

А.Б. Островский

ВИЗУАЛЬНЫЕ ОБРАЗЫ КАНАЛА КОММУНИКАЦИИ В РИТУАЛЬНОЙ УТВАРИ НИВХОВ И АЙНОВ

В обрядовых практиках нивхов и айнов присутствуют общие фундаментальные черты, которые вместе с тем специфичны для историко-этнографической области, где издавна проживают эти этносы — низовья реки Амур, Сахалин и Хоккайдо. В первую очередь речь идет об обрядности, выработанной в рамках своеобразного диалога с обитателями двух сфер хозяйственных занятий — горной тайги и водной стихии. Этим этносам, а также соседним с ними свойственны два типа обрядности, развитой в рамках диалога с горной тайгой: при добыче медведя на охоте и при выращивании медвежонка людьми в течение нескольких лет.

Разным типам обрядности, включающей способ убийства медведя, поедания его мяса и отправления его души в горно-таежный мир для последующего возрождения, соответствуют различные по содержанию мифологические нарративы. К общим чертам обрядности относятся и различные практики почитания обитателей водной стихии (более выраженные у нивхов): выставление на берегу черепов морских животных, сезонное кормление морской стихии — при ледоставе и начале ледохода [Таксами 1977: 92–94; Слеваковский 1988: 143].

Традиционное мировоззрение этих этносов, будучи анимистическим, различается. Айны — политеисты, и в их этиологических мифах происходит, главным образом, взаимодействие божественной небесной сферы и земли, человеческого местообитания. Нивхи базируются на представлении о многочастном мироздании, в котором непременно присутствуют и горная тайга, и море, и с каждой из сфер мироздания происходит в мифах и обрядах взаимодействие людей. И все же мировоззренческая предпосылка, благодаря которой у этих народов

образуется схожая обрядовая система, одинакова: осознание необходимости постоянного возобновления диалогических, двусторонних отношений, т.е. обмена материальными благами, душами между людьми и хозяином (у айнов — богом) той или иной стихии — тайга, море, небо.

Постоянно возобновляемый посредством ритуалов диалог требует преимущества и некоторой стабильности ритуальной обстановки — особой площадки, с присущей ей символикой, а также особенных по своей композиции предметов, манипулирование которыми как бы воссоздает сакральный канал коммуникации или, можно сказать, служит его визуальной опорой. Так, у русских в различных обрядовых практиках борозда могла служить каналом коммуникации людей с Матерью сырой-землей. Во время сева, проводившегося обычно после праздника Благовещения, в нее могли положить растолченную благовещенскую просфору — с надеждой увеличить плодородие земли; во время эпидемии, проведя сохой «черту» вокруг деревни, в образуемую борозду могли посеять песок, ограждая селение от болезни («Когда песок взойдет, тогда к нам смерть придет») [Островский 1999: 87–88].

У нивхов и айнов канал коммуникации создавался, возобновлялся благодаря, во-первых, особенному маркированию ритуальной площадки. Так, у амурских нивхов и некоторые компоненты медвежьего праздника, и осенние обряды кормления хозяина водной стихии и хозяина неба происходили у родовой лиственницы *че дзигр* (букв. «сухое дерево»): к этому дереву с высохшими ветками ежегодно при начале ледостава приставляли три свежесрубленных лиственничных деревца, о приставленном деревце говорили, что это «дорога небесного человека» [Таксами 1977: 93–100]. У сахалинских нивхов на самой площадке для ритуального убийства выращенного медведя ставили очищенные стволы молодых елок, к которым привязывали зверя, один из них — левый — называли «передний», а другой «задний» [Крейнович 2001: 228]; на них оставлялось по четыре сука без коры, означавших четыре конечности медведя, отправляемого к своему хозяину в горно-таежный мир, при этом, по сведениям Ч.М. Таксами, верхние суки нивхи называли «передними ногами», а нижние — «задними ногами» [Таксами 1986: 28], подразумевая направление движения души медведя. В случае убийства медведя на охоте также маркировалось направление, но не в сторону горного мира, а к людям: «Убив медведя, охотники клали его головой к деревне» [Таксами 1977: 107], при передвиже-

нии по воде медвежью голову со шкурой помещали на носу лодки, в селение доставляли тушу медведя тоже головой вперед [Там же].

В мифологии и нивхов, и айнов большую роль играет тема возникновения регулярной коммуникации с божеством горно-таежного мира или же морской стихии. Именно благодаря этому обретается успех в охоте и морском зверобойном промысле и рыбной ловле, происходит разбогатение героя повествования. В мифологических текстах айнов непременным компонентом для осуществления такой регулярной коммуникации и своеобразным ее маркером выступает *инау* — заструженный древесный ствол, его требуется установить для почитания конкретного божества; боги заявляют о своей заинтересованности в его установлении, но сделать это могут и должны люди [Пилсудский 1994. № 1: 82; Невский 1972: 118].

В обрядовых практиках айнов *инау* — главный маркер сакрального пространства и в то же время завершающее звено канала коммуникации: на *инау* совершалось возлияние *саке*, жертвуемого божеству. *Инау* непременно устанавливали в северо-восточной — сакральной — части айнского жилища; недалеко от айнского дома находилась площадка *нусасан* с множеством *инау*. Именно на ней производился обряд убиения медвежонка, выращенного хозяевами этого дома.

