

САКРАЛЬНАЯ ГЕОГРАФИЯ ЗАГРОБНОГО МИРА

М.М. Хасанова

ПУТЬ ДУШИ В «МИР МЕРТВЫХ» ПО ПРЕДСТАВЛЕНИЯМ НАРОДОВ АМУРА¹

Без преувеличения можно сказать, что представление о «мире мертвых» в культуре всех народов является одним из самых древних. И этот факт не мог не привести к ряду противоречий в воззрениях, например, коренных народов Нижнего Амура на топографию «мира мертвых» и путь к нему. Следует, думается, различать три временных пласта во взглядах, связанных с «миром мертвых». Прежде всего это комплекс самых древних представлений. В нашем случае они проявляются в мифах о вертикальном строении мира: верхний (мир духов), средний (мир людей) и нижний («мир мертвых»). Через какое-то время некие иноэтнические влияния заставили людей думать, что «мир мертвых» находится на западе, в стороне захода солнца, и связан со «смертью» светила и темнотой. И, наконец, наиболее поздними по времени появления мы считаем шаманские представления о душе и ее проводках в потусторонний мир. Разобраться в указанных трех разновременных комплексах не всегда возможно, поэтому в нашем описании не исключена некоторая противоречивость.

Попробуем начать с анализа древнейших мифов и мифологических представлений народов Нижнего Амура о пути в «мир мертвых» и о самом этом мире. Заметим, что с этими представлениями прочно соединен следующая (т.е. второй, см. выше) временной пласт, подразумевающий горизонтальное членение Вселенной по принципу восток — запад. Восток, или сторона восхода солнца, ассоциировалась с миром живых, а запад, или сторона захода солнца, — с «миром мертвых». Два обозначенных пласта мифологических представлений коренных народов Нижнего Амура настолько прочно срослись, что порой кажется, будто это единое целое. Тем не менее это не так, и ниже мы постараемся продемонстрировать доказательство своего утверждения.

¹ Это последняя работа талантливого этнографа и лингвиста Марины Мансуровны Хасановой, которую она не успела завершить. Публикуется в авторской редакции. — *Прим. отв. ред.*

Как известно, у тунгусо-маньчжурских народов (кроме маньчжуров и, возможно, солонов) «мир мертвых» именуется *буни* (в ульчском *були*). В нивхском языке соответствующее понятие обозначается словом *млы-во*, при этом *во* означает «селение».

Местонахождение *буни* видится разным народам по-разному. По Г.М. Василевич, некоторые группы эвенков полагали, что *буни* находится на севере (енис., ангар., верхнелен., верхнеалд.), иные — что на западе (нерч., баргуз.) или северо-востоке (маньковск.) [Василевич 1969: 212]. (Расположение «мира мертвых» на востоке или северо-востоке характерно для многих народов Сибири, например обских угров, кетов.) Нанайцы же считали, что мир усопших находится в *доркин* — подземном мире, под нами [Киле 1976: 190]. Так же думали удэгейцы и орочи (ороч. *буни на́ни* «земля мертвых, расположенная под нашей землей» [Аврорин, Лебедева 1978]). Входом в *буни* обычно служили пещеры, расщелины, ямы в земле [Василевич 1969: 212]; входом в нижний мир (эвенк. *хэргу буга, хэргу дун-нэ*) служили отверстия в земле (расщелины, длинные пещеры), а также водовороты в глубоких водоемах.

Также по-разному описывается в фольклоре тунгусо-маньчжурских народов появление смерти и соответственно «мира мертвых». Так, в нанайской мифологии этот мотив связан со «временем первотворения», когда сын перволюдей уходит в *буни*, чтобы проторить туда путь, дабы земля не перенаселилась. Отец пробует вернуть его, но напрасно. Тогда отец закрывает вход в «мир мертвых» своей кожаной одеждой и камнями (чтобы отдалить уход людей в *буни*). Варианты этого нанайского мифа находим у Штернберга [Штернберг 1933: 493], Шимкевича [Шимкевич 1896: 8–10], Лопатина [Lopatin 1960: 134], в материалах Н.А. Липской.

У орочей есть короткий миф о появлении смерти: сын создателя вселенной *Хадау* умер, и тогда *Хадау* закрыл вход в «нижний мир» дырявым котлом [Орочские сказки и мифы 1966: № 45].

Аналогичный миф записан В.К. Арсеньевым у удэгейцев. В нем говорится о том, что родоначальница всех раковин каури велит одному из двух братьев копать в жилище землю около очага, что тот и делает. Сначала он видит темное царство, а затем светлое небо, сопки, реки, тайгу. Его брат проваливается в выкопанную яму, затем, заскучав, за братом отправляется и главный герой. Таким образом, по словам Арсеньева, открывается «дорога душе, чтобы другим на земле было место» [Фольклор удэгейцев 1998: № 86 (11)].

У эвенков сходные сюжеты не зафиксированы, но в их мифологических представлениях сохраняются сведения о входе в «подземный мир» через отверстие в земле или скале (см. у Г.М. Василевич).

Нивхи тоже считают, что в *млы-во* попадают через отверстие в земле [Таксами 1975: 144].

Итак, в мифологических представлениях амурских народов о «мире мертвых» есть некое противоречие: с одной стороны, он располагается под нашим миром, миром живых, с другой — на западе, в стороне захода солнца. Например, В.К. Арсеньев писал, что «мир мертвых» находится далеко на западе, где солнце садится [Арсеньев 1926: 45]; хорская удэгейка В.Т. Кялундзюга говорила, что вход в иной мир находится в пещере высоко в горах, в верховьях реки [Фольклор удэгейцев 1998: 404].

Кроме описания топографии *бун*, известной от шаманов или провидцев, существуют нарративы, рассказывающие о реальных людях, якобы побывавших в *бун* и вернувшихся на «среднюю землю». Надо подчеркнуть, что живые люди попадают в потусторонний мир совершенно случайно и сначала даже не понимают, где они находятся. Такого рода мифологических рассказов зарегистрировано в фольклоре тунгусо-маньчжурских народов не так уж много. Аутентичные тексты опубликованы Г.М. Василевич (два образца), нами (один образец). Нивхский текст на русском языке дважды опубликован Е.А. Крейновичем (там рисуется пребывание в «мире мертвых» айна), орокский (уильта) нарратив записан на русском языке С.В. Березницким [Мифология и верования орочей 1999: 150].

Аналогичные сюжеты встречаются в фольклоре хантов, манси, кетов и даже якутов (правда, героем выступает эвенк, а не якут [Хасанова, Певнов 2003: 175]).

Один из негидальских нарративов, например, повествует о том, что можно увидеть в «мире мертвых». Он был записан нами по-негидальски в 1983 г. Приведем его изложение по-русски.

