

- Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник. М., 1972.
- Строптивый Кулун Кулуустур: Якутское олонхо. М., 1985.
- Суховский О.В. О шаманстве в Минусинском крае // Известия общества арх., ист. и этногр. при Казанском университете. Казань, 1901. Т. 17. Вып. 2–3.
- Суховский В. Остатки языческой обрядности у качинских инородцев // Енисейские епархиальные ведомости. 1901. № 21.
- Сюжеты якутских олонхо. Новосибирск, 1979.
- Тенишев Э.Р. Глаголы движения в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. М., 1961.
- Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественнонаучных взглядов в древности. М., 1982.
- Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: Семантика и структура. М., 1983.
- Топоров В.Н. О ритуале: Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.
- Тоцакова Е.М. Традиционные черты народной культуры алтайцев. Новосибирск, 1978.
- Хертек Я.Ш. Тувинско-русский фразеологический словарь. Кызыл, 1975. С. 169.
- Чанчибаева Л.В. О современных религиозных пережитках у алтайцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.
- Шатинова Н.И. Семья у алтайцев. Горно-Алтайск, 1980.
- Юнг К.Г. Символы и метаморфозы либидо. Цюрих, 1934.
- Яковлев Е.К. Объяснительный каталог этнографического музея // Этнографический обзор долины Южного Енисея и отдела музея. Минусинск, 1900.
- Яковлев Е.К. Этнографические заметки о сойотах-урянхайцах // Изв. Красноярск. подотд. ВСОРГО. 1902. Т. 1. Вып. 3.

**М.М. Хасанова**

### **РЕКА В МИРОВОЗЗРЕНИИ НАРОДОВ НИЖНЕГО АМУРА (к проблеме культурогенеза)**

Из всех сибирских и дальневосточных рек Амур, точнее бассейн Амура, был самым населенным в течение многих и многих веков. Это объясняется, разумеется, благоприятными природными условиями, представляющими собой удивительное сочетание северных и южных особенностей климата, флоры и фауны. Кроме того, и это, пожалуй, главная притягательная особенность Амура, река и ее притоки необыкновенно богаты рыбой и в первую очередь рыбой лососевых пород.

Археологически бассейн Амура обследован относительно хорошо. Не останавливаясь на столь отдаленной эпохе, как верхний па-

леолит, отметим раннее появление неолитической техники в Нижнем Приамурье, где «<...> наиболее перспективны памятники осиповской культуры. Обобщение данных по радиоуглеродному датированию двух стоянок этой культуры — Гася и Хумми — позволяет говорить о возрасте ее керамики от 10 000 до 13 000 лет назад и более» [Шевкомуд 1998: 80]. Железный век начинается на Среднем Амуре около трех тысяч лет назад [Гребенщиков, Кононенко, Нестеров 1988]. Урильскую культуру раннего железного века в Среднем Приамурье сменяет польцевская, которая со временем захватывает и Нижний Амур, достигая его устья. Следующая по времени археологическая культура — культура мохэ — имеет еще более широкий ареал, распространяясь на юг, север и восток. Средневековые племена мохэ принято считать предками некоторых тунгусо-маньчжурских народов. Мохэ занимались скотоводством и земледелием и делились на несколько довольно существенно отличавшихся друг от друга локальных групп [Дьякова 1993].

Одна из последних археологических культур в Приамурье — средневековая покровская, или, как еще ее называют, культура амурских чжурчжэней. Это прежде всего культура коневодов, занявших в послемохэское время территорию вплоть до современного Комсомольска-на-Амуре и не продвинувшихся ниже по Амуру лишь потому, что там были не вполне подходящие для коневодства условия.

В XVII в. появляются русские исторические сведения о жителях Амура. Согласно донесениям казаков, там жили дауры, ниже по течению — дючеры, далее — натки и ачаны. Судя по письменам, выгравированным на Тырской стеле-трилингве, установленной китайской экспедицией в эпоху Мин (1413 г.) в ста с небольшим километрах от устья Амура, в этом районе в то время жили гилэми (нивхи), куи (айны) и, по-видимому, еще какой-то народ, который назван в этом памятнике «дикими людьми» (по-китайски ежэнь, по-чжурчжэньски удигэн нярма). Возможно, последние представляли собой тунгусо-маньчжурское население. Особенно важным является упоминание айнов как жителей этих мест: для начала XV в. это факт удивительный, поскольку, чтобы попасть в низовья Амура, айнам, вероятно, надо было пройти сначала через весь Сахалин.

Этническая карта Приамурья начинает пополняться новыми названиями в середине XIX в., т.е. в тот период, когда эта территория находилась на грани перехода в российское владение. Так, в известном труде акад. Л. Шренка «Об инородцах Амурского края» в бассейне Амура отмечены следующие этнонимы: гиляки, орочи, ольчи, или мангуны, гольды, негидальцы, самагирцы, кили, бира-ры, манегирцы, орочноны, солонны, дауры, маньчжуры, китайцы, русские. При этом в бассейне Нижнего Амура отмечены гиляки (нив-

хи), возможно, какая-то часть орочей, которых Л. Шренк не отличал от удэгейцев, ольчи, или мангуны (ульчи), гольды (нанайцы), негидальцы, самагирцы, кили (два последних народа, видимо, через некоторое время подверглись сильному ассимилирующему влиянию нанайцев и перешли на их язык).

Реальная этническая картина в середине XIX в. и в последующее время не совсем совпадала с тем, что виделось путешественникам и ученым. Тунгусо-маньчжурские народности тогда еще не вполне сложились, о чем свидетельствует отсутствие единого самоназвания для этноса (например, у негидальцев, нанайцев) или же наличие одного самоназвания для нескольких этносов (скажем, самоназвание нани наблюдается не только у нанайцев, но также и у ульчей).

Бассейн Амура отличается большим разнообразием археологического, антропологического, этнографического и, наконец, лингвистического материала. На протяжении очень длительного времени (с конца неолитического периода, как считают Н.Н. Чебоксаров и И.А. Чебоксарова, в районе Нижнего Амура был представлен хозяйственно-культурный тип оседлых рыболовов бассейнов больших рек и морских берегов [Чебоксаров, Чебоксарова 1985: 190–191]. Н.Н. Чебоксаров и И.А. Чебоксарова писали, что «<...> основной пищей здесь в течение круглого года и теперь еще служит рыба, которая со времени рыболовного сезона заготавливается впрок главным образом в вяленом виде (юкола). Для рассматриваемого типа характерен также оседлый образ жизни, наличие постоянного жилища, часто глубокой и обширной землянки с двумя выходами — верхним и боковым. С этим же типом, по-видимому, связано возникновение и развитие упряжного собаководства. В качестве материала для изготовления одежды широко используется рыба кожа, обработка которой достигает высокой степени совершенства» [Чебоксаров, Чебоксарова 1985: 190–191]. И далее: «Наиболее характерными представителями рассматриваемого типа в Северной Азии были некоторые группы хантов и манси на Оби и ее притоках, а также нивхи (гиляки) и соседние с ними тунгусо-маньчжурские народы в низовьях Амура (негидальцы, ульчи, нанайцы). В прошлом тот же тип преобладал у ительменов Камчатки, этнографическое описание которых в середине XVIII в. дал русский ученый и путешественник С.П. Крашенинников. По многим особенностям хозяйства и культуры к сибирским оседлым рыболовам бассейнов больших рек были очень близки некоторые племена индейцев Северной Америки, в особенности жившие на северо-западном (тихоокеанском) побережье тлинкиты, хайда и др.» [Чебоксаров, Чебоксарова 1985: 191].

В результате длительных и глубоких контактов на Нижнем Амуре и Сахалине образовалась ареальная культурная общность, так сказать, культурный союз, именуемый амуро-сахалинской истори-

ко-этнографической областью. Давая ей краткую характеристику, авторы цитируемой книги отмечают: «Сходство это настолько велико, а территориальная смена одних культурных особенностей других происходит у перечисленных народов настолько постепенно (если не считать удэгейцев, резко обособленных от соседних групп), что, отвлекаясь от языка, было бы очень трудно провести границу между отдельными народами. На примере амуро-сахалинской области можно проследить, как в результате постепенного проникновения тунгусо-маньчжурских племен в аборигенную палеоазиатскую этническую среду складывалась культурная общность при сохранении коренных языковых различий» [Чебоксаров, Чебоксарова 1985: 224–225].

В языковом отношении бассейн Амура во многом уникален. Еще в XVII в. на Верхнем Амуре жили монголоязычные дауры (дагуры), ниже по течению и на притоках реки в XIX–XX вв. можно было наблюдать почти все тунгусо-маньчжурские народности (за исключением эвенов и ороков; последние, впрочем, тесным образом связаны с ульчами). Еще ниже по течению Амура говорили на айнском и до сих пор говорят на не менее экзотическом нивхском языке. Таким образом, в бассейне Амура (в верхнем и среднем течении) были представлены следующие языковые семьи: монгольская (дагурский, а раньше, возможно, и некоторые другие), почти в полном составе тунгусо-маньчжурская и, наконец, отдельным островком изолированный палеоазиатский нивхский язык, а в недалеком прошлом еще и изолированный в генетическом отношении айнский. Не исключено, что в более раннюю эпоху на Нижнем Амуре был распространен еще какой-то неизвестный нам палеоазиатский язык, оставивший след в современных тунгусо-маньчжурских. Такое предположение основано на наличии определенного количества заимствований неясного происхождения, например, в нанайском или ульчском языках. В этой связи следует сказать о том, что А.В. Смоляк обращает внимание на «аборигенный» характер достаточно большого числа терминов в тунгусо-маньчжурских языках Приамурья, в частности терминов, имеющих отношение к рыболовству: «Анализ терминологии, связанной с рыболовным промыслом, показал, что часть ее — эвенкийского характера — имеет позднее происхождение. Судя по всему, до эвенкийских (анга, тымта и др.) бытовали иные, исконные названия. Большинство терминов, относящихся к орудиям местного промысла, имеют аборигенный характер, т.е. не сходны с нивхскими, якутскими, корейскими, китайскими, маньчжурскими и др.» [Смоляк 1984: 67]. Здесь, правда, необходимо отметить, что «сходство» названий в двух каких-либо языках вовсе не обязательно означает, что одно из этих названий является заимствованным, ведь, как известно, эвенкийский язык родственен, например,

нанайскому или ульческому, поэтому сходство некоторых терминов в этих языках вполне может объясняться происхождением этих терминов из общего источника — так называемого праязыка.

Даже беглый обзор народов, языков и культур Приамурья открывает картину не каких-то мало связанных между собой объектов, а панораму целостного этнолингвокультурного организма, причиной возникновения, развития и современного существования которого является могучая река с ее притоками. Можно с уверенностью говорить о том, что огромная река, такая как Амур, притягивала к себе и интегрировала вокруг себя самые разные народы, языки и культуры. Все это находит отражение в восприятии народами Приамурья своей общности и кардинальных отличий от других, чуждых этой общности народов. Это, впрочем, не мешало этносам ощущать свою «особость» по сравнению с рядом живущими; кроме того, тунгусо-маньчжурские народности четко осознавали свое культурно-языковое единство на фоне своеобразия и инородности аборигенной нивхской культуры.

Упомянув некоторые археологические культуры и народы, проживавшие в прошлом в бассейне Амура, мы должны подчеркнуть важность вопроса о преемственности всех этих этнолингвокультурных образований. Он достаточно сложен по разным причинам и прежде всего потому, что легче констатировать отсутствие преемственности, чем ее наличие. Например, не имеет своего продолжения на Амуре весьма высокая земледельческо-скотоводческая культура дауров, оказавшаяся в XVII в. изъятой из этнолингвокультурного контекста этого региона. Несколькими веками раньше «выпала» из этого контекста и покровская культура (или иначе — культура амурских чжурчженей). Скорее всего, на внезапно опустевшие по разным причинам территории, примыкающие к руслу Амура, переселились некие тунгусо-маньчжурские группы. Не исключено, что после ухода «покровцев» эти территории стали обживать предками современных нанайцев и ульчей. Вполне определенно можно говорить о том, что внезапное переселение дауров на территорию Маньчжурии способствовало заполнению опустевших земель тунгусами, которых Л. Шренк называет манеграми и бирарами. В обоих случаях речь идет о бессубстратном этнообразовании, поскольку территория, на которой происходил процесс слияния родственных между собой в языковом отношении тунгусо-маньчжурских групп, была по разным причинам временно свободна.

