

Е. ГАЕР

Древние
бытовые
обряды
нанайцев



Хабаровское
книжное
издательство
1991

Этнограф Е. А. Гаер рассказывает о различных древних бытовых обрядах и обычаях нанайцев в конце XIX — начале XX века. Материалы собраны в многочисленных экспедициях по Хабаровскому краю.

Рецензент П. Я. Гонтмахер

Художник А. В. Колесов

Гаер Е. А.

Г13 Древние бытовые обряды нанайцев. — Хабаровск:
Кн. изд-во, 1991. — 144 с.
ISBN 5-7663-0229-0

Книга этнографа о традиционной бытовой обрядности нанайцев в конце XIX — начале XX века. По материалам многочисленных экспедиций по Хабаровскому краю. Иллюстрирована уникальными фотографиями, сделанными автором.

Г 0505000000-38 38-91
М160(03)-91

ISBN 5-7663-0229-0

© Гаер Е. А. Текст. Фото
© Колесов А. В. Оформление

ВВЕДЕНИЕ

Народная обрядность и связанные с ней представления являются ценным историческим источником, значение которого возрастает при обращении к исследованию мировоззрения, культуры, истории народностей, не имевших до недавнего времени письменности.

Нанайцы (устаревшее название — гольды, самоназвание — нанай, то есть люди земли) населяют среднюю часть Нижнего Амура, долины рек Уссури, Сунгари, Тунгуска, Кур, Урми; их села располагаются по берегам озер Болонь, Петропавловское, Синдинское и других; часть нанайцев живет в Хабаровске, Амурске, Комсомольске-на-Амуре, Николаевске-на-Амуре. Традиционными занятиями нанайцев издавна были речное рыболовство, пушная и мясная охота (особенно у живущих по таежным протокам Горин, Кур, Урми), а также собирательство. За годы советской власти в материальной и духовной культуре нанайцев произошли глубокие изменения: часть нанайского населения участвует в промышленном производстве, сложилось совхозное хозяйство, сформировалась собственная интеллигенция (педагоги, врачи, инженеры), на основе русского алфавита развилась письменность.

В отличие от многих народов Сибири большинство нанайцев до середины XIX века оставалось вне влияния православной религии, что способствовало более полному, чем у других обитателей Севера и Дальнего Востока, сохранению древних дохристианских верований и

обрядов. Бытовая обрядность нанайцев своеобразна¹, присуща верованиям только этой народности, но в ней можно выявить культурные взаимосвязи нанайцев с соседними народами — ульчами и нивхами. Некоторые обряды и ныне не утратили своего значения.

Изучение особенностей быта и жизни нанайцев, а также их соседей — ульчей, нивхов, негидальцев, эвенков — началось еще в XIX веке. Впервые ученые исследовали материальную культуру, расселение и хозяйствование этих народностей. Меньше внимания уделялось духовной культуре, в основном шло накопление материалов по обрядовой и культовой практике.

Естествоиспытатель и путешественник А. Ф. Миддендорф по поручению Петербургской Академии наук в 1842—1845 годах совершил путешествие по Сибири и Дальнему Востоку. После экспедиции ученый составил обширное этнографическое описание живших там народностей, в котором зафиксировал некоторые обычаи и обряды, в том числе свадебные и похоронные обряды негидальцев.

Фактический материал об обрядах ульчей, нивхов, орочей и негидальцев был собран участниками Амурской экспедиции 1849—1855 годов под руководством Г. И. Невельского.

В 1854—1856 годах экспедиция Российской Академии наук под руководством Л. И. Шренка представила интересные сведения о культовой практике народов Приамурья. Впервые рассказано было о погребальном обряде у нивхов, об оплакивании умершего у нанайцев, о проводах души умершего в загробный мир, об обрядах, связанных с рождением ребенка, охотой, и о церемонии медвежьего праздника.

В 1855 году Р. К. Маак руководил экспедицией по Амуру, совершенной по решению Сибирского отдела Русского географического общества. В своем отчете, содержащем разнообразные сведения, ученый рассматривает некоторые бытовые обряды и обычаи нанайцев и нив-

¹ Под условным термином «бытовая обрядность» автор понимает комплексы промысловых, свадебных, родильных и похоронных обрядов. Обрядовые действия и церемонии в этих сферах проводились без участия или при незначительном участии шаманов.

хов, живших на Амуре. Русский ботаник К. И. Максимович в экспедиции по Сибири и Дальнему Востоку изучал быт и обычаи уссурийских нанайцев.

В 1867—1869 годах в экспедиции по Уссурийскому краю был Н. М. Пржевальский. В его книге «Путешествие в Уссурийском крае. 1867—1869 гг.» (М., 1937) описывается жизнь нанайцев и удэгейцев Приморской области, их обычаи, связанные с заключением брака, погребальные обряды.

В 1880-х годах по Северо-Уссурийскому краю путешествовал И. П. Надаров. Интересуясь охотничьим промыслом нанайцев и удэгейцев, он подметил некоторые характерные запреты на охоте.

Этнографическая экспедиция Общества изучения Амурского края работала среди орочей в 1886 году. Ее руководитель В. П. Маргаритов опубликовал сведения о семейном быте орочей, некоторых обрядах, связанных с религиозными воззрениями, а также о погребальных и поминальных обрядах и обычаях. Эти наблюдения ценны и для современных исследователей.

Д. Кропоткина интересовали свадебные, похоронные, охотничьи обряды нанайцев, живших в 1890-х годах в бассейне реки Тунгуски.

В 1895—1897 годах среди тумнинских орочей в районе Сихотэ-Алинского хребта вел исследования геолог и географ Я. Эдельштейн. Он обратил внимание на погребальные обряды орочей.

В низовьях Амура в 1890-х годах А. П. Сильницкий наблюдал семейные обряды ульчей. В районе реки Тунгуски в 1894 году работала этнографическая экспедиция П. П. Шимкевича. Он посетил аборигенов северной части Амурской области, собрал материалы об обрядах нанайцев, в частности о погребальных, связанных с сопровождением умершего в потусторонний мир. Его сведения интересны при изучении религиозных воззрений народности. Но более ценны материалы по запретам, связанным с различными сторонами хозяйственной деятельности, семейным бытом и верованиями.

Особенно богатые наблюдения по религиозным верованиям нивхов, ульчей, нанайцев, орочей, негидальцев принадлежат политическому ссыльному, впоследствии известному ученому Л. Я. Штернбергу. Он детально изу-

чил семейно-брачные отношения, религиозные воззрения и связанные с ними обычаи и обряды, восходящие к эпохе материнского рода. Большое внимание он уделил верованиям и обрядам, посвященным охоте, рыбной ловле, постройке дома, а также нанайским обрядам погребения, поминок и проводов души умершего в загробный мир. У негидальцев он отметил свадебные и религиозные обряды, сходные с таковыми у соседних народов. Л. Я. Штернберг высказал предположения о происхождении религиозных верований народов Амура. В частности, он подчеркнул, что анимистические представления — характерное явление для всех первобытных народов. И попытался наметить стадии эволюции анимизма, исследовал представления о загробной жизни, посмертных странствиях души и т. д.

В конце XIX — начале XX века политический ссыльный Б. О. Пилсудский опубликовал ценные материалы по родильным обычаям населения острова Сахалин.

К этому времени относятся интересные наблюдения о религиозных верованиях народов Приамурья и Приморья, сделанные миссионерами Благовещенской и Владивостокской епархий. Проповедуя христианство, они изучали обряды и обычаи аборигенного населения и вели борьбу с традиционными религиозными представлениями местных народов, стремясь заменить их христианским верованием. Главное внимание они обращали на бытовые обряды, сопровождавшие рождение ребенка, свадьбу, промыслы, погребение умершего, его поминовение.

Накопленные сведения представляют большой научный интерес, по ним можно судить о различиях и особенностях бытовой обрядности у отдельных народов Амура.

В Олгон-Горинской экспедиции 1917—1918 годов (В. К. Арсеньев, Г. Д. Куренков (А. Н. Липский), Н. П. Делле) собраны богатые материалы об обычаях и обрядах кур-урмийских нанайцев. К сожалению, основная масса собранных данных не опубликована, материалы экспедиции хранятся в архиве Института этнографии имени Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР.

Этнограф И. А. Лопатин исследовал быт и духовный мир нанайцев (амурских, сунгарийских и уссурийских).

В частности, он рассматривал промысловые, свадебные и похоронные обряды этой народности, а также обряды, связанные с рождением и сохранением жизни ребенка. Ученый отмечал в захоронениях умерших различия, зависевшие от прижизненного социального положения человека. Погребения нанайцев он сравнивал с чукотскими, эскимосскими и русскими, большое внимание уделил различным формам поминок.

Описания некоторых обычаев и обрядов нанайцев приведены в рецензии А. Н. Липского на монографию И. А. Лопатина, посвященную гольдам.

В 1925 году в Хабаровске состоялся I Дальневосточный туземный съезд. В выступлениях делегатов звучали призывы к борьбе с вредными обрядами и обычаями, требования упразднения калыма, неравноправия женщин, родовой мести. Решения съезда были напечатаны, в издании содержалась статья А. Н. Липского о маньчжуротунгусских племенах бассейна Амура.

В статье Н. А. Липской-Вальронд о положении женщин у народов Нижнего Амура приведены описания некоторых семейных обычаев и обрядов нанайцев. Особенно ценный материал о быте и семейно-бытовых обрядах нанайцев был собран ею во время экспедиционных работ 1936—1937 годов. Ученая не успела обобщить и проанализировать результаты экспедиции: началась Великая Отечественная война. Н. А. Липская-Вальронд погибла во время ленинградской блокады.

В Горино-Амгунской экспедиции 1926 года ценную работу провели Н. К. Каргер и И. И. Козьминский. Они не только записали традиционные обряды и обычаи, но и подметили некоторые изменения в религиозных обрядах. И. И. Козьминский показал тенденцию развития обычаев и обрядов, отметил необходимость формирования новых советских обрядов и обычаев у малочисленных народностей Приамурья и Приморья.

Ценный вклад в изучение обрядовой практики ульчей внес А. М. Золотарев. В 1933 году он опубликовал статью о пережитках отношений у нивхов, а в 1939 году вышла его монография, посвященная общественному устройству ульчей. Он подробно описал обряды и обычаи, связанные с семейно-брачными отношениями, похоронами и поминками, медвежьим праздником, культом близ-

нецов, культом неба и тайги. Автор пришел к выводу о существовании нескольких пластов в религиозных воззрениях ульчей, которые восходят к древним представлениям племен амурских рыболовов.

Отдельные обряды семейно-брачных отношений и половозрастное разделение труда в искусстве, в изготовлении средств передвижения рассматриваются С. В. Ивановым.

Л. Я. Штернберг, Е. А. Крейнович изучали обряды и обычаи нивхов. В работах Ч. М. Таксами большое внимание обращено на семейные и промысловые обряды и обычаи.

Серьезно изучала историю быта, культуру ульчей А. В. Смоляк. Она опубликовала целый ряд статей, посвященных религиозным верованиям нанайцев и ульчей.

В работах Ю. А. Сема зафиксированы традиционные обычаи и обряды нанайцев, особенно те, которые связаны с родовой организацией, семьей и религиозными верованиями.

В конце 1960-х годов Б. А. Тимохин собрал интересную коллекцию бурханов нанайцев, ульчей и нивхов и записал некоторые способы их использования. Ценны его наблюдения медвежьего праздника.

Большое значение для исследования обрядовой и культовой практики народов Нижнего Амура имеет традиционная, семейно-бытовая обрядность соседних народов, в том числе эвенков, эвенов, орочей, удэгейцев, ороков и других народов Сибири и Дальнего Востока. Сравнительное изучение обрядности народов этого региона позволяет выяснить истоки некоторых обрядов, географический ареал их распространения, установить различия.

Таким образом, в отечественной и зарубежной научной литературе имеется огромное количество материалов по обычаям и обрядам народов Нижнего Амура, но специальное научное сообщение по этим вопросам отсутствует. Это побудило автора исследовать религиозную и бытовую обрядность нанайцев, сопоставить ее с обрядами ульчей и нивхов, выяснить, насколько устойчивы народные традиции в области религиозных воззрений, как в них проявляются инородные влияния.

В книге рассматриваются промысловая, свадебная и похоронная обрядности, родильные обычаи.

В основу книги легли материалы дальневосточных этнографофилологических экспедиций Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВНЦ АН СССР, участником которых в 1970—1980-х годах была автор. В этих экспедициях ей удалось присутствовать на нескольких камланиях шамана (например, в селах Кондон, Булава) по поводу разгадывания причины болезни человека, захвата души утопленника, лечения от головной боли. В селе Дада Нанайского района она наблюдала камлание шамана, «лечившего» больную, камлание по захвату души утопленника, по прошению удачи и счастья, записала на магнитную ленту камлание на касе тавори — больших поминках по проводам душ умерших в загробный мир — бун и рассказы старых нанайцев о похоронном и поминальном циклах, об отдельных деталях семейно-бытовых обрядов.

Автор благодарит сотрудников сектора этнографии и филологии Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВНЦ АН СССР, а также всех информаторов, чьи благожелательность и заинтересованное участие помогли в создании этой книги.

Глава I

Промысловые обряды

Основой существования нанайцев, как и всех народностей Нижнего Амура, было промысловое хозяйство, которое включало охоту, рыболовство, собирательство (в том числе морское). Успех промысла зависел не только от умения и опыта людей, но и от природных условий, изменения путей передвижения зверей и рыб, от случайных явлений. Это и родило множество обрядов, представлений, связанных с верой в сверхъестественные силы.

Перед охотой нанайцы стремились умиловить, задобрить духа хозяина дома — дюлин, чтобы он помог охотнику, обеспечил ему удачу в промысле. Изображения духов дюлин (сэвэн, бурхан) имелись в каждой неразделенной семье. Их вырезали из дерева.

В малых семьях, отделявшихся от больших, не делали новый сэвэн, а пользовались одним из сэвэнов большого дома. Отправляясь на промысел, охотник из молодой семьи переносил его к себе в дом на время совершения обряда, жертвоприношения.

Обряд проводился так. Глава семьи закалывал жертвенную свинью или курицу ударом ножа в сердце, стекающую кровь собирал в деревянное блюдо — муксун, затем переливал ее в маленькую пиалу — чами. Перед бурханом, помещенным в священном углу — мало, ставили на столик чашечки с водкой. Вся семья становилась перед бурханом на колени, и глава семьи обращался к нему:

— Гэ, ми синчи кэсэ гэлэн.
Тэдемэн бэлэчиру. Улэнди пул-
сиуну. Чор-чор эди таванда.

— Ну, вот! Я прошу у тебя
счастья, удачи! Помоги, как
сможешь, чтобы я хорошо охо-



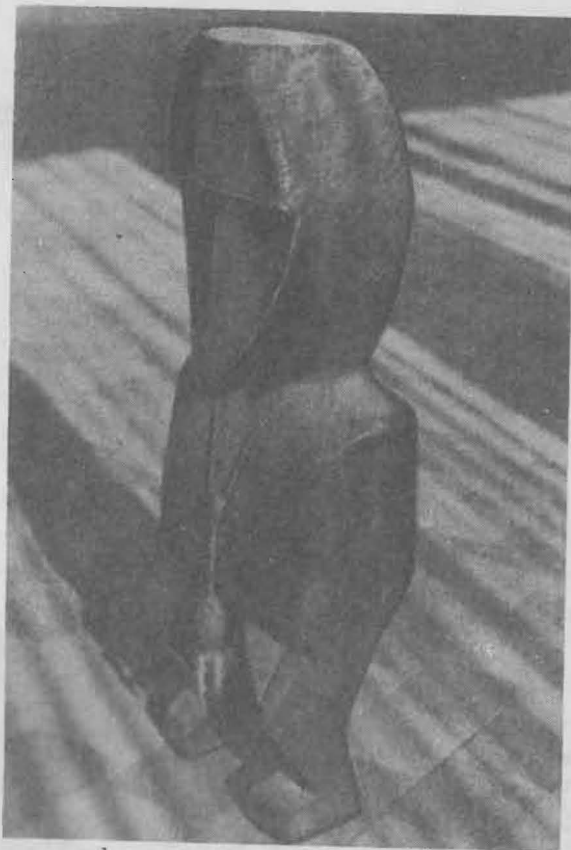
Берестяная оморочка — дья, сделанная братьями Тумали.
Село Кондон, 1971 год

Днасилбиа-да улэнди бивэну.
Энуэ-дэ холиону!

тился. Чтобы попусту не ходил,
чтобы домашние без меня жили
хорошо. Чтобы болезни обходили
их стороной (Д. Ю. Киле, 1975)¹.

Затем хозяин дома поднимал над головой руки со сжатыми кулаками и отбивал земные поклоны, наклоняясь так низко, что доставал лбом до пола. То же самое делали все члены семьи. После чего глава семьи, обмакнув палец в пиалу с кровью, мазал рот сэвэну — «кормил» дюлин и еще раз просил удачи в охоте, благополучного исхода задуманного дела, здоровья для себя и своей семьи. Далее он надевал бурхану кожаную обувь, так как считалось, что дюлин не только следит за сородичами и помогает им дома, но и ходит по всем тропам, загоняя зверя в петлю или капкан, поставленный охотником. И по возвращении с удачной охоты промысловик будто бы обнаруживал, что обувь у бурхана изношена до дыр, тогда благодарил его (М. Бельды, 1971).

¹ В скобках даны имя информатора, год записи. Более подробные сведения об информаторе см. на с. 115.



Бурхан дух хозяин дома. Музей города Амурска, 1973 год

После «кормления» дюлин (этот обряд был обязательным, без него невозможно было уйти на охоту) промысловик отправлялся в охотничьи угодья. До места он добирался иногда несколько дней. Там он устраивал временный шалаш—аонга, заготавливая впрок дрова, варил ужин, не забывая о жертвенной пище—сугдичэ для духов хозяев тех мест—боа эдендуни.

Часто глава семьи брал с собой на охоту сыновей-подростков. Добравшись до места, они совершали обряд жертвоприношения хозяевам горных речек, озер, сопок

(а духи хозяева каждого места были свои). Для этого в шалаше определяли место священного угла—мало, там оставляли еду—пельмени, кашу, тала (блюдо из сырой рыбы). Старший в артели обращался к духам хозяевам мест со словами:

— Гэ! Они эдениэ! Буэ дичипуэ сарасо—таниа? Гудизисусу! Улэнди пурэмбэ пулсиунусу!

— Гэ! Хозяин горной речки! О том, что мы прибыли, ты, конечно, уже знаешь! Помоги! Пожалей! Способствуй удачной охоте! (Д. Ю. Киле, 1973.)

Добравшись до прошлогоднего зимовья—аонга, охотник бил земной поклон дереву, растущему рядом. Затем устраивал, приводил в порядок временное свое пристанище. Задабривал хозяев местности, обращался к ним с просьбой только в определенном месте (И. Заксор, 1975). Подальше от зимовья выбирал одно из деревьев лиственной породы с мягкой древесиной (тополь, липа) и на нем вытесывал лик духа хозяина охотничьих угодий—пиухэ, обращенный на восток. Под деревом втыкал в снег четыре вилообразные палки. На них клал две перекладыны. На перекладыны настилал еловые ветки и на этом настиле раскладывал жертвенную пищу. Рот личины мазал водкой, ею же брызгал на четыре стороны света.

Затем охотник обращался к духу:

— На, боа кэсиниэ, гудизисусу!

— Счастье, удача, принадлежащие земле и небу, пожалуйста!

После такого восклицания он созывал всех духов, кричал громко, со слезами в голосе:

— Гирмасангой эди нялбора! Колансалгой хаолна сингнаро! Дёбохапо эгдиэм!

— Своих косточек не жалей! Червей выпусти! Трудились мы много! (А. С. Сойгор, 1975.)

Макто Бельды помнит такое обращение к хозяевам угодий:

— Сангиа мама! Долдиро! Мэхэру! Тунгэмбэри калтари-
лини отоко олбинкимбари сумбиэ
саолиапоа! Сугдиэпу. Хайда бадь-
пангой бачночапоа лак—лак воа-
вандо! Уйкэй нихэлиу! Доки ни-
хэлиу! Колангой ёхёмборо, тугбу-
ру! Хурэн эдени хуюнди букун-
ку, на эдени — наданди букунку,

— Сангиа мама! Услышь! Внимай! Надрываясь, добрались. Довезли совсем немного, но мы вас угощаем. Если мы встретим своих недругов (крупных зверей.—Е. Г.), помоги нам победить их. Открой настежь двери своей кладовой! Выпусти своих червей! Хозяин горы с девятью

дан бирансал долдиро! Илан ху-
рэн чиялани би сепэнгуй буэ ба-
ропоа хэм хуэлимбугуру!

горбами, хозяин земли с семью
горбами, хозяин большой речки!
Услыште! Пригоните сюда собо-
лей¹, что за тремя горами! Пусть
идут в нашу сторону (М. Бельды,
1971).

Младшие в артели (обычно родственники) делали из дерева корытца, в них раскладывали жертвенную пищу. Корытца с пищей несли к дереву, на котором вытесан лик хозяина угодий. После обращения старшего к духу хозяину местности с просьбой об удаче в промысле на настиле у дерева оставляли угощение. В такой же посуде ставили в священном углу зимовья—мало жертвенную пищу.

Умилостивив духов, попросив удачи на охоте, выпросив иносказательно пушных зверей, старший возвращался в зимовье. Переступив порог зимовья, он становился на колени и бил земные поклоны в сторону священного угла. Поворачивался к порогу и, не вставая с колен, снова бил поклоны порогу. И здесь опять выговаривал слова-просьбы. Нанайцы считали, что угол—мало и порог жилища имеют своих духов хозяев. С ними охотник старался дружить. Все промысловики постоянное внимание уделяли духу огня подя. Любой пищей делились с ним, отдавали ему всегда при этом самый лучший кусок, отщипывая крошки и кидая их в костер. По представлениям нанайцев, духи хозяева охотничьих мест, духи огня «любили» калужатину, «считали» ее лакомством и «радовались» такому угощению (Н. С. Сойгор, 1975).

В разных селениях обращения охотников к духам отличались по форме, но по содержанию были одинаковы: все они содержали просьбу об удаче, успехе в промысле.

Охотники верили в сновидения, старались истолковать их, особенно сны старших членов артели². Например, старший в артели видел во сне, что зимовье посетил

¹ Запись этого обращения сделана в 1971 году. М. Бельды, старший охотник, строго соблюдал все промысловые обряды, знал запреты и заклинания. Но даже он уже свободно нарушал запрет, не придавая этому большого значения.

² Нанайцы и другие тунгусоязычные народности считали, что духи хозяева должны приходить во сне в образе старого человека с длинной седой бородой, старой женщины или в другом виде.

старец с длинной седой бородой или пришла старуха. По тому, как вел себя в этом сне старец, собравшиеся толковали об отношении духов хозяев места к артели. Обычно старший утром говорил: «Сон видел неплохой. Останемся здесь». То есть, он как бы давал добро на начало промысла. Готовились к выходу на охотничьи тропы так. Старший в группе распределял места в уголье: кто по какой тропе будет ходить в течение промысла. В первый день он возвращался раньше других. Когда собирались все вместе, он спрашивал обо всем: как прошел день, кто что видел. Узнавал, много ли соболиных следов видели охотники. Учил, как надо ставить самострелы, петли.

Для охотника добыча первого (любого) зверя была важным событием и новым поводом для обращения и жертвоприношения духам. Он благодарил за успешный промысел и снова просил охотничьей удачи. При этом подбирал слова иносказательные, чтобы не обидеть и не рассердить духов, боясь, как бы они не прогнали зверей из этих мест.

Первый успех старались закрепить, совершая определенные магические действия. Так, обдирая шкуру со зверя, охотник произносил особые заклинания, направленные на то, чтобы умилостивить зверя:

— Гэ, си дуэнтэ пулсиси хай
тадеку? Эси хонна улэн! Симбиэ
най хонна салидя! Си эвэнки эди
осисна! Диасилби—да си минчи-
мэт хэм хэрсенгуру! Хосиктади
минчи хэм хосиси, нгуйрэди мин-
чи—малла хэм аносиги диасил-
би!

— Ну! Ты по лесу бродишь,
какой в этом прок. Сейчас как
хорошо! Тебя люди будут холить!
Ты больше не отказывайся! И
своих братьев всех зови только
ко мне! Когтями их подгребай
ко мне! Плечами подталкивай
своих сородичей ко мне!
(Д. Ю. Киле, 1975.)

Охотник уговаривал зверя, чтобы тот в дальнейшем не отказывался попадаться в его самострелы. По его мнению, зверь должен снова возродиться и вернуться в тайгу, чтобы передать своим «собратьям» приглашение. Ведь душа убитого зверя «поможет» в будущей охоте, а не только духи хозяева местности.

Ученые отмечали, что подобные обычаи у народов Сибири связаны с представлением об «умирающем и воскресающем звере». Суть его заключается в том, что над убитым зверем совершаются магические действия с

целью оживить животное или, точнее, возродить в облике других особей того же вида.

Старшему в группе подчинялись все беспрекословно. А он учил молодых охотников премудростям промысла. В первые дни охоты старший ходил по охотничьему угодию, смотрел, как молодые ставят самострелы, следил за тем, чтобы лыжня одного не пролежала рядом с лыжней другого. А если это и произошло, то советовал им каждому проложить другую лыжню. Он знал, что молодые промысловики могут повздорить из-за мелочи и тогда их покинет охотничья удача, ссора отпугнет зверей. Виновник ссоры обычно обращался к старшему с просьбой помочь ему. Тогда старый опытный охотник окуривал орудия лова дымом болотного багульника, делал из сухой травы фигурку соболя, защемлял ее в капкан и говорил так:

— Нучи гурун тайвани, хай тургунчисэ. Эди калдиолара!

— Не обращай внимания на дела молодых, несмышленных. Не отказывай! (М. Бельды, 1971.)

В магическом обряде, совершенном над капканом, можно заметить и практический смысл: при окуривании дымом с орудий лова исчезал запах человека.

Обычай запрещали во время промыслов громко разговаривать, шуметь в тайге или на рыбалке, кроме тех случаев, когда это требовалось в процессе промысла. Нанайцы старались не спугнуть зверя, рыбу, не потревожить напрасно мир тайги. Чем незаметнее, осторожнее охотник подходил к зверю, тем меньше усилий он тратил на промысле, тем более ему сопутствовал успех.

Если старший вечером выяснял, что у какого-либо охотника не попадает в самострелы зверь, то просил неудачника на следующее утро остаться. Вместе они готовили жертвенную пищу для духов хозяев местности и направлялись к священному дереву — пиухэ. Молодой охотник становился на колени перед пиухэ, а старший, находясь рядом, громко обращался к духам:

— Даи-даи бирасал, даи-даи хурэсэл, хони тами туй иламо-лисо? Пулси-дэ воали ана. Гу-диэсиусу, эди иламолиасо!

— Большие-большие горные речки, большие-большие горы, почему вы так обделяете? Ходит, а удачи нет. Пожалейте, не обделяйте! (Н. С. Сойгор, 1973.)



Бурхан дух хозяин тайги

Затем старший охотник шел по тропе молодого, советовал, как лучше и правильнее настораживать самострелы, как точнее ставить их «на расстоянии голоса» друг от друга. Если через день или больше охотник добывал соболя, тогда, вернувшись в зимовье, с порога бросался на колени перед старшим, бил ему земной поклон. Потом кланялся порогу, очагу. Приготовив из лучших продуктов пищу духам, ставил ее в священном углу. После жертвоприношения и ужина старший обдирает шкурку зверя, оставляя нетронутым кончик его носа: сам хозяин самострела должен был «забрать» свою удачу у зверя, «лишить» его силы. Старший распяливал шкурку, следил за тем, как она просыхает.

Обычай запрещали брать чужую добычу. Но случалось, что, проходя мимо самострелов и петель, поставленных другим добытчиком, охотник видел попавшего в них зверя. Не подберешь — съедят хищники, возьмешь себе — лишишь удачи охотника. На этот случай существовал такой обычай. Увидевший добычу в чужом самостреле должен испросить разрешения у хозяина орудия лова:

— Дэнгурэси гарпахамбани гадёамбани?

«Гадё, гадё, ая! Дэгбэлиу!» —
тый най хэсэгүэни ангосиори.

Аонгачи дидюпи, неанчинни
умбури:

— Си дэнгурэси гарпахамбани
гадёхамби. Синчи морахамби,
си чихалахаси!

— То, что попало в твой
самострел, принесу?

И отвечал сам себе:

— Забирай, забирай, вскрывай
самострел!

Вернувшись в зимовье, обращался к хозяину самострела:

— Вот, принес то, что в моем
самостреле было. Я кричал, спрашивал
твоего разрешения, ты соглашался! (Н. С. Сойгор,
1973.)

Нанайцы боялись спугнуть зверя даже упоминанием о предстоящем промысле. Об этом не говорили ни дома, ни в семье, ни в пути на зимовье, особенно на месте охоты. Запрещалось произносить названия животных, промысловых и крупных зверей именовали так: тигр — черт тайги (пурэн амбани), медведь — старик (мапа), пушные звери — черви, лоскутки, мусор, блохи, косточки (колан, пурутукэн, сора и т. п.).

Охотник, обращаясь к хозяевам мест и духам, просил:

— Колангой ёхёамборо!

— Червей своих высыпь, вывали.

Нанайцы считали, что звери слышат и понимают человеческую речь и, узнав о замыслах охотника, могут разбежаться. До недавнего времени строго соблюдался этот запрет.

Этическим правилам, освященным обычаями, подчинялся не только охотник, но все члены его семьи. Отправляясь за добычей, он не должен был хвастаться и даже думать о том, сколько зверей попадет в его самострелы.

Из поколения в поколение передавались рассказы о хозяине протоки Симми — старике Симми боа эдени, о его капризном характере¹. Нанайцы верили в то, что старик Симми слышит все, о чем говорят, собираясь на промысел. Поэтому перед охотой надо молчать, нельзя бурно выражать радость. Нарушивший эти запреты не принесет домой добычу.

К старику Симми обращались так:

— Симми мапани! Гудиэсиру!
Хонюда пурилбэ депуэнгупуэ бу-
ру! Кэсиз гэлэми, сораканой, ко-
лакангой-да буру! Оркинкангой-
да буру!

— Старик Симми! Дай что-
нибудь, чтобы мы прокормили
детей. Блох, червяков своих дай!
Самое плохое, ненужное дай!
(Д. Ю. Киле, 1975.)

Д. Ю. Киле рассказал и о том, как неудача постигла его, когда перед уходом на промысел он предположил, что убьет более двадцати соболей, и взял большой ягдташ. А на охоте ни одного соболя не убил.

Истории о заносчивых зазнайках и хвастунах знали все. Длинными зимними вечерами рассказывали их друг другу, воспитывая на этих примерах подростков.

Известна легенда о хвастливом охотнике, который жил на горной речке Натька, о Ходжере Букун из Джуена. Такие «герои» всегда бывали наказаны. Они возвращались с охоты с пустым ягдташем, или беда их подстерегала в тайге. Это можно объяснить, ибо такие люди обычно обладали неуравновешенным характером, значит, забывали основные правила охоты, неправильно настораживая орудия лова, оставляя свой след.

Охотник, лишившийся удачи на своей тропе, задумывался: не пожелал ли ему кто-нибудь зла? По пред-

¹ В озеро Болонь впадает речка Симми, по имени которой назван дух хозяин этих мест старик Симми.