«Жил один человек, сирота. У него была собака-сучка. Жили они голодно. Однажды собака пропала, а затем вернулась сытая. Как-то раз сучка притащила домой заплесневелый пласт рыбы, зажаренный на рожне. Тогда-то хозяин решил проследить, куда она ходит, и последовал за ней. Шли они, шли и дошли до некоей ямы, в которую сучка залезла. Вошел в эту яму и хозяин. Сначала было темно, но потом они попали в светлое пространство, где была хорошая тропинка. Вскоре человек увидел людей и костер, у костра на рожнах — поджаренные пласты рыбы. Посмотрел: его сучка ест эту рыбу. Тогда человек взял целый рожон с рыбой и еще прихватил кусок вяленого рыбного филе. Затем он снял пояс и привязал им сучку к себе. Сучка вывела его на землю тем же путем. Взглянул человек на взятую рыбу, а она вся заплесневела. С тех пор стало известно, что в *бун* есть люди» [Хасанова, Певнов 2003: № 29].

В этом тексте чрезвычайно важным является замечание о том, что вся рыба, взятая в потустороннем мире, заплесневела на земле.

Антагонизм двух миров проявляется в том, что ничто из «мира мертвых» не может быть использовано на земле. Превращение доброкачественного в абсолютно негодное — главный признак инобытия. Именно эта фраза о заплесневевшей рыбе показывает, где побывал герой мифа. Кроме того, она характеризует «мир мертвых» как полную противоположность миру живых.

Сведения, взятые из фольклора негидальцев, подкрепляются ороческими материалами: «В загробном мире почти всегда темно; светло бывает только тогда, когда солнце, вращаясь вокруг земли, проходит сбоку от обоих лосей (мир людей и мир покойников видятся орочам как два лося. — М.Х.) и своими косыми лучами ненадолго и неярко освещает спину нижнего лося. Загробный мир — это точная копия земли, вернее, как бы зеркальное и негативное ее отражение. Там все наоборот: старик, попадая в загробный мир, превращается в ребенка, ребенок — в старика, умный — в глупого, удачливый — в неудачника, весельчак — в унылого скептика, целая вещь — в разбитую, сломанную или разорванную, хорошая вещь — в плохую и наоборот. Следствием такого представления о загробном мире является то, что орочи, хороня покойника, кладут в гроб изорванную специально для этого одежду, разбитую посуду и поломанное охотничье снаряжение» [Аврорин и Козьминский 1949: 326–327].

Судя по фольклорным материалам, отличительной особенностью обитателей «иных миров» (верхнего или нижнего) является отсутствие восприятия ими человека «среднего мира». Его не видят и не слышат, речь его кажется треском огня (эвенк. *того хингкэрэн*), его прикосновение к кому-нибудь в «мире мертвых» может быть смертельным [Крейнович 1973: 374–376]. В некоторых произведениях говорится, что лишь шаман в состоянии обнаружить живого человека в *бун* и вернуть его на «среднюю землю» ([Василевич 1936: № 36], с. Ербогачен): охотник гнался за раненым зайцем, тот залез под тальники, охотник за ним, в результате попал в «нижний мир». От прикосновения охотника заболел человек; только сильный шаман смог «увидеть» живого и увести его в мир живых. В данном тексте ничего не сообщается о том, остается ли посетивший *бун* живым или нет.

Народам Амура общение живого с умершим видится как весьма опасный инцидент, могущий даже привести к гибели обоих. В фольклоре тунгусо-маньчжурских народов нередко описываются путешествия в «верхний мир» (эвенк. *угу буга*), которые вовсе не являются губительными для героев. Напротив, они весьма полезны, ибо именно там герои обретают жен. Походы же в «нижний мир», как мы уже упоминали, никогда не предпринимаются намеренно, живые попадают туда по воле случая, не ведая об опасности. Так, в опуб-

ликованном С.В. Березницким на русском языке уилтинском (орокском) тексте говорится, что после своего возвращения из *буни* и рассказа обо всем увиденном мужчина умер [Березницкий 1999: 150]. То же происходит и с героем аналогичного нивхского повествования [Жрейнович 1973: 374–376].

Опираясь на фольклорные данные, можно сказать, что «средний» и «нижний» миры существуют параллельно и не стремятся вступать в контакт. В случае же непреднамеренного соприкосновения последствия бывают самые печальные. Помощь шаманов при встрече живого и неживого, видимо, допустимо объяснить поздними влияниями (наслоениями). Дошаманская картина Вселенной в представлениях тунгусо-маньчжурских народов едина и непротиворечива: «верхний», «средний» и «нижний» миры. «Верхний» и «средний» находятся во взаимодействии, «средний» и «нижний» представляют друг для друга угрозу.

Что же касается реконструкции древнего тунгусо-маньчжурского мифа о посещении живым «мира мертвых», то мы предложили бы такой вариант: преследуя зверя, охотник проваливается в дыру (или залезает в нору, пещеру). Вначале он преодолевает темное пространство, а затем выходит на тропу и попадает в некое селение. Жители заняты своими делами, живого человека они не видят и не слышат. Охотник не понимает, куда он попал. Выбравшись на «среднюю землю» и рассказав об увиденном, человек умирает. (Примечательно, что ни один из тунгусо-маньчжурских и нивхских нарративов не повествует о путешествии в загробный мир женщины!)

Топография «мира мертвых» у тунгусо-маньчжурских народов Приамурья и сходна, и различна. Объединительным моментом служат трудность пути туда, наличие водной преграды, отделяющей мир живых от потустороннего мира. На примере мифологии одного из приамурских этносов попытаемся кратко охарактеризовать топографию «мира мертвых».

Представления негидальцев о загробном мире весьма расплывчатые. Нам не удалось зафиксировать у них слово *буни* в значении «мир мертвых», которое существует почти у всех тунгусо-маньчжурских народов (впрочем, у слова *буни* (второй гласный долгий) отмечено значение «загробный мир» [Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков 1975: 99]). Любопытно, что некоторые старики-негидальцы из «низовской» группы говорили, что *буни* — это умерший, но еще не похороненный человек (ср.: [Цинциус 1982: 199]). В то же время покойник у всех негидальцев называется *бунинкэн*, что буквально переводится как «житель местности *буни*». Старики говорили нам, что ТАМ (в «мире мертвых») есть «переход» — речка, через которую умершего должны перевезти на лодке. Перевозят, по их мнению, нового обитателя «мира мертвых» не обя-

зательно однородцы, а просто те, «кто увидит». Если же никто не перевезет через эту преграду, «не услышит» просьбы усопшего, то человек не знает, возвращается ли ему в мир живых или оставаться и ждать в «мире мертвых», но в конце концов он вынужден бывает вернуться к живым [ПМА 1987, 1999]. У негидальцев есть несколько мифологических рассказов о том, как начали умирать люди и как живой человек посетил «мир мертвых», есть также былички о возвращении покойников из «мира мертвых».

Невозможно не заметить расхождений между мифологическими представлениями тунгусо-маньчжурских народов о *буни* и фольклорными текстами. Согласно мифологическим представлениям, «мир мертвых» располагается на западе, туда же надо ориентироваться при «кормлении» душ умерших родственников (надо встать лицом к заходящему солнцу, положить на землю немного еды и произнести словесную формулу-обращение к душам). По фольклорным данным, *буни* находится внизу, под нашим миром, миром живых, и попасть туда можно лишь через отверстие в земле (скале). При реальном «поминовении» душ усопших (а точнее сказать, при их «кормлении») фольклорные данные совершенно не принимаются в расчет. Это противоречие между содержанием нарративов и структурой «поминального» обряда позволяет нам сделать вывод о разновременности двух систем представлений о «мире мертвых» у тунгусо-маньчжурских народов. Иными словами, существующий в настоящее время «поминальный» обряд появился у народов тунгусо-маньчжурской языковой семьи сравнительно поздно под воздействием каких-то внешних факторов и никак не связан с их древними представлениями о «мире мертвых».