В языках народов, живущих в бассейнах великих рек, наблюдается сходная картина: гидроним выступает одновременно в качестве и имени собственного, и нарицательного. Например, архаичное тунгусское *йэнэ* («большая река»), сохранившееся как будто только в фольклоре, легло, как считают, в основу названия Енисея (Йэндэ-

ги ~ Йэндраги), а также, очевидно, Яны. По-видимому, собственным именем Катанга эвенки называли Подкаменную и Нижнюю Тунгуски и Ангару. То же самое можно сказать о названии Оби (Ас) у хантов и манси.

По нашим наблюдениям, негидальцы называют Амур исключительно *Мамну*, для них он ни в коем случае не *бира* (река), а только Мамну. Интересно, что и местные русские обычно не говорят, например, «пошли к реке», но всегда «пошли на Амур», «вода из Амура», «Амур штормит» и т.п.

У тунгусо-маньчжурских народностей аналогичной особенностью обладают и названия некоторых крупных озер и моря. Общетунгусо-маньчжурское слово ламу означает «море (вообще)», но при этом у прибайкальских эвенков оно является названием Байкала, а у эвенов — наименованием Охотского моря. У горинских же нанайцев и у «верховских» негидальцев слова *эвэрэн* и *эвэйэн* «большое озеро» служат соответственно собственными названиями озер Эворон (у нанайцев) и Чукчагир (у негидальцев).

Очень трудно, а чаще всего просто невозможно установить, что было первичным, а что — вторичным в названиях крупных водоемов и, в частности, рек: имя нарицательное (большая река, море, большое озеро) или имя собственное. Как известно, чем крупнее водоем, тем меньше возможность этимологизации его названия. Действительно, вряд ли удастся выяснить происхождение тунгусо-маньчжурского названия Амура: Мамну ~ Манбо ~ Мангу. По поводу же нивхского наименования Амура Ла рискнем высказать следующее предположение. По-маньчжурски Амур называется описательно: *Сахалян ула*, т.е. Черная (большая) река. Возможно, чжурчжэньско-маньчжурское слово *ула* («большая река») было заимствовано нивхами уже в «историческое время» и претерпело в их языке довольно существенное фонетическое изменение — редукцию, а затем и полное исчезновение начального гласного, т.е. *ула* > *ла*. Результат этого звукового изменения — нивхское Ла — является ныне их «исконным» названием Амура, иначе говоря, именем собственным, предположительно восходящим к имени нарицательному в другом языке (маньчжурском или, что менее вероятно, чжурчжэньском)<sup>1</sup>.

При всем сходстве культур народностей Нижнего Амура следует разграничивать автохтонное население и пришлого, обосновавшееся на этой территории сравнительно недавно. К автохтонному относятся, разумеется, нивхи — древнее оседлое население Охотского побережья и низовьев Амура. Большинство же населения бассейна Амура составляют народности тунгусо-маньчжурской языковой группы (эвенки, негидальцы, орочи, ульчи, нанайцы, удэ). Не вызывает со-

<sup>1</sup> Этимология принадлежит А.М. Певнову.

мнения то, что их сложение происходило в таежной зоне и вышли они к Амуру уже сформировавшимися группами. Здесь под влиянием местных условий они стали постепенно переходить на экономически более выгодный путь добычи проходной рыбы и, соответственно, относительно оседлость, а затем и полную оседлость. При этом они не теряли таежной сущности своей культуры, оставаясь преимущественно охотниками и собирателями. Их терминология ориентации в пространстве показывает, что чрезвычайно важным для них было противопоставление река ~ вода/тайга. Продвигаться по сибирской тайге достаточно трудно, поэтому «дорогами» зимой и летом служили, естественно, реки и речки. Возьмем на себя смелость утверждать, что тунгусо-маньчжурские народности по природе своей не были жителями больших рек, они не любили и опасались их. Средства передвижения их не были приспособлены к форсированию больших водных преград (лодки-берестянки, долбленые лодочки). Те лодки, которые в настоящее время мы наблюдаем у народностей Нижнего Амура, несомненно, заимствованы ими у аборигенного населения.

Первыми вышли к Амуру, скорее всего, тунгусо-маньчжурские группы пеших охотников, медленно продвигавшихся на восток и северо-восток. Ручная нарта, лыжи, подбитые камусом, легкие берестяные или долбленые лодочки, переносное каркасное жилище и собака — вот тот хозяйственно-культурный комплекс, который они несли с собой на Амур. Их привычным миром была тайга с ее небольшими быстрыми речками. Мощный Амур пугал их, и они предпочитали селиться на его притоках (Сунгари, Уссури, Горине, Амгуни) или на средней величины озерах, соединенных с Амуром протоками. В озера и протоки также заходили лососевые, но лов в них был значительно проще, чем на огромной реке. К тому же совсем рядом были обширнейшие охотничьи угодья, что весьма важно для всех тунгусо-маньчжурских народностей.

Некоторые тунгусо-маньчжурские объединения, выйдя к Амуру, не остановились, а отправились дальше в поисках более привычных для себя мест. Осели они на небольших реках, впадающих в Японское море (орочи и часть удэ), а одна группа дошла даже до Сахалина (ороки).

Подтверждением приоритета тайги в сознании древних тунгусо-маньчжурских охотников служит пространственная ориентация, целиком основанная, как мы уже упоминали выше, на противопоставлении двух сущностей: воды и тайги (не суши, а именно тайги, леса). Весьма важными для них были понятия, сочетавшие как бы два или даже три смысла, но это лишь на наш, внешний, взгляд. Для них же это был единый, в чем-то весьма архаичный комплекс, который ситуативно конкретизировался. Два корня составляли «ста-

новой хребет» пространственной ориентации тунгусо-маньчжурских народностей: *не* = ~ *вай* = «вниз по склону, к берегу» и *ди* = ~ *дуи* = «вверх по склону, к тайге». Это были древнейшие и основополагающие понятия, делившие их мир на дом — прибрежную полосу и тайгу, неизведанную и достаточно опасную. Даже название одной из «супермалочисленных» народностей тунгусо-маньчжурской группы негидальцев происходит от корня *не* = > негидал (эвенк.) — «(жители) береговой полосы».

Впервые тунгусские термины пространственной ориентации проанализировал С.М. Широкогоров. Они интересовали его в связи с процессом миграции тунгусов. Он, в частности, отметил, что обычно передвижения и соответственно названия частей света совпадали с направлением течения рек [Широкогоров 1928]. Это утверждение отнюдь не беспорно.

Впоследствии эту же мысль развила Г.М. Василевич, подчеркнув в то же время, что для тунгусов наиболее древними следует считать два типа пространственной ориентации: солярный и по течению рек [Василевич 1971: 223–229]. Наши полевые материалы по восточной группе эвенков не подтверждают выводов Г.М. Василевич о названиях частей света по течению рек. По нашим сведениям, у восточных эвенков, как и у негидальцев, было два названия стран света, основанных на описании положения солнца: запад — сторона захода солнца и восток — сторона восхода солнца<sup>2</sup>.

Третья статья, непосредственно касающаяся лексики, связанной с пространственной ориентацией тунгусо-маньчжурских народностей, написана Л.И. Сем [Сем 1971: 230–235]. Автор акцентирует важность противопоставления таких географических объектов, как река и тайга. Вслед за Е.А. Крейновичем Л.И. Сем отмечает перенос терминов внешней ориентации внутрь жилища.

Нам известна лишь одна работа, посвященная терминам пространственной ориентации нивхов, — это статья Е.А. Крейновича [Крейнович 1960]. Автор подробно характеризует нивхскую лексику со значением ориентации на реке, на морском побережье, в селении, доме. Статья Е.А. Крейновича — единственная публикация, раскрывающая через языковые данные очень существенные моменты мировоззрения нивхов.

Несмотря на преимущественно таежную ориентированность культуры тунгусо-маньчжурских народностей, у них, как и у нивхов, есть детально разработанная терминология ориентации по реке. Особенности ее таковы: 1) имеются специальные термины (не описательные средства, но именно термины) ориентации по реке; 2) эти термины являются древними как в тунгусо-маньчжурских, так и в

---

<sup>2</sup> То же наблюдается у нивхов (см.: [Крейнович 1960: 79, примеч. 7]).



нивхском языке, что доказывается исконностью их деривации (образования), а также архаичностью семантики.

В индоевропейских, тюркских и монгольских языках направления вверх и вниз по течению реки ассоциируются с верхом и низом в пространстве. В тунгусо-маньчжурских же и в нивхском языках такой мотивации значений нет: понятия «вверх по течению реки» и «вниз по течению реки» выражаются особыми лексемами, никак не связанными (в том числе и исторически) с обозначением верха и низа в пространстве. Например, ульч. «уву и» («сверху, верхняя сторона»), «пэ и» («низ, нижняя сторона»), но «соли» («вверх по течению»), «хэйи» («вниз по течению»). Те же самые корни слов есть и во всех прочих тунгусо-маньчжурских языках. В этих языках можно обнаружить и другие слова для ориентации по реке: ульч. *ба и*, нег. *байги-* («противоположный берег»), ульч. *вай-*, нег. *не-* «к берегу», ульч. *дуй-*, нег. *ди-* «от берега», ульч. *тои*, нег. *то* и «место причала, спуск к воде».

Еще большую детализацию понятий мы наблюдаем в нивхском языке. Кроме представления о «береге вообще» (*т`ры*), есть еще *т`о* («берег, покрытый песком и мелкой галькой»), *ыхт* («обрывистый берег»), *кнык* («пологий мыс») и др. [Крейнович 1960: 79]. Имеются и слова для обозначения противоположного берега (*т`акр*), направления вверх (*хеми*) и вниз (*ями*) по течению реки и т.п. [Нивхско-русский словарь 1970].

В то же время нельзя не заметить, что существуют различия внутри тунгусо-маньчжурских языков в трактовке некоторых понятий. Так, ульч. *тои* < *то-* «подниматься с берега или в гору», нег. же *то* было заимствовано из ульчского, в негидальском нет корня *то-* с аналогичным ульчскому значением, поэтому осмысливается это слово в негидальском по-своему: как «спуск к воде», но никак не «подъем с берега». Небезынтересно в этой связи сравнить два глагола — ульчский и негидальский, которые как нельзя лучше показывают особенности современной ульчской культуры, имевшей значительные контакты с нивхской. В негидальском языке корень *эв-* означает «спуститься по склону», а также «возвращаться с промысла, возвращаться домой из тайги». Ульч. же *току-* означает «идти от берега к дому» и «подниматься в гору». Мы видим, что ульчи под влиянием нивхской культуры меняют таежную ориентированность на речную: для них уже возвращение домой с промысла — это подъем от реки к тайге, тогда как для негидальцев, истинных таежников, наоборот: дом — это спуск из тайги к воде, берегу, реке.

Противопоставление таежного и речного пространств, ориентирование по течению рек прослеживается не только в языках народов Нижнего Амура, но и во многих явлениях культуры. Весьма ярко оно проявляется, в частности, в расположении жилищ относительно водоемов, в их внутреннем устройстве.