ставлениям нанайцев, женщины, оставшиеся в селении, могли отпугнуть зверей, сказав такие слова:

— Гэ! Тый гурун амини тоха.
Неани-ла эгдиэ воадяма!

— Вот ушел их отец на охоту.
Он-то много пушных зверей
убьет!

А сами желали обратного. Этим они как бы предупреждали зверей об опасности (Д. Ю. Киле, 1975).

Чтобы обезопасить себя от действия такого сглаза, охотник совершал обряд, при котором «расправлялся» с мнимыми недоброжелателями. Из сухой травы он делал фигурки наподобие ртов и, расставляя их вокруг очага, разговаривал с ними. Радовался их присутствию, угощал табаком и приглашал присаживаться ближе к огню, чтобы погреться. При этом называл их именами подозреваемых в недоброжелательности людей. Таким образом «усыпив» их бдительность, резко вынимал нож из ножен и распарывал соломенные «рты», одновременно приговаривая:

— Гэ! Эси-кэ пэргэдесуэ! Суэ
дэдо бимэри, най долиэвэни ко-
чалимари ангдачимари пул-
сису! Ангмачи хэм харпичира
дэлолаори. Гэ! Эси-кэ ангда-
чиасису!

— Ну вот! Сейчас-то будете
наказаны. Находясь дома, бро-
дите по охотничьим тропам впе-
реди охотника. Отпугиваете зве-
рей. Болтливостью своей делаете
сглаз!

И затем разрывал соломенные «рты», разбрасывал их в разные стороны:

— Ну вот! Теперь уже не будете болтать! (Д. Ю. Киле, 1976.)

Обычай нанайцев запрещал бессмысленное, неоправданное уничтожение промысловых богатств. Охотник добывал такое количество зверей, которое ему было необходимо для существования и хозяйственных надобностей¹.

Охотник обращался к духу огня, духу хозяину места с просьбой уделить ему пищи, чтобы прокормить семью

¹ Материалы наших полевых исследований не подтверждают такой факт, описанный И. А. Лопатиным: «Охотник бьет (лосей. — Е. Г.) целыми стадами... берет только наиболее ценное: шкуру и сухожилия или даже только сухожилия, а мясо бросает». Ни один нанайец так не поступит, веря в то, что каждое место имеет хозяина, от которого зависит успех промысла, и что за недостойное поведение он будет наказан.

и сделать небольшие запасы. По верованиям нанайцев, за истребление зверя следовало наказание от хозяина тайги. Виновные в этом и их сородичи были обречены на голод. За жестокое обращение со зверем или птицей также следовало наказание, о чем рассказывал Д. Ю. Киле. Он, Григорий Ходжер со своим отцом весной пошли на охоту. Видят: летит стая уток. Григорий выстрелил и подбил одну. Решили ее сварить, для этого стали ощипывать перья с еще живой утки. (Считается, что с теплой птицы перья легко ощипать.) Отец Григория закричал:

— Эди туй тасо! Эди исиэсу!
Укин гаса упултэни ачаси! Мю-
чамбари маёсо!

— Не смейте! Не ощипывайте
с живой утки перья! Лишите
удачи свои ружья!

В тот раз не убили они больше ни одной утки. Вероятно, возбужденное состояние охотников не позволило быть им меткими.

Согласно преданиям нанайцев, за жестокое обращение с пойманным зверем человек расплачивается даже своей жизнью и жизнью членов рода. Так, А. А. Самар рассказывала, что жители стойбища Мэлки были обречены на вымирание из-за жестокости одного сородича: «Один охотник из стойбища Мэлки поймал петлей зайца. Заяц был еще живой. Так живого и принес домой. Сорвал с живого шкурку и отпустил голого и окровавленного. Заяц скрылся в ближайшем лесу, но долго слышался его крик: «Сингмал! Сингмал! Мал! Мал!»

С таким криком (мал, малкини — исчезнуть, вымереть. — Е. Г.) заяц исчез. Человек тот поиздевался над добычей. Жителей в стойбище было много, но вскоре они все вымерли. Так заяц проклял весь род (А. А. Самар, 1973).

Считалось, что недостойное поведение, выходки хвастунов, а также непочтительное отношение к духам хозяина наказуемы. Если охотник обвинял в невезении хозяев местности, выражал недовольство, с издевкой благодарил за неудачу, то за это он мог быть наказан. Так случилось с неудачником, обещавшим привезти хозяину места золотые часы.

В один из охотничьих сезонов Ходжер Букун неудачно промышлял. Собрался он с охоты домой, пригото-

вил жертвенную пищу для хозяина местности Симми мападони и, смеясь, обратился к нему со словами:

— Гэ! Симми мапаниа! Микэ агдахамбиа! Баса аыгания дидюйду айсима часагоаи га-дэямби!

Эси-тэни сусугуйдуй утунгуй анагойдой ундии:

— Гэ! Си масий осини энудэ камалидячима!

Туй унки, нгалани пингис энулухэ! Сойрами мутэси очи. Хони туй ангдачиори?

— Вот! Старик Симми! Я так рад, что и на следующий год приеду, привезу тебе золотые часы.

И когда садился в оморочку, уже отталкиваясь от берега, добавил:

— Ты такой всемогущий! Возможно, удержишь меня, запретишь уехать?

Не успел так сказать, как руки у него отнялись, грести не может. Ну вот, можно ли так насмеяться над духом хозяином местности? (Д. Ю. Киле, 1975.)

А вот с охотником Куська из села Болонь произошел такой случай. Он всегда так подсмеивался в тайге над духом хозяином стариком Симми:

— Гэ! Тэде би осини бэйичэуну!

Ангмани тугуэсилэни эм пурэн амбани сапси киравани микуйвэни ичэхэни. Нгэлэрэ, чочагохани. Таванкиа Симми мапачини энэси. Гэ! Симми мапани пойпоагойни, гойлисагойни.

— Ну, если ты вправду есть, покажи себя!

Не успел он рта закрыть, видит, по берегу крадется тигр. Испугался Куська, бросился бежать. С тех пор на протоку Симми не ходит. Вот так меняет свой облик старик Симми (Д. Ю. Киле, 1977).

Такие легенды, передаваемые от поколения к поколению, вызывали страх перед гневом духов хозяев местности.

Но иногда охотник, считая, что боа эдени обделил его добычей, что никакие жертвоприношения, умиловления духов, почитания не принесли и не принесут успеха на промысле, решался вступить в единоборство с ним. О таком смелом охотнике, который больше не полагался на милость духов, а рассчитывал на свой опыт и знание промыслового дела, нам рассказали в нескольких селениях.

Ничего не добыл охотник за весь сезон. Стал он собираться из тайги домой и думает:

— Сайна боа эдени мимбиэ хайми-да оркисини.

— Это, наверное, хозяин уго-
дья за что-то мною недово-
лен.

Собрался, приготовил собачью упряжку. Разжег огонь, поставил варить кашу. А сам в это время начал бить земные поклоны духу хозяину места:

— Подя! Эй аыгания оркин-
ди пулсиункиси-дэ аксасимбиа!
Баса аыгания нэ дидюдемби!

— Подя! Хоть в этом году ты не помог мне в промысле, я впустую ходил, но на тебя обиду не держу! На следующий год обязательно приеду! (Д. Ю. Киле, 1973.)

После такого обращения быстро вывалил на костер кашу из котелка. Схватил свой топор и в нескольких местах порубил кашу. Затем встал на лыжи и бросился наутек. Возвращаясь с охоты, задремал он на временной стоянке и увидел сон. Оказывается, он убил двух дочерей хозяина огня—подя. К жертвенной каше первыми бросились эти девочки и погибли от ударов его топора. Охотники, приезжавшие в это уголье в последующие годы, часто видели во сне подя, который спрашивал:

— Тый Киле умбури най дидюэну? Нёани ми пиктэе во-
ахан!

— Человек по имени Киле приехал ли? Он моих детей убил!

Ну, а охотник Киле, зная, что совершил злодеяние, зачем приедет? (М. Бельды, 1971; Д. Ю. Киле, 1973; А. А. Самар, 1975.)

Нанайцы объясняли неудачу вмешательством духов или нарушением одного из запретов. Иногда такой силой будто бы оказывалась душа одного из умерших предков: отца, деда или другого родственника охотника, который при жизни ходил той же промысловой тропой. Их души после смерти будто бы тоже обеспокоены заботами охотника, и они рядом с сыновьями или родственниками бродят по угольям, пытаясь помочь им, но на самом же деле, считали нанайцы, отпугивают зверей, дичь, мешают удачному промыслу. Когда охотник приходил к такому выводу, то совершал следующий обряд.

Он готовил поминальную пищу: шепотка табака, горстка крупы, кусочек вяленой рыбы, то есть те же продукты, что припасал с собой в дорогу. Сидя у огня, он начинал разговаривать с душой покойного отца или кого-то другого. Угощая душу сородича приготовленной провизией, он бросал кушанья в огонь и приговаривал:

—Ама, эй худьгисэ гуэси до-
бочае баро! Си хайва таме эй
удэ — пулсиси?! Эниэ барони
энуру!

— Отец, вот тебе продукты
на дорогу! Получай поминаль-
ную пищу! Ты почему бродишь
здесь?! Отправляйся к матери
домой! (М. Бельды, 1971.)

Так охотник избавлялся от предполагаемой при-
чины неудачи.

Промыслу могли мешать и те души умерших, по ко-
торым не справляли поминок, не совершали больших
поминок — каса тавори по отправлению души в загроб-
ный мир — буни. В этом случае они якобы превраща-
лись в носителей злых сил и мешали живым людям.
Часто духов отпугивали дымом болотного багульника —
сэнкурэди пунгичиури, бросали в огонь поминальную
пищу — добоча и уговаривали не мешать.

Нанайцы верили, что существуют и самые неприми-
римые и злые духи — эуниэ, которые всячески вредят
охотникам. Решив, что все неудачи, неуспех на промысле
идут от эуниэ, нанаяец вступал с ними в последнюю
схватку. М. Бельды рассказывал об одном смелом охот-
нике, который сделал в рост человека соломенное, слегка
наклонившееся вперед чучело на трех ногах и с руками
на взмахе, словно оно приготовилось взлететь. Охотник
ставил его на развилке тропы, прислонив к дереву или
воткнув в снег лицом в сторону, куда уходил на промы-
сел. Когда вечером возвращался в зимовье, чучело
встречало его. Если засветло подходил к ночлегу, то по-
дальше от этого места пережидал, пока стемнеет. И, от-
дохнув, собравшись с силами, охотник приближался к
эуниэ, на ходу ругая всех чертей. О чем думал, о том и го-
ворил громко. Вспоминал своих умерших родственников,
предполагал: «Это, может быть, дедушка мешает мне в
промысле? Может быть, тот-то? Гэ! Гэ!» Так пугал он
черта. Доходил до чучела, душа распалялась от обиды
за неудачу. Плохо было на душе, тогда он брал заострен-
ную с одного конца палку, которую заготавливал еще
утром. И, разозлившись, с размаху начинал колотить
эуниэ. Удары наносил сверху вниз, метя в макушку. По-
перек бить не годится — дух от удара увернется. В кло-
чья разорвав соломенное чучело, охотник разбрасывал
остатки его в разные стороны и уходил в зимовье.

Некоторые охотники рассказывали о том, что, если



*Бурхан—калamo. Из коллекции Государственного музея
этнографии народов СССР*

они угадывали виновника неудачи, чучело эуниэ при приближении к нему начинало дергаться, прыгать (сэхел-сэхел), скрипеть (чахор-чахор), скакать по тропе на встречу охотнику. Тут слабые духом не выдерживали, обходили чучело, убегали. Это чучело воплощало самого злого духа. С ним и расправлялся промысловик, считая его виновником неудач. Но не всякий отваживался совершить такой обряд (М. Бельды, 1975).

Интересный случай поведала нам об обряде иктэнку Агафья Семеновна Сойгор. В тот год она вышла замуж. Муж ушел на промысел, а она обнаружила пропажу верхней пуговицы и петли на халате. Недоумевала, куда они могли подеваться, но так и не спросила ни у кого об этом. Вернулся муж с охоты, и она, перебирая его вещи, в мешочке для кресала и трута обнаружила пропажу — пуговицу и петлю. И муж объяснил ей:

— Си бэед би. Ми энэй. Ситэни омиаси-тани ундисиз, — тыйтэни мимбиэ кочали. Ми хайва-да воаваоси оси. Тый гэрбуни инктэнку. Туй тагилайдини там, тый хэхэси, тый тохомбаси синди сумэчими хэделирэ туй олбин-кимбиам. Тый иктэнкури дяка.

— Ты в положении, а я ухажу на охоту. Душа зачатого младенца стала бы мне мешать на охоте. И я бы ничего не убил. Чтобы этого не случилось, я тайно от тебя вырезал пуговицу и петлю с твоего халата и взял с собой. Это есть обряд иктэнку (А. С. Сойгор, 1973).

Чтобы добыть зверей, охотники-нанайцы строго соблюдали обычаи и запреты, связанные с промыслом, совершали обряды умиловления, жертвоприношения множествам духов хозяевам местностей, духам хозяевам дома, огня, а также душам умерших.

Среди нанайцев были охотники, которым всегда сопутствовал успех. Понятно, что и жили они зажиточно. Односельчане предполагали, что удачливый человек обладает амулетом — су, помогающим ему в промысловых делах. О своей охотничьей судьбе гадали по кукушке. Об этом нам поведал М. Бельды из села Дада:

— Мэнэ джолэси бичилэй сагой пурэмбэ пулсими най кэкувэ воара, туй тай бичи: кэку хуйгуэни пэйгизлэй сэктиэри; дилидини типтулэй; хасардини мэпи даси; уликсэни пукорэ, дептэ, — акпангой. Хони сэнэй, хони балдилячи.

— Чтобы отгадать свою судьбу, охотники убивали кукушку и делали так: хвост подстилали под себя; голову — под голову; крыльями укрывались; мясо, отварив, съедали и ложились спать. В каком состоянии просыпались,

Гой-гой най хони-да хэм тэгуй бичи. Угдими-дэ тэгуй, полон-коди-да тэгуй, пэкусимиз-дэ тэгуй, гулдэ-гулдэ яямиа-да сэнэ-гуй. Хони сэнэ-гуй, туй балди бичи. Угди осини — синэдим би-дэра, полонко осини — аяканди бидера, пэкусимиз осини — балди балдиляра, яями тэгуй осини сама одяра, дянгарамиа тэгуй осини — дянгара одяра. Туй савори бичи мэнэ джолэмби.

так, считали, и будут жить. Тому, кто просыпался продрогнувшим, предстояло жить в нищете, кто в тепле — безбедно, кто вспотевшим — несказанно богато, кто распевая песни — становился шаманом, кто просыпался разговаривая — судьей. Так отгадывали свою судьбу (М. Бельды, 1971).

Жители села верили, что М. Бельды один из обладателей амулета — су. Амулетами становились пух птиц и шерсть зверей, найденные в дупле-гнезде необычных птиц.

О таком удачливом охотнике рассказывал (1971) Банден Семенович Самар из Нижней Эконки: «В Падалых жил Онинка. Однажды он нашел дерево, в дупле которого какая-то птица кричала: «Ого! Ого!» Охотник спросил: «Ты детеныш калгамо?» Из дупла: «Ка! Ка!» Вдруг он услышал, что мать птенца под землей возвращается, и потерял сознание. Затем очнулся. Что это? Он срубил дерево, нашел гнездо, подстилка в нем была из пуха птиц и зверей, попадались человеческие волосы и ногти. Вначале он разглядывал найденное, отойдя от того места. Знающий предания не возьмет все, а человеческими волосами и ногтями выстрелит из лука в сторону заката солнца, при этом произнесет:

— Гэ! Энусу! Ми сумбиэ дя-насимби! Лэкэлэмбиэ!

— Ну, уходите! Я вас не беру! Вами я из лука выстреливаю!

Так он избавлялся от ненужного, считавшегося воплощением недобрых сил, а остальное брал себе. После чего этот человек так разбогател, неслыханно! Расставлял самострелы, петли, рисовал вокруг дома следы разных зверей, направленные к орудию лова. И такие звери попадались. А пожелает сазана на тала — поймает».

Охотничье счастье могли принести найденный комок серебра, «красная лягушка», увиденная в болоте при фосфоресцирующем свете. Считалось, что у самого удачливого промысловика и амулет — су должен быть необычным, например, калдами¹. Обладатель такого амулета был так-

¹ Калдами — это якобы половой орган бурхана калгамо — духа помощника, покровителя охотника, рыбака.

же хорошим рыбаком (Б. С. Самар, 1971). И сами нанайцы признавали, что тот, кому сопутствует успех, орудия лова и охоты держит в порядке, знает много промысловых секретов и т. п.

По представлениям нанайцев, охотники, пользующиеся переменным успехом, обладали талисманом, который мог исчезнуть при неосторожном с ним обращении. Считалось, что существовали амулеты, превращавшиеся в злых духов — холоди, способных погубить своего хозяина.

Опасаясь, что удача покинет их, охотники скрывали свои амулеты от чужих глаз, оберегали от посторонних. Обряды кормления совершали втайне, просили о здоровье и удачном промысле.

Мы не рассматриваем обряды, совершаемые при добыче крупных зверей: медведя, сохатого, кабана. Не затрагиваем проблемы, связанные с культом тигра. Эти вопросы требуют специального исследования.

Подобные промысловые обряды имелись и у соседних народов: ульчей, нивхов.

Охотничий обряд задабривания духа хозяина домашнего очага — маси (у нанайцев — дюлин) наблюдался и у ульчей. Этот бурхан обычно находился в амбаре. Перед уходом охотника на промысел его заносили в дом, принося к стенке в священном углу. Для него готовили ритуальную пищу: жидкую кашу из мелкой крупы, бруснику, кусочки калуги, сазана, ленка, черемши, мось (подобие холодца). Через некоторое время эту пищу бросали в сторону леса, гор, чтобы ее получили духи хозяева тайги.

Для маси — духа хозяина домашнего очага, покровителя охотничьего промысла и рыбной ловли, на специальном столике ставили маленькую чашечку, в нее наливали водку. Становились перед ним на колени, просили удачи, счастья, здоровья для всех членов семьи (П. С. Дуван, 1975).

После совершения обряда испрашивания счастья, удачи бурхан стоял некоторое время в доме, затем его уносили снова в амбар, где он хранился отдельно от всех других вещей до следующего жертвоприношения.

Как и нанайцы, ульчи во время первой и последующих ночевок, пока добирались до места постоянного промысла, обращались с просьбой к духам хозяевам



Информант Никифор Дмитриевич Дзяпи. Село Кондон, 1980 год

тех мест. Так, П. С. Дуван из села Булава рассказывал (1975):

«В первый вечер на ночлеге охотники бросают много мось в огонь для духов хозяев охотничьих угодий: «Пожалей! Что-нибудь дай нам. Хозяин горы, пожалей! Устье горной речки! (Все места имели свои названия, к ним обращались по их именам.— Е. Г.) Прошу удачи, здоровья!»

Об этом же вспоминал П. Л. Дечули (1975): «В каждой местности свой хозяин есть. Поднимаешься вверх по реке, где заночуешь, там и угощаешь хозяина места. Водкой брызгаешь, что-нибудь из еды бросаешь в огонь: «Хозяин земли! Помоги! Чтобы я удачно ходил! Чтобы тропы мои были хорошими! Чтобы был я здоровым! Хоть что-нибудь бы я убил!»

Подобный обряд, описанный Ч. М. Таксами, имелся у нивхов. Прибыв на место охоты, охотник нивх бросал пемного табака для хозяина местности. Варил еду из принесенных с собой продуктов, раскладывал пищу небольшими порциями. Одну порцию клал под корень дерева для хозяина леса; вторую — в огонь для хозяина земли, чтобы тот позволил ему промышлять зверей. У хозяина огня просил бодрости и возможности добыть много зверя. Только после совершения обряда задабривания, умилостивления нивх шел на промысел.

Для ульчей также были характерны обычаи, запрещавшие шум, отпугивание зверей и ссоры, лишавшие охотника удачи. Об этом в разные годы сообщают ученые А. М. Золотарев и А. В. Смоляк. Конфликты на промысле возникали очень редко и лишь в том случае, если вновь пришедший охотник не слушал совета, все же начинал добывать на участке, на котором уже выставил ловушки другой охотник, хозяин участка. По убеждению ульчей, человек, решившийся на такой конфликт, не мог рассчитывать на охотничью удачу.

Пушных зверей ульчи называли словом «дар», буквально — «подарок». Выдру называли дарами, что означает широкая, лося — гугда (высокий), зайца — чагданчуру (белый), шуку — топтонгара (пестрая), карася — карпилахта (широкая).

Имеются некоторые аналогичные специальные названия и у нивхов, об этом сообщает в своих работах

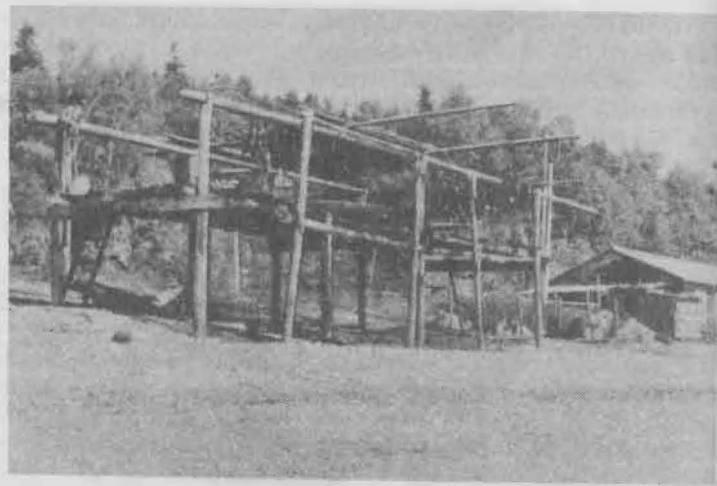
Ч. М. Таксами. Наряду с общим названием сивуча — пила лангр, на которого охотились осенью, существовали особые охотничьи названия для отдельных возрастных и сезонных групп животных, их называли по временам года: весной — пыпи, матьнга — круглый год. Старший по возрасту — пила лангр, нгыск пиуладь (черный хвост) — моложе, канадь (белый) — еще моложе по возрасту, тенгр бапалак (красноголовый) — еще моложе и самый младший — тьых-тай (белолобый).

Скорее всего, приведенные названия являлись запретительными. Отсюда и их иносказательность: белый, красноголовый и т. д.

У дальних соседей нанайцев — эвенков — наблюдаются также очень похожие промысловые обряды и обычаи. Г. М. Василевич отмечала, что к охотничьим обрядам относились обряд добывания удачи охотнику — синкэлэвун, обряд погони за воображаемым оленем. Существовали мелкие обряды, например, обращение к сэвэки и хингкэн с просьбой послать зверя. У эвенков также бытовали обряды просьбы у духа хозяина тайги — магин. Выбрав в тайге место, старший из охотников перед деревом приносил жертву — сжигал кусок мяса — и обращался с просьбой послать зверя охотникам. Среднеамурские эвенки — бирары — обращались к духам с просьбой послать зверя, бросали при этом в огонь первый кусочек мяса.

У томмотских эвенков, как и у нанайцев, через убитого пушного зверя обращались к другим зверям с просьбой прийти к охотнику. Убив пушного зверя и поднося его носом к дымящемуся на углях жиру, говорили: «С косогорова, сцепившись, с опушек, схватившись, придите! Уруй! Уруй!» Г. М. Василевич к охотничьим обрядам эвенков относит и «кормление» амулета — бэллэй (барелак). Похожий обряд существует у нанайцев.

Промысловые обычаи и обряды нанайцев имеют, видимо, одинаковые корни с обычаями и обрядами многих народов Сибири. Северные якуты, обычаи которых исследовал И. С. Гурвич, после добычи дикого оленя или лося совершали особые церемонии, считавшиеся необходимыми для обеспечения дальнейшего успешного промысла. Как и нанайцы, якуты обращались к убитому зверю, чтобы он послал собратьев в орудия лова про-



Вешала для сушки рыбы. Село Макаровка, 1973 год

мысловика, просили собратьев со всех рек и речек, с распадка, долин, равнин в капканы охотника и передать собратьям приглашение посетить охотничье угодье. Промысловые угодья также имели своих духов хозяев. Кровью убитого зверя охотник брызгал во все стороны, приговаривая:

— Аан дойду ичитэ апаа! — Дух мира, ешь!
— Йоуур ичита апаа! — Дух леса, ешь!

Обряды были направлены также на то, чтобы предотвратить исчезновение зверя, установить магическую связь с миром животных. Охотники якуты также особыми обрядами «закрывания ртов» болтливых людей ограждали себя от неудач. Смысл охотничьих заклинаний аналогичен нанайским: умиловить духов хозяев тайги, упросить их прислать зверей на охотничью тропу и т. п. У некоторых якутов имелись индивидуальные культы.

Не менее важным, чем охота, промысловым занятием нанайцев была рыбная ловля. От своевременной заготовки рыбы во многом зависело благополучие семьи, рода. Запасали впрок в основном кету, которая каждую осень поднимается по Амуру на нерестилища. За корот-

кий срок необходимо было выловить столько, чтобы хватило на зиму.

Калугу и осетра промыслили в течение года. Верования, обряды и обычаи в основном связывали с добычей белой рыбы и кеты.

Нанайцы перед началом хода кеты — путины — приносили жертвенную пищу духу хозяину дома — дюани, просили его помощи в удачной рыбной ловле.

Духу хозяину водной стихии — тэму поклонялись так. Перед началом промысла шли к берегу реки, несли жертвенную пищу — сугдичэ, бросали ее в воду со словами:

— Гэ, тэму! Баро, сниду буряну, индадоси-да дава пачинани делодайпо! Бумбиэ улэнди ботаано! Эди кочалиа!

— Вот, тэму! Получай! Тебе даем угощение! И твоей собаке бросаем хвост высушенной кеты! Помоги хорошо промыслить! Не мешай! (К. Н. Бельды, 1971.)

Каждая семья обращалась к тэму самостоятельно. Накануне начала лова шли к берегу с приготовленной в разных мисочках жертвенной пищей — кашей из пшеницы, фасолью, корнями лекарственных трав. У самого берега ставили три столбика со священными стружками, на концах вырезали личины, перед этими столбиками били земные поклоны. Затем «кормили» их кашей, фасолью, мазали рты личин. На берегу загружали нойна (ритуальная посуда для обряда. — Е. Г.) оставшейся пищей и от среднего столбика отталкивали их в реку. Течение подхватывало посуду и несло вниз по реке. Если нойна быстро шла ко дну, то считалось, что дух воды охотно принимает дары. Пустые мисочки, в которых несли пищу, наполняли водой и, принеся домой, поили из них всех членов семьи. Верили в то, что это сункэн — доля счастья каждого, вернее, доля удачи в промысле, которую выделил дух хозяин воды — тэму. Обряд совершали без участия шамана (К. Н. Бельды, 1971).

Заручившись добрым отношением духа хозяина местности, участка реки, рыбак был уверен в успешном лове.

Среди нанайцев было распространено поверье, что хозяин рек, горных речек дарует определенное количество рыбы, которое должны поймать рыбаки. Так проявлялась забота о сохранении природных богатств и рациональном их использовании. Считалось, что хищническая ловля рыбы карается хозяином места. В назидание по-

томкам рассказывали о том, как возле озера Болонь в речке Симми погибли все члены одной семьи.

В одно лето карасей было так много, как никогда раньше. Ловили бы и запасались впрок. Да нет. Решили они на карасиных молоках замешивать глину для обмазывания стен фанзы. Стены и пол стали блестеть. Но вдруг прекратился лов карасей, пропала и другая рыба. И тогда вся семья вымерла от голода. Так хозяин этих мест наказал за хищничество, но на этом история не закончилась. Прошло определенное время, и окрестные жители почувствовали, что появился более суровый хозяин. Он выступал против варварского уничтожения зверей и рыб. Люди поняли, что духом хозяином этих мест стал глава вымершей семьи. Понесся сам наказание, он стал предостерегать от ошибки, которую сам когда-то совершил. И назвали его стариком Симми — Симми ма-пани. Если охотник или рыбак чем-то ему не нравились, от них Симми ма-па отпугивал зверей и рыб. В сети им попадали только сучья и обгорелые головешки, а выстрел не достигал цели¹. Отправляясь на промысел во «владения» старика Симми, особенно тщательно соблюдали все обычаи и запреты: не говорили о предстоящем походе, о цели поездки. Если предполагали большой улов карасей, то об этом молчали, так как старик Симми все слышал, ему могло не понравиться, что люди, еще ничего не поймав, радуются хорошей добыче:

— Хангоа-мат дёмбовадасна.
Туэ дюкэ пэйгизвэни нчэурини-
гоа: эгди ханго, тоангойси —
хайда аба, эм сиалби-малиа.

— О карасях даже и не взду-
май поминать. Зимой подо льдом
много карасей видишь, а выта-
щишь сети — одни головешки.
(Д. Ю. Киле, 1975).

Прибыв на место промысла и не спросив у хозяина места разрешения на лов, нельзя было начинать рыбалку.

Кроме хозяина водной стихии — тэму, в воде обитало множество душ утонувших людей. Считалось, что в осеннюю путину они приплывали к тем берегам, где рыба-

¹ Эту легенду — тэлунгу рассказывали в разных местах на Амуре: в селе Дада Нанайского района Хабаровского края (М. Бельды, 1971); в селе Джун Амурского района (Д. Киле, 1971); в Комсомольске-на-Амуре (Д. Ю. Киле, 1973).

чили их сородичи. Родственникам необходимо было их умилоствить. Эти обряды были своего рода очередными поминками по умершим родным. Для душ умерших родственников готовили угощение, уговаривали их не мешать рыбному промыслу. Обряд приношения жертвенной пищи утонувшим назывался чэи.

По представлениям нанайцев, очень мешали промыслу души, по которым давно не совершались поминки, так как они распугивали рыбу, потому что якобы шли следом и кричали: «Есть хочу! Есть хочу!» Тогда рыба не ловилась.

На время промысла зазывали души на берег, для чего заготавливали палки со стружками на верхнем конце. Палки в два ряда втыкали в землю от берега до дома, расстояние между рядами называлось тропой души — торо. У самой воды ставили два столба (более толстых), чтобы удерживать душу, если она начнет сопротивляться. Люди обходили стороной такие столбики. В нойна клали жертвенную пищу и от крайних у берега столбов отталкивали ее в воду со словами:

Си кочалиси осини эй ной-
нааи аламбиа! Буэ галпо, баро!
Палкэе эди кочалира! Эй торо
нэа-толаи токоро! Гисамсан,
чурутунгуи буру!

— Если это ты мешаешь нам
ловить, вот в нойна тебе пищу
посылаем! Наши утонувшие род-
ственники, получайте! Моей уда-
че не мешайте! По тропе торо
идите домой! Щепки, мусор свой
дайте! (Н. С. Сойгор, 1975.)¹

При совершении рыболовных обрядов также старались не произносить названия рыб. Их именовали щепками, мусором для того, чтобы не спугнуть рыб, ибо считалось, что они все слышат. Священные палки со стружками оставались после обряда нетронутыми. Родственники могли их убрать, только отправив души умерших в загробный мир. Вместилище души сжигали. Деревянное изображение умершего раскалывали, выбрасывали. После этого снова начинали хорошо ловить, словно в этом была причина (А. С. Сойгор, 1975).

¹ Тропа души утопленника предупреждала живых, что это место обитания души утонувшего. Так, утопленник являлся избранником жизни воды, душа его могла перемещаться в ограниченном пространстве. Она из воды шла к месту захоронения тела по тропе, продолженной от реки до могилы.