Следует подчеркнуть, что в отличие от нанайцев и ульчей в похоронных ритуалах негидальцев шаманы не играли особой роли, они могли принимать в них участие в качестве рядовых членов коллектива.

Как мы уже отмечали в начале статьи, шаманские представления о переходе души в «мир мертвых» относятся к наиболее поздним по времени. Ярче всего они проявляются в устном творчестве нанайцев и ульчей. Заметим, кстати, что нанайские мифы о появлении мира и человека почти всегда связаны с шаманскими мотивами (появлением шаманских атрибутов и пр.). В отличие от северотунгусской группы народов (эвенков, эвенов, негидальцев) нанайские «мифы творения» более сложны и обычно включают в себя несколько сюжетов: о первых людях на земле, всемирном потопе, появлении смерти и шаманских проходах души в иной мир. Приведем один из подобных мифов.

«Давно жило много людей, но после длительных дождей их осталось только двое — Хасия-Масия (мужчина) и Чэлкэ-Джиули

(женщина). Родили трех мальчиков: Дюлчу, Горанту и Хадоу — и девочку Мямельди. Но жить им было невозможно из-за того, что светили на небосводе днем сразу три солнца, а ночью — три луны. Тогда Хадоу, взяв золотые и серебряные стрелы, убил два солнца, а затем — два месяца. После этого он решил жениться на своей сестре Мямельди, и они родили мальчика по имени Хуолдугда-Дяпогда. Когда мальчик вырос, Хадоу сказал своему отцу, что земля может перенаселиться людьми, поэтому он хочет пойти и «открыть отверстие в *бун*». Оправившись вдвоем с отцом. Сын велел отцу войти в отверстие, ведущее в *бун* (у нанайцев это отверстие имеет свое название — *имуэн*), а затем возвращаться обратно. Сын обрисовал отцу дорогу и распорядился, чтобы по пути отец собрал с дерева плоды-колокольчики, похожие на маленькие яблоки, зеркала-толи и колокольчики для шаманской шапки. Все это надо было принести домой, положить на нары, а дверь, окна, отверстие печи и *чонгко* (отдушина в стене) плотно закрыть. Самому же отцу следовало проспать девять дней. Отец все исполнил. Когда он проснулся через девять дней, то увидел, что из сложенных на нарах вещей сделалось несколько шаманских зеркал *толи*, несколько медных колокольчиков, одна или две пары металлических рожек для шаманской шапки и один или два колокольчика, которые крепятся между рожками на шаманской шапке. Все это он поделил поровну между десятью шаманами, и с этого события у рода Дяксор появились шаманы. Затем отец Хадоу соорудил особый балаган для больших поминок *каса*, сделал специальное приспособление для установки изображений духов покойников на этих поминках. Его жена Мямельди сотворила иглу, ножницы, кузнечные клещи, обувь, утку, лепешку. Через семь дней она показала людям обряд малых поминок (*нингманта*)» [Архив МАЭ. Ф. 5. Оп. 5. № 6]. (А.М. Золотарев отмечал, что нанайский фольклор «изобретение шаманства» приписывает роду Заксули [Золотарев 1939: 154].)

Из текста мифа не совсем ясно, почему родители Хадоу стали учредителями двух важнейших для нанайцев ритуалов: поминок через семь дней после смерти и больших поминок *каса* с участием шамана. Дело в том, что, открывая «дорогу в *бун*», Хадоу стал первым, кто там остался, т.е. попросту умер. Кроме *буни*, он открыл людям мир духов — посвятил их в тайны шаманства. Его родители беспокоились о его «жизни в *бун*», поэтому сделали все возможное для счастливого инобытия своего сына.

Мы уже упоминали, что нанайские мифы о первых людях содержат больше сюжетов, чем мифы родственных им народов. Приведенный выше сюжет мы бы даже осмелились назвать контаминированным. Во всяком случае, сюжет о трех солнцах, весьма распрост-

раненный в фольклоре всех народов Амура в качестве самостоятельного, выглядит чужеродным в нанайском варианте нарратива о появлении людей. Варианты подобных мифических циклов были записаны на русском языке в конце XIX — начале XX в. Некоторые из них опубликованы [Шимкевич 1896: 9–11; Лопатин 1922: 237–238; Штернберг 1933: 492–494; Laufer 1899: 749–750; Lopatin 1960: 134]. Но только Н.А. Липской удалось зафиксировать аутентичные версии этих мифов [Архив МАЭ. Ф. 5. Оп. 5. № 6].

Вариант нанайского мифа, опубликованный П.П. Шимкевичем, разъясняет некоторые темные моменты приведенного нами текста. Так, Шимкевич писал, что все отверстия в доме были закрыты потому, что добытые стариком-отцом шаманские принадлежности немедленно вылетали из помещения [Шимкевич 1896: 10]. Кроме того, некий «белый, как лунь, старик с бородой до земли» рассказывает во сне старику-отцу, каким должно быть облачение шамана и его атрибуты [Архив МАЭ. Ф. 14. Оп. 1. № 156: 11].

Достаточно сложный (явно контаминированный) цикл сюжетов о появлении шаманства и смерти находим у Л.Я. Штернберга. Нарратив, бесспорно, претерпел определенное китайское влияние, но интересующие нас части остались чисто нанайскими. Так, в тексте говорится о том, что первым семейством было *Daхsur*. Сын *Xadó* и *M' amel' di*, как и положено, отправился «делать первую дорогу в *buni*», а отец, желавший остановить его, на обратном пути нашел волшебное дерево с шаманскими атрибутами [Штернберг 1933: 493].

Похоронно-поминальный обряд нанайцев и ульчей, их представления о душе более сложны, чем у других народов, относящихся к тунгусо-маньчжурской языковой семье. Основное отличие в том, что у нанайцев и ульчей есть четкое представление о душе, которую надо препроводить в иной мир. Если душа останется на земле, то может рассердиться и причинять несчастья живым. Проводами души в *буни* у нанайцев (в *були* — у ульчей) занимался шаман. Совершалось это обычно через три года после смерти человека. Похоронно-поминальный цикл был очень прочно спаян с шаманизмом. Ведь даже в мифологии говорится об очень раннем появлении у нанайцев шаманства.

Любопытно, что среди всех тунгусо-маньчжурских народов наиболее глубоко шаманизм проник в культуру нанайцев и ульчей: он захватил буквально все слои жизни, оказав особо сильное влияние на похоронно-поминальный обряд. А.М. Золотарев, видимо, вполне резонно полагал, что, во-первых, «все ульчское шаманство, за исключением, конечно, женского шаманства, — гольдского происхождения», а во-вторых, маньчжуро-монгольское шаманство оказало значительное влияние на гольдско-ульчское [Золотарев 1939: 154]. К сожалению, мы плохо себе представляем маньчжурское

шаманство (в нашей стране нет публикаций на эту тему), чтобы делать далеко идущие выводы. Тем не менее ничем иным, кроме мощного маньчжурского проникновения во все сферы духовной культуры нанайцев, объяснить появление столь развитой системы шаманства невозможно.