Известно, что сравнительно недавно аборигенами Амура было заимствовано каркасное жилище маньчжуро-китайского типа. Вход в жилище у населения Северного Китая, по В.С. Старикову, всегда был обращен на юг вне зависимости от того, на какой стене он находился (на торцовой или продольной) [Стариков 1967: 23]. У нивхов же и у тунгусо-маньчжурских народностей дома были обращены более длинными стенами к реке, т.е. стояли как бы параллельно реке, вдоль берега. Чрезвычайно важным представляется тот факт, что вход в дом у тунгусо-маньчжурских народностей был со стороны реки, а у нивхов дверь располагалась на поперечной, более короткой, стене, причем именно на той, что была ниже по течению. Правда, Л.Я. Штернберг приводит план дома «амурских гиляков», на котором вход обозначен на продольной стене со стороны реки [Штернберг 1933: 316], но это нетипично для нивхов. С.В. Иванов отмечал: «Вход в ульчский дом чаще всего делался со стороны реки, к которой дом был обращен одним из долевых фасадов. Если встать спиной к реке и лицом к дому, то дверь ужé будет находиться у правого угла дома. В нивхских домах вход также помещался близко к углу, но в отличие от построек ульчей и нанайцев чаще на поперечной стене» [Иванов 1951: 104]. Ю.А. Сем подчеркивал, что дверь в нанайском доме всегда была расположена в продольной стене, обращенной к реке [Сем 1973: 56]. Когда в 1956 г. ему удалось обследовать заброшенное стойбище Хэвэнда, состоявшее из полуземлянок, то оказалось, что все они были расположены вдоль берега Амура и имели выход в сторону реки [Сем 1973: 40].

Наши полевые материалы последних лет подтверждают тот факт, что вход в жилище тунгусо-маньчжурских народностей всегда был со стороны реки, а у нивхов — на стене, перпендикулярной реке. Таким образом, по расположению двери мы можем восстановить древнюю ориентацию жилища: у реки, вдоль реки, неотрывно от реки у нивхов и от тайги — к реке у народностей тунгусо-маньчжурской группы.

Неудивительно, что вся нивхская терминология направления и движения внутри дома связана с течением реки: *тудь* («движение от двери к поперечной наре, вверх по течению реки»), *кадь* («движение от поперечной нары к двери, вниз по течению реки»), *ями* («направление от задней стены жилища к двери, вниз по течению реки»), *хеми* («направление от двери дома к нарам у противоположной стены, вверх по течению реки»), *т`акр* («направление к стороне дома, противоположной входу; к противоположному берегу») [Нивхско-русский словарь 1970]. Иначе говоря, нивхский дом полностью уподоблялся внешнему пространству с доминирующей в нем рекой. Более того, даже движение по лодке соотносится у нивхов с течением реки: корень *я-* может обозначать направление с носа лодки на

корму, т.е. вниз по течению [Крейнович 1960: 86]. (Это, на наш взгляд, свидетельствует еще и о том, что нивхи постепенно продвигались с побережья Амурского лимана или с низовьев Амура вверх по течению.)

Ничего подобного мы не наблюдаем у тунгусо-маньчжурских народностей: все обозначения движения внутри жилища у них ориентированы на противопоставление «тайга / берег реки», например: нег. *диски туктихэл* («подвинься к стене дома», букв. «выше, в тайгу, в гору поднимись»); *нески эвкэл* («слезь с нар, уйди», букв. «спустись ниже к берегу»). (Следует отметить, что нивх. *һэрнарх* также означает «к стене дома, к горе», а *корнарх* «к краю нар, с горы» [Крейнович 1960: 85], это сближает нивхскую ориентацию внутри дома с тунгусо-маньчжурской.)

Очевидно, что жилище, заимствованное аборигенами Амура в относительно недавнее время, было адаптировано ими в соответствии со своими этническими представлениями. Ни нивхи, ни тунгусо-маньчжурские народности не могли отказаться от весьма существенной для них вещи — ориентации дома относительно реки. Сохранив традиционное расположение входа, они манифестировали также и основной этноразграничительный компонент: полная ориентация нивхов на реку (речная культура) и «двойная» ориентация тунгусо-маньчжурских народностей (тайга + река).

Уже давно в селах Нижнего Амура не строят жилища китайско-маньчжурского типа, но в маленьких селах с одной улицей вдоль реки по расположению двери всегда можно определить, кто строил дом — нивх или ульч (нанаец, негидалец). У негидальцев, например, и в современных домах сохраняется традиционная «внутрижилищная» терминология: *диски* («к стене»), *нески* («к двери»).

Обычно в китайско-маньчжурском жилище было два очага [Стариков 1967: 34–36]. Поскольку дверь находилась на южной стороне дома, то печи устраивались у южной и у северной стен, а нары, обогревавшиеся этими печами, назывались *нань кан* («южные нары») и *бэй кан* («северные нары») [Стариков 1967: 39]. Два очага были, как правило, и в аналогичном доме аборигенов Нижнего Амура, но расположены они были несколько иначе: один слева от входа (вне зависимости от того, на какой стене был вход), а второй — у стены, обращенной к лесу. Еще А.Ф. Дербек писал: «Почитание медведя у гыляков низовьев Амура выражается еще в том, что в каждой юрте имеется, кроме среднего большого очага, еще один небольшой, так называемый “медвежий”, на нем поддерживается постоянный огонь, что-нибудь готовить или работать на этом очаге ни за что не допускается» [Дербек 1913: 31–32].

О двух очагах в нивхском доме упоминает и Л. Шренк: на медвежьем празднике в доме разводят два костра; тот костер, который

находится ближе к висящей на специальной подставке медвежьей шкуре с головой, называется *котр* или *чхыф-тур*, т.е. «медведь» или «медвежий огонь» [Шренк 1903: 99]. Л.Я. Штернберг также зафиксировал этот факт у амурских нивхов: «В каждом большом доме два огня, Pal-tuur и Tol-tuur. Если у кого одна печка, то только tol-tuur, а если нужно медвежье мясо варить, то идут к сородичу того хала, у которого две печки» [Штернберг 1933: 313]. Уже в наше время Ч.М. Таксами отмечал: «В полуземлянке, на площадке для домашнего очага, разводили второй огонь специально для варки медвежьего мяса, располагая его ближе к задней почетной наре» [Таксами 1975: 167].

По нашим сведениям, полученным от лиманских нивхов, очаг у стены, обращенной к лесу, назывался пал р<sup>ш</sup>ур<sup>ш</sup> «таежный очаг», а очаг у противоположной стены — тол р<sup>ш</sup>ур<sup>ш</sup> «водный очаг» (принадлежащий водной стихии). «Таежный очаг» был табуизирован, считался «медвежьим» очагом, на нем нельзя было жарить, так как медведь якобы отрицательно относится к жареному. На этом очаге нельзя было испечь даже лепешку: *пал ыз тахтыдь* «таежный хозяин сердится (негодует)». Для «таежного» очага имелись особые спички или огниво, которыми запрещалось разжигать огонь в другом месте, эти спички хранились отдельно. Нетабуизированными спичками (например, для «водяного» очага) ни в коем случае нельзя было разжигать «медвежий» очаг. На нетабуизированном «водяном» очаге обычно готовили пищу и жарили.

Впервые названия очагов в ульчском доме были опубликованы А.М. Золотаревым [Золотарев 1939: 136]. Впоследствии С.В. Иванов, побывавший на Амуре раньше, в 1927 г., дал более точные их названия: *тэму тавани* «огонь духа-хозяина воды тэму» и *дуэнтэ тавани* «таежный огонь». «Второй очаг, — писал С.В. Иванов, — дуэнтэ тавани “тайги, леса огонь” считался священным. На нем варили мясо убитого медведя. Находясь на стороне дома, обращенной к горам и тайге, он посвящен был духам этих мест» [Иванов 1951: 105].

Согласно Ю.А. Сему, в каркасном нанайском доме могло быть от одного до четырех очагов. Назывались эти очаги по канам, к которым прилегали: пуксу голдэни, гило голдэни и т.п. [Сем 1973: 57–58]<sup>3</sup>. Тем не менее жилище сохраняло ориентированность река/тайга, но манифестировалась она другими средствами. Травяное покрытие крыши на фронтоне нанайского дома поддерживалось двумя длинными перекрещивающимися досками писоа. По информации Ю.А. Сема, на одном из концов писоа, обращенном к реке, делали изображения рыб, а на втором, обращенном к тайге, — изображе-

---

<sup>3</sup> О наличии в нанайском языке двух или четырех очагов сообщал в свое время и И.А. Лопатин [Лопатин 1922].

ния тигра и оленя [Сем 1973: 57–58]. Иначе говоря, одна сторона дома как бы искала защиты у речных духов, другая — у таежных.

Скорее всего, деление жилища на две части («речную» и «таежную») и связанные с этим ограничения у тунгусо-маньчжурских народностей относятся к субстратным явлениям. Хотя, как мы уже упоминали, жизнь их предков была неотрывна от реки, но река не была в ней определяющим началом. В традиционном тунгусо-маньчжурском жилище (переносном или постоянном) был один очаг, находившийся посередине. Именно поэтому перемещение внутри жилища к краю нар и огню выражается одним и тем же корнем (*не- ~ вай-* «к краю нар, берегу, огню»). Наличие в этом комплексе значения «к берегу» свидетельствует о том, что в древнейшем типе тунгусо-маньчжурского жилища очаг (костер) находился ближе к входу, а вход, в свою очередь, был со стороны берега. Корень *ди-* «к стене, к лесу, от огня» подтверждает это.

Понятно, что, несмотря на единую конструкцию каркасного жилища у нивхов и тунгусо-маньчжурских народностей Приамурья, и те, и другие стремились сохранить наиболее важные признаки традиционного жилища: расположение входа, ориентацию внутри жилища и терминологию перемещения в нем. Даже при возникновении у тунгусо-маньчжурских народностей новых представлений («речной» и «таежной» сторон дома) интерпретировались они по-своему.

С культурами тайги и воды у народностей Амура тесно связан культ близнецов. Ульчи, например, убеждены, что один из близнецов — *дуэнтэ ни* («таежный человек»), а второй — *тэму ни* («человек духа-хозяина воды тэму») [Золотарев 1939: 145]. «Именно поэтому культ близнецов обеспечивал и удачную охоту, и удачный промысел» [Золотарев 1939: 141]<sup>4</sup>. По представлениям ульчей, в близнецах соединялись две стихии — лесная и водная.

Нивхи же считали, что только один из близнецов рожден от духа (чаще всего горного духа пал, реже — от духа воды тол), а второй — человеческое дитя [Штернберг 1916: 162; Крейнович 1973: 430; Таксами 1975: 139]. Е.А. Крейнович писал о том, что принадлежность близнецов духу тайги или духу воды определяли по удаче на промысле (если после рождения близнецов была удачной охота, то они посланники духа тайги, если же случалась удачная рыбалка, то духа воды) [Крейнович 1973: 430].

Мы видим, как глубоко вошли в сознание тунгусо-маньчжурских народностей представления о воде, свойственные жителям больших рек. Они реализуются не только в задабривании духа-хозяина

---

<sup>4</sup> Нанайцы полагали, что лишь один из близнецов зачат от какого-либо духа. См.: [Нанайский фольклор 1996].

водной стихии и испрошении удачи, но и во многих внешне не связанных с этим явлениях культуры. В то же время в некоторых случаях приобретенные элементы мировоззрения сочетались с древними (например, устройством входа в жилище). Окружающий мир четко делился народами Амура на таежное пространство и речное. Они, разумеется, взаимодействовали между собой, но в значительной мере и противостояли друг другу. Это противостояние двух миров особенно ярко высвечивается в культуре тунгусо-маньчжурских народностей.

Еще Л. Шренк подчеркивал разницу между охотничьими навыками нивхов и тунгусов: «Время от времени он (нивхский охотник. — М.Х.) осматривает западни и ловушки, но на ночь всегда неизменно возвращается в свое постоянное жилище на берегу реки или моря. Амурские тунгусы, напротив, предпринимают дальние охотничьи походы, которые иногда длятся по несколько дней и даже недели. Этим всего нагляднее обнаруживается перевес в них по сравнению с гильяками охотничьих инстинктов. В общем они, правда, уже успели сделаться тоже совсем оседлыми рыбаками. Тем не менее первоначальная склонность к жизни охотничьих кочевников не совсем в них заглохла и время от времени с неудержимой силой прорывается наружу» [Шренк 1903: 265]. Л. Шренк считал, что богатство тайги возрастает по мере движения вверх по Амуру; например, количество лося, по его мнению, достигает максимума в лесах по Амгуни и Горину. Больше всего таежных богатств «выпадает на долю той части страны, которая населена негидальцами, самагирцами, ольчами и гольдами» [Шренк 1903: 263].

Не касаясь действительного количества зверя и дичи в лесах Нижнего Амура, заметим, что роль охоты в местах проживания тунгусо-маньчжурских народностей, несомненно, была больше, что, вероятно, создавало иллюзию увеличения таежных ресурсов.

Между тем принципиальные различия в хозяйственной ориентации тунгусо-маньчжурских народностей и нивхов не помешали взаимообогащению культур. Таежному мировосприятию не свойственны были детализированные культы духов-хозяев водной стихии. Поклонение воде, естественно, существовало и у них, но весьма несложное. О жертвоприношениях воде у эвенов читаем, например, у А.А. Бурькина: «Эвены Чукотки (жители Анадырского и Билибинского р-нов) приносили жертвы реке во время ледохода: бросали в реку чай, табак, чтобы лето выдалось хорошим. Анюйские эвены, принося жертвы реке, говорили муо гадан “пусть вода возьмет”» [Бурькин 1993: 54]. Странно, что эвены не просили у духа-хозяина воды удачи в промысле, а желали хорошего лета. Это показывает, что культ воды не был у них достаточно разработанным.

Г.М. Василевич не упоминает о поклонении или жертвоприношении духу-хозяину воды у эвенов. Рыболовство носило у них под-

собный характер. «Рыболовство не получило своего отражения ни в календаре, ни в героических сказаниях и родовых преданиях» [Василевич 1969: 80]. Более того, эвенки, ведшие свое происхождение от группы орооч, били рыбу из ружья, не утраждая себя поколом ее, а тем более плетением сетей [Василевич 1969: 83]. Тотемистического отношения к рыбам Г.М. Василевич не зафиксировала. «Крайне неясные фрагментарные рассказы эвенков бассейна Енисея, — замечает она, — свидетельствуют о том, что такое отношение к рыбам попало в их среду от другого населения» [Василевич 1969: 219].

Таким образом, вера в духа-хозяина воды хотя и существовала у эвенов и эвенков, но не носила глобального характера, как у тунгусо-маньчжурских народностей Амура. И все же не может не вызывать изумления столь разительное расхождение в системе дошаманских верований тунгусо-маньчжурских народностей: почти полное отсутствие ритуалов, связанных с духом-хозяином воды у эвенов и эвенков, и детальная разработка таковых у всех других народностей (кроме, разумеется, маньчжуров). В то же время общетунгусо-маньчжурские культы *бу а ~ боа* и *по а* сходны у всех. Пока нам видится лишь одно объяснение: наличие мощного приамурского субстрата, послужившего основой для формирования культуры тунгусо-маньчжурских народностей Приамурья, для изменения традиционного мировоззрения таежных охотников. Это позволяет предполагать, что культ воды в его современном варианте возник у них достаточно поздно.

Весьма важным представляется тот факт, что и у тунгусо-маньчжурских народностей, и у нивхов существовало разграничение понятий «вода как вещество» и «вода как стихия». Вода, которую пьют, которой стирают, моют и т.п., называется во всех тунгусо-маньчжурских языках *му*, в нивхском — *чах*. Вода же как стихия, водное пространство в тунгусо-маньчжурских языках — *тэму ~ тамун* (ульч., нан., ороч., удэг., орок., нег.), а в нивхском — *тол*. Между тем по-негидальски, например, фразу «вода (река) обмелела» следует сказать так: *тамунты адбаэван* (букв. «наш тамун обмелел»). Подобное же разделение «бытового объекта» и «эзотерической сущности» наблюдается у той же группы тунгусо-маньчжурских народностей и в отношении огня: просто огонь (костер, огонь в печи) — *тава ~ то о*, а огонь как стихия и его дух-хозяин — *по а ~ ну а*.

У тех тунгусо-маньчжурских народностей, у которых есть представление о духе-хозяине воды, он называется так же, как и водная стихия — *тэму ~ тамун*. Он относится к категории духов высшего порядка наряду с духом-хозяином природы *бу а ~ боа* и духом-хозяином огня *по а ~ ну а* (у эвенков и эвенов нет особого названия для духов-хозяев воды и огня).

Принято считать, что нивхи — автохтонное население Охотского побережья и Нижнего Амура, связанное с водной стихией чуть

ли не родственными узами. Действительно, отношение к воде у нивхов исключительно уважительное, обряды умилоствления воды детально проработаны, есть название воды как стихии (*тол*), а вот для наименования духа-хозяина воды обычно употребляется почему-то сочетание *тол ыз* («хозяин водной стихии»), где *ыз* < маньчж. *э эн* («хозяин, владыка»). Получается, что у нивхов не было самого понятия о хозяине, владыке. Жертвоприношение духу-хозяину воды у нивхов называется *тол ардь* («кормить водную стихию») или же *кыз нынт* («добывать удачу»). Последнее выражение является калькой с тунгусо-маньчжурского *кэсийи гэлэ* = «просить для себя удачи (счастья)», причем нивх. *кыз* < т.-м. *кэси* «удача, счастье, фарт». Приведенные факты свидетельствуют о том, что в мировоззрении нивхов смешались их собственные древние поверья и относительно новые, принесенные в Приамурье народностями тунгусо-маньчжурской группы.

Результатом всех этих рассуждений, несомненно, становится противоречие: с одной стороны, тунгусо-маньчжурские народности Приамурья явно заимствовали у аборигенов представление о духе-хозяине воды (скорее всего и само название этого духа тоже), а с другой — нивхи, считающиеся автохтонным населением Амура, в свою очередь усвоили многое из этих представлений. Это противоречие снимается, если допустить, что первые вышедшие к Амуру тунгусо-маньчжурские группы контактировали не с нивхами, а с каким-то другим этносом, жившим выше по течению и обладавшим более развитой речной культурой. На термины неизвестного происхождения, связанные с речной культурой, впервые обратила внимание А.В. Смоляк [Смоляк 1984: 64–67, 227–237].

У коренных народностей Нижнего Амура, на наш взгляд, существовали в прошлом и прослеживаются до сих пор два типа задабривания духа-хозяина воды: сезонный и, так сказать, экстренный. Сезонный проводился два раза в год (весной и осенью) — перед началом рыбного промысла (умилоствления) и после его окончания (благодарения). Он мог быть коллективным или индивидуальным, хотя очевидно, что изначально носил коллективный родовой характер. Сезонные обряды аборигенов Амура относительно неплохо описаны в литературе. Значительно сложнее обстоит дело с «экстренными» обращениями к духу-хозяину воды. Они проводились прежде всего при несчастных случаях (если кто-либо утонул), стойкой неудаче в рыбном промысле, перед долгим и опасным путешествием по реке, при прибытии в неизвестный и чужой район и т.п. Были они, как правило, индивидуальными, «кормили» воду тем, что было под рукой, но обязательно давали табак. Например, одна пожилая негидалка рассказывала нам, что, попав в чужое место (скажем, незнакомое село или город), она первым делом шла на берег реки или



моря и «угощала» воду со словами: *Акан и нэнэвкэл* («(Тамун), дай благополучной дороги»). «Экстренные» обращения к духу водной стихии ввиду их сугубо индивидуального характера трудно выявить и описать. К тому же в «экстренных» случаях не всегда необходимо было совершать обряд непосредственно у воды — был не менее надежный способ повлиять на обстоятельства. На духа-хозяина воды, как и на некоторых других духов, можно было воздействовать через духа-хозяина огня: люди «кормили» огонь и излагали ему свои просьбы. Но медиативная роль огня, заметим, требует еще очень пристального исследования.

Первое наиболее полное описание задабривания духа-хозяина воды у амурских нивхов находим у Л. Шренка. Им зафиксированы весенний и осенний обряды. «Едва река взломает лед и очистится от него, как во всех сколько-нибудь значительных гилияцких деревнях снаряжаются большие лодки. В каждой из них столько гребцов, сколько она может вместить. Лодки быстро скользят по воде, воздух оглашается радостными кликами. Реке приносят дары, бросают в нее ягоды, пшено, табак, кусочки юколы. <...> и под конец осени, когда река покрывается новым льдом, опять устраивается торжество с жертвоприношениями, где цаху принадлежит видная роль. Гилияки собираются на лед, делают в нем прорубь и водружают на краю ее шест со стружками. Затем в прорубь бросают вышеозначенные дары, которые должны умилостивить вышеозначенного духа и расположить его в пользу рыбной ловли, а может быть, и сношений по льду» [Шренк 1903, 2: 205].

Подробнее характеризует эти обряды Л.Я. Штернберг. Духа-хозяина воды он именовал *тол* (а не *тол ыз*, как мы отметили выше): «Толь — море и бог моря» [Штернберг 1933: 49]. Анализируя верования нивхов, Л.Я. Штернберг писал: «Наиболее важным для гилияка богом-“хозяином” являются Паль-ызь — хозяин гор и тайги, и Тайрнадз, он же Толь-ыз — хозяин моря. <...> Бог моря Тайрнадз живет на дне Охотского моря. Это глубокий старик с седой бородой, который живет со своей старухой в подводной юрте. В юрте масса ящичков с самой разнородной икрой, которую он время от времени пригоршнями бросает в море. Это он в определенное время посылает несметные отряды лососей, без которых жизнь гилияка была бы невозможна; это он рассылает касаток водворять порядки в морях и гнать навстречу гилияку всяких зверей морских» [Штернберг 1933: 55]. «Весною с появлением тюленей устраивается жертвоприношение “морскому или речному” человеку, состоящее в торжественном бросании яств в прорубь. На Амуре жертвоприношения эти совершаются с лодки сейчас после вскрытия реки; лодки украшаются священными стружками, и на них устраиваются веселые гонки» [Штернберг 1933: 59].

О весеннем жертвоприношении духу-хозяину водной стихии у нивхов Сахалина писал и Е.А. Крейнович, но он указывал лишь на индивидуальные обращения к морским животным с просьбой об удачной охоте [Крейнович 1973: 152]. В одной из своих ранних статей он уделяет внимание весеннему «кормлению моря» жителями д. Куль, самого северного поселения нивхов на материке. Е.А. Крейнович наблюдал жертвоприношение морю с лодки, а затем так называемое «большое кормление» из специальной посуды на морском берегу. Женщины в этих обрядах не участвуют [Крейнович 1934: 78–79].

Ч.М. Таксами в своей монографии так говорит об интересующем нас обряде: «Большие “кормления воды”, ставшие у нивхов значительными праздниками, устраивали дважды в году: весной во время освобождения реки ото льда, и глубокой осенью, сразу после становления льда. Только после “кормления воды” нивхи приступали к промыслам рыбы и морского зверя. До совершения обряда “кормления” нельзя было ловить рыбу или спускать лодку в воду, так как верили, что “хозяин воды” может не послать рыбы и тогда нивхам грозит голодная смерть» [Таксами 1975: 68]. «Кормление», по Ч.М. Таксами, совершалось поздно вечером, все рыбаки должны были проводить его одновременно, но представители каждого рода пробивали на реке отдельную лунку. В обряде принимали участие только лица мужского пола, женщины в это время не имели права даже выходить из дома. Для «кормления воды» применялась специальная утварь толнир: деревянные корытца, с одной стороны которых было символическое изображение головы рыбы или морского животного, а с другой — хвоста или ласт. «Угощая» духа-хозяина воды, нивхи просили его: «Хозяин воды! Позволь нам поймать много рыбы, сделай, чтобы мы жили без болезней, чтобы дети не болели» [Таксами 1975: 68–70].

Ч.М. Таксами особо отмечает, что жертвоприношение толу было родовым обрядом, но в связи с разложением рода кое-где в начале XX в. проводилось и отдельными семьями [Таксами 1975: 70].

