Б., Шельнова Н. И., Мирошникова Д. Г., Коршевер Н. Г., Вечканов В. Э. Культурология: учеб. пособие для вузов. М.: Экзамен, 2005.
470. Пушкарева Е. Т. Картина мира в фольклоре и традиционных представлениях ненцев. Системно-феноменологический анализ: автореф. ... дис. докт. ист. наук. М., 2003. 47 с.
471. Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. Опыт реконструкции скифской мифологии. М.: Наука, 1977. 216 с.
472. Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. Проблемы мировоззрения ираноязычных народов Евразийских степей I тысячелетия до н. э. М.: Наука, 1985. 255 с.
473. Раевский Д. С. Скифо-сарматская мифология // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 445–450.
474. Рамsted Г. И. Введение в алтайское языкознание: Морфология. М.: Изд-во иностранной литературы, 1957.
475. Рассадин В. И. Монголо-бурятские заимствования в сибирских тюркских языках. М., 1980. 115 с.
476. Рашид-ад-дин. Сборник летописей / пер. с перс. М.: Л., 1960.
477. Райс Т. Т. Скифы. Строители степных пирамид. М.: Центрполиграф, 2003.
478. Ревуненкова Е. В. Народы Малайзии и Западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры). М.: Наука, 1986. 274 с.
479. Решетов А. М. Дракон в культурной традиции китайцев // Материальная культура и мифология. Сб. МАЭ. Т. 37. Л.: Наука, 1981. С. 81–93.
480. Решетов А. М. Расселение и классификация тунгусо-маньчжурских народов (состояние и проблемы изучения) // Культура народов Сибири. Материалы III Сибирских чтений. СПб., 1997. С. 47–56.

481. Решетов А. М. Ценный источник для изучения маньчжурского шаманства в собрании МАЭ // «Избранные духов» — «Избрание духов». Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В. Н. Басилова. М., 1999. С. 98–114.
482. Ринчен Б. Культ исторических персонажей в монгольском шаманстве // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века. Новосибирск: Наука, 1975. С. 189–195.
483. Рифтин Б. Л. От мифа к роману. Эволюция изображения персонажа в китайской литературе. М.: ВЛ, 1979. 360 с.
484. Рифтин Б. Л. 1) Дун Ван Гунн; 2) Китайская мифология // Мифы народов мира. Т. 1. 1991. С. 410–411, 652–662.
485. Рифтин Б. Л. Чхумон // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 624.
486. Роббек В. А. Изображение оленя в мифах эвенов // Фольклор и этнография народов Севера. Л.: ЛГПИ, 1986. С. 78–84.
487. Роббек В. А., Дуткин Х. И. Миф о происхождении Земли и человека в эвенском фольклоре // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока. Якутск, 1978. С. 156–159.
488. Романова А. В., Мыреева А. Н. Диалектологический словарь эвенкийского языка. Материалы говоров эвенов Якутии. Л.: Наука, 1968. 215 с.
489. Романова А. В., Мыреева А. Н. Фольклор эвенов Якутии. Л.: Наука, 1971. 330 с.
490. Романова Е. Н. Якутский праздник Ысыах. Истоки и представления. Новосибирск: Наука, 1994. 158 с.
491. Росугбу А. В. Как лягушка земной стала. Ульчская сказка. Хабаровск, 1983. 12 с.
492. Росугбу И. А. К вопросу о семантике ульчской игровой куклы // Фольклор и этнография народов Севера. Якутск: Северовед, 1998. С. 54–59.
493. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1981. 608 с.
494. Рычков К. М. Енисейские тунгусы // Землеведение. Кн. III–IV за 1922. М.; Пг.: ОЛЕИА, 1923.
495. Руденко С. И. Искусство Алтая и Южной Сибири в скифское время // Искусство первобытного общества и древнейших государств на территории СССР: в 9 т. Т. 1. М.: Искусство, 1971. С. 255–275.
496. Савинов Д. Г. Оленные камни. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996.
497. Сагалаев А. М. Мифология и верования алтайцев. Центрально-Азиатские влияния. Новосибирск: Наука, 1984. 120 с.
498. Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск: Наука, 1991. 154 с.
499. Садко С. А. Эвенкийские сказки. Новосибирск, 1971. 134 с.
500. Самыгин С. И., Нечипуренко В. И., Полонская И. Н. Религиоведение: социология и психология религии. Ростов-на-Дону: Феникс, 1996. 672 с.
501. Сарияниди В. И. Тайны исчезнувшего искусства Каракумов. М.: Наука, 1967.
502. Северная энциклопедия. М.: Европейские издания; Северные просторы, 2004. 1196 с.
503. Сегал Д. М. Мифологические изображения у индейцев Северо-Западного побережья Канады // Ранние формы искусства. М.: Искусство, 1972. С. 321–372.
504. Сем Л. И. Устное народное творчество уссурийских нанайцев // Материалы по истории Дальнего Востока. Владивосток: АН ДФ, 1974. С. 189–200.
505. Сем Л. И. Очерки диалектов нанайского языка. Бикинский (уссурийский) диалект. Л.: Наука, 1976. 212 с.

506. Сем Л. И. Структура парных словосочетаний с компонентом человек, мужская особь, женская особь в тунгусо-маньчжурских языках // Теоретические проблемы восточного языкознания. 25. М.: Наука, 1982.
507. Сем Л. И. Модели наименований лиц в тунгусо-маньчжурских языках (аналитические конструкции) // Вопр. лексики и грамматики языков народов Крайнего Севера СССР. Л.: ЛГПИ, 1983. С. 43–58.
508. Сем Л. И. Фольклор ороков // Северная энциклопедия. М.: Европейские издания; Северные просторы. 2003. С. 990.
509. Сем Л. И. Фольклор ульчей // Северная энциклопедия. М.: Европейские издания; Северные просторы. 2003. С. 995–996.
510. Сем Л. И., Осокина Э. Н. Религиозные представления солонов (по материалам этнографической коллекции и фольклору) // Фольклор и этнография народов Севера. Межвуз. сб. науч. тр. Л.: ЛГПИ, 1986. С. 84–104.
511. Сем Л. И., Сем Ю. А. Волшебные чары. Сказки. Владивосток, 1975.
512. Сем Л. И., Сем Ю. А. Мерген и его друзья. Нанайская сказка. Владивосток, 1976. 30 с.
513. Сем Т. Ю. Традиционный этнографический комплекс манегров // Субэтносы в СССР. Л.: ГМЭ, 1986а. С. 92–109.
514. Сем Т. Ю. Религиозные представления тунгусо-маньчжурских народов о жизненных силах человека и их вместилищах // Фольклор и этнография народов Севера. Л.: ЛГПИ, 1986б. С. 57–78.
515. Сем Т. Ю. Атрибуция шаманских костюмов эвенков по коллекциям ГМЭ народов СССР // Проблемы комплектования, научного описания и атрибуции этнографических памятников. Л., 1987. С. 147–162.
516. Сем Т. Ю. Лексика, связанная с представлениями тунгусо-маньчжурских народов юга Дальнего Востока о «мире мертвых» // Вопр. лексики и синтаксиса народов Крайнего Севера СССР. Л.: ЛГПИ, 1988. С. 80–92.
517. Сем Т. Ю. Традиционные представления негидальцев о мире и человеке // Религиоведческие исследования в этнографических музеях. Л.: ГМЭ, 1990. С. 90–113.
518. Сем Т. Ю. Семантика образов первоисточника жизни у тунгусоязычных народов юга Дальнего Востока конца XIX — начала XX в. и их средневековые параллели // Реконструкция древних верований: источники, метод, цель. СПб.: ГМИР, 1991. С. 179–192.
519. Сем Т. Ю. Небесный кол, пуп или колесо неба // Северные просторы. 1992а. № 11–12. С. 22.
520. Сем Т. Ю. Коллекции Д. Г. Головачева и А. А. Макаренко по шаманизму забайкальских эвенков // Из истории формирования этнографических коллекций в музеях России (XI–XX вв.). СПб., 1992б. С. 173–186.
521. Сем Т. Ю. Идея космической связи в атрибутике эвенских шаманов // Этносемиотика ритуальных предметов. СПб.: РЭМ, 1993а. С. 127–140.
522. Сем Т. Ю. Персонажи мифа о первой смерти у тунгусоязычных народов Приамурья и Приморья // Традиционные верования в современной культуре этносов. СПб.: РЭМ, 1993б. С. 167–184.
523. Сем Т. Ю. Амурский космогонический миф: модель и варианты // Системные исследования взаимосвязей древних культур Сибири и Северной Америки. Вып. 3. СПб.: Наука, 1996а. С. 111–142.
524. Сем Т. Ю. Образ лягушки-прародительницы в мифологии народов Амура // Животные и растения в мифо-ритуальных системах. Материалы науч. конф., октябрь 1996. СПб.: ГМИР, 1996б. С. 96–98.

525. Сем Т. Ю. Знаки перехода в погребальной обрядности народов Нижнего Амура // Культура народов Сибири: Материалы III Сибирских чтений 1995. СПб., 1997а. С. 221–238.
526. Сем Т. Ю. Шаманизм в ритуальной практике народов Сибири и Дальнего Востока // Системные исследования взаимосвязи древних культур Сибири и Северной Америки. Духовная культура. Вып. 5. СПб., 1997б. С. 85–122.
527. Сем Т. Ю. Типология амурского космогонического мифа // Фольклор и этнография народов Севера. Якутск: Северовед, 1998. С. 59–65.
528. Сем Т. Ю. Образы сакрального времени в шаманизме тунгусоязычных народов Сибири и Дальнего Востока // Время и календарь в традиционной культуре. СПб.: Лань, 1999. С. 121–125.
529. Сем Т. Ю. Ритуальные песни нанайских шаманов (о взаимосвязи ритма, цвета и времени) // Музыкальная этнография тунгусо-маньчжурских народов. Тез. докл. и сообщений междунар. конф. Якутск, 2000. С. 32–35.
530. Сем Т. Ю. Собака-мерген в фольклоре и ритуалах нанайцев // Ритуальное пространство культуры. Материалы междунар. форума. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2001. С. 101–104.
531. Сем Т. Ю. Тунгусская модель мира: семиотика и историческая динамика // Этническое единство и специфика культур. Материалы I Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2002а. С. 114–118.
532. Сем Т. Ю. Герменевтика сакральных предметов у народов Сибири. Новые подходы в музейной атрибутике. К постановке проблемы // Музей на рубеже веков. Материалы науч.-практич. конф., посвященной 110-летию Якутского государственного музея истории и культуры народов Севера им. Е. М. Ярославского. 1 ноября 2001 г. Якутск, 2002б. С. 86–107.
533. Сем Т. Ю. Шаманизм тунгусоязычных народов Сибири и Дальнего Востока по материалам РЭМ // Расы и народы. Современные этнические и расовые проблемы. Ежегодник. Вып. 28. М.: Наука, 2002в. С. 226–242.
534. Сем Т. Ю. Модели мира тунгусоязычных народов Нижнего Амура и проблемы ментальности (традиции и их современная интерпретация) // Сибирь. Проблемы сибирской идентичности. СПб.: Астерион, 2003а. С. 134–151.
535. Сем Т. Ю. Мифологические предки и проблема этнокультурогенеза тунгусов // Культура и менталитет населения Сибири. Тез. междунар. науч.-практич. конф. СПб.: СПбГУ, 2003б. С. 31–33.
536. Сем Т. Ю. 1) Модели мира; 2) Пантеон божеств и предков; 3) Календарные обряды; 4) Шаманизм в обрядах нанайцев // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2003в. С. 162–167, 167–174, 174–181, 181–194.
537. Сем Т. Ю. Первые шаманские предки тунгусов в фольклоре и верованиях (К проблеме генезиса белого шаманства) // Проблемы сибирской ментальности. СПб.: Астерион, 2004а. С. 200–217.
538. Сем Т. Ю. Категории шаманов тунгусов Восточной Сибири и Дальнего Востока и проблемы белого шаманства Евразии // Этнографический источник. Материалы III Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб.: Изд-во РГПУ, 2004б. С. 343–349.
539. Сем Т. Ю. Христианство и шаманизм тунгусов // Реальность этноса. Глобализация и национальная традиция образования в контексте Болонского процесса. Материалы VII междунар. науч.-практич. конф. (22–25 марта 2005 г.). СПб.: Астерион, 2005. С. 328–330.

540. Сем Т. Ю. Шаманизм народов Сибири. Хрестоматия. СПб.: Филол. ф-т СПбГУ, 2006. 664 с. (2-е изд. 2001 г.)
541. Сем Т. Ю. Семантика образов богини-прародительницы у тунгусо-маньчжурских народов // Известия РГПУ. № 16 (40). СПб., 2007а. С. 244–247.
542. Сем Т. Ю. Символика и семантика обрядовой одежды тунгусов (к иконографии богов плодородия) // Вестник СПбГУ. СПб., 2007б. № 4. С. 245–256.
543. Сем Т. Ю. Верховный пантеон тунгусо-маньчжурских народов Сибири и Дальнего Востока (XIX–XX вв.): типология и семантика образов: автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2007в. 28 с.
544. Сем Ю. А. Родовая организация нанайцев и ее разложение. Владивосток: ДВФ СО АН СССР, 1959. 31 с.
545. Сем Ю. А. Пережитки материнского рода у нанайцев // Тр. ДВФ СО АН СССР. Сер. ист. Т. 2. Владивосток: ДВФ СО АН СССР, 1961. С. 203–220.
546. Сем Ю. А. Нанайцы. Материальная культура. Вторая половина XIX — середина XX в. Владивосток: ДВФ СО АН СССР, 1973. 314 с.
547. Сем Ю. А. Тунгусо-маньчжурская проблема и ее лингвистические аспекты (вопросы историографии) // Вopr. лексики и грамматики языков народов Крайнего Севера СССР. Л., 1983. С. 3–24.
548. Сем Ю. А. Жанровая классификация фольклора нанайцев // Фольклор и этнография народов Севера. Л.: ЛГПИ, 1986а. С. 30–51.
549. Сем Ю. А. Мифологические представления нанайцев о природе и человеке // Генезис и эволюция этнических культур Сибири. Новосибирск: АН СО, 1986б. С. 30–44.
550. Сем Ю. А. Космогонические представления нанайцев о мире: Верхний мир // Религиоведческие исследования в этнографических музеях. Л.: ГМЭ, 1990. С. 113–121.
551. Сем Ю. А. Волшебные сказки нанайцев как исторический источник // Фольклор и этнография народов Севера. Межвуз. сб. науч. тр. СПб.: Образование, 1992а. С. 3–25.
552. Сем Ю. А. Дюлин // Северные просторы. 1992б. № 11–12. С. 21–22.
553. Сем Ю. А., Сем Л. И. Геохату. Сказки народов Дальнего Востока. Владивосток, 1974.
554. Сердобов Н. А. История формирования тувинской нации. Кызыл: Тувинское кн. изд-во, 1971.
555. Сорошевский В. Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. 2-е изд. М., 1993. 736 с.
556. Сивцева Э. Э. Шевоки (сэвэки) // Этнографический источник. Материалы Третьих Санкт-Петербургских чтений. СПб., 2004. С. 171–175.
557. Сидихменов В. Я. Китай: страницы прошлого. 3-е изд. М.: Наука, 1987. 448 с.
558. Симонов М. Д. Материалы по шаманству сымских эвенков // Известия Сибирского отделения АН СССР. Сер. общ. наук. Вып. 3. № 11. Новосибирск, 1983. С. 102–113.
559. Смоляк А. В. Ульчи (Историко-этнографические очерки). М.: Наука, 1966.
560. Смоляк А. В. Этнические процессы у народов Нижнего Амура и Сахалина. Середина XIX — начало XX в. М.: Наука, 1975. 232 с.
561. Смоляк А. В. Представления нанайцев о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.: Наука, 1976.
562. Смоляк А. В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М.: Наука, 1991. 280 с.