П.П. Шимкевич впервые попытался охарактеризовать путь, по которому шаман ведет душу в *буни* [Шимкевич 1896: 15–16]. И.А. Лопатин через некоторое время фактически повторил сведения Шимкевича [Лопатин 1922: 283–285]. По Шимкевичу, путь души в *буни* был тяжел. «Описание пути в буни с показанием 18-ти названий разных местностей, через которые приходится душе пробираться, — разъяснял Шимкевич, — разветвление путей для каждого рода гольдов, нахождение в буни фанзы покойника, присутствие собак и необходимость в дровах ясно показывают, что, по понятиям гольдов, в загробном мире они будут жить так же, как и на земле: каждый в своей фанзе, со своей утварью, в своей семье. Жизнь в буни, по мнению гольдов, будет только гораздо лучше земного их существования, так как раз душа преодолела препятствия, встреченные ею в хаджелто (крутой спуск. — М.Х.) и саян-даури (переход через реки. — М.Х.), то ей в буни не предстоит уже никаких страданий» [Шимкевич 1896: 16–17].

Описание больших и малых поминок у нанайцев дают И.А. Лопатин [Лопатин 1922: 294–302, 309–319] и Л.Я. Штернберг [Штернберг 1933: 480–483, 483–490], ульчей — А.М. Золотарев [Золотарев 1939: 153, 155–163]. Водворение душ сородичей в *буни* ~ *були* происходит именно во время больших поминок. Нанайский шаман «вез» души сначала на собаках, запряженных в нарты, а затем на мифической птице *кори*. Он пробирался «в центр загробного жилища душ», где говорил с душами усопших и оставлял привезенных. «На обратном пути шаману приходится преодолеть те же самые препятствия: крутые подъемы на горы и опасные спуски, переправу через широкие и быстрые реки, через топкие болота и т.п. Но, руководимый сеоном Бучу на спине птицы *кори*, шаман преодолевает все эти трудные препятствия и благополучно возвращается домой» [Лопатин 1922: 318].

Не менее трудным представлялся путь в *були* и ульчам. Шаман камлает без бубна на специально сделанном столбе *хули*. Он везет души умерших на нарте, на пути встречает злых духов и препятствия. В частности, ему приходится переправляться через реку. Наконец он достигает *були*, быстро сбрасывает души с нарты, а в это время обитатели «мира мертвых» стараются влезть на нарту шамана, чтобы возвратиться к живым. Шаман должен быстро погрузить нарту на мифическую птицу *кори* и вернуться [Золотарев 1939: 161–162].

А.М. Золотарев так охарактеризовал ульчские поминки: «Отметит только, что большие поминки представляют собой целую религиозную мистерию, театрализованную до крайних пределов. Главный актер — шаман — исполняет сложнейшие представления, причем он не столько импровизирует, сколько повторяет заученный канон; он изображает езду на собаках, походку различных зверей, борьбу с враждебными духами, полет на птице и целый ряд других весьма сложных сцен. Реквизит этого своеобразного театра также строго традиционен и далеко не беден» [Там же: 162–163]. О театрализации поминок *каса* позже писал С.В. Иванов [Иванов 1976: 187].

Вообще надо сказать, что ульчи, как и нанайцы, имеют достаточно сложную систему взглядов на жизнь души. При этом есть существенные различия между мировоззрением нанайцев и ульчей.

Однако сначала отметим сходство в представлениях этих двух народов. У ульчей, как и у нанайцев, душу умершего отводил в *були* шаман (именно в *були*, а не в *бун*, как у других родственных по языку тунгусо-маньчжурских народов; при этом звуковое соответствие *л ~ н* в данном случае остается без объяснения). Подробное описание «больших поминок» дал А.М. Золотарев [Там же: 154–162]. У разных ульчских родов поминки *каса* несколько отличались в деталях, а у рода Ангин их не было вообще [Золотарев 1939: 154].

Иначе, чем нанайцы, относились ульчи к «мировому дереву». Если у нанайцев оно объединяло и жизнь, и смерть (мир живых и «мир мертвых»), то для ульчей оно было **только** «древом жизни». Это было родовое дерево, которое называли *нꞀдꞀа́чани* «человеческое начало, корень людей» [ПМА].

В отличие от нанайского *Тондор* ульчское дерево символизировало только живую природу (*ба́*) [Там же]. Каждый род изображал его по-своему. Дерево в несколько усеченном виде вышивали на спинках свадебных халатов. По расположению ветвей и некоторым другим признакам можно было определить, из какого рода невеста [Там же: 2000].

В архиве автора есть ульчское *нꞀдꞀа́чани* (род Ходжер), приобретенное в 2000 г. Это выдавленный на бересте рисунок дерева и живых существ. У комыля дерева изображены олени (*оро*), на ветвях — утки (*гасасал*), соболи (*сэпэсэл*), бабочки (*гургунисэл*). Среди ветвей прячутся «зародыши», по-ульчски именуемые *балдумакта* [Там же] (аналогичное слово есть и в других тунгусо-маньчжурских языках, однако в них оно обладает несколько иным значением, ср., напр., негидальское *балдимакта* «новорожденный»; кстати, в Сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских языков, а также в словаре, помещенном в книге О.П. Суника [Суник 1985], соответствующее слово отсутствует, т.е. в них не указано ни *бал-*

думакта, ни *балдимакта*, ни какой-либо иной близкий по звучанию и значению вариант). Эти «зародыши» имеют вид личинок или головастиков (по-видимому, такая характеристика неродившихся людей свидетельствует о некоторых реальных знаниях предков ульчей о том, как выглядит человеческий эмбрион). Именно они, а не птицы (в частности, утки), символизируют *омя* — души будущих детей. Возможно, такое толкование свойственно лишь роду Ходжер. Нам, к сожалению, не удалось обстоятельно побеседовать об этом с представителями других ульчских родов. Тем не менее убеждение, что душа умершего младенца возвращается в виде птички на родовое н^и□*дāчани*, существует, кажется, у всех групп ульчей [Золотарев 1939: 40].

По мнению других ульчских информантов, «зародыши» на древе жизни прячутся в утках-гаса. Символы *омя* вышивали не только на спинке свадебного халата (на родовом древе), но и на головной части свадебного одеяла [ПМА].

Подытоживая, еще раз подчеркнем, что ульчское н^и□*дāчани* манифестирует только живую природу и никак не связано с загробным миром *були*.

У других народов Нижнего Амура не было такой сложной системы представлений. Поминальные обряды не сопровождались камланиями, обставлялись проще и безыскуснее. Так, у нивхов, по сведениям А.М. Золотарева, загробный мир помещался под землей, дорога туда лежала через пещеру, душа же попадала в этот мир без помощи шамана [Золотарев 1939: 153]. То же самое наблюдается у эвенков, негидальцев, орочей (впрочем, Штернберг упоминал о некой роли шаманов в похоронном обряде [Штернберг 1933: 435]).