Наши полевые материалы последних лет показывают, что с 1930–40-х годов обращения к духу-хозяину воды все более индивидуализируются, сохраняя при этом сезонную обязательность. Пожилые люди говорят, что тол ардь надо проводить весной и осенью, но каждый рыбак делает это по своему усмотрению. Некоторые амурские нивхи уверяли нас, что «кормление воды» совершают не каждый год, а по мере необходимости. Например, собираются старики и рассуждают о причинах неудачи в рыбной ловле; предполагают, что провинились перед толлом и поэтому нужно просить его о милости (*толдох мейрынды*). Обычно обряд проводился в июне или июле, т.е. перед ходом осенней кеты. Собирались мужчины селения, бра-

ли с собой, если не было толнир, орнаментированные берестяные посудыны *hanp* или *mulk* с различными угощениями (*ма* «юкола», *харни рак* «рис», *мандю рак* (*жын рак*) «пшено» (сваренные или про-томо крупу), *алс* «ягода», *тамх* «табак» и др.), шли на берег и по-немногу каждого кушанья опускали в воду со словами: *H`он ола намагур хумгуйа!* («(Тол), позволь хорошо жить нашим детям!») или *Намагур н`ын хумгуйа!* («Позволь нам жить хорошо!»). Мож-но было добавить: *H`ынах намагур ч`о хугуйа!* («Позволь добыть много рыбы!»). Как видим, имя духа-хозяина воды часто не назы-валось. Остатки жертвенных блюд съедали здесь же, на берегу, у небольшого костра, домой, по словам наших информантов, ничего не уносили.

Можно думать, что обряд тол ардь у амурских нивхов постепен-но утратил мотивацию осеннего проведения. На Амуре значительно важнее была не зимняя рыбалка, а сентябрьский ход кеты, поэтому задобрить духа-хозяина воды старались перед так называемой «осен-ней кетой» (в июне или июле). Со временем и это обязательное жер-твоприношение стало редуцироваться и обряд проводили лишь по необходимости, т.е. в случае какой-либо своей «вины» перед толом.

Обряды испрошения удачи у духа-хозяина воды тунгусо-мань-чжурских народностей в целом сходны с нивхскими. Тем не менее у некоторых из них существует в этом смысле ряд весьма важных отличий.

Ульчи, находившиеся длительное время в тесном контакте с нив-хами, называли аналогичный обряд *вайси н`алаву* (букв. «бросать в сторону воды») [Суник 1985: 180]. Некоторые роды совершали его, согласно А.М. Золотареву, два раза в год (весной и осенью), а дру-гие — раз в год [Золотарев 1939: 92]. Церемония мало отличалась от нивхской — пожалуй, лишь тем, что ульчи ставят у проруби и дома на почетном месте изображения духов [Золотарев 1939: 92–93]. Для жертвоприношений духу-хозяину воды тэму делалась специальная деревянная посуда охома — стилизованное изображение водоплава-ющей птицы или змеи. На реку шли в темноте только мужчины. Каждый род совершал обряд отдельно. Как и нивхи, ульчи прежде всего опускают в прорубь хвост кеты (для собаки тэму), а затем при-несенные угощения. Остатки угощения забирали домой, где ели их сами и потчевали родственников и соседей. Кроме своих охома с бе-рега привозили на нарте кусок льда, символизировавший богатый улов [Золотарев 1939: 93]. При неудачной зимней рыбалке ульчи проводили несколько видоизмененный обряд, уже не соблюдая ро-довой принцип [Золотарев 1939: 93–94].

А.В. Смоляк в основном подтверждает сведения А.М. Золотаре-ва. Она акцентирует внимание на весеннем обряде, совершавшемся во время ледохода мужчинами одной большой или малой семьи.

Перед осенней путиной также устраивали «кормление» тэму: «Если на одной тоне собирались несколько семей или даже рыбаки из нескольких деревень, договорившись, все устраивали моления одно-временно: в назначенное время собирались на берегу, каждый близ своего шалаша. Около воды каждый мужчина ставил две застругенные с верхних концов палки бэбу в виде ворот, через которые все одновременно начинали кидать в воду “угощения”, обращаясь с просьбами к “хозяину” воды» [Смоляк 1966: 123].

Важное дополнение к сведениям А.М. Золотарева о куске льда, привозимом ульчами с берега после жертвоприношения тэму у проруби, сделала Е.А. Гаер. Согласно ее полевым материалам, из проруби вытаскивали кусочки льда и делали из них фигурки рыб, которые затем везли на нарте домой в качестве «добычи». Называли их *кэсиэ* (удача, счастье), дома из них «готовили» талу, уху, а воду после таяния фигурок выносили и выплескивали [Гаер 1991: 32, 34].

А.М. Золотарев приводит три ульчских тэлуңгу о тэму. В одном из них, переключаясь с нивхскими сюжетами, говорится о заблудившихся в море промысловиках. Один из них остается в живых и попадает к старику со старухой — хозяевам воды, которые кормят его и учат рачительному обращению с дарами моря. Затем они отправляют ульча домой, где он, в свою очередь, учит сородичей правильному отношению к морским и речным богатствам [Золотарев 1939: 100–101, 176–177, 186–188].

К сожалению, в литературе содержится не слишком много сведений об обряде жертвоприношения тэму у нанайцев. Это объясняется разными причинами. С одной стороны, нанайцы как народность гетерогенны и к тому же претерпели существенные внешние влияния, что не могло не сказаться на их верованиях. С другой стороны, они в течение длительного времени находились под воздействием культуры Северного Китая, что также наложило свой отпечаток на различные стороны их жизни. Так, маньчжурские слова *эндур* («дух, божество»), *мудур* («дракон»), *э эн* («дух-хозяин, владыка») в значительной степени заменили собой в нанайском языке исконные тунгусо-маньчжурские понятия. Но Л.Я. Штернберг все-таки зафиксировал в своих сборах 1910 г. слово тэму. Он записал, что *ти тупун* — это водяной, хозяин воды [Штернберг 1933: 514]. В разделе о нанайцах у него читаем: «Во время охоты каждый день и каждую ночь и во время рыбной ловли на берегу *кыс`угули* — жертвоприношения приносят» [Штернберг 1933: 498].

А.М. Золотарев, говоря о «кормлении» воды у нанайцев, приводит цитату из П. Шимкевича, которую нам в работах самого П. Шимкевича обнаружить не удалось: «Водяному Мукка Амбани ежегодно во время ледохода приносят в жертву корни одной травы, бросая их в воду; жертвоприношение это делается без участия в нем шама-

на и сопровождается земными поклонами к реке с просьбой принять жертву и никого не беспокоить» [Золотарев 1939: 94–95].

В июле 1985 г. в с. Джари Хабаровского края нам довелось наблюдать организованное работниками культуры «кормление» воды как один из эпизодов народного гулянья по случаю какой-то дагы. Это, естественно, была лишь имитация обряда, но с соблюдением основных закономерностей. Жертвоприношение проводилось с лодки пожилой женщиной (что в принципе противоречит нормам промысловых обрядов), она даже обратилась к духу-хозяину Амура с песенным монологом. Выяснить, является ли песенная просьба к тэму традиционной или такое художественное оформление обряда привнесено самодеятельным режиссером, мы не смогли. После жертвоприношения были устроены гонки молодежи на лодках.

А.В. Смоляк в одной из своих работ кратко характеризует обряды умилоствления духа воды тэму. Хотя представления об этом духе не вполне совпадают у разных групп нанайцев, но все-таки обычно они приносили ему жертвы весной и осенью, «угощая» крупной, ягодами, травами, а домой в качестве ответного дара тэму, символизирующего улов, приносили кусочки льда или просто воду. Для обряда делали лодочку нойна из прутьев или стружек [Смоляк 1976: 158].

Новый материал о духе-хозяине водной стихии приводит в своей монографии Е.А. Гаер. Жертвоприношение тэму совершали, по Е.А. Гаер, перед началом промысла, каждая семья обращалась к нему самостоятельно. На берегу реки ставили три столбика с личинами духов и ритуальными стружками. Жертвенную пищу (пшенную кашу, фасоль, корни трав) клали в специальную посуду нойна и стлкнували в реку. Чем быстрее тонула нойна, тем охотнее, считалось, тэму принимает подарок. Пустые посудины, в которых несли угощение к реке, наполняли водой и, возвратясь, поили ею всех домочадцев. Она называлась сункэн и была своеобразным талисманом, залогом удачного промысла [Гаер 1991: 26]. Е.А. Гаер прямо не указывает, кто именно принимал участие в церемонии испрошения удачи у духа-хозяина водной стихии, но из контекста явствует, что это были мужчины-промысловики (впрочем, для Е.А. Гаер как представителя нанайской народности этот вопрос абсолютно ясен). Не говорит она и том, один или два раза в год проводился этот обряд. Существовало, что умилоствление тэму сопровождалось поклонами по китайско-маньчжурскому образцу, а это свидетельствует о значительном проникновении китайских традиций в сознание нанайцев.

О запрете для нанайских женщин участвовать в обрядах, посвященных тэму, пишет А.В. Смоляк [Смоляк 1976: 159].

Собственно обращения к тэму у нанайцев были такие же, как и у других народностей Амура. Е.А. Гаер приводит одно из таких обра-

щений: *Гэ! Тэму! Баро, синду бурипу! Индадоси-да дава пачивани дёлолайно! Бумбиэ улэнди ботаоно! Эди кочалиа!* («Вот! Тэму! Получай! Тебе даем угощения! И твоей собаке бросаем хвост высушенной кеты! Помоги хорошо промышлять! Не мешай!») [Гаер 1991: 26].

Для удачи в рыбном промысле, полагали нанайцы, можно было «накормить» огонь и попросить его помочь. Примеры этого обнаруживаем у А.В. Смоляк, а также в одной из фольклорных записей П. Шимкевича, где один из охотников бросает в огонь кашу со словами: «Фоджи! Фоджи, дай свежей рыбы», — а на другой день приносит свежего осетра [Шимкевич 1897: 143; Смоляк 1976: 159].

В фольклоре нанайцев говорится о том, что дух-хозяин воды наказывал людей за нерадивость и расточительность. В частности, в одном из тэлуңгу рассказывается, как владыка водной стихии (почему-то представляющийся окаменевшим человеком) перестал посылать рыбу людям за их нерадивое отношение к лову, а один рыбак пошел к нему за прощением и добился его [Нанайский фольклор 1996: № 58]. Один из подобных сюжетов излагает и Е.А. Гаер [Гаер 1991: 27].

Негидальцы, в прошлом жители р. Амгуни, а ныне в большинстве своем проживающие на Нижнем Амуре, также совершали обряд жертвоприношения тамуну — духу-хозяину воды. В общих чертах он описан В.И. Цинциус и несколько дополнен нами [Цинциус 1971: 170–200; Хасанова 1997: 80–84]. В.И. Цинциус указывала, что если в роде был утопленник, то мужчины этого рода проводили соответствующую церемонию весной и осенью, а если нет, то только перед ловом рыбы [Цинциус 1971: 188].

В обрядах «угощения» духа-хозяина воды негидальские женщины участия не принимали. По нашим данным, сезонные обряды устраивались раз в год (весной или осенью). В прошлом собирались мужчины одного рода и, взяв жертвенные продукты, шли к реке. «Верховские» негидальцы (живущие в среднем течении Амгуни) рассказывали нам, что раньше спуск к берегу украшали поставленными в два ряда тальниковыми стволиками с ритуальными стружками на них («делали коридор»). Высота стволиков была около 2 м, расстояние между ними ~ 0,5 м, длина «коридора» ~ 13 м. Церемония начиналась с окуривания багульником, затем шли к воде, становились на колени и отдавали принесенное: *Тамунтыки кэсивэ гэлэйэ олово будэн* («Просили удачи у тамуна, (просили), чтобы дал рыбы»). «Угощали» духа-хозяина табаком, кашей, лепешками, нижеамгунские негидальцы готовили блюдо *мось* (< нивх. *мос`* «студень из рыбьей кожи и ягод»). Есть свидетельства и о том, что тамуну давали даже мясо и немного водки (об использовании водки в качестве дара духам-хозяевам мест пишет и Е.А. Гаер, справедливо считая это достаточно поздним явлением [Гаер 1991: 11]).

Довольно странным в общем контексте жертвоприношений таму ~ тамуну выглядит такой факт: «верховские» негидальцы утверждают, что тамуну дают 1–2 спички, поскольку его непременно угощают табаком, а как же закурить без спичек? «Низовские» негидальцы категорически отвергают подобные подношения, поясняя, что спички никогда не фигурируют ни в каких жертвоприношениях: ни духу-хозяину тайги, ни духу-хозяину огня, ни духу-хозяину водной стихии.

В настоящее время ни о каких коллективных обрядах, посвященных тамуну, у нижеамурских негидальцев узнать не удалось. Сейчас умилоствление духа-хозяина водной стихии индивидуализировалось и упростилось: его проводят рыбаки перед промыслом, пожилые женщины, если едут рыбачить. Специальных блюд для этих целей уже никто не готовит, обходятся тем, что есть. Обязательно дают табак; папиросу или сигарету нужно непременно разломать и высыпать в воду лишь сам табак. Кроме того, сыплют крупу, крошат лепешку, можно дать и конфетку. Ни в коем случае нельзя было угощать тамуна рыбой — это *о ави* (запрет): *О ави мутки надавви алава* («Опускать в воду рыбу — запрет»).

Хотя по отношению к жертвенным продуктам все информанты употребляют русский глагол «бросать», но как раз бросать-то их ни в коем случае нельзя. Следует потихоньку опустить в воду тот или иной дар, сопровождая его своей просьбой: *Тамун, ааккан и бивкахал, му нэвэ алава ааккан и вавкахал* («Тамун, позволь (нам) жить благополучно, позволь нам добыть много рыбы»). О том, что свое угощение духу-хозяину воды надо отдавать очень деликатно (например, «потихоньку класть у берега в воду»), говорили нам и информанты-нивхи.

В прошлом при коллективных обрядах у нижеамгунской группы негидальцев использовалась посуда охома, заимствованная ими от ульчей. Это небольшая деревянная площадка, напоминавшая по форме рыбу. Охома можно было сделать и из ритуальных длинных стружек: их закрепляли таким образом, чтобы один конец напоминал рыбку голову, а другой — раздвоенный рыбий хвост. В образовавшуюся выемку клали дары и пускали все это в реку.

При индивидуальном испрошении удачи у тамуна на него можно было воздействовать через медиатор-огонь. В этом случае «кормили» духа-хозяина огня по а и просили у него помощи. Говорили очень просто: *По а! Олово вавкаха-ал!* («Подя! Дозволь добыть рыбы!»).

Еще в недалеком прошлом все промысловые обряды негидальцев были чисто мужскими. В последнее время эти строгие правила начинают нарушаться.

Круг собственно нижеамурских народностей замыкается негидальцами. Но есть еще два небольших этноса бассейна Нижнего Амура, по своей культуре и языку близко стоящих к амурчанам и относящихся к маргинальным: орочи и удэ.



Орочи, как и негидальцы, — «супермалочисленная» народность тунгусо-маньчжурской языковой группы (около 400 чел.), живут в основном в бассейне р. Тумнин, небольшая часть — в Комсомольском районе Хабаровского края. По мнению В.А. Аврорина и Е.П. Лебедевой, орочи сформировались из различных этнических элементов, что нашло отражение и в их мировоззрении [Аврорин, Лебедева 1978: 27].

Л.Я. Штернберг, изучая культуру орочей, пришел к заключению, что Тэму — это не хозяин моря, а касатка, которая играет роль «полицейского» при морском владыке. «Сам хозяин их живет на далеком севере, в море, откуда рыба приходит. Это — старик Тайро, который бросает икру в море, от количества брошенной икры зависит и количество рыбы. Кормя касатку, ороч или амурский на-ни частью дает взятку низшему чину, но полагает, что тот добросовестно поделится с хозяином» [Штернберг 1933: 430]. В дальнейшем информация Л.Я. Штернберга о Тайро не была подтверждена, но о хозяине водной стихии тэму у орочей писали впоследствии и другие исследователи.

В статье, посвященной представлениям орочей о Вселенной, В.А. Аврорин и И.И. Козьминский упоминают море хозяина воды (тэму намун), в котором живут хозяин воды тэму и его жена тэму мамачани [Аврорин, Козьминский 1949: 328].

Важные сведения о культе духа-хозяина воды у орочей сообщает Б.А. Васильев: «В тайге приносилось жертвоприношение не только *буа*, окрестным угодьям, тигру и огню, но также и морскому боже-ству *тууми*. Для него тоже варилась каша, но нерпичьим жиром не поливалась, так как, по объяснению все того же ороча С., “в воде нерпичьего жира и так много. Зачем туда масло давать? Вот если дать нерпичьего жира *буа*, то люди *буа* так скажут: “вот это хорошо, вот этого у нас нет, вот это мы любим. Спасибо!”». Кашу для жертвоприношения относили к речке или ключу; над водой ставили наклонно два *kobolokto* [ритуальные очищенные до вершин елочки. — М.Х.] с привязанными к ним стружками *инау*; между двумя елочками образовывалась, таким образом, «дорога», с которой и бросали *тууми* кашу и черемшу» [Васильев 1940: 167]. Получается, что орочи совершали в тайге как бы комплексный обряд задабривания всех духов, влияющих на промысел.

Согласно В.Г. Ларькину, «хозяином» морских животных был тэму, которого орочи представляли себе в виде касатки. «Орочи считали, — продолжает В.Г. Ларькин, — что дуса [дух-хозяин таежных зверей. — М.Х.] и тэму были связаны брачными узами и называли друг друга сэнги. Помощниками тэму были духи “ганки”, которые орочам представлялись в образе женщины с рыбьими хвостами, нечто вроде наших русалок» [Ларькин 1964: 96]. Автор ничего не сообщает о том, существовали ли у орочей церемонии задабривания тэму.



В книге В.А. Аврорина и Е.П. Лебедевой говорится о том, что властелинами водной стихии у орочей были тэму и его жена тэму мамачан“и (букв. «старуха тэму»), причем наибольшим почитанием пользовалась как раз жена тэму. Сам дух-хозяин воды занимается рыбным промыслом, а от его жены зависит состояние моря и количество морского зверя и рыбы в реках. Тэму мамачан“и чистит рыбу, которую ловит ее муж, и бросает чешую в море, а та превращается снова в рыб. Жена тэму видится орочам как женщина, но иногда ее отождествляют с нерпой. Во время морского промысла орочи приносят ей своеобразные жертвы: в рот первой добытой нерпы кладут немного табаку и черемши и обращаются к тэму мамачан“и с просьбой, чтобы погода была хорошей, а охота удачной [Аврорин, Лебедева 1978: 40]. О сезонных обрядах умиловивления духа-хозяина водной стихии авторы, к сожалению, ничего не пишут.

С.В. Березницкий полагает, что орочи проводили «кормление» тэму только перед отправлением на промысел [Березницкий 1995: 8]. В то же время в тексте его кандидатской диссертации говорится о почитании касатки, но не тэму. Автор, не чувствуя противоречия, пишет, что хотя жертвоприношение совершали в честь касатки, но при этом обращались к тэму. В настоящее время, по С.В. Березницкому, жертвоприношение духу-хозяину воды у орочей не проводится [Березницкий 1995а: 122].

Один из орочских мифов о тэму опубликован В.П. Маргаритовым: во время промысла сын старика погнался за большой касаткой, в пасти которой оказалось жилище тэму, за это тэму забрал юношу к себе, но после долгих просьб стариков вернул им младенца, через два года превратившегося в их прежнего сына [Маргаритов 1888: 25–26]. Значительно более интересным представляется нам миф, записанный В.А. Аврориным и Е.П. Лебедевой: бедняку выпадает счастье жениться на дочери верховного духа (Боа или Эндурри) и стать впоследствии повелителем ветра, грома и дождя, а его жена делается хозяйкой моря и названа в тексте тэму мамачан“и. Она жила на большом острове, чистила рыбу и бросала чешую в море, в зависимости от количества чешуи рыбы было много или мало [Аврорин, Лебедева 1966]. По-видимому, в данном случае произошла контаминация сюжетов, так как хозяйкой водной стихии названа тэму мамачан“и, но муж у нее на самом деле не тэму, а человек по имени Ядури, хозяин ветра и грома.

Очень типичное орочское тэлунгу мы обнаружили в одном из дневников В.К. Арсеньева: «Орочи Федор Мулинка рассказал, что в 1927 году видел Тэму в виде трех человек на плавучем льду в расстоянии одной версты от лодки, на которой они плыли вдоль берега. Орочи испугались и ушли поскорее от опасного места» [Арсеньев. Путевой дневник № 2: 1045]. Этот мифологический рассказ можно

отнести к разряду «я сам видел», очень распространенному у тунгусо-маньчжурских народностей. В 1998 г., например, негидальцы поведали нам о том, что как-то раз еще до войны старик Иона, сам родом с р. Керби, отец такой-то женщины и тесть такого-то человека, сплавляясь по Амгуни, видел трех тамунов (тамусэлбэ): большого, поменьше и маленького. Все были черноволосые, плыли навстречу и, надо думать, составляли семью.

С образом тэму у орочей часто связывается мифологическое представление о касатке, которую иносказательно даже называют *бити аппи* («наш сородич») [Аврорин, Лебедева 1978: 167]. Именовали ее также и тэму амбани, считали священным животным и приносили ей жертвы [Аврорин, Лебедева 1978: 236]. Л.Я. Штернберг очень красочно описывает, как касатка «нагоняет» рыбу и морских животных на снасти промысловиков, и именно этим объясняется, по его мнению, почтительное отношение к касатке нивхов, айнов, орочей [Штернберг 1933: 429–430]. Нам кажется, что обожествление касатки орочами можно трактовать и как факт влияния на них нивхской культуры.

Орочские обращения к тэму сходны с таковыми у других народностей региона: Туму, таму ајакханд“і одкanka, мiнау гудienка! («Тэму, море утиши (хорошим сделай), меня пожалей!») [Штернберг 1933: 430].

Нельзя не заметить, что представления орочей о духе-хозяине воды весьма расплывчаты и не утратили еще следы различных наслоений.

Нет полной ясности и в отношении места духа-хозяина водной стихии в мировоззрении удэгейцев. В литературе наблюдается по этому вопросу изрядная путаница.

В.К. Арсеньев, вероятно, под влиянием авторитета Л.Я. Штернберга писал о том, что тэму у удэгейцев — это касатка, которую боются все морские обитатели [Арсеньев 1926: 37]. В одном же из своих многочисленных дневников В.К. Арсеньев зафиксировал: «Обычно море называется Наму, а на шаманском языке — Тэму. Касатка Тэму нини или Тэму Амбани» [Арсеньев. Путевой дневник № 1: 738]. Этот отрывок ставит все на свои места: тэму у удэ — это водная стихия, слово, относящееся к малоупотребительному мировоззренческому пласту лексик, который Арсеньев называл «шаманским языком»; касатка же, как и некоторые другие обитатели рек и моря, — тэму нини («водяные существа» (букв. «люди»). У В.К. Арсеньева в путевых тетрадах есть своеобразный мифологический рассказ под названием «Тэму»: одному человеку из рода Аэнка встретились трое, отрекомендовавшиеся «людьми водной стихии» (Тэму нини), и дали ему шаманский посох, сказав, что он будет шаманом [Фольклор удэгейцев 1998].

Материалы В.В. Подмаскина показывают, что жертвоприношения духу воды у удэ проводились до начала рыбного промысла и после удачного его окончания [Подмаскин 1991: 32]. Хозяином всех рыб и морских животных В.В. Подмаскин называет Гинихи, у которого есть помощница Мамаса давани (скорее всего правильно дава мамасани «кетовая старуха»; о мифической «мамке» кеты у верховых нанайцев упоминает А.В. Смоляк [Смоляк 1976: 143]). Касатка тэму, загоняющая рыбу в реки, якобы подчиняется Гинихи [Подмаскин 1991: 32]. Один из опубликованных В.В. Подмаскиным на русском языке текстов представляет собой усеченный амурский миф о наказании людей духом-хозяином рыб за неправильное (жестокое) обращение с добычей (люди «мучают» рыбу, поэтому *сугдзя азани* «властелин рыб» перестает им ее посылать, но затем прощает) [Подмаскин 1991: 119].

Представления о ганихи действительно широко распространены среди орочей и удэ. Еще В.К. Арсеньев записал мифологический рассказ о плывших по реке ганихи, о «встрече» с ними можно прочесть и в его книге «Сквозь тайгу» [Фольклор удэгейцев 1998; Арсеньев 1947: 72–74]. Бикинские удэ говорили нам, что ганихи — это шаманский дух-помощник, добро или зло он приносит в зависимости от целей и желаний шамана. Хорские же удэ думают, что ганиги — это дух, являющийся как в мужском, так и в женском облике. Бывают ганиги таежные и водяные. Самые опасные — водяные, так как они заманивают человека в воду, и он тонет. Ганиги приходят к людям и соблазняют их: например, мужчина-ганиги может соблазнить девушку. Вступившие в связь с ганиги тщательно скрывают это, уходят на свидания в тайгу, поскольку общество осуждает отношения такого рода. В конце концов, по мнению удэгейцев, любовники ганиги сходят с ума. У хорских удэ существует поверье: если пьешь березовый сок, то вторично от этого дерева сок брать нельзя, потому что сразу за человеком к надрезу на дереве непременно приникает ганиги. А коли попьешь после ганиги, то уж обязательно попадешь в его любовные сети.

Весьма противоречивой называют В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева характеристику ган`ники, которую дают орочи: вроде бы это помощники тэму, но в то же время как будто между ними нет никакой связи. Ган`ники бывают морские и речные, речные нередко проплывают мимо людей с песней. Тем, кто услышит их пение, следует отвечать пением же, а если человек откажется петь или проиграет соревнование с ган`ники, то будет увлечен в воду (утонет) [Аврорин, Лебедева 1978: 41].

Возвращаясь к тэму, заметим, что, по нашим сведениям, собранным среди бикинских и хорских удэ, в удэгейском языке, как и в языках других тунгусо-маньчжурских народностей Приамурья,

тэму означает и водную стихию, и ее духа-хозяина. Дух-хозяин конкретного места может называться *тэму эдзэни* («повелитель (данного) водного пространства»). Обитает он во всех местах, где топко, есть мари, вода. О жертвоприношениях тэму у удэгейцев нам ничего выяснить не удалось.

Представления орочей и удэгейцев о духе-хозяине воды нечетки и противоречивы, что свидетельствует о маргинальном положении этих этносов в период активных контактов пришлого тунгусо-маньчжурского населения с аборигенами Амура и формирования нового для них мировоззрения жителей бассейнов крупных рек.

Несмотря на существенные отличия в проведении обрядов за-добривания духа-хозяина водной стихии у коренных народностей Приамурья, его внешний облик рисуется им почти одинаково: это крупный сильный мужчина, иногда пожилой, с седой бородой. Живет он на далеком острове, на мысу, даже в скале или же в подводном жилище (нивхи), имеет жену, может быть, детей или родственников. «*Тол ыз — утку*» («Дух-хозяин воды — мужчина»), — убежденно говорили нам нивхи. Л.Я. Штернберг считал, что хозяин моря — «глубокий старик с седой бородой» [Штернберг 1933: 35], по Е.А. Крейновичу же — это просто мужчина [Крейнович 1973: 112–116], у А.М. Золотарева — «белый старик» [Золотарев 1939: 186], у В.П. Маргаритова — высокий человек с длинной белой бородой [Маргаритов 1888: 26]. Негидальцам тамун также видится стариком. Отличительной чертой жилища духа-хозяина воды является наличие в его доме большого количества рыбы, которая, например, плещется в котле или находится прямо под нарами. Эта рыба легко добывается, ее можно взять без особых усилий (крючком, багром или просто руками). Именно эта деталь в фольклоре показывает, что герой попал в жилище духа-хозяина водной стихии.

Как известно, в этнографии важны частности, ибо как раз они нередко служат ключом к пониманию той или иной проблемы. На одной мелкой, на первый взгляд, черточке, которую мы склонны считать этноразграничительной, хотелось бы акцентировать внимание. По нашим полевым материалам, жертвенная пища, которой «угощали» духа-хозяина воды, была в общем-то у всех народностей Нижнего Амура одинакова: табак, каша (крупа), ягоды или коренья, у нивхов мось. Нивхи утверждают, что они, кроме этого, «кормили» тол юколой, а информанты из числа тунгусо-маньчжурских народностей уверяют, что давать тэму рыбу запрещено (нег. *О ави мутки надави олово* — «Давать рыбу воде — запрет»). Опускание хвоста кеты в прорубь или же «угощение» тэму блюдом мось — явное нивхское влияние на тунгусо-маньчжурские народности.

У негидальцев бытует выражение: *тамунду осачил очал* или *мула галигдачал* «провинились перед тамуном». Так характеризу-

ются родовые группы, у которых кто-то погиб в воде. Аналогичные понятия имеются и у нанайцев (галигдако гурун) [Гаер 1991: 29], и у ульчей (голихда) [Золотарев 1939: 102]. А.В. Смоляк приводит название злого духа воды у нанайцев: *му галли* или *гали амбани* [Смоляк 1976: 157]. У удэгейцев и орочей представления о *гал* не зафиксированы, в ороческом языке удалось обнаружить лишь слово *гал су* («могила утопленника») [Аврорин, Лебедева 1978: 173].

В трактовке термина *гал* ~ *гали* нет единства, его смысл требует углубленного изучения. А.М. Золотарев полагал, что у ульчей «голи — промысловое счастье» [Золотарев 1939: 102], В.И. Цинциус — что у негидальцев так назывался род утонувшего, Е.А. Гаер пишет, что род, в котором были утонувшие, называется нанайцами *галигдако гурун* (букв. «народ, имеющий галигда») [Гаер 1991: 29]. По нашим сведениям, *гал* ~ *галигда* — «несчастье, дурное предзнаменование», «проклятие» или даже «вина». Все эти значения одновременно сочетаются в одном корне, поэтому его довольно сложно толковать. Информанты из числа «низовских» негидальцев говорят, что слово *галигда* синонимично слову *малга* («плохая примета»).

Всем народностям Приамурья абсолютно ясно, что если человек утонул, то его взял к себе дух-хозяин воды. Неясным остается другой вопрос: почему дух-хозяин забирает людей? Л.Я. Штернберг думал, что при гибели человека в огне, воде или на охоте он переходит в род полюбивших его «богов-хозяев горы, воды, огня и т.д.». А.М. Золотарев же считал, что «иногда люди воды не довольствуются простыми жертвами и требуют человеческой жертвы» [Золотарев 1939: 102]. И то, и другое, на наш взгляд, не совсем верно. Ближе других к пониманию сложных отношений людей и духа-хозяина воды подошли Е.А. Крейнович и Е.А. Гаер: оба автора пишут о «вине» утонувших (или рода утонувшего) перед духом [Крейнович 1973: 115, 142; Гаер 1991: 33]. Е.А. Гаер даже приводит пояснение своего информанта-ульча: «Бахвалиться вовсе нельзя. Люди уехали на морской лов. Поставили невод. А один среди них ругал горы, ругал сопки, ругал землю. Вот! Все утонули. Грех выхваляться» [Гаер 1991: 33]. «Вина» людей обычно связывалась с нарушением ими какого-либо запрета, а их было предостаточно: надо было вовремя приносить жертвы духу-хозяину водной стихии и делать это по всем правилам, нельзя было хвастаться на промысле, нельзя было ловить излишнее количество рыбы, нельзя было пойманную рыбу «мучить» или же бросать необработанной и т.п. За пренебрежение правилами дух наказывал людей — брал кого-то из них к себе. В то же время душа утонувшего могла стать для членов своего рода помощницей в промысле. Е.А. Гаер отмечает, что души утонувших были способны и помешать промыслу, поэтому их надо было вовремя задобрить [Гаер 1991: 32].

У всех народностей Нижнего Амура полагалось проводить «экстренное» обращение к духу-хозяину воды, если утонул кто-либо из сородичей. Духа «кормили» из специальной посуды или из сделанного из стружек изображения рыбы, при этом обязательно изготовляли ритуальные стружки, нивхи к тому же разводили на берегу небольшой костер. Нивхи говорили нам, что в случае несчастья очень важна была помощь толпы, «чтобы хоть увидеть и похоронить» своего родственника. «Угощая» духа, они говорили: *Сидь хыскилакавр пиндугуйа!* («Дай нам счастье увидеть (родственника)!»). Нанайцы, если не могли найти утонувшего, сажали в лодку старшую женщину из его рода, плавая, она плакала и просила тэму вернуть тело сородича [Гаер 1991: 102]. У аборигенов Амура считалось большой бедой, если утонувшего не удавалось обнаружить: его душа «бродила» неприкаянной и вредила людям. Сахалинские нивхи устраивали специальный обряд привлечения души утопленника — павд [Крейнович 1973: 411–412].

Хоронили утонувших на берегу, заботясь о том, чтобы они были рядом с призвавшим их духом-хозяином воды. Нивхи в прошлом сжигали утонувших, но тоже на берегу, сейчас они, как и тунгусо-маньчжурские народности, хоронят их на берегу у того места, где нашли. Е.А. Крейнович писал, что нивхи к утопленнику не прикасались руками, клали его лицом вниз, ногами к воде, «одевали» в накидку и шапку из ритуальных стружек, а затем сжигали. На берегу устанавливали памятник ч`иглаф, основной частью которого была лодка, стоявшая кормой к воде [Крейнович 1973: 348, 401].

Очень близок к нихскому ульчский обряд похорон утонувшего (но без сжигания). Ульчи, как и нанайцы, найдя тело несчастного, клали его в лодку и отталкивали от берега. Хоронили утопленника в том месте, где эту лодку прибывало к берегу [Гаер 1991: 102, 106], т.е. где этого «хотел» дух-хозяин воды. По нашим полевым материалам, ульчи хоронили утонувшего на берегу; копали яму, в которую клали 4 доски как бы в виде нескрепленного ящика, поскольку забивать гвозди было запрещено, в доске у головы делали отверстие (очевидно, чтобы душа могла свободно выйти). Покойного раздевали и клали лицом вниз (полагаем, что таким образом воспроизводили положение плывущего), а вместо одежды покрывали ритуальными стружками гемса. По убеждению ульчей, эти стружки впоследствии превращаются в чешую, сам же утонувший становится рыбой, и «его должен забрать Амур». А.М. Золотарев зафиксировал несколько иной способ одевания утонувшего — в белый халат, увешанный стружками [Золотарев 1939: 151]. Е.А. Гаер в своей монографии подтверждает нашу информацию [Гаер 1991: 106].

По свидетельству Е.А. Гаера, в поисках утонувшего участвовали только мужчины, погребальную одежду готовили лишь пожилые

женщины [Гаер 1991: 108]. А.В. Смоляк отмечает, что ульчские женщины не присутствовали ни на похоронах, ни на поминках по утонувшему [Смоляк 1980: 186].

Существенным этноразграничительным признаком в обычаях нивхов и ульчей было положение утонувшего относительно реки при сожжении или погребении: нивхи клали тело ногами к воде, а ульчи наоборот — головой к воде [Крейнович 1973: 398; Шренк 1903, 3: 142; Золотарев 1939: 151; Гаер 1991: 105].

В книге Л. Шренка есть рисунок захоронения утонувшего ульча, которое располагалось на берегу реки. От деревянного «домика», в котором стоял гроб, к реке шла «аллея» из заструганных палочек, а из «домика» к воде была протянута толстая крапивная веревка [Шренк 1903, 3: 141–142]. Известно, что ульчи, как и нанайцы, привязывали к косе или пальцу покойного нитку и обрывали ее, тем самым лишая душу умершего возможности найти обратную дорогу и забрать в мир мертвых кого-либо из близких. На рисунке же в книге Л. Шренка веревка, выведенная из надгробного строения, шла к воде, вероятно указывая душе верный путь к духу-хозяину водной стихии. Согласно разъяснению А.В. Смоляк, нитку, привязанную к косе утонувшего, вытягивали из гроба и прикрепляли к деревцу, поставленному в воду у берега. К деревцу снизу была привязана тонкая веревка, на другом конце которой находился лежащий на дне реки камень. Это была «дорога» для души утонувшего — по ней душа могла уходить в воду и возвращаться в свою телесную оболочку [Смоляк 1980: 186].