563. *Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований и обряды у узбеков. Хорезм. М., 1969. 336 с.
564. *Снесарев Г. П.* По следам Анахиты // СЭ. 1971. № 4. С. 153–165.
565. *Соболева М. Е.* Философия символических форм Э. Кассирера. Генезис, основные понятия, контекст. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2001. 152 с.
566. *Соломонова Н. А.* Музыкальная культура народов Дальнего Востока России XIX–XX вв. (этномузыкологические очерки): автореф. дис. ... докт. искусствоведения. М., 2000. 48 с.
567. *Соломатина С. П.* Тувинская юрта: к модели кочевников // Культура народов Сибири. Третьи Сибирские чтения. СПб., 1997. С. 154–169.
568. *Солярский В. В.* Современное правовое и культурно-экономическое положение инородцев Приамурского края. Хабаровск, 1916.
569. *Сосновский В. И.* Сяньбийцы-эвенки. Этюд по туземной этнонимике Сибири. Иркутск, 1929.
570. *Спасский Г.* Забайкальские тунгусы // Сибирский вестник. СПб., 1822. С. 54–55.
571. *Спеваковский А. Б.* О взаимоотношении неолитических культур Приамурья, Приморья и Японских островов // Соотношение древних культур Сибири с культурами сопредельных территорий. Новосибирск, 1975.
572. *Спеваковский А. Б.* Духи, оборотни, демоны и божества айнов (религиозные воззрения в традиционном айновском обществе). М., 1988.
573. *Старостин С. А.* Алтайская проблема и происхождение японского языка. М.: Наука, 1991. 298 с.
574. *Стеблин-Каменский М. И.* Миф. Л.: Наука, 1976. 104 с.
575. *Стратанович Г. Г.* Народные верования населения Индокитая. М.: Наука, 1978. 256 с.
576. *Суник О. П.* Ульчский язык. Исследования и материалы. Л.: Наука, 1985. 264 с.
577. *Сунь Цзиньцзи.* Древние народы Приморья и Приамурья в китайских письменных источниках // Древняя и средневековая история Восточной Азии. Владивосток, 2001.
578. *Сунь Хун.* Мохэ, бохайцы, чжурчжэни // Древняя и средневековая история Восточной Азии. Владивосток, 2001. С. 80–87.
579. *Суслов И. М.* Шаманизм как тормоз социалистического строительства // Анти-религиозник. 1932. № 7–8, 11–12. С. 24–29; № 14, № 17–18. С. 19–23.
580. *Таксами Ч. М.* Общие черты в духовной культуре народов Приамурья и Сахалина // Этнокультурные контакты народов Сибири. Л.: Наука, 1984. С. 73–83.
581. *Таксами Ч. М.* Шаман и Вселенная // Шаман и Вселенная в культуре народов мира. СПб.: МАЭ РАН, 1997. С. 6–17.
582. *Тайлор Э. Б.* Антропология (Сведения к изучению человека и цивилизации) / пер. с англ. 3-е изд. СПб.: Издание И. И. Билибина, 1908. 436 с.
583. *Тайлор Э. Б.* Первобытная культура / пер. с англ. М., 1939. 567 с.
584. *Ткачик Н. П., Лебедев В. Д.* Эпос Охотских эвенов. Якутск, 1986.
585. *Тревер К. В.* Собака-птица: Сэнмувр и Паскудж // Из истории докапиталистических формаций. М.; Л., 1933. С. 293–328.
586. *Третьяков П. Е.* Туруханский край. Его природа и жители // ЗРГО (по отд. геогр.). 1869. Отд. 1. СПб., 1871. С. 411–439.
587. *Трусов Д.* Отчет о состоянии камчатской миссии за 1883 г. // Иркутские епархиальные ведомости. № 40. Иркутск, 1884. С. 12–13, 438–468.
588. *Токарев С. А.* Ранние формы религии и их развитие. М.: Наука, 1964. 400 с.

589. Токарев С. А. Религии в истории народов мира. 3-е изд. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1976. 576 с.
590. Толстой Н. И. Язык и народная культура: очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995.
591. Топоров В. Н. 1) Ведийская мифология; 2) Животные; 3) Индра // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 146, 440–449, 533–535.
592. Топоров В. Н. 1) Майя; 2) Митра; 3) Модель мира; 4) Тюркских народов мифология // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992а. С. 89, 154–157, 161–164.
593. Торчинов Е. А. Религии мира. Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. СПб.: ПВ, 1998. С. 384.
594. Троцевич А. Ф. Миф и сюжетная проза Кореи. СПб.: ПВ, 1996.
595. Туголуков В. А. Следопыты верхом на оленях. Новосибирск, 1969.
596. Туголуков В. А. Конные тунгусы: Этническая история и этногенез // Этногенез и этническая история народов Севера. М., 1975.
597. Туголуков В. А. Этнические корни тунгусов // Этногенез народов Севера. М.: Наука, 1980.
598. Туголуков В. А. Тунгусы (эвенки и эвены) Средней и Западной Сибири. М.: Наука, 1985.
599. Тульцева Л. А. Пантеизм // Религиозные верования. Свод этнографических понятий и терминов. М., 1993. С. 150–151.
600. Тураев В. А. Этногенез и этническая история // История и культура нанайцев. СПб.: Наука, 2003.
601. Угринович Д. М. Введение в религиоведение. 2-е изд. М.: Мысль, 1985. 270 с.
602. Уолли Р. Дух шаманизма. М.: Изд-во Трансперсонального ин-та, 1996. 228 с.
603. Фанталов А. Н. Культура варварской Европы: типология мифологических образов: автореф. дис. ... канд. культурологии. СПб., 2001. 18 с.
604. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / пер. с нем. М.: Прогресс. Т. 1, 1964; Т. 2, 1967; Т. 3, 1971; Т. 4, 1973.
605. Фольклор удэгейцев: ниманку, тэлунгу, ехэ / сост. М. Д. Симонов, В. Т. Кялундзюга, М. М. Хасанова. Новосибирск: Наука, 1998.
606. Фрезер Д. Д. Золотая ветвь: Исследования магии и религии / пер. с англ. 2-е изд. М.: Политиздат, 1983. 703 с.
607. Хангалов М. Н. Собрание сочинений: в 3 т. Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во. Т. 1. 1958; Т. 2, 1959; Т. 3, 1960.
608. Ханина Т. М. Модель мира в художественной культуре (неолит Приамурья): автореф. дис. ... канд. культурологии. Хабаровск, 1995. 17 с.
609. Харнер М. Д. Путь шамана или шаманская практика: руководство по обретению силы и целостности. М.: Палантир, 1994. 104 с.
610. Харитонова В. И. «Избранники духов», «преемники колдунов», «посвященные учителями»: обретение магико-мистических свойств, знаний, навыков // ЭО. 1997. № 5. С. 16–53.
611. Харитонова В. И. Народные магико-медицинские практики: традиция и современность. Опыт комплексного системно-феноменологического исследования: дис. ... докт. ист. наук. М., 2000. С. 84.
612. Харитонова В. И. Шаманы и шаманисты: некоторые теоретические аспекты изучения шаманизма и иных традиционных верований и практик // ЭО. 2004. № 1. С. 99–118.
613. Харитонова В. И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М., 2006.

614. Харитонова В. И., Функ Д. А. Шаманство или шаманизм? // «Избранники духов» — «Избравшие духов». Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В. Н. Баилова. Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. М.: ИЭА РАН, 1999. С. 41–71.
615. Харузин Н. Н. Этнография. Лекции, читанные в императорском Московском университете. Вып. 1. СПб., 1901. 331 с.
616. Хасанова М. М. Фольклорные материалы В. К. Арсеньева // Фольклор удэгейцев: ниманку, тэлунгу, ехэ / сост. М. Д. Симонов, В. Т. Кялундзюга, М. М. Хасанова. Новосибирск: Наука, 1998. С. 428–448, 487–515.
617. Хасанова М. М., Певнов А. М. Мифы и сказки негидальцев. Исследования по тунгусоведению. 21. Киото, 2005.
618. Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
619. Хоппал М. Шаманизм в конце тысячелетия // Материалы междунар. конгресса. Шаманизм и иные традиционные верования и практики, 1999. М., 2001. 324 с.
620. Хомич Л. В. Ненцы. Историко-этнографические очерки. Л., 1966.
621. Цинциус В. И. Негидальский вариант сказаний восточных тунгусов // Фольклор и этнография. Л.: Наука, 1970. С. 51–58.
622. Цинциус В. И. Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в. Сб. МАЭ. Т. XXVII. Л.: Наука, 1971. С. 170–200.
623. Цинциус В. И. Обрядовый фольклор негидальцев, связанный с промыслом // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л.: Наука, 1974.
624. Цинциус В. И. Негидальский язык. Исследования и материалы. Л.: Наука, 1982. 312 с.
625. Цинциус В. И., Летягина Н. И. К истории формирования множественности в алтайских языках // Очерки сравнительной морфологии алтайских языков. Л.: Наука, 1978. С. 221–228.
626. Чадаева А. К югу от северного сияния. Очерки об искусстве народов Севера. Хабаровск: Хабаровское кн. изд-во, 1982. 103 с.
627. Чадаева А. Национальная игрушка. Очерки о древних предках детской игрушки народностей Чукотки и Приамурья. Хабаровск, 1986. 96 с.
628. Чадаева А. Древний свет. Сказки, легенды, предания народов Хабаровского края. Очерки о фольклоре. Хабаровск, 1990. 240 с.
629. Чайлд Г. Арийцы. Основатели европейской цивилизации. М.: Центрполиграф, 2005.
630. Человек и его символы / под ред. К. Г. Юнга; пер. с англ. СПб., 1996. 454 с.
631. Черепанова О. А. Типологическая классификация мифологических персонажей // Черепанова О. А. Мифологическая лексика русского Севера. Л.: ЛУ, 1983. С. 10–52.
632. Чернякова Н. С. Что изучает культурология? Учеб.-метод. пособие. СПб.: РГПУ, 2002. 55 с.
633. Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. Очерки теории. Л.: Наука, 1986.
634. Шавкунов Э. В. Согдийско-иранские элементы в культуре бохайцев и чжурчженей // Проблемы древних культур Сибири. Новосибирск, 1985. С. 146–155.
635. Шавкунов Э. В. Культура чжурчженей-удигэ XII–XIII вв. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. М.: Наука, 1990. 282 с.
636. Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы. Хрестоматия / сост. Т. Ю. Сем. СПб.: Филол. ф-т СПбГУ, 2006.

637. Шаньшина Е. В. Мифология первотворения у тунгусоязычных народов юга Дальнего Востока России (опыт мифологической реконструкции и общего анализа). Владивосток: Дальнаука, 2000. 156 с.
638. Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия. Предыстория философии. Л.: Наука, 1971. 240 с.
639. Шевяков А. И. Образ лягушки в верованиях народов Евразии. Ташкент, 1995. 40 с.
640. Шейкин Ю. И. История музыкальной культуры народов Сибири. Сравнительно-историческое исследование. М.: ВЛ, 2002. 718 с.
641. Шестакова Ю. Богатырь с кедровой речки. По мотивам удэгейского фольклора. Владивосток, 1976.
642. Шиманьский А. Происхождение и действительное значение слова «тунгус» // ЭО. 1905. № 4. С. 106–117.
643. Шимкевич П. П. Материалы для изучения шаманства у гольдов // Зап. ПО ИРГО. Т. 2. Вып. 1. Хабаровск: Типография Канцелярии Приамурского генерал-губернаторства, 1896. 133 с.
644. Шимкевич П. П. Некоторые моменты из жизни гольдов и связанные с жизнью суеверия // ЭО. 1897а. № 3. Кн. 34.
645. Шимкевич П. П. Обычаи, поверья и предания гольдов // ЭО. 1897б. № 3. Кн. 34. С. 135–147.
646. Широкова Н. С. Культура кельтов и нордическая традиция античности. СПб.: Евразия, 2000. 352 с.
647. Широкогоров С. М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Уч. зап. историко-филологического факультета ДВГУ. Владивосток, 1919. 62 с.
648. Широкогоров С. М. Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений // Известия Восточного факультета ДВГУ. Т. 67. Шанхай, 1923. С. 134.
649. Шифман И. Ш. Балу // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 159
650. Шишло Б. П. Культ предков и заместителей умерших // Вестник ЛГУ. № 8 (серия ист., язык, лит.). Вып. 2. Л., 1972.
651. Шишло Б. П. Тунгусский миф о творении и его культурное пространство // Реконструкция древних верований. Источники, методы, цель. СПб., 1991. С. 192–204.
652. Шнейдер Е. Р. Сэлэмгэ. Сказки народа удэ. Л.: Детгиз, 1935. 28 с.
653. Шнейдер Е. Р. Краткий удэгейско-русский словарь. М.; Л., 1936. 148 с.
654. Шренк Л. И. Об инородцах Амурского края: в 3 т. СПб.: ИАН. Т. 1. 1883. 323 с.; Т. 2. 1899. 314 с.; Т. 3. 1903. 145 с.
655. Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск: Дальгиз, 1933. 740 с.
656. Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л.: Изд-во Инт-та Народов Севера, 1936. 573 с.
657. Эйитиро И. Мать Момотаро. Исследование некоторых аспектов истории культуры / пер. с яп. СПб.: ПВ, 1998. 218 с.
658. Элиаде М. Космос и история // Избранные работы / пер. с фр. и англ. М.: Прогресс, 1987. 312 с.
659. Элиаде М. Священное и Мирское / пер. с фр. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.
660. Элиаде М. Миф о вечном возвращении / пер. с фр. М.: Ладомир, 2000. 415 с.
661. Эрмин В. Г. Индуистская мифология // Мифы народов мира. М., 1991. Т. 1. С. 535–543.
662. Юань К. Мифы древнего Китая. М.: Наука, 1965. 496 с.

663. Юнг К. Г. Либи́до, его метаморфозы и символы. СПб., 1994. Т. 1–2. 416 с.
664. Юнг К. Г. Подход к бессознательному // Человек и его символы / пер. с англ. СПб., 1996. С. 13–117.
665. Яблоков И. Н. Религиоведение: учеб. пособие и учебный словарь-минимум по религиоведению. М.: Гардарики, 1998. 536 с.
666. Яншина Э. М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М.: Наука, 1984. 248 с.
667. Яхонтов К. С. Книга о шаманке Нисань. Фольклор народов Маньчжурии. Вып. 1. СПб.: ПВ, 1992. 147 с.
668. Яхонтов К. С. «Книга о шаманке Нишань» как этнографический источник: автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 1999. 17 с.

Литература на европейских языках

1. *Albert F.* Die Waldmenschen Udehe: Forschungsrisen im Amur- und Ussurigebiet Darmstadt: C. W. Leske Verlag, 1956. 264 s.
2. *Atkinson T. W.* Trawels in the regions of the upper and lower Amoor and the Russian acquisition on the confines of India and China. London, 1860. P. 229–499.
3. *Batchelor J.* The ainu and their folklore. London, 1901.
4. *Boas F.* Primitive art. New York: Dover Publications, 2002. 376 p.
5. *Bogan M. L. C.* Manchu customs and superstitions. China Ltd, Tientsin and Peking, 1928. 67 p.
6. *Dioszegi G.* Le principe thrapeutique des Golds // A Neprajzi museum fuzetei 9 Szerkeszti: varqha laszlo. Budapest, 1947. P. 1–15.
7. *Fu Yuguang.* The transmission and value of the Manchu shamanic epic Wubuxiben mama // Shamanism and performing arts. Budapest, 1993. P. 182–185.
8. *Ivanovskiy A. O.* Mandjurica. 1. Specimens of the solon and the dagur languages. Budapest: Akademia Kiado, 1982. 79 p.
9. *Guo Shuyun, Wang Honggang.* Living shamans: Shamanism in China. Liaoning People's Publishing House, 2001. 228 p.
10. *Hoppal M.* Schamanen und Schamanismus. Augsburg: Pattloch, 1994. 185 S.
11. *Hoppal M.* Shaman traditions in transition. Budapest, 2000. (International society for shamanistic research.) 110 p.
12. *Eliade M.* Shamanism: Archaic techniques of ecstasy. Princeton: Princeton University Press, 1974. 610 p.
13. *Lattimore O.* The Gold tribe "Fishskin Tatars" of the Lower Sungari // Memoirs of the American Anthropological Association, No. 40. Menasha (Wisconsin), 1933. 77 p.
14. *Lattimore O.* The mongols of Manchuria. London: George Allen Unwin Ltd Museum Street, 1935. 311 p.
15. *Laufer B.* Petroglyphs of the Amoor // American Anthropologist. 1899. Vol. 1, 9. P. 749–750.
16. *Laufer B.* Decorative art of the Amur tribes. Jesup expedition // Memoirs of the American museum of Nat. Hist. Vol. 7. New York, 1902. 86 p.
17. *Lopatin I. A.* The cult of the dead among the natives of the Amur basin. Mouton, 1960. 212 p.

18. *Majewicz A. F.* The oroks. Past and present. Poznan: Adam Mickiewicz university Institute of linguistics, 1991. 47 p.
19. *Munro N. G.* Ainu creed and cult. N. Y.: Columbia University press; L.: Routledge and Kegan Paul, 1963. 171 p.
20. *Menges K. H.* Drei Schamanengesänge der Ewenki-Tungusen Nord-Sibiriens: aufgezeichnet von K. M. Ryčkov in den Jahren 1905–1909. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1993. 339 S.
21. *Nowgorodowa E.* Alte Kunst der Mongolei. Leipzig: TA Seemann Verlag, 1980. 280 s.
22. *Okladnikov A. P.* Ancient art of the Amur region. Leningrad: Aurora Art publishers, 1981. 159 p.
23. *Pang T.* The worship of Fodo mama — progenitor of the Manchus // Permanent International Altaistic Conference. 48. Meeting. Abstracts. Moscow, 2005. 65 p.
24. *Pilsudski B.* Materials for the study of the orok (uilta) language and folklore. Poznan: Adam Mickiewicz university institute of linguistics, 1985. 56 p.
25. *Poniatowski S.* Dziennik wyprawy (Do krasu goldow i orocznow w 1914 roku) // Lud. Wroclaw. T. 50, 1. 1966. S. 7–223.
26. *Qi Cheshan.* Contemporary shamans and the “Shaman’s Handbook of the Sibe” // Shaman. Journal of the international society for shamanistic research. Vol. 5. N 1. Spring, 1997. Molnar & Kelemen Oriental Publishers. P. 69–91.
27. *Qiu Pu.* The Orogens — China’s nomadic hunters. China: Beijing Foreign Language Press, 1983.
28. *Ravenstein E. G.* The Russian on the Amur, its discovery, conquest and colonization. London, 1861. 441 p.
29. *Redfield R.* Peasant society and culture: fn fnthropological fpproach to civilisation. Chicago, 1956.
30. *Sem T. Yu.* Het wereldbeeld van de sjamaan // Wat bezielt de sjamaan? Genezing. Extase. Kunst. Amsterdam, 1997. P. 33–57.
31. *Sem T. Yu.* Schamanische Symbole und Rituale in Sibirien und dem Fernen Osten // Schamanen zwischen Mythos und Moderne. Leipzig, 1999. S. 11–40.
32. *Sem T. Yu.* The Nanai national mentality and world model // Cultural identity of arctic peoples. Pro ethnologia 11. Arctic studies 5. Tartu: Publications of Estonian national museum, 2001. P. 25–43.
33. *Shirokogoroff S. M.* Social organization of the Manchus. Shanghai, 1924. 258 p.
34. *Shirokogoroff S. M.* Social organization of the Northern Tungus. Shanghai, 1929. 246 p.
35. *Shirokogoroff S. M.* Psychomental complex of the tungus. Peking: Catholic University Press, 1935. 469 p.
36. *Sary G., Pang T.* On the Discovery of the Manchu Epic // CAJ. Vol. 38. N. 1–2. Wiesbaden: Harrassowitz, 1994. P. 58–70.
37. *Tulisow J.* Legendy Ludow Mandzuriu. T. 2. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 1998. 180 p.
38. *Wang Honggang.* Contemporary Manchu Shamanism in China // Shamanism and Performing arts. Papers and abstracts for the 2th conference of the International society for shamanistic research. July 11–17, 1993. Budapest, Hungary. Budapest: Ethnographic institute Hungarian Academy of Sciences, 1993. P. 47–50.
39. *Wittfogel K. A., Feng Chia-Sheng.* History of Chinese society Liao (905–1125). Philadelphia: The American Philosophical society, 1961. 752 p.