Опираясь на свои полевые материалы, мы не решаемся категорично утверждать, что восточные эвенки или негидальцы отправляют в *буни* душу-тень покойного. Обрисовывая свое видение проблемы, они неизменно говорят, что «дорогой мертвых» в *буни* идет усопший. Душа же какое-то время может находиться на земле, но при правильном к ней отношении она уходит следом за своим хозяином [Хасанова 2004: 174–175]. Позволительно думать, что у народов, говорящих на северно-тунгусских языках, сохранились более древние представления о душе-тени *ханян* и потустороннем мире, чем у нанайцев и ульчей. Не исключено, что в древности таково было общетунгусо-маньчжурское воззрение на душу и потусторонний мир. Под влиянием же иных культур взгляды нанайцев и ульчей сильно изменились, хотя отголоски прежних убеждений можно проследить, например, в изготовлении *фаня* (символического изображения души умершего) и *мугдэ* (изображения человеческой фигуры из травы или дерева, на которую надевали одежду покойного во время поминок *каса*; соответствующее слово есть и в эвенкийском

языке: *мугдэннэ* «шаманское изображение человека-предка из дерева» [Василевич 1969: 227]). В то же время надлежит подчеркнуть, что у некоторых западных групп эвенков (скорее всего под воздействием соседних народов) роль шамана в поминальной обрядности была весьма велика. Характеризуя основные задачи родового шамана, Василевич на второе место после лечения ставит «проводы души покойного в мир мертвых», существовавшее у сымских, подкаменно-тунгусских, илимпийских и нерчинских эвенков [Василевич 1969: 244–245].

О сложности поставленной выше проблемы свидетельствует, например, тот факт, что в работах такого выдающегося исследователя культуры эвенков, как Г.М. Василевич, наблюдаются некоторые противоречия в отношении участия шамана в похоронно-поминальном цикле обрядов. Так, она пишет, что «души покойных сюда (в потусторонний мир. — М.Х.) отвезил шаман или его духи» [Там же: 213]. Или что «обряд отправления души умершего в мир мертвых производился шаманом примерно через год после разложения трупа» [Там же: 242]. В то же время Г.М. Василевич несколько раз сообщает о том, что похороны проходили без участия шамана [Там же: 235, 240]. Возможно, у разных групп эвенков обряды различались. Но допустимо и то, что душу отправляли в *буни* не одновременно с телом, а значительно позже. Вместе с тем различия между телом и душой настолько неясны, что это позволило Василевич написать: «Шаман после смерти человека должен был перевести его душу-тело в мир душ умерших людей» [Там же: 225]. Иначе говоря, эвенки и негидальцы, должно быть, не вполне четко разделяли понятия тела и души или же для них «астральное тело» было единым с телом материальным. По крайней мере для нас на данном этапе этот вопрос продолжает оставаться открытым.

В перечислении наиболее важных пунктов, через которые должна пройти душа умершего нанайца, П.П. Шимкевич впервые обозначил место *харо*, где «пути разветвляются, и при дальнейших одинаковых названиях и затруднениях в буни идет столько путей, сколько у гольдов родов» [Шимкевич 1896: 16]. Это было подтверждено позже. В частности, С.В. Иванов отмечал, что «у каждого рода была своя дорога в буни» [Иванов 1976: 186].

Вообще говоря, в тунгусо-маньчжурской этнографии давно укоренилось мнение, что, по представлениям нанайцев, у человека несколько душ (по Лопатину, три [Лопатин 1922: 199]). Сами же нанайцы полагают, что собственно душа одна — это *панян* [Киле 1976: 191], остальные термины имеют несколько другое значение.

С понятием «душа» тесно связано представление о родовом «дереве душ». На нем обитали души, которые впоследствии приходили

в земной мир. Подобные деревья изображались на спинках женских свадебных халатов, символы же душ — птички на ветвях. Дерево манифестировало единство рода. Точно так же его единство демонстрировали «свой» путь в *буни* и «своя» территория в *буни*, где обитали души всех умерших членов рода.

Сходные представления есть и у некоторых групп эвенков. Воображаемая река, соединявшая три мира (верхний, средний и нижний), имела много притоков — собственных рек шаманов. Ниже устья каждого из притоков помещался *буни* соответствующего рода [Василевич 1969: 212–213].

Топография нанайских родовых *буни* имеется в материалах Н.А. Липской. Мы обнаружили по меньшей мере три схемы, показывающие *буни поктони* (путь в *буни*). Все подписи к схемам сделаны на нанайском языке, лишь кое-где имеются краткие комментарии по-русски. Насколько нам удалось понять, сведения получены собирателем от Багданко Онинк'т в 1932 г.

В «картах» Липской есть схема пути шамана от балагана *итоан* в *буни*, есть сама топография *буни*, есть и родовые *буни* нанайцев. Попробуем разобраться в этих ценнейших материалах [Архив МАЭ. Ф. 5. Оп. 5. № 6].

Весь путь нанайского шамана в *буни* изображен на нескольких листах, на отдельном листе дана уменьшенная общая «карта» этой длинной дороги. Начинается путь со специально сделанного для *каса* шалаша *этуг* (в нанайском литературном языке — *итог*) с двумя входами, ориентированными на восток (в мир живых) и на запад (в сторону *буни*). Одна из дверей помечена: *эдан згиэ уйкэ*, где *илу згиэ* — та сторона земного шара, которая является нашим миром [Оненко 1980: 192]. Слева, за дверью, на запад пристроено *дарх* для установки *мугдэ* (изображений душ умерших) [Там же: 141]. Далее нарисовано *гида* (копье), а за ним стоит дерево *задг*, около него — *токлх* (лестница). Вот как описывает *задх* С.Н. Оненко: «Срубленное дерево с ветками, которое устанавливалось во время исполнения обряда *касса* у выхода из балагана *итоан* с нижней стороны по течению реки, считавшейся стороной входа в загробный мир (шаман перед тем, как отправиться в загробный мир, поднимался на это дерево по лесенке, имея при себе лук и стрелы; отсюда он как бы обозревал мир, определял свой путь в загробный мир и в то же время предсказывал, много ли будет кеты в эту осень, будет ли удачным пушной промысел)» [Там же: 176]. После шаманского дерева влево отходит линия, названная *омя поктони* (дорога детских душ), в конце ее точкой обозначено *тондор м'ни* (дерево *тондор*). Мы предполагаем, что это родовое дерево детских душ. После дороги детских душ — *нути хурэкэ(н)* (маленькая сопочка), за ней снова — линия влево с

надписью *ирмуэ хг поктони* (дорога в царство *ирмуэ*), которая упирается в *ирмуэ хг онини* (реку царства *ирмуэ*). Здесь находятся души самоубийц и умерших от инфекционных болезней [Архив МАЭ. Ф. 5. Оп. 5. № 6. Л. 28 об.]. Затем начинается река, вдоль которой идет тропа в *бунн*. Вот и вход в него — *бунн санггаринн* (отверстие мира мертвых). От этой точки вправо отходит линия *гэкэн* (значение неясно), а влево — *харун*. Вероятно, *харун* — это то самое место, о котором писал П.П. Шимкевич, что там «пути разветвляются». С.Н. Оненко слово *хэрун* толкует как «признак, примета, предзнаменование несчастья» [Оненко 1980: 492]. Сбоку от линии *харун* Н.А. Липская написала: «Хэруи Хэжэр — шам. 4 пок наз умер заблуд и пойдя по харун», что мы расшифровываем как: «Шаман Хэруи Ходжер 4 поколения назад пошел по *харун*, заблудился и умер». На этом л. 27 об. заканчивается.