Иногда в композиции *инау* усматриваются черты человеческого облика, о чем писали различные исследователи, высказывая при этом интерпретирующую гипотезу о реликте человеческих жертвоприношений [Спеваковский 1988: 96–101; Соколов 2014: 461]. Полагаем, однако, что поскольку этот предмет-посредник не столько приносится в жертву (*инау* далеко не во многих ситуациях уничтожали), сколько служит символом обновляемой регулярной коммуникации, всякий раз ее начальным и завершающим звеном, антропоморфные черты — лишь способ усилить его медиаторную и одновременно коммуникативную функцию. Аналогично, усилению этой функции способствовали и орнитоморфные черты: наименование «крылатые» для *инау* с длинными пышными стружками [Munro 1962: 30–31, 35; Спеваковский 1988: 103], иногда закрепление высушенных птичьих голов на *инау* [Соколов 2014: 479], вырезание на его поверхности трех веерообразно расположенных рисок (знак следа птицы [Baba 1949: 29]).

Кроме этих и других предметов, маркирующих у айнов и нивхов пространство осуществления сакральной коммуникации, символическо-коммуникативная функция выполнялась и ритуальной утварью, что менее изучено. У нивхов для обрядовой трапезы в дни проведения



Илл. 1. Ковш для медвежьего праздника. Нивхи. РЭМ 6939 123

медвежьего праздника использовались деревянные резные ложки и, главным образом, ковши, куда клали приготовленное медвежье мясо; с одной стороны от чаши или овального корыта примыкала длинная резная ручка, а с другой — остроугольная лопатка (рис. 1), подобная по своей форме выступу в носовой части лодки-плоскодонки. При сезонном кормлении хозяина водной стихии нивхи использовали деревянные сосуды овальной формы, также с двумя резными выступами — как бы хвост и голова, уподоблявшими сосуд в целом водоплавающей птице или морскому зверю.

У айнов в различных по адресату обрядовых практиках кроме японских лакированных чаш непременно использовались резные лопаточки *икуниси / икупасуй* (их наименование, соответственно, на Сахалине и Хоккайдо); в литературе и музейных каталогах они нередко названы «усодержателями», поскольку при питье ритуального саке мужчины приподнимали этими лопаточками усы. Однако главное назначение этих важных предметов — еще до питья саке совершить возлияние жертвенного напитка на инау, посвященное адресату обряда [Baba 1949: 28; Maraini 1999: 331]; для этого лопаточку погружали в чашу с саке, и его капли оставались в находившейся нередко на ее оборотной стороне небольшой треугольной выемке.

Орнаментика нивхских ковшей, применявшихся на праздниках горно-таежной и водной стихии, а также айнских лопаточек *икуниси / икупасуй* остается не вполне изученной. Вместе с тем благодаря работам ряда исследователей, привлекая музейные материалы, можно выявить в композиции этих предметов ритуальной утвари визуальные символы и способы организации таковых, в целом презентующие канал сакральной коммуникации.

Необходимо сразу же отметить, что относительно этих обоих типов утвари высказывались гипотезы, что в их орнаментике (рассматриваемой в единстве резных сюжетных изображений и относительно абстрактных орнаментальных мотивов) организующую роль играет пиктография. Иначе говоря, главным содержанием в орнаментике этих предметов оказывается сообщение о событиях, предшествовавших сакральной коммуникации; предположительно таковым выступает у нивхов информация о способе добычи медведя или его убийства, а у айнов, кроме того, — молитва об успехе.

Относительно ритуальных ковшей нивхов такая точка зрения впервые высказана в 1934 г. В.И. Цинциус, в то время ученицей Е.А. Крейновича [Крейнович 1934: 184–186] и позднее, в 1937 г., подтверждена С.В. Ивановым: «Вопрос о существовании у гиляков развитого пиктографического письма может считаться окончательно разрешенным <...>. В пиктографическую запись у гиляков входят не только рисунки, но и скульптура», и эти «пиктографические рисунки» представляют собой «записи (хронику) событий, имевших место на охоте» [Иванов 1937: 18–19].

У В.И. Цинциус, а позднее И.П. Лаврова и С.В. Иванова идея о пиктографии на нивхских ковшах базировалась на регулярном использовании резчиками иконографических визуальных знаков. Для обозначения медведя, добытого зимой из берлоги и затем убитого, на остроугольной лопаточке вырезалась распластанная фигура зверя, обращенная к чаше; для обозначения, что медведь убит на охоте, — медвежья голова со шкурой, снятой с его тела и переданной как завиток за его головой; при убийстве медведя, выращенного в неволе, изображался стоящий медведь, привязанный к столбу на ритуальной площадке.

О пиктографии на икуниси / икупасуй неоднократно писали Ю.В. Кнорозов и его соавторы. Основанием к этому послужило, во-первых, нередкое изображение на этих предметах различных моментов медвежьего праздника, а также морской охоты. Во-вторых, специальные знаки, используемые резчиками и передаваемые, как правило, контурной резьбой — знак воды, змеиной или рыбьей чешуи, знак богини огня, знак птицы и др. [Кнорозов, Соболева, Таксами 1986: 274]. В-третьих, тот факт, что многие икуниси, особенно на Хоккайдо, имеют направление, заданное тем, что один из концов лопаточки стесан на лицевой стороне. Ю.В. Кнорозов ошибочно полагал, что стесанный конец служит своеобразной «ручкой», а противоположный

обращен в сторону божественного адресата [Там же: 272] (фактически, наоборот — на стесанном конце, чаще на его оборотной стороне имеется небольшая выемка-*парунбе*, куда набирается капля sake, затем кропимая на инау [Baba 1949: 28], а нестесанный конец оказывается в руке участника ритуала). И все же акцент на присутствие в композиции предмета направления послужил усилению интерпретационной гипотезы.