Считалось, что лову рыбы мешают души утонувших собак, которые превращаются в чертей, бродят голодные в воде и распугивают рыбу. Для них готовили специальную пищу, преподносили, как бурханам, просили пожалеть, помочь в промысле. Летом эту пищу (черемшу, корни амурского дудника, листья табака) бросали в воду, а зимой, окурив дымом болотного багульника, — в прорубь. Обращались так: «Я тебе даю жертвенную пищу. С этого момента не мешай!» Иные рыбаки даже выливали в воду водку (А. П. Ходжер, 1975).

Для живущих на берегах горных речек Гырин, Десятка в Солнечном районе большое значение имел сезонный лов частика. Когда рыбаков постигала неудача, они вспоминали об утонувших собаках, их называли общей кличкой Куде (сучка). Об интересном обряде, связанном с душами собак, узнали мы в селе Кондон.

Перед промыслом — мэнгэнди делали из соломы чучело собаки длиной 20—30 сантиметров, с парой передних и парой задних лап. Чучело выносили в лодку, подвешивали над очагом. В рот затапливали высохший рыбий хвост или кусочек высушенной головы кеты. Затем брали небольшую палку и били изображение утонувшей собаки, приговаривая:

— Куде, Куде! Буэ ботайпоа кочалиси. Тый ангмадоси уюхэпу! Дебдуэси бухэпу! Эди кочалира!

Дуктэй, кэсэули. Эм кочалиа тагоани. Тэнг манга бочоха косоакта пасиани уюри, гойдами хэрчигуэни.

Буэ амимпо мэнгэлэйдуй-дэ унди бичи: «Эй, Куде, адайнаа, кочаолини!» Пунгнэчи бичи.

Так же обращались и к некоторым мешавшим промыслу душам умерших людей: слуг, родственников, которые будто бы почему-либо превратились в чертей. Делали из соломы изображения некоторых душ, привязывали к кормовой перекладине лодки, сильно избивали, разрывали в клочья. Затем, пристав к берегу, выбрасывали остатки в сторону дома и говорили:

— Куде, Куде! Ты нам мешаешь! Мы тебе у рта твоего привязали! Пищу тебе дали! Не мешай!

Били ее, запугивали. Привязывали сильно высохший кусок кетового хвоста или головы кеты, чтобы она долго не могла его разгрызть.

Наш отец так говорил: «Ты Куде подплывает к сети, мешаешь!» Отгонял ее (О. Ф. Самар, 1981).

— Иди на берег, в воде находясь, мне мешаешь! (Н. Г. Сойгор, 1975.)

Род, в котором имелся утонувший, был особенным, то есть таким, над которым висел рок, и назывался этот род галигдако гурун. Утопленник считался избранником духа хозяина воды, его душа помогала своим родственникам в рыбном промысле. У людей этого рода никто ничего не одалживал, особенно орудия рыбного лова или охотничьего промысла. С этими вещами могло перейти и несчастье.

Перед кетовой путиной семьи, живущие по соседству, срашивали свои сети или невод из двух кусков, ведь длина сети или невода — залог хорошего промысла. И все-таки напарников иногда постигала неудача. Все соседи успешно рыбачили, а у этих людей сети были пустыми. Тогда они предполагали:

— Буэ ачасипо! Бундулэ нгуй-ну муэ хачиндолани галигдако. Нгуй-дэ муэлэнкни! Баса аныганна гой найди пэр-гэй Ачай. Дюэту найдо бини осин-ай Ачай. Поалдоани онгбой-да би, мурунду аяси-да би. Туй тамы боталони-мат дёнгой.

— Мы не подходим! У кого-то из нас есть утонувший родственник — галигда.

На следующий год с другими пробуешь на пару рыбачить. Ничего, подходим. Если у обоих есть галигда, то можно. Иногда забываешь об этом или не придаешь значения. Только начав рыбачить, вспоминаешь (О. Ф. Самар, 1981).

Особые запреты существовали для вдовы — сикэун или найни. Если не было в семье взрослого мужчины, который мог бы заменить кормильца, женщина сама шла в пай с кем-нибудь. Тогда сеть или невод ее умершего мужа в артели срашивали с другим неводом. Вдова повязывала голову белой (у нанайцев цвет траура белый. — Е. Г.) повязкой.

Нарушив один из запретов, женщина могла принести неудачу, лишить промыслового успеха. Ни в коем случае не могла она, например, перешагнуть веревку одя (основа невода или сети) — сразу прекратился бы лов рыбы. Перед выходом на промысел женщина подпоясывалась, к поясу подвешивала железный крюк, деревянную развилку в виде крюка и кусочек серебряной пластины. Каждый из этих предметов должен был сыграть свою роль: крючья — для сбора мусора (иносказательное на-

звание рыбы), а серебро, возможно, чтобы блеском ослеплять духов хозяев воды, дабы не разглядели, что это вдова.

Все, что принадлежало вдове, имело магическую силу лишать рыбаков промысловой удачи. Так, если кто-либо, завидуя хорошему улову соседей, приобретал пучок вдовьих волос и привязывал к основе сети или невода удачливого рыбака, то тот мгновенно лишался промысловой удачи. Если он узнавал о причине неудачи и виновнике, происходила большая ссора. Даже дрались дубинами. Завистник, признав вину, шел к неводу, отрезал кусок основы, бросал его в сторону дома. После этого снова начинали хорошо ловить рыбу (Н. С. Сойгор, 1975).

После долгой зимы, как только река очищалась ото льда, рыбаки уплывали на озера или горные речки на *ненгненэми энэй* — весеннюю ловлю сазанов, амуров, толстолобиков и другой белой рыбы. Построив временку, в священном углу ставили торо, перед ним — жертвенную пищу: кашу, листовой табак, жидкую кашу из мелкого проса (рыбой духов воды не угощали). И духу огня — подя бросали пищу (Н. С. Сойгор, 1975).

Специальные обряды были связаны с промыслом калуги и осетра. Делали из соломы бурхана, похожего на калугу, к нему привязывали плавник сазана. Поймав большую калугу, перед соломенным чучелом ставили жертвенную пищу, просили, чтобы крупная рыба еще попала в рыболовные снасти.

Иногда в амулет удачи превращали какую-нибудь рыбку, похожую на калугу. После успешного лова ставили священный столб, на него вешали сердце калуги, ее кровью мазали рот бурхана (Д. И. Киле, 1971).

Нанайцы не могли объяснить, как попадала в снасть, предназначенную для большой рыбы, молодь калуги. Значит, калуженок — посланец хозяина воды. Заворачивали его в кусок сети и подвешивали над огнем. Рыбка высыхала, становилась твердой, как камень, и ее превращали в амулет. Когда переставала ловиться калуга, совершали обряд *сункэлэн* с участием шамана — просили удачу у амулета. Шаман рядом с собой клал большой крюк и деревянную колотушку. Изображал ловлю калуги: подцеплял рыбу крюком, колотушкой бил ее по голове.

Наконеч «убивал», затем окуривал дымом болотного багульника и заклинал:

— Кочалеси! Воалогоано!

— Мешаешь ловле! Способствуй вновь ловле! (А. С. Сойгор, 1971.)

Затем делал из соломы чучело маленького калуженка и впихивал его в рот высушенной рыбы.

У рыбаков существовали определенные этические правила: не ловить без надобности много рыбы, не шуметь на месте промысла, не бахвалиться. Тех, кто нарушал эти правила, ждала кара.

И среди рыбаков были хвастуны, болтливые, способные сглазить удачу. Так, Ходжер Куська из Джуена переродил горную речку сетью и заявил:

— Эле! Тулэпи-кэ лагбам гучаа тотькое!

— Эле! Как поставлю сеть, так в каждой ячейке шука будет болтаться!

Вытащил он сеть, и оказалось, что в нее попались только два маленьких щуренка (Д. Ю. Киле, 1977).

Соседи нанайцев — ульчи и нивхи — тоже совершали подобные обряды.

Весной, после вскрытия Амура ото льда, перед началом лова, рыбаки ульчи приносили на берег реки жертвенную пищу, бросали ее в воду и просили удачи у духа хозяина воды *тэму*. Ульчи считали, что просить удачу, счастье у *тэму* можно только в том случае, когда в роду есть утонувший. Заклинали тогда так: «*Тэму, помучай! Помоги в рыбном промысле! Дай здоровья! Не посылай болезни!*» (П. С. Дуван, 1973.)

С наступлением зимы ульчи совершали обряд кормления *тэму*. В проруби вылавливали кусочки льда, из которых делали фигурки рыб: калуги, осетра, сазана. Мужчины становились между двух воткнутых в снег у проруби палочек со стружками и, бросая в воду жертвенную пищу, приговаривали: «*Тэму отец! Тэму мать! Получай! Дай удачную рыбную ловлю! Возможно, я что-то делал плохое! На это обиды не держи!*» (П. А. Де-чуан, 1973.)

После такой просьбы осторожно складывали все ледяные фигурки рыбок на нарту. Нарту заносили в дом. Рождественники радостно встречали вернувшихся с реки:



Информант Ульяна Соргол. Село Нижняя Эконь, 1971 год

«Тэму отец! Тэму мать! Нас не забыл! Все же выделил нам калугу, осетра, сазана. Счастье! Счастье!» Затем «готовили» тала, «варили» уху и, пока не растаяли ледяные рыбки, выносили их и выбрасывали. На следующий день начинали подледный лов рыбы.

Этот же обряд описала А. В. Смоляк: «Хозяину воды тэму эдени ульчи совершали жертвоприношение перед началом рыболовного промысла».

Души утонувших родственников, по мнению ульчей,

могли помогать или быть помехой во время промысла. Поэтому ульчи, как и нанайцы, перед началом осеннего лова кеты старались выполнить все обряды, связанные с душами родных, которые якобы находились в воде. Совершали поминки по утонувшим и, если наступала пора больших поминок — каса, не откладывали их. Большие поминки по утопленникам справляли через тла, ибо родственникам выполнять все запреты, связанные с ними, было очень тяжело. Обычно в конце месяца просили у духа хозяина воды удачи в рыбном промысле. Еще просили, чтобы он больше не брал людей к себе. В ритуальной посуде подносили жертвенную пищу: пшенную кашу, крупу, бруснику, черемшу. Во время больших поминок разводили костер поминальный и костер живых — уль ни, на котором жарили свежую рыбу, специально принесенную для обряда. Все члены рода в этот день демонстративно поедали рыбу, отмечая снятие запрета.

По верованиям ульчей, вдова не должна заниматься рыбным промыслом, хотя после смерти мужа она становилась главной кормилицей семьи. Как исключение, она могла помогать рыбакам тянуть только основу невода. Ни в коем случае нельзя было ей мочить ноги в реке. Этот запрет снимался после проведения больших поминок (П. Л. Дечули, 1973).

За нарушение правил поведения в рыболовном промысле, которые существовали у ульчей, виновные наказывались духом хозяином воды — тэму: «Бахвалиться нельзя. Люди уехали на морской лов. Поставили невод. А один среди них ругал горы, ругал сопки, ругал землю. Вот! Все утонули! Грех выхваляться!» (П. С. Дуван, 1971.)

У нанайцев и ульчей хозяина воды называли тэму, у нивхов — паль-ызь (хозяин тайги), толь-ызь (хозяин моря), об этом сообщал в своих публикациях еще А. Я. Штернберг.

Жертвоприношение духу воды тэму у нанайцев и ульчей, напоминающее обряд «кормления» моря, который нивхи совершали перед началом промысла морских животных. Примерно в феврале — начале марта гиляки выезжали на лодках и «кормили» море кусочками студня — мось, кашей и высушенными растениями. После первого

«кормления» устраивали «большое кормление» моря, буквально — «водобросание».

Для «большого кормления» женщины готовили жертвенную пищу: мось, кашу из проса, сушеную саранку, горох, ягоды, табак. У духа хозяина моря, по представлениям нанайцев, имелись собаки. Для них нивхи бросали в море высохшие рыбы кости и хвосты, чтобы собаки, насытившись, не съели дары, предназначенные их хозяевам.

На берегу, у самой воды, нивхи втыкали два прутка недалеко друг от друга. И в образовавшиеся «ворота» бросали угощения. Сначала для душ утопленников, затем — для духов хозяев моря, после этого набирали в корытце камешки с берега и, вернувшись домой, бросали их в огневище. Этот нивхский обряд в основном похож на приношения жертвенной пищи духам хозяевам воды и душам утопленников у нанайцев и ульчей. Различие состояло в том, что нанайцы с берега черпали речную воду, приносили ее домой и давали пить всем родственникам рыбака (это дар хозяина воды — сункэн), а ульчи приносили ледяные фигурки рыб (дар кэсиэ).

Итак, в рыболовных промысловых обрядах нанайцев и их соседей много общего, обусловленного одинаковыми условиями промыслов и частыми общениями друг с другом, хотя имеются и различия.

Существовали сложные обряды по случаю добычи первого соболя, крупного зверя, направленные на то, чтобы установилась «добрая» связь с миром животных. Верили в то, что душа убитого зверя вновь возвращается в таежный мир.

Обычаи и обряды, выработанные веками охотничьими народами, передавались из поколения в поколение. Обряды нанайцев имели много общего с обычаями соседних народов, например, представление о духах хозяевах тайги, духах хозяевах водной стихии, душах живых и мертвых, помогавших или мешавших промыслу; «кормление» этих духов и душ; преклонение перед духом хозяином огня; окуривание дымом промысловых орудий лова, зверьков; обращение к убитому зверю; заклинание духов хозяев местности и т. п.

Глава 2

Родильные обряды

Рождение ребенка всегда было радостным событием, к которому нанайцы тщательно готовились. Существовали сложные, предусмотренные до мелочей правила поведения беременной женщины.

С самого начала беременности женщины ее жизнь была строго регламентирована особыми запретами, соблюдение которых сохранило бы здоровье и жизнь матери и ребенка.

Например, существовали такие запреты:

Дли бэон миавамбани депувэси,
эктэ хорайдони миавани ман-
скаей;

ни сунбэни дюлэси ивямбоваси,
пиктэ балдими, кипатчи нэри;

явэни биа сивучэни илгалаваси,
хокочон хадёмба ангоповаси,
хайвада улпивэси. Хораори ман-
га осни;

элэ бари дюлиэлэни, далпочи-
васи, пиктэ бэунчии лактой;

эктэ элэ хорайдони, хокочон дя-
ка сивэси. Тукуру сичэни, хайда
хэм сичэни хэм ачоктаори. Туй
тарваси осини, пиктэ балдими
мүтэни осни.

Нельзя есть сердце убитого крупного зверя, иначе при родах у роженицы сердце не выдержит;

нельзя класть в топку дрова сучьями вперед: при родах ребенок пойдет ножками вперед; после восьми месяцев беременности нельзя заниматься рукоделием, шить что-либо «замкнутое»;

перед родами нельзя пользоваться клеем, иначе плод «приклеится» к детскому месту; перед родами женщины в доме нельзя закупоривать любые сосуды. Все закупоренные бутылки и другие сосуды надо откупорить, иначе роженица не разродится (А. А. Самар, 1975, 1979, 1984).

Нарушение запретов для роженицы якобы приносило вред плоду или родившемуся младенцу:

Мо гарани чапчиваси хусэ пик-
тэ балдигилахани эктэ очой;

нява сангардолани гурпучивэси,
пиктэ кэсу балди;

Нельзя роженице рубить сучья деревьев. Можно повредить плод или вызвать нежелательное изменение плода, то есть вместо мальчика родится девочка; нельзя подглядывать одним глазом в отверстие окна — ребенок родится косоглазым;

пуювухэ согдата насалбани де-
пувэси, пиктэ насални чаки
осини;
най тодява ундивэни, хулдивэни
ичэдевэси, пиктэ насални кэсу
балди;

дава тэлгэчими дилиани калта-
ливаси, пиктэ пэмунн сулдэ бал-
ди;

гасава, бэгдиэни далгачиваси,
пиктэ бэгдини татай;

эдий усэлтэ тэлгэчивэни бэлэ-
чими усэлтэ бэгдивэни даяча-
васи, пиктэ балдини бэгдини
дюлэси ниэри, нанта ана-мат
балди;
буьткин нае най эсэливэни бэ-
лэчивэси. Бэлэчи осини адолик-
сади-да, холгокта килдэчнухэнди
омолапи-мат ая. Туй таси осини
боягавори.

Н. А. Липской-Вальронд. были зафиксированы такие запреты для беременной женщины: ей нельзя есть мозги бѣлки, так как ребенок будет не в меру шаловлив; за несколько дней до родов беременной женщине нельзя при приготовлении пищи перерубать лапу зверя или оглушать рыбу, предназначенную для варки, — ребенок родится с кривой ногой или с порченной головой; нельзя переступать коромысло — дямдя — после родов у женщины может остаться большой живот; нельзя за несколько дней до родов починять мешок с рукодельными принадлежностями — хукуэн и мешочек — потачан, иначе роды будут трудными.

Некоторые запреты существовали для мужа беременной женщины и для всех членов семьи. Так, у нанайцев муж в период беременности жены не должен был уходить на промысел в тайгу на долгое время. Это объяснимо: в последние месяцы беременности жены на плечи мужчины перекладывались заботы о жене, семье и хозяйстве. А уход на промысел, особенно на соболиный, отрывал мужчину от дома на многие месяцы.

нельзя есть глаза вареной ры-
бы — ребенок родится с бельмом
на глазу;

нельзя смотреть, как люди пла-
вят свинец или льют его в фор-
мы — у ребенка будут косящие
глаза;

при разделке красной рыбы
(кеты) нельзя разрубать ее
голову вдоль — у ребенка будет
«заячья» губа;

нельзя подпаливать утку и ее ла-
пки — у ребенка стянет судоро-
гой ноги;

помогая мужу обдирать шкурку
зверька, нельзя держать зверька
за лапки — при родах ребенок
пойдет ножками вперед, и кожа
у него будет как ободранная;
нельзя участвовать в погребаль-
ной церемонии, а если все-таки
этого невозможно избежать, надо
подпоясаться куском сети или ка-
мышовой веревкой, иначе у ро-
женицы может произойти выки-
дыш (А. А. Самар, 1975, 1979,
1984).

Кроме того, по религиозным воззрениям нанайцев, действия мужа на охоте могли отрицательно сказаться на рождении ребенка и на состоянии роженицы. Под-
крепляя примерами это поверье, нанайцы обычно приво-
дили житейские случаи, когда муж неосторожным дейст-
вием мог навредить роженице и младенцу.

Нами также записаны запреты для мужа беремен-
ной женщины. По представлениям нанайцев, его дейст-
вия, нарушающие эти запреты, могли повредить плод
во чреве матери. Но также считалось, что вредные по-
следствия нарушения запрета можно исправить, совер-
шив определенные действия. Об этом рассказывала нам
(1981) Е. М. Дигор: «В нашем селе Кондон жила одна
семья. Глава ее, отец Наояка, строил заездку, приспособ-
ление для лова рыбы. При этом ему приходилось
заколачивать жерди, верхняя часть которых расщепля-
лась. Жена должна была скоро родить. Ребенок ро-
дился с вывернутыми губами, с глазами, залепленными
гноем. Роженица попросила свою мать:

Энэ! Такто пиланчини

ираи!

Янни ундини:

Хони эргэнку нае ираори?

— Мама! Отнеси его на на-
стил амбара!

Мать отвечает:

— Как можно? Живого ребен-
ка отнести?

Настала ночь. Теща тихонько говорит зятю:

Тый мэнгэнгучи энэру! Ха-
наа мовэ зуси-таоси пилкоро!

— Ты сходи на построенную
заездку, расправь хотя бы на
нескольких жердях расплющен-
ные верхние части!

Человек сходил, сделал, как теща советовала. А ут-
ром проснулись, посмотрели и обрадовались:

Гэ, гучкули ангака! Гэ,
най туй улэнди тагоха улэн
агоха!

— Вот! Какой красивый ма-
лыш! Хорошо «исправил» ошиб-
ку, все стало на место!»

Считалось, что вредные последствия нарушения запре-
та можно исправить, совершив определенные действия.

В последний месяц беременности жены мужу запре-
щалось выполнять работы, связанные с забиванием коль-
ев, изготовлением изгороди, так как считалось, что эти
действия могут быть магически перенесены на роды же-
ны и на плод. В подтверждение того, что нарушения

запретов влекут за собой неприятные последствия, пожилые нанайцы рассказывали о случаях, происходивших в их селениях. Так, житель села Кондон, несмотря на просьбы беременной жены и тещи не ходить на охоту накануне родов жены, ушел на вечернюю зорьку. Недалеко от села он встретил односельчанина, тоже отправлявшегося на охоту. Они одновременно выстрелили в пролетающую стаю уток, и односельчанин попал в ствол ружья будущего отца. Ствол разорвало, а охотник вернулся домой ни с чем. Ребенок родился с «раскроенной» губой (Е. М. Дигор, 1981).

Если беременная женщина недомогаала, то совершали обряд пропускания ее через обручеподобное приспособление — солбон (на амурском диалекте), далиокан (на кондонском). Его изготавливали из девяти ивовых прутьев. На основаниях пяти прутьев вырезали лики бурханчиков — киргиан, на остальных — лики бурханчиков — бучуэн¹. Солбон перетягивали в нескольких местах нитями, сквозь которые должна была осторожно, чтобы не оторвать нити, пролезть роженица. По тому, как она проходила через этот обруч, предсказывали, какова будет судьба будущего младенца и самой женщины. Совершали обряд шаманка или шаман, произнося:

— Уну дякани тый эктэ чин-даро! Аяди бипугуэни! Бэдуни би урэктамэт урэуну!

— Пусть все болезни оставят женщину! Пусть будет она здоровой! Пусть ребенок, который в ней, растет так же быстро, как тальник (ива речная. — Е. Г.) (М. И. Тумали, 1975).

Беременную женщину лечили и по-иному, совершая другой обряд — эпилэури. Для этого заготавливали стружки из тальника, привязывали их к больному месту. Затем жгли несколько веточек багульника болотного. Рядом с больной ставили берестяную посуду с водой, настоянной на багульнике болотном. Потом брали горсть ивовых стружек и, обмакнув их в настой, производили вначале над головой легкие смахивающие движения, приговаривая:

— Энуэни чопал далионо! Хаолна тэрэнкигуру! Хаолон-

— Пусть все ее болезни пройдут! Как-нибудь пусть все успо-

¹ Автор присутствовала в 1971 году в селе Джари на церемонии обряда солбон, проведенного Д. С. Бельды.

дана тамира! Тагдахамба та-
гара!

коится. Отечность пусть исчезнет! Разгулявшаяся болезнь пусть уляжется! Стружками смахнется болезнь!

Очищающие действия проводили несколько раз. Затем бросали стружки в посуду с водой, выносили ее и выплескивали содержимое в сторону заката. Этот обряд совершала обычно пожилая женщина.

При первых родовых схватках у жены муж, а в его отсутствие свекровь, начинали строить временное жилище, оборудовать в нем лежанку и место для очага. Жилище имело коническую форму, к нему строго запрещалось подходить детям. Если в момент первых схваток роженицы в доме находились мужчины и мальчики, они спешно покидали помещение, вылезая даже из окон. Так поступали из боязни потерять охотничью удачу (Е. М. Дигор, 1981).

Нанайцы объясняли необходимость изоляции женщины в родовой период стремлением избежать возможности соприкосновения «нечистой» женщины с орудиями промысла. По мнению В. К. Арсеньева, высказанному им в дневниках 1914 года, возникновение данного обычая связано со стремлением первобытных людей оградить беременную от грязи и возможности заражения сыпучными и другими микробами, которые имелись в зимнем и летнем жилище малых народов юга Дальнего Востока. Вероятно, следует согласиться с тем и другими объяснениями.

Строго следили в семье за тем, чтобы во время родов в помещении не было охотничьих вещей. Если по каким-либо причинам эти принадлежности остались в доме, то считалось, что они прикоснулись к крови — сэвуэ ба-кани, и тогда рукавицы, чулки, обувь, одежду необходимо поменять, иначе охотник не встретит в лесу зверей (Е. М. Дигор, 1981).

С первыми родовыми схватками женщина перебираясь во временный шалаш вместе с бабкой-повитухой, которая принимала роды. Рожала в полусидячем положении, упираясь руками в невысокий стульчик.

При затянувшихся родах — силгэйни одна из находившихся во временном шалаше женщин незаметно де-



Нанайская колыбель, используемая в обряде—илийиори, связанном с сохранением жизни ребенка. За дужку колыбели привязаны клык зверя, яркие побрякушки

лала ногой движения выталкивания — аноси возле пояса роженицы и мысленно произносила:

— Хони-да мутэуну!

— Как-нибудь помоги родить!

При тяжелых родах роженице давали пить слюзу, соскобленную с сома и разведенную водой (такой раствор вызывает рвоту). Возможно, движения, вызываемые рвотой, помогали женщине родить (М. И. Тумали, 1975).

Пуповину — чунгуру разрезали ножницами или женским ножом — гирсо, завязывали узлом, присыпали порошком, соскобленным с подкоркового слоя ивы козьей — варанкола. Через два-три дня пуповина отпадала, ее завертывали в тряпицу и хранили обычно в женской сумке для рукоделия — хукуэн, пришив рядом с тем местом, куда прикалывали швейные иглы. Видно, этот обряд выполняли для охраны пуповины от злых духов. Иногда свекровь, обеспокоенная тем, что невестка оставит сына без наследника, брала высушенную пуповину у многодетной женщины, измельчала ее в порошок и подсыпала его в пищу невестки. Считалось, что это помогало бездетной женщине забеременеть.

Женщина, принимавшая роды, помещала послед — амороан роженицы в берестяной короб со стружками — хордахин и подвешивала короб на нижнюю ветку дерева так, чтобы собака не достала и ветром не качало ветку. Если послед погрызет собака, то женщина якобы больше не сможет забеременеть, а если ветер раскачивает короб с последом, ребенок будет проявлять беспокойство и плакать.

Послед и пуповину берегли, охраняли от злых духов. Если пуповину ребенка теряли, то считалось, что место, где находится душа новорожденного, «высвечивается» насквозь и душа ребенка видна злему духу амбан.

В качестве медикаментов (вместо ваты, бинтов) пользовались стружками, изготовленными из таволги иволистной — болокто, краснотала — бусуктэ или лещины — ачинкора (обычно предпочитали из краснотала: стружки из него белые). Стружки, обладающие бактерицидными свойствами, хранили в берестяных коробах. Родственники и подруги роженицы преподносили ей после родов среди прочих подарков стружки в берестяных коробах. Новорожденного клали в засыпанную стружками и застеленную материей крышку от берестяного короба. Затем делали из бересты легкую люльку — дури, в нее укладывали ребенка. Сразу после рождения младенца передавали в дом, при этом говорили:

— Ма, индадоси гирмаса!

— На, возьми косточку для собаки!

Вносили его в окно или через дымовой раструб — курэн. Так запутывали следы ребенка от злого духа амбан.

Во временном шалаше роженица находилась до тех пор, пока не чувствовала в себе достаточно сил, чтобы перебраться в дом. Обычно переход происходил в день родов. Для молодой матери с ребенком в доме отводили самую теплую часть — на кане, вблизи от очага. Роженицу берегли от простуды, боялись, что она умрет от холода, что ее кровь застынет и превратится в желеобразную массу — сэксэни булдигуй. У роженицы во время родов, считали нанайцы, образуются раны внутренних органов — дони пуеку оси, их надо лечить. Сразу после родов женщину поили теплой водой, в которую крошили корень амурского или даурского дудника — зухэ-хин. Корень этого лекарственного растения добавляли во все блюда¹.

Вернувшись в дом после родов, роженица строго соблюдала запреты. До полного очищения она не могла покидать свое место, не имела права свободно ходить по дому. Питалась она из специально для нее отведенной посуды. Раньше она и пищу для себя сама готовила. Но в начале XX века обряд несколько изменился. Некоторые женщины стали питаться из общего котла, но из своей посуды.

С момента появления младенца мать и свекровь роженицы внимательно следили за тем, чтобы у нее было достаточно молока, чтобы она не заболела грудницей. Грудь роженицы массажировали, поили ее теплым отваром из круп — бода, в него крошили корни дудника. По наблюдениям нанайцев, дудник способствовал обильному образованию у кормящей матери грудного молока. Но если у нее все же начиналась грудница, то пользовались иными средствами. Выясняли, в какое время суток женщину тревожат боли. В зависимости от этого и совершали различные обряды. Если боли были в течение дня, то прикладывали на больное место осиное гнездо,

¹ Настой корней шиповника, дудника нанайцы постоянно пили вместо чая и как целебное средство.

так как оси весь день вылетают и влетают в гнезда; если боли особенно чувствовались утром и вечером, то «лечили», прикладывая содержимое муравейника, так как муравьи выползают из своего жилища утром и заползают туда вечером, и якобы в это время они и тревожат больную. Когда женщина не чувствовала боли, а воспалительный процесс все-таки имелся, «лечили» пузырем оштра или калуги. Объясняли этот способ «лечения» тем, что, когда нарывал фурункул, на воспаленном месте появлялось много отверстий, похожих на разрезанный поперек пузырь.

Первое очищение женщина совершала через три дня после родов. Она меняла нижнее белье, мылась теплой водой, настоящей на багульнике болотном — сэнкурэ. Пользовалась стружками из черемухи. Воду после процедур аккуратно, стараясь не разбрызгивать, выливала в вырытую неглубокую яму. Грязное белье она заворачивала и клала в определенное место (Д. С. Бельды, 1971; М. И. Тумали, 1975).

Через десять дней после родов женщина совершала второе очищение. Как и в первый раз, она мылась теплой водой, настоящей на багульнике болотном, затем меняла белье, верхнюю одежду. В этот раз она стирала белье. Обычно вещи, использованные во время родов, женщина стирала в стоячей воде — в пруду или глубокой яме. Протаскивать в проточной воде запрещалось, ибо течение разнесет воду, которая омывала вещи роженицы, по всей реке, и неизвестно, какой злой дух навредит младенцу и его матери. Чистое белье складывали на то же место, до следующих родов. Посуду женщина тоже мыла, чистила, а в некоторых селениях на горных реках котелок, миску, чашку, ложку после мытья держали над огнем (Н. Д. Дзяпи, М. И. Тумали, 1975).

Колыбель для первенца нанайцы заранее не готовили. В первые дни после появления на свет младенца укладывали на крышку берестяного короба или в прутья посуду — соро, предварительно настелив стружки и накрыв их куском материи. Семидневного ребенка мать или бабушка днем клали в колыбель, сделанную из дерева отцом или дедушкой младенца, а ночью он спал в легкой берестяной зыбке — дури (А. А. Самар, 1982).

На дно колыбели насыпали стружки или мелко крошенную гнилушку тополя — поло хутэни, регулярно меняя подстилку. Опрелости у ребенка посыпали порошком, выскобленным из коричневого подкоркового слоя ивы козьей — варанкола. С такой же целью пользовались порошкообразным веществом — хулулукэн, оставленным короедом под корой тополя. При расстройстве желудка обкладывали животик и нижнюю часть тела ребенка луговой травой — дёлдамикта и оставляли так на ночь. При шелушении кожи ребенка смазывали ее рыбьим жиром, срезанным со спинки сома и засушенным.

Иногда без видимой причины ребенок плакал. Мать наблюдала, в какое время дня он сильнее плачет, и в зависимости от этого делали охранительные амулеты: вырезали из рыбьей кожи изображения луны, солнца и шлепанцев. Если плачет ночью — луна, днем — солнце, вечером — шлепанцы (своим шарканьем мешают спать). Эти предметы подвешивали на дужку колыбели.