Следующая часть дороги в «мир мертвых», представленная на л. 25, в основном описывает препятствия на пути шамана: отвесный спуск, вздымающиеся столбами сопки. Путь лежит преимущественно вдоль *бунн онини* (реки *бунн*), лишь к концу этой части дороги намечен переход через реку — *сакчан* (значение слова установить не удалось, Липская написала по-русски «перевал»). Затем нарисован конический шалаш, около которого надпись: *аунгга* — *аунггалчуан* — место назв. Вероятно, это от *аонгга* (шалаш, балаган) [Там же: 44] — место, где стоит шалаш, место отдыха или даже ночлега. Рядом Н.А. Липская объяснила: «Жаксор шаман сделал». То есть шалаш на пути соорудил первый нанайский шаман из рода Дяксор.

Далее начинается третья часть пути (л. 26), которая идет уже не вдоль левого, а вдоль правого берега реки «мира мертвых». Первым изображено дерево, которое, как можно понять из краткого толкования Липской, призвано испытать силу шамана: «большой шаман может срубить наполовину». Следующий пункт назван *кэкулэчу*, написаны по-нанайски названия различных деревьев. Мы полагаем, что *кэкулэчу* — от *кэку* «камлать, разговаривать с духом умершего» [Там же: 237], т.е. в этом месте шаман беседует с душами, которых он сопровождает в *бунн*. Затем шаман проходит некое возвышенное место и достигает *лонгичо*, где находится нечто вроде вешал. Липская поясняет по-русски: «Сделано пер. шам. Жаксор, снял одежду и просушил — было жарко». Здесь мы еще раз получаем подтверждение того, что первыми шаманами нанайцев были представители рода Дяксор. Таким образом, у вешал, сделанных первым шаманом Дяксором, родовой шаман раздевает символическое изображение покойного и сушит его одежду.

Четвертый отрезок пути (л. 27) намечен красным цветом. Видимо, это означает, что шаман уже находится в самом *бунн*. Справа

от красной линии располагаются места пребывания душ разных родов: *Ки́лэ бунини* (буни рода Киле), *Гэйкэр бунини* и т.п. Можно думать, что родовые *буни* располагаются на притоках основной реки. Заканчивается эта дорога надписью *Дэрэни*, иначе говоря, это *буни онини дэрэни* — исток реки «мира мертвых». Недалеко от истока крестиками отмечен пункт: «Маленькая деревушка, куда отвез шаман *Заксор*, первый шаман, умершие души».

Бегло очерченная нами топография тяжкого пути шамана с целью «доставки» душ в родовое *буни* показывает, насколько он сложен, опасен и долог. Как много должен знать и помнить шаман, чтобы не ошибиться в дороге! Шаман возвращается в мир живых на мифической птице *кори*.

Душа взрослого человека после смерти расстается с телом и уходит в мир мертвых. Представления о душе-тени очень сложны и трудно эксплицируются. Обычно словом «душа» переводят негидальское *ханўан*, которое представляет собой комплексное понятие, включающее такие, например, значения, как «тень-двойник», «эзотерическая сущность», «отражение (в воде, зеркале)», «изображение (умершего)», «медведь, выращиваемый для поминок» (см.: [Хасанова 2000: 208]; ср.: [Березницкий 1997: 36]). *Ханўан* в состоянии путешествовать самостоятельно. Обычно это происходит сразу после смерти человека: его *хан'ан* посещает важные для покойного места и дорогих ему людей, т.е. прощается с миром перед уходом навсегда. Но, по уверениям пожилых негидальцев, *хан'ан* способна являться к своим близким и до смерти человека. Он еще и сам не знает, что скоро умрет, а родные уже видят его там, где он реально быть никак не может. Это означает, что *хан'ан* «отделяется» от телесной оболочки и начинает уже жить своей жизнью [ИМА 1999, 2000]. В таких случаях говорят: *хан'ан хуллэн* «*хан'ан* ходит» (точнее по смыслу: *хан'ан* бродит по свету).

«Верховские» негидальцы полагают, что *хан'ан* путешествует по земле сорок дней (*хан'ан дигин зан анцава хулңэтин*), потом уходит в мир мертвых. Поэтому покойному стараются сделать подошвы обуви потолще, чтобы душа могла ходить, сколько ей вздумается. Кроме того, у «верховских» негидальцев существует убеждение, что береза символизирует душу женщины, а лиственница или пихта — мужчины. При этом у них не только душа ребенка, но и душа взрослого человека может называться *оми*: *Чалбан* — *аси бэйэ омнин*, *хан'анин* (Береза — душа женщины, ее *хан'ан'*); *Ес, ңаңта* — *бэйэ омнин* (Лиственница или пихта — душа мужчины). Из березы старались ничего не делать для умершего, в особенности гроб. Существовало поверье, что если во сне увидишь падающую березу, то с какой-то женщиной случится несчастье, если же увидишь падающую лиственницу или пихту, то

погибнет мужчина [ПМА 1988]. О существовании отголосков культуры деревьев у нанайцев пишет А.В. Смоляк [Смоляк 1976: 138–139].

Интересно, что помимо представлений об *оми* и *хан'ан* у «низовских» негидальцев было еще понятие *комун*. Смысл его не вполне ясен. Это дух, помогающий человеку при жизни, дающий удачу, предсказывающий будущее, предохраняющий от напастей. Есть выражение «*комулкан бэйэ*», т.е. «человек, у которого есть *комун*, обладающий *комуном*». *Хуйандула ңэнэми эмэн бэйэ, комулкан бэйэ, сазан, комундулай сазан ехун-да озаван* — «Когда какой-нибудь человек идет в тайгу, человек, у которого есть *комун*, то обо всем, что (с ним) случится он (заранее) узнает от *комуна*» — так нам объясняли роль *комуна*. Однажды на кладбище я спросила, как душа умершего найдет угощение, которое мы кладем на могилу. Мне ответили, что «*комун-то* есть, придет и найдет» [ПМА 1989]. Получается, что *комун* тоже нечто вроде «души», «эзотерическое», существующее и после смерти человека. Аналогичное воззрение есть и у нанайцев. Н.Б. Киле объяснял его нам как «сила духа человека» (устное сообщение 1989 г.). Вообще же в нанайском *комх* — это переносица или лицо [Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков 1975: 409]. Скорее всего нанайское представление о переносице как средоточии жизненных сил, точке концентрации духа (души?) пришло к «низовским» негидальцам не так давно и было ими переосмыслено (ср. понятие о душе у нанайцев и ульчей: [Смоляк 1993: 146]).

Представления разных групп нанайцев о мире и человеке значительно отличаются.

Сведения Л.Я. Штернберга, собранные в 1910 г., более чем противоречивы. На это указывала А.В. Смоляк [Смоляк 1976: 135]. Тем не менее краткие записи Л.Я. Штернберга указывают на противоречивость в самих взглядах нанайцев.