Не ставя под сомнение присутствие пиктографических элементов, в особенности на предметах утвари, относящихся к медвежьему ритуальному циклу, полагаем, что семантика этих предметов, помещаемых в контекст сакральной коммуникации, не ограничивается их сообщением как таковым. Иначе говоря, она не сводится к простому суммированию частных семантик, передаваемых пиктографическими знаками по отдельности. Поскольку в композиции обоих типов рассматриваемых предметов заложен принцип направления, необходимо попытаться учесть его роль в организации помещенных на поверхности элементов, а значит попытаться отыскать конкретные способы представления нивхских ковшей для ритуальной трапезы и айнских «усодержателей» в качестве визуальной опоры для построения сакральной коммуникации.

Рассмотрим порознь для этих типов ритуальных предметов, каким образом принцип направления, т.е. организация элементов в сторону хозяина / бога стихии или же к людям, влияет на способы их связи между собой и на семантику предмета в целом.

Начнем с краткого рассмотрения нивхских блюд, предназначенных для сезонного кормления водной стихии, в композиции которых пиктография не зафиксирована, но направление в сторону адресата присутствует. Оно, как правило, однозначно задано соотношением двух противостоящих выступов чаши или корыта — в качестве головы и хвоста (ласт) птицы, рыбы, нерпы. По словам Ч.М. Таксами, назначение этих изображений (точнее скажем: их семиотическая прагматика) не вполне понятно, но у него не вызывает сомнения, что сами сосуды служат посредниками между людьми и хозяином водной стихии [Таксами 1971: 207–208]. Сообразно естественным способам продвижения, голова соответствующего существа-посредника обращена в сторону адресата — хозяина водной стихии.

Семантика одного из сосудов, хранящихся в Российском этнографическом музее (РЭМ) и предназначенных для кормления водной стихии (рис. 2), усложнена. На нерпичьей голове, расположенной



Илл. 2. Сосуд для жертвоприношения стихии воды. РЭМ 8761 10844

с одной стороны чаши, показаны контурно глаза и округлые брови; с другой стороны — раздвоенный хвост и выступ посередине. Округлые брови нивхи обычно помещали только на женских изображениях. По-видимому, в общей семантике сосуда заложено соотнесение женское / мужское, и тогда выступ на противоположной стороне сосуда, т.е. направленный в сторону человеческого мира, подразумевает *penis*. Полагаем, что введенный в семантику данного сосуда признак женское / мужское восходит к мифологическим повествованиям нивхов о браке между человеческим существом и обитателем водной стихии (касатка, тюлень, рыба) — например, человеческой девушки и тюленя или мужчины и нерпы [Штернберг 1908: 192–195; Крейнвич 1929: 88–89].

У другого сосуда (рис. 3), предназначенного для сезонного кормления стихии воды, конструкция и композиция еще более усложнены. Начнем с того, что он снабжен расположенной сверху ручкой, а по его дну проходит ребро, разделяющее его надвое: по-видимому, сосуд предназначался для кормления сразу двух стихий — водной сферы и тайги; сосуды со сдвоенными корытцами для кормления обитателей двух стихий известны и у ульчей. Один из выступов овальной чаши (вероятно, передний) скульптурно вырезан в виде головы птицы, а другой выступ имеет форму противоположно направленной змеиной головы; на переднем — на шее птицы также намечена вытянутая змеиная голова с частью тела, она передана в низком рельефе и обра-



Илл. 3. Сосуд для жертвоприношения стихии воды. РЭМ 8761 10630

шена в сторону чаши, противоположно направлению птичьей головы. Имеются насечки: на змеиной голове-выступе шесть глубоких зарубок, на змее, находящейся на шее птицы, их 12; на одной боковой стороне сосуда — штриховка сеточкой, а на другой — 20 параллельных линий, на каждой из которых треугольной формы зарубки, от семи до 18, всего 235. На шее птицы 19, а на ребре, проходящем по дну, 30 (31?) зарубок. На ручке в низком рельефе показано переплетение лент, в образуемых ячейках — геометрический декор (последовательность точек, зигзаг, косой крест в круге).

Число насечек — 12, 30, 235 — вызывает предположение о присутствии здесь календарной семантики, а именно 12 месяцев, 30 дней и 235 дней, последнее характеризует, скорее всего, временной промежуток между началом освобождения ото льда и ледоставом. Все змеиные элементы (скульптура и рельеф змеиной головы, переплетенные ленты, зигзаг) никак не связаны со стихией воды, но вполне могут подразумевать коммуникацию с миром горной тайги.

Ранее на основании мифологических представлений, верований нивхов и композиции некоторых лечебных амулетов (с изображением змеи или со змеиной шкуркой) нами показано, что змея, ее изображение в сознании носителей культуры обладали семантикой связи людей с горно-таежным миром, визуально обозначали этот канал коммуникации [Островский 1997: 154–157, 167–170].

Итак, каждый из двух выступов — птица и змея — данного сосуда символизирует не адресат, т.е. одну из стихий, а способ ее достижения, или канал коммуникации. Противоположение направлений здесь лишь композиционный прием для различения двух адресатов;

можно допустить, что при осуществлении кормления конкретной стихии сосуд устанавливался, соответственно, вперед птичьей либо змеиной головой.

Перейдем теперь к сосудам для медвежьего праздника. О том, что пиктографические знаки могли использоваться не только для сообщения о происшедшем событии, свидетельствует прежде всего присутствие таких элементов, которые не относятся к способу добычи / убиения медведя и не должны совмещаться в композиции одного и того же предмета.

Так, на сосуде, представленном на рис. 1, сообщается, что медведь добыт на охоте; однако вверху на ручке изображена также лодка, направленная вперед, т.е. в сторону адресата. Вряд ли лодка служит обозначением того, что к месту охоты добрались на лодке, как следовало бы из гипотезы о доминировании пиктографического сообщения. Скорее она означает движение в сторону адресата. Поскольку на ковше представлен не просто отчет о способе добычи / убиения, а ритуальный момент отправления души убитого зверя к хозяину стихии, лодка символизирует способ продвижения к адресату коммуникации. В погребальном обряде многих народов Амура лодка и замещает гроб, и служит способом передвижения [Иванов 1935: 64–65]; в данном случае — у нивхов, практиковавших кремацию, — присутствие лодки символизирует способ коммуникации как таковой в период после освобождения воды ото льда.

В композиции ритуальной ложки для медвежьего праздника (Коллекция В.Н. Васильева 1910–1911 гг., рис. 4) совмещены, на первый взгляд, несовместимые в композиции одного и того же предмета элементы. В задней части ручки — два медведя, привязанные к столбам на площадке для убиения, а впереди — медведь, выходящий из берло-



Илл. 4. Ложка для медвежьего праздника. Нивхи. РЭМ 6762 141



Илл. 5. Ложка для медвежьего праздника. Нивхи. РЭМ 6762 141 (фрагмент)

ги. При более внимательном разглядывании (рис. 5) можно заметить, что медведь не только наполовину высунулся из берлоги, но и вкушает из ритуальной ложки. Иначе говоря, здесь совмещены два момента, из которых один предшествует медведю, привязанному к столбу — добыча медвежонка из берлоги и его выкармливание, а другой опережает событие после убийства — отправление его души в горно-таежный мир.

Различные моменты от прибытия медведя к людям до отправления его души более подробно представлены на другой ложке сахалинских нивхов, из той же коллекции (рис. 6). В центральной части ложки — медведь (медвежья голова со шкурой-завитком), привязанный к столбам. Здесь же наверху помещено уменьшенное изображение медведя — по-видимому, души убитого зверя, отправляемой в горный мир; впереди на черенке ложки — птица с длинной шеей (гагара?), на цепочках свисают подарки, отправляемые с душой медведя — корзинка, берестяной сосуд. Сзади на деревянных цепочках к черенку подвешена площадка с медведем и к ней, тоже на цепочках, — две птицы



Илл. 6. Ложка для медвежьего праздника. Нивхи. РЭМ 6762 140

с рыбкой в когтях и два изображения медведя, стоящего и сидящего. Не вызывает сомнения, что птицы символизируют доставление души горного человека-медведя сначала из горного мира (где он лежал, а потом встал), а позднее, после пребывания у людей и ритуального убийства — обратно к его хозяину.

Остается отметить, что медведь со шкурой-завитком, привязанный к столбам, не вписывается в строго пиктографическую трактовку: столбы изображались, если медведя убивали на ритуальной площадке, а шкура-завиток — если на охоте в лесу. По-видимому, здесь подразумеваются оба возможных варианта убийства медведя, и в целом не доминирует сообщение как таковое о том, что именно предшествовало некоему конкретному событию, а представлено своеобразное осмысление отношений обмена между горной тайгой и людьми.

Уже отмечалось, что на ритуальной утвари нивхов изображение не только птиц, но и змей может означать способ коммуникации между людьми и горным миром, но, в отличие от птиц, обычно только в одну сторону, а именно к людям. Так, на одном из ковшей для медвежьего праздника из той же коллекции (РЭМ 6762-137), состоящем, как обычно, из трех частей (резная ручка — чаша — остроугольная лопатка), на ручке вблизи чаши показан стоящий медведь, привязанный к столбам, а позади него помещено скульптурное изображение переплетенных змей. По-видимому, брачные игры змей символизируют размножение и медведей, предшествующее их прибытию к людям.

Впрочем, размножение медведей в сознании резчиков начала XX в. связывалось не только с пребыванием их за пределами мира людей. Еще на одном ковше из сборов В.Н. Васильева, 1913 г., по обе стороны от чаши располагаются ручки, нет остроугольной лопасти (рис. 7). На одной ручке изображены две пары медведей в ошейниках, привязанных к столбам и стоящих на задних лапах, в каждой паре упирающихся один в другого головами. На другой ручке — два мед-



Илл. 7. Ковш для медвежьего праздника. Нивхи. РЭМ 5169 31

ведя, обращенные в противоположные стороны, спиной друг к другу, хвост одного входит в тело другого; эта часть ручки покрыта куском медвежьей шкуры, от конца ручки отходит выступ. Полагаем, что идея размножения медведей представлена здесь дважды: на ручке с куском медвежьей шкуры — их совокупление, до прибытия в человеческий мир; игры на ритуальной площадке — предстоящее отправление их душ в горный мир, где они, возродившись, продолжают размножение медведей.

Итак, в композиции этого сосуда без лопасти подразумевается тем не менее направление: оно передано присутствием медведей, приготовленных к отправлению в горный мир. Находящаяся посередине между двумя ручками чаша, куда кладется медвежье мясо, подразумевает, кроме того, два направления: до и после поедания мяса, иначе говоря, размножение до и после пребывания медведей в человеческом мире. На некоторых ковшах (РЭМ 4804-9, 4978-35, 6762-138) эта композиционная роль чаши подчеркнута иначе — как движение медведей с обеих сторон к ней и / или взбирающихся на нее со стороны ручки и со стороны остроугольной лопасти.

На одном из этих ковшей (рис. 8), собранном в 1909 г., можно встретить многие приемы передачи коммуникации, о которых упоми-



Илл. 8. Ковш для медвежьего праздника. Нивхи. РЭМ 4978 35

налось. Так, от медведя, находящегося в завершении ручки, на ней в сторону чаши помещены резные изображения птиц и два спиралевидных завитка, вероятно, означающие змей; со стороны ручки на чашу взбирается крупный медведь, а со стороны лопасти к ней устремлены две мелкие медвежьи фигурки. На лопасти также вырезано изображение клубня с ростком, устремленным в сторону горного мира — элемент, не характерный для нивхов, но весьма распространенный в резьбе на айнских икуниси.

Таким образом, в композиции ритуальных ковшей, ложек подразумевается направление — от людей в горно-таежный мир и, наоборот, оттуда в сторону человеческого мира. Пиктографические элементы, впервые описанные В.И. Цинциус, фактически встроены в то или иное направление; будучи иконографическими знаками, они соотносены с такими знаками-символами, как птицы и змеи. Кроме того, двоякая направленность, присутствующая в композиции некоторых ковшей, обретает свое выражение благодаря чаше, помещенной посредине ковша: к ней устремляются либо на нее взбираются с противоположных сторон медведи.

Двоякая направленность (из человеческого мира в горный и, позднее, обратно к людям) отправляемой души выращенного в неволе медвежонка — лейтмотив медвежьего праздника айнов. Доминантный коммуникативный предмет, маркер этого ритуального цикла (упоминаемый и в речи старца, обращенной к медведю) — вилообразный столб, устанавливаемый на площадке для убиения, одна ветвь которого означает восхождение души зверя в горный мир, а вторая — его грядущий приход в мир людей [Пилсудский 2007: 159, 199]. Так символизируется потенциальная двунаправленность коммуникации. Попробуем обнаружить визуальные формы реализации этой идеи в композиции икуниси, в частности способы сочетания их с магистральным структурным принципом — маркированием полюса, относящегося к божественному адресату (стесанный конец, с которого кропится sake на инау).

Опираясь на крупнейшее в России собрание айнских икуниси / икупасуй (их насчитывается в РЭМ более 200), выделим двунаправленность, начиная с тех, где имеются «медвежьи» изобразительные элементы. Сразу отметим, что они отнюдь не составляют большинство в собрании подобных предметов, хотя, несомненно, икуниси были наиболее востребованы именно в рамках медвежьего ритуального цикла; численно преобладают предметы с растительны-

ми мотивами в орнаментике. Уже этот факт заставляет предположить, что пиктографическая ориентация (сообщение о происшедшем и молитва) вряд ли доминировала и даже вкупе с развитой совокупностью иконографических знаков вряд ли исчерпывала принципы ментальной организации икуниси.

Изображение медведя или медвежьей головы далеко не всякий раз приурочено к медвежьему празднику: встречаются икуниси, центральный сюжет орнаментики которых образует противостояние медведя и касатки или медведя и змеи. Непосредственно к обрядовым практикам относится изображение распластанного медведя, медведя с чашей перед ним, медвежьей головы. Так, на одной из икупасуй Хоккайдо (рис. 9) вся декорированная область разбита на шесть полей семью узкими поперечными поясками, каждый из которых покрыт штриховкой из косых параллельных рисок. Во втором поле (считая от нестесанного конца) помещено скульптурное изображение распластанного медведя; показаны четыре вытянутые лапы, на передних обозначено по четыре пальца, на морде — глаза, уши. В четырех полях помещено по два треугольника, направленных углом в противоположные стороны: те треугольники, что ближе к левой стороне лопаточки, направлены к стесанному концу, а те, что ближе к правому концу, — в сторону нестесанного конца. Впереди медведя находится шесть треугольников со штриховкой из параллельных дуг (знак змеиной чешуи). Те два треугольника, что позади медведя, не заполнены штриховкой.

И на данном предмете, и на всех находящихся в собрании РЭМ, а также почти всех, известных по публикациям, изображение медведя (медвежьей головы) направлено в сторону стесанного конца лопаточки, с которого капля sake кропится на инау, чтобы затем в многократно увеличенном виде быть вознесенной в сторону горно-таежного мира. Таким образом одно лишь присутствие медведя в композиции придает таковой направление. Шесть в языке айнов означает «много» [Онуки-Тирни 1996: 58]; эти шесть «змеиных» треугольников объединены зигзагом — также, вероятно, знаком движущейся змеи [Штернберг 1929:



Илл. 9. Ритуальная лопаточка для возлияния. Айны. РЭМ 2813 100

347]. Двухнаправленность композиции в целом задается альтернативно расположенными парами треугольничков, однако направление геометризованной змеи — зигзага — на первый взгляд непонятно: навстречу медведю или же, как и он, в сторону горного мира.

В собрании РЭМ имеются два предмета, композиция которых исчерпывается противопоставлением, а точнее расположением навстречу друг другу медведя и змеи (РЭМ 2812-156, 174); змея движется в сторону человеческого мира (рис. 10). Поскольку на рассматриваемых предметах медведь всегда направлен от людей, т.е. в сторону горного и небесного миров, что, несомненно, восходит к центральной обрядовой практике — отправлению его души в горно-таежный мир, композиционное противопоставление ему змеи должно означать противоположное коммуникативное направление, а именно из горного или небесного мира к людям. Эта семантика, в свою очередь, составляет главное содержание одного из базовых айнских мифов. Кратко изложим этот нарратив, зафиксированный в конце XIX в. на Хоккайдо Дж. Бэчелором.

Этот мир, подчиненный Творцу всех вещей, управлялся богиней огня как его заместительницей. Первоначально она жила на небе, но затем была послана Творцом на землю. Узнав о том, что богиня спустится на землю, змей, ее возлюбленный, пожелал отправиться с нею. Богиня пыталась отговорить его, предупреждая, что тогда ему придется страдать от нестерпимого жара. Наконец ему разрешили спуститься вместе с ней во вспышке молнии. С тех пор он здесь. Спустившись на молнии, змей обрушился на землю с такой силой, что осталась глубокая яма. И те его потомки, оставшиеся на небе, которые также на молнии спускаются навестить своего отца, оставляют ямы на почве. [Batchelor 1901: 358–359].

Переплетенные змеи, движущиеся к «человеческому полюсу» предмета (либо, как только что видели, их аналог — зигзаг, символизирующий вспышку молнии), нередко присутствуют на икуниси. Так, на одном из предметов это составляет главное содержание, как бы иллюстрируя повествование о движении двух змеиных тел с неба до



Илл. 10. Ритуальная лопаточка для возлияния. Айны. РЭМ 2812 174

земной воды (рис. 11): следы в воздухе от спускающихся змей — их переплетенные тела и головы — гребни волн. Вместе с тем встречается и другая семантика визуального образа переплетенных змей, используемая для обозначения направления коммуникации. Так, на одном предмете (рис. 12), вырезанном из ветки кустарника, переплетенные веточки на концах — в виде змеиных голов, направленных в противоположные стороны и покрытых рельефной штриховкой из косых параллельных линий. В двух местах — посередине лопаточки и вблизи ее стесанного конца — имеется по два знака следа птицы (три веерообразно расположенные риски), обращенных во взаимно противоположные стороны. Следовательно, переплетенные змеи здесь символизируют именно двунаправленность коммуникации: люди — небесный мир.

В редких случаях одна или две змеи изображены направленными от людей в сторону небесного (горно-таежного) мира; обычно такая семантика оказывается производной от другого, более общего контекста. Так, на одной лопаточке (рис. 13) вблизи ее нестесанного конца — сучок, от которого отходят две тонкие ветки. Одна из них про-



Илл. 11. Ритуальная лопаточка для возлияния. Айны. РЭМ 5110 236



Илл. 12. Ритуальная лопаточка для возлияния. Айны. РЭМ 2812 165



Илл. 13. Ритуальная лопаточка для возлияния. Айны. РЭМ 2812 164

стирается над большей частью поверхности, плавно опускаясь, изображая изогнутое тело змеи, голова которой закреплена в выемке на поверхности, недалеко от стесанного конца. От змеиной головы в сторону нестесанного конца (т.е. к «человеческому полюсу») идут пять следов медвежьей лапы — треугольные вмятины, каждая с наметченными следами пяти или четырех пальцев. Под хвостом змеи контурно вырезаны два растения и два следа медвежьей лапы, между змеиным телом и нестесанным концом рельефно вырезано растение, оно тоже обращено к нестесанному концу лопаточки.

О тропе, образованной медведицей, которая движется к людям, говорится в базовом мифологическом нарративе медвежьего цикла, зафиксированном Б.О. Пилсудским на Сахалине. В тексте фигурирует также главный культурный герой айнов Яйресупо (на Хоккайдо — Айойна).

Медведица со своим мужем в лесу, близ моря, у верховьев речки бродила. Находясь между двух деревьев, занялись совокуплением. «Когда мы совокуплялись, вдруг вкус penis'a человеческого я почуяла. Когда я оглянулась, то увидела рядом с мужем шлепающего по горам Яйресупо. Моего мужа penis'a вкус похуже. Яйресупо penis'a вкус получше. <...> Когда я посмотрела на Яйресупо, то он сделал пояс с тремя узлами». Позднее, уже родив медвежонка, медведица отправилась с ним на то же место в лесу, ближе к морю, желая показать сына своему человеческому мужу. Увидав его, отдала ему сына. Неоднократно, ожидая возвращения сына, медведица делала новую тропу. Медвежонок рассказывает, что люди кормили его два года. На прощанье Яйресупо ему сказал, что на обратном пути его дядя-птица, ворона, понесет отправляемый с медвежонком подарок еды; послышится шум многих голосов птиц-дятлей. Мать-медведица в ожидании сына, он увидит, уже свежую тропу проложила рядом с прежней. Яйресупо также сказал, что левый конец вилообразного столба — его предмет, а правый не его, а того медвежонка, что придет к людям в следующем году. Айны говорили, что это «главнейшая из всех легендарных песен» [Пилсудский 2007: 197–199].

Таким образом, наиболее общий коммуникативный контекст в композиции рассматриваемого предмета задан, по-видимому, не змеями, а другим элементом, наиболее значимым для мифологии медвежьего цикла — тропой, образуемой медведицей, идущей к людям. Что касается движущейся змеи, то благодаря этому визуально представлено альтернативное направление и присутствует как таковая двунаправленность.

Продуцирующий контекст базового нарратива представлен не столько элементом композиции, встречающимся на некоторых икуниси — переплетением змей, сколько самой обрядовой практикой питья саке после его кропления на инау. Это осуществлялось по очереди мужчинами, разбитыми на пары; каждой паре предоставлялась только одна чаша и одна лопаточка, сначала кропление и питье совершал старший, а затем младший [Пилсудский 2007: 133–135]. Продуцирующий характер кропления саке, производимого одним из двух присутствующих при этом мужчин, метафорически соотносим с оплодотворением культурным героем медведицы.

Еще два значимых для сакральной коммуникации элемента упомянуты в приведенном нарративе: число три и птицы. Порознь они нередко визуально представлены в композиции икуниси: в центральной части — три звена цепи (РЭМ 2812-153, 154) или три одинаковых растительных элемента (РЭМ 2813-84, 5110-256), три чаши на одной подставке (РЭМ 2812-151); вблизи каждого из концов лопаточки, обращенный к нему, — контурный знак птицы (РЭМ 2813-98, 5102-236, 11373Д). Эти элементы не только отсылают к наиболее общему контексту коммуникации, но и, в свою очередь, в композиции лопаточки подразумевают двунаправленность.

Нередко в качестве устанавливающего направление коммуникации выступает медвежья голова с чашей пред ней (РЭМ 2812-167, 5110-255), представляя один из моментов ритуального отправления души медведя в горный мир. В композиции одного из таких предметов (рис. 14) по обе стороны от головы с чашей расположены одинаковые фигуры (прямоугольник с округлым навершием), различающиеся рельефной штриховкой на своей поверхности — «елочкой» либо из поперечных параллельных рисок. Обе эти фигуры, своей формой и расположением воплощающие принцип двунаправленности, могут интерпретироваться как клубень с побегом, обращенный в сторону медведя, но вторая — еще и как обращенная в ту же сторону змея (в этом случае здесь, вероятно, сопоставлены два способа убийства — с помощью яда, добытого из корней аконита, что характерно для айнов, или же посредством змеиного яда). Отметим, что принцип двунаправленности обычно не приводит ни к тождественности, ни к полной симметрии визуальных форм.

Двунаправленность в структурной организации икуниси выступает не менее прозрачной при рассмотрении их группы с мотивом сабли (меча). В собрании РЭМ имеется двенадцать икуниси, у которых в их

общей форме и / или резном рисунке прочитывается мотив японской сабли. Ни на одном из этих предметов нет изображений, непосредственно относящихся к успешной морской или сухопутной охоте; по видимому, мотив сабли не вписан в молитвенный контекст, ни в пиктографическое сообщение о происшедшем.

Японские сабли непременно входили в состав *драгоценностей* у айнов и нивхов (специальное наименование этой категории у айнов — *икоро*, у нивхов — *шагунд* [Добротворский 1876: 81; Штернберг 1908: 17]). У айнов японские сабли хранились в почитаемой северо-восточной части жилища; как и прочие драгоценности (а также китайские шелковые ткани, халаты, японские лакированные чаши, курительные трубки и др.), они выводились из повседневного употребления и не подлежали продаже. Вместе с тем они могли служить универсальной платой в особых ситуациях — за невесту, при возмещении долга, материального ущерба, а также в качестве штрафа за прелюбодеяние (соблазнение жены) [Пилсудский 2007: 215–216; Анучин 1876: 82; Добротворский 1876: 38]. В айнском фольклоре можно неоднократно проследить ментальную связь между таким декларируемым в самих текстах каналом коммуникации с божеством, как инау, и мечами, находящимися в распоряжении у людей. Например, герой повествования, регулярно ставя инау богу средних сопок, добывал ежегодно по 60 медведей и медведиц, разбогател, и когда он изготовлял инау «с благодарностью, мечи в моих грудях ценных вещей гремели всегда сильнее, когда я снимал их» [Пилсудский 1994–3: 180]. В другом повествовании бог моря, считая себя виноватым, дарит человеку меч, а тот в ответ ставит на морском берегу инау [Там же: 162].

Полагаем, что сабля, изображенная на икуниси, вполне могла восприниматься как продолжение вещевого антуража медвежьего праздника — аналогично изображению на других икуниси такого атрибута празднества, как жертвенная чаша, автономно или в единстве с медвежьей головой. Действительно, согласно описаниям XIX — начала XX в., японские сабли были неизменным компонентом декора ритуальной площадки [Буссе 1872: 56; Пилсудский 2007: 149]. Кроме того, именно о саблях как символическом даре упоминалось в речи старца, обращенной к отправляемой в горный мир душе медведя: «Мы для тебя приготовили инау, для твоего удовольствия развесили сабли, поставили вилообразный столб. Усевшись внутри [на верхушке этого столба], возьмешь с собою лучи, идущие от свежих инау и от повешенных драгоценностей. <...> Будет у тебя на спине, ближе

к шее, ноша с инау, а ближе к хвосту — ноша сабель» [Пилсудский 2007: 159].

Рассмотрим, как именно изображенная на икуниси сабля влияет на направление коммуникации. Так, на одном предмете (РЭМ 2813-85) вырезаны навстречу друг другу две сабли, что сразу создает двунаправленность; впрочем, на значительном числе икуниси двунаправленность представлена посредством других визуальных мотивов. Наиболее характерные приемы в использовании мотива сабли: 1) благодаря изогнутой форме предмета в целом, скульптурно вырезанным на поверхности деталям — *цуба* (гарда) и *сорицуно* — уподоблен сабле в ножнах, девять экспонатов; 2) в рельефе или контурно вырезана сабля — шесть экспонатов.

В нескольких случаях идея двунаправленности реализуется благодаря тому, что сабля-предмет обращена в сторону горного мира, а вырезанная на поверхности сабля — в противоположную сторону, т.е. к людям (рис. 14). Вместе с тем на некоторых экспонатах сабля-изображение направлена в ту же сторону, что и предмет в целом, т.е. в горный мир (РЭМ 2813-96, 5110-282). В этих случаях, а также в нескольких других, когда нет уподобления всего предмета сабле, двунаправленность возникает благодаря тому, что каплевидный выступ на ножнах — *сорицуно* — всегда обращен к рукояти, т.е. противоположно направлению клинка. Особенно отчетливо идея двунаправленности прочитывается в композиции экспоната (рис. 15), у которого *сорицуно*, дополненная рельефным жгутом, символизирующим змеиное тело, сама обретает семантику змеиной головы, а вместе с этим,



Илл. 14. Ритуальная лопаточка для возлияния. Айны. РЭМ 2813 94



Илл. 15. Ритуальная лопаточка для возлияния. Айны. РЭМ 2813 96

согласно космогонии айнов, — божественного змея, спустившегося на землю. Таким образом, идея двунаправленности во взаимодействии людей с горно-таежным миром находит у айнов свой визуальный референт благодаря образу японской сабли в ножнах, как бы представляющей два противоположных направления.

Проследим этапы, а точнее ментальные операции для создания визуальных образов канала сакральной коммуникации.

Во-первых, в композицию обоих типов рассмотренных ритуальных предметов — «медвежьих» ковшей нивхов и «усодержателей» айнов — заложено направление от людей в сторону иной сферы мироздания. У ковшей — передний остроугольный выступ, уподобленный выступу в носовой части лодки, или же помещение в передней части сосуда головы, а в задней части — хвоста птицы, нерпы. У икуниси / икупасуй — наличие стесанного конца, посредством которого черпается и кропится жертвуемый напиток.

Во-вторых, помимо этого наиболее общего композиционного признака в орнаментике закладывается двунаправленность, как правило, не тождественная простой осевой симметрии. Так, медведи, изображенные вне пиктографического сообщения о том, как происходили их добыча, убиение, могут с обеих сторон быть устремленными к чаше, помещенной посредине ковша. На икуниси движение в сторону человеческого мира нередко показано посредством переплетенных змей или отдельной змеи; это само по себе служит вторым, т.е. дополнительным направлением к тому, что уже задано стесанным концом. Присутствующие в орнаментике конкретного икуниси два и более знака птицы, изображения клубня с ростком могут оказаться направленными в сторону и того, и другого конца. Двунаправленность может оказаться и производной от своеобразной структуры предмета-медиатора: например, у нивхов — ковши с двумя ручками, орнаментика которых наделена альтернативной семантикой; у айнов — саблевидные икуниси с вырезанным на поверхности изображением сабли.

Библиография

Анучин Д. Н. Племя айнов // Тр. антропологического отдела. Т. XX. Кн. 2. Вып. 1. М., 1876. С. 79–203.

Буссе Н. В. Остров Сахалин и экспедиция 1853–1854 гг. СПб., 1872.

Добротворский М. М. Айноско-русский словарь. Казань, 1876.

Иванов С. В. Орнаментика, религиозные представления и обряды, связанные с амурской лодкой // Советская этнография. 1935. № 4–5. С. 62–84.

- Иванов С.В.* Медведь в религиозном и декоративном искусстве народностей Амура // Памяти В.Г. Богораза (1835–1936). М.; Л., 1937. С. 1–45.
- Кнорозов Ю.В., Соболева Е.С., Таксами Ч.М.* Пиктографические надписи айнов // Древние системы письма: этническая семиотика. М., 1986. С. 268–295.
- Крейнович Е.А.* Очерк космогонических представлений гилак о ва Сахалина // Этнография. Кн. VII. М.; Л., 1929. С. 78–102.
- Крейнович Е.А.* Нивхский (гиляцкий) язык // Языки и письменность народов Севера. Ч. III. Л., 1934. С. 181–222.
- Крейнович Е.А.* Нивхгу. Южно-Сахалинск, 2001.
- Невский Н.А.* Айнский фольклор. М., 1972.
- Онуки Тирни Э.* Айны северо-западного побережья Южного Сахалина // Краеведческий бюллетень. 1996. № 4. С. 35–77.
- Островский А.Б.* Мифология и верования нивхов. СПб., 1997.
- Островский А.Б.* Ритуалы бедствия в русской деревне // Пограничное сознание. СПб., 1999. С. 75–115.
- Пилсудский Б.О.* Материалы для изучения айнского языка и фольклора // Краеведческий бюллетень. 1994. № 1. С. 56–89.
- Пилсудский Б.О.* Материалы для изучения айнского языка и фольклора // Краеведческий бюллетень. 1994. № 3. С. 158–183.
- Пилсудский Б.О.* Айны Южного Сахалина (1902–1905 гг.). Южно-Сахалинск, 2007.
- Соколов А.М.* Айны: от истоков до современности (Материалы к истории становления айнского этноса). СПб., 2014.
- Спеваковский А.Б.* Духи, оборотни, демоны и божества айнов. СПб., 1988.
- Таксами Ч.М.* К вопросу о культе предков и культе природы у нивхов // Сборник МАЭ. Т. XXVII. Л., 1971. С. 201–21.
- Таксами Ч.М.* Система культов у нивхов // Сборник МАЭ. Т. XXXIII. Л., 1977. С. 90–116.
- Штернберг Л.Я.* Материалы для изучения гилакского языка и фольклора. СПб., 1908.
- Штернберг Л.Я.* Айнская проблема // Сборник МАЭ. Т. VIII. Л., 1929. С. 334–376.
- Baba M.O.* // Journal of the Royal Anthropological Institute. Vol. LXXIX. P. I and II. 1949. P. 27–35.
- Batchelor J.* Ainu and their Folklore. L., 1901.
- Maraini F.* Ikupasui: It's not a mustache lifter! // Ainu: Spirit of a Northern People. Los Angeles, 1999. P. 327–334.
- Munro N.G.* Ainu Creed and Cult. L., 1962.