У всех тунгусо-маньчжурских народностей Амура считалось недопустимым брать что-либо (в особенности орудия промысла) у членов рода, где есть утонувшие: вещи навлекали подобное же несчастье, как бы несли с собой гал - галигда. Более того, ульчи рассказывали нам, что представители рода утонувшего в течение года, разведя вне дома костер, должны были втыкать в кострище заструганную палочку как предостережение для других людей. Если этого не сделать или же по неосторожности раздуть костер на таком опасном месте, то человек непременно утонет.

Гал - галигда можно было нейтрализовать с помощью определенных обрядов. Нанайцы, например, отламывали кусочек от заимствованной у галигдако гурун вещи, делали игрушечные лук и стрелу и, привязав к последней этот кусочек, стреляли в том направлении, где жили хозяева вещи, с напутствием возвратиться к хозяину и унести с собой все плохое [Гаер 1991: 109]. У негидальцев был обряд, проводившийся весной перед ловлей рыбы на заездке. Направленность его та же, что у нанайцев (избавление от гал), но в самих действиях много неясного [Цинциус 1971: 189–190].

Несмотря на страх перед утопленником, коренные народности Амура, как мы уже отмечали, верили, что души утонувших сороди-



чей, если их вовремя умилоствить, помогают в рыбном промысле [Крейнович 1973: 425–426; Гаер 1991: 27–28, 32]. Е.А. Крейнович писал, что нивхи, проезжая мимо ч“иглаф, всегда «угощали» душу утонувшего и просили удачи [Крейнович 1973: 408]. Есть основания полагать, что нередко обращение к душе утонувшего сородича считалось более действенным, чем к самому духу-хозяину водной стихии, — сородич выступит надежным ходатаем перед грозным хозяином воды. Душу утонувшего потчевали на месте его захоронения лучшей едой и даже водкой и просили «дать хорошей жизни и фарту».

Культ духа-хозяина воды — один из трех важнейших в культуре народностей бассейна Нижнего Амура (наряду с духами-хозяевами тайги и огня). В то же время в их мифологическом багаже есть и другие персонажи, связанные с водной стихией. Это, например, похожее на огромного сома озерное существо (нан. *пуймур* ~ нег. *хилну* ~ удэг. *сунму*); ороч. и удэг. *ганики*; заимствованный от маньчжуров *мудур*; нивхские *тол милк*, *калм*, *ерви гинс* и др. Эти мифологические представления, несомненно, заслуживают специального рассмотрения, что, впрочем, уже выходит за рамки данной статьи.

Резюмируя изложенное, напомним, что Амур, богатейшая и мощнейшая река Дальнего Востока, на протяжении многих столетий притягивал к себе самые разные этносы. Современные народности Приамурья чисто внешне воспринимаются как представители одного и того же хозяйственно-культурного типа рыболовов бассейнов больших рек. Это обстоит так или почти так в области материальной культуры, но более пристальное изучение их духовной культуры позволяет сразу же провести четкую границу между палеоазиатским населением и пришлым тунгусо-маньчжурским. Можно думать, что пешие группы тунгусо-маньчжурских охотников достаточно медленно выходили с запада или юго-запада к Амуру, большой и непривычной для них реке. При этом они, по-видимому, смешивались с неким аборигенным населением (не нивхами), постепенно впитывая элементы «большеречной» культуры. Нивхи же, в свою очередь, продвигались вверх по течению Амура от его устья, о чем свидетельствует, в частности, их терминология движения внутри лодки (движение от носа лодки к корме обозначается тем же корнем *я-*, что и движение вниз по течению реки, т.е. постоянный курс для лодок был вверх по течению реки). Вопреки длительности контактов, аборигенная амурская культура все-таки не вошла еще в плоть и кровь тунгусо-маньчжурского населения: «таежное» в их мировоззрении, безусловно, преобладает над «речным». «Двойная ориентированность» (река + тайга) культуры тунгусо-маньчжурских народностей служит главным этноразграничительным признаком при сравнении с ориентированностью нивхской культуры (рядом с



рекой, вдоль реки, параллельно реке). Эта «двойная» направленность проявляется и в пространственной ориентации (река/тайга у тунгусо-маньчжурских народностей и вода ~ водное пространство / берег ~ тайга у нивхов; в тунгусо-маньчжурских языках нет даже такого понятия, которое имеется в нивхском: двигаться с водного пространства к берегу), и в расположении жилища и входа в него относительно реки (противопоставление «речной» и «таежной» частей дома у тунгусо-маньчжурских этносов и главенствующая роль течения реки для нивхского дома), и в культуре близнецов (по мнению тунгусо-маньчжурских народностей, один из них рожден от духа воды, а другой — от духа тайги, а у нивхов считается, что только один рожден от духа, другой же — человеческое дитя).

В ряду заимствованных от аборигенов Амура и к настоящему времени неплохо адаптированных тунгусо-маньчжурскими народностями стоит культ духа-хозяина воды. Подчеркнем еще раз, что все обряды его умилостивления относятся к промысловым, а следовательно, к чисто мужским. Наиболее разработанными они, бесспорно, являются у нивхов и находившихся с ними в длительном контакте ульчей, наименее четкими — у орочей и удэгейцев, маргинальных этносов ареала. Внешнее сходство обрядов, посвященных духу воды, не мешает тем не менее выявить некоторые весьма существенные этноразграничительные признаки (набор жертвенных продуктов, положение утонувшего при захоронении).

Все это говорит о длительном и непросто взаимовлиянии и взаимопроникновении двух типов культур — таежной и «большеречной» в рамках одной историко-этнографической области.

### **Библиография**

Аврорин В.А., Козьминский И.И. Представления орочей о Вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов, изображенные на «карте» // Сборник МАЭ. М.; Л., 1949. Т. XI.

Аврорин В.А., Лебедева Е.П. Ороческие сказки и мифы. № 52. Новосибирск, 1966.

Аврорин В.А., Лебедева Е.П. Ороческие тексты и словарь. Л., 1978.

Арсеньев В.К. Лесные люди удэгейцы. Владивосток, 1926.

Арсеньев В.К. Путевой дневник № 1 за 1917–1925 гг. // Архив ОИАК (Владивосток). Ф. 108. Оп. 1. Д. 27.

Арсеньев В.К. Путевой дневник № 2 за 1917, 1926, 1927 гг. // Архив ОИАК (Владивосток). Ф. 108. Оп. 1. Д. 28.

Арсеньев В.К. Сочинения: В 6 т. Владивосток, 1947–1949. Т 4. 1947.

Березницкий С.В. Вераования и обряды орочей (сер. XIX–XX вв.): Автореф. дис. ... канд. истор. наук. СПб., 1995.

Березницкий С.В. Вераования и обряды орочей (сер. XIX–XX вв.): Дисс. ... канд. истор. наук. СПб., 1995а // Архив МАЭ. К-1. Оп. 1. № 943.

Бурькин А.А. Религиозные воззрения эвенов // Краеведческие записки—1993. Магадан, 1993. Вып. XIX.

- Василевич Г.М. Эвенки. Л., 1969.
- Василевич Г.М. Некоторые термины ориентации в пространстве в тунгусо-маньчжурских и других алтайских языках // Проблема общности алтайских языков. Л., 1971.
- Васильев Б.А. Старинные способы охоты у приморских орочей // СЭ. 1940. № 3.
- Гаер Е.А. Ирадиционная бытовая обрядность нанайцев. М., 1991.
- Гребенщиков А.В., Кононенко Н.А., Нестеров С.П. Сухие протоки-2 — новый тип памятников эпохи раннего железа в бассейне Среднего Амура. Новосибирск, 1988.
- Дербек А.Ф. Медвежий праздник гиляков // Зап. ОАИК. СПб., 1913. Т. XIII.
- Дьякова О.В. Происхождение, формирование и развитие средневековых культур Дальнего Востока. Владивосток, 1993.
- Золотарев А.М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939.
- Иванов С.В. Старинное зимнее жилище ульчей // Сборник МАЭ. М.; Л., 1951. Т. XIII.
- Крейнович Е.А. Морской промысел гиляков деревни Куль // СЭ. 1934. № 5.
- Крейнович Е.А. Выражение пространственной ориентации в нивхском языке // Вопросы языкознания. 1960. № 1.
- Крейнович Е.А. Нивхгу. М., 1973.
- Ларькин В.Г. Орочи. М., 1964.
- Лопатин И.А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Владивосток, 1922.
- Маргаритов В.П. Об орочах Императорской гавани. СПб., 1888.
- Нивхско-русский словарь / Сост. В.Н. Савельева, Ч.М. Таксами. М., 1970.
- Нанайский фольклор. Нингман, сиохор, тэлунгу / Сост. Н.Б. Киле. Новосибирск, 1996.
- Подмаскин В.В. Духовная культура удэгейцев. Владивосток, 1991.
- Сем Л.И. К вопросу о пространственных представлениях и способах их выражения в алтайских языках // Проблема общности алтайских языков. Л., 1971.
- Сем Ю.А. Нанайцы: Материальная культура. Владивосток, 1973.
- Смоляк А.В. Представления нанайцев о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Смоляк А.В. Похоронная обрядность. Ульчи // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.
- Смоляк А.В. Традиционное хозяйство и материальная культура народов Нижнего Амура и Сахалина. М., 1984.
- Стариков В.С. Материальная культура китайцев. М., 1967.
- Суник О.П. Ульчский язык. Л., 1985.
- Таксами Ч.М. Основные проблемы этнографии и истории нивхов. Л., 1975.
- Фольклор удэгейцев. Ниманку, тэлунгу, ехэ / Сост. М.Д. Симонов и др. Новосибирск, 1998.
- Хасанова М.М. Обряд «угощения» духа-хозяина воды у негидальцев // Природа и цивилизация. Реки и культуры. СПб., 1997.
- Цинциус В.И. Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом // Сборник МАЭ. Л., 1971. Т. XXVII.

Чебоксаров Н.Н., Чебоксарова И.А. Народы, расы, культуры. М., 1985.  
Шевкомуд И.Я. Керамика начального неолита Приамурья // Россия и АТР. Владивосток, 1998.

Шимкевич П. Обычаи, поверья и предания гольдов // Этнографическое обозрение. 1897. № 3.

Шренк Л. Об инородцах Амурского края. СПб., 1903. Т. 2, 3.

Штернберг Л.Я. Античный культ близнецов при свете этнографии // Сборник МАЭ. Пг., 1916. Т. III.

Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933.

Shirokogoroff S.M. Northern Tungus terms of orientation // RO. 1928. Т. IV (1926).

*Е.Г. Федорова*

## **РЕКА В ПОГРЕБАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ НАРОДОВ СИБИРИ**

Погребальный обряд, согласно прочно закрепившемуся в научной литературе мнению, является одним из наиболее этнических признаков культуры. Но при его изучении, как по археологическим, так и по этнографическим материалам, выявляется целый ряд проблем. В частности, выясняется, что погребальный обряд не просто подвержен трансформации [Кулемзин 1994: 423], как и другие элементы и явления культуры, этнографические материалы, в частности по обским уграм, указывают на то, что его особенности формируются даже на уровне территориальной группы одного народа. Это свидетельство сложных процессов, с одной стороны, внутреннего развития культур, с другой — взаимодействия между ними, что происходило на протяжении всей истории человечества. И решение данной проблемы — выяснение причин и закономерностей трансформации погребального обряда (что сегодня сделать достаточно сложно из-за отсутствия детальных описаний по территориальным группам, родовым подразделениям и т.д.) — способствовало бы решению другой проблемы: определению тех устойчивых его признаков, которые могли бы использоваться при сравнительном анализе с целью подтверждения преемственности культур.

Другая проблема состоит в выявлении общих черт в представлениях, связанных с погребальной обрядностью, у различных народов. Их наличие не вызывает сомнения и подтверждается рядом исследований, проведенных, в частности, на западно-сибирских материалах [Очерки культурогенеза 1994]. В сфере представлений у разных общностей, независимо от их этнической, лингвистической,