Некоторые противоречия во взглядах нанайцев наблюдаем, сравнивая материалы разных авторов. Так, П.П. Шимкевич писал, что на небе есть огромные деревья *Омия-Муони*, на которых в виде маленьких птичек живут и плодятся души людей [Шимкевич 1897: 1] (на небе *Омия-Муони* нет старухи, как у Штернберга). Краткие заметки Л.Я. Штернберга подтверждают эти сведения [Штернберг 1933: 480, 491, 494, 495]. Между тем Н.А. Липская и С.В. Иванов отмечали, что хранительницей душ на этом дереве является *Омсон-мама* (старуха *Омсон*) [Липская 1925: 6; Иванов 1976: 163–164]. Кроме того, Н.А. Липская указывала на то, что каждый нанайский род имеет свое дерево душ [Липская 1925: 6]. Значительно позже это подтвердил Н.Б. Киле, прекрасный знаток родного языка и культуры: «Что касается *омиа мони* (древа душ. — М.Х.), то это родо-

вое или семейное дерево. Птичка на его ветвях — символ будущего пополнения семьи или рода» [Жиле 1976: 191]. Где, по мнению нанайцев, находится *Омя* (*Омиа*) *мони*, не вполне ясно. По Л.Я. Штернбергу, это место может быть на небе, или в «особой стране», или же в *доркине* (подземном мире) [Штернберг 1933: 491]. «Согласно нашим материалам, — подчеркивала А.В. Смоляк, — представления о дереве душ отсутствовали у низовых нанайцев, а у верховых были распространены лишь у очень ограниченного круга людей, преимущественно у шаманов» [Смоляк 1976: 135].

Попробуем все-таки разобраться, что же такое нанайское *омя мони* и где оно находится.

В архивных материалах Н.А. Липской есть рисунок, схематично изображающий устройство (?) мироздания (ср. у Аврорина и Козьминского). Выше всего находится *žllo* (каменное небо. — *М.Х.*), ниже — шестислойное небо из облаков, а затем — *буэ нѣфу* (наша земля. — *М.Х.*). Честно говоря, многое в этой схеме остается для нас неясным. Но вполне понятно, что мир разделяется на восточную сторону — страну живых, где пролегает путь рождающихся душ (*балдигуй омя поктони*), и западную, страну мертвых, где идет путь возвращающихся душ (*мочогуй омя поктони*). Всю Вселенную пронизывает *Тондор мони* — дерево Тондор. У его корня (в комле?) находится *Тондор эžэни* — дух-хозяин Тондора. С восточной стороны к Тондору стремятся рождающиеся души, а с западной от него уходят «возвращающиеся души» [Архив МАЭ. Ф. 5. Оп. 5. № 6. Л. 24].

В той же папке, где мы нашли рисунок мироздания, есть текст на нанайском языке, вероятно, объясняющий изображение. Текст записан рукой Н.А. Липской и не имеет перевода. К сожалению, запись некачественная, трудно поддается переводу в связи с тем, что фразы обрывочны; кроме того, понимаю мешает большое количество зачеркнутых или исправленных слов. Тем не менее что-то все же можно разобрать. Из записи следует, что дерево душ имеет собственное имя — *Тондор*. Текст характеризует дерево *Тондор* и души — птички, которые появляются на нем, а затем отправляются в мир людей. Само дерево, как следует из текста, покрыто красной корой. Одна половина его имеет на ветках хвою и засохшие ягоды, левая же половина — с листьями, хорошими ягодами и шишками. Можно это понять так: западная сторона *Тондора*, обращенная к *буни*, — засохшая, а восточная — цветущая и плодоносящая. Души-птицы называются *гасоа* (водоплавающие птицы; у Л.Я. Штернберга — утки. — *М.Х.*), они садятся на озеро в его нижнем конце, затем поднимаются вверх. Таким образом, душа через год–два вновь возвращается в мир [Архив МАЭ. Ф. 5. Оп. 5. № 6. Л. 31–33]. Текст был записан в 1932 г. от Багда-

но Онинк'г, село *Зугк'о* (рисунок тоже его). По-видимому, он был представителем той группы нанайцев, которую А.В. Смоляк называет верховыми; об этом свидетельствует по крайней мере одна характерная фонетическая особенность — наличие между гласными звука *ф*, а не *п* (среди надписей к схематическому рисунку мироздания есть словосочетание *буэ нāфу* «наша земля» — у «низовых» нанайцев в данном случае должно быть *буэ нāпу*). Впрочем, в другом словосочетании в тех же надписях к рисунку мы видим в начале слова не *ф*, как можно было бы ожидать, а *п*: *балдигуй омя поктони*.

В целом получается, что *Тондор мони* объединяет все пространство — живое и неживое. Комель его и корни, судя по рисунку, находятся в *доркине* (подземном мире), а крона — выше самой высокой из небесных сфер. *Тондор* (или *Тондор эзэни* (?)) осуществляет непрерывный круговорот душ во Вселенной: одни идут к *Тондору* (т.е. в *буни*), другие посылаются в мир людей.

О расположении *буни* ороков (уильта) ничего определенного сказать нельзя. Однако есть сведения, что, по их представлениям, покойник (а не душа!) едет в *буни* на нарте, запряженной оленем. Его путь длится три дня, причем часть его он проделывает пешком [Васильев 1929: 17]. Вообще же представления ороков о загробном мире практически не описаны.

Взгляды нивхов на жизнь и смерть во многом сходны с таковыми у тунгусо-маньчжурских народов Приамурья и Сахалина. Тем не менее существенные отличия все же есть. Так, Е.А. Крейнович писал: «Легенд об обитании душ человеческих детей на дереве я у гиликов не нашел» [Крейнович 1930: 110]. В то же время считалось, что души умерших детей пяти–шести лет возвращаются к матери для возрождения, а те, которые постарше, уходят в *млы-во* — селение мертвых [Там же: 99]. Умерших младенцев не сжигали, как взрослых, а хоронили в специально выдолбленном гробике. Он назывался *кохчик* [Там же: 99–100; Таксами 1975: 144]. Слово это вместе с обычаем захоронения младенца на дереве скорее всего было заимствовано нивхами от эвенков. В «Сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских языков» приведено слово *кꞑрчак* «гроб» как явный монголизм, причем зарегистрированный только в одном эвенкийском диалекте (говоре) — баргузинском, который, как известно, находится в зоне активного влияния бурятского языка [Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков 1975: 416]. Очевидным монголизмом позволяет считать это баргузинское эвенкийское слово наличие приведенных в указанном словаре соответствий в других монгольских языках, в том числе и в бурятском, вроде бы единственном из монгольских, осуществившем в общем-то вполне объяснимый семантический переход (ср. письменно-монгольс-

кое *ха̄йиr᠕̄ā* «ящичек, сундучок», халха-монгольское *хуурцаг* «ящик, сундук», бурятское *хуурсаг* «гроб»). Разумеется, непосредственного заимствования из баргузинского диалекта эвенкийского языка в нивхский быть не могло по вполне понятной причине (очень большое расстояние, разделяющее их). Тем не менее основание считать нивхское слово *кохчик* «выдолбленный гробик для ребенка» эвенкийским по происхождению у нас есть. В 1981 г. в дер. Владимировка района им. Полины Осипенко Хабаровского края от эвенкийки Н.И. Федоровой нами было записано слово *корчек* «гроб», которое, по-видимому, и является связующим звеном между баргузинским диалектом эвенков Северного Забайкалья и нивхским языком. Что касается несколько странного звукового перехода $p > x$ (эвенк. амгуньск. *корчек* ~ нивх. *кохчик*), то такая звуковая адаптация обусловлена особым статусом фонемы p в нивхском языке: в отличие от других языков в нивхском вибрант p с точки зрения фонологии относится скорее к шумным, чем к плавным.