Литература и источники на китайском и японском языках (в переводах)

1. *Ikegami Jiro*. Album of the Uilta (oroks) of Sakhalin. Hokkaido. Abashiri, 1982. 116 p.
2. *Ikegami Jiro*. Uilta oral literature. A Collection of Texts. Hokkaido. Abashiri, 1984. 100 p.
3. *Линь Чунь шэнь*. Сун-хуа-цзян-ся-ю-ды-хэ-чжэ-цзу (Ling J. The Goldi tribe on the lower Sungari river). Academia Sinica the National research institute of history and philology. Monographs series. A 14. Nanking, 1934. Т. 1–14 (пер. с кит.).
4. *Киндаити Кёсукэ*. Жизнь айну и легенды. Переводы айнского фольклора. Токио, 1941 (пер. с яп. Жеребин). См.: Научный архив Краеведческого музея Сахалинской области. Д. 61, с. 1–41; д. 74–3, с. 1–71
5. *Киндаити Кёсукэ, Сугияма Суэо*. Искусство айну. Токио, 1942 / (пер. с яп.). См.: Там же. Д. 73, с. 1–33.
6. *Нагане Сукехаци*. Быт туземцев на Карафуто (айнов, ороchon и гиляков). Токио, 1929. С. 1–115 (пер. с яп. Нелькин).
7. *Цю Пу Шу*. Ороchоны. Пекин: Книжное изд-во, 1956. 104 с. (пер. с кит. Володина).

ОБЩИЙ СПИСОК ИМЕН БОГОВ И ДУХОВ, ФОЛЬКЛОРНЫХ ПЕРСОНАЖЕЙ И ИХ ИЗОБРАЖЕНИЙ ТУНГУСО-МАНЬЧЖУРСКИХ НАРОДОВ

А

- Абка — ма. 172, 174, 176, 262, 425
Абка хэхэ — ма. 74, 86, 112, 210, 222, 319, 323, 534, 540
Абкай — ма. 160, 163, 164, 168, 173, 175, 176, 180, 181, 184, 541
Абкай Эндури — ма. 148, 160, 163, 172, 174—176, 180, 181, 258, 260, 290, 298, 541, 544
Абкай хань — ма. 172, 174
Абаки Эндури — ма. 168, 174, 344
Абаасы — эвк. 533
Абуга хэхэ, энэ — ма. 163, 167, 281, 295, 307, 446, 450, 459, 540
Абуга(н) — ма. 163, 181, 182, 184, 242, 541
Абука Эндури — ма. 74, 174
Авасы — эвк. 107
Авахи — эвк. 108, 109, 187, 351, 437, 528, 533, 535
Авахи Адярай — эвк. 351
Аг, Ага — ма., орок., нан., орооч. 240, 251, 252, 384, 387—389, 390
Ага ачани — ма., нан. 395
Агада — ма. 240, 251, 252, 270
Агай Эндыури — ма. 240, 270
Агди эждэни — орооч. 236, 266
Агды — эвк., сол., удэ., орооч., нан. 109, 121, 161, 191, 208, 233—237, 239, 240, 252, 263—268, 269, 271, 273, 398, 405, 459, 488, 513
Агды-Мудур — удэ., нан. 266
Агды мухунин — эвк. 430
Агды Охокон — эвк. 380
Агды Халканын эвк. 380
Агды холони — эвк. удэ. 122
Агуда Эндури — ма. 112, 519
Ада — орок. 394
Адагу — орок. 387
Аджарай — эвк. 528
Аджеха, аджаха, эдэхэ орок., нан. 390, 392, 420
Аджи — нан. 530, 531
Аджигэ эджэн ма. 396
Аджиге эджэн — нан. 396
Аджиаоли — эвк. 396
Аджираткан — эвк., нан. 402, 415
Аджуа — ульч. 281, 317, 528, 531
Аджэ — нан. 384
Аджэгэ эджин — ма. 396
Адо (Кадо) — нан. 472
Аи — эвк. 403, 405
Айаань Эндури — ма. 519
Айин — эвк. 281

- Айин-Майин — эвк. 284, 287, 429
Айихит — эвк., эвн. < як. 281, 283, 284, 429
Айысыт — эвк. 284
Айыхыт — эвк. 281
Акджан — ма. 234, 240, 252
Акдан — ма. 240, 251, 252
Акди эвк. 237
Аке — нан. 233, 234, 237, 251, 255, 352
Акедиенг — эвк. 238
Акза Эндури ма. 233
Акиа — нан. 251, 252, 255
Акпа — нан. 272
Акпан ама — ульч. 175
Акхэ — нан. 390
Акши-Бакши — эвк. 335
Акшире-Бакшире — эвк. 333, 335, 337
Акя нан. 253
Аламэ вэчэ — ма. 397
Алин Эндури — ма. 182
Алтанэй — эвк. 208, 401
Ама Боа Эндурини — нан. 274
Амака — эвк. 107, 163, 275, 277, 278, 279, 536
Амба абка — ма. 174
Амба байхань Эндыри — ма. 451, 521
Амба Огзо — удэ. 522
Амба сэвэкэ — нан. 406
Амба буин — удэ. 123, 522
Амбан — нан., удэ., ульч., ороч. 149, 523
Амбан сэвэ индоля — нан. 497
Амбани — нан., удэ. 371, 522
Амбансо — нан. 370
Амба — ороч., удэ., нан., ма. 259, 277, 357, 464, 494, 521
Амбар сэвэн — нан. 510.
Амбу бусеу — нан. 452, 453, 521, 533
Амба вэчэку — ма. 519
Амба гаани — нан., удэ. 522
Амбансо аями — нан. 394
Амирагды — эвк. 233
Ангаля — удэ. 387
Андури — эвн., сол., ороч., удэ, нан. 235, 243, 258–262, 274, 297, 430, 533
Андури Боа — удэ. 259
Ангаля, Энгаля — нан., удэ. 387, 388, 394
Анякан — эвк. 402, 405
Апака — нан. 176, 449
Апка энэ/эндури — эвк. 174, 175
Аранта — нан. 327
Арингтари — нан. 274
Аринки — нан., удэ., ульч., эвк. 526, 527
Арджарак — эвк. 528
Аржуа — ульч. 244
Аркунга — нан. 327, 355
Армондой — нан. 518
Арму(э) — нан., удэ. 503, 518, 520, 528, 530
Арму эджэн хан — нан. 412
Арумо (Орумо) — эвк. 518, 520
Арумо / Харги — эвк. 520
Арха, Архэ — нан. 99, 326, 531
Архий мерген — нан. 330, 463
Арха Аодину мерген — нан. 526, 530
Арцо — нан. 326, 360
Арцо Марго — нан. 437, 530
Астанза — ульч. 507
Атака мама — удэ., нан., эвн. 123, 211, 215, 296, 313, 351, 526
Атакси — нег. 312
Атан — эвк. 109
Атынига — ороч., удэ. 190, 191, 309
Ачши — нан. 390
Ахалджин-Бахалджин — ма. 333, 335
Ахэ/Охэ — ороч. 384, 387, 388, 399
Аякчан — эвк. 350

Аякчан-Ивекчан — эвк. 282, 283
Аями — нан., ульч. 51, 285, 303,
305, 370, 371, 379, 412
Аями Майджа мама — нан. 211,
284, 286
Аян — нан. 510
Аянга — нан. 234
Ацхы — нан. 390

Б

Баай Баянай — нан., эвк. 495
Ба Эндури — ульч. 170, 171, 176
Багде — удэ. 233, 234, 237, 352
Бай нада — эвк. 452
Байанай — нан., эвк. 493
Байгоани Доркин Досолайни —
нан. 520
Байкал мухуни — эвк. 430, 472, 513
Байнача — эвк. 452, 453, 524
Бака — нан., удэ. 401, 524
Бакши — эвк. 293
Балду Баян — ма. 335, 378, 451,
453
Балу — удэ. 401
Банаму (хэхэ) — ма. 163, 167, 184,
210, 222, 298, 307, 425
Баначжи — ма. 446, 451, 452
Баная — ма. 112, 281, 445, 450,
534
Банна — ма. 446
Баралык — эвк. 381, 382, 400, 452,
496
Бареляк — эвк. 493
Барыляк — эвк. 493
Бата — удэ. 326
Бату — удэ., ма. 326
Батани — удэ., ма. 326
Батуру Манга/Манги — ма. 348,
351, 545
Батуру Мани — ма. 226, 326, 348,
352, 547

Батуру Мерген — ма. 326, 348,
349
Бая — нан. 447, 524, 533
Баяки — орок. 455
Бая мафа — нан. 446, 451–453,
517, 520, 521, 524, 533
Баян — эвк. 453
Баянай — нан., эвк. 186, 381,
451–454, 495, 524
Баянами — эвк. 452
Баянача — эвк. 452, 453
Бебу мапа — нан. 421
Бере Кында — эвк. 186
Биата мама — удэ. 122, 430
Бира эджэни — нан. 503, 513
Бира и эндури — ма. 503, 513
Бирасал — нан. 503, 513
Бо — удэ. 456
Бо одзяни, одзони — нан. 380,
431, 449
Бо Андуляни (Эндуляни) — удэ.
176, 430, 439
Бо одзали — нан. 431
Бо Эндури — орок. 258
Боа — эвк., ороch., нан., ульч., удэ.
44, 49, 51, 118, 160, 163, 164–173,
175–177, 180, 186, 210–212, 214,
215, 260, 261, 262, 273, 312, 330,
342, 353, 446, 447, 449, 451, 465,
480, 541
Боа ама — нан. 272
Боа Калгами — нан. 469
Боа Калгасама — нан.
Боа мама — удэ. 297
Боа Эндурни, Эндурини нан.
375, 458, 472
Боа Эджэни — нан., ороch. 171,
445, 446, 447, 456, 488
Боа эдендуни — нан. 449
Боа Эндури — нан., ульч., ороch.
121, 160, 163, 168, 171–173, 175,
259, 267, 272, 308, 360, 393, 446,
447, 480

- Боачи — нан. 409
Боа Ялони — нан. 245, 447, 472
Бога — нег. 214
Богометта — эвк. 447
Болихэ — удэ. 89, 188, 296, 400, 401
Бойхочжу — ма. 451
Болонтур — эвк. 400
Бобо — нан., орок. 169, 233, 269, 296, 329, 335, 351, 352, 401, 473, 514, 517, 522, 525, 528, 530, 534, 537, 539
Боллой — эвк. 400
Боролдо, Боролда — нан. 231, 514, 526, 539
Боскондя — эвк. 524
Боскондяриндя — эвк. 109, 241
Бохоло — удэ. 401
Бохосо, Бокосо — удэ. 335, 525, 534
Бочо — орооч. 473, 507
Буа — нан., орооч., орок. 176, 261, 277, 447, 449, 450, 451
Буа мама/мапа — нан., удэ. 168, 451
Буа Хэнтэни — удэ. 169
Буа эзэни — орооч., удэ. 213, 449, 450
Буа Эндурин — орооч. 48, 243, 259, 541
Буа эджэни — орооч. 388
Буга — эвк. 49, 51, 73, 104–107, 127, 148, 160, 163, 164–173, 174–176, 178, 180–182, 184, 207, 208, 211, 221, 234, 235, 243, 260, 273, 277, 279, 329, 422, 424, 446, 447, 451, 520, 536, 541, 545, 547
Буга ичан — эвк. 485
Буга энекан — эвк. 438
Буга энин, амин — эвк. 109
Буга мухун — эвк. 447
Бугады — эвк. 281, 382
Бугады мушун — эвк. 463
Бугады шанаун мугдоннэ — эвк. 178
Бугады Шолома — эвк. 247
Бугады энин — эвк. 166, 167, 182, 184, 291, 297, 307, 308, 311, 323, 430, 446, 447, 463, 486, 540
Бугады энинтын — эвк. 447
Буги — эвк. 168
Букури Йонгсон — ма. 74
Буникэн — эвк., нан. 463
Бунинка — эвк. 104, 105, 107, 110, 168, 277, 329, 517, 520, 539, 546
Бурав — нан. 539
Буру — нан. 430
Буркан Бакши — эвк. 539
Буркан Бука — эвк. 539
Буркан Бурав — эвк., нан. 518
Буркан Бурай — эвк. 518, 539
Бурха Бугай — эвк. 539
Бурхан — нан., удэ., эвк. 275, 402, 403, 539
Бусеу — нан. 369
Бутту — орок. 419
Бучету ачанга — нан, ма. 519
Бучилэ нан. 371
Бучилэ — нан., ульч. 371
Бучу — нан., орооч., ульч. 51, 149, 197, 233, 234, 237, 247, 248, 269, 329, 335, 355, 357, 358, 359, 364, 371, 379, 418, 419, 436, 441, 464, 466, 468, 471, 473, 474, 479, 489, 507, 508, 519, 525, 528, 530, 534, 537, 539, 546, 547
Бучуа Тороке — нан. 213
Бучукан — нан. 188, 330, 471
Буччукэн — нан. 406
Буюн дама доонта — нан. 466
Бэге — эвк. 427
Бэле, Бэлэ — удэ., эвк. 161, 400, 401, 422, 427, 451
Бэлэ мама — удэ. 296
Бэллэй — эвк. 400, 451, 462, 493, 496

Бэлэндэ гуру мама — нан. 401
Бэкэ мама — нан. 274, 281
Быхындор — эвк. 452, 524
Бям Буке — ма. 75, 313

В

Ваксауки сэвэхэни — удэ. 355, 490
Ванга — нан. 532
Веринка — нан. 531
Вочко — ма. 395, 396–398, 403
Вочо — ма. 384
Вэрэ — ульч. 531
Вэньгу — эвк. 396
Вэчэ — ма. 384, 386
Вэчэку — ма. 370, 395, 397, 399, 403
Вэчэй — ма. 395
Вэчэн — ма. 395

Г

Галигда — нан. 512
Галу — ульч., нег. 512, 513
Гамбау Буинь — удэ. 123, 351, 522, 523
Гангта — удэ. 196
Ганихи — удэ. 511, 512
Ганники — нан., удэ. 409, 416, 441, 443, 481, 512, 513
Гаро — эвк. 75, 198, 247, 329, 355, 495, 545
Гарбилдан — нан. 257, 329
Гарилдан — нан. 188, 329, 515
Гарпарикан мата — эвк. 188, 222, 427
Гаси малу — нан. 406, 415
Гентынгачан Кувульгат — эвк. 297, 299
Гелхун Эндури — ма. 160, 309, 310

Генихи — удэ. 512
Геули — удэ. 189
Гидало — эвк. 256
Гирки — нан. 392, 398, 407, 408, 409
Гирки мало — нан. 407
Голорон — нан. 198, 303, 545
Городо — нан., ульч., орок. 51, 149, 193, 197, 198, 200, 217, 371, 379, 456, 466, 470, 471, 545
Городоа сэвэн — ульч., нан. 200
Горокингэ мафа — ма. 75
Горанта — нан. 243
Горонта — нан. 196
Горцао лингуй — нан. 198
Гула мама, эдзэни — удэ. 281, 309, 310
Гуливчан/Гуриуван — эвк. 298, 309, 310,
Гуранта — нан. 51, 75, 160, 182, 184, 195–206, 243, 246, 252, 272, 303, 321, 330, 359, 360, 427, 470, 480, 534, 543, 545, 549
Гуре — эвк. 182, 195, 196, 198, 200, 205, 247
Гуревуль — эвк. 462
Гуриувань — эвк. 182, 197, 198, 534
Гуси — нан. 402, 414
Гэанта — удэ. 196

Д

Даанто — нан. 465, 466
Данто — нан. 467
Дагачан — эвк. 260, 295, 343, 452
Дагды Сиу(н) — нан. 210, 211
Даджифу — нан. 530
Дай Сэвэ — нан. 472
Дайоми — нег. 214, 419, 420
Дали лама — нан. 275
Дандры — эвн. 463
Данто эдэн — нан. 407

- Дашка — орок. 516
Дёго — эвк. 409, 441, 443
Делача — эвк. 427
Делега — эвк. 225
Делегей — сол. 184
Делегин — эвк. 207
Дело — эвк. 431
Дёлонай — эвк. 344
Дёлоны (мата) — эвк. 187, 222, 250, 326, 354, 416, 436
Дёлонукан — нан. 326
Делоргун — орок., эвк. 326, 427, 430
Денанкан — нан. 224, 225
Джабжакан — нан. 510
Джалан ма., нан. 417
Дженгин — эвк., нан. 402
Джиачи — эвк. 403, 405
Джиачи буркан — эвк. 405
Джоло — эвк. 370
Джуень джэнь — ма. 426
Джулген — нан. 370, 417, 519
Джули(н) — нан., нег. 149, 224, 303, 305, 370, 371, 394, 400, 406, 409, 410, 412, 413, 416, 417, 418, 420–422, 427, 443, 484
Джуласки (эндури) — ма, эвк. 224, 225, 429
Джуласки буга — ма. 225, 260
Джультчу — нан. 531
Джунь из джэнь — ма. 409
Джуньван эджэнь — ма 409
Джерги дарыль — эвк. 405
Джулхен, джулэхэн ма. 370
Джюли орок. 420
Дзандалафу — удэ., нан., ульч. 351, 477, 522
Дзаоланди — нан. 281
Дзаями — эвк. 407
Дзаячи — эвк. 281, 302, 303, 402
Дигэ — нан. 247
Дилача — эвк. 161, 225, 303
Дилчи — эвк., нан. 402
Дилчи Манги — эвк., нан. 415
Дильку дэрэль — эвк. 406
Димнен Дивилген — нег. 312
Диуле, Диули — нан., ма. 224, 245, 302, 303, 418, 421
Диулин — нан. 303, 412
Дирэгдиэн — нан. 520
Догикчен — эвк. 299
Догин амбан — даур. 351
Дойоми — нег. 419, 420
Докеня амбани — удэ. 522
Докеня боани — удэ. 351
Докеня буйни — удэ. 522
Доксиньту (Эндури) — ма. 519, 520
Долбони — эвк. 524
Долбориндю — эвн. 223
Долда(н) — эвн. 182, 184, 191, 204, 224–226, 330
Долдиха — эвк., нан. 402
Долдчу Ходай нан. 244
Долодай — эвк. 182, 184, 187, 224, 226
Домо хомо — нег. 378
Донгнаний-Сангнаний — нан. 526
Донда — эвн. 340
Доогин амбан — даур. 326
Доонта — нан. 370, 407, 420, 464, 468
Доонта — орок. 420
Доонта херликтани — нан. 465
Доонта фунчели — нан. 466
Доонто — орок. 468
Доонту — негид. 468
Досогда — нан. 517, 520
Дотту — орок. 468
Дохолон — ма. 519
Доххо — орок. 516
Дуантэ Огинга — нан., ульч. 507
Дуле мапа — нан. 421
Дули — нан. 225, 281, 415
Дулин — нан. 417

- Дултэн — эвк. 207
Дунда Быхындор — эвк. 209
Дунда ени — эвк. 462
Дунда мухуни — эвк. 462
Дунда энин — эвк. 430, 461, 462
Дундрады — эвк. 460, 461
Дунна — нан. 460
Дуннэ мушун — эвк. 461, 463
Дуннэ итчин — эвк. 463
Дунну — эвк. 461, 523
Дуннур — эвк. 311, 460, 468, 524, 527
Дуннур эни — эвк. 463
Дуннур энин — эвк. 184, 463, 517, 524
Дуннэ — эвк. 463
Дуса — ороч. 468
Дуса эджэни — ороч. 388
Дусе — ороч. 420
Дусе Маси ороч. 420
Дусэ ульч. 468
Духэ Модули — удэ. 514
Дуэ — орок. 468, 472
Дуэнтэ — нан, ульч., ороч., орок., нег. 98, 148, 371, 390, 419, 445, 447, 455, 456, 460–468, 472, 474, 499, 503, 507, 508, 524, 547
Дуэнтэ эджэни — ульч. 467
Дуэнтэни — ульч. 466, 467
Дэвэльчен — эвк. 225
Дэвэгда — ороч. 214, 530
Дэвэкта — ороч. 225
Дэгдэ Сиу — нан. 272, 284
Дэмбэни Дэбэрэ — нан. 538
Дэнгсиэн-Сэнгсиэн нан. 319
Дэрги, Дэрки Абка(й) — ма. 174, 175, 344
Дэргу Ярга — нан. 246
Дэрки дуса — нан. 189, 246
Дылача — эвк. 184, 207, 210, 224, 226, 541
Дыймь Яга — удэ. 189
Дэрэ — эвк., сол., ороч., нан. 178, 226
Дэрэгдиэн — эвк. 174
Дэрэгды — эвк., нан. 178, 184, 224, 225, 355, 548
Дэрэльдэ — эвк. 406
Дэрэхдэ, Дэрэхды — ороч., эвк., нан. 355, 530
Дюгбенки — нан. 500
Дюгбенки-Таймаки — нан. 319, 525
Дюле мапа — нан. 416
Дюлген — ма. 303, 357, 416
Дюлин — нан. 409, 411, 421, 433, 443, 449
Дюлчу — нан. 243
Дюльчу Кангуда — нан. 243
Дюэ эджэни — ульч. 418
Дябдар — эвк. 105, 537
Дяоланди мама — нан., ульч. 284, 302–304, 308
- З**
- Зюли Зо эдэни — нан. 406, 414, 421
Зиули — нан. 410
Зиулки — нан. 246
Зули — нан. 244, 407
Зули мама эзэни — нан. 415
Зули мангня — нан. 421
Зулин — нан. 411, 414
Зэсэвэ боко — нан. 407
- Е**
- Егда — удэ. 89, 96, 122, 161, 234, 251, 253, 316, 330, 335, 345, 346, 351, 352, 355, 358, 430, 437, 480, 530
Егдига — удэ. 121, 122, 187, 242, 253, 345, 358
Елури — ма. 210, 222, 224, 267,

298, 330, 350, 352, 425, 519, 534,
543, 547
Эндури Сэнггэ — ма. 210, 216
Эндури оха муха — нан. 437
Ер, Ехан мерген — ма. 344
Ер Эндури — ма. 345
Ерга — орооч., удэ. 204, 326, 335,
344, 349, 355, 390, 394, 427, 489,
498, 530, 534, 537
Ерке мерген — даур. 326, 348,
351, 363, 365
Ерха нан. 195, 344, 359, 363, 364,
366, 445
Ерха мерген нан., ульч. 548
Ерхе — нан., ульч. 161, 346, 347,
349, 360, 364, 365, 547
Ерхе Бату мерген нан. 366
Ерхе (мерген) — нан., ульч. 226,
326–330, 331, 338, 343–349, 351,
352, 354, 355, 358, 360, 363–365,
531, 542, 543, 545, 547, 548
Ерхий мерген — нан., ульч. 188,
208, 223, 234, 257, 319, 329, 330,
335, 338, 343, 345, 351, 353, 359,
360, 363, 365, 530, 531, 547
Ехан мерген — ма., нан. 345
Ё Эндури — ма. 335
Ёрха Эндури — нан. 274, 345, 458

И

Ибаха(н) Арина — нан., ма. 102
526, 539
Икта адзани орооч. 438
Иллин хан — эвк. 517–519
Илму — нан. 528
Илмун хан — ма. 94–96, 114, 148,
312, 517–520, 531, 533, 539, 544,
546
Инмун хан — эвк. 518, 519
Илмун хан Эндури — ма., эвк. 258
Иргэн хан — нан. 452, 453, 521, 533

Ирки — эвк. 353
Ирки мата — эвк. 326, 534
Иркиничен мата — эвк. 283, 353,
360
Иркисмондя — эвк. 205, 350, 353
Ирлин хан — эвк. 518, 519
Ирму — нан. 518, 519, 531
Ирму хан — сол. 531
Ирмуэ (ха) — нан. 518, 519
Ирмуэ ха — нан. 519
Итеин — эвк. 385
Иччи — эвк. 384

К

Ка — нан., орооч., удэ. 100, 187,
188, 242, 249, 451
Ка' ан — эвк. 194
Ка мафа — нан., орооч. 185, 188,
189, 317, 472, 545
Ка мур, Камур — нан. 98, 99, 185,
188, 190, 236, 330, 365, 471, 501,
503
Ка мур Гэрбуни Буа — нан. 186
Ка хан — эвк. 194
Каазу, Касу — орооч. 420
Кааткан — эвк. 185, 194, 312, 405
Каган — эвк. 184, 185, 194
Кагана — эвн. 190, 191
Каганкан, Кагннкан — эвн. 182,
184, 191, 222, 225, 283, 473
Кагэнэ — эвн. 341
Кагынкан — эвк. 185, 189, 191,
204, 330
Када Буй — удэ. 437, 522
Када Буй удэ. 522
Када удэ. 522
Када эджэни — орооч. 193, 471
Када эдэни — орооч. 471
Када эзэни — орооч. 471
Кадар — эвк. 184, 185, 187, 241
Кадо — нан. 243, 250, 272, 472

- Кайласу — нан. 186, 187, 267, 472
Кайдун сэвэн — эвк. 405
Какзаму — удэ., орооч. 193, 420, 471, 476
Какзям — орооч. 480
Калагам — нан., ульч. 192, 479, 508
Калгамака — нан. 406
Калзами — ульч., орок. 474, 478
Каданяндя мата — эвк. 241
Калгам — нан. 192, 193, 370, 480
Калгамо — нан. 241
Калгама — нан., ульч., нег., орок., ульч. 51, 149, 193, 197, 338, 339, 371, 390, 406, 409, 415, 418, 419, 430, 445, 466, 468, 469, 470–483, 507, 513, 545
Калгама Огинзенга — удэ. 479
Калгама урэни — нан. 471
Калзаму — ульч. 507
Калдяма — орооч. 472
Кальдами, Кальдыями — орооч. 193, 471, 474, 476
Кальдёма ульч. 478
Каксияму — орооч. 420
Калтака — нан. 481
Калтака фудин — нан. 463, 526
Калу — эвк. 192, 472, 513
Калул — эвк. 472
Калусал — эвк. 472, 473, 477, 480, 513
Камё — нан. 374
Кан Калор — ма., даур. 190, 192
Канданяндя — эвк. 451
Канандя сонинг — эвк. 187
Канг-Канг — удэ. 192, 233, 242
Канга(н) — орок. 191, 194
Кангей — орооч., удэ. 190, 191, 309
Кангаткан — эвк. 194
Канда — нан., удэ. 51, 160, 184, 185, 188, 190, 193, 194, 204, 206, 246, 480, 481, 548
Канда мафа — удэ. 75, 89, 121, 182, 184, 187, 188, 192, 194, 195, 205, 331, 346, 401, 427, 430, 451, 472, 479, 480, 543
Кандаха — удэ. 189
Кандемди — нан. 185, 187, 330, 331, 451, 472
Кандика — эвк. 186
Кандыках — эвк. 191
Канхан — эвк. 402
Кара Амба — орок. 123, 546
Кара Буй — удэ. 123, 351
Карау Амба — орок. 259, 461, 522
Карлан, Карлам — эвн. 192, 241, 472, 473, 480
Карлич — эвк. 190, 192
Карпани — нан. 516
Карэндо — эвк. 204
Карендос — эвк. 190, 192, 241, 543
Карэнэ — эвк. 190, 192, 242, 251, 255, 256
Каругама — орок. 479
Кахан — эвк., нан. 185, 194
Каянкан — эвк. 194
Кельдему — ульч. 479
Керглан бучуэн — нан. 466
Кидак — эвн. 256, 283
Киддок — эвн. 211, 242
Киладий — эвк. 256
Киргия Бучу — нан. 539
Кинга — удэ. 194
Кингит — эвк. 185, 190, 191, 241, 242, 251, 543
Кода — эвк. 233, 241, 242, 247, 248, 250–252, 256
Кодакчон — эвк. 86, 109, 241, 251, 299, 437
Коколджокон — эвк. 295
Колзама — орооч. 420, 474, 476
Колзями — орооч. 477
Коллкеру доонта — нан. 466
Коме — нан. 406
Комио — нан. 375
Комим сэвон — нан., ульч. 375
Комо — нан., ульч., орооч. 374, 375, 379, 401, 412, 414

Комо Бэл — нан. 375
Комим сэвон — ульч. 375
Комо сэвэ — ороч. 375, 377
Комун — нан. 414
Конголда — эвк. 241
Конголда Кингит — эвк. 233
Кондолику — ульч. 117, 244, 246, 317, 528
Коори, Кори — нан., ороч., ульч. 234, 238, 247, 248, 265, 269, 329, 418, 519, 539
Копиару — нан. 330, 431
Король сэвэн — сол., эвк. 405
Корбочико — нан. 501, 517, 520, 534, 539
Корэнэ, Корэно — эвк. 191
Конголдо марга — нан. 330
Корбо — нан. 534
Королдо-Боролдо — нан. 526
Кофо мафа — нан. 330, 431, 534
Койяла — удэ. 121
Коэ — орок. 522
Коя — удэ. 121, 320, 496, 525
Кудамаси — ороч. 420
Кудбай — эвн. 202, 211, 242
Кукумачен — эвк. 326
Кукуючен — эвн. 424
Куладай — эвк. 256
Куладай мерген — эвк. 73, 74, 86, 109, 186
Куле — эвк. 196
Кумури — ма., эвк. 378
Кундей Андам — эвк. 186
Куо — удэ. 281
Курбанды — эвк. 272
Курикуль — эвк. 196
Кут — нан. 406
Куту — нан. 490
Кутурук — эвк. 381
Кууди — эвн. 211, 242
Кхалгама — орок., нан. 469
Кшери — эвк. 338, 459
Кынга — ороч. 184, 185, 190–195, 242, 308, 543

Кыси — нан. 414
Кэккуни — нан. 459
Кэмтэргэ — ульч. 73, 86, 115, 186, 222, 223, 328, 480
Кэмун — нан. 374
Кэнгэ — нан. 281
Кэнгэ мама мухан — нан. 498, 501
Кэнгэ-Сэнгэ — нан. 320, 496, 525
Кяхта Силянкуни — удэ. 316
Кэндэ — 189
Кэсиэ — нан. 272

Л

Лао — нан. 275
Лао Бату — нан. 274
Лаои — нан. 273, 274, 516
Лао Йеху — нан. 274
Лисине — нан. 274
Лунге — нан. 274, 275, 515, 516
Лунге Эндури — нан. 458
Лунгыё — нан. 515
Ляое Мяу — нан. 275, 458
Лаоя — нан. 458

М

Мааси — ульч. 507
Магин — эвк. 452
Магун — эвк. 282, 286, 452
Маин — эвк. 222, 278
Май Мало — эвк, сол. 282, 283, 405
Майджа мама — нан. 285
Майдя мама — нан. 287
Майзя мама — нан. 285
Майин — эвк., нег. 84, 163, 184, 209, 275, 279, 281, 283–287, 304, 454, 462, 485, 543

- Майин-Айин — эвк. 281, 282
Майинкан (Майякан) Утакан — нег., эвк. 282
Майинкана Утакан — эвк. 191, 282, 283
Майдя мама — нан. 48, 161, 274, 281, 282, 284, 285, 303–305, 307, 315, 316, 323, 345, 357, 358, 364, 418, 440, 454, 458, 486
Майин эвэкэ — нег. 124, 282, 283
Майякан — эвк. 312
Мала Мерген — нан. 331, 406
Мало — сол. 398, 400, 405, 406, 408, 414, 422
Мало бурхан — сол. 283, 405, 406
Мало диген — эвк., сол. 405
Мало Манги — сол. 238
Мало масини — нан. 400, 406, 414, 421
Мало мерген — нан. 400
Малу — нан., эвк. 398–403, 406, 414, 451
Малу буркан — эвк. 402
Малу сэвэки — эвк. 399
Малу сэвэн — эвк. 405, 406
Малу дзоло — эвк. 400, 402, 409
Мамача — орооч. 190, 281, 304
Мамачака — нан. 284, 303–305
Мамачани — орооч. 126, 246, 308, 505
Мамари — нан., ульч. 303–305
Мамаса — удэ. 304
Мамаса давани — удэ. 512
Манга(н) — ма., нан., удэ. 189, 213, 326, 450, 515, 519
Мамачи — орооч. 305, 308
Манги — эвк., сол., орооч. 49, 86, 149, 196, 202, 214, 244, 303, 323, 326, 355, 357, 361, 402, 405, 418, 427, 463, 466, 472, 479, 507, 508, 515, 537
Манги Батуру — ма. 354
Манги Дёлони — эвк. 351, 360, 547
Манги Дёромго — эвк. 250, 351, 536
Манги Зули Мангня — нан. 421
Манггин — ульч. 358
Мангня — нан. 357
Манглеко — нан. 406
Манггин мерген — ма. 358
Мангун — эвк. 452
Мангня мапа — нан. 421
Мани — ма. 51, 75, 326, 436, 486, 546
Манни (хэхэ) — ма. 86, 112, 281, 307
Манни энэ — ма. 167, 450
Мангус баба — сибо 351
Масе мама — нан. 421
Маси — нан., ульч., нег., удэ, орооч, орок. 214, 303, 305, 308, 371, 379, 380, 383, 406, 409, 410, 412, 416, 418, 419, 420, 421, 422, 468, 474, 479, 507
Маси делигда — ульч. 419
Мари(н) — нан. 217, 327, 508, 510
Марни — нан., ульч. 360
Маро — нан. 399
Мароко — нан. 197, 198, 327, 352, 360
Марэвиль — эвк. 197, 198
Марыля — эвк. 399
Мата Авахи — эвк. 528
Мафа — нан. 217
Мафа зули эзэни — нан. 415
Мафаса — удэ. 304
Мафа соуни — нан. 371
Мафа эджэни — орооч. 388
Маши — нег. 420
Маци — орок. 419
Мауля — нан. 401, 407
Мево — нан. 275
Мерген — ульч, нан. 326, 330, 341, 346, 348, 349, 352, 412, 470, 515, 530–532
Мергензи Бату — сибо 326, 351
Могу гэгэ — нан. 225

- Модерес Модако — нег. 312
Модуер — эвк. 266
Модули — ороч., удэ., ульч. 266, 503, 507, 514
Моконай — нан. 327
Мокун Дзиачи бурка — эвк. 303, 417
Мокуни малу бурхан — эвк. 402
Мома севохи — удэ. 282, 305
Момо — удэ. 282
Момо сэвэхи — удэ. 304
Момуро эвк. 322
Монгукчон, Монгукчен — эвк. 241, 538
Монголдай Накчу — ма., нан. 519
Монгулден — ульч. 519
Монхлекан коме — нан. 406
Моодур — даур. 351
Моодяин — орок. 504
Моодяни — орок. 387, 504
Моракху — орок. 198
Моршон — нан. 380, 383
Мохан — нан. 406
Мсили — нан. 288
Мсоли (Омоси) мама — нан. 288
Му Эндури — ульч. 503
Мугдэ — эвк. 408, 495, 527
Мугды — удэ. 372, 545
Мугдыгда — эвк. 272
Мудур — нан. 267, 268, 472, 503, 504, 516
Мудур Кайласу — нан. 472
Мудур мерген — нан. 266
Мудур хан — нан. 514
Мудури хан — ма. 267
Мудури, Мудули — нан., ма., сол., удэ., ульч., ороч. 233, 234, 236, 266, 267, 503, 504, 511, 513, 516
Мудыга — эвк. 503
Мудыгга — эвк. 503, 504
Муге — эвк. 504
Муйкэ — нан. 514
Мука нан. 503, 504
Мукдоннэ — эвк. 247, 302, 433, 447
Мукка Амбани — нан. 503, 506
Муккэ — нан. 503
Мулэли — удэ. 198
Мулкан — эвк. 198
Муривуль — эвк. 197, 198
Мусу — эвк., ороч. 379
Мусун — эвк., эвн., ульч. 49, 379, 380, 382, 383, 385, 400, 420, 422, 428
Мусурук — эвк. 381
Мусучи — эвк. 380, 381
Муткэсу — нан. 514
Мутэ марин амба сэвэн — нан. 406
Мухан — нан., ульч. 371
Мухонки — эвн. 382
Мухун — эвк. 380–382, 385, 402
Мухунын дунду — эвк. 462
Мухды — эвк. 372
Муцеля — удэ. 514
Мушун — эвк. 380, 382, 384
Муэ — нан. 445, 447, 456, 472, 502, 503
Муэ дуэнтэ — нан. 466, 472
Муэ эдэни — нан. 503
Муэ Эндури — нан. 503
Мыргы ульч. 265
Мэнгун — эвн. 191, 298, 299
Мэнгун эджэхэ — нан. 406
Мяме — нан. 44, 51, 322
Мямельди, Мамильди — нан. 86, 99, 243, 244, 246, 266, 298, 303, 307, 316, 320–322, 502
Мямельжи — нан. 244

Н

На — нан., удэ. 449, 455, 456, 460, 465, 472, 503

На Андудяни — удэ. 456
Наджиль сэвэн — эвк. 405
На и эндури — ма. 455, 458
На и хань — ма. 455, 458
На эдэни — нан., ульч, орок,
ороч., нег. 274, 456
На Дуэнтэ (ни) — нан. 436, 456,
461, 466
На пузани — удэ. 456
На севони — нан. 457
На эдэгни — нан. 436
На эджэни — ульч. 445, 455, 456,
458, 460
На Эндури — удэ, нан., ульч.,
орок. 258, 259, 455, 457, 460, 469,
524
Наджиль бурхан — эвк. 402, 403
Най(и) хань — ма. 455, 458
Найму эндур — нан. 274
Нала — орок. 516
Налр — нан. 406
Намика — удэ. 196, 327
Наму — орок. 381, 382, 503, 510,
511
Наму амба — орок. 511
Наму Генихи — удэ. 510
Наму Сэвэки — орок. 488
Наму эдзэни — орок., нан. 508,
510, 511
Наму эджэни орок., нан. 388, 510
Наму Эндури — орок. 511
Нунну — нан. 458
Наны Мароко — нан. 197
Нелтэк — эвн. 222, 223
Нелтуни — эвн. 538
Ненку — удэ. 456, 457
Ниянку — удэ. 456, 457
Ниенку — удэ. 355, 457
Нокил малу — эвк. 193
Нокука — нан. 406
Нормандой — эвк. 327
Нунгну — нан. 406

Ньямоки Фуджи — нан. 459
Нэктэ — орок. 468
Нэку мерген — нан. 500
Нэлтэк — эвн. 222, 223, 286, 341
Нэлгэн — эвн. 191, 207
Нэу — нан. 457
Нэлтэни — эвн. 222
Нэмур — эвк. 327
Нэмтэргэ — ульч. 223, 327
Нэнэ Моракху — орок. 198
Нюлтокчан — эвк. 223
Нюнгуй — эвн. 191, 222
Нянгня Маяу — нан. 275
Нянгня Эндури — нан. 458
Нянгнянг — нан. 281
Нянгня — нан. 274, 275, 281,
457–460, 515
Нянгни — нан. 274
Няння — нан. 274, 459, 460, 516,
544
Нямури — эвк. 247, 327, 543
Ньямоки Фуджи — нан. 459
Нэнгуй — орок., эвн. 352
Нюлтэни, Нэлтэнэ — эвн. 222
Нянгня мама — нан. 459
Нянгнян — нан. 459

О

Огинга — нан., удэ. 371
Огзо — нан., удэ. 522
Огды Мухунин — эвк. 236, 237
Огнанта ни доонта — нан. 466
Оджор — эвк. 399
Одени — орок. 386
Оду (мама) — ма. 112, 292, 307,
309, 450
Одя — орок. 386
Одян — орок., эвк. 533
Одяни — орок. 387
Одярай — эвк. 528

Окзо — удэ. 237
Оксари, Оксори — эвк. 331, 336, 338, 342, 536
Оксоки, Оксаки — эвк., нан., ульч. 163, 164, 331, 371, 401
Оксой — нан., ульч. 371
Окхори — эвк. 335
Олере мало — сол. 283, 405
Оми — эвк. 289, 312
Омиси — эвк., ма. 298, 307
Омоко — орооч. 190, 191, 281, 308, 309
Омоси мама — ма., нан. 50, 96, 281, 287–290
Омси мама — нан., ульч. 94
Омсон мама — ма., нан., ульч. 148, 287, 290, 292, 312, 544
Омнанкан — нег. 228, 312
Омна — нег. 313
Омчени — эвк. 539
Омусликен — эвк. 223
Онгена — орок., ульч. 477, 528
Оненга Одярой — эвк. 528
Онёко — эвк. 441
Онгоси мама — ма., эвк. 160, 174, 281, 289, 309
Они эдинэи — нан. 503, 513
Орумо — эвк. 520
Осомди — нан., ульч. 281
Осомди мама — нана., ульч. 284, 308
От — эвк. 429
Отаникан — эвк. 109, 427
Очала — нан. 406
Очжи — эвк. 399
Очхи — нан. 384
Охсари — эвк. 331, 338
Оя — нан. 101

П

Паймури — нан. 515

Пандадемолиа — нан. 500
Пиухэ — нан. 287, 294
Подоха — нан. 287, 294
Подя — нан., нег. 273, 387, 409, 418, 428, 432, 435–439, 441, 442, 449, 456, 466, 474, 488, 508
Поза — нан. 435, 436
Позани — нан. 414
Пудза — удэ. 441
Пудзя (мама) — удэ. 259, 433, 437
Пудин — нан. 303, 341, 435, 500
Пудин наронки — нан. 500
Пуди, Пудя — ульч. 431
Пудя эзэни — орооч. 432, 436
Пудя — удэ. 303, 428, 435–437, 442, 443
Пуза — нег., удэ., орооч. 307, 418, 426
Пуцза — удэ. 439
Позани — нан. 406, 421
Пудза адзани — удэ. 436, 438
Пуймур — нан., ма., орооч., удэ., ульч. 503, 504, 513–515
Пуса (Будда) — нан. 96, 275

С

Саваки — эвк. 207, 222, 369, 370, 403
Савакичан — эвк. 370
Сагги — нан. 272
Сагди — нан. 407
Сагдимди — нан. 406
Сагды мама/мафа — удэ. 168, 297
Садзасу мамаса ни — удэ. 511
Сайкса мама — нан. 168
Саксае — нан. 530
Санг — нан. 483
Санге мапа — нан., ульч. 207, 210, 212, 497
Санги — нан. 173, 207, 272, 294
Сангимди — нан. 409

- Сангия — нан. 163, 164, 173, 207, 214, 219, 221, 273, 303, 393, 415, 440, 449, 483, 545
Сангия мама/мапа — удэ., ульч., нан., ороч. 100, 149, 171, 188, 207, 210, 211, 212–214, 281, 296, 307, 344, 401, 449, 450, 458, 483, 496, 497, 502, 526
Сангия Мангия — нан. 224
Сангиви — эвк. 214, 419
Сангиту — нег. 214, 220, 419, 420
Сандунга — ороч. 214
Санихэ — удэ. 236
Саньси — нан. 273, 274
Санси — нан. 173, 274, 294, 516
Санси Эндури — нан. 274, 275
Сансия — нан. 275
Сансу — удэ. 121
Саобату — нан. 275
Сахари Дябдар — нан. 245
Сахалынь мудури чжучэ — ма. 267
Севаки — эвк. 342
Севохи Ерга ороч. 355
Севохи дакяпанку — удэ. 489
Севохи кусаланку — удэ. 489
Севохи Кусаланку амнянку — удэ. 189
Севохи кусаланку амнянку удэ. 490
Севохи Ниенку — удэ. 489
Севохи синьгида буйни — удэ. 495
Севохи Гахали — удэ. 489
Севохи Ерга — нан. 355
Севуки — эвк. 484
Севунки — эвк. 342
Секак — эвк. 207, 281, 299, 307, 312, 437
Секак Кувульгат — эвк. 298, 299
Секани — ороч. 287
Селекон — нан., удэ. 499
Семуни — ульч. 287
Сео нан. 370
Сеон — нан. 44, 369, 370
Сеон чичул — нан. 402
Сера джэрги — эвк. 405
Сергудай Фянгу — ма., даур. 75
Сеуки — эвн. 209, 485
Сивун — эвк. 207, 221, 222
Сигун — эвк. 207
Сигундар — эвк. 207, 210, 224
Сиивурэ — орок. 207, 218, 231, 545
Сиктэнэй — эвк. 344
Силепон — удэ., нан. 477
Силин мама — сибо. 293
Симаксин — эвк. 287, 295
Симу(ри) — нан, ма., ульч., ороч., удэ. 411, 503, 513, 514, 515, 516
Синани — орок., эвн. 341
Сингеда Буйни — удэ. 492
Сингкэн — эвк. 326, 430, 431, 436, 491–493, 495
Сингнаны — эвк. 222, 427, 430, 431
Синкэн — эвк. 400, 430
Синкон — нег. 426
Синихэ — удэ. 121, 161, 326, 340, 341
Сирии Бакши — сибо 293
Сири(н) мама — сибо 287, 293, 300
Сиркуль — эвк. 403
Сиси Диули — нан. 295, 298
Сисимила амини — нан. 412, 500
Сиу — нан. 207, 232
Сиула доонта — нан. 466
Сиулэ дуэнтэ — нан. 466, 508
Сиура — орок. 207, 218, 231
Сиуринки орок. 218
Совоки Шоломо — эвк. 178
Согдага Эндурины мудури — нан. 503, 512
Соко, Соку — ма. 369, 395, 484, 488

- Соломко — удэ. 196
Соуни — нан. 371
Су — нан. 218
Сугзя адзани, Сугдя азани — удэ. 236, 511, 512
Сугдзя эджэни — удэ. 503
Суихэн — ма. 370
Сумуендя — удэ. 351
Сунсян — нан. 274
Суньчжи хуту — ма. 518
Суюнь севони — орок. 374
Суткуру — эвк. 250, 539
Суэмо — удэ. 122, 351, 522
Суюнь сэвоки — орок. 374
Сывын ацхы — нан. 390
Сывын Калгама — нан. 479
Сывэн — эвк. 220, 370
Сылым мафа — нан. 477
Сынга мама — нан. 412, 497, 500, 501
Сэвоки — эвк. 488
Сэвоки Дуса Маси — орок. 420
Сэвон ниэнку — удэ. 489
Сэвохи — удэ., орок. 484, 488, 489, 491
Сэвохи дакплланку — удэ. 489
Сэвуки — эвк. 208, 237
Сэвуки Тэгумар — эвк. 208, 495
Сэвун — эвк. 483
Севун Донта ярга — нан. 464
Сэвэ Карпани — нан. 516
Сэвэ(н) — нан., ульч., эвк. 218, 369, 370, 376, 379, 381, 395, 396, 398, 402, 406, 407, 412, 418, 422, 464, 466 467, 484, 486–488, 491
Сэвэн Айми — нан. 487
Сэвэн Бучен — нан. 288
Сэвэ бучу — нан. 374
Сэвэн доонтэ тэрэми — нан. 468
Сэвэн илун — нан. 369
Сэвэн оркин — нан. 369
Сэвэн сиуджики — нан. 421
Сэвэки — эвк., орок., нан. 104–107, 163, 164, 168, 184, 207, 208, 210, 214–221, 231, 242, 243, 275, 278, 279, 338, 351, 355, 371, 382, 403, 405, 420, 424, 445, 455, 483–488, 491, 492, 495, 536, 537, 547
Сэвэки Маси — орок. 484
Сэвэки Шоломо — эвк. 226
Сэвэкичэн — эвк. 486, 487
Сэвэкэн — эвк. 493
Сэвэн эджэхэ — нан. 394
Сэвэчикан — эвк. 382, 487
Сэвэхи — удэ. 484
Сэли — эвк. 105, 481, 525
Сэлэмди сэвэ — нан. 407
Сэлэмэ — удэ. 351
Сэлэмэгэ — удэ. 122, 196, 351, 477, 522
Сэлэргун — эвк. 437
Сэмэкэй — эвк. 495
Сэнг-Дэнг — нан. 184, 210, 224
Сэнге — нан. 207, 222, 500, 501, 541, 545,
Сэнгкэн — эвк. 207, 214, 217, 224, 281, 351, 355, 483, 491
Сэнгэ — нан. 161, 163, 164, 207, 208, 210, 211, 214, 215, 217, 221, 224, 231, 303, 427, 483, 499, 543
Сэнгэ-Кэнгэ — нан. 541
Сэнгэ Дюкбенки — нан. 501
Сэннгэ Эндури — ма. 352
Сэнгэни мама — нан. 498
Сэндуля — удэ. 122, 351
Сэргувэдэй Фянго — нан. 378
Сэргусиэн-Дэргусиэн — нан. 224, 329
Сэуки — эвн. 207, 208, 221, 484
Сэунки — эвк. 164, 207, 221, 273
Сэялбунэр — эвк. 222
Сэргудай Накчу — ма. 313
Сюгзя адзани удэ. 512
Сянси — нан. 275, 458

Т

Тава — орок. 432, 434, 441
Тава эджэни — орок. 387
Тава эдэни — орок. 432, 439
Тагу (мама) — удэ. 121, 122, 161, 281, 295, 296, 307, 309, 340, 343, 344, 401, 473, 483, 547
Таймаки — нан. 500
Тайро — орооч. 505, 509
Тайходэт — нег., орооч., орок. 509
Тайхулдин — орооч., нег., орок. 503, 509, 510
Тайхунза — нег., орооч., орок. 509
Тана — эвк. 302, 433, 441
Тангара — нан., удэ. 245
Тангия Мангия — нан. 178, 224, 226, 247
Тегомар — эвк. 462, 473
Теларга, Теларха — нан. 224, 225
То Эндуляни — удэ. 436, 439
Танходжи — орок. 387
Тов мухонни — эвн. 426, 434, 435, 438
Товай — орок. 441
Тоги — эвк. 427, 433
Того — эвк. 224, 273, 422, 428, 431, 433, 434, 443
Того буги, тое буй — орок. 179
Того комо — эвк. 431, 433
Того мусунин — эвк. 438
Того мухунин — эвн, эвк. 430
Того мушун — эвк. 409
Того энэке — эвк. 302
Того эджэни — орооч. 441
Тогоё эникэкун — эвк. 431, 433
Тогомар, Тогомор — эвк. 342, 536
Тогондор — эвк. 437
Тодя эдэхэ — нан. 406
Тойо борукан — эвк. 429
Тойон тойо Туле/Куле — эвк. 196
Тоо эдэни — нег. 439

Тоому доонта — нан. 465
Торганандя сонинг — эвк. 430
Торганэй, Торганай — эвк., эвн. 25, 192, 205, 233, 241, 295, 297, 298, 309, 338–340, 343, 344, 400, 430, 470, 471, 473, 483, 543, 546, 548
Торннгардаа — эвн. 393
Тоу ама — эвн. 431
Тоу муранни — эвн. 431, 434, 435, 438
Тоу хинкан — эвн. 431
Тувай Эндури — ма. 426
Тувэйэн — нег. 297, 343, 390, 464
Тудин — нан. 273, 274, 401, 516
Туёргао — нан. 225
Тузин — нан. 375
Туливчан/Туриивчан — эвк. 295, 298, 309
Туёргао — нан. 225
Тузин — нан. 375
Түле — эвк. 196, 205
Туливчан/Туриивчан — эвк. 295, 298, 309
Тудин — нан. 273, 274, 401, 516
Тывэйэн — нег. 295, 297, 343
Тыгымыр — эвк. 342
Тыенку — удэ. 378
Тыйгани — нег. 228, 297, 312
Тылга — эвн. 224, 340, 541, 548
Тылкэн/Тылкын — эвн. 191, 204, 225, 330
Тылкэнэй — эвк. 256
Тырга — эвк. 224, 225, 339
Тыргакен — эвк. 225
Тэгомар/Тегумар — эвк. 297, 338, 339, 342, 547
Тэгэ — удэ. 296
Тэгэмэр — эвк. 198, 247, 495
Тэйхун — орок. 510
Тэму — нан., ульч., орооч., орок., удэ. 419, 439, 445, 466, 468, 474, 502, 503, 505–508, 510, 511

Тэму Амбансо — удэ. 505
Тэму Дуэнтэ — нан. 466
Тэму Модули — удэ. 514
Тэму Огинга — ульч. 506
Тэму одзяни — удэ. 512
Тэму эджэн — орок. 387
Тэму эдэни — ульч. 509
Тэму эзэни — ульч. 506
Тэму(н) — ульч. 509
Тэму Эндури — ульч. 503
Тэому — орок. 505
Тэнгки — удэ. 257
Тэунки — удэ. 465
Тээму дуунтэ — нан. 510.

У

Убусибэнь мама — ма. 50, 281,
318, 322, 323
Уги — нан. 263
Угэвнэр — эвк. 109, 426
Уде — нан. 394
Уден — нан. 251, 253, 257
Удзинохе — орок. 387
Уде — нан., ульч. 125, 234, 237,
249, 251, 252, 254, 257, 352
Уди — нег. 251, 394
Удун — эвк. 263, 294
Удяка, Удяки, орооч., эвк. 253,
254, 263, 393
Уиндя — эвн. 251, 255, 256, 257,
263, 539
Уйэ — нег. 179
Уза — нан., орооч., удэ. 234, 251,
253, 254, 345, 427,
Улден (хэхэ) — ма., нан. 161, 163,
167, 184, 207, 210, 222, 224, 238,
271, 298, 307, 425, 534
Ули — удэ. 125, 456
Ули Андуляни — удэ. 503, 514
Ули Модули — удэ. 514
Ули пузани — удэ. 428

Уксуки — нан. 408
Угэвнэр — эвк. 109
Угу буга атыкаккан — нег. 124, 283
Удгули — нан., ульч. 463
Удзинохо — орок. 259
Уми — эвк. 289
Умисма — эвк. 289, 312
Умисми — эвк. 289
Умна — нег., эвк. 313
Умначен — эвк. 312, 405
Умни — эвк. 281
Унде — нан., ульч. 161, 233, 249,
251–253, 257, 263
Ундори — орок. 259
Ундзи Тенги — нан. 178, 226, 247
Уньяны — эвк. 204
Уняны — эвк. 242, 251, 255–257,
350
Ургули — нан., ульч. 526
Урэткэ — эвк. 452
Уси Дэрель — сол. 519
Ухидо амин и энин — эвк. 257
Ухэ — удэ. 438
Учан — эвк. 109
Учун — эвк. 109
Уцза — удэ. 253, 345, 437

Ф

Фадзя мама — нан. 303, 431, 434,
438
Феху мама — ма. 293, 309
Фоджи — нан. 418, 432
Фодза мама — нан. 431
Фодо мама — ма. 50, 281, 287,
292, 294, 295, 300, 307, 544
Фодока — нан. 295
Фоли-Фодо-Омоси мама — ма.
292
Фэклен — ма. 298
Фэргувэчукэ хоронто Эньдури —
ма. 513

Фудин — нан. 295
Фюхэ — нан., ма. 275, 287, 451, 539
Фуча хаги — ма. 112
Фынгон — нан. 274

Х

Хавоки — эвк. 255
Хада эджэни — орооч. 246, 388
Хадамака — орооч. 242, 246
Хадава — орооч., нег., нан. 242, 244, 259, 277
Хадау — нан., ульч., удэ., орок. 44, 49, 73, 99, 119, 126, 161, 190, 192, 228, 234, 241–252, 255–257, 259, 262, 263, 267, 272, 273, 308, 321, 330, 427, 517, 520, 543, 546–548
Хадау/Кынга — орооч. 233, 235
Хадау Хосикта — нан. 247
Хадло — нан. 198, 246
Хадой — нан. 242, 531
Хадон — нан. 243
Хадон Хосикта — нан. 247
Хаду мафа — нан. 246
Хаил мало — эвк. 406
Хальги — эвк. 538
Хальги шайтан шикаликан — эвк. 536
Ханьякан — эвк. 378
Ханьякар — эвк. 376
Хал-панш — орок. < нивх. 516
Хапо — нан. 418, 421
Хапун — нан., ульч. 355, 371
Харан мухунын — эвк. 461, 523
Харги — эвк. 104, 107, 191, 255, 277, 344, 481, 517, 520, 533–539
Хасе — нан. 249, 421
Хасачи — нан. 406
Хафо — нан. 406
Хеси-Дзуле — нан. 412, 497

Хингкэн — эвк. 286, 431, 493, 496
Хинкен — нан. 431
Хингкын — эвк. 285, 431
Хинкон — эвк. 400, 492, 496
Хинкэн — эвн. 209, 285, 452, 491, 493
Хигын — эвк. 342, 452, 536
Химу — нан. 516
Ховоки — эвк. 221, 275, 520
Хода — орооч. 249, 272
Ходай — нан. 242, 248, 250
Ходон — орооч. 197
Холуни — эвн. 538, 539
Холуникан — эвн. 538
Холуро — эвн. 534, 538
Хомоккон — эвк. 302, 374, 376–378, 412, 433
Хомоко — эвк. 377
Хомокор — эвк. 374, 376, 378, 379, 385, 447
Хамуканы — эвк. 377
Хоралико — нан. 418
Хормосда — ма., сибо 272, 273
Хормузда, Хрмзда — нан. 272, 273
Хорэгэ — эвн. 534, 538, 539
Хосе — нан. 272
Хосеа — нан. 249
Хосиа — нан. 272
Хосиа Эндури — нан. 275
Хрзузда — нан. 272
Хэвки — эвн. 111, 164, 207, 209, 221, 485, 486, 493
Хэвэ — эвк. 369
Хэвэки — эвк. 207, 209, 283, 285, 485, 535
Хэвэки ама — эвк. 485
Хэвэнил — эвк. 372
Хэвун — эвк. 209, 462, 485
Хэглен — эвк. 202
Хэли, Сэли — эвк. 525, 537
Хэмекег — эвк. 376
Хэмэкэн — эвк. 376
Хэмэкэр — эвк. 376
Хэнгкэн — эвк. 486, 491

Хэнкэн — эвк. 486
Хэргэ — эвк. 534–536, 547
Хэргэнил — эвк. 372
Хуель мама — нан. 525
Хуму амба — нан. 514
Хунчунка Фуди — нан. 525
Хуру Эндури — ма. 182
Хуругочон — эвк. 528, 534, 538, 539
Хурмуста — ма., сибо 272, 273
Хуруму — ма. 378
Хусе дзуле — нан. 412
Хусе зулин — нан. 412
Хусэ маля — нан. 407
Хуту — ма. 259, 539
Хуту Энури — нан. 274
Хуюн Мудури Эдэни — нан. 267, 274, 515
Хыгин — эвк. 535
Хырга — эвк. 106, 168, 535, 536
Хятак — эвн. 286, 287, 295, 298

Ц

Цаохомя — удэ. 522
Цицур — нан. 415
Цеске дюлин — нан. 421

Ч

Чакиптылан — эвк. 332, 341
Чади ага — нан. 395
Чадиланга — нан. 285, 315, 316, 323, 341
Чалли ага нан. 370
Чаникой — эвк. 271, 297, 326, 340
Чанихой — эвк. 344
Чанихэ — удэ. 297, 326, 340, 344
Чарчикан — эвк. 192
Чахан мафа — нан. 341
Чаракан мафа — сибо 341
Чжэгулен — ма. 298

Чинанай — эвк. 326, 329, 341, 344
350, 351, 353, 355, 360, 548
Чинихэ (мафа) — удэ. 236, 296,
331, 338, 340, 341
Чолэрэн — эвн. 298

Ш

Шаваки — эвк. 207, 221
Шаги — эвк. 238
Шанаун Бугады — эвк. 247
Шанвай — нан. 497
Шанка — нан. 497
Шанкоа — нан. 497
Шанси Эндури — ма. 221
Шенг ди — ма., кит. 544
Шенгксие — эвк. 238
Шеникэн — эвк. 462
Шемыкор — эвк. 376
Шиваки, Шивоки — эвк. 164,
207, 536
Шингкен, Шингкэн — эвк. 491,
493, 496
Шируни — эвк. 340
Шоколекан — эвк. 369
Шэвэки — эвк. 207, 221
Шэвы Шивоки — эвк. 487, 488

Ы

Ыдзигы — орок. 387
Ындури — орок. 259, 522
Ычхы — орок. 387

Э

Эджэ — нан., ульч. 376, 379, 386,
394, 415
Эджэн/Оджэн — нан., ма., ульч.,
удэ., орок. 114, 259, 384, 385, 386,

388, 394, 396–398, 409, 418, 422,
428, 528, 531
Эджэн хан — нан. 517, 533
Эджээр — эвк. 396
Эджэха, Аджэха — орок. 387
Эджэхэ — нан., ульч., нег., орок.
45, 215, 255, 293, 370, 371, 375,
386–388, 390, 391, 392–399, 407,
408, 419, 490
Эджэхэ нуннуну — нан. 394
Эдындери — эвк. 173
Эдэ(н) — орок. 387, 530, 533
Эдэн мапа — нан. 532
Эдэн хан — нан. 452, 453, 521
Эдэхэ Нуннуни — удэ., нан. 407,
467
Эи — орок. 386
Эксукэ — эвк., орок. 337, 339
Эксэ — ма. 164, 331, 337, 364,
401, 544
Эксэ Эндури — ма. 163, 335, 344,
534
Эксэри — эвк. 331, 332, 336–338,
344, 534
Эктэ дюлин — нан. 421
Экшэн — эвк. 215, 340, 430
Экшэри — эвк. 104, 107, 160, 161,
163, 164, 173, 177, 278, 331, 333,
335, 336–340, 368, 401, 533, 535,
536
Эму Калгама — нан. 473, 474
Энгаля — удэ. 387, 388
Энгулэн — ма. 298
Эндули — нан. 237
Эндуля — орок., удэ. 259, 522
Эндури вэчэку ма., 395, 409
Эндури, Эньдури — нан., ма.,
орок., ульч., удэ. 48, 49, 51, 119,
161, 163, 168, 172, 173, 175, 210,
213, 233, 238, 248, 258, 259–264,
274, 277, 294, 344, 369, 395, 450, 497
Эндури мамача — орок. 262
Эндури Сангия — нан., кит. 275
Эни Дундра — эвн. 462

Энин мама — нан. 284
Энэкан Буга — эвк. 167, 177, 178,
313, 486
Энэкан Сигун — эвк. 210, 230
Энеке того — эвк. 433, 438
Энекан Того — эвк. 429
Эндур Ама — нан. 173
Эндури вэчэку — ма. 395, 409
Эндури Каза — нан. 422
Эргунь — нан. 274
Эринку — нан. 173, 272
Эркин — нан. 148
Этан — эвк. 376, 385, 399
Эхэкэн — эвк. 452, 493, 495, 496

Ю

Юлтэк, Юлтэн, Нэлтэн — эвн.
223, 430
Юлтэкчан ахакан — эвк. 222
Юлтэни — эвк. 207, 222
Юй хан — ма. 163
Юри Юлтэн туринди — эвк. 283

Я

Яви Маси — орок. 420
Яда — орок. 394
Ядаси — нан. 233, 251, 254
Ядачи — орок. 251, 263, 393
Ядури — орок. 233, 251, 252, 254,
263, 393
Яктак (Иектак) Бега ханудин —
эвк. 312
Яку — эвк. 452
Ялони гэгэ — нан. 222
Янго — нан. 274
Янгуе — нан. 274
Ярэни гэгэ/хэхэ — нан. 222, 298
Ярга — нан., ульч. 148, 370, 371,
464, 508
Яудин — нан. 274, 533

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

Стр.

- 14–15 Карта расселения тунгусо-маньчжурских народов. XIX–XX вв.
- 16 Карта расселения народов Дальнего Востока. XIX–XX вв.
- 17 Кидани — предки дауров
- 18 Неолитические фигурки Усть Уда (Якутия) и р. Кондон (Приамурье). IV–III тыс. до н. э.
- 19 Чжурчжэни. Князь и стрелок. Фреска. XII в.
- 20 Когуресские всадники. Фрагменты росписи гробницы
- 21 Карта неолитических культур Сибири
- 23 Скульптура амурских мохэ
- 24 Тунгус-охотник. Гравюра. XVIII в.
- 25 Древние хунну
- 28 Воины и охотники в хвостатой одежде (по Кубареву)
- 29 Карта расселения тунгусов Сибири в XVII в.
- 31 Эвенки Прибайкалья. Начало XXI в. (фото Давыдова и Симоновой)
- 32 Маньчжурка. XIX в.

Глава 1

- 38 Нанайка с ритуальными лепешками из черемухи
- 39 Ульчи за плетением утвари
- 40 Ороки у чума
- 43 Удэгеец в национальной одежде
- 47 Эвены, юкагиры и эвенки в национальных летних одеждах на празднике
- 50 Кореянка исполняет национальный удэгейский шаманский танец
- 52 Эвенки Северной Якутии

Глава 2

- 63 Наскальное изображение картины мира. Неолит. Р. Амур, с. Сакачи-Алян

- 66 Модель мира. Рисунок нанайского шамана
- 71 Модель мира. Рисунок на шаманской одежде. Нанайцы
- 73 Бубны эвенкийских шаманов с изображением моделей мира
- 78 Изображение оленя в круге — модель мира. Эвенки
- 83 Изображение вселенной. Горизонтальная модель мира. Орочи (по Козьминскому и Аврорину)
- 85 Эвенкийская космогония (по Туголукову)
- 87 Три мира вселенной на священном столбе
- 88 Наскальное изображение вселенной. Р. Ср. Нюкжа. Верхний Амур
- 91 Полет шамана в верхний и нижний миры. Эвенки (по Анисимову)
- 93 Шаманская икона с изображением небесных сфер и среднего мира. Маньчжуры (по Иванову)
- 98 Нанайский охотник стреляет в кабаргу (рис. XVIII в.)
- 104 Эвенки и автор книги на национальном празднике под г. Якутском. 2000 г.
- 108 Эвенки Якутии на фоне чума в зимних национальных одеждах
- 111 Эвены, юкагиры и автор книги на национальном празднике под г. Якутском. 2000 г.
- 113 Маньчжурская шаманка. XIX в.
- 115 Ульчский рыбак в лодке (рис. XVIII в.)
- 120 Удэгейцы в национальной одежде
- 123 Негидальцы р. Амгуни

Глава 3

- 165 Образ небесного оленя. Наскальное изображение. Нижний Амур
- 166 Стрелок, поражающий небесную оленуху, уносящую солнце. Наскальное изображение. Верхний Амур
- 167 Космическая оленуха — податель небесной благодати. Наскальное изображение. Верхний Амур
- 169 Рогатое божество — податель блага. Наскальное изображение. Верхний Амур
- 170 Шаман передает небесное благо из бубна людям. Наскальное изображение. Верхний Амур
- 171 Мольбище алачинки верховному божеству Буа. Негидальцы
- 172 Жертвенники космическому божеству Буга (Буа) в лесу. Эвенки, орочи (фото Арсеньева, рис. Куфтина)
- 173 Изображение Боа. Ульчи

- 173 Изображение Буа на мольбище. Орочи
- 176 Образ верховного божества. Наскальное изображение. Верхнее Приамурье
- 177 Изображения небесных людей у солнечного родового дерева. Нанайцы. РЭМ, колл. 8762-18191
- 183 Изображение духа гор в образе кабана на мольбище. Орочи. Рисунок с фото РЭМ, 18605. МН. ф. 14/11
- 185 Священные скалы реки Енисей. Эвенки
- 187 Изображения старика Канда, Кааткана — предка и помощника женщин и детей. Эвенки, орочи
- 191 Злой дух гор и земли Кандыках. Эвенки (по Мазину)
- 196 Изображения хозяина вселенной, духа гор в виде головы. Эвенки
- 197 Типы духа гор Города с разными головными навершиями. Нанайцы, ульчи, ороки
- 199 Подвески из кости к шаманской одежде. Неолит—энеолит. Забайкалье, Монголия
- 200 Изображение Города с навершием Манги и Бучу. Ульчи
- 201 Изображения родовых духов. Шаманские комплексы. Солоны
- 202 Космический олень-гора. Орнамент на костяной луке оленьего седла. Ороки
- 203 Изображения предков и оленей на оленных камнях. Монголия
- 204 Погребальная стела. Изображение предка. Корея
- 207 Шаман-сказитель с ритуальным бубном на весеннем новогоднем празднике. Эвенки
- 209 Камлание в верхний мир. Эвенки
- 212 Круговой танец, посвященный солнцу. Эвенки
- 213 Коврики в виде солнца и космического оленя. Эвенки
- 214 Символическое изображение солнца из бересты на носу лодки. Нанайцы
- 215 Солнце. Изображения на литых бронзовых подвесках. Нанайцы
- 216 Образцы орнамента — символ солнца на черепице. Когурёсцы
- 217 Олень с верховым седлом, на котором изображено солнце. Эвенки
- 217 Солнечное дерево на луке оленьего седла. Ороки
- 218 Хозяин солнца и вселенной Сиуринки. Ороки (по Йокегами)
- 220 Шаманская икона с изображением родовых духов, солнца и луны. Солоны
- 220 Сангиту — изображение солнечных предков. Негидальцы
- 227 Изображения солнца и пляшущих людей
- 229 Солнечный всадник. Металл. Чжурчжэни

- 232 Антропоморфное изображение божества неба и солнца Сиу. Нанайцы (по Миллеру)
- 233 Бронзовое зеркало с изображением вселенной: солнечного всадника, двух тигров, двух тюленей, в центре — солнце и луна. Рисунок с предмета РЭМ, колл. 2245-105/1,2
- 234 Громовник Агды в образе змея. Нанайцы
- 235 Громовник в образе всадника на змее. Чжурчжэни
- 236 Громовник в образе дракона. Маньчжурия. Палеометалл
- 238 Громовая птица Кори. Нанайцы, ороки
- 238 Громовник в образе крылатого человека с головой медведя. Эвенки
- 239 Наскальное изображение грома. Верхний Амур
- 241 Изображение божества грома с помощниками. Нанайцы (по Иванову)
- 245 Громовник Хадау с копьями и змеями в руках. Удэгейцы (по Иванову)
- 247 Изображение предка шамана с саблями в образе божества грома. Удэгейцы
- 252 Изображение духа грома и молнии Агды дереля. Ороконы, солоны
- 255 Наскальные изображения божества грома. Прибайкалье
- 256 Наскальное изображение божества грома. Оленек, Якутия
- 258 Эндური. Верховное божество — творец и громовник. Рисунок на лечебной одежде. Нанайцы. РЭМ, колл. 1998-173

Глава 4

- 280 Солнечное и лунное божества — хозяева дерева жизни. Эвенки
- 282 Образ вселенной с изображением богини-матери (хозяйки зверей) и божества плодородия. Ульчи
- 284 Богиня-прародительница, хозяйка дерева жизни. Удэгейцы
- 285 Изображение богини-лосихи на рукавицах. Негидальцы
- 288 Куклы с изображением богини-прародительницы. Ороки
- 289 Образ солнечного дерева богини-матери
- 289 Солнечная богиня. Казахи
- 291 Женщина в головном уборе с многоступенчатым изображением богини-матери. Нанайцы
- 293 Многоступенчатое изображение богини-роженицы на берестяном сосуде. Нанайцы
- 294 Наскальные изображения рожениц. Евразия
- 296 Богиня-мать, хозяйка плодородия. Нанайцы. РЭМ, колл. 11429-7

- 299 Иллюстрации из книги «Легенды о трех небесных девах». Маньчжуры
- 300 Подвески, изображающие богиню-прародительницу. Орочи, нанайцы, нивхи
- 301 Богиня-прародительница. Иран
- 302 Подвески и вышивка бисером на переднике — символы богини солнца и огня. Эвены
- 304 Мамари — старушки-прародительницы (по Иванову)
- 305 Мамача — богиня-прародительница (рисунок из архива ПМК)
- 306 Орнамент, изображающий богиню плодородия
- 308 Небесная лосиха, подательница благодати. Наскальные изображения. Якутия
- 310 Лики женщины с рогами оленя. Приангарье, железный век
- 310 Орнамент, изображающий медведицу. Нанайцы
- 311 Женщина с внучкой в одежде с национальным орнаментом, изображающим медведицу-прародительницу. Нанайцы
- 313 Орнаменты с изображением богини земли в образе черепахи и мужского небесного божества плодородия. Удэгейцы
- 314 Изображение богини-прародительницы в образе лягушки на сумке. Эвенки
- 314 Изображение ящерицы, символа богини-прародительницы
- 316 Изображения божества — хозяйки змей. Удэгейцы (из колл. ПМК)
- 318 Изображение богини — хозяйки рыб, родового предка шамана. Эвенки (по Иванову)
- 320 Изображения богини-матери, хозяйки луны и воды. Ороки (по Иокегами)
- 321 Наскальное изображение лунной богини. Неолит. Приамурье
- 322 Личины богини вселенной. Неолит. Приамурье
- 323 Птица, несущая душу. Нанайцы
- 323 Две утки — мифологические прародители людей. Священные камни. Приамурье
- 324 Изображения богини-матери. Япония. Неолит. Эпоха Дзёмон
- 325 Изображение хозяев дерева жизни. Нанайцы (по Иванову)
- 327 Изображение божества плодородия на нагруднике. Орнамент. Удэгейцы
- 328 Изображение божества плодородия и бури Ерхе мергена. Нанайцы, ульчи
- 332 Бронзовые подвески с изображением лика человека-льва — хозяина плодородия. Народы Амура. Южная Сибирь

- 333 Изображение голов тигра и дракона на свадебном халате. Нанайцы. РЭМ, колл. 10018-69
- 334 Идол, сидящий на тигре, в коробке
- 334 Шаманский дух. Удэгейцы. РЭМ, колл. 5654-213а
- 335 Всадники на летящих тиграх. Ульчи (музей с. Булава)
- 336 Всадник на волке. Медведи. Тигр. Ульчи
- 339 Изображения хозяина дерева бессмертия. Нанайцы, маньчжуры
- 339 Изображение шаманского предка — хозяина дерева жизни. Орочи (по Арсеньеву)
- 340 Изюбрь, несущий семена всех растений. Вышивка. Нанайцы
- 344 Солнечное божество плодородия. Бронзовая подвеска. Эвены
- 345 Божество бессмертия. Рисунок на лечебной одежде. Нанайцы
- 346 Образ хозяина дерева плодородия. Орнамент на одежде. Нанайцы
- 347 Штандарт. Культовое изображение. Луристан, VIII—VII вв. до н. э.
- 348 Божество плодородия. Орнамент на нарукавниках. Нанайцы
- 348 Мерген, летящий на птице. Орнамент на одежде. Нанайцы
- 349 Ерхе мерген верхом на голове дракона. Орнамент. Нанайцы, ульчи
- 350 Мерген верхом на кабане. Орнамент. Нанайцы, удэгейцы
- 351 Мерген-собака верхом на птице. Орнамент на одежде. Нанайцы
- 352 Всадник Ерхе мерген на волке. Удэгейцы
- 353 Стрелок в костюме с орнаментом, изображающим мергена. Нанайцы
- 354 Образ человека-оленья — хозяина дерева плодородия и двух волчьих голов — символов света. Бронзовая подвеска. Южная Сибирь
- 354 Двухголовая радуга и ягуар. Центральная Америка
- 355 Изображение человека-предка и головы волка. Идолы. Ороки (по Йокегами)
- 355 Предок шамана в круге-змее — символе хронотопа. Нанайцы. Бронзовая подвеска
- 356 Шаман с подвесками, изображающими духов-помощников. Нанайцы
- 357 Манги и Бучу верхом на морском тигре. Амулет. Орочи
- 357 Изображения Манги и Бучу. Ульчи
- 358 Манги и Бучу — охотничий амулет (из колл. МПК)
- 359 Типы Бучу и Ерха. Удэгейцы, орочи, нанайцы
- 360 Изображения Бучу и родовых предков. Ульчи (по Чадаевой)
- 361— 362 Типы Манги. Бирары, орочи, негидальцы, удэгейцы

Глава 5

- 369 Сэвэ — шаманские идолы на мольбище. Нанайцы
371 Сэвэки — охранитель дома. Орочи
372 Мугдыгда — вместилище души умершего предка. Эвенки
372 Мугды — изображение души умершего предка. Удэгейцы (по Мазину)
373 Сэвэн — личный дух-охранитель. Ороки. РЭМ, колл. 10862-28
374 Сэвэ бучу — детские обереги. Нанайцы
376 Хонокоры — шаманские духи. Эвенки (по Иванову)
377 Комо сэвэ — дух среднего мира. Орочи (по Березницкому)
378 Тыенку — звериная ипостась шамана. Удэгейцы (по Арсеньеву)
380 Маси — духи-хозяева дома. Ульчи (музей с. Булава)
388 Эджэхэ — фигурки духов и предков. Чжурчжэни
389 Бронзовые фигурки духов и предков. Чжурчжэни
391–392 Эджэхэ и гирки — промысловые идолы. Нанайцы. Рисунок. РЭМ, колл. 7007-58, 59
396 Духи предков. Нанайцы
403–404 Ханян — вместилище души предка на могилах. Удэгейцы, нанайцы
410 Типы джулинов — духов-хозяев дома. Нанайцы (музей с. Булава, Краеведческий музей Комсомольска-на-Амуре)
423 Ритуал возжигания огня на национальном зимнем празднике эвенков Якутии
425 Прохождение через священные ворота и окуливание на национальном летнем празднике эвенков Якутии
427 Подзя — изображения духа огня. Ульчи
429 Энекан того — бабушка-огонь. Эвенки-орочоны
431 Подя — дух огня. Негидальцы
432 Пудя эзени — изображение духа-хозяина огня. Орочи
440 Восьмеркообразный орнамент — символ богини огня. Эвены
440 Символ богини огня. Маньчжурия, Приморье. Чжурчжэни
441 Изображение Хозяйки огня. Удэгейцы
443 Божество огня

Глава 6

- 446 Изображение трех духов среднего мира (земли, тайги, воды) на охотничьем кольце-амулете. Нанайцы
448 Изображение духов тайги. Нанайцы (по Арсеньеву)

- 455 Изображение духа-хозяина леса и земли. Эвенки
- 461 Дуэнтэ — дух-хозяин тайги. Ульчи (музей с. Булава)
- 462 Дуэнтэ — изображения духов тайги. Негидальцы. РЭМ, колл. 2566-23
- 464 Тувэйэн — духи-хозяева тайги и зверей. Негидальцы (РЭМ, колл. 2566-33)
- 465 Даанто — хозяин земли. Икона. Нанайцы. РЭМ, колл. 8762-18192
- 467 Дуэнтэ — амулет для удачной охоты. Ороки (из колл. СОМ)
- 468 Типы Доонта — лечебного и промыслового духа-хозяина территории. Нанайцы
- 470 Типы идолов Калгама — духа-хозяина гор и рек. Нанайцы, ульчи, негидальцы. Приамурье. Фрагмент керамики. Маньчжурия
- 475 Промысловый амулет гирки с фигурками Калгама. Нанайцы (по Чадаевой)
- 483 Медведь — хозяин тайги. Орнамент. Удэгейцы
- 484 Типы лечебных сэвэхи. Удэгейцы
- 485 Сэвэхи — промысловый и шаманский дух. Удэгейцы
- 487 Сэвэчикан — женский домашний амулет. Эвенки; Сэвэчикан — мужской промысловый амулет. Эвенки (по Мазину)
- 488 Сэвэки — промысловые духи-помощники. Удэгейцы (фото Гирфановой)
- 490 Сэвэки — покровитель растительного и животного мира. Эвенки
- 492 Сэвэки — дух-покровитель в среднем мире. Наскальное изображение. Верхний Амур
- 494 Изображения воинов и охотников на петроглифах. Карасукское время. III тыс. до н. э.
- 495 Сэвэки — дух-покровитель в среднем мире. Изображение на священных камнях. Приамурье. С. Сакачи-Алян
- 497 Амбан сэвэ индоля — тигр. Изображение духа-хозяина зверей. Орочи
- 498 Тигр. Орнамент. Ульчи
- 499 Изображения духов-хозяев зверей: медведь *дуэнтэ* и тигр *амба*. Ульчи
- 500 Изображение морды тигра на священных камнях. Приамурье, с. Сакачи-Алян
- 504 Изображение божества рыб. Ульчи
- 505 Дух-хозяин воды. Орнамент на нагруднике. Негидальцы
- 506 Промысловый амулет. Ороки (из колл. СОМ)
- 507 Изображение тюленей и дракона в орнаменте на одежде из рыбьей кожи. Нанайцы
- 510 Мука — сом. Изображение духа-хозяина воды. Нанайцы

- 518 Армондой — шаманский идол, изображающий главного духа нижнего мира. Удэгейцы, нанайцы
- 521 Бокосо — шаманский дух, посредник земли, болотный дух
- 522 Подземное божество. Наскальное изображение. Верхний Амур
- 523 Маска шамана, изображающая хозяина вселенной (из колл. ХКМ)
- 523 Ритуал проводов души в нижний мир. Изображение на священных камнях. Нижний Амур, с. Сакачи-Алян
- 524 а) Одноухая хозяйка земли. Изображение на священных камнях. Амур. С. Сакачи-Алян; б) одноухое женское божество земли. Окуневская культура. Южный Енисей
- 529 Духи-помощники божества подземелья. Эвенки
- 534 Харги — дух-хозяин подземелья, шаманский дух предка. Эвенки
- 536 Наскальное изображение злого духа, главы подземелья Харги
- 538 Хозяин подземного мира. Маньчжурская икона. РЭМ, колл. 11429-4

Summary

The Tungus-Manchu peoples, who belonged to the ancient cultural world of the Altai peoples, formed their own world perception. This worldview was based on a spiritual understanding of nature. The bases for this philosophy of life were “original truths” which characterize the interrelations between man and the universe. Knowledge of the essence of the world in coded form was preserved in the peoples’ folklore (myths, fairy tales, and epos), artistic-play and ritual culture, traditional beliefs, and, above all, in Shamanism, and has not been adequately studied to this day. All of the above qualities form a definite pool of spiritual values of the ethnos, and helped to spread the culture. For this reason, study of the mythological and ritual pantheon of the Tungus-Manchu peoples is important today and is a significant research topic.

An ethnocultural reading of this topic has scientific value on the Eurasian scale. The territory of Central Asia, including the Baikal region and Manchuria, was since time immemorial a zone of contact between East and West. This has always been a territory for interaction of various cultures, thereby leading to a synthesis of cultures and ideas (Zoroastrism, Buddhism, Christianity, Manichaeism, Taosim, and Shaminism). Aboriginous, local and borrowed concepts and cultural achievements were mixed here. The Tungus-Manchu peoples lived at the junction of Central, Eastern, and Northern Asia. They not only absorbed cultural values that were brought to the region, but also formed a locally specific worldview, including the concept of the pantheon. As a result, special attention must be paid to that which is shared and that which is unique in the spiritual culture of the Tungus-Manchu peoples.

A study of the worldview of the Tungus-Manchu peoples helps us to comprehend the complex cultural-historical processes that took place in the center of Asia. These questions were poorly accounted for in previous research works on the culture of the Altai peoples and the peoples of the Eurasian cultural world.

A study of the Tungus pantheon as the basis of the Tungus worldview is extremely relevant for cultural and ethnic self-identification, for the culture of contemporary ethnos, and for preservation of traditional behavioral stereotypes which have developed over many centuries on the basis of ideal images and

archetypes of high values. This helps to conserve these peoples' culture under the current conditions of globalization.

Pantheon in religious studies is understood to be the *totality of all gods and spirits and the place where they live*. The concept of the *high pantheon* includes various categories of cosmic, astral, and chthonic spirits: the highest deities of the sky and earth, forefathers, creators, demiurges, world-builders, the masters of the elements and planets, and the lords and masters of people's fate. This author comes to the conclusion that the pantheon is a structural network and self-reproducing model in one's worldview, and, in a symbolic form, reflects the foci in the universe, and the particularities of the mentality of the holders of the culture, and that it is important for retransmission of traditional culture and the formation of personality in this cultural system.

This work differentiates the concepts of *worldview*, *model of the world*, and *image of the world*. We understand *worldview* to be the totality of knowledge about the world. We understand *model of the world* to be the ideal and artistic-image forms of the world. This model is used to achieve familiarization with the universe and the separation of man (one's self) from nature's continuum as a factor of symbolic culture. *Image of the world* is a way of understanding worldview and its conceptual design.

The *model* and *image of the world* in the perception of Tungus-Manchu peoples had a spatial-time geometrical form set in the universal three-tiered vertical-horizontal structure of the universe. The main conceptual idea of the archaic model of the world of the Tungus people, on the base of which they built their conceptions of the universe, gods, and man, was the idea of passing knowledge and customs down through the generations. This idea made up the foundation of a vegetative model of the world, and was implemented in the astral-cosmic and tribal and bio-social level of the worldview of the Tungus-Manchu peoples.

There were *two principles of model-building* that co-existed in the image and model of the Tungus world. These were the binary and ternary principles, which reflected the mythological and shamanistic view of the world. Studies have shown that the elements which made up the *structural components* of their model of the world included the world river, the world tree, and the world mountain. The world mountain dominated in the structure of the universe. This mountain was the center of the universe and its base, and represented multi-leveledness and integrity. In folklore and shamanism the mountain was connected to the image of the deer with antlers stretching to the heavens, the forefather-shaman. The world tree of souls was the main thing in the conception of people's birth.

This research work shortly describes the *historical change in the transformation of the model of the world* and its graphical perception. The image of the bird-snake dominated in the Paleolithic Age. This image correlated with the perception of the top and bottom of the universe in the form of sky and water, as well as the joining of male and female origins of nature as a certain whole. Neolithic images had local differences: the Eurasian image was connected to the figure of a moose, while the East-Asian image was connected to the image of a snake-dragon and wild boar, frog, and turtle as the personification of chthonic images of the cult of fertility, and the Central-Asian image with an astral cult. In the Paleometal epoch the image of the world once again becomes unified and is perceived as a deer with branchy antlers, which is symbolic of the perception of vegetative natural changes combined with cosmic wholeness. If the Neolithic image of the moose was singular and equal to the universe, then the deer with a bird's face and golden antlers was counterposed to chthonic images of predators.

While the overall design was the same, the construction of the universe among various Tungus-Manchu peoples, their local groups, and even one ethnos, all had their own variations due to differences in the worldview of each people. These differences were caused by confessional and ethnocultural influences.

Types, structures, and the hierarchy of the pantheon. This research work is the first to examine the *supreme pantheon of gods and spirits as a system* of interconnected elements-characters in its entirety and hierarchal structure. The functional-semantic principle lies in the basis of the *classification of the supreme pantheon of gods and spirits*. This principle determines the character's place in space, the characteristics of the roles of characters, and their status characterizing their functions. Thus the *hierarchy of the pantheon* is revealed through the characteristics of *historic types of the pantheon* (mythological, shaman, and state) and *social forms of the pantheon* (state, nation, clan; collective-individual, oral-written).

The *mythological level of world perception* (social-natural-cosmic) is connected to a feeling of exiting nature, forming adaptive forms of culture and mentality, and collective perceptions on the archetypal level. The feeling of the unity of man and nature as an inseparable clan community forms a *zoo-anthropomorphic-floral* mythological model of the world, which in *shamanism* transitions to a *natural-anthropropic model*. If in mythology archetypes and symbols are used as protection from the outside world, then in shamanism they are purposely used for forecasting (healing, psychotherapeutic) purposes. The folk pantheon opens the social and production code, and collective-personal knowledge. *In the state type of the pantheon* the main stress is transferred from the

cosmic and natural-anthropocentric to the social and potestary. The author believes that a combination of state and shaman forms was characteristic of the pantheon of Central-Asian and Eastern-Asian Altai cultures. The state type of the pantheon makes it possible to examine the problem of the canon of the correlation between written and oral, variability and stability.

This author reached the conclusion that the formation of historical types of pantheons among various Tungus-Manchu peoples was connected to the level of their historical-cultural development, and to ethno-cultural and confessional influences. There were three levels of shaman polytheism among the Tungus peoples: state (Manchu, Sibo), nationwide patriarchal (peoples of the Amur, Manchu) and tribal matrilineal (northern Tungus, Manchu, and peoples of the Amur). The Pantheon of the Manchus testifies to the formation of state polytheism with a complex structure. The state form of the cult of the sky and ancestors, the cult of war, and shamanism combined with the activity of professional shamans in the economic and medical treatment spheres, and with folk beliefs, as well as with the influence of Buddhism, Taoism, and Confucianism. Northern Tungus peoples and the peoples of the Amur kept a system of beliefs which was the same as that of the Manchus: shamanism and the cult of the sky. But, unlike the Manchus, these beliefs were connected not to a cult of ancestors, but rather with field ritualism. A dualistic pantheon prevailed among the Evenks, at the head of which there were two deities who were brothers-creators. It's likely that the influence of Christianity on their shaman pantheon led to the prevalence of one deity: the deity of the sky, along with respect given to the deity of the forest and the underground world.

Although no clear canon of the upper pantheon of Tungus-Manchu peoples existed, and this pantheon was constantly being transformed, replenished, and changed, it had a stable structural foundation, represented by repeated types of characters. There are four hierarchal levels in a common Tungus model, collected using materials from the main pantheons of various Tungus-Manchu peoples. The *upper level* is made up of the cosmic deity: the master of the sky and the universe, while next to him or lower was the deity of the mountains. The *second level* of the sky is made up of astral deities (of the sun and thunder). The *third level* includes the gods of fertility and vegetation. The *fourth, or lower level*, is made up of the supreme deity of the underground: the master of fates and his entourage.

The scheme proposed for the common Tungus pantheon is a model to which a number of variants of real pantheons are connected. We would point out that not all Tungus-Manchu peoples kept such a type of hierarchy. This pantheon was more complex under shamanism, and simpler in the trade cult (Evenks, Nanais, and Manchus). In some pantheons the gods of light or sky and vegeta-

tion are combined into one image (Evenks), in others they are located on the same level, such as the gods of the sky, mountain, and fertility (Manchus), while in third pantheons they are multiplied (Nanais, Udeges). The majority of pantheons of Tungus-Manchu peoples are characterized by inconsistency in their structure and by interchangeability of the supreme deity.

This research work was made on the *worldview, ethnocultural and mental levels of culture*. Our research examines mythological, folklore, and shaman pantheons of gods and spirits.

Cosmic deities

The general analysis of the relation of supreme gods of the Tungus-Manchu pantheon made by the author testifies to variability, processes of transformation of images, and the presence of synonymy of supreme deities. Several different characters from myths and rituals are named as possible supreme deities in the pantheons of the Tungus-Manchu peoples. This testifies to the changeability of the canon and the unfinished process of forming shaman polytheism. The supreme deity can be the overlord of the sky or the overload of the mountain, as well as the lord of the sun or the lord of thunder (thunderstorms). In several pantheons these roles are combined in one character.

The *mental image* of the supreme cosmic deity of Buga, which has historical-cultural value for the general Tungus model of the world, was endowed with the highest justice, total power, legality, and the highest moral values. The heavenly sphere of the supreme deity was associated with the summit of the universe, the light of the sun, success in trade, fertility, and creative energy. The Tungus people had a respectful attitude to the highest sphere of the world and the supreme deities of the sky in their model of the world. This relation required veneration and sacrifices.

The sun was viewed as a heavenly body, and as the location of the highest heavenly deity of male or female gender, which gave light and heat. The sun was seen as the bearer of goodness, fertility, growth in vegetation and the souls of people and animals, and shaman power. In the mental sphere, one can see a combination of its functions, semantics, and status with Buga, supreme deity of the universe and sky.

The *mental image* of the thunder-bearer in the folk tradition is connected to ordering the weather, thunder, lightning, wind, rain, and the magic of calling the rain.

The thunder-bearer is endowed with great mythological status of a cultural hero and earth-builder. Assigning it to two spheres of being — life and death, the sky and underground, fire and water, characterizes it as being the main shaman guardian spirit. The image of the thunder-bearer is endowed with positive properties of fertility, protection, sorcery, and being a source of hap-

piness. This explains why the thunder-bearer is attributed to the supreme deities of the sky.

Astral-floral deities of fertility duplicate the main gods of the cosmic in terms of their functions and the symbolism vertical of the top (sky) and bottom (earth-water) of the universe. Their main function, which is to create, is linked both to creating the world and with continuation of the race and fertility of vegetation, soil, animals, and people. A semantic analysis of the fertility gods characterizes them as being characters of a double cosmic-chthonian nature and mediators of the three worlds of the universe. Duplicating the whole pantheon, fertility gods replicate the mythological two-part structure of the world and forefathers on the one hand, and the three-part structure of the world on the other hand, or the many-part shaman model of the world, serving as mediating gods.

The *mental image* of the goddess of fertility was connected to the idea of reincarnation of ancestors into descendants, the continuation of the race, and the power of light, goodness, prosperity, trade wealth, fecundity, and shaman power. The lower sphere of the goddess is characterized by the conceptions of fate, life and death, light, and fire. The tree in labor, the pregnant mountain, the woman moon, and the woman sun were the most continual images of folk consciousness which were translated through ideas and things from generation to generation.

The fertility deity in the folk tradition was connected with the pure sky sphere, the water element, immortality, fertility, health, and success in trade, and was viewed as a patrimonial giant, protector, and shaman ancestor.

The *mental image* of the master of fates as the highest steward of life and death, who punishes people and extends life, was connected with the elements of chaos and the storm. This image was formed on the basis of totemic and shaman initial representations of a predator animal (panther or tiger), the master of life and death which eats people after they die. His image is connected to pictures on sacral centers of the Lower Amur and North America which are ascendant to the union of secret societies of the peoples of the southern seas. The image of the master of fates came to shamanism through the tiger forefather of the shaman of the highest initiation which performs shaman initiations.

The *conclusion* to this work gives the final results of the research. The conclusion notes the world view, iconographic, and ethnocultural aspects of the problem.

Worldview aspect

The system and structure of the supreme pantheon of Tungus-Manchu peoples as a whole and this pantheon's characters was formed historically, and

was connected to the formation of the Tungus-Manchu model of the world. This structure retained various social levels of representations: mythological, shaman, and state.

The *mythological level* of the pantheon of Tungus-Manchu peoples, which is based on an archaic two-part worldview, reflects common Altai representations of the World Mountain as a prototype of many of the images of the pantheon containing astral-chthonic twofold nature. These are the female masters of the universe and progenitresses of animals and people, the masters of light and heat, and the keepers of the world.

The *shaman pantheon*, based on a perception of a many-leveled vertical-horizontal construction of the world, represents a dominant system of the worldview of all Tungus-Manchu peoples. Both the shamanistic and mythological images are distinguished by polysemy and transforms as relicts of the archaic epoch. That which is new in the shaman image, and which isn't present in the mythological image, is the tendency towards splitting the whole into parts and its new synthesis. This serves as the basis for perceptions of the hypostases of the main shaman image, underlining the various parts of one whole – the medium of three worlds. At the same time, the main direction of the development of the mythological image is a constant cyclical transformation. This can be seen very easily in the typology of female characters of progenitresses of the world. In accordance with this, the main images of the shaman pantheon are distinguished by a combination of several principles – duality, triality, and plurality, which can be traced back to one prototype. This feature characterizes the image of the main shaman deity Erkhe mergen and his numerous hypostases in three worlds.

The *state pantheon* is well-known among the Manchus, together with shaman and folk pantheons. An analysis of the level of the state pantheon allows us to examine the problem of the interrelation of written and oral traditions in myth and ritual, and the formation of a canon, as well as in the hierarchy in the pantheon.

Iconographic aspect

An iconographic analysis of the main types and images of the pantheon of Tungus-Manchu peoples testifies to the fact that all categories of the supreme pantheon of Tungus-Manchu peoples have symbolic representations. We performed attribution on the basis of identification of children's toys, ornaments, ritual objects and images (museum and photo collections, illustrated publications) with folklore and shaman representations. The author reached the conclusion that the features of mythological and shaman characters (mythological ancestors and gods or spirits) in the system of rituals allow one to update the interrelations of myth and ritual through visual images of ritual iconography.

Ethnocultural aspect

Our analysis of the pantheon of Tungus-Manchu peoples reveals various historical strata in characters formed as a result of interaction of local images, as well as interaction of various ethnic and confessional borrowings. These include Paleolithic Siberian images, which continued to prevail in later times, including the goddess mother of the progenitors and totem ancestor-animal, the image of the snake-chronotopos and the bird, which form a model of the world connecting two beginnings of nature. Neolithic Pacific Ocean images include masters of water and the sea in a humanlike image and the image of the walrus. East-Asian chthonic images include the frog and panther, turtle and snake ancestors.

A significant amount of cultural correspondences of the Tungus-Manchu peoples are connected to borrowings from Indo-European (Hittite), Indo-Iranian (Tocharians) and Iranian (Sogdian, Scythian) peoples of the Eneolithic, Bronze and Iron Ages in Central Asia, which reflect the influence of Western Asian and Indo-European mythology on shaman rituals and epic images of the Tungus and Manchu peoples.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	5
ВВЕДЕНИЕ	12
Историческая справка о тунгусо-маньчжурских народах	13
Проблема формирования праалтайской основы тунгусов	20
Цели и задачи исследования пантеона тунгусо-маньчжурских на- родов	33
ГЛАВА 1. ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКИЙ И ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ	37
1.1. Источники и материалы	37
1.2. Картина мира и пантеон тунгусов в историографии проблемы	41
ГЛАВА 2. ЭТНОНАЦИОНАЛЬНАЯ КАРТИНА МИРА И СТРУКТУРА ПАНТЕОНА ТУНГУСОВ: ОБЩИЕ ПОНЯТИЯ И ЭТНОКУЛЬ- ТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ	55
2.1. Картина мира и пантеон: общие понятия	55
2.2. Образ вселенной: принципы моделирования, структура и строе- ние мира тунгусов	66
2.3. Этнокультурные модели мира тунгусов	97
2.4. Направления и методы изучения пантеона в этнологии	129
2.5. Проблема истоков формирования пантеона тунгусов	144
2.6. Типы, структура и иерархия пантеонов	148
ГЛАВА 3. МОРФОЛОГИЯ ВЕРХОВНЫХ БОЖЕСТВ НЕБА	163
3.1. Космические божества (неба и мировой горы)	163
3.2. Астральные божества	206
3.3. Заимствованные небесные божества	272
ГЛАВА 4. АСТРАЛЬНО-РАСТИТЕЛЬНЫЕ БОЖЕСТВА ПЛОДОРОДИЯ	280
4.1. Типы богинь-прародительниц	281
4.2. Мужское божество плодородия и его ипостаси	324
ГЛАВА 5. КАТЕГОРИИ ДУХОВ — ПРЕДКОВ СРЕДНЕГО МИРА (ТЕР- РИТОРИИ, ДОМА И ОГНЯ)	368
5.1. Духи — хозяева территории	369
5.2. Родовые предки	398
5.3. Домашние духи	409

5.4. Божество огня	422
ГЛАВА 6. НИЗШИЕ ДУХИ ЗЕМЛИ-ВОДЫ СРЕДНЕГО МИРА	445
6.1. Духи местности (земли, тайги)	446
6.2. Духи гор и рек	469
6.3. Духи промыслов и хозяева зверей Сэвэки, Сэнгкэн, Сангия — духи тайги, растительности, зверей	483
6.4. Духи воды	502
ГЛАВА 7. ХТОНИЧЕСКИЕ БОЖЕСТВА ПОДЗЕМЕЛЬЯ	517
7.1. Илмун хан — великое божество судьбы	518
7.2. Божества и демоны болота, воды, огня	521
Заключение	540
Список сокращений	549
Список использованных источников и литературы	551
Общий список имен богов и духов, фольклорных персонажей и их изображений	583
Список иллюстраций	604
Summary	613

CONTENTS

PREFACE	5
INTRODUCTION	12
Historical Information about the Tungus-Manchu peoples	13
Problem of the formation of the Pra-Altaic basis of the Tungus people	20
Aims and tasks of studying the Tungus-Manchu pantheon	33
CHAPTER 1. SOURCE-CRITICAL AND HISTORIOGRAPHICAL ANALYSIS	37
1.1. Sources and materials	37
1.2. World picture and the Tungus pantheon in the historiography of the problem	41
CHAPTER 2. ETHNO-NATIONAL WORLD PICTURE AND PANTHEON STRUCTURE OF THE TUNGUS PEOPLE: GENERAL CONCEPTS AND ETHNO-CULTURAL PECULIARITIES.....	55
2.1. World picture and pantheon: general concepts	55
2.2. Universe image: principles of modeling, structure and construction of the Tungus world	66
2.3. Ethno-cultural models of the Tungus world	97
2.4. Directions and methods of studying a pantheon in ethnology.....	129
2.5. Problem of the origins of the Tungus pantheon	144
2.6. Types, structure and hierarchy of pantheons	148
CHAPTER 3. MORPHOLOGY OF THE SUPREME CELESTIAL DEITIES	163
3.1. Cosmic deities (of the Heaven and the World mountain)	163
3.2. Astral deities	206
3.3. Borrowed celestial gods	272
CHAPTER 4. ASTRAL-PLANT DEITIES OF FERTILITY.....	280
4.1. Types of the goddesses-foremothers	281
4.2. Male fertility deity and his personifications	324
CHAPTER 5. CATEGORIES OF SPIRITS — ANCESTORS OF THE MIDDLE WORLD (OF TERRITORY, HOUSE AND FIRE).....	368
5.1. Spirits as masters of territory	369
5.2. Clan ancestors	398
5.3. Domestic spirits	409

5.4. Deity of fire	422
CHAPTER 6. INFERIOR SPIRITS OF EARTH AND WATER OF THE MIDDLE WORLD	444
6.1. Spirits of localities (of earth, taiga)	446
6.2. Spirits of mountains and rivers	469
6.3. Spirits of crafts and masters of animals Seveki, Sengken, Sangiya — spirits of taiga, plants, animals	483
6.4. Spirits of water	502
CHAPTER 7. CHTHONIC DEITIES OF THE UNDERGROUND	517
7.1. Ilmun khan — the great deity of destiny	518
7.2. Deities and demons of swamp, water, fire	521
Conclusion	540
List of abbreviations	549
List of the used sources and secondary literature	551
General list of the names of deities and spirits, folklore personages and their representations	583
List of illustrations	604
Summary	613