Если новорожденный резко вскрикивал, плакал, тогда рядом с колыбелью возжигали несколько веточек багульника, окуривали колыбель — ребенок успокаивался. Плач объясняли и скорым прибытием гостя, с его появлением якобы младенец успокаивался.

Плач дитя считали и «требованием» неродившегося близнеца (А. Л. Дечули, 1973). Тогда из кусочка дерева вырезали подобие человека, пеленали его материей и клали в колыбель у изголовья. Во время кормления младенца мать цедила молоко и на «близнеца», кормила его. Полагали, что от этого тоже ребенок успокаивался.

Сходные родильные обряды и обычаи имелись у ульчей и нивхов. Беременные ульчские женщины также строго соблюдали охранительные запреты. Им нельзя было участвовать в похоронных обрядах, шить погребальную одежду, готовить поминальную пищу. Если же беременная была вынуждена заниматься этими делами в силу каких-либо обстоятельств, то ей необходимо было подпоясаться куском сети или невода, чтобы избежать выкидыша. Беременной нельзя было смотреть на плывущий лед, чтобы не вызвать преждевременные роды. Если у женщины были тяжелые роды, то ее муж или свекор приносили жертву духу хозяину земли, приго-

варивая: «Не надо мешать!» Подпарывали швы недавно шитых вещей, раздвигали на крыше амбара жерди, прищипывая сухую траву (П. Л. Дечули, 1973).

В период беременности женщины мужу и другим родственникам запрещалось строить заездки для лова рыбы, закупоривать сосуды, шить мешки, мешочки. В последние месяцы беременности жены муж не должен был ходить на охоту. Он следил за тем, чтобы не сделать чего-либо такого, что может повредить плоду или состоянию жены. Нельзя было расплавлять свинец для заготовки пули или дрови, обдирать шкурки пушных зверей в присутствии будущей матери, а ей — смотреть на ободранные тушки зверьков.

По свидетельству А. В. Смоляк, ульчская женщина также рожала во временно построенном шалаше. В начале XX века ульчи стали сооружать для роженицы утепленную землянку или небольшой срубный домик. При первых родовых схватках ульчанка отправлялась в эту постройку. Роды принимала обычно наиболее опытная в роды старуха.

Родильные обряды нивхов также имели много общего с амурскими и ульчскими. Нивхская женщина, поняв, что она беременна, сразу же принимала некоторые меры, чтобы сохранить плод и облегчить роды. Нивхским женщинам нельзя было за месяц до родов туго вязать, вязать кольца, запрещалось что-либо починять чужому. При трудных родах отпирали ящики, распарывали заготовки, развинчивали ружья. У нивхов считалось, что на глазах беременной женщины нельзя рубить дрова, нельзя бить ее по лицу, даже шутя (Н. Н. Пундик, 1973).

По представлениям нивхов, все, что имеет отношение к вязанию узлов, плетению нитей, могло неблагоприятно сказаться и на исходе родов. Беременная строго соблюдала запреты в пище. Она не ела форель, красную рыбу, красную икру, рыбу, выметавшую икру, рыбу соленую и копченую.

Муж также выполнял обычаи, чтобы жена благополучно родила. Он никуда не отлучался. С седьмого месяца беременности жены не ходил на охоту, не ставил ловушки, не плел сеть.

Нами записаны такие запреты у нивхов: в последний месяц беременности жены муж не плел сеть, не ставил

ее на основу, то есть не завязывал крепких узлов. Если у жены начинались тяжелые роды, муж должен был вспомнить, какие сосуды он в последнее время закупоривал, так как это повлияет на состояние роженицы. Во время родов жены муж расплетал свои косы, чтобы волосы свободно падали на плечи, распоясывался, освобождаясь от шнурков, застежек.

Нельзя было острые предметы (топор, шило, нож) оставлять вогнанными в дерево, доску (В. С. Ренчик, 1973).

Е. А. Крейнович в своих работах о быте нивхов отмечает, что муж роженицы «месяца за два до родов жены обязан воздерживаться от связывания нарты, плотного сколачивания предметов,ковки железа. Особенно нежелательно и опасно в это время связывать предметы узлом... В дни, близкие к родам, говорили некоторые нивхи, даже запрягание собак в нарты может оказывать дурное влияние на исход родов. Если поездка неотложна, то будущий отец должен просить кого-нибудь из посторонних надеть ошейник на собаку».

Постройки для рожениц у нивхов были аналогичны нанайским и ульчским. Нивхский родильный шалаш — лан'раф отличался от нанайского и ульчского. Он имел двускатную форму, или тип ветрового заслона. Шалаш описал Б. О. Пилсудский: «Сбитый из жердей, покрытый в два ската старым корьем и травой, низкий, устланный сухой травой, балаган напоминает скорее нашу собачью конуру, чем приемный покой для имеющего прийти на свет нового жильца, радостно поджидаемого его родственниками».

В родильных обрядах народов Амура можно проследить, во-первых, практическую заботу о бытовой и половой гигиене, во-вторых, магические запреты, соблюдение которых якобы облегчали роды.

Обряды, связанные с сохранением жизни ребенка. В семьях нанайцев стремились уберечь ребенка от болезней, смерти и воспитывать его.

Рождение мальчика, по нанайским представлениям означало появление еще одного кормильца — рыбака или охотника, продолжателя рода. Рождение девочки связывалось с предстоящей помолвкой, калымом и свадьбой. Так, при ее рождении говорили:

— Аракиа! Аракиа!

— Водка! Водка!

О рождении ребенка можно было оповестить близких лишь иносказательно. Какое-либо торжество не устраивалось, чтобы не узнали об этом злые духи. И. А. Лопатин же писал, что через десять дней после рождения ребенка родители устраивали пир с подношением подарков, с шумной попойкой. Собранные нами полевые материалы это не подтверждают. По обычаям нанайцев и других народностей Нижнего Амура строго выполнялось правило: не разглашать сведений о новорожденном, так как родители старались скрыть эту новость от черта. О предстоящих родах и роженице тоже говорили иносказательно. Возможно, И. А. Лопатину удалось записать какой-то случай из жизни нанайцев.

Беременной женщине строго запрещалось шить новорожденному младенцу одежду.

И. А. Лопатин отмечал обратное: «...15—16-летняя гольдячка, только что вышедшая замуж, с большим старанием и радостью шьет рубашку для будущего первого своего ребенка». Такие действия молодой женщины, описанные ученым, противоречат религиозным воззрениям нанайцев. Это был один из главных запретов, нарушение которого якобы влекло за собой тяжелые последствия: выкидыш, смерть беременной или тяжелые роды. Это же подтверждал А. Н. Липский: «...Ряд религиозно-психологических представлений и вытекающих из них запретов, строго соблюдаемых, особенно перед первым ребенком, абсолютно не допускают подобных действий».

Нанайцы считали благополучными и счастливыми те семьи, где было много детей. Но во многих семьях рождалось по десять—двенадцать детей, а выживал один или два ребенка. В селе Джуен Т. К. Ходжер рассказывала:

Ми хун биадони балди-
мори коморан долани хатан
мандо. Сагди энимби гусу-
рей бици: мимбиэ дёкчи иву-
мэи — бэй дукэнэхэни. Хони
мори? Ми хай кэсикуи, тье би.

— Родилась я в январские морозы на улице, в шалаше. Моя бабушка рассказывала, когда меня внесли в дом, тельце мое было покрыто тонким слоем льда. Как выживешь? Я вот счастливая, до этих дней живу (Т. К. Ходжер, 1971).

В каждой нанайской семье старались отвлечь внимание злого духа от новорожденного. Дом семьи Киле

Деядэ, в котором дети вскоре после рождения умирали, стоял на краю селения. Желая сохранить жизнь младенцу, родители совершали обряд илиочиори, для чего привлекали людей из чужого рода. В день появления младенца на свет в доме чужеродца на другом краю деревни также готовились к этому событию. В доме вскрывали патрубок — курэн в двух местах: с улицы и изнутри помещения. Как только родился мальчик, чужеродка — ангдай эктэ взяла его и быстро побежала к своему дому, где их уже ждали. Младенца протиснули через отверстие, положили на пол, и каждый, кто присутствовал, перешагивал через него, приговаривая:

— Илиоро! Илиоро!

— Встань на ноги! Встань на ноги (буквально: выжи ви. — Е. Г.).

В доме чужеродцев злой дух терял след новорожденного, перешагивание через ребенка также запутывало преследователя. После совершения обряда чужеродка тайно уносила дитя к матери.

С этой же целью родители заранее договаривались с чужими людьми, чтобы те стали «отцом» и «матерью» родившегося ребенка. М. А. Тумали рассказывала (1971) о том, что детей у ее матери было семеро до нее и двое — после. В живых остались только двое — она и брат. Ее «отцом» согласился стать мужчина, кореец по национальности. Ее родителям казалось, что у чужих, при том людей другой национальности, ребенку будет безопасней, что злые духи будут бессильны по отношению к инородцам. Через два года, чтобы совсем запутать след своей маленькой дочери, родители отдавали ее в дом родственников, те объявляли девочку нареченной своему взрослому брату. И тогда злему духу амбан стало невдомек, что это тот, родившийся два года тому назад, ребенок.

Об этом же обряде вспоминала и В. Наймука (1971) из села Нижние Халбы:

— Илиочими гой найди-да амилагоанди, энилэгуэнди.

— Чтобы ребенок крепко встал на ноги, выжил, просил чужих стать его «отцом» и «матерью».

Чтобы амбан совсем потерял новорожденного, сразу же после родов ребенка заворачивали и помещали

женскую рукодельную сумку — хукуэн, клали посреди не пола, подметали на него мусор со всех четырех сторон. Накрывали его ритуальным чугунным котлом. Если в процессе обряда ребенок заплачет под котлом, то присутствовавшие слышали звук, похожий на удар чего-то о стенку котла. Это якобы злой дух ударялся о преграду на пути преследования души родившегося человека (А. А. Самар, 1978).

По представлениям нанайцев, необходимо было устранять различные препятствия злему духу.

Ребенка, родившегося слабым, пропускали через обручеподобное приспособление — солбон (такой обряд для беременной женщины описан выше).

Нанайцы считали счастливой, благополучной ту колыбель, которой пользовалась семья, вырастившая здоровыми много детей. Особенно ценилась колыбель, переживаемая от прадеда или прабабушки. И будущая мать, ожидая дитя, заранее иносказательно просила владельца такой старинной колыбели дать ей попользоваться:

— Ты алинова ингсохари, хай-хай, кайкал-ба этэхигувэ.

— Эту посуду одолжите, чтобы мне хранить в ней кое-какие вещи (А. А. Самар, 1983).

А. П. Ходжер из села Верхний Нерген, передавая для этнографического музея колыбель, хранившуюся на чердаке ее дома, сказала с сожалением, что в наши дни эта вещь не найдет прямого применения, и добавила:

— Эй эмуэ ми пурилбивэ хэм эленикини.

— Эта колыбель всех моих детей поставила на ноги (А. П. Ходжер, 1977).

Пустую колыбель нельзя было качать, так как злой дух займет место ребенка и будет вредить его здоровью. Нанайцы старались оградить колыбель от козней злихи охранительными оберегами. На обе дужки колыбели подвешивали когти совы, клыки зверей, кусочек оленьей кожи (ее находили в период линьки змей). Надежными оберегами считали клыки кабана, когти рыси, медведя, иглы ежа, высушенные челюсти щуки (Е. Г. Киле, 1971; У. О. Киле, 1974). Клык кабана приобретали за определенную мзду у чужеродцев, отдавали за него даже ритуальную посуду — они (А. С. Сойгор,



Нанайские мастерицы Вера Наймука (справа),
Ирина Дмитриевна Тумали. Село Нижние Халбы, 1973 год

1973). Такой оберег, не имеющий отношения к роду младенца, не боялся злых духов и в борьбе с ними якобы был беспощадным.

А. С. Сойгор рассказывала и такую историю. Ее мать родила пятнадцать детей, из них выжили только двое. Чтобы «поставить на ноги» ее брата, родители прибрали у чужеродцев клык кабана, отдав за него черную собаку (плата кровью — сэюхэ) и ритуальную посуду. Этот оберег выполнял свои «обязанности». Однажды летом, когда вся семья была дома, послышались такие звуки: «Тасса! Тасса!» Бабушка увидела, что клык раскололся. Это якобы он в борьбе со злым духом пострадал.

Покой младенца оберегал бурхан — его двойник, которого также «кормили» молоком матери, шили для него одежду из той же материи, что и для новорожденного. Младенец, подрастая, носил бурхан на шее как амулет удачи. Двойника окуривали дымом багульника болотного, подносили ему жертвенную пищу. Нанайцы считали, что ребенок, имеющий такого бурхана, становится удачливым охотником (П. Киле, 1971). Этот оберег якобы охранял младенца от злого духа, развлекал, помогая затем в промысловых делах. Другим оберегом, имеющим такое же значение, как и двойник, был медвежий клык, который подрастающий ребенок тоже носил на шее (У. О. Киле, 1974).

Л. Я. Штернберг в 1910 году собрал на Амуре этнографические экспонаты, среди которых были и колыбельные обереги. Называл он их колыбельными амулетами. Голова утря, подвешенная над колыбелью младенца, также охраняла его от злых духов. Во многих нанайских семьях вскармливали взятых с гнезда, еще не оперившихся птенцов совы или филина. Считалось, что они оберегали младенцев от козней амбан. Об этом же писал П. П. Шимкевич.

Нанайцы придавали большое значение детской одежде. Кроме своих прямых функций, она несла также и охранительную роль. Вещи ребенка: постельку, одеяльце, одежду, обувь, головной убор и т. п. — после стирки или просушивания не оставляли вне дома после захода солнца. Опасались, что злые духи вселятся — дюкпи в любую из них.

В семьях, где дети, родившись, вскоре умирали, мать шила для новорожденного особую одежду. Для этого посещала девять благополучных домов и просила там доскутки тканей у матерей, вырастивших много детей.

Из этих кусочков мастерила халатик для своего ребенка. Или же предлагала собранные ею лоскутки другим семи или девяти счастливым матерям, веря, что во время шитья здоровье их детей и их благополучие через эту материю передадутся ей и ее ребенку (М. А. Тумали, 1971; А. С. Сойгор, 1973).

Иногда одежда-оберег могла состоять не только из семи или девяти лоскутков, число их порой превышало два десятка. Переднее полотнище, спинка, нижний край халатика — каждая часть шилась из лоскутков.

М. А. Тумали рассказывала, что ее мать даже ездила по разным селам, прося удачливых женщин прошить хотя бы несколько стежков на халатике для своей дочки. Так она запутывала след, обманывала злого духа.

Когда ребенок начинал ходить, то, чтобы запутать амбан, девочку наряжали в одежду мальчика, а мальчика — в одежду девочки. На левую ногу натягивали унты или любую другую обувь одной пары, на правую — другой пары. На одежду нашивали предметы, которые, по представлениям нанайцев, должны были отпугивать злого духа от младенца. На спинку детского халата, например, пришивали иглы ежа — так пугали черта. На спинке детской одежды, ближе к шее, пришивали кусочек шкурки змеи после линьки. Брели лоскутки от нижней одежды старой женщины и шили халат для ребенка (У. О. Киле, 1974; П. Киле, 1971; А. С. Сойгор, 1973).

Родители, у которых ребенок не мог «встать на ноги», просили выпавшие волосы у самых пожилых женщин в селе. Заплетали их в косички, из них делали браслетик, который надевали на руку (у запястья) сына или дочери, или заворачивали волосы в кусочек материи и пришивали к детской одежде, надеясь, что долголетие этих людей магически перейдет к новорожденному. Во время похорон пожилого человека просили его одежду для ребенка. На халаты детей нашивали шаманские металлические зеркала — толи, веря в охранительные их свойства.

Обычно, используя вещи стариков или их волосы, приговаривали:

— Мэнэ мэпихэчиз гойдам
биуэну, мэнэ кэсилэе кэсику
балдивану!

— Передайте свое долголетие
Поделитесь своим счастьем
(В. Наймука, 1971.)

К пожилым уважаемым людям нанайцы всегда относились с почтением. Считали, что в становлении детей они играют немаловажную роль. С согласия пожилой женщины мать ребенка совершала такой обряд: уголки халатов младенца и этой женщины накладывали друг на друга и сшивали. Затем разрезали так, чтобы кусочек детской одежды остался на халате женщины, и наоборот. В этом случае долголетие, мудрость, жизненный опыт старого человека переходят к ребенку.

Или оберег — высушенную ауху, голову или челюсти шуки с оскаленными зубами — помещали в доме, повесив над дверью. За окном, под стрехами, подвешивали голову змееголова — хоро дилиани; за дверью, возле порога, ставилось копьё — гига (У. О. Киле, 1974).

Когда ребенок достигал трехлетнего возраста, родители совершали обряд благодарения духов, помогавших выходить младенца. Закалывали свинью, специально выращенную для этого случая, приглашали односельчан. Но этот обряд совершался не всеми (В. Наймука, 1971).

В селе Дада узнали мы о редком обряде илиочиори. Возможно, в более древние времена такой обряд совершался многими. М. Бельды поведал о том, что в «больших домах», где обязательно были хорошие охотники, всегда имелся почитаемый медвежий череп. Он якобы охранял здоровье и благополучие всех членов семьи. Когда молодые семьи отделялись от «большого дома», молодые приносили у старших священный череп для защиты новорожденного от нападков злых духов. В старом доме окулаивали дымом болотного багульника, обращаясь к нему таким образом:

Гы! Най симбиэ гэлэнгдэхэ!

— Пришли за тобой, чтобы ты охранял ребенка!

Затем, хорошо завернув оберег в какую-либо одежду, уносили в новый дом, ставили в угол — мало. Перед оберегом ставили жертвенную пищу. Так «содержали» его три года, пока ребенок подрастал. По прошествии трех лет считали, что священный череп выполнил свою задачу: душе ребенка якобы уже не очень угрожают души злых духов. «Отблагодарив», устроив угощение жертвенной пищей, череп-оберег возвращали в «большой дом» (М. Бельды, 1971).

Иногда нанайцы старались уговорить, задобрить даже злого духа. Самыми опасными для новорожденного считали духов сатьяка, сэкки, сайка. Они преследовали, изводили, убивали души младенцев. Их обезопасить можно было, совершив специальное камлание шаманом. Поймав этих духов, шаман угрозами, уговорами заставлял их служить добру. Помещая их в берестяной короб, он говорил им следующее:

— Симбиэ эси дё эденгуэни нэкури. Хаеди—да диди амбамба си этудечиз! Дё эдени, улэн сэвэн одячна!

— Сейчас тебя сделаем хозяином—охранителем дома. Ты будешь подкарауливать чертей, откуда бы они ни подбирались. Хозяином дома, хорошим сэвэном ты станешь.

Или, поймав сатьяка, шаман заворачивал их в кусок сети, чтобы, запутавшись в них, они не могли убежать. Сверток помещали в берестяной короб, сбрызгивали его рыбьим жиром — «кормили»: они — сатьяка — должны постоянно быть сытыми и тогда — малоподвижными. Короб подвешивали в углу сеней или прихожей. Эти соуды старались не трогать без особой нужды.

Не в каждом роде могли приручать этих злых духов. И они, считалось, безнаказанно «губили» детские души. Родившийся в тяжелых условиях, без медицинской помощи, младенец редко выживал, часто потом болел. Не в состоянии объяснить причину смерти детей и их болезни, нанайцы старались различными обрядами, оберегами сохранить жизнь и здоровье детям.

Ульчи так же, как и нанайцы, не оповещали о рождении младенца. Не устраивали по этому поводу даже маленького торжества, чтобы злые духи не узнали о появлении новорожденного. Ульчи верили, что душа плода у детей в возрасте до года имеет вид птенца, она очень слабая и беспомощная, очень ранима и подвержена нападкам злого духа амбан. Представления ульчей о душе ребенка записали А. М. Золотарев, А. В. Смоляк.

Родители ульчи так же, как и нанайцы, использовали все известные им способы запутывания следа младенца. Часто это были сложные действия, например, передача новорожденного через окно. А. М. Анга рассказывала (1972), что шестеро ее детей умирали, не прожив несколько месяцев или несколько лет. Когда родилась седь-



Информант Зинаида Дмитриевна Алчека. 1983 год

мая девочка — Ульяна, стремясь уберечь ее от злых духов, родственники, забрав из родильного дома новорожденную, понесли ее по нехоженным тропам, через сопки, болота из села Маринского до села Ферма. Дойдя до дома, вынули из оконной рамы стекло и в это отверстие

передали ребенка. А роженица шла домой по дороге без младенца. Дома дитя положили в женскую рукодельную сумку—хурэ, взяв за завязки, протащили его по полу девять кругов. Затем на него смели весь мусор с пола. Страхнув мусор, вынули из сумки ребенка и положили его в колыбель.

Не менее сложный обряд был совершен родителями Е. К. Ангины. Ее мать родила одиннадцать детей, из них выжили только двое. Чтобы запутать следы ребенка от злого духа, родители повезли ее, тогда двухмесячную, на лодке из родного села в село Булава. Проехали вокруг острова Дялдако, что напротив Аури, так, чтобы продолжать путь к восходу солнца в сторону села Булава. В верхней (по течению) части острова есть узкое место, там они протащили лодку волоком на другую сторону, вышли снова из протоки на Амур, поехали в сторону восхода солнца в Булаву. Прожили там двое суток, вернулись домой. Так запутывали след новорожденного (Е. К. Ангина, 1973).

Ульчи, как и нанайцы, придавали большое значение колыбели. Примерно через неделю укладывали ребенка в колыбель. Это делала обычно сама роженица или ее мать. На дужку колыбели с обеих сторон вывешивали различные обереги (ими могли быть высушенный окунь, когти филина, челюсти щуки), они должны были отпугивать злых духов.

Если у нанайцев в роли оберегов могли быть и клыки медведя, то у ульчей считалось запретным трогать медведя — энеу даже для такой важной цели, как сохранение жизни ребенка. Боялись, что он нападает на человека.

Часто шили для ребенка халатик из лоскутков, которые мать собирала в девяти разных мусорных кучах. Делала она это рано утром, с восходом солнца (Е. К. Ангина, 1973).

Чтобы «поставить на ноги» ребенка, родившегося одним из последних, Е. К. Ангина (1973) совершила следующий обряд. Вечером разыскала брюки умершего человека и приготовила их для совершения обряда. На следующее утро, пока все еще спали, расправив штанины брюк, пропустила младенца девять раз из одной штанины в другую. После этого она была уверена, что след ребенка потерян для амбан. Ульчи верили в маги-

ческие силы мужских и женских штанов, придавали им охранительные свойства в «становлении на ноги» новорожденного. Об этом рассказал П. Л. Дечули (1971):

— В семьях, где дети умирали, родители брали у двоих пожилых людей (старика и старушки) штаны и шили брючки для ребенка так, чтобы одна штанина была из женских штанов, а другая — из мужских. Считалось, что черти очень боятся их.

Шили из лоскутков, из штанин халатики и чулки младенцам. Как и нанайцы, ульчи шили одежду для новорожденного у девяти женщин, живущих в разных селениях. Обычно роженица просила об этом многодетных женщин, надеясь на то, что ей передастся счастье материнства.

Т. Г. Куйсали рассказывала (1971) о том, что ее сестра родила пятнадцать детей, из них выжили только двое. Чтобы сохранить ребенка, она выполняла различные обряды. Один из них совершался так: новорожденного везли к озеру Удыль, где есть скала, напоминающая ворота. Там через эту «арку» протащили младенца от стороны захода солнца в сторону восхода солнца.

Нанайцы в обряде илиочиори и ульчи в обряде илуну использовали тальниковые прутья. Над беременной женщиной и новорожденным ульчи совершали обряд далапон (нанайцы — солбон). Пропуская человека через далапон, ульчский шаман приостанавливал движение на уровне важнейших частей тела, пропевая шаманские заклинания — яян. Пропускали, начиная с головы и ногам. Первая остановка на уровне лба: «Все болезни, перейдите на прутья! Расти так, как растет тальник!» (Т. Г. Куйсали, 1971.)

В селе Булава в семье Куйсали родилось шестеро детей, но все они умирали в возрасте до года. Когда родился седьмой ребенок (сын), то, договорившись с чужими людьми, родители отдали мальчика на воспитание в их семью. Они стали его «отцом» и «матерью». Не полагаясь только на этот обряд, родители совершали много других обрядов: запутывали след, использовали ритуальную посуду — оди (нанайская — они) и другие.

Один из обрядов, на наш взгляд, очень интересный, совершался при участии шамана, назывался нингмако.

Он состоял из двух частей: собственно нингмако и пуэ-лэпун (Т. Г. Куйсали, 1971).

К предметам, используемым в обряде сохранения жизни ребенка, каждый год привязывали тальниковый прут. Предметы ритуала мать ребенка долго хранила.

Обряд нингмако сложный, сочетает многие элементы обряда сохранения жизни ребенка.

Даже похоронные обряды над умершими до года детьми становились обрядом илиочиори. Похороны детей, а особенно тех, которые прожили всего несколько дней, были необычными. По верованию нанайцев, душа младенца до года имела облик птички. Для того, чтобы она могла взлететь на родовое дерево, труп не хоронили в земле. Заворачивали его в материю наподобие кокона, зашивали, затем пришивали перья уток на место головки, спинки и рук, особенно там, где суставы. Закончив с прикреплениями перьев на «кোকон», заворачивали его в особой обработки бересту — тойкса. Недалеко от дома выбирали растущее дерево, к стволу его пристраивали навес, на него укладывали сверток с трупом ребенка. Хоронить в земле запрещалось до тех пор, пока мать снова не забеременеет, иначе детская душа не сможет взлететь и найти дорогу, вернуться в чрево будущей матери. Особенно опасались, что душа первенца заблудится, и мать останется бездетной (А. С. Сойгор, 1974). Придерживаясь этих обычаев, нанайцы хоронили ребенка на дереве, в дупле, веря в то, что дерево передаст силу роста и жизнедеятельность последующим сыну или дочери (Н. С. Сойгор, 1971; А. С. Сойгор, 1973).

Нанайцы считали, что душа любимого умершего ребенка через определенное время снова возвращается к матери:

— Нантай пиктэй хумуйдуй, бэгдиэни, нгаланн сидэрилэми, сялбиди, улэнди бэхэди саёри. Улэнди ичэуриди балдигой. Эмугу гурундулэ—дэ балдигой.

— Когда хоронишь любимого ребенка, на ноге, на руке угля или сажей делаешь пометку, браслетик. Когда родится снова ребенок, ясно видна метка. Он может родиться и от другой женщины, но из этого же рода (П. Киле, 1971).

Дурное обращение отчаявшихся родителей с трупом ребенка — крайне исключительное явление у нанайцев.

А. С. Сойгор рассказывала (1974), что ее мать, родив

шая пятнадцать детей, из которых выжили только двое, так захоронила очередного скончавшегося младенца:

— Нэку очиндони босоди по-нонда. Талоди хувухэчи... Дёло-гола таканчи олбинда, джэр та-кан алдандони нэрэ, дигдахачи. Туй тавохамба калталаоха, ум-бури.

— Когда преставился наш младшенький, завернули его в материю, обернули берестой, отнесли к окаменевшим глиням. Положили между двумя окаменелыми кусками, сверху придавили третьим.

Такое захоронение называют калталаоха.

А родственники А. С. Сойгор поступили так:

— Ихон хангилани, сиргэду Гейкер Тэгдзукэн, Пакари ами-на, гучи гой гурун, пиктэй буть-самбэни дегдихэчи. Тэлунгуду-дэ чинэ долдива! Дегдиуриэ-кэ буэ чинэ сарапоа! Туй тахачи, эчинэ муундэ илира!

— В стороне от села, на рёлке, Гейкер Тэгдзукэн, отец Пакари и другие сожгли умершего ребенка. И в легендах о таком мы не слышали! Сожжение трупов мы не ведаем! Сделали они так, а все равно ни один ребенок у них не стал на ноги!

Когда в семье умирали бабушка или дедушка, то молодые родители боялись, что они заберут с собой — наманди (буквально: обнимут) души своих любимых внуков и внучек. Чтобы обезопасить детей, совершали во время похорон обряд, смысл которого заключался в том, чтобы оборвать нить, порвать связь умерших с живыми — сирэктэ хэтулиури. Для этого в момент захоронения (перед опусканием гроба в могилу) к пальцу усопшего привязывали нить, конец которой давали в руки ребенку. Сразу после этого он должен был, не оглядываясь, бежать в сторону дома. А за его спиной кто-нибудь из чужого рода — ангдай най бил метелкой или веником по нитке, разрывал ее. Одновременно рвалась связь и заматался след любимого ребенка.

У ульчей, как и у нанайцев, также существовало особое захоронение умерших до года детей. Их не предавали земле, заворачивали в белую материю, поверх обертывали берестой особой обработки и прикрепляли такой «кোকон» к дереву или помещали в дупло растущего дерева.

А. М. Золотарев писал, что «умершего до года ребенка не предавали земле. Тельце заворачивали в белую трипочку, к которой пришивали крыло птички. От нитки,

которой было пришито крыло, оставляли длинный конец. Затем тело клали в выдолбленный гроб, сквозь отверстие в котором продевали длинный конец нитки, и вешали гроб на дерево, неподалеку от стойбища. Мать брала конец нитки и, привязав ее к руке, становилась у дерева. Затем ударом палки нитку обрывали. Тем самым рвалась связь матери с душой ребенка, превращавшейся в птицу и улетавшей на родовое дерево».

На руках и ногах умершего ребенка ульчи, как и нанайцы, делали сажень метки вокруг запястья или у голеностопных суставов, надеясь, что душа умершего младенца вновь вернется в их род (П. Л. Дечули, 1973).

Ульчи очень редко поступали жестоко с трупами умерших сородичей, тем более с телом младенца. Исключительный обряд записан А. В. Смоляк. Родители ульчи своего девятого умершего младенца разрубили, разбросали по кускам: голову младенца к западу, при этом заклинали: «Больше не возвращайся ко мне».

Родильные обряды нивхов близки к нанайским и ульчским. Факт рождения ребенка нивхи старались скрыть от злого духа. По этому поводу в семье новорожденного никакого застолья не устраивали (Я. Падлина, 1975). Об этом писал Ч. М. Таксами: «По ритуальным соображениям, рождение ребенка не отмечалось ни родовым, ни семейным торжеством. Это, видимо, связано с заботой о сохранении новорожденного, так как, по поверьям нивхов, существовало много злых духов, готовых в любую минуту унести душу младенца».

Чтобы выходить своих детей, нивхи также использовали различные обереги. По свидетельству Е. А. Крейнович, они верили в магическую силу растущих деревьев. В семьях, где дети, только родившись или не достигнув от роду и года, умирали, их хоронили на деревьях. Надеялись, что детские души, взлетев в образах птичек на родовое дерево, через определенное время вновь вернутся в чрево своих матерей. Младенцев, умерших вскоре после рождения, не сжигали, а хоронили на деревьях (Я. Падлина, 1975; В. С. Ренчик, 1973).

У нанайцев существовала определенная система наречения личным именем новорожденного. Важно было отметить его принадлежность к роду, семье, индивидуализировать из числа сородичей и чужеродцев.

Рождение ребенка сопровождалось его включением в состав рода. Индивидуализация новорожденного среди членов рода производилась с момента присвоения ему личного имени. И. А. Лопатин считал, что имя ребенку давали сразу же после рождения. По нашим полевым материалам, имя младенцу давали не сразу, а после полумесяца—двух месяцев, а иногда и через год (Д. С. Бельды, 1971; А. А. Самар, 1979), до этого его называли иносказательно или кличками. Нанайцы в первые дни после рождения ребенка называли его словом «Ангака». «Ангака» — звуковая имитация детского плача: «Ангак! Ангак!» — со смысловой нагрузкой: деточка, лядька.

Личные имена детям давали на основании каких-либо персональных качеств, особенностей. Наиболее характерными именами нанайцев были следующие: Моранга — крикливый, Сичин — проворный, Корокто — ушная раковина, Хото — плешивый, Силду — лысый, Тэнтэ — правильный, Сигахта — овод, Еуси — нельма, Тораки — грач, Альчоан — коленная суставная косточка, Дайча — шумливый, Сайла — знающая, Аодя — ерш, Сингэктэ — черемуха, Гэнгиэ — светлая, прозрачная, Ара — отруби, Халпораки — проворная, вся в заботах, Комбо — ковш, Майла — трудная, Дюэрсу — двоящаяся.

Обычно имена давали родители, но предпочитали, чтобы нарекали их ребенка дедушка, бабушка или пожилые, уважаемые люди села. Чаще всего это были имена с пожеланиями.

Личное имя новорожденного выделяло его среди сородичей, но делало уязвимым со стороны злых духов. Стремление родителей обезопасить жизнь новорожденного от козней амбан привело к появлению имен-оберегов. Нанайцы, «ставя на ноги» детей, давали им такие имена, которые, по их представлениям, отпугивали или вызывали у черта отвращение: Качакта — косатка, Куэдиэ — собака (сучка), Дякта — дерн, Логда, Лэбэ — рванье, хлам, Полокто — опрелость, плесень, Адака — грязнуля, Инокса — сопля. Некоторые имена должны были вызвать у черта страх: Аодя — ерш (колючий), Качакта — косатка (колючая), Нэктэ — дикий кабан, Кэксэ — кошка (царапающее животное), Кэчээн — щенок (маленькая собака, но может постоять за себя) и другие.

О. Ф. Самар рассказывал (1980), что в детстве родители называли его именем-оберегом Гиохатон — бродяга, нищий. Они надеялись на то, что злой дух не обратит внимания на какого-то нищего, бродягу. А когда он подрос, его назвали Октябрем, в честь Великого Октября. У его матери было восемь детей, из них выжили двое. Октябрь Федорович также говорил, что и отца называли именем-оберегом Суэдэри (искаженное русское Федор).

Часто нарекали непонятным для злого духа русским словом, и, когда окликали ребенка, черт, якобы не знающий русского языка, мог пройти мимо. Например: Булкэ (от русского «булка»), Ситака (стакан).

В. Наймука сообщила (1971), что у нее было несколько имен-оберегов:

— Ми баддихандое тикин хэ-хэни. Мимбиэ иличими Тикинди гэрбизэхэчи. Нучидуе-тэни Кукуриди-дэ гэрбизэхэл.

— Когда я родилась, по реке шла мелкая шуга. И мне дали имя Тикин (мелкая шуга). Еще у меня было имя-оберег Кукури.

В семьях, где все дети после рождения вскоре умирали, новорожденному могли несколько раз менять имя с целью запутать амбан:

— Туй ми нэвуе Гаради гэрбизэхэчи. Эси—тэни Григорий очини.

— Так, моего братишку называли Гара (сучок), а потом он стал зваться Григорием (У. О. Киле, 1974).

Нанайцы иногда давали своим детям имена, связанные с названиями бурханов, устрашающих черта. Д. С. Бельды из села Джари вспоминала случай, когда ребенку дали магическое имя Тэуду, услышав которое, черт якобы обегал мальчика стороной (Д. С. Бельды, 1971). (Бурхана, поставленного защищать людей от злого духа, называли Тэуду.— Е. Г.)

В памяти жителей села Джари сохранился злой, с плохим характером человек, которого звали Бамба. Этим именем нарекли новорожденного в одной семье — лишь бы выжил младенец. И уже взрослым человеком получил он благополучное имя.

У нанайцев не принято было нарекать ребенка именем дедушки или бабушки. Дети и внуки до зрелого возраста не знали настоящих имен своих родителей, ба-



Бурхан медведь. Из личной коллекции Е. А. Гаер

бушек и дедушек. Произносить вслух имена взрослых запрещалось, чтобы не «рассекретить» этих людей перед злым духом. Если такое происходило, то считалось, что дети якобы «вытаскивали» родных из мира живущих — анасичи:

— Илиочимари, гойва гэрбу-гуэни бури. Буэ даи гурун гэрбуэчи сараси бичи. Эснэ долдипо, буэ этькэпу Куэдиэди гэрбуку бичи. Куэдиэ вэчэн. Илиочихани.

Чтобы выходить, «поставить на ноги» ребенка, первоначальное его имя меняли на другое. Как звать взрослых, мы и не знали. Только сейчас мы узнаем, что наша старшая сестра называлась — Куэдиэ — собака (сучка). Так старались сохранить ребенка, давая ему имя-оберег (А. С. Сойгор, 1973).

Часто было так, что, несмотря на охранные обряды и имея имя-оберег, ребенок рос болезненным. Тогда родители считали, что злой дух разгадывает все их уловки, и одно имя-оберег меняли на другое. М. А. Тумали рассказывала (1971), что ее звали Сэгдэ, стала постарше — называли Катей, пошла в школу — дали имя Мария.

Большое значение придавали имени ребенка ульчи, нарекая его не сразу после рождения. Это могли сделать и родители, но чаще — дедушка или бабушка младенца. Зачастую имена были связаны с какими-нибудь событиями. Например, Пушанды — урожай, Салданга — красивая ткань. Были у ульчей и магические имена, имена-клички. Чтобы сберечь ребенка от злого духа, в течение года или двух лет жизни его называли не по имени, а какой-нибудь кличкой, вроде «Замарашка», или словом с неприятным значением: Хотокан — плешина, Чиэчикту — писала и другие. Называть младенца именем умершего сородича запрещалось. Если в селе одинаковое имя носили два человека, то после смерти одного из них оставшемуся в живых немедленно меняли имя: называть имя покойного считалось опасным (П. Л. Дечули, 1971).

В работах Ч. М. Таксами, Г. А. Отаиной, П. Я. Гонтмахера о культуре и быте нивхов приведены такие материалы. У нивхов новорожденного нарекали родители или сородичи, но тоже не сразу, а после отпадания у ребенка пуповины. Но были случаи, когда младенцу давали имя сразу после рождения. Родители якобы стре-



*Информант Канза Семеновна Бельды.
Село Джари, 1973 год*

мались опередить черта в назывании ребенка, чтобы тот не мог бы сделать его своим, то есть умертвить.

Каждый нивх помимо собственного имени знал и название своего рода. Личное имя выполняло функцию выделения, а родовое — обобщения. Родители давали детям имена, которые бы отражали основную их деятельность: Оврин — чинить сеть; Вытькан — кузнец. Имена нивхов имели самые различные значения, отражающие привычки их родителей, характерные для них занятия, черты характера: Магон (от мангдь — важный); Чиди (от чидь — неторопливо покуривать); Тигук (от тидь — носить груз на плечах); Тыргук (от тырдь — смотреть);

Умлин Эот (от умдь — быть сердитым); Чурин (от чур — прямо); Мотас (от мотас — полозья); Кикун (от кикун — филин).

У нивхов бытовал обычай давать, кроме настоящего имени (ускр ккъя), «шуточное» (лерун ккъя). Именно последнее употреблялось в повседневном общении, а настоящее имя могло остаться неизвестным для многих сородичей.

Нивхи придерживались обычая не нарекать ребенка именем умершего сородича, чтобы не привлекать внимание злого духа. Если и называли, то только по истечении нескольких поколений после смерти того родственника.

Как отмечал Е. А. Крейнович, «нивхов с одинаковым именем, как, например, у русских, не найдешь. Если два человека будут носить одно и то же имя, это очень плохо».

Наречению новорожденного именем придавали большое значение как нанайцы, так и ульчи, и нивхи. Имена общеупотребительные отсутствовали.

Общеупотребительность гольдского (нанайского) собственного имени, писал А. Н. Липский, совершенно немыслима с точки зрения религиозно-психологических представлений этой народности, в силу представления о душе ребенка. Нанайцы считали, что души членов рода воспитываются и находятся на особом родовом дереве, а затем вселяются в женщин. Таким образом, рождение рассматривается не как следствие зачатия, а как результат того, что душа ребенка нашла себе пристанище в теле женщины. В связи с этим детей хоронили не в земле, а на деревьях, в дуплах деревьев и на ветках в виде кокона, обшитого перьями птиц. Считалось, что душа ребенка взлетала и опять попадала на родовое дерево.

Обряды нанайцев, ульчей и нивхов идентичны. Видимо, в Нижнеамурском и Сахалинском регионах в результате длительных культурных связей сложились близкие архаичные формы обрядности, связанные с родами и воспитанием детей. Некоторые черты этой обрядности (запутывание следа новорожденного, использование колыбельных оберегов и оберегов на одежде, особое захоронение младенцев), видимо, были характерны и для

всей Сибири. Так, например, многие магические и анимистические обряды тюркских народов весьма схожи с нанайскими.

Магические действия явно преобладали в цикле родильных обрядов. Характерно, что у нанайцев, ульчей и нивхов не сложилось представление о единой богине — покровительнице родов. Все это свидетельствует, что родильные обряды этих народов восходят к глубокой древности.

Глава 3

Свадебные обряды

Исследователи малочисленных народностей Дальнего Востока неоднократно обращались к теме семьи и брака у нанайцев. Существуют разные точки зрения по отдельным вопросам свадебной обрядности. В частности, И. А. Лопатин отметил следующие элементы обряда: модерку — помолвка, токтолку — договор о размере калыма, сарин — пир, дыра-очини (переводу не поддается). С таким делением не соглашался А. Н. Липский.

Собранный нами полевой материал показывает, что нанайские названия элементов обряда не соответствуют приведенным И. А. Лопатиным. Так, помолвка — мэдэлку, мэдэлику (буквально — расспрос, испрашивание разрешения у родителей невесты на сватовство), второй визит — энгси, когда обе стороны договариваются о размере калыма, третий визит — дэгбэлику, когда родители и родственники жениха привозят весь калым и договаривают время и детали переезда невесты в род жениха. В этот приезд происходит пир — сарин в доме родителей невесты и собственно свадьба в доме жениха в день приезда невесты к мужу (П. Киле, Н. Д. Ходжер, М. П. Самар, М. И. Тумали, А. А. Соргол, 1971—1976).

К концу XIX — началу XX века семья у нанайцев была

патриархальной, в нее входили кровные родственники, иногда встречались и чужеродцы. Семья группировалась по признакам кровного родства или брачных уз, члены семьи связаны взаимопомощью. Отношения внутри семьи и сам процесс ее формирования регулировались нормами обычного права, семейно-брачными обычаями и обрядами.

Главным условием создания новой семьи являлось строгое следование экзогамным нормам. Внутри рода браки были запрещены. Несоблюдение этого обычая осуждалось сородичами и строго наказывалось, нарушителей изгоняли из селения, рода. Таких людей называли особыми терминами, носившими оскорбительный характер: заяц — токса, ворона — гаки, щука — гучэн. Недозволенные браки или добрачные связи карались, за это даже убивали, так как считалось, что от таких браков, связей рождаются самые страшные злые духи сэккэ, или сатья, которые поедают в основном души детей и их близких родственников.

Брак или сожительство с кровными родственниками, членами одного рода, у нанайцев строго запрещались, так как, по мнению населения, это влекло к вырождению. При нарушении экзогамии, по верованию нанайцев, появлялись злые духи сатья.

Появившиеся в рассматриваемый период новые формы брака и семьи исторически закономерны.

Довольно устойчив был обычай, когда вдовец должен или может жениться на сестре умершей жены и, в свою очередь, вдова обязана или имеет право выйти за брата своего умершего мужа.

Свадебный процесс представлял собой сложную систему обрядов: сговор (сватовство), добрачные обряды, собственно свадьба, послебрачные обряды.

Обряд сватовства зависел от способов приобретения жены. Практиковали обмен женщинами между двумя семьями — дюэнди, дюэчин (обменяться). Дюэчин — обмен происходил в том случае, если в обеих семьях было по брату и по сестре (Е. М. Самар, 1971).

Иногда обручали младенцев разных родов. Этот обряд назывался саича (отметка, отмеченная, обрученная). В семьях, друживших между собой, мужья, узнав, что одна из женщин беременна, а в другой семье есть сын,

договаривались о том, что, если родится девочка, она станет невестой сыну другой семьи. Или в жены брали младшую сестру умершей жены. Существовало правило, по которому брат убитой женщины (убитой мужем нечаянно или из-за ревности) мог требовать в жены сестру ее мужа. Полученная таким способом жена именовалась сирбогоха эктэ, то есть выплаченная за убитую. Бытовало поверье, что такая женщина естественной смертью не умирала (А. С. Сойгор, 1973). Чаше всего приобретали жен за калым — тори, токтовори (оценить, назначить размер калыма). Иногда (у нанайцев — крайне редко) брак заключался путем похищения женщин. Это происходило в тех случаях, когда молодые встречались и полюбили друг друга до сговора (мэдэлику) родителей девушки с родней предполагаемого жениха. Тогда молодые уходили в другое селение, ища убежища. Были случаи, когда родственники девушки отправлялись в погоню и силой отнимали ее у молодого человека. Но такое случалось очень редко, и об этом передавали из поколения в поколение. Похищение невест порицалось общественным мнением.

Растягивающийся на ряд лет цикл многообразных обрядов сватовства начинался с того, что родители, имевшие взрослого сына, старались узнать, у кого имела дочь на выданье. Обычно нанайцы из разных стойбищ съезжались на осеннюю кетовую рыбалку, или на свадьбу кого-либо из родственников, или на касу — большие поминки. Там из разговоров узнавали о семьях, где были невесты на выданье, перебирали всевозможные варианты. Только после этого встречались с родителями предполагаемой невесты. Предварительно обговаривали различные варианты заключения будущего брака: дюэнди (обмен), токтовори (за калым). Договорившись, разъезжались по своим селениям, начинали готовить сватов. Сватами становились отец, мать, близкие родственники, уважаемые люди стойбища, особенно красноречивые сородичи.

Сваты отправлялись на сватовство — мэдэликучи энэй. Приехав в стойбище, где жила невеста, останавливались у ее родителей. Они вели разговор о посторонних делах, обменивались новостями. Хозяйка дома их угощала, поила чаем. Затем гости вынимали специально для случая при-

везенную водку, начинали угощать ею. В маленькие фарфоровые чашечки — кочи разливали водку из бронзового сосуда — хо. В этот момент обычно происходил такой разговор, который начинал отец невесты:

— Хай аракиани омириа?

— Что за водку нужно пить?

И ему отвечали:

— Пиктэси долдихапо, мэ-
дэл—нихэпу! — ундил!

— Слышали о твоей дочери,
приехали просить ее!

Упрашивали отдать дочь:

— Пиктэсу оркин тасипо!

— Не будем обижать вашу
дочь! (Б. И. Киле, 1976.)

Родители невесты принимали угощение только в том случае, когда соглашались на брак. Если были какие-либо сомнения, то старались найти более мягкую форму отказа:

— Он таманди бурэсимбиэ!

— За малую цену не отдам
(Н. Д. Ходжер, 1975).

Или говорили неправду о своей дочери, оценили ее очень дорого. Такая невеста называлась кармадян. Жених и его родные в течение многих лет не могли собрать стоимость калыма, и засватанная невеста по прихоти родителей не могла отправиться к мужу. О горькой судьбе такой кармадян, которая около десяти лет не могла стать женой, рассказывала нам М. П. Гейкер из села Нижняя Эконь.

Когда родители невесты категорически отказывали, то в таком случае кто-то из них говорил:

— Эди холасо!

— Не угощайте водкой из хо!

Если же сговор состоялся, сваты не задерживались, уезжали домой и начинали готовиться ко второму визиту — энгси. (Это слово встречалось в нанайском, ульчском и родственных тунгусских языках. В переводе оно означает «свадебный пир, угощение, столование, свадьба».)

В энгси сваты обговаривали размер калыма — торива токтори, время выплаты калыма. Тори состоял из денег, одежды из бараньего меха — балдаксама тэтуэ, тюков шелка — сэурэ гулухин и т. п.

Родители невесты гостеприимно встречали сватов,



Родовое дерево, вышитое на свадебном халате.
Коллекция Хабаровского краеведческого музея.

кормили, поили чаем. В это время кто-то из членов семьи оповещал всех родственников о предстоящих переговорах и приглашал их присутствовать при этом. К тому времени, когда сваты начинали угощать привезенной водкой родственников невесты, подходили остальные родичи. Разговор о размере калыма возобновлялся. Сородичи жениха становились свидетелями торга. Сваты со стороны жениха, и родители, и близкие родственники не спеша обговаривали все детали, выпивали подогретую водку второго визита — энгси аракивани.

Деловая часть разговора обычно заканчивалась в первый вечер. На следующий день продолжалось угощение родственников невесты оставшейся водкой. Пили маленькими дозами, в подогретом виде, поэтому быстро достигалось состояние опьянения и удовольствие затягивалось надолго. Как правило, все гости уезжали на третий день.

По возвращении с энгси родители и родственники жениха начинали готовить выкуп. Им помогали все родственники. Некоторые давали средства безвозмездно, другие одалживали на неопределенный срок. Так всем родом собирали калым.

Калым можно было выплачивать по частям и в разное время приезда сватов к родителям невесты. Иногда, отправляясь на энгси, родители жениха уже везли часть калыма. Обговорив размер выкупа, главный в группе сватов говорил:

— Хэм бугуй барасимбия!
Поавання дэгбэликудуэ олбин-
дямбия!

— Все выплатить (сразу) не
смогу! Остальное привезу в сле-
дующий приезд! (Б. И. Киле,
1976.)

С этими словами отдавал то, что привез.

В бедных семьях родители невесты запрашивали небольшой калым. В приданое для дочери давали немного вещей. Да и отвозить невесту в род жениха были часто не в состоянии. Поэтому в этих семьях дочь могли отдавать сразу после энгси, чтобы сваты ее увезли сами. Весь свадебный обряд в таком случае состоял из двух частей: сговора и энгси.

Примерно через год после сговора совершалась третья часть обряда — дэгбэлику. В этот визит привозили также специальную водку — дэгбэлику аракини в особом керамическом сосуде — кагба. Состоятельные семьи в этот



Свадебная шапочка невесты

раз привозили водку в двух банках, примерно два ведра. Обычно приезжали во второй половине дня. Хозяева радушно встречали, угощали, вели беседу, делились новостями. Родители жениха передавали привезенную часть калыма. С наступлением вечера в доме родителей невесты собирались все родственники, начиналось угоще-

ние водкой из кагба. В кочи наливали водку из бронзовых сосудов хо и итанги.

Водку наливали и молодым. Они стояли оба перед своими родителями и слушали напутствие. Отец или дедушка невесты начинал говорить:

— Эди-аси опогоасо туй тай-по. Асигой бахан-да, эди оркин тара, эди тотьканда!

Эктэчи:

— Улэнди дэнгсиу! Улэнди бису!

— Чтобы вы мужем-женой стали, мы так поступаем! Приобретя жену себе, плохо не поступай с ней, не бей!

А невесте:

— Хорошо хозяйничай! Хорошо живи! (А. С. Сойгор, 1973.)

Жених выпивал водку, а невеста обычно отдавала свою чашечку с водкой матери или отцу и уходила хозяйничать на кухню. Жених совершал обряд хэрин, обходил всех присутствующих по кругу и угощал водкой. Никого не обделял, перед старшими становился на колени, выслушивал пожелания, наказы.

Родители невесты стелили совместную постель молодым. Разрешалось эту ночь им провести вместе. Название этой части свадебного цикла — дэгбэлику: вскрыть сосуд — кагба, познать свою жену. Не обязательна была интимная близость молодых. Сам факт, что первая брачная ночь проходила в доме невесты, видимо, является отголоском давних времен, когда муж обязан был переходить жить в дом невесты после женитьбы. Во время пребывания в доме невесты он выполнял домашние дела. И после выезда всех сватов домой он мог остаться на несколько дней в доме тестя.

Перед отъездом сваты обговаривали время и детали переезда невесты в род мужа: день, количество лодок, кто будет сопровождать девушку.

После дэгбэлику родители жениха возвращались домой, и начиналась подготовка к встрече невесты и ее родственников. А родители невесты, в свою очередь, готовились к последнему этапу свадебного цикла — провадам и свадьбе.

В нанайской семье девочка приучалась с детства шить и вышивать. Только начав держать иголку в руке, она принимала участие в изготовлении одежды для членов семьи. Позже она расшивала халаты, наиболее красивые входили в состав приданого — миру. Б. И. Киле вспоминала (1976), что ее мать только после сговора



Нанайские бытовые и обрядовые предметы.
Коллекция Хабаровского краеведческого музея

стала готовить приданое. Некоторые матери, имеющие дочь, заранее начинали готовить приданое.

В состав богатого приданого входила одежда: халаты (около 100 штук), около 40 пар обуви, несколько десятков гарон-ноговиц и т. д. Готовили различную посуду из бересты, дерева, прутьев, короба из бересты — куркэ, берестяную посуду для хранения ложек — курмуй, берестяную коробку для хранения одежды — уел, прутьяную посуду — соро, разные ложки — гой-гой хонян. Родственники девушки, особенно дяди по матери, вырезали из дерева ложки — хонян, тарелки — муксу, ручки для женских ножей — чурун пэсимбэни. В приданое входили различные орудия труда: острый женский нож — гирсо, используемый для кройки изделий из рыбьей кожи и кожи животных, кожемалка — тучун, предметы домашней утвари: разделочная доска — чиэнку, доска для кройки — худэн. Все деревянные предметы были орнаментированы (узоры вырезались по дереву).

В состоятельных семьях готовили большое приданое. А. С. Соргол сообщила (1973), что в случае большого калыма необходимо было соответствующее приданое.

Н. Д. Ходжер рассказывала (1973), что в приданое давали столько одежды, чтобы ее хватило для ношения на долгое время:

— Найчи энэпи дэгдо бичи-мэт бизси-гоани. Дэнгсиури ман-га. Хадёмби хэм манами тэр-чэури.

— Придешь к чужим людям, уже не будешь жить спокойно, как у себя дома. Работать придется много. Одежду всю износишь.

Размер калыма и количество вещей в приданом зависели от социального положения обеих семей. Обычно после сговора родители невесты пересматривали все, что уже имелось для приданого, иногда дополняли его другими вещами. Приданое должно было покрыть калым примерно на половину его стоимости.

Многие информаторы говорили о том, что большая часть приданого все же была неприкосновенной, и вещи лежали без применения. Невеста, покидая родительский дом, получала некоторый выдел в виде богатого или небогатого приданого, которым она распоряжалась по своему усмотрению. Это имущество в какой-то мере составляло основу ее личной независимости.

В селе Хунгари (ныне Усть-Гур) у Н. А. Оненко в сундуках хранились вещи, которые в начале XX века, когда она выходила замуж, вошли в состав ее приданого. Это были халаты из старинного шелка и бархата, овчинный тулуп — пингау и различные серебряные и золотые украшения. Хозяйка бережно хранила их, просушивала периодически и считала, что теперь эти вещи должны стать погребальной одеждой (по обычаю нанайцев определенная часть приданого становилась погребальной одеждой). А. А. Сойгор, показывая свои украшения — часть приданого, говорила, что они составят добавление к ее костям — гирмасаи поагоани оси при ее погребении.

К назначенному дню приданое должно быть готово. Центральным актом свадьбы считался переезд невесты в дом жениха, а основным мотивом — переход девушки в другой род, в чужую семью. Это отражалось в ряде специальных ритуалов, которые закрепляли отрыв женщины от отцовского рода, переход под власть мужа и его родни. По этому поводу П. Киле из села Найхин сообщил (1971):

Невеста — гиамата в день отъезда к мужу для своих



Информант Дян Дэю, шаманка (слева), Е. А. Гаер

— Гиамата энини — пэнтер оси. Кагбава, гой алиосалба дэг-бали тый аоян дэгдонн би алиосалба. Эм гурун, гой дэгдо би-дэ хайс пэнтер най. Дё эдени-дэ пэнтер, аоян днасилни-да — пэнтер. Мэдэлисуй гурун — пэнтер. Нёанчи полайни — тори тамам-бани таодай.

— Мать невесты — пэнтер, то есть человек потерпевший, понесший утрату. Откупоривают кагба, вскрывают всякую закупоренную посуду в доме невесты. Родственники, хоть и живут в разных домах, все равно пэнтер. И хозяин дома (отец невесты) — пэнтер, и родственники жениха, и сваты тоже пэнтер, так как участвовали в сборе калыма.

родителей становится чужой, принадлежащей другому роду.

Накануне дня отъезда в доме невесты начинались сборы. Готовили приданое — мируэ, лодку для мируэ, лодку для невесты, лодку для сопровождающих, число которых зависело от социального положения семьи. Из рода жениха, тем более сам жених, никогда не при-

езжали за невестой. Право отвозить ее было за ее отцом с матерью и дядями по материнской линии.

С утра в день отъезда начинали готовить невесту. Одна из ее теток — эукэн мыла ей голову. Высохшие волосы укладывались в особую свадебную прическу: ровным пробором волосы делили на две части, заплетали в две косы, приплетая три полоски материи: две черных и одну красную. Этот процесс называли нуктэи тугбури (ронять, сбрасывать, спускать волосы). До этого дня невеста носила девичью прическу — качакта: каждую из двух заплетенных кос складывала несколько раз и туго завязывала полосками материи. В свадебной прическе косы укладывали вокруг головы так, что концы их свободно спадали сзади. Такая укладка называлась нуктэи сигори (уложить волосы вокруг головы). Причесавшись, невеста с помощью родственниц одевалась в свадебный наряд. Сначала на невесту надевали нательную рубаху — дилбан, поверх нее — легкий халат — покто, на него — передник с бронзовыми подвесками — лэлүэ, позванивающими при ходьбе, и затем — шелковый халат — сэурэмэ тэтуэ. На него надевался свадебный халат — сикэ с вышитым родовым деревом. На ветках родового дерева вышивали птиц, символизирующих души будущих детей в новой семье. Эти деревья назывались сикэ мони. Под его корнями обычно были вышиты кукушка, паук, лягушка, ящерицы и какие-либо звери. Они олицетворяли духов покровителей молодой женщины и души зверей, которые в будущем станут пищей для этой семьи. Поверх сикэ на плечи накидывалась расшитая узорами накидка — подобие пелерины — сини с шелковыми кистями, на пелерину — серебряное украшение — сэлкэ¹. На невесту обычно надевали много разных украшений: обычные серьги — хойпон, свадебные серебряные серьги с нефритовыми подвесками — сиан в виде круга, серебряные браслеты — сидэри, серебряные перстни — хонякан. Богатая невеста имела золотые вещи, но все-таки предпочитали украшения из серебра.

Во время одевания невесты проводилось оплакива-

¹ Обычай надевать на невесту большое количество одежды, украшений информанты объясняли тем, что часть приданого потом становится погребальной одеждой, которая должна согреть женщину в загробном мире.

ние. Но сильно плакать не разрешалось, так как существовало поверье — кто много плачет, тот долго не проживет. Невеста, плача, приговаривала примерно следующее:

— Сайна амадо, эниэду депуриди синэдиурини-тэниэ. Мим-бинэ депуэми мутэсичиэ! Туй там гой найчи буричи-тэниэ!

— Наверное, у отца, у матери не хватает пищи, чтобы прокормить меня. Поэтому отдают меня в чужой род! (А. С. Сойгор, 1973.)

Перед выходом из дома девушки начинали прощаться со своими подругами, родственниками. Приходили проводить ее и те, кто участвовал в распитии водки — энгси аракини и водки — дэгбэлику аракини. Они приходили не с пустыми руками, приносили девушке подарки. Это могли быть берестяные короба, плетеная прутьяная посуда, расшитые теплые стеганые чулки и т. п.

Выходя из дома, невеста совершала обряд чектэрин. Для этого она наливала в кочи водку и подносила ее отцу, затем матери. Перед матерью и отцом дочь становилась на колени и била земные поклоны — хорачи. Отец и мать, прежде чем выпить, обмакнув указательный палец в чашку, разбрызгивали водку духам. Затем они говорили напутственные слова, после чего целовали дочь в щеки. А невеста продолжала совершать обряд хэриури — угощала пришедших на проводы, обходя их по кругу. Все с ней прощались — пуччи.

Уходя из дома, девушка получала огниво, кресало и трут — на новом месте у нее должен быть свой огонь. Мать заботилась о том, чтобы дочь и после смерти имела собственный огонь. По поверью нанайцев, если ее обделяли огнем в момент расставания (при отъезде в дом мужа), на том свете она оказывалась якобы без своего огня (обряжая покойника, нанайцы в изголовье клали коробочку с трутом, кресалом и кремнем).

Прощаясь с домом отца, невеста не совершала обряда прощения счастья у духа хозяина дома — кэсиэ гэлэси, не преподносила ему жертвенную пищу (П. Киле, 1971; Б. Д. Киле, 1976). Перешагивая порог родительского дома, она совершала обряд оничи овори (буквально: взобраться, влезть, взойти, встать в ритуальную посуду — они). Для этого внутри дома у порога и за порогом ставили по чугунному котлу. При выходе из дома девушка переступала из одного котла в другой. Это



*Родовое дерево, вышитое на свадебном халате.
Коллекция Хабаровского краеведческого музея*

символизировало отделение ее от родительского дома, переход в род мужа, в новую жизнь. Важно было при этом, чтобы котлы не покачивались, иначе жизнь новой брачной будет «шаткой», непрочной. Тот котел, что оста-

вался дома, означал счастливую жизнь ее родственников, другой она брала с собой, с этого момента он становился для нее посудой-оберегом — они.

Вставать в они было обязательным у нанайцев, живших в Комсомольском районе (низовских), в Нанайском районе (верховских нанайцев) считалось наступание в котлы они обязательным только в том случае, когда у мужчины предыдущие жены умирали. Последующая женщина, становясь женой такого мужчины, как бы проходила через обряд сохранения своей жизни — илиочиори (П. Киле, 1971). Иногда невеста из зажиточной семьи переступала через семь или девять котлов. Количество котлов говорило о богатстве семьи. Кроме того, обряд илиочиори осмыслялся как запутывание следа женщины, как защита от духов рода отца (добрых и недобрых).

После обряда оничи овори девушка направлялась к свадебной лодке — гила, которая с утра готовилась ее родственниками так, чтобы сделать процессию праздничной и нарядной.

Свадебная лодка, на которой ехала невеста, была украшена орнаментом. Ближе к корме устраивали навес — яотан из специально обработанной бересты — тойкса. Этот навес должен оберегать невесту от жаркого солнца или от дождя. Лодка невесты отличалась от других лодок не только узорами, но и величиной. С. В. Иванов писал, что такая «лодка (gila) вмещала от 8 до 12 человек. На gila, в отличие от обычной лодки, за каждой парой весел сидело не по одному, а по два человека».

При невесте были три сопровождавшие ее подружки. Ими в основном становились ее тети. Сразу после совершения обряда оничи овори кто-то из сопровождающих брал они, стоящий у порога снаружи, и нес к лодке, идя следом за невестой. Нельзя было переходить, пересекать путь невесты, «переступать ее судьбу» — неани дюлгэмбэни чаливаси. Всех участников обряда называли сопровождающими — дахаламби. Невеста шла впереди, опираясь правой рукой на посох — охотничье копьё — гигади тунепучи или на ритуальное копьё — хогдо. Посохом она медленно поводила влево, вправо, чтобы не поранить, но отпугнуть духов рода отца, желающих сопроводить невесту или уйти с нею вместе в чужой род. Эти

духи могли принести вред ей и ее новой семье. Новобрачная садилась в лодку, ей помогали сестры на то место, которое приготовили. Усевшись, она клала посох рядом с собой с правой стороны. Неподалеку от невесты помещали ритуальную посуду они. Часть приданого (постельные принадлежности) помещали также в лодку невесты, все остальное загружали в две другие лодки, которые плыли следом. Богатая невеста везла свое приданое в нескольких лодках.

Когда свадебный караван был готов к отплытию, кто-нибудь из родственников, оставшихся в селении, привязывал веревку одним концом за перекадину у кормы лодки невесты, за другой конец удерживали лодку с берега. Этим действием родственники показывали, как дорога им девушка, как не хотят они ее отпускать. Но обычно лодку вели самые сильные и молодые люди из рода отца и братья матери, они с силой налегали на весла и разрывали веревку. Так отплывала невеста из дома родителей. Оставшиеся родные плакали, мать невесты сильно плакала в тот момент, когда дочь выходила из дома (А. А. Соргол, 1972).

Бывало, что переезд невесты в род жениха осуществлялся в течение многих дней. Особенно долго добирались, если девушка, жившая на Амуре, была сосватана за человека с горной речки Девятки, из селения Кондон или других отдаленных сел. Время переезда чаще совпадало с окончанием осенней кетовой путины. Но иногда невесту перевозили и зимой. Это бывало в тех случаях, когда семьи были менее зажиточны. Тогда везли невесту на нартах.

Случалось, что сватал девушку человек, живущий в том же селении. Тогда лодки, на которых должны перевозить невесту, готовили менее основательно, навесы над лодкой не строили. Лодка с невестой отплывала от берега и, сделав круг, приставала к берегу против дома жениха. Невеста шла к лодке в сопровождении подружек. У берега ее встречали родственники жениха. Здесь она также совершала обряд «топтанье котлов».

Старшие в роде невесты ждали, чтобы установилась хорошая погода для переезда невесты. В плохую погоду не отправлялись в путь. Если в дороге заставала их непогода, то это считали плохим предзнаменованием.



Информант Анна Александровна Самар,
член Союза художников СССР. Комсомольск-на-Амуре, 1981 год

Сколько бы суток ни пришлось добираться до стойбища жениха, не доезжая селения, лодки приставали к берегу, здесь устраивали привал, разводили костер. Покидая это место, огонь не гасили. Одна из старших женщин, чаще мать невесты, из костра брала горящую головешку, клала в жаровню в лодке. По прибытии в дом жениха ее клали в огонь домашнего очага мужа. Так невеста приобщала свой огонь к огню нового рода.

По пути следования свадебного каравана делали несколько выстрелов в ту сторону, откуда отплыли. Отпугивали злых духов, которые якобы преследовали невесту. А также давали знать о приближении молодой. Согласно поверью, духи (и добрые, и злые) отцовского рода не желали отставать от девушки. П. Г. Киле из села Найхин рассказывала, что в день отъезда дочери к мужу отец завязывал ноги духу хозяину дома дюлин, приговаривая:

— Дегдо дэрэдиру! Эди ха-
саңира! Улэнди чиндаро!

— Оставайся дома! Не ходи
за ней. Отпусти спокойно!

Об этом же пишет А. В. Смоляк. За невестой могли идти не только злые духи, но и духи покровители семьи.

Подъезжая к стойбищу жениха, сопровождающие невесту мужчины снова начинали стрелять назад и в водоворот у кормы, образующийся от движения лодки, считая, что в нем удобно прятаться амбан.

Дочь, живя у родителей, бывало, и болела. По указанию шамана приходилось делать бурханов духов, повинных в ее болезни. Уезжая в чужой род, она не имела права брать их с собой, они считались духами отцовского рода. Отправляясь к мужу, девушка становилась чужеродкой — ангдай най и могла заводить бурханов только в роде мужа. И новые бурханы — сэвэнсэл становились ее собственными духами покровителями, духами охранителями. Выходя из дома отца, она не обращалась к духам с просьбой о счастье, не приносила им жертвенную пищу.

В работе И. А. Лопатина есть сообщение о том, что жених со своими товарищами в лодке поджидал свадебный караван и устраивал погоню. Наши информаторы не подтверждают этого. Они с недоумением говорят о том, что, по обычаю нанайцев, ни пешие, ни в лодке не могли «перерезать» дорогу невесте. В против-

ном случае значило желать зла в жизни молодой (А. С. Сойгор, 1971; Н. Д. Ходжер, 1973; С. Г. Киле, 1975).

Жених со своими сородичами встречал невесту и ее родственников на берегу. Здесь же начинали угощать приезжих водкой — аракиа хэри, но при этом все всегда помнили, что путь невесты от берега до дома жениха никто не имел права «перерезать», даже ее сопровождающие. Они следовали чуть в стороне от нее, и та, что несла они, тоже шла сбоку. Невеста поднималась к дому, опираясь на посох. Ритуальную посуду (котел) несли, чуть опережая невесту, и ставили его у порога внутри дома жениха. А его родители ставили свой котел за порогом снаружи. Его должны были увести родные невесты, как пострадавшие — пэнтэр най. Так происходил обмен ритуальной посудой. Новобрачная старалась очень осторожно наступать в котлы, ибо, по поверью, от этого зависела ее жизнь в новой семье. (См. схему расположения ритуальных котлов.)

Обряд «вставания» в ритуальную посуду — оничи ово-ри у нанайцев совершался и в других случаях: в обрядах, связанных с рождением ребенка и сохранением его жизни; в обряде, совершавшемся после спасения утопавшего (тонувший своему спасителю потом давал в качестве оберега ритуальную посуду — они); при камлании по «захвату» души утопленника (в этом случае шаман, «найдя душу» покойника, ставил для нее берестяную чумашку — сопон, назначение которой — они). По словам шаманов М. Т. Оненко из села Дада, Н. С. Тумали из села Кондон (1971, 1973), самая лучшая ритуальная посуда — берестяная или деревянная. Она пла-вуча, не тонет, значит, надежно обережет «даденные ей судьбы людей».

Видимо, и в более ранний период в качестве ритуальной использовали берестяную и деревянную посуду. Об этом свидетельствуют информанты. Позже, когда появились металлические и чугунные котлы, они стали играть роль ритуальной посуды. Как наиболее ценная вещь, такая посуда стала входить также в состав приданого и калыма.

Невеста в сопровождении своих дахаламди поднималась к дому жениха, входила в дом и сразу начинала хло-

потать по хозяйству. Первым делом она, взяв берестяные ведра (часто те, которые сама привезла в качестве приданого), шла за водой, ставила на огонь чайник, готовила угощения. Носить воду ей помогали дахаманди. Только после этого она снимала свадебный халат из рыбьей кожи и оставалась в другом халате, сшитом из материи. В это время жених угощал всех присутствующих водкой, обносил ее в кочи, наливая из хо. Заготовив воду, девушка присоединялась к жениху, помогала ему обносить по кругу гостей водкой.

СХЕМА РАСПОЛОЖЕНИЯ РИТУАЛЬНЫХ КОТЛОВ

1. В доме родителей невесты. Покидая родительский дом, невеста вступала в ритуальный котел А — они, который ставили внутри дома, затем перешагивала во второй котел — у порога на улице.

Котел А внутри дома оставался у родителей.	А	
Котел Б ставился за порогом, на улице, его увозила невеста с собой.	Б	Порог родительского дома невесты

2. В доме жениха. По приезде невесты к жениху ритуальную посуду Б невесты несли к дому и ставили у порога с внутренней стороны. Она оставалась у невесты. Котел С, предназначенный родителям невесты, родители жениха ставили за порогом, с улицы. Уезжая со свадьбы, родители невесты увозили его домой. Так проходил обмен ритуальными котлами — они. Котлы были равнозначными, они являлись символом жизни, судьбы людей.

Котел Б привезен невестой.	Б	
Котел С родителей жениха выставлен около порога, перед входом в дом.	С	Порог дома родителей жениха.

Входя в дом жениха, невеста также перешагивала порог дома, вступая в ритуальные котлы — они. Этот обряд назывался оничи овори. Перед старшими молодожены становились на колени и выслушивали слова напутствия.

— Буэ туй би байта омипо!	— Мы пьем водку особого
Улэн балдиосо! Эди сорнасо!	дела! Живите хорошо! Не ссорьтесь!

После этого круга невеста снимала передник с бронзовыми подвесками, снова шла хлопотать по хозяйству.

Готовила кушанья (ей помогали ее тетки), кормила собак, показывала, на что она способна. Невеста должна была уметь приготовить пищу, угостить, справиться с хозяйственными делами. А в доме и в селении начинался свадебный пир — сарин (саолин, туюн).

Перед началом пира в доме жениха преподносили водку родителям невесты. А они, приняв водку, обращались к жениху и родителям его, а также к его родне со словами:

— Эди оркиласо буэ пиктэ-пуэ! Буэ неамбани урэункипу! Дэдулэхэпу! Амнолими бивэнусу!	— Не обижайте нашу дочь! Мы ее растили! Холили! Жалейте ее!
--	---

И в доме жениха не просили счастья — кесиз гэлэси у духов. Так заканчивался первый день свадьбы (П. Киле, 1973).

Второй день свадьбы считался днем невесты. Она просыпалась чуть свет и, пока все еще спали, со своими сопровождающими натягивала веревку между двумя столбами во дворе и вывешивала приданое: халаты, рукавицы, чулки, наколенники и другие вещи, демонстрируя богатство и мастерство свое и своих родственников. На навесы — дэсиун она раскладывала предметы утвари: деревянную и берестяную посуду, резные ложки, короба, кроильные доски. На таких «показах» выявлялись мастера-мужчины и рукодельницы-женщины, и слава о них распространялась по всем стойбищам.

Пир продолжался несколько дней, а то и недель. Положение женщины в доме мужа было тяжелым. Муж имел право наказывать ее за различные провинности и не провинности, попрекая тем, что пришлось мол, долго зарабатывать на выплату калыма — тори. О безвыходности, обреченности девушки, выданной за муж, говорит А. А. Самар из Комсомольска-на-Амуре:

— Гэ, оркинди бидэ, би-гоа. Эмдэ ний бухэмбэни, най дуктэй — дэ биси-гоа. Орки нае баха ненин; туй дуктэмбэ бами туй бивури. Най дихади гачимбани, хаоси энэйси!

— Ну, вот! Хотя и плохо тебе, живешь. Коль тебя люди (родители) отдали, хоть и быют тебя, а ты живешь. Достанется в мужья плохой человек, вот так, получая побои, и терпишь. Люди тебя купили за деньги, куда денешься! (А. А. Самар, 1972; Б. И. Киле, 1976.)

Бывали случаи, когда женщина, не выдержав издевательств со стороны мужа, бросая вызов ему и его родне, просила помощи и защиты в роде отца или у дядей по матери. По жалобе девушки за ней отправлялись ее дяди по матери — гусинсэл, которые, приехав в селение, где жила их племянница, не вступая в переговоры с ее мужем и его родней, забирали обиженную и увозили ее домой.

Для восстановления справедливости необходимо было вершить суд — дэян, на котором присутствовали представители обеих сторон. Переговоры велись через посредника — манга. Если женщина не была виноватой, то муж и его родственники, совершившие такое надругательство, публично признавали свою вину, обещали больше не допускать подобного, приносили подарки родным женщины и, уговорив, увозили ее домой.

Но бывали и такие случаи, когда силой выданная замуж женщина не могла ужиться с мужем. Встретив полюбившегося ей человека, она изменяла мужу. Тогда, получая побои, она уходила к отцу — ичогой. Если она была хорошей хозяйкой, муж мог простить ей проступок и, приехав за ней, уговорить ее вернуться к нему, обещая больше не обижать. Если же вдобавок к прегрешениям она была никчемной хозяйкой, то муж и его родственники приезжали к отцу женщины, не уговаривали и не винились, а требовали назад калым. Так иногда расторгали брак.

Причиной ухода женщины были также непристойное поведение мужа, встречи его с другой женщиной. В таком случае муж, одумавшись, ехал к отцу жены и просил прощения, уговаривал жену вернуться к нему, обещая больше не повторять проступка.

Приобретение жены путем похищения у нанайцев практиковалось редко.

У ульчей свадебные обряды во многом были схожи с нанайскими (по материалам А. М. Золотарева, А. В. Смоляк). Существовали также обменные браки, брак на сестре умершей жены, брак за калым, меньшее значение имел брак похищением. Практиковалась отработка за жену — ихза.

Свадебный процесс у ульчей также длился годы, на-

чиная со сговора и кончая переездом невесты в дом мужа. На сговор выезжали родители и родственники жениха. У ульчей в составе калыма необходимой частью была шуба из рысьего меха. Но даже опытный охотник не каждую зиму мог добыть мех рыси. В амбарах некоторых семей хранились дорогие шубы или мех (Дян Дэю, 1973; А. Ольчи, 1975). По словам информаторов, у ульчей после второго визита следовал третий — аоян акпандыни, когда жених получал право спать со своей невестой. После этого обговаривали время переезда невесты в род мужа. Переезд возможен был только в том случае, когда выплачивался весь калым. Ульчи, как и нанайцы, калым выплачивали по частям. А. М. Золотарев писал, что за богатую невесту платили не менее десяти кусков шелковой материи, давали старинную кольчугу. Часть приданого невеста могла износить, но большую часть оставляла для погребальной одежды, «приданое — мертвый капитал, передававшийся по наследству из поколения в поколение и через поколение возвращавшийся в свой род. Оно лежало в амбарах, не получая никакого использования».

Наши информанты утверждали, что невеста дарила вещи из приданого кому-либо из родственников мужа, или они изнашивались. Это была собственность невесты, ее выдел. А вот вещи, входившие в калым, были неприкосновенны. При благополучной жизни молодых они оставались в роде отца жены. Но стоило распасться семье, как люди из рода мужа требовали весь калым обратно. И у нанайцев калым был неприкосновенен, хранился в амбаре. Старики говорили, что эти вещи «находятся на кончике судебного дела», и трогать их запрещалось.

Ульцкую невесту начинали причесывать и наряжать с утра в тот день, который назначен был для ее переезда к мужу. Прическа такая же, как у нанайцев, только поверх еще надевали головное украшение — патанги, напоминающее бант, красиво вышитый и украшенный бисером, края обшивали мехом соболя (обычно для этого использовали мех соболевых лапок). После свадьбы девицу косу расплетали, снимали патанги и волосы заплетали в две косы (с середины каждой косы приплетали тесемки из черной материи). Две косы носила замужняя

женщина. Процесс заплетания кос мог происходить в доме родителей или в доме мужа.

Одежды невесты и очередность их надевания похожи на нанайские. У богатой невесты рукавицы шили из шкурок лисьих лап, шапку оторачивали мехом рыси, который очень ценился у ульчей, входил в состав калыма и приданого.

Обычай перешагивания родительского порога и порога дома жениха, вступление в ритуальные котлы, обмен соблюдался так же строго, как у нанайцев.

Лодку невесты ульчи ярко орнаментировали: берестяной навес — яотан покрывали шелковой тканью. В сопровождении подружек невеста шла к лодке, опираясь на посох с копьём. Перед выходом из дома ее снабжали огнивом, трутом и кремнем, так как считалось, что в доме мужа она должна была иметь свой огонь.

Провожать выходили всем стойбищем. Остающиеся в селении люди совершали обряд удерживания: привязывали шнур к кормовой перекладине, держали и тянули к берегу. Но ульчские гребцы обычно были из рода жениха. Они налегали на весла и разрывали шнур, а с ним и связь дочери с родом отца — с этой минуты она становилась чужеродкой.

По словам А. Ольчи, из ружей не стреляли. Изображения духов покровителей, духов охранителей девушка ульчанка с собой также не брала: запрещалось. Как и нанайцы, ульчи боялись злых духов.

Прибыв в стойбище жениха, невеста шла к его дому, соблюдая все обычаи, занималась по хозяйству, хлопотала по устройству свадебного пира. Показом приданого завершался переезд невесты.

Если девушка ульчанка не соглашалась выходить замуж за сватавшего ее человека, плакала и кричала, то родители сговаривались с женихом, чтобы он ее похитил. Заранее готовили лодку с загруженным в нее приданым, и жених увозил такую несговорчивую невесту (А. Ольчи, 1975).

Свадебный обряд у нивхов описан многими исследователями. У этой народности практиковалась и отработка. Или в уплату за жену тестю отдавали первую новорожденную дочь. Е. А. Крейновичем описан этот похожий

на нанайский (саича) обряд сватания «несуществующей жены в чреве беременной женщины». У нивхов наблюдались и обменные браки. Они не сопровождались какими-либо обрядами (как со второй или третьей сестрой своей жены). Большое место в жизни нивхов занимали левиратные браки, когда вдова выходила замуж за младшего брата мужа. Одинокaя вдова со всем имуществом умершего переходит к следующему за ним по старшинству брату его в качестве жены. Способом приобретения жены являлось и похищение. Л. И. Шренк отмечал, что «похищение невесты не редкость», как и «увод замужней женщины». Л. Я. Штернберг объяснял причину похищения отсутствием средств на калым. По его мнению, выплата калыма — явление позднее, возникшее в результате изменения социально-экономических условий.

Свадебный обряд у нивхов, судя по описанию Е. А. Крейновича, был проще, чем у нанайцев и ульчей. Придя в дом будущего тестя своего сына, нивх говорил, что он пришел за его дочерью. И если девушку соглашались отдать замуж, то на следующее утро готовили все для отъезда. Жених приносил котел, ставил его у порога внутри жилища и клал в него кремень. Отец наряжал свою дочь в шелковый халат, лисью шубу. Потом родители заставляли свою дочь вступить в котел, стоящий у порога. Отец и мать невесты выходили из жилища проводить дочь. Мать обязательно давала ей собаку. Затем нивх увозил девушку с приданным в свое селение к сыну.

Более зажиточные нивхи запрашивали за свою дочь большой калым. Л. И. Шренк сообщает о стоимости калымов: в 155 я(н) (310 рублей) и в 133 я(н) (266 рублей), в которые входили инкрустированные серебром копы, чугунные котлы, большие лодки, шелка, собаки и т. п., причем вся цена при купле вносилась сразу, а не по частям. Но жизнь диктовала другое: дорогой калым иногда был не под силу одной семье. Тогда помогали родственники: кто в долг, кто безвозмездно (как и у нанайцев). И вносили стоимость калыма в несколько приемов.

По свидетельству Л. И. Шренка, «как только плата за невесту внесена, брак считается заключенным, и

жених может взять свою жену к себе. Часто все этим и кончается».

Богатый нивх, выдавая замуж свою дочь или сестру, устраивал пир, в котором принимали участие, кроме родственников, друзья и односельчане. Отъезжающую молодую чету снабжали еще и разными припасами (рыбой, мось, ягодами, пшеном) для того, чтобы жена, прибыв в дом мужа, там тоже могла бы угостить его родственников, друзей и односельчан. У нанайцев невеста из привезенных продуктов тоже готовит угощение.

Невесту привозили или на лодке, или на нартах, в зависимости от времени года. Отправляясь в род мужа, девушка заплетала волосы в две косы. Специальную накладку, иногда расшитую бисером, она начинала носить только после рождения первого ребенка, а не в день переезда к мужу, как это делали ульчанки.

Между женщинами и мужчинами собственного рода складывались особенно строгие отношения, нарушения древних брачных норм осуждались.

О тяжелом положении нивхских женщин писал Е. А. Крейнович: «Убежавшую от него жену муж жестоко наказывал, привязывал ее за ноги к задку нарт и с огромной скоростью отпускал собак». Видимо, в таких случаях женщина искала защиты у родственников по линии отца, так как, по Л. И. Шренку, «гиляки делают существенную разницу между родственниками со стороны отца и со стороны матери. Первые называются нгафкьи, считаются кровными родными, а вторые — амаль, или армаль, что значит попросту «друзья».

У нанайцев же дети почитали родственников по линии матери, особенно дядей по матери.

Таким образом, нанайский свадебный ритуал имел ряд схожих черт с ульчскими. Одинаковыми были способы приобретения жен, моменты обряда: сговор, договор о размере калыма, вручение калыма родителям невесты, пир в доме невесты, когда она фактически становится женой. Так называемая первая свадьба в доме невесты наблюдалась и у многих народов Сибири, например у северных якутов.

Первая свадьба, проходящая в семье невесты, подчеркивает приоритет по материнской линии, рассматривается как возможный признак матриликальности. А вто-

рая свадьба устраивалась в доме жениха и связана с переездом туда невесты. Этот элемент обрядности, видимо, более новое явление, чем первый.

Вступление в ритуальную посуду — чугунные котлы — при перешагивании порога из родительского дома и порога в дом жениха, очевидно, местный древний элемент обряда, сохранившийся в свадебном ритуале нанайцев, ульчей и нивхов.

В свадебных обрядах нанайцев, ульчей и нивхов шаман не принимал участие. Он мог присутствовать среди остальных приглашенных гостей. В отличие от нанайцев ульчи и нивхи просили счастья у духов. Как сообщает А. В. Смоляк, отец невесты при любой форме заключения брака уходил в тайгу и совершал жертвоприношения «хозяевам земли», прося их о благополучии брака (А. В. Смоляк, 1980).

Различия наблюдались и в том, кто сопровождал невесту. У нанайцев отвозили ее родные, у ульчей за ней приезжали родственники жениха, самые сильные люди. Более тесные родственные связи в семьях нанайцев наблюдались по линии матери, а у нивхов — по линии отца.

В традиционной свадебной обрядности этих народностей ярко проявляются эмоциональные черты. Отчетливо выражены печаль невесты при прощании с девичьей жизнью, расставании с родными, переходом в другой дом. Молодая женщина начинала новую жизнь, полную тяжелого труда и женских невзгод. Целый ряд свадебных обрядов сопряжен с чувством неуверенности в будущем жениха и невесты, страхом перед возможными несчастьями, с желанием магически обеспечить семейное благополучие, удачу, взаимное согласие новобрачных. И, наконец, свадьба — торжественная праздничная церемония по поводу одного из главных событий жизненного цикла.

Важно также, что нанайская свадебная обрядность в целом имела много общего со свадебной обрядностью тунгусоязычных и тюркоязычных народов Восточной Сибири. Это можно рассматривать как свидетельство того, что свадебный цикл обрядов формировался на весьма широкой территории.

Похоронные и поминальные обряды

Рассматривая похоронные обряды нанайцев, этнографы пытаются выяснить, как относились нанайцы к смерти человека, как обращались с телом покойного, в чем заключались подготовка к погребению, погребение и поминки.

Видимо, наиболее древней формой захоронения у нанайцев было наземное погребение в долбленной колоде — калталаоха. Ее помещали на столбах или на развилке дерева (А. С. Сойгор, 1976).

Нанайцы применяли несколько способов погребения, среди них — наземные захоронения, захоронения в земле и как исключение — сожжение. Наземные захоронения совершали по-разному: на деревьях, на помостах — дэсиун, в наземных бревенчатых пазовых погребальных постройках — кэрэн. Реже встречались захоронения детей в дуплах растущих деревьев. Захоронение в земле — позднее явление, появившееся под влиянием русских.

Прежде чем предать тело умершего погребению, выполняли целую систему обрядов. Они во многом зависели от социального положения, возраста умершего и от причин смерти.

Смерть человека нанайцы объясняли тем, что душа покинула его тело, и происходило это либо по ее собственной воле, либо она похищалась чертом — амбан или духами предков за невнимание к ним, например, за несистематические приношения жертвенной пищи, за нарушение какого-либо запрета. По представлению нанайцев, у каждого человека имеется душа, которая может свободно покидать тело или возвращаться к нему. Чаше она выступает как беззащитный субъект, причем сам человек (физическое естество) не в состоянии оказать на нее влияние и защитить ее от врагов. Жизнеутверждающая сила человека, его жизнеспособность, жизнь выражались словом «эргэн», имеющим один корень со словом «эрин» — дыхание.

Момент смерти нанайцы выражают словами «аболихани» — не дотянул и «эргэни хэтуэхэни» — оборвалась жизнь.

И чтобы убедиться, что человек действительно умер, прикладывали ко рту или к ноздрям усопшего птичье перо. Если пух пера не колыхался, значит, человек не дышит, и душа покинула его.

Эргэн могла находиться в разных частях тела человека. Так, например, в записанной нами от А. С. Сойгор (1973) легенде душа шамана находилась в кончике его мизинца. Вот как она рассказывала:

«Недруги шамана решили избавиться от него. Уводили из деревни. Несколько раз его убивали, даже рубая на куски. Но он оживал, так как его душу враги не уничтожали. Однажды они (враги.— Е. Г.), услышав крик птицы: «Пурундук! Пурундук!» (Пурундук — буквально: в мизинце), — поняли, что душа шамана в его мизинце. И только тогда, раздробив ему мизинец, убили».

Иные легенды гласят о том, что душа могла находиться в капле крови. Герой легенды возрождался из этой капли после того, как был убит (Н. С. Тумали, 1973). Душа шамана могла быть и вне его тела — в его духе покровителя, в образе животного, птицы, на острие иглы и т. д. Другая легенда повествует о шамане, который под видом совершения обряда илиочиори убивал детей, а душа его находилась в медведе. Только со смертью медведя умер и шаман (М. Т. Оненко, 1973).

Иным понятием, которым обозначали нанайцы душу человека, было «панян» (буквально: тень). По представлениям нанайцев, панян живого человека имеет вес. После смерти душа усопшего бродит где-то рядом. На третий день после выноса тела покойного из дома душа его возвращается. Душа усопшего удивляется тому, что родные на ее слова не отвечают, не разговаривают с ней. Только когда душа замечает, что веточка или соломинка, на которую она наступает, не гнется под ее тяжестью, догадывается: «А-а, я умерла, поэтому со мной никто не разговаривает» (А. С. Сойгор, 1973). Душа — панян выступает в образе тени человека, повторяя его самого. У живого человека панян могла покидать тело, путешествовать, общаться с разными людьми, с духами окружающей среды.

Состояние больного человека якобы отражала его душа. Про больного говорили:

— Неани киас-киас би, сайна
панян ана бидерэ.

— Он бледный очень, навер-
ное, он без тени — души.

Или:

— Панян ана, туй энуси.

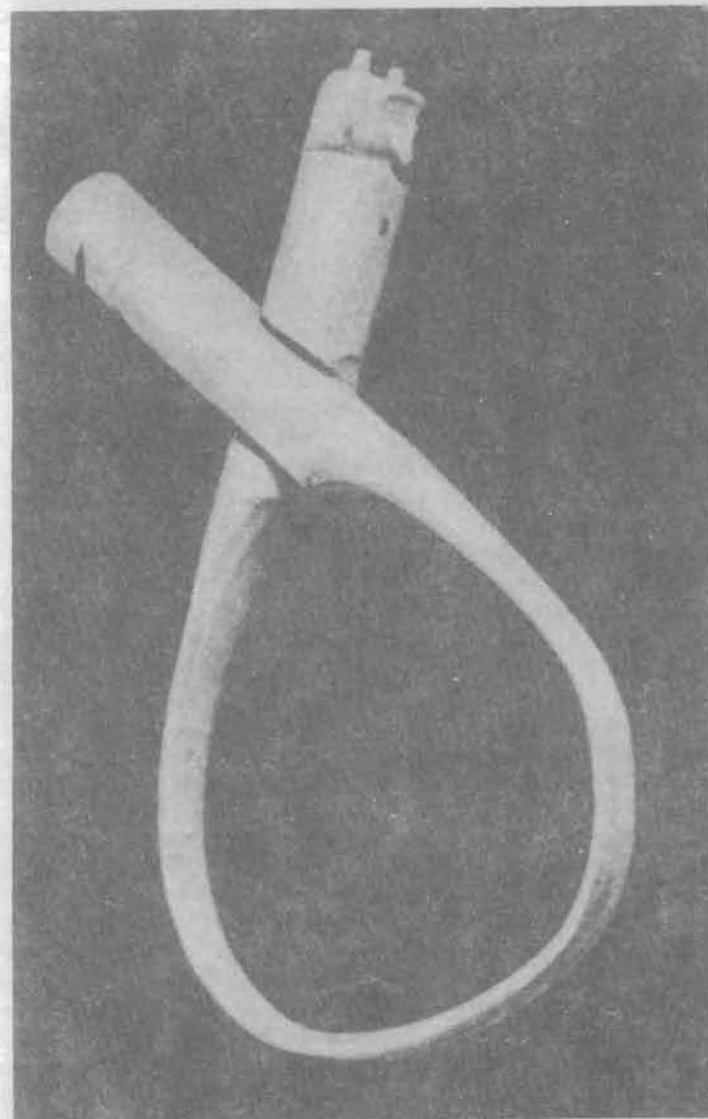
— Без души—тени остался,
так болеет.

А. С. Сойгор так рассуждала (1973) о душе живого человека и душе умершего: «Ясная тень — это наша душа. А бледная, я думаю, наверное, это та, что после смерти становится душой умершего — панян. Эту тень можно видеть вдали и не ясно, и называют ее уксуки. А вот в зеркале видишь себя — это отражение, не душа. В воде отражение — это душа. Ведь и у дерева есть тень — у него тоже душа. Когда в глаза человека смотришь, видишь маленького человечка, его называют наон-дэкан — мальчик. Это душа глаза. Когда этот «мальчик» заплывает бельмом, то человек слепнет: душа глаза ушла».

По верованию нанайцев, души умерших через определенное время якобы могли возвращаться на землю и ходили по тем же тропам, по которым при жизни шагал человек. Души умерших приходили из загробного мира — бунн, возвращаясь на землю, они добирались до родового дерева, где становились потенциальными душами новых людей.

Нанайцы считали, что каждый род имеет свое родовое дерево, где живут и плодятся души человеческие в образе птичек, выющих себе гнезда, выводящих птенцов и питающихся почками с дерева. М. Т. Оненко рассказал (1971), что душу заболевшего ребенка шаман ищет на ветках этого дерева, в гнездах различных птиц.

Беременная женщина старалась опекать внедрившуюся в нее душу (так заботилась будущая мать о нормальном развитии беременности). Если она замечала какие-либо отклонения (например не шевелился плод), к ней приглашали шамана. Он сам камлал или отсылал к другому шаману со словами: «Я не в силах справиться с этим делом». Шаман, который брался поправить положение, совершал обряд захвата души младенца, в данный момент покинувшей утробу матери. Он отправ-



Бурхан—кэйхэли. Из личной коллекции Е. А. Гаер

лялся на поиски души. Начинал искать ее на родовом дереве, на путях злых духов. Найдя, он как бы схватывал ее со страшным криком. При этом делал движения ртом, будто заглатывая что-то. Затем он якобы относил обна-руженную душу к духам предков, «сдавал на хранение» или же вновь «вдувал» ее в будущую мать (М. Т. Оненко, 1971; А. С. Сойгор, 1973).

У отдельных групп нанайцев существовало несколько иное представление о душе.

И. А. Лопатин определил, что душа у человека, по поверью гольдов, бывает трех видов: омиа, эргэн и фаня.

И. И. Козьминский, работавший среди гаринских нанайцев, писал: «По представлению гольдов, у человека имеются три души: витальная душа — панян, тень, душа-дерево — морсо и, наконец, внешняя душа — дзулемди (все термины гаринских гольдов). Если панян после смерти человека перестает играть роль на земле и уходит в загробный мир, а морсо, вырастающее при рождении человека, падает перед концом его жизни, то дзулемди навсегда остается на этом свете и превращается в духа».

Душа умершего человека, по поверью нанайцев, могла влиять на судьбу живущего, служила посредником во взаимоотношениях усопшего из потустороннего мира со всеми членами семьи и рода.

Считалось, что после смерти человека его душа продолжала обитать в этом мире среди живых. Через определенное время шаман во время больших поминок — каса отвозил ее в потусторонний мир — буни, который находился якобы в стороне заката солнца, под землей. Это место называется доркиндиа. Загробный мир, по представлению нанайцев, такой же, как и тот, в котором они живут. И души умерших занимаются тем же, чем живые на земле: рыболовством, охотой. Только там дары природы немного обильнее и богаче. Времена года там такие же, только все наоборот: если на земле лето, то там зима и т. д.

Смерть, по верованию нанайцев, была временным состоянием. Происходил круговорот превращений. В связи с этим о душе проявлялась особая забота.

По обычаю нанайцев, умирающего или умершего человека нельзя было оставлять одного (М. Бельды,



Ульчское захоронение ребенка до года в дереве

1971; Д. С. Бельды, 1973), поэтому у постели всегда находились близкие родственники, которые не испытывали особого страха перед ним. Но существовало представление, что иногда умерший становился вместилищем злых духов, которые всячески вредили живущим, мешали охотничьему и рыбному промыслу. Поэтому нанайцы старались предотвратить отрицательные последствия, связанные со смертью сородича. Так, если в село, где только что скончался человек, подъезжал или подходил охотник, любой путник, то к нему навстречу бежал кто-нибудь из жителей стойбища и кричал: «Нантара! Нантара!» Так предупреждали чужого, что заходить в село нельзя, чтобы тот, по обычаю, предпринял меры предосторожности. Все односельчане знали о тяжелобольном сородиче, а узнав о его смерти, убирали в амбары орудия лова, охотничью одежду и утварь. Амбар заперывали. У некоторых нанайцев не было отдельных охотничьих амбаров, все промысловые вещи они хранили в общем амбаре, но в специально отведенной его части. Случалось, что такой амбар закрывали, не успев вынести продовольствия на траурные дни. Тогда хозяйкам приходилось просить продукты у соседей в долг. Этот обряд называли нантара колини. Он распространялся и на сдохшую кошку, таившую в себе опасность появления самого злого духа сатька. Эти духи в шаманских камланиях представлялись в образах кошек.

Только убедившись, что человек умер, его тело клали на доски — диркэнчэ на полу у левых нар, выравнивали, выпрямляли, вытягивали его руки вдоль туловища. Затем завязывали обе ступни белой тесемкой, а к ногам клали камень, чтобы покойный не выталкивал ногами души живых родственников. Такое обращение с телом умершего называется диркэнди. Люди, понесшие утрату близкого им человека — пэнтэр най, соблюдают траур. Широкой полоской белой ткани (цвет траура) повязывали голову. Овдовевшая женщина — наонки энтэнь расчесывала свои волосы и вплетала в косы приплетки из белой тесьмы. А концы волос в знак горя обрезала и клала в гроб мужа у изголовья. Обычно это делала вдова, но иногда так поступала и мать, потерявшая любимого ребенка.

После смерти главы семьи или старшего человека

в доме в первую очередь кто-нибудь из другого рода развешивал веревку и под самыми стрехами дома обвязывал ее — эриуру, завязывал узел недалеко от входной двери. Этот узел заключался в том, чтобы не дать «развалиться» семье, выстоять, выжить всем оставшимся в живых родственникам. Считалось, что со смертью главы семьи и стены дома расшатываются — дё дёлдиари, дё вадёари. При выносе тела из дома веревку развязывал чужадец и нес ее на кладбище. Там он выбрасывал или помещал ее в развилку близстоящего дерева. Веревку могилу не закапывали, но пользоваться ею было нельзя. Это запрещалось обычаем. Т. В. Гаер рассказывала, что вечером, после похорон, совершали обряд, заключавшийся в том, что расшатанные устои дома шаман или камлани «поправлял», забивая небольшие колья по углам его, возле основных столбов дома.

Следующим срочным делом после смерти человека было приготовление погребального нагрудника — эриптун. На нем бусами вышивали замысловатый узор, изображавший кишки человека. К концу узора пришивали серебряное кольцо, от него тянули нитку такой длины, чтобы ее конец в момент захоронения можно было вывести из могилы. Через эриптун душа покойного могла якобы пить, есть, пить воду, принимать пищу.

Нами выявлено, что у нанайцев некоторых родов также вместе с эриптун делали орнаментированное изображение временного вместилища души усопшего — лочако¹. Оно представляло собой трапециевидный черехугольник. Орнамент (аппликация) вырезался из белой ткани, а фоном был черный или красный материал. По низу пришивались или приклеивались кисти черного и красного материала. В верхней части пришивалась петля, за которую лочако подвешивали к чему-нибудь (веточке, палочке и т. п.) во время «кормления» души. По верованию нанайцев, душа покойного очень пуглива и не может принимать поминальную пищу на виду у всех. Поэтому она берет пищу из-за лочако (Б. И. Киле, 1976). Отсюда можно

¹ Нанайцы из родов Бельды, Гаер, Самар, Заксор утверждали наличие лочако в похоронном обряде. Представители других родов отрицали это явление, но говорили, что не знают о лочако.

сделать вывод, что лочако не столько изображение души, сколько ее прикрытие, вместилище.

Совершив обряд диркэнчэ, родные заботились о том, чтобы душа усопшего питалась, пила, курила. Для этого у изголовья покойника ставили пищу — добоча. В основном это была еда из общего котла, та, которую варили для живых, для питья ставили отвар из крупы — сон. Курящему клали трубку с прикуренным табаком — ичинчя. Пища и табак периодически менялись¹.

Покойник в доме находился трое суток. Ночами в доме умершего и у всех родственников горел свет. Его не гасили семь суток, до первых поминок — дегдин, якобы предотвращая козни злых духов, чтобы они не унесли свет, огонь живых, а также давая знать душам умерших родственников, что на этом свете еще живы родственники, которые могут совершать похоронные и поминальные обряды по умершим родным (Л. С. Сойгор, 1973; Б. И. Киле, 1976). Пока покойник находился в доме, при нем все ночи по очереди сидели его родные и друзья. Они вспоминали случаи, бывшие при жизни с покойным, не только печальные, но и веселые, смешные. Погребальную одежду — бусу, о которой пишет в своей работе Ю. А. Сем, готовили заранее. Она почти не отличалась от повседневной. Это халаты, унты, штаны, наколенники, рукавицы, шапка, нагрудник — эриптун — все необходимое для жизни души в буни. Погребальной одеждой становилась также часть свадебного приданого — мируэ. Пожилые люди говорили спокойно о том, что часть свадебного приданого берегут для себя как погребальную одежду. Бусу различных групп нанайцев отличалась материалом, из которого ее шили. Это зависело от хозяйственных занятий людей. Так, у горинских охотников обувь шили из шкуры лося — нантама ота, а у амурских рыбаков — из рыбьей кожи согбома ота. Когда бусу готовили заранее, ее шили обычным швом. Если же человек умирал скоропостижно, то родные, близкие и взрослые жители села считали своим последним долгом принять участие в изготовлении одежды для покойного. Шили особыми, «живыми» стежками — улэм.

¹ Такие названия поминальной пищи, курения, питья использовали только в данных обрядах. В повседневной жизни этими словами нанайцы не пользуются.

Три дня шли приготовления к погребению: готовилась погребальная одежда; мужчины строили кэрэн, если его в роде еще не было, или делали помост — дэсиун. Позднее готовили гроб и копали могилу.

В конце XIX — начале XX века еще сохранились родовые наземные бревенчатые пазовые постройки — кэрэн. Зимой они отапливались. Там могло быть по несколько трупов, завернутых в бересту и материю, или гробов. Пол и нары покрывали камышовой циновкой — сактан, вдоль стен по полу стелили камышовую циновку — хондоригда. Родовые кэрэн зажиточных нанайцев были пышно украшены резными узорами. (В селе Кондон в 1980 году еще были в сохранности остатки кэрэн рода Намункан. Показал и объяснил его значение О. Ф. Самар.) Недалеко от входа был сделан очаг мертвых. Обычно старшая в доме или недавно овдовевшая женщина ходила в кэрэн по утрам, разжигала там очаг. Иногда она оставалась возле очага на некоторое время, занимаясь рукоделием, оплакивая мужа, умерших родных.

И в дом, где находился умерший, приходили прощаться с ним родные, друзья. Приносили угощения умершему — саорма: водку, пищу, материю или какую-либо вещь. Пришедший становился с восточной стороны от покойника, наливал водку в небольшую пиалу для покойника движением не к себе (как обычно это делают), а от себя — с тем, чтобы покойник на том свете мог выпить, и подавал старшему из рода умершего. Взяв пиалу с водкой, старший обращался к покойнику со словами:

— Нэку амингасаниа, дака,
тый най симбиэ сусуэчингдэми,
дичиниз. Тый аракингоани омио!

— Отец детей, дядя, этот человек пришел тебя проводить.
Выпей его водку!

Старший перечислял принесенные угощения и подарки, затем пригублял пиалу, небольшое количество водки выплескивал на грудь умершего, а оставшуюся водку выливал в специально приготовленную для этого посуду. После этого пришедший угощал водкой по очереди всех присутствовавших — хэриури. Так же поступали с поминальной пищей. Каждый пришедший, по обычаю, должен был съесть хоть немного.

В последний день перед погребением, прежде чем

начать обрядовать покойника, на улице, на вешалах — дэсиун вывешивали и раскладывали одежду и вещи умершего, предназначенные для него, для сжигания во время поминок — дегдин и для раздачи родственникам на память о нем (А. С. Сойгор, 1973). Ближе к полудню люди из другого рода начинали обрядовать покойника. Родственникам умершего, по обычаю, производить обрядование не разрешалось. Если же все-таки сделать это было некому, то могли обрядовать только самые пожилые родственники.

Одежду на покойника надевали в зависимости от его прижизненного социального положения и благосостояния. Так, на зажиточного покойника надевали несколько новых расшитых ценных халатов, дорогую шапку, наколенники и другую одежду. Лицо покрывали в несколько слоев: первый слой был из бараньего меха — балдаксан, мехом вниз; второй — из шелка; третий — из ситца или других тканей. Покойников из бедных семей обрядовали скромно. При этом для тех и других обязательным было, чтобы на них было нечетное количество вещей, иначе душа покойника якобы прихватит до пары кого-либо из живых с собой в бун. Также строго наблюдали за тем, чтобы все вещи были разорваны. По представлению нанайцев, все окружающие их предметы были одушевлены. Души этих вещей также должны были перейти в иное состояние, так как целые вещи якобы не достигали загробного мира и не могли найти своего хозяина. Те, кто обрядовал усопшего, за пазуху покойнику клали какие-либо мелкие вещи — самогдан: лоскутки материй, блестящие обертки от конфет и т. д. Об этих вещах знали только те, кто обрядовал умершего. И старались держать это втайне до больших поминок.

В последний день перед выносом тела покойного из дома готовили запас еды на дорогу — олбион. Олбион или привязывали к поясу, или клали в коробочку у изголовья вместе с кресалом — триун, кремнем — боракта, трутом — силчиксэ.

Обрядив покойника, его снова клали на доски. Вносили в дом гроб и на дно стелили постель — сэктэпун. Если постелью и одеялом при жизни умершего пользовались и другие члены семьи, то от этих вещей отрезали по маленькому кусочку — доля живых — и оставляли

вещи дома. Если они принадлежали только покойному, то их только надрывали или надрезали в любом месте, но не отрезали кусочков для остающихся. Затем на постель клали обрядованного покойника, покрывали его одеялом — полтади так, чтобы орнаментированная полоса — дэйсу была у ног. Часть одеяла, которая была к голове, нанайцы украшали орнаментом. Вдоль правой руки клали посох — тунепун. Считалось, что он был нужен всем умершим, в том числе и детям старше одного года. На него якобы опирались души умерших при переходе самого трудного отрезка пути в бун — хароан. Обычно гроб делали вместительным, чтобы положить туда оставшуюся одежду, предметы домашнего обихода. Если хоронили мужчину, то клали в гроб топор, котелок, нож, блюдо, если женщину, то — иголку, нитки, кусочки материи, но ножницы запрещалось класть, ибо она ими обрежет «нити жизни», судьбы родственников, и они умрут. На покойника надевали несколько халатов. Поверх всех халатов умершего подпоясывали и затем к поясу привязывали олбио.

Закончив обрядование, приготовления к выносу тела, родные начинали прощание с ним: плакали, кто-нибудь из родных причитал.

В это время мужчины разбирали часть стены или снимали оконный проем, поскольку выносили покойника не в дверь, чтобы он не нашел обратного пути в дом. После выноса тела в окно или проем в стене чужеродцы сразу заделывали этот проход, якобы возможный лаз для душ умерших родственников. Выносили покойника ногами вперед, чтобы не вернулся. В этот момент совершался обряд «задержания», который заключался в том, что родные старались схватиться за доску — диркэнчэ или за гроб и тянули в дом, в то время как люди из другого рода выносили его. Родные не хотели, чтобы душа умершего на них обиделась за то, что разрешили чужеродцам вынести из дома вроде без сожаления. Во дворе гроб устанавливали на возвышении, и все пришедшие начинали прощаться с покойным. Во времена более поздние гроб не вносили в дом, а тело на диркэнчэ выносили из помещения и только на улице укладывали в гроб. Люди соседнего рода всем раздавали кусочки разорванного ситца в качестве платков,

чтобы вытирали слезы — индомоксай. Родные — пэнтэр най с плачем-причитанием обращались к умершему:

— Ама, симбиэ эй илуду ичэ-гувэси. Бортый сусуэчипуэ!

— Отец (если это глава семьи. — Е. А.), тебя на этом свете больше не увидим! Совсем тебя провожаем!

Затем обносили всех присутствующих водкой. Все отпивали немного и остаток выливали в посуду для умершего.

После прощания с телом умершего гроб несли к дэсиун или к кэрэн. Позже — на кладбище, к могиле.

Если человек умирал зимой в отсутствие родственников-мужчин, ушедших на охоту, то его тело, завернув в материю и бересту, клали на помост на улице и оставляли до возвращения охотников с зимовья. Так поступали потому, что оставшиеся женщины и старики не смогли бы сами похоронить, соблюдая погребальный обряд. Кроме того, необходимо было дожидаться возвращения родных, чтобы они простились с умершим.

Позднее, под влиянием русских, умерших стали хоронить в земле. Могилу копали в основном чужие. Они шли на кладбище, прокладывая тропу, и возвращались по ней же. Идти по другой тропе запрещалось, поскольку для души покойного таким образом появлялась лишняя дорога на этом свете для возвращения. Место для могилы умерших обычной смертью (по старости, по болезни) выбирали повыше, посуше. Родовое, позже сельское кладбище располагалось почти всегда на другой стороне реки, на песчаном острове. Могила имела форму прямоугольника. Бывало, что вместе со взрослым человеком одновременно умирал ребенок, тогда сбоку от основной могилы делали углубление, или подбой, чтобы положить умершего ребенка. Гроб несли по тропе, которой ходили копать могилу.

К могиле несли вещи, которыми пользовался при жизни умерший: лыжи, лук, стрелы, нарту и т. п. Если это была женщина, то предметы, которыми она пользовалась. В этот день готовили специальную поминальную пищу, которую несли с собой на кладбище в берестяной посуде, завернутой в рыбью кожу.

На кладбище, пока шли приготовления к погребению, мать покойного или самая старшая женщина из рода



Информант Кирис Канганович Киле. Село Булава, 1985 год

умершего разжигала огонь умерших с западной стороны могилы (костер состоял из длинных жердей и имел продолговатую форму), чуть подалее, с восточной стороны, она разжигала огонь живых.

У могилы родные прощались, плакали. Перед тем, как закрыть крышку гроба, «разрывали» связь с живыми — сирэктэ хэтулиури. Этот обряд совершали обязательно в последний момент перед захоронением, но не у дома умершего. Тот, кто держал конец разорванной нити, немедленно должен был уйти с кладбища, не оглядываясь назад. Смысл обряда заключался в том, чтобы оставшиеся в живых родные больше не соприкасались с телом покойного и его душа не могла причинить зло людям, разорвавшим с ней связи, в основном родственникам, которых очень любил усопший. Это были, например, младшие дети или внуки. Рвущий нить говорил душе умершего:

— Эди наманда! Си эмучэкэн энэру!

— Не обнимай (не захватывай) душу родственника. Иди один!

Если после смерти старших в семье кто-либо из детей заболел, то считали, что умерший «обнял», захватил с собой душу любимца. Тогда говорили, что душа покойника использует младенца в качестве посоха-поводыря. В таких случаях приглашали шамана, чтобы он совершил обряд поисков и захвата души больного. И шаман совершал обряд «вскрытия» могилы — дэгбэли и «забирал» душу заболевшего — панян.

Совершив «разрыв» связи с живыми, закрывали крышку гроба, и, забивая ее, каждый родственник ударял молотком по гвоздю нечетное число раз. Гвоздей должно быть нечетное количество. Поверх гроба настилали циновку — сида из тальниковых прутьев, снова накрывали берестой. Затем каждый бросал по горсти земли (это тоже позднее влияние русских). Потом люди другого рода закапывали могилу. Опускали в могилу гроб с покойником головой к востоку якобы для того, чтобы он вставал лицом к заходу солнца, в сторону буни. На месте захоронения ставили столбик из только что срубленного деревца, символизировавшего связи потустороннего мира с миром живых. Памятники — пайдан на моги-



Костер живых во время захоронения умершего родственника

лах нанайцев появились позже, под влиянием русских. Их устанавливали в ногах, считая, что ничто не должно давить на голову, чтобы не было тяжело вставать душе. На могильном холме раскладывали принесенные вещи: лыжи, лук, стрелы, нарту (непрерменно все сломанные). Иногда лук и стрелы вешали на ближайшем дереве, лыжи и нарту прислоняли тоже к дереву. Оставляли на могиле разбитые чайник, кастрюлю, чашки и другую утварь.

К этому времени разгорался огонь у костра для мертвых и у костра живых¹. У первого собирались все пришедшие на кладбище. Между могилой и костром прочерчивали небольшой ров, через него клали палочку — хумэгдэн (Г. С. Киле, 1971; Н. Д. Самар, 1973). Иногда вместо нее использовали кольцеобразное приспособление — кэйхэли. По словам А. С. Сойгор, раньше использовали перекрученный в жгут пучок трав — наокта, клали его поперек маленького рва. Назначение данных

¹ В последний день перед похоронами мужчины заготавливали дрова для поминального костра (огня умерших). Дрова были длинные, примерно 1,5—2 метра, лежали в костре только вдоль: одним концом к закату, другим к восходу солнца.



Поминальный костер

предметов состояло в том, что через них якобы жидкая пища доходила до умершего. На середину палочки или пучка травы или в кольцо кэйхэли лили воду или жидкий отвар круп — сон. При этом говорили:

— Кэйхэли-мэт кэнгулику очогоро!

— Словно кэйхэли стань свободным, легко проходным (это про горло, глотку умершего. — Е. Г.), чтобы пища легко проходила!

Таким образом, по представлению нанайцев, душа покойника получала питье. В это время параллельно четырехугольному костру расстилали узкую камышовую циновку. На нее раскладывали принесенную поминальную пищу. Недалеко от костра втыкали в землю палочку с развилкой, на нее вешали изображение души — лочако, орнаментом к костру. Затем начинали бросать в огонь поминальную пищу, часть ее завернув в рыбью кожу, а часть просто так. Обычно это делала одна из родственников умершего, при этом говорила:

— Ама, олбинкимбари, дег-дизпу! Баро!

— Отец, то, что мы принесли, предаем огню (душе умершего. — Е. Г.). Получи.

Необходимо было, чтобы пламя не гасло. Если пища хорошо горела, то считалось, что душа покойника ее принимает без обиды, с «легким сердцем». Головешки, образовавшиеся со стороны восхода солнца, не подтачивали к костру. Одну из них незаметно вытаскивала старшая женщина рода и откладывала в сторонку. Уходя с кладбища, она забирала головешку с собой. Вернувшись в дом, подкладывала в огонь домашнего очага, таким образом она якобы принесла долю огня живущим. А у костра живых сидели и вели разговор те, что собирались возвращаться домой. Покидая кладбище, женщина, которая «кормила» душу умершего, забирала с собой хумэгдэн, которым пользовались при кормлении души на следующих поминках, вплоть до последних больших поминок — каса, когда, «покормив» душу последний раз, выбрасывали его в поминальный огонь.

По обычаю, у костра во время поминок нельзя было плакать, ибо считалось, что слезы могут погасить огонь и душа не получит пищу, останется голодной. В основном весь похоронный обряд проходил без участия шамана. Он активно начинал действовать лишь в поминальных обрядах. Это, несомненно, указывает на глубокую древность похоронного обряда.

После выноса тела из дома начинали выметать мусор. С восточной стороны мели родственники умершего, а с западной стороны — чужеродцы. Считалось, что на стороне восхода солнца находятся души живых родственников, а на стороне заката — души мертвых родственников.

По одним данным, мусор с западной стороны дома выносили в этот же день и бросали к закату солнца, а мусор с восточной стороны, где якобы находились души живых, оставляли до утра следующего дня и выбрасывали в сторону восхода солнца. После этой первой уборки начинали готовить поминальную пищу, накрывали на стол. К возвращению всех с похорон стол для первых поминок должен был быть накрыт (А. С. Сойгор, А. П. Ходжер, А. А. Самар).

По обычаю нанайцев, все, кто участвовал в похоронах, должны были вернуться в дом родственников умершего, принять участие в поминальном обряде. Уходить с кладбища сразу в свой дом запрещалось, видимо, чтобы не

внести в него несчастье. С кладбища после погребения возвращались уже по другой дороге и след засыпали пеплом, чтобы душа погребенного потеряла дорогу к живым. На поминках необходимо было попробовать хотя бы понемногу каждого приготовленного кушанья, так как считалось, что съеденное получает душа умершего.

Первые поминки, не считая тех, что проводились в день похорон, совершали на седьмой день. Называли их наданди, от слова «надан» (седьмой). Чтобы провести обряд поминания—надамбори, приглашали шамана. Готовили поминальное кушанье, старались приготовить любимую пищу умершего. С утра мастерили деревянное изображение души—панё. Оно представляло собой деревянный квадрат размером 20—25 × 20—25 сантиметров. В центр основания панё вставлялась вырезанная из дерева стилизованная фигурка человека. В верхней части ее выдалбливали отверстие, имитировавшее рот. В это отверстие вставлялась раскуренная трубка.

Для панё шили маленькую постель и прямоугольную подушку, туго набитую шерстью сохатого. Когда заканчивали готовить панё, шаман приступал к камланию — ему надо было «найти» душу покойного. Для этого он во время камлания якобы совершал походы по тропам, где могла бы находиться в данный момент душа. Среди многих душ он обязан был найти именно искомую. «Встречая» на пути души, он называл различные признаки, по которым родные умершего могли признать своего родственника. Шаман должен был назвать все те предметы, входившие в самогда, которые были спрятаны за пазухой усопшего во время обрядовения тела перед выносом из дома. Если шаман удачно перечислял их, то считалось, что необходимая душа найдена. Так заканчивалась первая часть шаманского камлания. Не менее важной была вторая часть — водворение этой души во вместилище — панё. Опознав нужную душу, шаман «захватывал» ее, буквально кусал, заглатывал — сэкпэнди со страшным криком. Затем вдвухал ее в изображение души. Только после этих манипуляций считалось, что панё настоящее, с хозяином, то есть душа умершего находится на месте. Родные могли за ней ухаживать, кормить, поить, укладывать спать.

После водворения души все участники поминок шли к



Информант Николай Бельды, исполнитель национальных мелодий на национальных нанайских инструментах. Село Джари, 1971 год



Информант Хунгалика Бельды (слева). Село Найхин, 1973 год

месту захоронения, разжигали на месте старого кострища огонь мертвых, затем прочерчивали канавку или рыли небольшую ямку, пристраивали приспособление, через которое лили воду, отвар из круп. С восточной стороны могилы ставили панё. Вдоль костра так же, как и на похоронах, раскладывали поминальную пищу, личные вещи покойного, которые собирались сжечь. На седьмой день шаман совершал обряд илгэси: во время пения—яян он от имени души рассказывал о том, кому умерший при жизни был должен, кто ему был должен и что должен. Присутствующие подтверждали это, и родные обязаны были вернуть долг или получить. Душа могла «рассказать» и о том, что было не dokonчено или обещано при жизни, чтобы родственники завершили начатое и выполнили обещание. «Просьбу» души умершего обязательно выполняли. Поминальную пищу присутствующие ели,



Могила нивханки. Село Макаровка, 1973 год

а также высыпали на поминальный костер, рядом с которым пристраивали лочако. Как правило, вместе с изображением души подвешивали рядом нарукавную орнаментированную повязку с правой руки—хуэтун, которой пользовался при жизни покойный. Возможно, суть этого обряда в том, что человек пищу принимал правой рукой, а рукава халата обычно завязывались нарукавником. После поминок на седьмой день лочако и хуэтун закапывали в могильный холм.

Вещи, предназначенные душе, раскладывали рядом с костром. По обычаю, прежде чем предать вещи огню—ангдай най, надевали их на себя (иногда и родственники), расхаживали возле костра, чтобы душа видела свою одежду. Часть из этих вещей раздавали чужеродцам. Родственники бросали им халаты, рукавицы, наколенники, обувь и другие вещи через огонь костра. И при этом родные с вещами стояли с западной стороны, а получатели становились со стороны восхода солнца. Так якобы происходил процесс очищения огнем. Иногда кое-какую вещь родственник оставлял для себя на память, но и для него также бросали ее через костер. Во время поминок члены семьи умершего старались не плакать, так как считалось, что душа родного человека с этого дня находилась рядом с ними, при них. Нанайцы рассказывали о том, что если родные уезжали в гости к своим близким или друзьям, непременно брали с собой панё, пристраивая его где-нибудь в середине лодки. Вечером, укладываясь спать, клали его рядом с собой и укрывались одним одеялом. Д. С. Бельды рассказывала (1971):

— Дои сиктянгора, полта дочини игурэ, ама панёдини аори бичэй. Туй там полон анайтани.

— Собралшись с духом, я укладывалась спать под одним одеялом с панё отца. Наверное, поэтому я без тепла, «высохшая».

Накормив душу, дав ей вещи, захватив с собой головешку с восточной стороны костра, все возвращались домой. Дома угощали всех пришедших на поминки. Уходя с кладбища, забирали атрибуты поминок: палочку—хумэгдэн, через которую поили душу, берестяную посуду, в которой приносили отвар крупы. Их берегли и пользовались при каждой из малых поминок до больших поминок—каса.



*Лодочка—нойна для поминального обряда. В нее клали * поминальную пищу, затем опускали в реку для души утонувшего*

Поминки устраивали каждый месяц весь год, обязательно в начале месяца, потому что в конце месяца нельзя поминать, якобы род кончится, все умрут.

Материальное воплощение души обхаживали до каса. На совершение их приглашали сильного шамана—даи саман. Этот обряд совершали через год или три, в зависимости от материального состояния семьи. Для этого родные умершего должны были накопить определенное количество денег, продуктов и собрать вещи, чтобы устроить последние поминки—проводы души умершего (или умерших) в загробный мир—буни. Когда семья считала себя подготовленной к этому обряду, предупреждали всех родственников и друзей покойного о сроке проведения каса с таким расчетом, чтобы они могли приехать. В назначенный день собирались все, приезжал шаман (за ним ездили, привозили с почетом). Ко времени проведения каса набиралось несколько вместительных душ, которые не были отправлены в загробный мир. Большие поминки—это большое театрализованное представление—проходили три дня. За это время готовили все необходимое душам умерших для путешествия в поту-

сторонний мир: пищу, одежду, орудия труда, необходимые для ведения хозяйства.

Души умерших не всегда находились в панё, они могли на время покидать свое вместилище. Поэтому шаман совершал камлания — поиски тех душ, которые должен «отвезти» в мир мертвых. Шаман называл предметы, которые находятся за пазухой умершего — самогдан. Если перечислял не все, то называл особые приметы умерших: шрамы, пятна на теле их. В том случае, когда шаман удачно опознавал души и родные утверждали, что это именно те, он совершал обряд «вдувания» последних во временное место пребывания душ — мугдэн¹, пока шаман будет везти их в буні. Затем следовала подготовка шаманской упряжки и нарт, в которых отправлялись души мертвых. В нарты укладывались все мугдэны, и совершалась последняя часть камлания — поездка по дороге мертвых в буні. Благополучно «добравшись» до входа в мир мертвых, шаман якобы передавал все души тем, кто встречал их там. Этот обряд совершался шаманом в маске². В месте входа в буні — имун он быстро «пересаживался» на железную птицу — кори и улетал на землю.

Обряд похорон детей, умерших до года, у нанайцев отличался от похорон взрослого человека. Для них существовало особое захоронение, когда совершали обряд илиочи, илиочими хумури («ставить на ноги» последующего ребенка). В семьях, где умирали дети, родители вили гнездо для птичек под стрехами над окном. Если гнездо заселялось — это было хорошим предзнаменованием: родители могли надеяться, что души умерших детей вернулись к ним. Мать умершего ребенка после его смерти периодически выцеживала молоко из груди и выливала его недалеко от сделанного гнезда. Так она «под-

¹ Мугдэн — деревянное изображение человека почти в натуральную величину. На него надевали одежду, предназначенную для «ношения» в мире мертвых. Мугдэн делали в последний день каза. Изготавливал их любой человек, мастерски владевший ножом.

² Шаман, отправляясь в мир мертвых — буні, обязательно надевал маску или же раскрашивал лицо сажей. Это делалось, видимо, для того, чтобы души умерших сородичей не признали его в момент «сдачи» их в мир мертвых. Шаманы Н. С. Тумали, М. Т. Оненко говорили, что в случае задержки в буні они могут умереть. Во время камлания в этот момент шаманы часто теряли сознание.



Сруб рядом с ульчской могилой. В срубе (концы бревен верхнего венца вырублены в виде морды медведя) складывали вещи, предметы первой необходимости для умершего. Село Аური, 1973 год

кармливала» душу умершего младенца. Особенно строго мать соблюдала все обряды по отношению к умершему первенцу, боясь, что его душа заблудится и детей у нее больше не будет. Захоронения умерших до года детей на деревьях, в дуплах, на помостах, прикрепленных к дереву, носили магический отпечаток. Нанайцы верили, что жизнеутверждающие силы деревьев передадутся душам младенцев.

Сразу после смерти ребенка совершали обряд положения на доски — диркэнчэн, изготавливали передник — эриптун, у изголовья ставили детскую пищу. В основном это было молоко матери, которое периодически выцеживалось в специальную посуду и ставилось у изголовья. Если ребенок при жизни начал питаться другими продуктами (кроме материнского молока), то такую пищу тоже ставили в небольшом количестве у тела младенца. При прощании с умершим ребенком приносили главным образом лакомства, сладости.

Одевали покойника по обычаю, строго подчиненному предписаниям о его душе. Тело младенца заворачивали в бересту, позже в материю и зашивали. Обрядением в основном занимались люди из другого рода. Закончив эту процедуру, родные прощались с покойным. Затем тело, обшитое перьями уток, заворачивали в бересту, связывали волокнами коры тальника — инакса и устанавливали в развилке дерева или на пристроенный к нему навес. Иногда местом захоронения служило дупло в растущем дереве.

В этом погребальном обряде мы находим подтверждение того, что душа, по верованию нанайцев, проходит ряд превращений и смерть человека — временное явление.

Суть данного обряда состоит в том, что родители умершего возлагают надежду на благополучное «путешествие» души ребенка, его возвращение в мир живых и на продолжение рода, поэтому родственники строго соблюдали этот обычай.

Рядом особенностей отличались обряды захоронения утопленника. Нанайцы считали, что его душу взял дух хозяин воды — тэму. Когда узнавали об утонувшем человеке, все взрослое население стойбища начинало снаряжать поисковые лодки. Для этого делали священные стружки — гиасадан. Их привязывали к перекладинам

лодки, к веслам, к рулевому веслу и отправлялись искать утопленника. Закидывали невод ниже по течению реки. Когда поиски становились безрезультатными, в лодку брали самую старшую женщину из пэнтэр най, сажали ее в середину лодки. Она плакала и причитала:

— Тэму, муэ эдени, пиктэе
адаоно! Калкаоно!

— Тэму, хозяин воды, пригони мое дитя к берегу! (А. С. Сойгор, 1973.)

Верили, что на плач родственницы душа утопленника должна отозваться и всплыть.

Найдя труп утопленника, приставали к берегу напротив. Все выходили из лодки. Затем ее с покойным осторожно отталкивали. Лодку уносило течением вниз по реке, и то место, где ее прибывало к берегу, становилось местом погребения утопленника. Здесь собирались в основном мужчины и пожилые женщины. Они готовили погребальную одежду, обряжали и хоронили недалеко от берега. От могилы до берега в два ряда втыкали в землю палки длиной в полтора метра, на верхнем конце выстругивали нечетное количество стружек. Пара палок у самой воды — бэбу была толще остальных, и вбивали ее в землю прочнее других, ибо считалось, что душа утопленника, «путешествуя» из воды к могиле и обратно, якобы пыталась уйти в сторону, а бэбу удерживали ее.

На седьмые сутки устраивали поминки по душе утонувшего. Приглашался шаман для поисков души, которая «бродила» в водах реки. Во время камлания шаман использовал своих бурханов — сэвэнов, обитавших в воде. Это крокодил — пуймур¹ и кит — тэму. Одного из своих бурханов шаман заставлял «нырять» выше по течению от того места, где захоронен покойник. В этом месте шаман забрасывал снасть, состоящую из веревки длиной в три маха², на конце которой был привязан большой крючок (таким обычно ловят калугу или осетра), чуть подальше от крючка прикреплены один — три поплавка. У этой снасти должен был сидеть помощник шамана, отличающийся особой ловкостью. Роль его за-

¹ Дух помощник шамана пуймур — крокодил, видимо, дракон, в представлении шамана, напоминающий внешне крокодила, и так назван в более позднее время.

² Один мах — расстояние от кисти одной руки до кисти другой при взмахе.

ключалась в том, что он подкарауливал момент, когда к этой снасти прибьется душа утопленника. Все это приспособление называлось ирэн. Дух бурхана — пуймур, «нырнув» возле ирэн, должен был якобы «захватить» плывущую душу. Сам же шаман с другими своими помощниками — сэвэнами «уходил» в шаманском камлании немного ниже по течению реки от места захоронения. Поднимаясь вверх по реке, он «искал» душу утопленника. Душа, гонимая шаманом, подплывала к тому месту, где заброшена снасть. Здесь она «попадалась» пуймур, ее «излавливали» и водворяли в уже приготовленное панё. Поминки устраивали так же, как и по остальным душам умерших, местом поминок была могила утонувшего. Чтобы совершить большие поминки — каса, шаман «искал» душу в реке для водворения в деревянные фигурки — мугдэ. Если после долгих поисков не находили труп утонувшего или погибшего в тайге человека, то похороны отличались от уже описанных. Потеряв надежду на то, что труп родственника будет найден, родные начинали готовиться к погребальным обрядам. Из болотного багульника — сиэнкурэ делали подобие человека в натуральную величину. Уложив его на доски — диркэнчэ и поместив на середину лодки, осторожно отталкивали от берега. У того места, куда прибывало лодку, хоронили это чучело, соблюдая все обряды, необходимые для данного случая. На седьмой день также совершали поминки, изготавливали вместилище для души. Затем шаман водворял ее в панё.

Однажды в селе Кондон ушедший на охоту человек не вернулся, пропал. Все сроки его возвращения прошли, тогда отправились на поиски. Но охотники не нашли, хотя несколько раз выходили на его след. В разных местах люди подбирали то соломенную подстилку для обуви — наокта, то клочки одежды. Возвращаясь после неудачных поисков, люди встретили медведя и убили его. Когда разделяли тушу, в желудке нашли человеческие волосы, ногти человека. Все это наводило на мысль, что медведь разодрал охотника и съел.

Нанайцы считали, что в медведя вошел злой дух амбан и расправился с человеком, ведь нормальный медведь такое не мог сотворить. Вернувшись в деревню, рассказали родственникам обо всем, показали страшные



Ульцкая могила матери близнецов

находки. Тогда тушу медведя разрубили на куски и разбросали в тайге на западную сторону. После этого родственники погибшего приготовили фигуру из болотного багульника, расположили его на доску — диркэнчэ. Найденные останки поместили внутрь этого чучела и, точно соблюдая обряд, похоронили его — вотивное погребение. На седьмые сутки были устроены поминки, и шаман, «найдя» душу погибшего, водворил ее в панё. Затем через определенное время совершили каса, отправили душу погибшего в бун (Е. М. Дигор, 1976).

Похороны уважаемого в роде человека, например «судьи» — дянгиан (знаток и истолкователь обычного права, призванный вершить общинный суд), а также шамана, отличались от похорон обычного человека большими почестями и пышным убранством. При этом пытались узнать, кому должно быть передано занятие покойного (хотя дянгиан всегда признавался человек, обладающий умом, наблюдательностью, мудростью). Похоронив его, в могильный холм с двух сторон — в головах, у ног — втыкали в землю два невысоких шеста. Между ними протягивали тонкую нить, на нее подвешивали маленький бубенчик, внутри которого имелся металличе-

ский шарик, и при малейшем движении ветра бубенчик издавал чистый звон. Место для погребения такого человека всегда выбирали недалеко от дома и непременно с подветренной стороны, в затишье. Считалось, что тот, кто на следующее утро первым услышит звон колокольчика, тот может претендовать на признание, даже если среди сородичей уже был на примете человек, обладавший качествами, необходимыми для вершений спорных дел (П. Киле, 1975).

С. А. Токарев в своем исследовании подчеркнул: «Даже у народов, стоящих еще на стадии общинно-родового строя и не знающих классовых различий, зарождающаяся общественная дифференциация — выделение старшин, главарей, шаманов и пр. — отражается в способах погребения». Шамана обычно хоронили на возвышенных местах. Родные и сородичи обряжали его богато. Душа его считалась особенно опасной для сородичей, могла якобы причинить много зла. По этой причине к его похоронам относились с большим вниманием. Даже место захоронения шамана считалось опасным. Во время поезда на лодке нанайцы не разбивали бивак вблизи такой могилы. Если непосвященный человек все-таки останавливался здесь на ночлег, то не мог отделаться от охватившего его чувства тревоги, а заснув, пробуждался оттого, что слышал грохот бубна, звяканье подвесок на шаманском поясе. Тогда путник спешно перебирался на другое место, решив про себя, что здесь, видимо, похоронен шаман¹.

При жизни шаман изготавливал множество бурханов-помощников, бурханов-покровителей. У него имелись специальные атрибуты: бубен—умчухун, колотушка—гисил, различные металлические зеркала—толи, отражавшие стрелы шаманов враждебных ему родов. Все эти предметы нельзя было хоронить вместе с шаманом. В лесу делали особый сруб—кэрэн, куда приносили бурханов, раскалывали их и помещали в кэрэн. Так совершали наземное погребение шаманских атрибутов.

¹ Д. Ю. Киле из села Джуен Амурского района рассказывал, что он во время охоты на берегу протоки Симми остановился на ночлег, выбрав сухое место, но уснуть так и не мог от чувства тревоги. Успокоился, только перебравшись на новое место. Вернувшись в деревню, он узнал, что местом ночлега он выбрал захоронение шамана.



Священные стружки на ритуальном «музыкальном» приспособлении.
Село Колочем, 1973 год

А шаманский пояс—янкпан, бубен и колотушку оставляли в его доме на чердаке.

На седьмые сутки устраивали поминки, приглашали

более сильного шамана, который, «найдя» душу умершего, водворял ее в панё. В буну душу шамана мог «отвезти» только тот шаман, который совершал большие поминки — каса и, желательно, был бы сильнее умершего шамана. После похорон шамана сородичи оказывали его душе особенное внимание, надеясь на благосклонное отношение своего родственника. Иногда, по верованиям нанайцев, души некоторых шаманов якобы становились добрыми покровителями, помощниками в различной деятельности: охоте, рыбной ловле, в семейных делах (А. А. Соргол, 1976).

Похоронный обряд ульчей во многом сходен с нанайским. Об этом писали в своих исследованиях Л. И. Шренк, А. М. Золотарев, А. В. Смоляк, Л. Я. Штернберг. По представлению ульчей, душа не просто уходила, а вселялась в собаку — прыски. Загробный мир ульчей — були также располагался в западной стороне под землей, там, где заходит солнце (П. Л. Дечули, 1971; Д. Дэю, 1973). А. М. Золотарев предполагал, что, по древним представлениям ульчей, були находится в небе. Это предположение основывалось на легенде о том, что шаман, отвозивший в загробный мир души умерших, возвращался на железной птице — кори. Були — мир мертвых, находящийся под землей, во всем схож с миром живых на земле. Души умерших занимаются там теми же хозяйственными делами, какими были заняты люди при жизни на земле.

Ульчи хоронили покойников также на земле: на развилках деревьев, на помостах, в наземных срубках-усыпальницах. Их еще довелось видеть Л. И. Шренку: «В лесу стояли две изящно сделанные ольчские (ульчские. — Е. Г.) усыпальницы, разрисованные фигурками животных. Такие усыпальницы у ольчей называются холдохса или хывар». Срубы для гробов, описанные А. В. Смоляк и Л. И. Шренком, напоминают нанайские срубы — кэрэны. Позже, под влиянием русских, ульчи стали предавать умерших земле.

Погребение обульчившихся нивхов отличалось от чисто ульчского. Так, А. М. Золотаревым описаны два типа погребения у ульчей рода Ангин (в прошлом нивхский род Ынгны). Род обульчился, но частично сохранил древний нивхский обряд сжигания покой-

ника. Потом умершего стали хоронить, одновременно душа его якобы поселялась в собаку — прыски, и тогда изготавливали деревянное вместилище души — паняу. Поминки ульчи совершали, как и нанайцы, на седьмой день, а через три или более лет — большие поминки. Детей до года хоронили на деревьях, на навесах, в дуплах деревьев (П. Л. Дечули, 1971; А. М. Анга, 1975).

По-особому хоронили близнецов и их мать. Кладбище близнецов находилось отдельно от общего сельского места захоронения, ближе к сопкам, горам, в тайге (П. Л. Дечули, 1971; А. М. Анго, 1975).

Утопленника хоронили иначе, чем умерших обычной смертью.

По верованиям ульчей, утопленник был якобы избранником духа хозяина воды, душа его превращалась в рыбу. Хоронили утопленника также отдельно от всех остальных покойников, на берегу, головой к реке, чтобы душа его могла уйти в воду. Считалось, что она принадлежит хозяину воды, не должна ходить по земле, не может отходить от места захоронения в сторону. Поэтому от места захоронения до самой воды в два ряда, образуя тропу, вбивали палки со стружками.

Найдя труп утопленника, родственники, в основном мужчины, шли на берег к тому месту, куда прибило лодку с умершим. Покойника начинали готовить к погребению, делали гроб. С одного торца гроба, который обращен к реке, сверлили отверстие диаметром в 5—6 сантиметров, чтобы душа могла сквозь него свободно уйти в воду. Утопленника обряжали по-особому, а одежду, в которой его нашли, снимали с него. Заготавливали стружки, щепки, которыми обкладывали в гробу труп, в загробном мире все это якобы должно было превратиться в чешую. Никакой погребальной одежды и украшений с покойником не клали (Д. И. Ангин, 1975).

Ульчи справляли по утонувшему поминки в конце каждого месяца (П. Л. Дечули, К. Дечули, 1971)¹. Для этого готовили поминальную пищу: корни лекарственных растений, кусочек высушенной морской капусты, кусочек

¹ У информанта Константина Дечули отчество в паспорте не записано, он объяснял это тем, что имя отца запрещено было произносить. В 1971 году ему было 87 лет.

панциря краба, корни высушенной черемши. Все это помещали на специальной посуде — нойна, сделанной в виде лодочки из стружек дерева. Затем лодочку отталкивали в реку от двух палок — бэбу. При этом следили за тем, как она уплывала. Если лодочка сразу тонула, значит, душа утонувшего с радостью приняла поминальную пищу.

Ульчи верили, что души утопленников помогают сородичам в ловле рыбы. Нанайцы же считали, что души утопленников мешают, поэтому приносили им жертвенную пищу и уговаривали их не мешать, а помогать в промысле. Ульчи, в роде которых имелись утонувшие, строго соблюдали множество запретов, связанных с представлениями народа о душах утопленников. Они не жарили рыбу, не делали из нее шашлык, не пользовались для топки дровами, выброшенными на берег, — боялись, что навредят душам утонувших сородичей. Пользоваться орудиями лова, лодкой утопленника запрещалось, потому что с этими вещами якобы может передаться несчастье, постигшее род утопленника.

Поминальные обряды по утонувшему ульчи тоже совершали по-своему. Нанайцы справляли поминки так же, как и по умершим естественной смертью. Вещи утопленника сжигали или раздавали чужеродцам. А ульчи для совершения поминок изготавливали маленькое рулевое весло около 70 сантиметров длиной, клали на него вещи утонувшего и отталкивали его также от двух крайних у воды столбов — бэбу. Обычно ульчи тщательно совершали обряд «кормления» душ утопленников перед началом кетовой путины, ибо верили в их помощь на рыбной ловле.

Для ульчей были характерны вотивные захоронения человека¹, ставшего жертвой диких зверей. Ненайденных утопленников хоронили после того, как шаман «найдет» их души и водворит в чучело из болотного багульника. Ульчи, по информации А. В. Смоляк, верили, что душа «умершего младенца возвращается обратно в чрево матери для возрождения». Для совершения обряда водворения души умершего в ее изображение приглашали шамана. Для совершения поминок — каса ульчи пригла-

¹ Вотивные предметы (от лат. votum — обет) — различные вещи, приносимые на священное место.

шали обычно нанайского шамана. Считали, по словам П. Л. Дечули, П. С. Дуван, что он сильнее ульчского. Ульчи старались провести большие поминки — каса по душам утопленников через год после похорон, ибо запреты, связанные с утонувшим, были тяжелыми.

В похоронных обрядах ульчей наблюдалось больше сходства с нанайскими, чем с нивхскими. «По представлению нивхов, — писал Л. Я. Штернберг, — у человека три души: одна — главная и две — тени, помощники. Когда главная душа шамана ранена, то шаман умирает. Одна душа — потенциальный двойник человека, после его смерти она продолжает индивидуальное существование, но в мире Млых-во; вторая — то существо, которое во время сна покидает тело. Одна из душ — его собственная тень».

Для нивхов также было характерно не оставлять умирающего или покойного одного. Пока шли приготовления к погребению, не гасили свет в домах родственников (Я. Падлина, 1977). Сразу же после смерти главы семьи дом подвизывали веревкой под стрехами (Я. Чашканова, 1977).

Способ погребения у нивхов также зависел от вида смерти человека, его возраста, прижизненного социального положения. Умерших естественной смертью нивхи обычно сжигали. Л. Я. Штернберг писал о том, что исключение составляли те нивхи, кто делал первое мось по утопленнику, утопленник чужого рода, умершие во время эпидемии, ребенок, умерший до полугода. В этих случаях хоронили в земле. Но младенца, прожившего несколько дней (до недели), хоронили на дереве, потому что, если сжечь его труп, у матери долго не будет детей. Детей, умерших вскоре после рождения, нивхи не сжигали, а хоронили, так как душа ребенка, испугавшись треска, может убежать и не вернуться для возрождения к матери, — об этом сообщал Е. А. Крейнович.

В. С. Ренчик рассказал (1977) особый случай, когда пришлось отступить от обычного обряда захоронения. Во время весенней распутицы умер (повесился) нивхский шаман Ормун. Его сыновья, жившие в низовье Амура, не смогли приехать на похороны, поэтому труп его не сожгли, а захоронили неглубоко в земле. И обряд погребения по всем правилам совершили только осенью,

когда смогли собраться все дети и родные. Труп Ормуна вырыли из могилы и предали сожжению. Обряжая умершего, все его вещи ломали, разрывали, подошву обуви протыкали. В. С. Ренчик сообщил еще, что в нивхском селе Макаровка утопленников сжигали.

На другое утро после сожжения нивхи приходили на место погребального костра. Пепел сгребали к центру кострища. Выбирали небольшой кусочек кости от черепа, откладывали его. Оставшиеся от погребального огня дрова складывали на место бывшего костра. Забивали четыре небольших столба и затягивали их веревкой. В это же время кто-нибудь делал маленький домик, жилище души — раф, который ставили на кострище. В раф помещали кусочек кости от черепной коробки, ставили туда же каак — фигурку, сделанную из дощечки, ее украшали тканью (своеобразный халат), край которой был орнаментирован, украшен бронзовыми подвесками и ракушками. К верхней части фигурки прикрепляли волосы. Каак выполнял рольместилища души умершего. Отдаленно фигурка напоминала нанайское лочако.

Нивхи устраивали поминки в день, когда строили домик — раф. Проводы в загробный мир не совершали. Они держали собаку — прыски, затем купали медвежонка (в него якобы переходила душа умершего), хорошо выкармливали два года, затем устраивали поминки — медвежий праздник. Собаку — прыски после поминок продавали. Видимо, душа умершего переходила в медведя и после поминок, когда его съедали, и уходила в лес вместе с душой зверя.

По верованию нивхов, утонувший человек считался избранником духа хозяина моря. Душа его до глубокой старости живет у хозяина воды, потом идет в Млых-во. Мы записали предание (Я. Падлина, 1977) о том, что раньше сородичи, видя, как тонет человек, не принимали никаких мер для его спасения. Запрещалось идти наперекор желанию хозяина воды. В поисках утопленника и в его погребении участвовали только мужчины, погребальную одежду готовили лишь пожилые женщины. Найдя тело утопленника, родственники клали его в лодку и пускали по течению. Рядом на другой лодке плыли родные и следили, куда прибьет лодку с печальным грузом. Там приставали к берегу и крючьями вытаскивали

труп из лодки. Недалеко от этого места его сжигали, а рядом ставили палки со священными стружками — инау. Увидев инау на берегу реки, рыбаки, плывшие мимо, бросали кусочки пищи и табак в воду. Умалшенных после смерти хоронили в земле.

У нивхов над погибшими и найденными людьми также совершали votивное захоронение. Из соломы или из веток ели готовили чучело и хоронили его, соблюдая все правила обычая погребения.

Если в роду нанайцев, ульчей или нивхов имелись утопленники или задранные тигром, медведем, полагалось, что этот род «отмечен» хозяевами воды или тайги, над ним висит рок — галигда. У членов семьи данного рода нельзя было брать орудия лова, так как считалось, что с этими вещами передастся несчастье! Чтобы предотвратить отрицательное действие галигда, необходимо было совершить обряд «снятия» вины, рока. Для этого делали небольшой игрушечный лук и маленькую стрелу. Отломив, отщипнув маленький кусочек или отрезав клочок от той вещи, которая принадлежала «меченому» родственнику, и привязав к стреле, пускали его (клочок) из лука в направлении, где живут хозяева вещи, со словами:

— Мэнэ эденции энэ! Оркин-гой гадёро!

— Иди к своему хозяину! Уноси все плохое с собой! (А. С. Сойгор, 1973; Н. С. Тумали, 1975.)

Нивхи сжигали умерших близнецов и их мать в сидячем положении, обкладывая трупы священными стружками — инау. Ульчи хоронили их в могилах-срубах в сидячем положении.

Нанайцы, ульчи и нивхи считали, что души умерших, по которым забывали совершать каждый месяц поминки или по которым вообще не были совершены большие поминки — каса, становились злыми духами, приходящими в свои дома. Они будто бы шумят на кухне, гремят посудой. Это объясняли тем, что без необходимых поминок души мертвых не получали от живых пищу, одежду, поэтому вынуждены являться к родственникам и напоминать о себе. Такие «явления» духов запугивали сородичей, заставляли строго исполнять поминальные и погребальные обряды.

В погребальных обрядах нанайцев, нивхов и ульчей много общего. В обычаях этих народностей — сразу после смерти человека обвязывать его дом веревкой под стрелами, чтобы мир живых не рассыпался, не развалился.

Мир мертвых, по верованию орочей, находился под землей. Они полагали, что мир этот находится на западе, у места захода солнца, но хоронили покойника головой на запад. Орочи хоронили умершего новорожденного в долбленном гробу — кинеко, которому придавали форму утки. Его укрепляли в развилке сучьев березы.

У нанайцев с представлением о душе связано приготовление для нее временного вместилища — фанё, фаня, паняу. Поскольку тело покойника погребено, то для его души необходимо пристанище. Здесь проявлялось стремление избавиться от умершего и стремление сохранить его близко от себя. Поэтому после погребения трупа нанайцы «водворяли» душу умершего в различные временные места ее пребывания: лочако, панё, мугдэн. По мере притупления боли утраты, на третий год, совсем расставались с душой умершего родственника, которой необходимо было «отправляться» в мир мертвых. В связи с представлением о «живом мертвце» нанайцы «кормили» его, ухаживали за ним, периодически устраивая поминки. Такое отношение к душам умерших родственников характерно для многих народов Нижнего Амура и Сибири. Как и нанайцы, ульчи, нивхи, негидальцы оставляли на местах погребения нарту, лыжи, разбитую лодку, верхнюю одежду. Вещи ломали.

Отличия в обряде погребения и поминовения таких людей, как шаман, судья, старейший в роде, от похорон обычных людей говорят о том, что погребальная обрядность и отношение к умершим определялись социальным положением покойника при жизни.

Различия в похоронных обрядах нивхов и нанайцев, видимо, восходят к глубокой древности, существуют в самой основе обряда. Общие детали появились, возможно, в результате длительного соседского общения и культурного взаимовлияния.

Для всех народов Амура характерно представление о мире мертвых как зеркальном отражении земного бытия. Это представление, несомненно, архаично и характерно для многих народов Восточной Сибири.

ИНФОРМАНТЫ

Анга А. М. (с. Булава)
 Ангина Е. К. (с. Булава)
 Бельды Дапсианка Семеновна (с. Джари)
 Бельды Колбо Николаевич (с. Джари)
 Бельды Макто (с. Дада)
 Бельды Хунгалика (с. Найхин)
 Гаер Тайрака (с. Макаровка)
 Дечули Антонина Леонтьевна (с. Булава)
 Дечули Петр Леонтьевич (с. Булава)
 Дигор Евдокия Михайловна (г. Комсомольск-на-Амуре)
 Дзяпи Николай Дмитриевич (с. Кондон)
 Дуван Павел Семенович (с. Булава)
 Дян Дэю (с. Ухта), шаманка
 Заксор И. З. (с. Верхний Нерген)
 Киле Булка Ивановна (с. Верхний Нерген)
 Киле Дайга (с. Джуен)
 Киле Д. Ю. (г. Комсомольск-на-Амуре), родом из с. Джуен
 Киле Полокто (Сергей Гаврилович) (с. Найхин)
 Киле У. О. (с. Джуен)
 Куйсали Т. Г. (с. Булава)
 Наймука Вера (с. Нижние Халбы)
 Ольчи Акулина (с. Булава)
 Оненко Моло Тимофеевич (с. Дада), шаман
 Оненко Наталья Александровна (с. Хунгари, ныне с. Усть-Гур)
 Падлина Яук (с. Макаровка)
 Пундик Наталья Николаевна (с. Макаровка)
 Ренчик Владимир Семенович (с. Макаровка)
 Самар Анна Александровна (г. Комсомольск-на-Амуре)
 Самар Банден Семенович (с. Нижняя Эконь)
 Самар Октябрь Федорович (с. Кондон)
 Сойгор Агафья Семеновна (с. Нижний Нерген)
 Сойгор Николай Семенович (с. Нижняя Эконь)
 Тумали Мария Алексеевна (с. Нижние Халбы)
 Тумали Мария Иннокентьевна (с. Кондон)
 Тумали Николай Сергеевич (с. Кондон), шаман
 Ходжер Антонина Павловна (с. Верхний Нерген)
 Ходжер Нона Дмитриевна (с. Болонь)
 Ходжер Пота (с. Верхний Нерген)
 Ходжер Татьяна Константиновна (с. Джари)
 Чашканова Язруп (с. Макаровка)

ЛИТЕРАТУРА

- Богораз-Тан В. Г. Миф об умирающем и воскресающем звере // Художественный фольклор.— 1926.— № 1.
- Богораз-Тан В. Г. Религиозные идеи первобытного человека // Землеведение.— М., 1908.— Кн. 1.
- Василевич Г. М. Некоторые данные по охотничьим обрядам тунгусов // Этнография.— 1930.— № 3.
- Василевич Г. М. Эвенки: Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.).— Л., 1969.
- Гурвич И. С. Этническая история северо-востока Сибири.— М., 1966.
- Золотарев А. М. Пережитки родового строя у гиляков района Чомэ // Советская этнография.— 1933.— № 3.
- Золотарев А. М. Родовой строй и религия ульчей.— Хабаровск, 1939.
- Иванов С. В. Орнамента, религиозные представления, обряды, связанные с амурской лодкой // Советская этнография.— 1935.— № 4—5.
- Козьминский И. И. Возникновение нового культа у гольдов // Сборник этнографических материалов.— Л., 1927.— Вып. 2.
- Крейнович Е. А. Морской промысел гиляков деревни Куль // Советская этнография.— 1934.— № 5.
- Крейнович Е. А. Нивхгу: Загадочные обитатели Сахалина и Амура.— М., 1973.
- Кропоткин Д. От устья Тунгуски до сопки Каутырь // Записки Общества изучения Амурского края Владивостокского отделения Приамурского отдела Русского географического общества.— Владивосток, 1896.— Т. 5.— Вып. 1.
- Куренков Г. Д. (А. Н. Липский). Материалы по этнографии гольдов // Материальная культура: Опыт общего обзора наблюдавшихся явлений, введение к детальному их описанию.— Верхнеудинск, 1918.— Вып. 1.
- Липская-Вальронд Н. А. Материалы к этнографии гольдов // Сибирская живая старина.— Иркутск, 1925.— Вып. 3—4.
- Липский А. Н. «Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские» И. А. Лопатина: Критический обзор части книги.— Владивосток, 1925.
- Лопатин И. А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские: Опыт этнографического изучения.— Владивосток, 1922.
- Маак Р. К. Путешествие на Амур, совершенное по распоряжению Сибирского отдела Русского географического общества в 1855 году Р. Мааком.— СПб., 1859.
- Максимович К. И. Амурский край: Из ботанического сочинения // Записки Академии наук.— СПб., 1862.— Т. 2 (Приложение).
- Маргаритов В. П. Об орочах Императорской гавани.— СПб., 1880.
- Миддендорф А. Ф. Путешествие на север и восток Сибири: Север и восток Сибири в естественно-историческом отношении: Коренные жители Сибири.— СПб., 1878.— Ч. 2.— Отд. 6.

- Надаров И. П. Очерк современного состояния Северо-Уссурийского края.— Владивосток, 1884.
- Отанна Г. А., Гонтмахер П. Я. Личные имена нивхов // Филология народов Дальнего Востока: Ономастика.— Владивосток, 1977.
- Пилсудский Б. О. Роды, беременность, выкидыши, близнецы, уроды, бесплодие и плодовитость у туземцев о. Сахалин // Живая старина.— СПб., 1910.— Вып. 1—2.
- Полевой Б. П. Этнографические наблюдения Г. И. Невельского (1849) // Советская этнография.— 1955.— № 4.
- Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX века).— Л., 1976.
- Сем Ю. А. Амурские экспедиции и малые народы Нижнего Амура // Труды Дальневосточного филиала СО АН СССР.— Владивосток, 1967.— Т. 7.
- Сем Ю. А. Нанайцы: Материальная культура (вторая половина XIX — середина XX века): Этнографические очерки.— Владивосток, 1973.
- Сем Ю. А. Родовая организация нанайцев и ее разложение.— Владивосток, 1959.
- Сильницкий А. П. Быт гиляков в низовьях Амура // Труды Приамурского отдела Русского географического общества за 1895 год.— Хабаровск, 1896.
- Смоляк А. В. Свадебная обрядность: Нанайцы. Ульчи. Нивхи; Похоронная обрядность: Нанайцы. Ульчи. Негидальцы. Орочи. Удэгейцы. Нивхи // Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравнительного изучения.— М., 1980.
- Смоляк А. В. Ульчи: Хозяйство, культура, быт в прошлом и настоящем.— М., 1966.
- Таксами Ч. М. Нивхи: Современное хозяйство, культура, быт.— Л., 1967.
- Таксами Ч. М. Основные проблемы этнографии и истории нивхов: середина XIX — начало XX века.— Л., 1975.
- Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие.— М., 1964.
- Шимкевич П. П. Материалы для изучения шаманства у гольдов // Записки Приамурского отдела Русского географического общества.— Хабаровск, 1896.— Т. 2.— Вып. 1.
- Шимкевич П. П. Некоторые моменты из жизни гольдов и связанные с их жизнью суеверия // Этнографическое обозрение.— 1897.— № 3.
- Шимкевич П. П. Обычаи, поверья и предания гольдов // Этнографическое обозрение.— 1897.— № 2.
- Шренк Л. И. Об инородцах Амурского края: Соч. Л. Шренка.— СПб., 1903.— Т. 3.
- Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны: Статьи и материалы / Под ред. и с предисловием Я. П. Алькор.— Хабаровск, 1933.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава 1. ПРОМЫСЛОВЫЕ ОБРЯДЫ	10
Глава 2. РОДИЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ	43
Глава 3. СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ	75
Глава 4. ПОХОРОННЫЕ И ПОМИНАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ	102
Информанты	141
Литература	142



Евдокия Александровна Гаер

ДРЕВНИЕ БЫТОВЫЕ ОБРЯДЫ НАНАЙЦЕВ

Редактор Е. В. Воронянская
Художественный редактор А. Н. Посохов
Технический редактор Н. Б. Хохлова
Корректоры В. Е. Черевко, Т. В. Киевская

ИБ № 2197

Сдано в набор 29.07.91. Подписано в печать 02.12.91. Формат 84x108¹/₃₂.
Бумага тип. № 1. Гарнитура литературная. Офсетная печать. Усл. печ.
л. 7,56. Усл. кр.-отт. 7,87. Уч.-изд. л. 7,20. Тираж 2000 экз. Заказ 4588.
Цена 50 коп. Хабаровское книжное издательство Министерства печати и
массовой информации РСФСР. 680620, г. Хабаровск, ул. Серышева, 31. Кра-
евая типография № 1 управления издательств, полиграфии и книжной тор-
говли. 680620, г. Хабаровск, ул. Серышева, 31.