Похоронный обряд нивхов коренным образом отличался от тунгусо-маньчжурского. Нивхи сжигали покойников; правда, были и такие, которые погребали их [Крейнович 1930: 111]. Огонь для последнего костра добывали трением [Штернберг 1933: 80; Крейнович 1930: 105]. После сожжения тела покойного душа этого человека временно переселялась в собаку (обычно любимую собаку умершего), называвшуюся *прыски* [Крейнович 1930: 105; Штернберг 1933: 80, 327–328]. Через некоторое время совершались проводы души в *млы-во* (мир мертвых), буквально эти проводы назывались «день поднимания дерева» [Крейнович 1930: 106; Таксами 1975: 146–147]. На родовом кладбище в домик *раф* ставились деревянные изображения усопшего, изображение кукушки [Штернберг 1933: 307; Крейнович 1930: 107; Таксами 1975: 149], устраивалась трапеза, после чего нивхи были уверены, что «душа покойника, восседая на нарте, запряженной собаками и нагруженной целым ворохом вещей, отправляется по направлению к селению мертвых» [Крейнович 1930: 110] (ср.: [Штернберг 1933: 81, 329]). Собаку же *прыски* обязательно продают или обменивают в род зятьев [Крейнович 1930: 110; Штернберг 1933: 80, 330].

Если человек опасно болен, то, полагали нивхи, злой дух *милк* унес его душу в *млы-во*. В такой ситуации шаман отправлялся вырывать эту душу, и в случае успеха больной оставался жить [Штернберг 1933: 322].

Судьба души покойного нивха зависит от вида смерти [Там же: 331–332]. В частности, душа убитого не может сразу попасть в *млы-во*. До своего отпущения она кружится в виде серой птицы с красным клювом, называемой *тахч*. По ночам она испускает ужас-

ные крики [Штернберг 1933: 97; Крейнович 1930: 108]. На могиле убитого ставится пень корнями вверх [Штернберг 1933: 98; Крейнович 1930: 108; Таксами 1975: 151–152].

Л.Я. Штернберг писал, что иногда, как считают гиляки, души умерших вновь приходят на землю. Это определяют по словам, которые начинает говорить ребенок. В таком случае проводят специальный обряд, чтобы ребенок «забыл свое прошлое» [Штернберг 1933: 332].

Библиография

Аврорин В.А., Козьминский И.И. Представления орочей о Вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов, изображенные на «карте» // Сб. МАЭ. М.; Л., 1949. Т. XI. С. 324–334.

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

Арсеньев В.К. Лесные люди — удэхейцы. Владивосток, 1926.

Березницкий С.В. Мифология и верования орочей. СПб., 1999.

Василевич Г.М. Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Л., 1936.

Василевич Г.М. Эвенки. Л., 1969.

Васильев Б.А. Основные черты этнографии ороков // Этнография. 1929. № 1. С. 3–22.

Золотарев А.М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939.

Иванов С.В. Представление нанайцев о человеке и его жизненном цикле // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 161–188.

Киле Н.Б. Лексика, связанная с религиозными представлениями нанайцев // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 189–202.

Крейнович Е.А. Нивхгу. М., 1973.

Крейнович Е.А. Рождение и смерть человека по воззрениям гиляков // Этнография. 1930. № 1–2. С. 89–113.

Липская-Вальронд Н.А. Материалы к этнографии гольдов. Иркутск, 1925. Отд. оттиск.

Лопатин И.А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Владивосток, 1922.

Оненко С.Н. Нанайско-русский словарь. М., 1980.

Орочские сказки и мифы / Сост. В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева. Новосибирск, 1966.

Смоляк А.В. Представления нанайцев о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.

Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Л., 1975. Т. I.

Суник О.П. Ульчский язык. Л., 1985.

Таксами Ч.М. Основные проблемы этнографии и истории нивхов. Л., 1975.

Хасанова М.М., Певнов А.М. Мифы и сказки негидальцев. Осака, 2003.

Хасанова М.М. Традиционный похоронный обряд негидальцев // Культурное наследие народов Сибири и Севера. СПб., 2004. Ч. 2. С. 173–188.

Цинциус В.И. Негидальский язык. Л., 1982.

Шимкевич П.П. Материалы для изучения шаманства у гольдов. Хабаровск, 1896.

Шимкевич П.П. Некоторые моменты из жизни гольдов и связанные с жизнью суеверия // Этнографическое обозрение. М., 1897. Кн. XXXIV.

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

Lopatin I. The Cult of the Dead among the Natives of the Amur Basin. S-Gravenhage, 1960.

Laufer B. Petroglyphs on the Amoor // American Anthropologist. 1899. № 5.

Ч.М. Таксами

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ НИВХОВ О ВСЕЛЕННОЙ И МИРЕ МЕРТВЫХ

Нивхи — небольшая народность, проживающая в низовьях Амура и на острове Сахалин. Общая численность около 4,5 тыс. человек. На этой территории они проживают давно, и их относят к группе палеоазиатских народов. Еще в середине XIX в. было замечено, что нивхи отличаются от соседних народов как по языку, так и по культуре. Правда, в результате длительных этнокультурных контактов появилось много смешанных семейно-родовых групп: нивхско-негидальские, нивхско-ульчские, нивхо-японские и др. Члены этих смешанных семей владели ульчским, негидальским и японским языками. Среди нивхов были и те, кто владел языком нанайцев. Надо отметить, что в этих смешанных семейно-родовых группах наблюдалось много общих явлений в традиционной культуре. Об этом написано немало. В культуре народов Нижнего Амура и Сахалина выделяются общие, видимо, палеоазиатские элементы. Но больше всего их сохранилось в культуре нивхов, потомков древних рыболовов и морских охотников Тихоокеанского Севера. Чем больше я изучаю культуру нивхов, тем больше убеждаюсь в том, что древние палеоазиаты жили на более обширной территории, расположенной на Тихоокеанском Севере, в том числе и в бассейне нижнего Амура.

В 1854–1856 гг. огромную научную работу по естественно-историческому изучению Приамурского края Сахалина провел ученый-натуралист Леопольд Иванович Шренк. Он предполагал, что нивхи, населявшие обширные земли в Азии, под «наплывом и напором более сильных и живучих народов» вынуждены были потесниться и переселиться даже на Сахалин с материка. Возвращение части нивхов с острова на материк, по мнению Л.И. Шренка, было вызвано продвижением айнов с юга, теснимых японцами [Шренк 1883, I: