

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Ордена Дружбы народов
Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая

А.В.Смоляк

ШАМАН:
ЛИЧНОСТЬ,
ФУНКЦИИ,
МИРОВОЗЗРЕНИЕ

*(народы
Нижнего Амура)*

Ответственные редакторы
доктора исторических наук
Ю. Б. СИМЧЕНКО и З. П. СОКОЛОВА



Москва «Наука» 1991

Рецензенты:

доктор исторических наук К. И. КОЗЛОВА,
доктор философских наук И. А. КРЫВЕЛЕР,
доктор исторических наук В. Р. КАВЮ

В советской исторической науке всегда уделялось большое внимание исследованиям мировоззрения народов СССР, в том числе их религиозным верованиям, уходящим корнями в глубокую древность. Особенно важно изучение их у народов Севера, вплоть до 1920-х годов сохранявших пережитки родового строя. Религиозные представления, бытовавшие здесь, позволяют восстанавливать разнообразные формы мировоззрения этих народов и на более ранних ступенях развития.

Новые факты из области религиозных верований каждого народа полнее характеризуют определенный аспект его культуры, что важно само по себе. Они также расширяют базу для решения теоретических вопросов религиоведения. В частности, изучение верований ильчей и ульчей позволяет пролить свет на еще не решенные проблемы, связанные с тотемизмом, шаманизмом и др.

Религия народа — феномен его истории — отражает разные этапы его развития и поэтому может служить важным источником при изучении его происхождения (вместе с материальной культурой, художественным творчеством и т. п.). Для бесписьменных народов этот источник, наряду с другими, является наиболее бесценным. Изучение религиозных верований — важная задача этнографии, особенно в связи с быстрым исчезновением их в современных условиях.

Данная сфера культуры народов Севера (особенно народов Нижнего Амура) до сих пор исследована недостаточно, несмотря на наличие ряда публикаций. Между тем она представляет не только теоретический интерес, но имеет практическое значение в связи с задачами атеистической работы. До сих пор у многих народов Севера, в том числе и на Нижнем Амуре, бытуют традиционные обряды, корни которых связаны с религиозными верованиями. Важность изучения их очевидна.

Многочисленные религиозные верования (и более узко — шаманизм) народов Нижнего Амура — ильчей и ульчей, сохранивших до настоящего времени многие черты традиционной культуры. По ходу изложения будут привлечены материалы по аналогичным явлениям у их ближайших соседей (инхов, ветгальцев, орочей, удайцев), а также других народов Сибири.

Ильчи (численность в 1979 г. 10,5 тыс. чел.) и ульчи (2,6 тыс. чел.)¹ — тугусоязычные народы, исконные рыбаки и также охотники, живут на Нижнем Амуре, преимущественно в Илайском, Ульском, Комсомольском, Амурском, Хабаровском районах Хабаровского края, а также в Бикинском и других районах Приморского края.

Связки А. В.

С-51 Шаман: личность, функция, мировоззрение: (Народы Нижнего Амура). М.: Наука, 1991. — 280 с.: ил.

ISBN 5-02-009643-1

Автор книги давно и плодотворно занимается изучением происхождения ильчо-амурских народов — ильчей, нанков, орочей, ветгальцев. Своеобразным отражением верований древних охотников и рыбаков является деятельность шаманов; их камлания, атрабутана, особенности мировоззрения позволяют восстановить духовный мир далекого прошлого этих народов.

Для историков, этнографов, лингвистов, религиоведов.

С 050500000—413 790—90
042(02)—91

ББК 63.5(2)

ISBN 5-02-009643-1

© Издательство «Наука», 1991

Длительное развитие в условиях советского строя привело к тому, что традиционная культура этих народов существенно трансформировалась, некоторые ее элементы исчезли, а в то же время возникло много новых явлений. В наши дни примерно только половина трудоспособных наций и улчей имеет возможность использовать свои традиционные производственные навыки, работая в рыболовецких колхозах и на рыбозаводах. Значительная часть сельского населения трудится в разных отраслях народного хозяйства — в лесхозах, на строительстве дорог, различных промышленных объектов и т. п. Женщины преобладают в сфере обслуживания, в учреждениях культуры, просвещения, здравоохранения и т. п.

Более 25% наций, несомненно меньшая часть улчей живут в городах (главным образом Дальнего Востока). Для современного населения характерна всеобщая грамотность; лица среднего возраста и молодежь имеют 8—10 классов образования. В районах проживания этих народностей очень велик процент специалистов из их среды с высшим и средним образованием. Современный быт наций и улчей, как правило, не отличается от быта окружающего их населения. Русским языком хорошо владеют все, родные языки изучаются в школах. Многие из традиционных элементов культуры сохраняются в сфере материальной культуры (отдельные орудия, транспортные средства, одежда у помнящих людей и т. п.), еще живы прикладное искусство, отчасти фольклор и рациональные знания. Однако черты нового преобладают во всех сферах жизни. Развитие народов Севера и, в частности, народов Нижнего Амура в современную эпоху посвящена обширная литература².

Как правило, в селениях наций и улчей живут, работают и учатся рядом с представителями других народов СССР, особенно здесь преобладающих. С каждым годом увеличивается доля этнически смешанных браков.

Традиционное мировоззрение, область верований более всего сохраняются в среде помнящих людей, однако многие старые обряды в трансформированном виде бытуют еще широко. Молодежь этой стороной традиционной культуры, как правило, интересуется мало, хотя внешнюю форму обрядности, например, поминального и погребального циклов, полностью принимает (обычно эти обряды ведет старшее поколение). Материалы по шаманизму наций и улчей, приведенные в данной работе, можно назвать историческими: они собраны у носителей этой идеологии — лиц среднего и старшего возраста. Исследования проводились в течение более 30 лет, и большинство из упомянутых в работе шаманов и других информаторов за это время ушли из жизни.

Начиная быта, этнографии, истории и происхождения народов Нижнего Амура занимались ученые разных специальностей — археологи, антропологи, этнографы, лингвисты, историки, фольклористы и т. п. Большое внимание было уделено исследо-

ваниям в области традиционного общественного строя этих народов. Удалось установить, что они жили территориальными общинами, верховной ячейкой общества были малые и большие семьи. Род играл роль преимущественно в сфере брачных и дружественных отношений, и образной жизни. Годы конца XIX — начала XX в. явились образованиями сравнительно поздними, некоторые из них возникли даже в начале XX в., а в целом эти социальные институты на Амуре были чрезвычайно далеки от классических³. Этнический состав родов формировался не ранее чем 100—200 лет назад как результат предшествующих длительных исторических и этнических процессов в этих местах. Пережитки родовых отношений у наций и улчей начинались уже в советское время на протяжении десятилетий.

В области этнографии народов Нижнего Амура ученые начали исследования с середины XIX в. В первую очередь необходимо отметить вклад Л. И. Шренка⁴.

Комплексное изучение исторических и этногенетических проблем в советский период позволяет говорить о большой древности местной рыболовецкой культуры (еще с неолита). Палеолитический антроп, однако, изучена археологами еще недостаточно, и работы здесь продолжаются. В целом происхождение народов Нижнего Амура сложны для каждого даже самого малого из них (негидальцы на Амуре, например, насчитывают всего 500 чел.). Лингвистические, антропологические, археологические, этнографические и прочие исследования показали, что в состав этих народов входили различные племена — абортинский, тулунский, тюркский, а также маньчжурские, айские и другие элементы⁵. Думается, что исследование религиозных верований наций и улчей даст дополнительный материал для решения этих проблем.

Изучением религиозных верований народов Нижнего Амура (главным образом нахков) занимались многие ученые, начиная с Л. И. Шренка, но наибольший вклад в эту область внес талантливый наблюдатель и исследователь П. П. Шимкевич; он даны чрезвычайно глубокие и точные характеристики некоторых обрядов наций. В монографии, посвященной шаманизму у этого народа, он описал множество фигур — «единый дух», являясь представителем наций в этой области. В небольшой статье автор коснулся их магических представлений, верований в различных аспектах⁶. Хотя все материалы П. П. Шимкевича относятся и группе наций — охотки, живущих преимущественно в крайних верхних районах нахковской амурского ареала — ныне Сичаки-Алики, а также по притокам Амура (Гур, Урми и др.), его данные не потеряли ценности. Все же подчеркнем, что наши исследования проводились преимущественно среди наций Амура в районах, перечисленных выше.

Не утратили значения и наблюдения Л. Я. Штернберга по религиям нахков, сделанные им в 1896, 1910 гг. и опубликованные в 1927, 1933, 1936 гг. Ученый описал ряд обрядов, прису-

становил на камланиях, записал легенды о происхождении шаманства, представлении о душе человека". В результате беседы с одним из шаманов Л. М. Штернберг выдвинул гипотезу о сексуальном извращенчестве в шаманстве: шамана с его духами связывают любовные отношения, но существу являющиеся основой шаманства. По его мнению, эта основа характерна для данной области верований у других народов.

В монографии 1922 г., а затем и более поздней работе И. А. Мопани в основном описывает внешние стороны шаманских камланий, но не всегда выкинет в их суть. В первой работе много замечаний из книги Шамкевича.

Специально религиозным верованиям нанайцев посвящена работа А. Н. Лисинский: он описывает путицы хозяев природы, различные магические обряды, понятия о душе человека". Работа А. Н. Лисинского — серьезное исследование, как и статья Н. А. Лисинской-Вальронд; в них раскрываются представления нанайцев о рождении человека, о его душе и пр.¹¹

А. М. Золотарев¹² опубликовал труд, в котором большое место отведено культукам природы и ульчей: им детально описаны и исследован материал о духах хозяевах, о магических праздниках; анализ шаманизма, он описывает (со слов информатора) обряд *каса*, проводившийся шаманским шаманом и ульчей.

В целом можно сказать, что в предшествующей литературе имеются ценные обиде данные о религиозных верованиях нанайцев и ульчей, что же касается шаманства, то тут материалы скорее поверхностные. Выделяются те, которые опубликованы Штернбергом, они чрезвычайно важны, но их немного (автор работал среди нанайцев ограниченное время).

За послевоенный период, особенно за последние два десятилетия, выныли в свет статьи о религиозных верованиях нанайцев, написанные научными сотрудниками Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока; они касаются в основном различных обрядов и верований нанайцев, о шаманизме публикаций пока не было.

Заметный вклад в изучение нанайского шаманизма внес В. Дессеги, хотя его статьи посвящены частным вопросам: скульптурным изображениям духов, отдельным предметам шаманского снаряжения — шамке, металлическим зеркалам и др.¹³

В настоящее время шаманизм изучается у разных народов мира, при этом разрабатываются такие проблемы, как шаманизм и религия, личность шамана, феномен экстаза, шаман и общество (социальная сущность шаманизма) и др. Надо сказать, что общепринятого определения шаманизма не существует¹⁴. Даже такой, казалось бы, бесспорный признак, как обитание шамана с духами (обычно возмозможность такого обитания приписывается только шаманам), у разных народов выглядит по-разному: в частности, простые нанайцы и ульчи (медикалы), согласно их понятиям, также умеют активно общаться с духами.

С. А. Токарев¹⁵ при определении шаманизма обратил внима-

ние на наличие у шамана особых восточков, на регулярность камланий в состоянии экстаза. Шаман «всасал в себя духов души отправляясь путешествовать в царство духов в поисках души больного». По его мнению, «шаманские камлание есть с физиологической точки зрения не что иное, как искусственно вызванный и сознательно регулируемый нервно-истерический припадок».

Автором данной монографии разработан ряд тем в области религиозных верований нанайцев, ульчей, шинков; по шаманизму также опубликовано несколько статей¹⁶. Мы полагаем, что шаманизм на Нижнем Амуре имеет ряд специфических особенностей. Автор ставит своей задачей изложить в научный оборот новые материалы, собранные во время многолетних экспедиций в нанайцы и ульчи начиная с 1950-х годов и до середины 1980-х. Предпринимается попытка проникнуть в глубь традиционного мировоззрения этих народов. Наряду с собственно шаманскими верованиями дается «фон» общих религиозных и нерелигиозных верований, без которых представления шаманов были невозможны. Эти древние народные верования, сформировавшиеся в различные исторические эпохи, испытавшие влияние различных этнических групп, составной частью вошли в мировоззрение шаманов.

Автор показывает также место шаманизма в системе религиозных верований у народов Амура, его характерные черты сравнительно с аналогичными явлениями у соседних и более отдаленных народов. Особенно большое значение в работе придается вопросу о душе простых людей и шаманов, становлению шамана, различным типам камланий, разъясняется основа каждого из них. Выделяются также черты шаманства, характерные для разных групп нанайцев, ульчей, а также и черты сходства. Данные этого рода ценны как этнографический источник. Определенное внимание уделено социальной роли шаманизма в обществе указанных народов в недавнем прошлом.

При написании монографии использовались этнографическая литература, а также этнографические коллекции музеев Ленинграда, Хабаровска, Нанкайваска-ча-Амура.

Полемика этнографических исследований проводилась автором среди нанайцев Амура в селениях Сикачи-Али и Сигда Хабаровского р-на, Дала, Даврта, Хаю, Найхил, Джари Пелайского р-на, Кондри, Верхняя и Нижняя Эюль, Хумми, им. М. Горького Комсомольского р-на; среди ульчей селений Дули, Кольчюк, Ухта, Маринское, Моктол, Булава Ульчского р-на Хабаровского края. Работа велась преимущественно среди лиц среднего и старшего поколений (в начальном период — 1950-е годы — это были в основном лица, родившиеся в конце XIX в.). Мое влияние, шаманы и шаманки, большая часть жизни которых прошла в советское время, были вполне современными людьми, активными членами общества, не оторванными повею в разных сферах жизни. Все они были прекрасными знатоками нанайской

и ульчской религий; и то и другие сообщали сведения как по шаманизму, так и по верованиям вообще. Нужно отметить, что данные, записанные у шаманов и ульчей — шаманинов, имели значение ничуть не меньшее, чем запись непосредственно от шаманов: это были близкие родственники (дети, братья, сестры, супруги) умерших шаманов, с которыми они в прошлом жили в общих семьях, одними интересами. Лица этой категория все же подчеркивали, что шаманы многие не станут рассказывать. «Она стесняется, а мне стесняться нечего, я ведь не шаман», — говорил К. Бельды из сел. Джэйи. Но автору удалось избежать какого-либо барьера и при контактах с шаманами. Польное значение имело то, что систематическая работа на протяжении многих сезонов проводилась с одними и теми же лицами. С ними устанавливались доверительные отношения. Обычно они проявляли большую заинтересованность в проводимых исследованиях, стремились к точности фиксации их знаний и верований.

Магнитофонные записи камланий, молитв и заклинаний (свыше 20 пленок) расшифровывались на следующий день непременно с тем же шаманом, камлание которого было записано, обычно в присутствии еще двух-трех человек той же национальности. Записи подробно обсуждались небольшими частями, последовательно, причем шаман каждый раз не довольствовался дословным переводом, но по собственной инициативе давал пространное объяснение о камидом из упоминавшихся духов, когда и при каких обстоятельствах появлялся у него данный дух-помощник, о его функциях, особенностях, пристрастиях, взаимоотношениях с шаманом и т. п. Он подробно рассказывал обо всем, что видел на пути, следуя за похаживающей душой больного: это были его встречи с препятствиями — горами и реками, труднопроходимыми завалами на дороге, высокими скалами, которые необходимо было преодолеть. Шаман в каждом случае обосновывал свои поступки: почему он послал вперед того или другого духа-помощника, дал другим духам то или иные приказания и т. п.

В результате принятого метода расшифровки пленок материалы по каждой из них давали объем информации в два-три раза больше, чем простой дословный перевод, причем каждый раз открывались новые «границы» во взглядах и верованиях, которые при обычной беседе с информатором не вскрытывались.

Несколько пленок было записано от Ф. К. Оленка — по шаманам, по большому знатоку верований, пеобывшего мастера в исполнении молитв и заклинаний, обращениях к богам и духам.

¹ Численность и состав населения СССР по данным Всесоюзной переписи населения 1979 г. М., 1984.
² О перестроении иплити народов Севера, начиная с ее первоначальных этапов в 1920-е годы, о современной жизни шаманов в ульчской ии и других народов Нижнего Амура, включая некоторые работы: Сергеев М. А. Некалдендистический путь развития малых народов Севера. М., 1964; Социальное хозяйство, культура и быт малых народов Севера. М., 1969; Преобразования в хозяйстве и культуре у современных азиатских народов. М., 1970; Осуществление леннской национальной политики у на-

родов Севера. М., 1971; Опыт некалдендистического пути развития малых народов Дальнего Востока СССР. Владивосток, 1981; Этнокультурные процессы у народов Сибири и Севера. М., 1985; Этнокультурные процессы народов Севера в советский период. М., 1987.
³ Смолак А. В. Этические процессы у народов Нижнего Амура и Сакалина в XIX — начале XX в. М., 1975; Она же. Наряды Нижнего Амура и Сакалина // Этнографическая история народов Севера. М., 1982. С. 248—250.
⁴ Шрекл А. В. Об шорцах Амурского края. СПб., 1883. Т. 1.
⁵ Штерберг Л. Я. Глазья, галды, орныч, ветидицды, айны. Хабаровск, 1933; Золоторев А. М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1938; Смолак А. В. Этногенез тулунго-амурских народов Нижнего Амура // Этногенез народов Севера. М., 1980; Она же. Традиционное хозяйство и материальная культура народов Нижнего Амура и Сакалина: (Этноэкономический аспект). М., 1984.
⁶ Шижневич Н. П. Материалы для изучения шаманства у голдов. Хабаровск, 1936. Он же. Некоторые моменты из жизни голдов и связанные с ними суеверия // Этногр. обозрение. 1897. № 3.
⁷ Штерберг Л. Я. Галды... Он же. Паробитая религия в свете этнографии. Л., 1938; Он же. Избранничество в религии // Этнография. 1927. № 1.
⁸ Долган И. А. Галды. Владивосток, 1922; Он же. The cult of the dead among the natives of the Amur Basin. S. Gravenhurst, 1909.
⁹ Лавский А. Н. Замечания религиозно-психологических представлений голдов (шайшан). Чита, 1923.
¹⁰ Лавская-Валерьев Н. А. Материалы к этнографии голдов // Сибирская этнографическая старина. Иркутск, 1925. Вып. III—IV.
¹¹ Золоторев А. М. Родовой строй...
¹² Дюссель В. Развитие шаманства среди календических шаманов северного шимона (материалы к представлению о духе тулунго-амурского народа) // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. 1951. 1; Она же. Голыные уборы шаманов // Néprajzi Múzeum Értékelője, XXXVII. Budapest, 1955; Он же. Die Drei-Säulen Amulette der Nanajin (Golde) // Glaubenswelt und Folklore der Sibirischen Völker. Budapest, 1963.
¹³ Штерберг Л. Я. Глазья... Амисонов А. Ф. Представления о зенков о шитвенных и проблема происхождения шербитовой религии // Сб. МАЭ, 1949. XII; Он же. Представления зенков о душе и проблема происхождения зенков // ТИО. 1961. XIV; Он же. Шаманские духи по зенковским зенкам // Сб. МАЭ, 1954. XIII; Он же. Космологические представления народов Севера. М., Л., 1959; Проблема исторического сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.
¹⁴ Токарев С. А. Религиозные формы религии. М., 1964.
¹⁵ Смолак А. В. К вопросу о происхождении культа ритуальных стружек и медвежьего прадушка // Вопросы истории Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1961; Она же. Магические обряды сохранения жизни детей // ТИО. 1962. Т. 78; Она же. Религиозные верования ульчей // Ульчи. М., 1966; Она же. Об обрядах дождевых погребений на Амуре // СА. 1969. № 3; Она же. О культуре близнецов у шайшанов // Новые и этнографических и антропологических исследования. М., 1974. II; Она же. О некоторых старых традициях в современном быту ульчей // Бронзовый и железный век в Сибири. Новосибирск, 1974; Она же. Представления шайшанов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976; Она же. Роль собаки в жизни и религиозных верованиях ульчей // ТИО. М., 1980; Она же. О погребальных и свадебных обрядах у народов Амура // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980; Она же. К вопросу о масках и культах народов Амура // Сб. 1973. № 3; Она же. Новые данные об анимизме и шаманизме у шайшанов // Сб. 1974. № 2; Она же. Some notes of the Pamna Soul among the Nanajin // Shamanism in Siberia. Budapest, 1978; Она же. Some Elements of Ritual Attire of Nanay Shamans. Shamanism in Eurasia. Göttingen, 1984. P. II.

Глава первая

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ НАНАЙЦЕВ И УЛЬЧЕЙ О МИРЕ

*

Чтобы представить себе мировоззрение шаманов у нанайцев и ульчей, коротко остановимся на общих понятиях этих народов о строении мира, о природе, о различных духах. Эти взгляды еще в начале XX в. были весьма неоднородны, о чем можно судить по опубликованным в 1933 г. под общим названием Л. Я. Штернберга, собранным им в 1910 г. Наиболее эти верования мы рассмотрим в специальных работах¹, здесь же скажем о данных представлений в общих чертах.

Известно, что среди всех народов Амура бытовали мифологические сюжеты о сотворении мира, о множественности солнца в далеком прошлом, о двух, трех, девяти солнцах, когда иныш на земле была невозможна из-за невыносимой жары; камавают и герой (или «устроитель мира»), «застрелившего» лишние солнца: его звали *Лабау*, его жену — *Мялели*. Л. Я. Штернберг приводит и другие имена мифических героев, павших ему в разных нанайских селениях². Иногда эти имена связывались с началом шаманства на Амуре. На волшебном дереве *конгор дагда* *мла туйсе* росли принадлежностью для камаваий; герой (его также именуют по-разному) каменным топором срубил дерево, собрал росицу на ветках шаманские аксессуары в мешок, принес их людям, и с тех пор они стали шаманить. Иные эти мифы почти утрачены.

Как и многие народы Ашан, нанайцы и ульчи считали, что небо, населенное духами, влияющими на жизнь людей, разделено на сферы. Одни группы нанайцев полагали, что их насчитывается девять. Отдельные шаманы из верховых нанайцев (вероятно мы называем тех, кто жил на Амуре, вверх от устья р. Хунгаря) могли назвать каждую из девяти сфер, ассоциировавшихся с созвездиями, звездами иными духами, их населявшими. Другие нанайцы, например, низовые жители селений Хумми, Верхняя Эпош и других, говорили о сферах менее конкретно. Нанайцы из сел. Кондон видели, что небо состоит из трех «слоев» — медного, серебряного и золотого³. Простые нанайцы, не шаманы, но знающие историю и культуру своего народа, жилище в верховых селениях (например, Полокто Киле из Найхины), считали, что из девяти сфер состоит не небо, а вся вселенная, иная земля находится посредине.

Различными были представления нанайцев о подземных сферах (отдельных от загробного мира, расположенного на западе, также под землей). Одни считали, что там живут духи, шаманы там бывать не могут, другие придерживались иных воззре-

ний. Представления о подземных и падающих сферах, как и многие другие, были в значительной мере связаны с фольклорными сюжетами, шаманскими сказаниями, а возникновение некоторых немалую роль играли сны шаманов. Эти представления распространялись от одной группы нанайцев к другой, от нанайцев к ульчам и нивхам. Контакты между ними были чрезвычайно активны, поэтому общих религиозных и фольклорных сюжетов у народов Амура много (тем более, что некоторые нивхайские шаманы, особенно верхние, иногда проводили свои обряды далеко от родных селений, у илюотичных групп, преимущественно фольклорные сюжеты, попадавшие на местную почву с юга, в результате соприкосновения с корейцами, маньчжурами и др.

Отметим нанайские понятия о сферах неба, связанных с созвездиями, о духах, обитавших на них. К ним часто прибегали шаманы, а также старики, хорошо знавшие легенды об этих далеких мирах и обращавшиеся к ним в случаях крайних бедствий. Некоторые старики молились за тяжелобольного человека, близкого родственника, без шаманов. Они клали перед тремя священными иконами *тороши* халат большого и обращались к благожелательному созвездию с просьбой о милости, о даровании жизни. Как правило, в таких случаях божеству обещали принести в жертву курдюк, поросенка. Говорили: «Дай здоровья такому-то (называли имя и фамилию), через два дня (три, пять, семь) принесем тебе такую-то жертву». В заранее назначенный день являлись устранили молитве (в нем обычно участвовало не менее двух мужчин из разных родов, причем должны были присутствовать те же два, три и на первом). Вновь выносили халат большого, а если он оправдился, то выходил сам, кланялся до земли, кланялись и все остальные.

Раз в год каждая нанайская семья (так же как ульчская и нивхская) совершала молитву небу. К этому торжественному обряду готовилась вся семья, открывали связь до заклания. В молитве участвовали мужчины одного рода. Молвились около священного дерева *туйсе*, имевшегося в прошлом у каждой нанайской семьи неподалеку от дома, обычно на опушке тайги. Здесь ставили фигуры разных домашних и промысловых духов, духов-делителей, предлагалось угощение, голова жертвенной свиньи. Руководил молвлением старший, он читал молитвы стоя, остальные — на коленях, кланялись. Многочисленные гости, друзья, приезжавшие из других селений, и соседние жердочники стояли поодаль, забывая за обрядом. Жены обычно находились в доме, готовили угощение для гостей. Руководителя обряда «обращался к верховному божеству *Воя Эндурки*» (либо просто

¹ При сочетании слова *индурки* с другим ударением в слове *индурки* не всегда определено. В разных селениях нанайского ареала вообще встречаются неоднородные ударения, что связано с существованием на Амуре и его притоках различных диалектов и говоров в нанайском языке.

Эндурри), а также к многочисленным другим божествам и духам, от которых якобы зависело благополучие, здоровье, удача в промыслах.

Считалось, что небесные духи слетают вниз, садятся на свеченные деревья или шести, отдыхают, угощаются дарами. В связи с этим повсеместно выработалось бережное отношение к этим деревьям: их не только нельзя было срубать, но и загрязнять места поблизости. Под священными деревьями нельзя было собирать хворост, это могло повлечь за собой псевдоолиственные верхних духов (образ *Самсиа* в виде личины вырезали из некоторых деревьев), они могли в наказание наслать болезни. Для *тайга* взрослые наивайцы выбирали большой ильм, осени, дуб или пихту; береза, кедр, лиственница не годились.

Ульчи правого берега Амура устраивали обряд моленья побу в доме*, левобережные — в тайге близ зимнего дома. Обряды моленья в доме и в тайге мало различались. Л. Я. Штернбург описал илхский обряд моленья небу у тех групп, которые, как и правобережные ульчи, совершали его в доме. Но, по его данным, илхи некоторых селений этот обряд вообще не устраивали² (возможно, речь идет о илхских родах айского происхождения; известно, что у ульчей данный обряд не выполнялся только членами рода Куйсац. Имеются предки айнов). Согласно некоторым сообщениям илхов и ульчей, в ряде случаев жертвенным животным во время моленья небу была не свинья, а собака.

В принципе все моленья небу проводились без шаманов, участвовавших в обряде в качестве рятовых членов рода. Из поколения в поколение передавали старики наивайцы и ульчи, как эстафету, формулы моленья небу, различным его духам и богам. Это считалось чрезвычайно важным и ответственным; при перечислении богов нельзя было забыть ни одного; случившиеся потом несчастия объясняли события божеством, имя которого забыла упомянуть. Вот почему, если у старика, руководившего обрядом, слабела память, его заменил другой, который не допустил роковой оговорки. Часто в таких обстоятельствах обращались к шаманам. Последние охотно соглашались, ибо это поднимало их авторитет. Такая практика в некоторых местах становилась традицией. Отдельные роды наивайцев, ульчей совершали эти обряды без шаманов, другие — с шаманами. Однако ритуальные действия шаманов и простых людей в подобных случаях не различались.

Во время моленья с просьбами о здоровье, благополучии, удачном промысле обращались и главному божеству — духу неба *Эндурри* (*Боа Эндурри* или *Эндур Ама*), некоторые наивайцы — и *Аннов Ама* (име название бога неба, соотносилось иногда с солнцем). Неумолимо и повсеместно упоминалось верхнее божество, также коллег неба — *Самси* (*Самсия*) *Мапа* (*мапа* — старик), а также иногда и мать *Самсиа Эник*³; эти образы были известны и ульчам.

Все наивайцы называли и *Савди Ама* — главному родовому богу: это был *Ходжер Ама* — отец рода Ходжер (Хэдер)⁴, его мифический глава; бариду с ним почти все роды наивайцев имели своих родовых богов. Многие наивайцы считали, что *Самсия Мапа* и *Савди Ама* — разные божества, но некоторые принимали их за одно.

Обычно при коленьях «вверх» упоминали и таких богов, как *Самси*, *Лао* (*Лаоа*), *Нянгина*. Успросим относительно этих трех богов покаяния: наивайцы не выделяли их, в том числе и *Лао*; из всех других. Отметим, что *Самси* — географический термин, название города на р. Суунгар, где ежегодно проходили ярмарки (возможно, что это был также дух-покровитель той местности). *Нянгина* ульчаи считают женским божеством, азиатской женщины, покровительницей женской плодородности (она имеет 50 или 100 детей). *Самси*, *Лао*, *Эндур Ама* у некоторых наивайских и ульчских шаманов считались главными патронами, даровавшими им главных духов-помощников.

Обрядов моленья небу не знали наивайцы рода Оиника, ульчи рода Куйсац. На наш взгляд, это свидетельствует о позднем вхождении указанных родов в состав наивайцев и ульчей.

Только некоторым верхним наивайским шаманам были свойственны представления о четком разграничении неба на девять сфер, о божествах каждой из них. Сферы были по-наивайски и по-ульчски — *боа*, этим же термином обозначались также понятия, как погода, всеобщая, местность (у эвенков и эвенков значение термина *боа*⁵ имело столь же широкие границы).

Первая сфера неба (данные приводятся по запискам, сделанным в 1970 г. в поселенье Дада и Найхин от шамана Моло Оиника и слепого старика, большого знатока религии Ф. К. Оиника), близкая к земле, принадлежит богу *Хуру Эндурри*, который ассоциировался с созвездием *Хуон досикта* (Девять звезд). Он являлся на небесной сфере в своем городе. Владыкой второй сферы являлся *Ерка Эндурри* (соответствует созвездию *Емлой досикта*). Эти сферы устроены одинаково. Когда люди молятся о здоровье, ставят три шеста *горам*, их молитва туда доходит, а человек поправляется. Третья небесная земля исцеляется *Самси Эндурри*, или созвездию *Самси досикта* (Три звезды). Там есть город под названием *Самьлой зота*; как и везде, там живут люди, есть сонки, тайга, реки. На четвертом небе растут девять небесных деревьев, напоминающих тальник. Говорили, что подобное дерево *потога* растет и в земной тайге и только из

* Некоторые наивайцы называли ее *Савди Мапа*, *Самта Эник*.

² Название крупного наивайского рода Хэдер шло довольно широко бытует в семье Ходжер. Далее в наивайских и ульчских терминах буква «с» и «з» обозначаются звуки «дз» и «дз».

³ В приводимых местных терминах буква «с» со значением обозначает звук «з» с придыханием.

него можно сделать фигуру главного шаманского дута-помощника аяки. Его обычно делают псакиди, по будущий шаман знал, из какого дерева можно сделать фигуру. Сам он в тогу не ходил, но обряды блавились, как его папки. Небесные деревья тогда необычны тем, что у их корней живут пестрые капины алая мята, а у ветвей — небесные жапы *гурман токса*, увешанные бубончиками. Все это — боги *аринготори* и *аринготоро*. Им более всего молились по ночам о здоровье тяжелых больных простыми стариками, преклонив колени перед троим священными простами; жертвы, которые приносили в течение трех дней (реже — и больший срок), попадали к этим божествам. Молитвы простых людей доходили только до четвертой сферы неба; шаман же мог добираться и до более высоких.

Во время ежегодного обряда моления небу о благополучии, успешном промысле просьбы обращались к небесным верховным богам, при этом некоторые верховные напайцы упоминали всех «владельцев» сфер.

Пятак небесная сфера была владением бога *Лаоя* (чаще — *Лаои*), о котором М. Овинка сказал: «Он, как писатель, все писал, расходы записывал».

Хотя божество *Лаои* (*Лаоя*) известно шаманам и ульчам, кроме самого термина, они не имеют никаких представлений ни об образе этого божества, ни тем более о самом учении; многие папки пытаются выяснить эти являны не дали результатов. Кроме Мою Отанка, никто не мог сказать об этом божестве ничего (хотя и его знания хватало лишь на приведенную выше фразу). Имя *Лаои* (*Лаоя*) постоянно упоминалось в различных молитвах наряду с другими божествами. Народы Нижнего Амура были очень терпимы в области религии и охотно принимали в свой пантеон иностранных богов, полагая, что упоминание их имеет в молитвах «не повредить, но может принести и пользу. Так они относились к имени *Лаои*, принесенному маньчжурами, так же они отнеслись и к христианскому веручелюю в XIX в.

Шестая сфера неба называлась *Хуно Мудур Одени* — область деиаты драконов *мудур*, из которых один был главным, Шаман М. Овинка добавил: «Он только называется драконом, но это — людв»*.

Седьмая и восьмая сферы — женские. Там много разных «людей» (богов), но главенствуют женщины: в седьмой — *Дунге Эндурни*, имеющая 50 детей, в восьмой — *Янгая Эндурни*, более могущественная, чем предыдущая. У нее — 30 городов, она родила 100 детей. Той и другой молились роженицы-пайайки, а также шаманы, помогавшие роженицам.

* В прошлом пайайки чаще представляли богов и духов в антропоморфном виде, на рисунках «пояски» прямо изображали людей, однако «на самом деле», в зрительном смысле, это не человек а дракон (или тигр, или левое животное). Двойственны были сознание и духов хаюев природы. Ульча молились сугубо человеку, лишь временно наделяли на себя шкуру.

Интересно отметить, что термин *Янгая* для божества восьмой пола (глава восьмой сферы неба) был широко распространен в значении «небо» у эвенков Сибири, эвенков Якутии, негидальцев, орочей, удальцев, ороков. У негидальцев этот термин осмысливался также как *Полярная звезда* («Небесная дигра»).

Верхняя, девятая сфера ассоциировалась с созвездием *Хойтоа Хосица* — так иногда называли главного бога *Хоса Эндурни*, здесь же было так же, как и в других сферах, — много людей, городов, но *Хоса* подчинялись не только жителям его «сферы», но и властелины и обитатели всех остальных. Он же считался главой 33 духов *Эндур*, также живших повсюду.

Небесные боги («люди», духи) из разных сфер могли накалать человека за различные провинности: забрала его душу, и человек заболел. Шаман, лечивший больного, ходил в различные сферы вырывать его душу. Как говорил шаман, у «проказнившегося» забрал душу сначала хозяин первой небесной сферы, но если он убеждался, что человек заслуживает больше наказания, чем в его власти, то передавал душу выше, на следующую «ступеньку», и так вплоть до девятой сферы. Боги этих мест пагали особенно тяжелые наказания на провинившихся. Тут речь шла уже о жизни и смерти человека, поэтому вырывать оттуда душу мог только самый сильный и могущественный шаман *касаги-сама*. За душу давали большой выкуп, в котором шаман договаривался с самим богом. Еще раз подчеркнем, что представляли о четком делении неба на сферы были свойственны лишь отдельным шаманам-напайцам. Мы полагаем, что истоками их могли быть влияния пневнотных, в первую очередь монгольских, элементов.

Напайцы, молтившиеся самостоятельно, без шаманов, обращались к небу к звездам, знали верховного бога *Боа Эндурни*, *Боа Ала* («отец неба») либо *Аякан Ала*. Все верховные боги представлялись в человеческом образе.

Представления о девяти сферах неба отсутствовали у эвенков (судя по работам А. Ф. Анискина и Г. М. Васильевич), но были распространены у алтайцев, отдельных групп тувинцев и других тюркоязычных народов.

У напайцев существует представление о верховном небу, которое они соотносили с понятием о солнце, считая *Суну* — солнце и *Аякан* синонимами. Вот как молились верховные напайцы солнцу *Аякан*: «*Дэгдэ Суну, дэгдэ Аякан! Аяди бизенду, аяди болдичанду! Хаола гудисигуру, хайду-да! Хачин аниди, хайду-да! Оржик аниди, жокди бизенду! Дэгдэ Суну, боржичив дэс гаргачигари! Хаол-на гудисигари! Дэгдэ Аякан, дэгдэ Суну!*» («Восходящее Солнце, восходящий Аякан! Дайте хорошего ядрены, хорошего жизни! Как-нибудь пожалуйста, чтобы хорошо было! Чтобы плохого не было! Восходящее Солнце, свети мне в лицо лучами! Как-нибудь пожалуйста, восходящий Аякан, восходящее Солнце!») (записано в 1972 г. в сел. Хаю от Ф. К. Овинка).

Пайайки, знавшие эту древнюю молитву, не могли перевести

1970 г. *Аклан* иначе, чем «восходящее небо», ибо солнце по-навайски — *сун*, но небо — *боа*. Они выдают противоречие и отмеченных понятиях (одинаковые определения «восходящий» и «отходящий солнца и неба»). По всей вероятности, термины для солнца *Сун* и *Аклан* в навайском языке появились из различных языков; хотя смысл их одинаков, но *Аклан* в быту по употреблению (отсутствует и в словарях, навайском и ульчском). Термин *Аклан* паряду с *Сун* (солнце) известен и назывом навайцев, у которых это понятие ассоциировалось с человеком, поднимавшим на солнце. По данным, полученным от назывов навайцев, *Аклан* — «самый большой шаманский бог». К *Аклан Ама* навайцы обращались чаще (чаще, чем и *Боа Ама*) в различных случаях жизни: накануне отъезда из дома на длительное время, заблудившись на охоте в тайге (или заболев там же). Относительно «покоши» *Аклан* в прошлых временах навайцев были разноречивы: некоторые отрицали ее возможность.

Верховного небесного хозяина навайцы называли, как уже отмечалось, *Эндур* (*Боа Эндурни* можно перевести как «бог неба»), *Эндур Ама*, но говорили, что существовали и малые *Эндур*, которых относили к образам *Зен*, духов-хозяев природы: *Таму* (или *Му*) *Эндурни* — дух-хозяин, или бог, воды, *Дунзи Эндурни* — тесный дух-хозяин, *Иа Эндурни* — бог земли, *Тава Эндурни* — бог осы. Низовые навайцы доносили: «*Эндур*-хозяева есть рыбные, пушные, земляные, у каждого живущего — свои. Каждое животное имеет душу; если его убивают, она отравляется и своему *Эндур*». Были *Эндур* даже у деревьев (запись 1970 г., информатор Ванден Самар, сел. Верхний Энки).

Старый шаман С. П. Сайгор на сел. Хумыл (низовые навайцы) говорил об устройстве мира и о верхних богах: «Главные боги — *Лао*, *Саньси*, *Нянгя* — наверху, но живут ли на небе, на звездах, на туче, я не знаю. Раньше, говорили, был *Найму Эндур*, он сделал всех людей, зверей, бувашек. Он запретил людям трогать тигра. Сейчас его называют *Саньси*. И он, и *Лао*, и солнце — все боги наверху живут (запись 1972 г.). У этого шамана отсутствовали представления о девяти сферах. Низовые навайцы, в отличие от верхних, же молились богам нижних сфер.

Представления о *Саньси*, как и о *Лао* (*Лао*), появились у навайцев и ульчей в результате общения с шаманскими торговцами. Так же назывались они с *мао* — изображениями на бумаге различных божиц или духов в виде людей (такие «якобы» прозвонили у торговцев). Собственных исконных «богов» здесь было много, некоторые приносили выходы из различных регионов, влившихся в состав навайцев; их верования охотно воспринимались юрениным населением. Так же они отнеслись и к христианству, которое правило им во второй половине XIX в. Общение с русскими. В одном из отчетов священника Троицкого прихода синоду говорилось: «Местные голды отходят от язычества и так хорошо воспринимают наше вероучение, что перед

ухором на охотничий промысел жители одного селения заказали наилому священнику провести молебен. Священник это сделал с удовольствием, а голды (навайцы) усердно молились, как он им велел. Разумеется, обращение навайцев к священнику, так же как визиты к *Лао* и *Саньси*, отнюдь не означало отказа навайцев от их старинных верований; просто они воспользовались присутствием священника, что, по существу, означало «авось, и русский бог также поможет».

Есть свидетельства, что навайцы в начале XX в. ходили в деревню по крестничеству, крестили детей, некоторые даже венчались. Но и до сих пор вера в традиционных богов и духов среди пожилых людей не утрачена.

Кульм небесных духов у навайцев смыкался с кульмом земных духов-хозяев. Верховные навайцы говорили, что владетель первой небесной сферы *Хуту Эндурни* — это то же самое, что *Хурин Эдени*, хозяин гор, которому молились на охоте. Термин *боа* (небо) означал также «местность», *Боа Эдени* — хозяин местности, охотничьяго угодья.

Представления о небе сильно варьировали у разных групп навайцев и ульчей. Так, кондопские навайцы рассказывали: мир состоит из трех ярусов: первый — наша земля, тут обитают такие же *мао* — духи-покровители людей (у верхних навайцев понятие о *мао* не было) и *дуриды*. Второй небесный ярус возглавляется повелителем природы богом *Иучу*. Тут же живет главный шаманский дух *Найда Мама*. Самым верхним ярусом, или верхним (золотым) миром, правит бог *Санги* (или *Сангия*) *Мама*: он дает людям духов-помощников в охоте *адега*, от него зависит удача на промысле, здоровье людей, само их жизнь. Ежегодные моления вебу обращались главным образом к нему. Есть поверье и *Лао*, но *Сангия Мама* раньше, он помогает людям в промыслах. Звают конвоисские навайцы и о *Нянгя*. Она, объясняют, как дева Марья, сидит рядом с *Сангия Мама*, ей молятся женщины (А. И. Наймука, сел. Кендов, 1958 г.).

Нельзя не отметить, что понятия об *Эндур* — главном небесном божестве (или о локальных *Эндур*, связанных с водой, тайгой) больше распространены среди верховой группы навайцев. Некоторые из низовых говорили нам, что совсем недавно эти понятия были характерны в основном для шаманов, а простые люди верили в духов-хозяев (*Эден*), поэтому мы полагаем, что низовые восприняли культ *Эндур* от верхних, где шаманизм был более развит. У ульчей эти понятия также были распространены мало, они чаще говорили не о божицах, а о «хозяевах».

Исконными местными верхними богатами были, как говорились, *Саягия Мапа* (отец) и *Сангия Эним* (мать), более легко связанные с промыслами. Мы расспрашивали многих стариков об этих мифологических персонажах. Их рассказы были противоречивы. Все единодушно говорили, что *Сангия Мапа* очень далек от небесных *Саньси*, *Лао*, *Эндур*. *Сангия Мапа* — это не *Эндур*, от «из другого ведомства», — сказал Колбо Бельды в 1972 г. Он жи-

вет шверзу (один говорит — на высокой горе, другое — на небе) и дает охотникам пушнину; он «передает людям *сунгэ* — души пушных животных». «Бела во сне увидана убитого зюря — это *Сангия Мапа* дал тебе *сунгэ*» (Чилика Бельды, сел. Джара, 1972 г.).

Известный знаток пайяйской культуры Полокото Киле считал, что *Санги (Сангия) Мапа* — это звезда, пайяйский бог («таких нет ни у кого»). Он «соединяется с богом егна *Пода*, дает соболя, другую пушнину. Низовые пайяйцы полагали, что это божество живет на высокой горе, но внешнему виду это человек (С. П. Сайгор, сел. Хумми, 1972 г.). Однако низовые говорили и иначе: *Сангия Мапа* — это не бог, а лесной хозяин (Е. В. Заскор, сел. Динны, 1972 г.). По-разному описывали ритуал моления: одни «кричали» *Сангия Мапа* свою просьбу в тайге на промысле, другие — еще дома, во время обряда моления небу *вова уйлэури (одезambo уйлэву — у ульчей)*. Е. В. Заскор говорил, что пелась от дома, в тайге, у священного дерева *гуйя* каждая семья ставила кушаны, мужчины молились, призывали *Сангия Мапа* и других богов, те приходили, вкушали пищу.

Верховные пайяйцы считали *Сангия Мапа* подателем удач и в рыболовном промысле. Во время зимнего подледного лова (добыча карася в озере) жители некоторых селений, если рыба переставала лоптаться, молились у проруби, поставив три священные жердочки *горова*; около них сооружали маленький лабазик, на который наряду с другими угощениями непременно помещали вареную голову зайца. Старик «кричал» молитву (остальные стояли на коленях): «*Сангия Мапа*, дай карася, мы уже от голода надемся» (Кольбо Бельды, 1972 г.). Все верные, а также таежные и водные боги следили за людьми, наказывали за проступки болезнями, но от *Сангия Мапа* и *Саяка Мапа* люди не болели никогда.

У ульчей существовали аналогичные представления о *Сангия Мапа*. Ш. В. Салданга в 1962 г. рассказал, как во время обряда моления небу шаман отправлялся к *Сангия Мапа*, просил за охотников и приносил от бога *сунгэ* — носы (души) пушных животных (это могли делать не все шаманы, а только епльыме).

Некоторые ульчи обращались к *Сангия Мапа* персонально от шаманов. Ульчи и низовые пайяйцы хранили связи носов пушных животных как охотничьи амулеты, приносили их на обряд моления небу. По свидетельству Кольбо Бельды (запись 1972 г.) этот низовской обряд соблюдался в прошлом и некоторые верховые пайяйцы.

У термина *Сангия* нет аналогов в других живых языках; по-видимому, образ этого божества имеет местные корни. Характерно, что моление *Сангия Мапа* и *Сангия Эгна* как бы сочеталось с молением божеству огня *Иудя (Пода)* — также сугубо местному.

Представления о небу у ульчей мы записали от весьма сведущего человека, Н. Т. Черуля (сел. Дуди, 1959 г.). Согласно

ему сообщению, «небо — двенадцатикное, там живет главный бог *Ба Эндурри* (он — «как человек»), так много людей, городов, деревень, есть моря, реки. Так же обитает *Хадау (или Унде)*, которому ульчи ежегодно приносили моления. Ульчи об этом персонаже говорят как об устройстве мира, убившем лишние солиды. Обряд моления небу — *одезambo уйлэву*.

По словам пайяяна А. Коткина (сел. Дуди, 1959 г.), небесный царь *Эндур* живет в большом городе, одет в золотые одежды; крупные, здоровые люди вокруг него. От золотого козырька надо лба бога исходит свет, «как от прожектора» (он все это видел во сне). Коткин, по его словам, получил своих главных духов-покровителей от этого небесного пладыни, часто бывал у него. У неба есть помощник *Гатси*, он осуществляет суд над всеми душами, вылавливал их железным ведром, который забрасывает по всему небу (он покровитель Коткина, помогает ему во время кампания). Верхний мир у ульчей называется *багта* (также и *ба*), а его обитатели — *багта ними* (в сказках). Нану землю ульчи называют *мун-на*, ее хозяйка — *Нэ Эдени*.

Нам не удалось найти среди ульчей знатоков, имевших детальные представления относительно устройства разных сфер неба. Обычно старики говорили, что небо все, как на земле, много людей. Есть среди них «начальники, от которых записет людские благополучие, но большинство «тамошних» обитателей — простые люди. О *Нянгки, Санси* и *Лаяя* знали многие старики ульчи, но более всего шаманы. Но и они их не выделяли из семи различных других верхних богов и духов.

Обряды моления небу различались у разных групп пайяйцев и ульчей и по форме, и по существу. Низовые пайяйцы во время подобных обрядов не только употребляли связки *сунгэ* для ульчей охоты, но и «вормяля» (угощали) закончивших обряд самострелов.

Для обеих народностей была характерна вера в силу и помощь на охоте духов *одезэ*. Их фигурки брали на промысел либо оставляли дома, но несармо дух этот был всегда с охотником. Во время моления небу фигурки *одезэ* всегда присутствовали: *одезэ* относили дары охотников верхним богам.

Низовые ульчи обращались к *Хадау* — «устройствелю мира», или его было табуировано (говорила *Унде*). Это божество являло особую сферу неба; там стоят три дома *гоуру*, один выше другого. В них под главенством *Унде* жили человекообразные боги. *Сунгэ* и *одезэ* охотники получали от обитателей *гоуру*.

Некоторые охотники ульчи имели фигурки *Унде маэни*, их непременно приносили на обряд моления небу, ибо считалось, что это дух связан с небом, он приносил своему хозяину души пушных животных (записи в селениях Ухта, Кольчон и Дуди). Охотники берегли эти фигурки, «как золото», они передавались по наследству от отца к сыну (сел. Монгола, 1970 г.).

Небесному богу *Унде (Жбе)* ульчи молились, когда подросток

добывал верхнего соболя (или даже сохотого). Молвился охоту, а юный охотник молча стоял на коленях и кланялся.

Самья Мана, Уйде (Уде), Хадуу — это *Ва Эндурни*, главные верхние боги. Последними бога *Уйде* явобю ходили по земле, следили за поведением каждого, ими пугали молодых: «*Уде* накажет, ако тебе отречет» (А. Сайда, сел. Дуди, 1960 г.).

Во время моленья люди обычно непременно поминали родовых богов (духов): род Оросугбу (Росугбу) — *Самель Ама* или *Чагба Мана*, род Вальдью — *Морна* и *Самуни*, Дечуак — небесных *Маси*. Однако главенствовал бог-дух *Уйде*, к которому вела дорожка *гидлям* у всех родов одианковья.

Нанайцы и ульчи молились звездам, созвездиям, небу, на охоте — местным духам перед высокими шестами, столбами, деревьями. Обычно шесть *тороак* (мач.) ставили близ дома для чрезвычайного моленья (например, по случаю сильной болезни). У павлов существовали столбы у жилища, около них молились, от них шаманы начинали и заканчивали каждое камлание. Это был как бы символ мирового дерева, — но ему шаман попадал и в загробный мир, и на небо.

На месте промысла охотники выбирали для молений подходящее дерево, на которое вноуда наносили черты лица верхнего духа *Самья Мана*; перед этим древом охотники молились до начала промысла, приносили жертвы, а после охоты благодарили духов. Молению рыбаков перед началом подледного лова у проруби совершалось, когда были установлены два или три небольших шеста с ритуальными струнами, притязанными и их верхние. Такие шесты нанайцы называли *тороак*, ульчи — *баби*. В начале летней пуганы два небольших священных шеста устанавливали на берегу и все дары «ожяпуу» шли через эти «ворота».

Знания нанайцев о созвездиях, звездах и планетах скорее всего можно отнести к положительным народным знаниям, служившим охотникам на промыслах для ориентировки в пути, для определения времени. Но молились звездам и созвездиям и о даровании здоровья. Некоторые из созвездий нанайцы почитали, такими были созвездия Орла (*Илан хосикта* — «Три звезды»); созвездие из четырех звезд называли *Дари* («Голова медведя»). Различали нанайцы и другие созвездия: *Зринску*, *Куку* и др. Полярную звезду называли *Хада хосикта* (*Хада* — кол), Венеру — *Поректа* и т. п.; наблюдений над звездами было много. Согласно рассказам 80-летнего С. Бельды (сел. Дада, 1972 г.), для моленья звездам о здоровье кузюно было, чтобы три большие и три малые звезды встали «ровно» (в определенном соотношении друг с другом). Формула молитвы о здоровье была такова: «*Хосикта, дятан энуской аячу гуасели ольгом вагорис*» («Звезда, за здоровье большого рыбника убью тебе свинью»).

Молились также звездам и созвездиям *Хэгур хосикта*, *Наи хосиктани*, стоявшим в земпе. *Илан хосикта* — *Самья хосиктани* ассоциировались с гремя *тороак*. Нанайцы говорили: «Верхний бог *Самья* хочет свинью получить — забирает душу человека, тот

болеет, за него мелятся, дают этому богу свинью». От созвездия *Илан хосикта* (там есть город *Длаур*) расходились девять небесных дорог. По созвездию *Наи хосиктани* гадали о судьбе тяжелобольного; если не могли пойти это созвездие на обычном месте — значит большой умрет, если же находили — поправится. Если *Наи хосиктани* поклонились 100 раз, жить будешь долго, сбудется все желанна. Звезде *Хэгур хосикта* молились а о здоровье, и об удаче в промысле. По мнению некоторых нанайцев (визовых и верховых), солнце — меньший бог, чем звезды.

Хайгол хосикта — главная звезда, «как царь». Ей молились, когда она стояла на западе, в том месте, где спускается к горизонту Млечный Путь. От стариков нанайцев записано «колдовство», связанное с этой звездой. К ней обращались с просьбой о смерти врага, обидчика; за исполнение обещали принести в жертву свинью.

Можно перечислить и другие названия звезд, созвездий, которые нанайцы называли «След зайца», «Оморочка», «Небесный человек», «Стая уток», «Шкура с головы медведя», «Вашала для юных» и т. п.

Имями нанайцы почитали созвездие *Хуно хосикта* («Девять звезд»), *Туде* («Тигрувую звезду»). *Туде* молились охотник, ранивший на охоте (верховые говорили, что этой звезде молился «раненый тигр»). Млечный Путь по-нанайски — *Уден соксинисикани* («Лыжный след кабарги»).

У ульчей также были наблюдения над звездным небом, свои названия звезд и созвездий: *Наму аудюния* («Морской шалам»), *Ба Нарини* (Большая Медведица), это созвездие называли также *Комбо* — «Косинка». На охоте старики молились трем звездам (*жак* и нанайцы). Ульчи также знали «Тигрувую звезду» *Пурон амбани* (или *Амбан хосиктани*). Ульчские шаманы, отправляясь к верхнему богу, отдавали на «Большой звезде», у некоторых напевов там было хранилище для душ детей, их там охранял Хоста *Эдени Мана* (старик — хохлая звезда). Млечный Путь ульчи называли *Уде покони* («Дорога кабарги») или *Уде ганчини* («Кабарга бегале»). *Галбу хостани* — ранняя вечерняя звезда. Полярная звезда по-ульчски — *Няри* (*Бог Нарини*), по-нанайски — *Хэдо*.

Наличие довольно развитых представлений о звездах, созвездиях — свидетельство большого их значения в жизни народов Амура. В этих знаниях прослеживаются различные этнические влияния, но в основе лежит, безусловно, местный пласт.

У нанайцев существовали неодинаковые представления о подземных мирах. Помимо понятий о *бун* — мире умерших — нанайцы верили в существование таких областей, как *эжэн*, *доркин*. О них мы записали различные высказывания. *Доркин* — область, расположенная где-то под морем. Там — вечный мир, земля перемещается с водой, живут чудовища. По мнению одних, там никто не бывал, другие говорили, что шаманы там бывали, и это приводило к землетрясениям. *Гэжэн* — место под зем-

лей, где все расправляется, кинят; туда шаманы сбрасывают убитых чертей².

Ульчи полагают, что под землей помимо *були* — загробного мира расположено два других — *доркин* и *калмак*. В *доркине* живут бог огня *Пудя*, разные духи: *кальдему*, *дусэ*, *маси* и др. (А. Коткин, А. Сейда, сел. Дуди, 1960 г.). И. Доник сообщила, что там живут люди с кровавыми зубами, в землянках обитают медведи. Шаман туда ходит, но тамошние жители его признают за духа, гонят, стремятся убить. Иногда в *доркин* после смерти попадали хорошие люди, они там жили, как на земле. С этой земли в *доркин* уходит вода из морей; хозяин в *доркине* — *Таму Эдеки* (Давилка Дяталя, 1959 г.).

Калмак находится под морем. Там живут духи *оингана*, *кальдему* (*калсала*), *мюйдуэ*, *маси* и др. (т. е. почти те же, что в *доркине*). Начальник в *калмак* — *На Эдеки* (хозяин земли), власть которого распространяется и на нашу землю. Из *калмак* через отверстия в земные река и моря проникает рыба. Старый шаман А. Коткин говорил, что эта сфера — чистая, там живут люди, есть свой царь (ежеловек с погонами). Есть там и печка вроде солнца (*калмак нурунэ*). Коткин там якобы много раз бывал во время камланий.

Одни говорили, что *калмак* находится под *доркином*, а другие считали, что расположение этих сфер было обратным. Навайды в ульчи полагали, что все сферы мира населены своими людьми (*мини*): небесные (*ба*, *бса мини*), *були* (*буни*) *мини*, *доркин* *мини* и т. п.

Из *доркина* сплыв земную прорастает шаманское дерево *пододо*, которое растет до неба; по дереву бог ходит из одной сферы в другую. Аналогичное понятие отмечено и у ишанцев; они говорили, что мировое дерево *конгор* *бядди* *яло туяго*, прорастающее через все сферы мира, дало людям главные атрибуты шаманства. Легенды об этих мифических деревьях в прошлом были широко распространены.

Старик из ульчического рода Посугбу считал, что у основания этого дерева находится их родные поворотели *Сэмалэ Ама* (*Уагдаи Мана*), а также женщина *Мамари* (дух); во время жертвоприношений перу членов этого рода жертвы попадали именно к названым «персонажам». Другие полагали, что у основания этого дерева живет небесный тигр; большинство членов других ульчских родов утверждали, что дерево *пододо* же находится на лесной поляне. У его основания живет глава алых духов *амбан эдеки*. Шаканы, затевая на зябу за амулетами для охотников, отдыхали на двух суках этого дерева.

Предположения о загробном мире *були* (яп.), *були* (ульч.) у ульчей и навайцев были довольно близкими, этому, без сомнения, способствовал разный тип навайский шаманский обычай больших поминков, во время которых «большие» шаманы «переползли» души умерших в загробный мир. Этот обряд у ульчей чаще проводили приглашаемые «специалисты» из верховых навайцев —

касаги-шаманы. У ульчей такие шаманы «высшего ранга» жили в основном в поселениях левобережья, по происхождению они были связаны с верховными навайцами. «Большой» шаман, якобы бывавший в загробном мире, по возвращении оттуда обычно подробно рассказывал о нем, о его устройстве.

Считалось, что его расположено под землей, на западе. Большинство навайцев и ульчей полагали, что умершие живут там так же, как и на земле, — в домах, рыбачат в Амуре, охотятся в тайге. Перед загробным миром находилось его «преддверие» (яп. *чичимунго*, ульч. *алдан була*), где души умерших оставались до совершения больших поминков (год и более), там они жили в маленьких палаточках, терпели муки голода, ожидали от родных регулярных нормальностей. В настоящий загробный мир души попадали только с помощью *касаги*-шамана на больших поминках. Путь туда у разных навайских родов пролегал по разным дорогам³. Там жила сорочича, вместе, как и в земной жизни, промышляла зверя и рыбу. Прочив там несколько лет, души умирали и попадали в другой загробный мир. Затем они возрождалась на земле растениями, животными, некоторые возрождалась в родственниках.

Хотя можно говорить о близости упомянутых представлений у навайцев и ульчей, тем не менее и в среде навайцев и в среде ульчей бывали различия. Впрочем, они прослеживаются и в других областях верований. Одним из объяснений подобной несхожести верований является неоднородность происхождения навайцев и ульчей, о чем уже достаточно писали⁴.

На формирование тех или иных воззрений о потусторонних мирах большое влияние оказывали сны, особенно шаманов. Навайцы и ульчи верили в сны как в свидетельство существовавших других миров, в возможность ночных походов души каждого человека. Во время подобных странствий души живых якобы встречались с умершими, которые вели себя как живые.

В 1910 г. в сел. Дергамо Л. Я. Штернберг записал у навайцев в загробном мире *були* есть «начальство», это — *Мамельди* (*Мялельди*) (у пекоторых шаманов это был главный дух-помощник); в Таргоне Штернбергу сказали, что в *були* главнейшую *Хадо*, *Дурлаку* и *Гуралга*, а по даткам из сел. Чольши — *Хадо* и его жена *Мамельди*⁵. Подобные понятия встречаются и у пекоторых ульчей: шаман Чоло Дяталя сказал, что в *були* «начальник» — *Хавар* (1958 г., сел. Дуди). Однако чаще всего ишанцы и ульчи говорили, что в *були* (*були*) нет «богов», нет «властей», кроме стариков, которые смотрят за порядком.

Общим представлением для навайцев и ульчей было и то, что умершие агрессивно настроены в отношении живых. Когда *калса*-шаман привозил души умерших в загробный мир, обитатели последнего стремились захватить его и оставить у себя. Поэтому вымал шел туда в образе медведя или другого животного. Чаще, пропустив «привезенных» вперед, шаман оставался на «пороге» и разговаривал с обитателями, не заходя туда. Если же он

был в образе человека, то называл не свой род, а другой, чтобы умершим не пришло его за «своего» и ни схватили. Затем шаман быстро садился на птицу *кооры* и улетал из *буны* (*буа*) (нан., уэль.).

Согласно предположению Л. Я. Штернберга, шаманские столбы *тороа* (нан.), *дару* (уэль.) — неперенные атрибуты шаманов (наряду с другими), стоявшие близ их жилищ, — являлись как бы символами мирового дерева, соединяющего все сферы вселенной. Благодаря этому столбу шаман мог подняться на небо и в подземные миры, ибо оно выросло из *доржана*, проходило через нашу землю и выходило в верхнюю сферу неба.

Выше уже отмечалось, что происхождение шаманства найаиды связывали в своих представлениях с мифическим священным деревом *конгор дядда ало туйаз*, на нем вместо листьев росли металлические диски толи, колокольчики разных видов. Примечателен перевод: *ало* — вселенная, *туйаз* — священный столб, *конгор* — звук колокольчика, *дядда* — сосна. Этимология соответствует найаидской легенде: шаман из рода *Заксор* сорвал эти предметы (диски, колокольчики и пр.), перешедшие затем к шаманам разных родов.

Легендарные сведения о дереве, на котором росли шаманские принадлежности, противоречивы. Так, П. П. Шимкевич говорил, что сотни людей не могут обхватить его ствол. Корня его — громадные амии, кора — разные пресмыкающиеся, а листья толи — металлические диски, цветы — колокольчики; на верхние его множество металлических рогов *гимо* ¹¹.

Записи Л. Я. Штернберга 1910 г. также отражали эту тенденцию: в сел. Дюрга ему сообщили, что на небе находится дерево *конгор дядда ало туйаз*, на котором живут в виде птицех души еще не родившихся младенцев ¹². В сел. Дада он записал, что это дерево находится в подземном мире — в *доржине* или *чимчунга* ¹³; оно названо шаманским деревом и связано со становлением шаманства.

Представления о шаманском дереве живы у найаидов до настоящего времени, преимущественно у лиц старшего поколения. Нам удалось записать некоторые детали подобных представлений. Шаман Моло Ошника в 1970 г. говорил, что по дороге в загробный мир находится местность *Чимчунга* и *Вейлинта*, *Талан керани*, где имеется дерево *конгор дядда ало туйаз*. Перечислив части этого мифического дерева, Моло робанил: «На ветвях этого дерева сидят птицы *буня гаса*, играющие большую роль в обряде последних поминок: *дурядди*, *топто*, *туту*, *обиби*, *аркан гаса*, *лоти* и др.»

В 1973 г. мы записали от Ф. К. Ошника связные о легендарном дереве *конгор дядда ало туйаз*. Герой после долгого пути увидел на скале священного небесного зайца *гурман гомса* с колокольчиками, караулящего это дерево. Герой убил зайца и собрал с дерева предметы, необходимые для шаманства. Вот описание дерева:

Мубанди мултанку (жорня — змея *муби*),
Дабланди диланку (суставы — узды *даблал*),
Хонди зарактанку (кора — водное животное),
Харди гасиманку (тешушке коры — лгушман),
Толди даблатанку (листья — толи),
Колжотоди чакчакманку (почка — колокольчики),
Сур (жорня этого животного дерева).

«Этого дерева нет ни на земле, ни на небе, — говорил слепой старик Ф. К. Ошника из сел. Хаю, — оно есть только в шаманском сне». Вариантов сказания о дереве *конгор дядда ало туйаз* очень много. Их можно отметить даже в пределах одного и того же селения, у лиц, относящихся к одному и тому же роду. Ф. К. Ошника из сел. Хаю (это селение находится близ сел. Найхид) так говорил о размерах этого дерева: «У него семь — десять обхватов». Все сваряжение *касаты*-шамана будто бы находилось на этом дереве. Десять кузнечков козали все детали этого сваряжения, листья до ручки бубна. О дереве, об этом сваряжении и кузнечках вел *касаты*-шаман во время обряда *каса*. По данным шамана Ахману Ошника, будущий *касаты*-шаман видит во сне, будто он «с дерева стом срывает эти предметы, потом у него все стом обратно выходит».

Судя по записям Штернберга и Шимкевича, сделанным в разных селениях, найаиды полагали, что мировое дерево растет во всех сферах мира. Оно помогает шаману переходить на одной сфере в другую; оно же одновременно является деревом жизни и шаманским деревом. Однако единства в этих взглядах не было. Штернберг писал: в представлении найаидов было три мировых дерева: одно растет на небе (дерево душ), второе — в царстве мертвых, третье — с шаманскими принадлежностями — на земле ¹⁴.

Найаиды считали, что духи-помощники шамана слетаются к нему через шаманский столб *тороа* и через него же уходит по окончании камлания. У живых найаидских шаманов столбы *тороа* делали из ясеня, осины или березы, во большие столбы были толще у *касаты*-шаманов, а у рядовых — тонкие деревья с ветками.

У уэльей священные столбы шаманов назывались *дару* (иногда *туру*, *тури*, в слогарах только *тури*, термин *туру*, *дару* отсутствовал). Это была толстая жердь с развилкой наверху; использовалось любое дерево, кроме березы и осины (эти деревья духи не любят). Последние настоящие большие шаманские столбы *дару* (*тури*) можно было видеть в 1940—1950-х годах в уэльейских селениях Сальчуря и Аури, они стояли близ тайги, позади домов шаманов. Иногда это было небольшое дерево с по полнотью обрубленными сучьями, иногда — жердь с развилкой. У основания таких столбов обычно стояли изображения духов-помощников *маси*, *бучу*, *бусэ* и др. На верхних столбах, на их сучьях и развилках раньше вырезали изображения духов-помощ-

ликов шамана *ласи*, *бучу*, *уксара* (фишка), орла, воршуна, вороны (ульчский шаман во время камлания чаще всего ходил по разным сферам мира в образе этих птиц). Однако нередко на вершинах ле было никаких скульптурных изображений, тем не менее, как говорили старики, эти духи там находились, но были невидимыми для простых людей.

Старики ульчи были убеждены, что комиледе шаманского жертвенника всегда был окружен тремя, шестью или десятью левидными латородами *алмуду*, имевшими форму концентрических окружностей (со столбом *дару* в центре).

Известный знаток ульчской истории и культуры П. В. Салданга сообщил в 1962 г.: *Дару* — это табор ишанских духов. Шаман выжидает свой полет во время камлания всегда через *дару* (в поднимаемый мир или в небо), возвращается тоже через *дару*. Духи приходят и уходят также через столб *дару*. Это, как радиостанция, — к шаман, а духи *саян* через *дару* собираются в одно место. От *дару* шаман вместе с духами-помощниками отправлялся отыскивать душу больного. Говорили также, что, возвращаясь из путешествия в другие миры, шаман садился на вершину столба *дару*, через него спускался в поднимаемый мир *кааман* и только после этого попадал домой (это представление характерно и для ишанских шаманов). Заключившая обряд *види*, шаман от трех до десяти раз обходил вокруг *дару*. По словам ульчского шамана А. Коткина (1960 г.), «когда во время камлания для больного определялась необходимость совершить жертвоприношение, обычно это делали около столба *дару*».

Дерево-столб *торган* (*дару*) у нанайцев и ульчского шаманов обычно возвышался в результате тяжелой болезни начинающего шамана. Камлания больному шаману его коллег, сиривалая, где, на какой елке находится это дерево, какое оно? Шаман, болел, видел его во сне много раз и детально описывал. Близкие шаману люди искали его иногда очень долго, пока, наконец, находили, приносили и ставили за домом, за огородом. Затем приносили к нему фигурки духов и обвязывали ритуальными стружками. После этого шаман поправлялся.

Ульчи считали, что у основания *дару* есть небольшой невидимый дом. Когда шаман камлал, а отбараб от злого духа душу больного, в том случае, если она была очень слаба, а в душехранящие *двасу* ее вести было слишком далеко, он помещал ее в этот домик у основания *дару*. Тут ее караулили дух *кальдему* либо дух леопарда *васуги*; они не позволяли душе уйти, отгоняли от нее злых духов. Душа не могла сама уйти отсюда; ее же пускали также концентрические ограды *алмуду*. Так долго, как и *двасу*, душу здесь не хранили.

Высокий столб с развилкой наверху был только земным символом настоящего невидимого дерева шамана, от которого зависела его душа, его жизнь. П. В. Салданга в 1962 г. говорил: «Невидимое *дару* упадет — шаман сразу умрет»¹⁶. По представлениям ульчей, первое дерево шаману дал культурный герой

Ходау. В отличие от нанайцев ульчи думали, что у этого первичного дерева было всего три сучья с яркими светлыми цветами, один — для того, чтобы молиться небесному богу *Эндурри*, второй — чтобы ходить в загробный мир *буки*, третий — чтобы связываться с подпольным богом *Таму*. На этих сучьях, по словам Чоло Дятала (1960 г.), находились бубенчики *захургант* и диски *гоми*, а на вершине дерева жила птица *коори*, помогавшая больному шаману ходить в загробный мир *буки*. В фольклоре ульчей существовал образ небесного зайца, сходный с нанайским.

В сознании ульчей представление о шаманском дереве *дару* (*тури*) сближалось с образом сказочного дерева *подоро* же, встречающегося в тетевдах. Старики говорили, что *подоро* — шаманское дерево, «из которого выходили шаманы». Об этом сказочном дереве, у которого корни — амен, кора — ильба и шперцы, на ветвях висят полочкачли, знают ульчи всех возрастов. О нем поется в широко известной и ныне песне. По-видимому, этот образ претерпел ряд трансформаций, снизилось его былое значение. Младшие ульчи воспринимают это понятие как сказку об удлинителем дереве. Жил ульчи старшего поколения считала, что на этом дереве находились их родовые болевства (роды Вальдб. Рогурбу). Согласно версиям нанайцев, на верхних сучьях жили духи-помощники шамана и итци, их охраняющие.

У народов Сибири представления о шаманском дереве, прераствущем через все миры вселенной, прослеживаются у эвенков¹⁷ и бурят¹⁸. Согласно восточникам В. П. Топорова, мифология всех народов в прошлом отражала понятия о строении вселенной, состоящей из трех сфер, воплощением ее были мировое дерево. Ульчские и нанайские понятия о шаманском столбе и мировом дереве специфичны.

Сходными у нанайцев и ульчей были представления о духах — хозяевах тайги, воды, огня, земли. Бога земли — *На Эндурри* (шан.), *На Эдени* (ульч.) — хозяйина земли почитали более всего на охоте; в поселениях в случае болезни ухидли молиться за дома, на край тайги, у дерева приносили жертвы. В представлениях ульчей *На Эдени* — мужчина (очень редко — женщина).

В тайге на промысле нанайцы молились *божии улаури* антропоморфному местному хозяину. О хозяине думали неотступно, было большой удачей увидеть его во сна. Это означало, что он поможет. Верховные нанайцы хозяином тайги считали либо медведя, либо тигра, но часто говорили, что хозяин тайги антропоморфен. В образе медведя или тигра нанайцы представляли себе и *Хурри Эдени* (хозяин гор), со слов нанайцев даже говорили, что это огромный медведь с семью или с девятью горбами. Впрочем, многие нанайцы смеялись: «Кто видел, сколько у него горбов? Только шаман, он так и говорил».

Хозяин огня Пола (ульч. *Пуда*, нан. также *Тава Эндурри*) считался самым главным божеством во время охотничьего промысла. В начале и в конце промысла ему молились все вместе и каждый в отдельности, ежедневно «нормили» его. Существовало

много легенд, посвященных, почему было необходимо угощать *Лоды* и соблюдать в отношении огня ряд запретов. Многие информаторы связывали образ *Лоды* с духом хозяйки земли.

В тайге соблюдался разлужный табу, которые, как говорили, представляли издавна как заветы почитания духов-хозяев. Хозяин места, тайги любил слушать сказки, и в каждом шалаше охотники по вечерам зашпиливали этим друг друга. Судя по рассказам ульчи, даже одиозный охотник, поставив в шалаше близ огня рогульку с вырезанными на концах головками духов *масы* и *буцы*, рассказывал им сказки, «ублаждал» хозяина, непременно приходившего каждый вечер к зимовью. После таких вечеров охотник видел хорошие сны: хозяин ему, как бы в благодарность, указывал лучшие промысловые места.

Большое место у народов Нижнего Амура занимали представления о водяных духах, с ними связывали будущие успехи (или неудачи) в главной отрасли хозяйства — рыболовстве. Термины *Таму*, *Таму Эдени* (водяной хозяин) были известны ульчам и каявкам, но у верхних нанайцев чаще употреблялось определение *Муэ* (или *Муэа*) *Эндурин* (водяной бог) (записи 1972 г., сел. Сихачи-Алиа, Л. Актанзя). Термин *Таму* известен также орокам, ительдам; но, видимо, это местное слово, его нет в словарях других тупусоюзных народов. Ишювые нанайцы (селения Динны, Карги) называли водяного хозяина *Таму*, *Муэ Эдени* или *Муэ Эндурин*. У некоторых нанайцев (в первую очередь шаманов верхних селений) использовались также заместительный термин для водяного духа — *Луэг*. В представлениях жителей Нижнего Амура водяные духи были чрезвычайно разнообразны — это и всевозможные болезнетворные духи, и злые духи, топиканте людей, и податели рыбных богатств, и духи, постоянно мешающие удачному промыслу.

Повсеместно существовал разработанный ритуал молений грядным и истростепенным водяным духам. Духу *Таму* ульчи и шавые нанайцы молзили осенью и весной — перед началом подводного промысла и лова в открытой воде. Обычно молзили только мужчины перед шестами с повязанными на них ритуальными стружками.

Угощение для водяных духов нанайцы и ульчи помещали в специальную лодочку *лойна* (термин, одинаковый у нанайцев и ульчи), сшитенную из стружек, либо в корытце *олма*, вырезанное из дерева в виде узла, рыбы (ульчи). После молений, проводимых молчи словами каждого рода отдельно, наутро соседи ходили в гости друг к другу. После моления «в воду» угощали и фигурки таежных духов, стоящие в тайге и амбарах. В воду дары обязательно бросали через эструженные шесты, как через «воротца». Нанайцы сел. Гердамэ в 1920-х годах во время амичских молений, которые устраивали после длительных неудач в промысле, шарду с другими традиционными угощениями водяного духа (кваша, кореньки однодвух видов растений), непременно приговаривая голову в логиче зайца (1973 г., Ф. К. Овня-

ка, сел. Найхан), при этом говорили: «*Муэ Эндурин, сугдата ва-ваиду!*» («Водной хозяин, дай рыбы поймай!») — и бросали в воду кусочка мяса, легкого, голую зайца. Зайца в данном обряде называли *боэ орондеи* — «звонкое дитя». Аналогичный обряд (в сходной ситуации и с использованием зайца) совершали нанайцы сел. Саян в 1916 г. и позднее (информатор Козло Белды, 1970 г.). Обозначение в обряде зайца как *боэ орондеи* связано со своеобразными представлениями нанайцев о строении леба. Эти представления — заместовские, так что и употребление зайчатого в древнем обряде, по нашему мнению, — явление позднее. Маленьким водяным духам совершались и более «частные», например, в честь духов местных божеств, живших в подводных скалах, если приходили рыбачить в данном месте. Моления-благодарения совершались и по окончании особенно удачных промыслов.

Моления водяным духам нанайцы повсеместно называли эхотными терминами — *чаури* (верхочье нанайцы селений Сида, Сихачи-Алиа, Джари, Найхан) и *чау чаури* (ишювые — селения Верхний Улюк, Карги, Динны). Ульчи подобный обряд называли *воиси* (кялаву), но термин *чауэруэ* означал у ульчи моление таежным и водяным духам, у илхов (*чау*) — моление духам небесным (*че дир* у илхов — «столб для моления этим духам»). И *чау*, и *воиси кялаву* — термины, обозначающие моления водяным духам, как и сами обряды, можно отнести к элементам древнейшей местной культуры, в языках соседних ишюамурских народов подобная терминология не отмечена.

Нанайцы (и ульчи) совершали много магических действий в разных случаях жизни, в частности на промыслах, верная и силу акулетов и т. п.¹⁴

Помимо духов-хозяев, дарующих промысловые удачи (или отказывающих в них), и представлениях нанайцев о ульчи существовало множество других духов, «жившего ранга», но такие входящих на эту сферу деятельности человека. Были и представления о весьма своеобразных существах, которые не укладываются в определенные рубрики. Отметим только один широко распространенный образ, нанайцы его называли *калсама*, ульчи и орочи *калдэлу*, калсама, *калдэли*, пхвиэ — *кальбэм*. О нем рассказывают как об остроголовом внешне с двумя руками. Он трех (два, двенадцать) метров роста, живет в тайге, своих детей качает в люльке, подвешенной на верхние ветки деревьев. Бродит по Амуру, он преследует людей с людьми. *Калсама* было много. Весной он уходил вниз по течению реки, осенью — вверх. Вступал в различные взаимоотношения с людьми, в том числе и в брачные, что благоприятно отразилось на промыслах. *Калсама* духом никто не называл, это — живое существо, его видели многие. Был он и другого тона. *Калсама*, лежащая на обычную женщину, по отачивающаяся речью и внешностью, приходила к рыболому одолжачу в тайге, помогала по хозяйству и в промысле. Кроме этого эхотника, еще никто не видел. Рассказов о таких явлениях у нанайцев очень много; их фигурок не делала.

О *калама* говорили и как об обычном духе, помогающем рыбакам. Его воплощение в виде антропоморфной острогнойной, безрукой, большой или маленькой фигуры в прошлом стояло почти в каждом доме навайцев и особенно ульчей. Духу делали различные подношения, молила об удачной путевке, а после успешного лова на шею фигурки вешали наборы острого. К таким фигуркам относились с большим почетом.

Некоторые навайцы уверяли, что от *калама* зависели успехи и в охоте; их фигурки ставили в тайге близ дома, туда и носили для них угощения.

Впервые мы рассмотрели некоторые представления навайцев и ульчей о строении мира, его происхождении, их веру в многоликих богов-хозяев и духов, якобы обитающих в различных сферах — на небе, на земле, в воде, над землей. Все они будто бы оказывали непосредственное влияние на жизнь, здоровье, благополучие людей. В систему религиозных понятий этих народов, помимо отмеченных, включались и иные представления: вера в магическую силу различных заклинаний и т. д.

Высокое место в жизни имели промысловые культы, на которые, согласно местным воззрениям, влияли, помимо духов-хозяев тайги и воды, также небо, земля, солнце. К промысловым культам условно можно отнести культы животных — медведя и тигра; первый был больше развит у ульчей и низовых навайцев, второй — у навайцев, особенно верховых.

Каждый шаман, сам рыбак и охотник, воспитывал с малых лет присущую народу верования и мифы, различные верования. В панорамной практике все многообразие представлений о мире было ярко отражено.

В данной главе необходимо рассмотреть также вопрос о существовании у народов региона культа предков. Прежние исследователи его не обнаруживали. Так, духа *диулун* у навайцев П. П. Шимкевич¹⁹ и И. А. Лопатин²⁰ считали охранителем и покровителем дома, семьи, Л. И. Штерберг — хозяином дома²¹. Последний заметил, что у игидальцев дух *маса* аналогичен навайскому *диулун*²². У низовых Амура хозяин дома — *тис ыс*²³, а у низовых Сахалина — *тис ыс*²⁴. Е. А. Крейнович в большой работе, в значительной мере посвященной верованиям низовых, не упоминает о культе предков у этого народа²⁵.

Между тем в современной литературе утверждается, что культ предков существовал у низовых и навайцев. По данным Ч. М. Таксама²⁶, низки называли духа *тис ыс* духом предков (дословный перевод — «хозяин дома»); подобную роль он отводит и навайскому духу *диулун*. По его словам, духи *тис ыс*, *тис ыс* прежде в литературе рассматривались как духи — хозяева дома, охранители обитателей и помощники их в промыслах, однако пивхакки и навайцы в действительности они якобы воспринимались как духи предков. К сожалению, доводов в пользу подобного пересмотра концепций указанных выше авторов он не приводит. В панциди Ч. М. Таксама имеются противоречия: сообщается,

что иногда фигурку духа предков, давно использованную обитателями дома, старик yine выносил в тайгу и бросал к ней на обрамлении, т. е. выкидывал как ненужную вещь. Между тем для посетителей культа предков было характерно чрезвычайно бережное отношение к их духам и изображениям; их вселялись старались ублажать, их бросали, к ним обращались с просьбами. Главное же, обитатели дома почитали этого духа именно как духа предков. Выбросить его было немислимо, это влекло за собой несчастья.

Представления народов Нижнего Амура, связанные с погребальными и мемориальными обрядами, свидетельствуют о том, что культ предков на Амуре не был: душ умерших боялись, во время потребностей и поминков совершали различные действия, должностные оградить живущих от возмездия души умершего. После потребностей навайцы и пивхакки делали временные пристанища для души, но не эти фигурки Ч. М. Таксама считает связанными с культом предков: фигурки мемориального культа у этих народов находились среди близких дух или немного больше. К ним не обращались ни с записками просьбами. В навайской фигурке *пенё*, согласно верованиям, находились по дух-предок, а душа конкретного умершего. Через год, во время больших поминков, с ними расставались навсегда, тогда как духа-хозяина дома хранили в жилище многие десятилетия, он переходил по наследству от отца к сыну; главное же, в фигурку духа — хозяина дома никогда не помещали душу предка.

Много лет работал по данной теме, я выяснял у народов Амура их отношение к духам-охранителям жилища. Обычно на вопрос: «Не находилось ли в этих фигурках (у навайцев — *диулун*, у ульчей — *маси*, у пивхов — *тис ыс*) дух предков (духа, предка)?» — ответ был однозначен: «Душа предков давно ушла в бунги (буни), с ней давно нет связи». Дух-хозяин жилища, находившийся в фигурке, помогал в промыслах, отгонял злых духов от дома, чтобы не болели его обитатели. Но к умершим этот дух не имел отношения.

В 1958 г. в низовом сел. Вагда я спросила старшину шамана Фунтика о значении фигурки духа-охранителя дома. Он также отрицал, что этот дух был связан с духом предков. Подобные ответы я получала от навайцев и ульчей. Просматривая работы путешественников, можно убедиться, что ни Шимкевичу, ни Штербергу, ни Золотареву народы Амура не говорили, что указанные фигурки олицетворяли духа-предка, во время отмечали это — дух-хозяин дома. Все погребально-мемориальные представления и обряды этих народов противостоят основам культа предков, его ирицизм. Душу умершего непременно отправляли в загробный мир; случайно, после последних поминков оказавшись в этом мире душа умершего имела свойства злого духа, с которым не контактировала. Показательны и многочисленные музейные материалы Ленинграда. Так, в ГМЗ имеется обширный коллекцион № 5168, в которой собрано множество культовых ви-

шей шивас материка и Сахалина. Предметы за № 4, 60, 61, 70, 113, 124 и другие называются *тива ва*, *таф чай*, *тива ва омуру*, т. е. переводятся как «хвостик жилища» (на разных диалектах), «хвост (омуру) хвостина жилища». В сел. Ашина на Амуре подобная фигурина у низков называлась *мас* — «хвостик юрты» (№ 58, высота 74 см), у улчей термин близок — *маси*. Все приведенные выше определения адекватны указанным предметам нату из коллекционной описи: № 11 той же коллекции называется *мас омуру* — «хвост хвостина юрты». Эти данные согласуются с сообщениями Л. И. Шренца¹¹ и Л. Я. Штернберга о том, что обычная фигурина в низких домах — хранитель дома. (То же отмечается у нанайцев, улчей.) Нет ни одного сообщения о том, что эта фигурина — дух-предок.

Из множества перечисленных выше богов и духов, характерных для мировоззрения народов Нижнего Амура, легко прослеживается их временная «неоднородность». Выше уже отмечалось существование исконных божеств, таких как *Сангя Мана* — верховный бог, *Подя*, *Пубя* — бог огня, различные духи-хозяева природы. На протяжении длительного исторического периода формирования народов Амура в их состав вливались элементы различного этнического происхождения. Наиболее поздними были контакты с малочисленными и русскими, их влияние на религиозные верования местного населения было поверхностным; рыбаки и охотники включали в свой пантеон любое вполземное божество, хотя, кроме имени, они о нем ничего не знали. Основы местной веры при этом не менялись, пережитки ее живы и поныне.

¹ Смоляк А. В. Представления нанайцев о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976; *Она же*. Удльч. М., 1966.

² Штернберг Л. Я. Глизики, голды, орочи, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933.

³ Корзев В., Козьминский В. Отчет об исследованиях материальной культуры гаринских голдов // Гаринско-амурская экспедиция. Л., 1929.

⁴ Золотарев А. М. Родовой строй и религия улчей. Хабаровск, 1939.

⁵ Штернберг Л. Я. Глизики... С. 312.

⁶ Шижиков П. П. Материалы для изучения шаманизма у голдов. Хабаровск, 1896.

⁷ Смоляк А. В. Представления нанайцев...

⁸ Смоляк А. В. Этнические процессы у народов Нижнего Амура и Сахалина в XIX — начале XX в. М., 1975; *Она же*. Проблемы этногенеза тугубоэтических народов Нижнего Амура // Этногенез народов Севера. М., 1980; *Она же*. Традиционное хозяйство и материальная культура народов Нижнего Амура и Сахалина: (Этноэстетический аспект). М., 1984.

⁹ Штернберг Л. Я. Первоисточники религии в свете этнографии. Л., 1936. С. 122—123.

¹⁰ Шижиков П. П. Материалы... С. 10.

¹¹ Штернберг Л. Я. Глизики... С. 480.

¹² Там же. С. 484.

¹³ Штернберг Л. Я. Культ орла у сибирских народов // Об. МАЭ. Л., 1925. Т. V. С. 733.

¹⁴ Также же представляющие было у эвенков (Васильев Г. М. Эвенки. Л., 1969. С. 215).

¹⁵ Васильев Г. М. Эвенки; Анисимов А. Ф. Религия эвенков. М.; Л., 1958.

¹⁶ Хасегава М. Н. Собр. соч.: В 3 т. Удльч. Удль, 1958. Т. 1. С. 378; Михайлов Г. М. О методах изучения современного состояния шаманизма: Из опыта конкретно-этнологического исследования. Удльч. Удль, 1969. С. 94; Дельнов С. Н. К вопросу о значении изображений на старинных предметах культуры у народов Северо-Алтайского нагорья // Об. МАЭ. Л., 1957. Т. XVII. С. 111—112.

¹⁷ См.: Толстов В. П. К реконструкции некоторых мифологических представлений // Народы Азии и Африки. 1964. № 3.

¹⁸ Смоляк А. В. Представления нанайцев...

¹⁹ Шижиков П. П. Материалы...

²⁰ Златовиц И. А. Голды. Владивосток, 1922.

²¹ Штернберг Л. Я. Глизики... С. 475.

²² Там же. С. 535.

²³ Там же. С. 317.

²⁴ Там же. С. 358.

²⁵ Гусевич П. М. К вопросу о культуре предков у лавков // Об. МАЭ. Л., 1971. XXVII. С. 201—210.

²⁶ Шренк Л. Н. Об жидовцах Амурского края. СПб., 1903. Т. 3. С. 111.

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ О ШАМАНИЗМЕ
У НАНАЙЦЕВ И УЛЬЧЕЙ

*

Исследование шаманства у народов Нижнего Амура, как уже говорилось, предпринималось П. П. Шинкевичем, И. А. Лопатиным, Л. Я. Штернбергом и др. Хотя формального определения термина «шаманизм» никто из них не дал, но можно сделать вывод, что главной сутью его они считали наличие веры в духов, в возможность их воздействия на человека, в способность последних в ходе камлания перемещаться в верхние и нижние миры, чтобы бороться с и побеждать злых духов. Подобные общие положения, хотя они и не являются исчерпывающими, подошли бы к характеристике шаманизма и у многих других народов.

Работа среди нанайцев и улчей в 1930—1980-х годах дала нам значительное количество дополнительных материалов, позволяющих глубже взглянуть в различные аспекты идеологии шаманства на Амуре.

На простой вопрос о наследственности шаманского «дар» утвердительно ответил еще П. П. Шинкевич. Действительно, и у нанайцев, и у улчей мужчины и женщины становились шаманами, по-учая «дар» от деда, бабки, дяди, тетки, реже — от отца или матери. Однако нам известны один случай: у низовых нанайцев в начале XX в. были шаманами одновременно отец и трое его сыновей (род Бельды). В это же время в разных селениях Ульчского р-на жили три родных брата — шаманы-напайцы из рода Овишка. Улчи говорили, что каждый из них получил свой «дар» от предков-шаманов, относящихся к разным линиям рода.

Чрезвычайно редко шаманами становились лица «без шаманской родословной». Об одном нанайце из рода Овишка, жившем в начале XX в. в районе сел. Хушори, нам рассказал П. Я. Овишка из сел. Дыши в 1974 г. С детства этот человек отличался своим поведением: видел удивительно сильные, спал иногда по девять суток, но сие пол не шаман. Хотя в роду Овишка было много шаманов, среди его близких родня шаманов не было, а его страсти вымывали недомыслие. К большому удивлению шаманов, но те не помогали. Однажды этот папеец, будучи уже взрослым, проснулся совершенно здоровым человеком, все аномалии прекратились, но он стал с того времени шаманом. Окружающие считали, что «дар» он получил не от предков. Шаман С. П. Сейгор (из низового сел. Хумки) говорил нам, что дух аямы (помощник шамана), не имея хозяина (когда тот умер), может случайно «прицепиться» не к родственнику своего умершего хозяина-шамана, а к любому человеку. Дух заставлял этого человека болеть,

шаманить в течение многих лет, как и человека с шаманской родословной. Подобные случаи, по словам наших информаторов, были редки. О них нам рассказывали и верховые напайцы. Тут подобными шаманов, не имеющих предков-шаманов, называли *абдуца само* (*абдуца*), что приблизительно значит «сделанный из кусков», «составленный». Говорят, что такие шаманы были слабыми, хотя и имели духа-помощника. Они обычно шаманили для себя (себя лечили) и не давали потомков-шаманов.

У народов Сибири существует понятие «родовой шаман», например, у эвенов, аляутов, итатов¹. Действительно, каждый человек принадлежал в прошлом к определенному роду. Шаманский «дар» нанайцы и улчи получали преимущественно по линии отца; от родственников матери некоторые шаманы получали второстепенных духов-помощников. Все же некоторые напайцы и улчи становились шаманами и по материнской линии, но таких было немного.

В селениях нанайцев жили представители многих родов, а члены одного рода расселились по десяткам селений. Поэтому после смерти того или иного шамана невозможно было предугадать, где родится его преемник. Случалось, что иногда уже у новорожденного имелись признаки будущего шамана, таковым считалась «рубашка» или «сорочка» (*жа, коа*). Это поваре известно и аляутов². Когда ребенок был полностью закрыт «сорочкой», это предвещало, что новорожденный будет большим (массой) шаманом. Если же «рубашка» закрывала его наполовину, это свидетельствовало о его средней силе.

Из «сорочки» вырезали небольшой овал (10—15 см), натягивали его на маленький обруч; делали «бубен», который подвешивали среди прочих подвесок на ялыку ребенка. Когда тот начинал подрастать, «бубен» зарывали в землю («чтобы пленку не тронули собаки»). Конечно, далеко не всегда человек, родившийся в «сорочке», становился шаманом и не все шаманские рожденья в «сорочке». Но у всех превращение в шаманской деятельности выражалось в длительном специфическом заболевании. О его симптомах нам рассказывали многие.

Как удалось выяснить, от вступления в шаманскую деятельность старались избежать абсолютно все. Это объясняли тем, что шаман не принадлежит себе, ибо по первому зову обязан идти на помощь больному; было множество и других причин, по которым человек вступал в борьбу с духами, принимавшими его и заманивая. Расспросы, беседы с многими знатоками истории своего народа, шаманами и лешаманами, открыли картину, повторяющуюся многократно: «принявшему» обычно, иногда много лет сопротивлялись призыванию, болел, причем эта шаманская болезнь выражалась по-разному. Ее обычно болели люди в среднем или позднем возрасте, но иногда и молодые. Например, Гара Гейкер (Чилеа Г. Г.) * много лет болела расстройством психики, лечилась

* Во всей работе имеется много ссылок на информаторов-шаманов. Для краткости мы в ряде случаев ограничиваемся их инициалами. Нанайцы:

у врачев, ходила к шаманам, но безрезультатно. В день неожиданного возвращения с фронта ее мужа, считавшегося погибшим, у нее начался сильный припадок. Болела, сильно обострившись, продолжалась несколько лет (теперь она во время кампания всегда вспоминает об этом времени, когда «была сумасшедшая», о духах, мучивших ее). Старый шаман Беняка Овчик сумел вылечить ее (этого же метода едасть многие известные и сильные) и поселил в шаманы. С тех пор ее страдания прекратились, она родила троих здоровых детей, болела больше не возвращалась (материалы 1973 г., сел. Даэрга).

Можно привести и другие своеобразные биографии шаманов (по их рассказам). Например, С. П. Сайтор из сел. Хухми с 6-летнего возраста был болезненным ребенком: окружающие считали, что сн будет шаманом. В 20—25 лет он сильно болел как шаман, но сопротивлялся приходящим иногда духам. Во время Великой Отечественной войны был призван в армию, служил на Дальнем Востоке несколько лет, во часто лежал в госпиталях. Уже после войны был отправлен в санаторий, по дороге у него начался сильный припадок, он был снят с носода, помещен в больницу почти на год. По возвращении домой, в конце 1940-х годов, был посвящен в шаманы, с тех пор присутствн тогда по повторялись (запись 1970 г.).

А. Овчик из Найхыма почувствовала «призыв», будучи уже пожилой человеком, имевшии взрослых детей. Он старался скрывать свою «беду» от окружающих, сопротивлялся духам, однако унять от родных болела было невозможно: он кричал по ночам, «молил» с врагами, от страшных кошмаров не мог спать. На охоте, на рыбалке, ночью во сне он пел как шаман. Днем на вопросы окружающих отмазывался или все отрицал. Много лет шла в нем упорная борьба: он надеялся «побореть» духов. Все же стал шаманить, страшно стесняясь этого. Особенно его удручало то, что дети его — люди образованные, занимающие хорошее положение в обществе, он боялся повредить их репутации (все это происходило в 1940-х годах). Шаманья на тайком, без шума (чтобы было «меньше шума»), чаще всего вне своего дома (материалы 1976, 1972 гг., сел. Найхыма).

После длительной болезни, также уже будучи пожилой, имея взрослых детей, стала шаманить К. Б. В 1960-х годах работала в Дикари молодой замукала женщина (не более 30 лет), имевшая маленьких детей. Болезнь продолжалась несколько лет; вполне современная, язвительная, получившая среднее образование, она долго лечилась в районной больнице, но, видимо, не решалась

открыться врачам. Между тем страдания ее усиливались. Старые родственники советовали ей не мучиться: «Бери бубен и начни шаманить для себя». Разные, если при подобных заболеваниях к больному звали шамана, тот его «лечил», а потом «посвящая в шаманы»; в это время в некие большие проходил перелом, и он выздоравливал (см. гл. IV и V, где об этом сказано подробнее). Для себя же он мог жалеть и без посвящения.

Шаман М. Овчик из с. Дада рассказывал, что происходило с ним в 1940-х годах. Он также был в армии во время войны, «омер», чуть не потерял ноги, полтора года лежал в госпитале. (Замечу в конце 1940-х годов тяжело болел, мучился от шаштени духов, она заставляла его шаманить, грозил смертию. Он видел во сне умерших мать, брата, сестру, сына, дочь, как-то хорошо женщине. «Важную ночь она ко мне собралась, помогали мне пить, и все, кричал по-шамански во сне, звал папу, маму. Все они на самом деле были моими шаманскими предками — дедки, тетяки, дяди, отец (не реальные): его отец и мать не были шаманами. — А. С.) и приходили из гора (шаманские территории). — А. С.). Наблюдавшие мое состояние опытные старики, шаманские немцы (не только шаманы), заранее знали, какой из меня будет шаман (большой или маленький), в зависимости от того, большая ли у меня гора». Во всей дальнейшей деятельности представления о гора в *дэриль* (шаманских территориях) постоянно присутствовали в его кампаниях; эти места он «осваивал» еще в предшаманский период, когда та женщина (его дух *амма*) везде его водила, показывала шаманские сферы, дороги; он все узнавал от нее.

Описание шаманом Моло Овчик его «екитаний» и мучений в период «шаманской болезни» занимает 12 страниц машинописного текста. Перечисляются различные встречи его в потустороннем мире с духами в виде животных, людей, которые ему помогали, которых он завоевывал, некоторые были его будущими духами-помощниками в шаманской практике. Это было путешествие шамана по его гора. Обычно шаманы скрывают свои секреты, к которым особенно относятся представления о гора и *дэриль*, «колыбельях» шамана. Они боялись рассказывать иноземцам о духах; даже между собой не произносили все имена духов, которые могут вылечить или наказать болельца. Имена духов болельца произносили без падобности потому, что дух может тотчас же явиться; он сердится, если вызов был без причин.

Аналогично складывались судьбы и у удальских шаманов. Согласно рассказам шаманки Д. Д. из Ухты, перед тем как стать шаманкой, она долго болела, не спала ночами или кричала во сне, мучимая кошмарами, бросала семью, на несколько дней убежала в тайгу, борясь со злыми духами. Наконец ее уже взрослые (образованные) дети, по-видимому, влияв советам родственников, Утоляли мать поехать за помощью к шаману, удивленно извещавшему с семьей на оз. Удьяль. Там Д. Д. прожила почти две недели, причем старый шаман ее сначала пытался просто лечить, а по-

Гаря Гейнер из сел. Даэрга — Г. Г.; Дарья Овчик из сел. Дилы — Д. О. С. П. Сайтор из сел. Хухмы — С. С.; Моло Овчик из сел. Дада — М. О. Анажу Овчик из Найхыма — А. О.; Кида Бельды из сел. Дикари — К. Б. Александр Гейнер из сел. м. Горького — А. Г. Ульчик; Александр Иоткин из сел. Дуди — А. К.; Дая Дая из сел. Ухта — Д. Д.; Чола Дыгала из сел. Дуди — Ч. Д.; Маза Кату из Новой Фермы — М. К.; Ланка Локка из Марджинского — П. Л.; Алтук Овчик из Бузавы — А. О.; Илеа Тазатчи из Дуди — И. Т.



Рис. 1. ШАМАН-НАНАЕМ МОЛО ОШЕННА. НА ОДЕЖДЕ ИЗОБРАЖЕНЫ ДУХИ-ПОМОЩНИКИ; ПОДОБНЫЕ ЖЕ ДУХИ У НЕГО НА КОЛПЕНКЕ (ДУХ УПА) И НА ГРУДИ (ДУХ АДЕДЕ). СЕЛ. ДЖАРИ, 1970 г.

том посвятил в шаманы. По ее словам, она вернулась домой вполне здоровой; духи стали приходить к ней преимущественно только по ее зову. Уэльчи, как и найвайчи, говорят, что некоторым тяжело больных «шаманской болезнью» возили к многим шаманам, но не каждый мог вылечить такого больного или посвятить его в шаманы. Перед тем как стать шаманом, долго болели уэльчи Чодо Дятала, Алтаки Оячи. Долго болела, но стала шаманить



Рис. 2. ШАМАНА-УЛЬЯНКА ДВА ДНЯ (СПРАВА) В ПРАЗДНИЧНОЙ (НЕ ШАМАНСКОЙ) ОДЕЖДЕ. СЕЛ. УСТА, 1960 г.

только после третьего ребенка уэльчанка Маха Кагу (заясь 1958 г., сел. Новая Ферма).

Несколько лет страдал, боролся с духами А. Коткин. По его словам, некоторые болезни в это время убегаля в тайгу на несколько дней или суток, пытаясь хоть где-нибудь спастись, иные ели сырое собачье мясо, припадки у них длились очень долго. Духи приходили днем и ночью, грози смертью. После обряда посвящения все эти лица выздоравливали, а если болели, то как обычные люди. У шамана А. Коткина большой шаманкой была его мать, умершая в глубокой старости. Сам Коткин в 15–20-летнем возрасте долго болел и должен был шаманить, но устоял. Прошло лет 20, снова приходили мучавшие его во сне духи, грозили: «Шамань, а то зададим тебя». Он говорил, что шаманить начал благодаря матери. Но основного духа-помощника он получил не от матери, а якобы от небесного «начальника» *Индурн*, с которым он постоянно поддерживал с тех пор связь, болел его, вылавливал все его признаки, *Индурн* дал ему железного духа *Гир-тауэччи-доруи эдени* — хозяина огромной железной сети; раскинул ее по всему миру, он вылавливал злых духов.

Другие шаманы обычно говорили, что у них начальников не было, а были покровители (у уэльческого шамана Чодо Дятала — *На Эюени*, «хозяин земли»), дававшие им духов-помощников. Среди всех уэльческих шаманов один лишь Коткин имел небесного покровителя и небесного духа-помощника, может быть, именно поэтому он и пользовался столь большим авторитетом (к нему

признаки большие даже у отдельных сезеней, говорил о нем всегда уважительно). Он будто бы мог вызвать гром, пургу, остановить переход. По его словам, верхом на крылатой гарнезе, полущошей в дар от «небесного хохлаша», он в один миг облетает землю (1962 г.). Этот пример понятий в представлениях удэчей и найащев не единственный; в данном случае проявляются ковые коннотации, например о форме земли, полученные Коткинцем от детей и внуков.

Нам говорили, что отдельным лицам, большими шаманской болезнью, удавалось избавиться от домогательств духов, но случаев при этом шаманам. По утверждению найащев, таких случаев было очень мало, эти люди были «очень слабы духом». Таков был ульч Дятава Вадика из сел. Кольцом; по его словам, он сумел победить прахотвиших к нему духов и не стал шаманом (запись 1973 г.).

Все перечисленные выше и другие шаманы найащев и удэчей в большинстве случаев были уважаемыми односельчанами людьми, однако как шаманы они не занимали какого-то особого положения в обществе. Все они — сильные, волевые люди, во многом сведущие, опытные в житейских делах, в промыслах.

Среди найащев и удэчей встречались лица религиозные и сомневающиеся либо совсем не верящие. В прошлом верящих было, естественно, больше; во многом это зависело от воспитания в семье, были семьи, особенно приверженные к религии. Но и в широком некоторые очень редко ходили на шаманские камлания, не интересовались ими. О шаманах как об обычных людях, проявляющих себя в постоянном общении с одиссельчанами, родственниками, обычно говорили, что они не отличались от остальных людей, о некоторых же отзывались как об особенно тупых, добрых, отзывчивых к различным людским бедам. Так, например, описывая односельчанку ульча А. Кюгина из сел. Дуан, а найащев из сел. Инкина Эконь — шамана Н. Самар и др. Тем не менее некоторые из этих людей имели скрытый характер, их обманывали (боялись их сильных духов, «чистоты» самого шамана и т. п., например, Чоло Дятава из Дуан). Нам рассказали о некоторых шаманах, которых не любили и даже исповедили: причина была в духах-помощниках этих шаманов, которые якобы наносили вред людям. Иногда шаманов обвиняли в плохом хранении душ детей.

Некоторые шаманы стремились пропустить впечатление на окружающих своим «искусством», для чего делали различные фокусы. Однако большинство окружающих смотрели на шаманов как на людей, «иссущих свой крест»; считали, что шаманят они по благо людям, по пользе окружающим. Подобные взгляды существовали в прошлом и отчасти сохраняются до настоящего времени среди определенной части лиц преклонного возраста.

О том что среди найащев и удэчей не было шаманов-профессионалов, мы писали¹. Все шаманы жили за счет основных занятий, характерных для местного населения. Они были обычно

хорошими охотниками, рыболовами, женщины-шаманки вели дом, растили детей и т. п. В жизни, в постоянном общении это были обыкновенные люди, каждый со своим характером. Их шаманские качества внешне никак не проявлялись.

У шаманов на Нижнем Амуре отсутствовала тенденция камлать только для членов своего рода. Как уже говорилось, издавна тут существовали селения с многородовым составом, и шаману принадлежали члены любого рода, причем к наиболее популярному принадлежали люди из других сезеней и даже из других этнических групп. Члены своего рода не пользовались у шамана каким-либо преимуществом. Наиболее *касаги*-шаманы в начале XX в. ехали к своим соплеменникам (но не членам своего рода), жившим на сотни километров, чтобы совершить обряд *каса*. Шаман Богдан Онкина, живший среди верхних найащев — жителей р. Герин (роды Самар, Наймука и др.). Он проводил обряды последних поминки и среди удэчей. В роде Киле у найащев свои *касаги*-шаманы отсутствовали; чтобы совершить последние поминки по умершим из рода Киле, *касаги*-шаманы из других родов «заволали» степальных духов, «сеобсобоных» отправлять за тот свет (в *буни*) души умерших Киле. Во взаимоотношениях шаманов с представителями других родов и других этнических групп никогда не возникало каких-либо трудностей, как это имело место у других народов Сибири².

По обычаю, шаман не мог камлать своим близким («своей кровью — *нелана*). Так, шаман Коткин не шаманил своим детям, жене, внукам, повестке, шаманка Алтака Ольчи — своей дочери Рае, внукам (запись 1973 г., сел. Булава).

Хотя шаманить никто из найащев и удэчей не хотел, став шаманами, они гордились своей родословной (если в их роду были известные шаманы). Так, у *касаги*-шамана Аквану Онкина из Найхила предками по мужской линии были известные шаманы: дед Чукиноу, старший брат дед Тукпулу, Чонгида-старший, двоюродный брат Аквану. Старик в 1960–1970-х годах хорошо помнил их. Шаманка Г. Г. считала себя наследницей того же Чонгида (по линии Дядка Мама, умершей до 1940-х годов). У Моло Онкина основными духами-помощниками были полученные им от родоженников озда, а также по линии матери (от брата матери — большого шамана из рода Оздая). Все эти духа-помощники постоянно помогали Моло во время его камланий. Сравнивал все эти данные с фактами по другим народам Сибири, можно сказать, что на Амуре отсутствовало понятие «родовой шаман» как лицо, обезбуждающее только членов своего рода.

У найащев, удэчей и других народов Амурского много претых людей, немшаманов, которые также якобы умели общаться с духами. По-видимому, по этой причине, касаясь орочей, исследователь писал: «Почти каждый взрослый орочь независим от пола и возраста считал себя в какой-то степени шаманом»³.

Стоит категорично о найащев сказать нельзя, однако и у них

многие на шаманы были причислены к миру духов. Это были *гудлы* у нанайцев, *исовила* у ульчей, гадатели и др. Но и простые люди, особенно старики, зачастую «умели общаться» как с болезнетворными, так и с различными другими духами, причем отдельные лица обладали в этой области большими познаниями.

«Общение» простых людей с духами носило активный или пассивный характер. В последнем случае стремились «не привлекать внимания» духов, оберегаясь действиями для этого было множество. Так, будущему ребенку беременная и ее родственники никогда заранее не готовили одежду, колыбель и т. п.; маленьких детей никогда не одевали красиво, редко мыли их лица⁴.

Активное влияние простых людей на злых духов обычно было связано со стремлением избавиться от различных заболеваний. При этом преимущественно обращались к гадателям *панзачей най*. Гадать умел каждый шаман, но, помимо известных гадателей, по возможности гадать могли многие, это была незурядо: при гадании брали длинную тонкую гальку или точильный камень *ливо* либо овальный плоский камень (*вангавон* — пан; *пангочи* — ван; *панзачуву* — ульч. — гадать), иногда с отверстием в центре (покой для гадания использовали кисть из задержки). Конец оборачивали шерстью, ларукавином, перевязывали шерстом, пришивая к ленточке (Полю Вельды, сел. Джари, 1972 г.). Конец шнура, длиной сантиметров 20, оставляли, брались за него, и камень опускали свободно висеть вниз. Гадатель сосредоточивался, начиная перебирать в уме и мыслить названиями духов, которые якобы могли нанести болезнь. Камень вращал неподвижно, но начал раскачиваться, как только гадатель удалялся духа. Многие практикующие гадальщицы и гадальщики иногда в качестве «апертурного» (вместо камня) устрояли фигурку остроугольного, одноногого духа *буку*, которую подвешивали за шнур, продернутый сквозь отверстие в «спине».

Ушан има духа, старики изготавливали из дерева фигурку, соответствующую данному духу, и затем совершали обряд исцеления духа в это изображение. Согласно рассказам С. П. Сайтор (шаман из сел. Хумин), низовые нанайцы, наншаманы, говорили при этом: «*Кя, кя, эденгугу, баро*» («Заходи, будь хозяином»). Обряд этот назывался *вунгачицури* (*вунгачи* — дословно «включать»). Перед фигуркой ставили горячую кашу, окуривали фигурку дымом багульничка (старики говорят: «дух очень любит этот запах»). Приглашая дух войти в изображение, звали: «*Кя, кя, входи в красивое место, видишь, как хорошо все для тебя тут сделано, как пахнет новое дерево, хорошее место для тебя сделано. И тебя зову — кя, кя, и тебя глажу, будь послушным своему Хозяину, окривай его, чтобы не болел. Он тебе много пищи даст*» (сел. Хумин, 1970 г.). Старики верили, что все эти привлекательные для духа посулы окажут непременно воздействие, дух тотчас войдет в фигурку, и человек станет его хозяином. Сидя в фигурке, дух не может вредить человеку.

Верховые нанайцы, узнав с помощью гадания, что в заблужде-

нии виновен, например, таежный дух *дунгэ* *сээн*, делали ему фигурку из бодяговой коччи, окуривая ее дымом багульничка; при этом они говорили: «*Кя, кя дунгэ*, копчай, уходи от большого, пусть хорошо будет». Фигурку кормили, и если она помогала, ее помещали в амбар, где она лежала годами. При аналогичном заболевании ею могли вновь воспользоваться, предварительно угостив: окурив дымом багульничка или окропив водкой. Если большой поправлялся, гадальщица приобретала большой авторитет. За гадание платили лентками табака.

Ульчи гадали так же, как и нанайцы. В 1973 г. ульчаничка Паника Лошка говорила: «Донусту, я простой человек, мне после гадания сделали фигурку духа. Я ее окуриваю багульничком, крепко водкой, говорю: „Делай мне хорошо, и я тебя не забуду“. После этого дух сам входил в фигурку (*вожуйки* — входить)». Так большие обходились без шаманов (уточая: духов по-ульчски — *субочуву*).

Но некоторые ульчи лечили людей иначе. Если у человека была боль в груди, гадальца прикладывала в груди листья багульничка, и боль проходила. По поверьям ульчей, мог лечить больного и человек, «строгий» медведей: он накладывал руки на больного, и тот чувствовал облегчение. Ульчи считали, что такой человек обладает особыми исцеляющими силами.

У ульчей, нанайцев выделялись замечательные *панзачей най*, способные хорошо удалять вредного духа и хорошо исцелять. Они брались также указать место пропавших вещей в т. д. Таких людей помнят долго.

Почти в каждом селеении низовых нанайцев были старые женщины, лечившие больных без шаманов таким способом: из тальниковых палок делали грифельные ритуальные струны *лисада*. Положив больного на спину, его огибывали этими струнками, говоря: «*Шуи, шуи!*, т. е. «стигали» с большого разных духов (думали, что злые духи, покрываясь больного, застревают в этих струнках) или, как теперь говорят, «связую грязь, болезни». При этом шептала: «*Аво дунгэ*» (название духа.— А. С.), ты сердился, и большой дух, не надо сердиться, покажи его, чтобы он больше не болел». Низовые нанайцы думали, что таежный дух *аво дунгэ* наказывает человека болезнями за какую-то провинность; например, если человек взял что-либо из «табуированного» (или, как говорят, «грешного» дома)⁵, т. е. дома, в котором живет человек, подвергшийся нападению медведя.

⁴ Здесь речь идет о своеобразных предостерегающих нанайцев и ульчей относительно мира таежных и водяных духов, сопоставление с которым иногда означивалось для человека трагически. Например, при столкновении медведя рывал или убил человека или человек утонул. В этих случаях весь род такого человека считался «грешным» («смытым»), на действии всех членов племени рода накладывались запреты, ограничения во взаимоотношениях их с другими племенами. Нарушение этих запретов влекло за собой тяжкие последствия.⁵

⁵ *Аво дунгэ* — таежный дух-обладатель, вызывавший болезнь. После заготовления для него фигурки духа походил человеку в охоту.

Процесс очинения от тавриных злых духов пизовые накладки вышивали *буэнтури* (сел. Хумми, 1970 г.). В Ковдоне и Хумми для таких целей делали более крупные стружки, связки которых назывались *во жабата* (так обычно), а *алчудо* (ульч. *алчудо* или *лйладу*, сел. Мариинское, 1973 г., от *алчуу* — махать).

При болезни суставов накладки Ковдона вырезали на одном конце палочки из крешкового дерева подобие лица. Противоложному острым концом сильно ударяли по суставу, приговаривая: *Тукка, т. е. гвоздик* (будто в суставе был гвоздь), а на его место ставили новый, хороший).

Старики обходились без шаманов при серьезных заболеваниях груди, головы, живота: из дерева, болотной коры, других материалов с помощью гадания изготовляли фигурки духов *савон* в форме различных животных (собака, медведь, фантастических зверей — *халун, халзоку, мука* и др.) (сел. Кольтом, 1973 г.).

Однако простые люди могли лечить не всех больных. Обычно старики знали, какие духи «выпускают» из себя отвлеченно дурных свойств, с которыми могли бороться только шаманы. Взаимодействия простых людей с духами отличались от действий шаманов и тем, что шаман имел духов-помощников, бывших всегда в сообществе шаману множество сведений, которые простому смертному были недоступны. Кроме того, с их помощью он сам якобы летал в различные миры, где непосредственно соприкасался с духами. Действия же шаманов с духами были односторонними, они просили духа о том или другом — и только, стараясь воздействовать на него своими средствами. Со злыми духами простые люди старались не ссориться; допустимой была только одна форма: вылечить внезапно заболевшего человека они могли, выгоняя из него злого духа криками. Взаимосвязь шамана с злыми духами считалась более эффективными: каждый шаман приказывал своим духам-помощникам бороться с чертами.

При заболевании какой-либо части тела делали изображение ее, но при этом руке или ноге предавали вид лапы тигра или медведя (*ялла манни*), в верхней части такой фигурки вырезали лицо, считали, что именно такие духи — причина боли в руке, ноге. Фигурки носили на теле. Их могли делать как без шаманов, так и с их помощью.

При болезни ноги зачастую делали изображение головки с глазами, ртом — это была фигурка духа — хозяина огня *Пода*, который якобы наказывал человека, если тот нечаянно наступил на край кострища, на зоду костра, на уголь. Дух — хозяин огня точнее наказывал за это резкую боль в ноге, опухоль. В этом случае без помощи шамана изговаривали деревянную фигурку (это было ветрудно, однако это разрешалось делать лишь мужчинам, в исключительных случаях — старухам). Если близость не было ни старика, ни старухи, молодая женщина могла заставить сделать фигурку своего совсем еще маленького сына (пяти-шести лет), но сама не смея: это «соробит» духа, он еще сильнее рассердится. Фигурку окуривали багульником, мазали рот кашей и

говорили: *«Кя, кя, Пода, отпусти боль, и (шаи ол. — А. С.) отпусти нечаянно, виноват, сделал тебе больно. Но сердись, кя, Пода, больше не буду»*. Заклиная будто бы мгновенно зрелоаду боль.

При болезни ног пали чужки *Докто* из трап, кашивали на них вырезанные из других тканей фигурки змей *кован, се джез*, овода *сизакта*. При болезнях рук поступали подобным же образом: в рукавам калата пришивали подобием фантастической змеи *силур*, шитые из девяти кусочков ткани, выпрошенных у девяти различных людей (люди как бы помогали человеку избавиться от боли; здесь действовал принцип «случения счастья» от других людей). Сделав фигурку змеи, овода и т. п., и нее непременно призывали духи: окуривали багульником, шпорили: *«Кя, кя, кя!»* При головных болях делали из дерева изображение головы *дымиде* (ульч.), при боли в сердце — изображение сердца (*павалвако, мевадякта* — пан., ульч.) и т. п., вселяя в них затем соответствующих духов.

Страдающие от боли в позвоночнике пришивали к спине пшавого калата вырезавшее из ткани изображение фантастического двухголового существа *тойкорту* либо изображение крокодила с раскрытой пастью*.

Простыми людьми земками выработывалась практика разнообразных воздействий на злых болезнетворных духов, а также различных духов, вредных промыслам: таких способов было множество, десятки, а то и сотни. В различных ипичтах воздействий на духов отражалось многогранное мировосприятие народа, поэтому специальное изучение его чрезвычайно перспективно.

Фанатизм людей был богат, в разных районах расселился наклады выработывались свои традиции практики общения с духами, изготовления их изображений; у верховых отсутствовала вера во многих духов, в которых верили пизовые, и наоборот. Это касалось взаимодействия с духами как шаманов, так и пшаманов.

В то же время некоторые изображения и даже их названия были одинаковыми на всей территории расселения наклады и ульчей. Так, например, во многих домах встречались связки мелких деревянных изображений духов в форме солнца, луны, филина, чужа, старушки *мажар*, собаки, птицы и т. п. Старая женщина доставала на хранилища эту связку (*малучку*), когда заболел ребенок, окуривала ее дымом багульника, затем, перебирая фигурки, говорила: *«Кя, кя, атожан (паук), мама, оксара (сова), биз (луна), симл (солнце), икеда палгани (собачья нога) и т. п., но трогать ребенка»*. Молважно, последово поправлялась, счита-

* В пантеон духов (представляющих изображения их) входило много фантастических существ, образы которых были родовым изображением ипичей и ульчей. Внешние влияния на их духовный мир были велики. Одним из подобных источников был Юг, влияние Китая, калычуров, корейцев. Народы Амура заимствовали многие образы с орнаментами на предметах (тканях, посуде), с расцветками «иичи» и др. Так, они изображали крокодила, обезьян и других экзотических животных, драконов и т. п., овода их в свой пантеон.

ли, что некоей какой-то дух из этой связи. Такие «эмоционально-бурхаличнов» хранились в доках многие десятилетия, их давали по временное пользование, если у соседней заболел кто-либо из детей, а своей *адуку* не было. При заболевании детей простые люди делали и различные другие наображенки духов, их хранили, во время новой болезни ребенка фигуру хранили, окуривали дымом, а если дитя долго не поправлялось, ее били прутами, ругали, иногда вышвыривали.

Особенно ярко проявлялась способность простых людей вступать во взаимоотношения с духами, от которых якобы зависели результаты промыслов (рыболовства, охоты). Регулярно перед промыслом устраивали моления духам тайги, воды, неба, огня, всегда без вмешательства шаманов. Разнообразными способами охотники и рыбаки пытались бороться с вредоносными в этих областях духами*.

Немалый интерес представляют союственно как напайцам, так и ульям воззрения о духах — помощниках охотника, избравших того или другого человека и постоянно ему помогающих. Один из них был небесный дух *одеза*, большой охотник делал металлическую его фигуру после камлания шамана по поводу болезни. Ульчи считали, что дух *одеза*, хотя и приходит с неба, но свалил и с предками этого охотника. Этот дух служил охотнику до конца его дней. Вторым духом-помощником была женщина, постоянно много лет являвшаяся ему на промысле по сне. Наображенки ее не делали. Приходя на промысел, охотник думал об этой женщине, и она многократно приходила к нему во сне, воила по лучшим уголкам; некоторые пазывали ее «женас или «сояная баба», с ней связывали промысловые успехи. Существует поверье и о духе-женщине, будто бы помогающей охотнику в устрояестве его домашнего быта на промысле, но от нее зависел также успех промысла; иногда напайцы ее называют *калема*, хотя этим же именем обозначают и образ иного духа — великана в тайге.

Как уже говорилось, напайцы и улечи придавали огромное значение снам, считая, что во сне в образах различных людей видят духов — добрых или злых.

У напайцев имелись особые лица, занимавшие своеобразное положение между шаманами и простыми людьми, — *тудики* *. Лингвисты не исследовали терминов *тудик*. В работе 1974 г. мы предположили связь терминов *тудик* и улчянского *туде* — священный столб. Здесь необходимо добавить, что у орочей также существовали *тудики* (*туду*). В «Словаре ороцкого языка» В. А. Аврорина и Е. П. Дебелевой этот термин также стоит рядом с *туде* (священное дерево) *. В словарях эвенкийского, эвенского, негидальского языков термина *тудик* нет. Но у нерчицких эвенков имелись термин *тода* (*тоа*) — думать, у эвенков — *тудей* — предлагать. Орочи своего *тудина* называют *туду* и распределяют как заакхарь, предсказатель. У мальчяуров *туду* — также заакхарь, волшебник **. Возможно, что этот термин имеет отдаленные свя-

зи с тюркской основой: по-якутски *туду* — предвидеть, предсказывать неудачу **. В то же время связь его с пазыванием дерева *туде* также представляется основательной. Требуется детальный лингвистический анализ этого термина *.

В отличие от шаманов *тудики* не имели ни бубнов, ни специального костюма. Их никто не посвящал, как шаманов. *Тудики* — мужчины и женщины у напайцев было гораздо меньше, чем шаманов, но всегда они имели в прошлом родственников-*тудиков*. Они отличались от шаманов тем, что могли лечить людей, делали это чаще (тогда как шаман обычно камлал ночью) и лучше, чем шаман. Некоторым *тудикам* приписывалась власть даже прекращать бурю. *Тудики* в большинстве случаев обладали огромным авторитетом среди односельчан, некоторые из них играли роль судей во время серьезных судебных разбирательств, *тайб* (*байта*). В этом отношении особенно выделялись в 1920 — начале 1930-х годов *тудики* Дон Оинька, Тундуца Оинька в сел. Суеу, Наситца Оинька в сел. Дзерга (1974 г., Тоё Вельды в сел. Сянда, Ф. К. Оинька из сел. Хаяо). Знаком пазывающей истории Киле Полонко особенно запомнил одного из *тудиков*, который, повесив на плечо полотенце, ходил вокруг *басэра* — депотаго масла в старом напайском доме — и говорил, не шаманив (его, мальчика, это поразило), как нужно лечить больного, как охотиться в этом сезоне, кто станет шаманом и т. п. Он умел предсказывать многие события, а также помогать роженцам при трудных родах.

Имявое напайцы этих лиц называли термином *тудики*. П. Я. Оинька из сел. Динны рассказывал: «Был Киле Евровя в сел. Далине на р. Харин (на оз. Болово). *Тудики* по пазван. К нему приходит, просит помочь больному человеку. Он лежит у себя дома, думает, потом говорит, какую фигуру духа нужно сделать, чтобы больной поправился. Он хорошо вылечивал сумасшедших, экему, но не шаманил, не имел своих болтов (фигурок духов) как шаман. Иногда он крошил больного, предварительно опустив в воду ритуальные стружки *шасадэ*».

О некоторых *тудиках* говорил, что они не могли лечить, но знали о причинах болезни, о многом, что обычным людям недоступно. Младший брат отца Н. Д. Далине был известным *тудиком* (еще один вариант этого термина, записанный в сел. Кондон). Он не лечил, но все знал, «душа у него работала» (по выражению Дашпе). Большая часть информаторов придерживалась мнения, что *тудики*, хотя и не шаманили, но видели путь, который шел шаман во время камлания. Они могли проверять, правильно ли говорит шаман о своих путешествиях, иногда даже

* Сведения о *тудиках* мы получили как у нерчицких, так и у пазывающих в 1970—1973 гг.; у нерчицких — в селениях Нахки (от М. Н. Бельды), Гюэка Киле, Полонко Кале и его жены Веры, Сайгак Гейсер, Ашалу Оинька), Джари (от Козько и Давыкан Бельды), Хаяо (от Ф. К. Оинька), Сянда (от Тоё Вельды); у пазывающих — в селениях Верхний Эюль (С. С. Сайгор, В. С. Самари, Хумжи (от С. П. Сайгор), Дашки (от П. Я. Оинька, Е. В. Занкоф), Кондон (от Н. Д. Далине).

подсказывали шаману во время камлания, как ему поступить в отношении встречающихся духов, душ и т. п.

Вопрос о причинах подобного могущества *тудина* я задавала всем своим собеседникам. Все утверждали, что у *тудина* не было духа-помощника *амаи*, как у шамана. Но особые его способности объясняли тем, что у него были особые сны, благодаря которым он все знал; у него был дух *адега*, огненный от *амаи* (духов *адега*, отличных от *амаи*, имели и шаманы, а также многие простые люди). Лишь немногие найаиды считали, что душа у *тудина* была не такая, как у простого человека, а как у шамала-*не-рукта* или *ногда* (верхо- и нижненайайские термины) (подробнее о душе шамана см. гл. IV и V). В основном верили и то, что *тудин* благодаря духу *адега* много знал и сам летал в другие сферы. Некоторые считали, что и у *тудинов* было много различных духов-помощников, но для них *тудин* (например, дед найаиды Окана Киле из Найхита) не делал изображений. Говорили также о связях *тудинов* с верхним миром, верхними духами. У верховных найаидов сохранились в памяти такие детали. Каждый *тудин* непременно имел близ духа три столба *героан* с позвякиньем на стовах ил верхних духов. *Тудины* молились у этих столбов не ночью, достигая, по мнению Моаб Ояника, второго слоя неба, где находился бог *Ерха Эндур* (запись 1972 г., сел. Лада).

Ф. К. Ояника в молодости лично знал нескольких *тудинов*. На вершниках их священных столбов находились скульптурные изображения кукушек *каку*. Эти духи *каку* помогали *тудину* знать многое, что не дано обычному человеку, а также судить, лечить и т. п. Шаман из Найхита Акинуя Ояника видел священные столбы *тудинов* с изображениями кукушек не только на их вершинах, но и в средней части. У основания столба стояла фигура духа *дучама*. У этого столба *тудин* молился о здоровье больных — звал на вершник и земным духам, приносил им жертвы. Многие старики из Найхита вспоминали жепшину-*тудина* из старшего сел. Лондон (ее имя Сагуанка, фамилия по мужу Киле, отец Пассар). Она прославилась тем, что хорошо лечила больных, не имея никаких столбов: она будто бы призывала на помощь верхних духов только запахом дыма от багульника (обычно не шамана, дымя багульником, общалась она только с земными духами).

Найаиды, по какому-либо причинам не доверявшие шаманам, приглашали на их камлания *тудинов*, чтобы те проверяли правильность камлания, силу шаманов. *Тудину*, по общему убеждению, всегда доверяли больше. Из уст в уста передают о деяниях некоторых *тудинов*. Так, рассказывают, как однажды шаман камлал больной женщине, отобрал у этого духа ее душу и принес, однако присутствующий при этом *тудин* определил, что это — душа совсем другого человека, а душа больной осталась лежать на дороге, подвергаясь различным опасностям. *Тудин* указал шаману на эту ошибку, и тот исправил ее: вернулся, подобрал душу и принес — сделал так, как нужно. Однако после этого женщина долго болела.

Все *тудины*, по убеждению найаидов, могли ходить в загробный мир вместе с *касаты*-шаманами и самостоятельно. Во время обряда *каса* (последние моменты) *тудин* отрывался с шаманом по долгой и опасной дороге, наблюдал, как шаман везет души умерших, соблюдаясь ли при этом все необходимые правила. Он следил, чтобы душа не упала с нарты. Смотрел, не лежат ли на дороге души ранее умерших, оставшиеся тут от предыдущих обрядов. Найаиды говорят, что из загробного мира шаман всегда возвращался на плите *коори*, а *тудин* — верхом на тигре (птицу *коори* мог иметь только *касаты*-шаман, он ее получал как дар от своего предшественника).

Во время становления *касаты*-шамана только *тудин* мог определить, действительно ли тот стал шаманом высшего ранга, поднялся на новую ступень. Чтобы убедиться в этом, шаман демонстрировал *тудину* свою нарту *очю* для перевозки душ в загробный мир. Простой шаман такой нарты не имел, если только он не получал ее от своего предка — *касаты*-шамана (от его духа). Поскольку после смерти предыдущего *касаты*-шамана обычно проходило много лет, нарта доставалась новому *касаты*-шаману в плохом состоянии; в присутствии *тудина* новый *касаты*-шаман чинил ее. Это делалось во время камлания, причем шаман пел, что для ремонта он использовал кости кита, рассказывая обо всех процессах, а *тудин* подтверждал или не подтверждал, что у данного шамана есть эта нарта, говорил, как именно идет процесс «реставрации». Во время камлания происходила взаимная проверка *тудина* и шамана. Например, шаман спрашивал: «Какого цвета я сейчас забия гусьд?» *Тудин* отвечал: «Ты забия, а потом вытщил этот черный гвоздь» — и т. п. *Тудин* «видел», где, чем шаман призывал нарты, и т. п. Постепенно *тудин* из «контролера» становился как бы помощником шамана в этом обряде. Обе фигуры в чем-то близжились, однако *тудин* по своей сути был иной личностью, чем шаман. Найаиды-старши вспоминают наиболее сильных, известных *тудинов*: Доктора Сайгор и Верхний Эюви, Пяниго Пассар в Дондоне, Чоха Ояника в Найхине, дочь Пяниго Пассар — Сагуанка (по мужу Киле), Ваца Антанка в Сидае, Дел и Тундуга Ояника в Суусу и др.

Нередко возникали весьма интересные отношения шаманов и *тудинов*, они как бы «воинствовали» между собой в глазах общественного мнения.

Силу *тудина* подчас связывали с понятием об *эгуэдэ* (или *эгуэдэ*) — особом духе, которого иногда называли «каруэдушник», «хронитель человека» (как ангел-хронитель, сказал один из стариков). Низовые найаиды этого духа называли *эгуэди* или *дучамади* (т. е. «ведущий»). Природа этого духа отличалась от других. В литературе о тунгусо-эвенских народах Нижнего Амура, как и в словарях, о духе *эгуэдэ* (*эгуэди*) не упоминалось. По-эвенски *эгуэдэ* — стержень; по-орочски *эгуэди*, по-ульчски *эгуэмчи* — стержень, по-найайски *эгуэмчи* — беречь, оберегать кого-либо. Низового религиозного смысла этот термин, судя по Найайско-

русскому словарю с другим словарем²² не содержал. Духа *эгуэдэ* имел каждый: «*диди*, но не шаманы — лишь немцы. Это дух мог быть и у простого, но очень счастливого человека. Старик рассказывал: «Обычно дух *эгуэдэ* сидит на плече у человека и караулит его. Охотник идет по тайге, злой дух подкрадывается сзади; дух *эгуэдэ* шепчет хозяину об опасности, тот оборачивается и отмахивается оружием. При резком повороте человека назад дух *эгуэдэ* мог ухватить с его плеча, нужно было комкать об этом, не допускать резких движений. Человек, у которого есть дух *эгуэдэ*, ходил везде спокойно, ничего не боялся». Например, охотник видел по снегу: черная собака лает, его будит, охотник проскакивает — никого нет; в это время его *эгуэдэ* в виде собаки гоняет злого духа, защищает хозяина. Другой охотник видел по снегу женщину, которая предупредила его, куда ему нельзя ходить, где опасность. «Мы, простые люди, не знаем, где опасно, а он, *эгуэдэ* или *най* (человек, имеющий духа *эгуэдэ*, — А. С.), все знает».

Дух *эгуэдэ* был большой и маленький. Если человек имел большого *эгуэдэ*, его вообще не трогал злой дух. Такой человек (не шаман и не *тудин*) мог почувствовать злого духа, крикнуть: «*Га!*» — и тот исчез. *Эгуэдэ* предупреждает хозяина не только о приближении злого духа, но и о приближении злого шамана. Старик рассказывал о столкновениях людей с духами и о спасении благодаря *эгуэдэ*. Шаман Моло Оника сказал: «У меня есть *эгуэдэ*, но маленький. Мало помогает, меня больше дух *эдегэ* защищает».

Человек, имеющий сильного *эгуэдэ*, мог ринуться на открытую борьбу со злым духом. Среди наивцев и ульчей была широко распространена легенда о будто бы известном месте случаи: «В село впорхнул умер человек. Его тело оставил у дома, рядом сел человек с сильным, большим *эгуэдэ* (другой никогда не решился бы). Все ушли, собак в деревне привязали. В полночь грянул черт за покойником, *эгуэдэ* или *най* убил его копытом».

Есть современные рассказы о людях с сильным духом-христом. В сел. Верхняя Эльня нам в 1958 г. рассказали о Г. С. — жителе Ковдова, он будто бы имел такого духа. Он был на фронте, увидел по снегу мать и отца. Они сказали: «Немедленно уходите отсюда!» Г. С. проснулся, разбудил своих сестерых товарищей, но успел спастись только тросом, четыре зашептались и погибли. Считают, что Г. С. предупредил его дух *эгуэдэ*. Наивцы считают, что «качество», сила этого духа проявляются в течение всей жизни человека, а частую очень рано. Согласно некоторым данным, дух *эгуэдэ* с рождения был у каждого человека, охранял новорожденных детей, иначе они не могли бы жить — так много вокруг злых духов. Но в зависимости от поведения человека дух-хранитель покидал его или до старости оставался с ним. Ульчей аналогичного духа называли *эгуэди* (сторож).

У ульчей отсутствовали *тудины*, однако старик рассказывал нам об *исчилах* («ясновидицы») — мужчинах и женщинах, об-

ладающих особым даром предсказывать события. Таких было немного, единицы. В жизни это были обычная люди, но с ними иногда случались прищипки (вроде падучей — каталась по полу с пеной у рта). В это время кто-нибудь из близких, жалел, начинала сильно бить прищипочного ремнем по телу, по лицу, чтобы прекратить прищипку (значит он затягивался надоемо и мог закончиться очень плохо). Большой атакнул и сразу начал «спрогидать», предсказывать будущее людям, задававшим ему в это время вопросы. Говорят, что обычно все сбывалось.

Об *исчилах* нам рассказали в 1973 г. старики Чимана Вальдо, Вадика Дитала, Чоло Дитала, жители селений Дуди и Кольто, Паюка Лонки из Мариинского, Алтая Ольчи из Булуны. Называли известных *исчилах* (отец Макара Лава, отец Бондарки Росубу и др.). Чимана Вальдо сравнила *исчилах* с наивскими *тудин*ом: он будто бы видел все, о чем говорил шаман во время камланий. Паюка Лонки знала двух *исчилах* — женщину-ульчапок орочного происхождения (из рода Муликина и Селкина).

Термин *исчилах* происходит от *исал* — «глава» («ясновидица» — вольный перевод). Ульчей рассказывали также о *дикчи* — колдунах, посылавших порчу на людей. Так называли и некоторых злых шаманов.

Слободина специально, подкрепив, что контакты шаманов с духами нельзя считать их исключительной прерогативой, как писали ранее (Н. Хрузян, Л. Я. Штернберг и др.): таких лиц было много. Даже простые охотники имели постоянных духов-помощников *эдегэ* и других, кроме того, со многими они постоянно в борьбе. Простые люди прибегали к разным мерам в отложении духов болезней, промислов. У наивцев наивцев и ульчей пешамаши, знающие старинно-врачебные ритуальными стружками снимали духов болезней с больных. Повсеместно были известны пешамаши-гадатели *нагача* *най*, у ульчей — ясновидящие *исчилах*, а у наивцев — *тудины*, лечившие людей, не выходя в экстаз, без специального костюма и атрибутов. Согласно многим данным, *тудин*ом считали даже более сильными личностями, чем шаманов. Не все из них становились *тудин*ами по наследству, их часто не посвящали, но, как и шаманы, они имели священные столбы и, кроме того, очень сильных духов *эдегэ* и *эгуэдэ*.

Классификация шаманов. «Классифицировать» шаманов у наивцев и ульчей можно по степени их силы. Самые слабые наивские шаманы — *мэли сама* (ульч. *товрачачи*) — имели бубны от умерших родственников. Однако лечили они только себя (*мэли* — «себя» или «себя любящие»). У них были слабые духи. Обычно такие шаманы не проходили обряда посвящения. Некоторые из них во время шаманского нечая обтвляли ритмы палочкой по полу, другие ударяли палочкой по топору (сообщение Д. Д. из сел. Ухта). К этим лицам применяли термин *таундарау* (ульч.) шаманить без бубна, петь.

У ульчей встречается термин *дикчаку-сама*, но он не озна-

что какой-либо категории: у дулама-шаманов, согласно различным знающим старикам, в дулама-помощниках были злые духи, могущие вредить людям, но они подчинялись шаману и действовали так, как он им приказывал. Из таким людям у ульчей было застарелое отношение, их побаивались, но возможности избегали к ним обращаться (к ним приходили, только если никто другой не смог помочь больному).

У ульчейих *хойракачи*-шаманов были духи-помощники *маси* и *бучи*, но слабые (сообщение Д. Д. из сел. Ульта). Чтобы им самим навредить от болезни, они ходили по домам своего селения, а иногда ездил и в соседние, где жили их родственники (как это делали и обычные шаманы во время обряда *уиди*); стремясь им помочь, некоторые ульчи в это время дарили им кусочки твиши («дихи наделенная»). Обычными средними шаманами они не ставились. Термину *хойракачи* мы не нашли объяснений или каких-либо аналогий.

Обычные средние, «лечащие», нанайские шаманы паливались *таочики-сама* или *сиурирку-сама* (у ульчей — *сэмо* или *сиула-сама*). Значение этих терминов весьма интересно: по-нанайски *таочи*, *таоча* — 1) поддерживать огонь; 2) исправлять, чинить. По смыслу можно принять обе версии, происходящие из эвенкийского языка, они одинаково знаменательны, хотя и различны. Шаман, «поддерживающий огонь», — подобный смысл термина может ввести в глубокую древность. Можно понять его и как «поддерживающий жизнь». Шаман «исправляющий» — более понятен, современен. Иными словами, это «лечащий» шаман, исправляющий неисправности в организме. *Сиурирку* палицами переводят так же — «лечащий». Этот термин (ван. *сиурирку*) можно сопоставить с нан. *сиук* — солнце, *сиуно* — надучать свет (о солнце). Двигательность «лечащих» шаманов развивалась неоднократно. Некоторые завоевывали себе популярность разными средствами (хорошо поет, музыкант, артистичен, кампания его интересна, вылетел ногой от сильной болезни, сохранил всеядной такого-то человека и т. п.). Другие приобретали авторитет благодаря различным фокусам («летает» над крышами домов, глотает огонь, запрятал своих духов и обычные наряды и ездит; духи не видны, а карта, или лодка, едет быстро; оживает на себе «серья» и т. п.).

У всех у них были духи-помощники, все эти люди проходили обряды посвящения. Каждый шаман гордился своими духами, много рассказывал об их силе, необыкновенных возможностях; обладавшие сильными духами повышало его авторитет. Эта сила должна была проявляться в «реальных делах». Шаманы имели специфические костюмы, различные атрибуты. Некоторые шаманы у пайяцев — *хэргэнтэ-сама* (или *нингэманди-сама*) — умели проводить обряд помнянок *нинган* или *хэргэн*. Помняк *хэргэн* — специфический нанайский обряд — обычно проводили на седьмой день после смерти. Термин *хэргэн* не имеет аналогий.

По-нанайски *нинга* — сказка, *нингэмачи* — проводить помня-

нок с шаманом, от эвенк. *нингэмачи* — рассказать сказку; у подомешнотугульских эвенков *нингэмачи* — 1) рассказывать; 2) шалить (последнее значение — у многих других эвенкийских групп). Во время проведения обряда *хэргэн* или *нинган* шаман сканил и вылечивал душу умершего и только после этого выдул ее в маленькую деревянную антропоморфную фигурку. Этот обряд оживления души умершего с помощью *буни гаса* (птица загробного мира) и камешков *тауэда* мог провести только шаман, имеющий соответствующих обряд *хэргэн* (буни гаса) и камешки, которые *хэргэнтэ* (как и *касаты*-шаманы некоторые свои ажес-суэри) должен был «выделить» из рта во время обряда *уиди*. Все это простому шаману сделать было невозможно. У него не было для этого духов соответствующей силы и специфического снаряжения, получаемых от предков. *Хэргэнтэ*-шаманами были обычно мужчины, но первыми пайяцы в 1970 г. помнили *хэргэнтэ*-шаманку Бельды Тайши, очень сильную, широко известную женщину.

В обрядах помнянок цикла *хэргэн* и других роли шаманов разных категорий дифференцированы. *Касаты*-шаман — высшая «категория» нанайских и ульчских шаманов, якобы умеющих возить души умерших в загробный мир во время грядущих обрядов — послышавшим помняк *гаса* (на них собралось иногда по сто и более человек). Женщины-шаманов подобного ранга не было.

Как говорится в главе «Одежда, атрибуты и снаряжение шаманов», у *касаты*-шамана была особая шапка с шаштыки на все предметы, помогающими шаману при совершении обряда. Некоторые из этих предметов, а также шаштыки посоха, металлические диски — «зеркала» и другие шаман «выделял» через рот. По убеждению пайяцев и ульчей, это мог делать только большой шаман. Обряд *уиди*, во время которого средний шаман «выделял» предметы снаряжения, и являлся этапом, после которого шаман становится «большим». Посох *касаты*-шамана с соответствующим духом и набадашнике служил ему при отравлении душ в *буни*. Только у шаманов этого ранга был дух-помощник — птица *коори* *; на ней шаман возиращался из загробного мира. Для путешествия в загробный мир *касаты*-шаман имел также собак-духов, специальные карты, о которых известно из кампаний.

Все эти атрибуты шаманы высшего ранга получали от своих предков, поэтому простой шаман по своему желанию перейти в эту высшую категорию по мог: окружающие знали предков каждого шамана.

В ряде нанайских родов, особенно пильных, *касаты*-шаманов не было никогда (например, у Кило, Самар, Тумали). Говорят,

* Обряд птицы *коори* вошел в фольклор пайяцев и ульчей. С ней рассказывали как о существе выходящей с амбар. Ее клюв — железная палка, перья — металлические наконечники стрел, хвостовые перья — меч.

что степи давно касаты-шаманы были известны в низовской ветви рода Загор. Но конкретных примеров нам назвать не могли. Мария Самар, пишущая мелодию легенды, сказала нам в 1958 г.: «У нас в Колдуне не было и не было бы шаманов („дхиргуз, фтазитаров, перошторогов“), есть только „фельдшеры“ со „средним и высоким образованием“». Так в путевой форме она выразила понимаемое ею соотношение между средними и большими шаманами; последние в этом селеении, где живут главным образом наивиды рода Самар, действительно, никогда не было; для совершения обряда *каса* сюда систематически приглашали «специалистов» из верховых наивидов.

У ульчей свои касаты-шаманы были даже в отдельных родах (Дятла, Муни и др.), некоторые из них в далеком прошлом были выходцами из верховых районов. Ираберижные ульчи на обряд последних позиций приглашали нанайских шаманов, особенно часто это делали с тех пор, как на Нижнем Амуре развилась пароходное сообщение (вторая половина XIX в.).

И касаты-шаманы и *гэрэгчи*-шаманы, помимо своей специфической деятельности, выполняли все функции, свойственные и простым «лечащим» шаманам, которых было большинство. Кроме лечения, они занимались также гаданиями. Некоторые шаманы совершали камлания с целью помочь охотникам и рыбакам. Не менее важной функцией, чем лечение, для всех шаманов было «сохранение» душ детей, т. е. сохранение их жизни. В прошлом смертность среди детей (особенно в младенчестве) была огромной. В некоторых семьях умирали подряд все рождавшиеся дети. Родители просили шамана сохранить рождающихся. Шаман брал на себя эту обязанность. Случалось, что после этого дети у данных родителей больше не умирали, естественно, доплате к такому шаману возрастало, его авторитет рос. Это мог быть и касаты-шаман, и простой «лечащий». Шаман достигал таких результатов якобы тем, что помещал души детей в свое хранилище, где о душе заботился его духи-помощники. Этот аспект деятельности шаманов считался не менее важным, чем врачебные функции.

Некоторые «лечащие» шаманы могли помогать роженицам при трудных родах, бесплодным, заболевшим беременным; помочь женщинам оказывали шаманы всех рангов, при условии, если имели для этого соответствующих духов-помощников. Наивиды знали, к кому из одесельчан жителей близлежащих селений можно обратиться с просьбами о подобной помощи (якогда шаман отказывал обратившимся по причине отсутствия у него соответствующих духов).

Каждый средний «лечащий» шаман имел необходимые атрибуты для камлания — бубен с золотушкой, пояс, юбку с кофточкой, халат. Все эти предметы появлялись у шамана при помощи родственников, соседей, умеющих делать то или другое. Но у наивидов и ульчей отсутствовала закономерная связь между «станом» шамана и процессом появления у него предметов шариже-

ния и специального одеяния, как это имело место у многих других народов Сибири.

Показателем популярности, авторитета шамана являлись нашивки на рукавах и плечах его халата; их в виде триплетов, перьев во время обряда *унди* призывали благодарные пациенты за помощь, излечение. Однако сколько бы их было подобно нашивкам на шаманском халате, сам шаман оставался обыкновенным *таочини*-шаманом; «перешагнуть» по своей воле в ранг *гэрэгчи*-или *касаги*-шамана никто не мог.

Занятие шаманством не могло обеспечить даже самому популярному касаты-шаману пропитание, оно давало лишь «приработок», одним большей, другим меньшей. Наиболее известные в прошлом касаты-шаманы славялись своим многогранным мастерством, их приглашали не только соплеменники из отдаленных селений, но и ульчи и нивхи — для камланий по разным поводам. Последние поминки *каса* такие шаманы намеренно проводили долго, вместо двух-трех дней (как это делали у себя дома) семь—девять. Подобные обряды дорого стоили их устроителям: шаман требовал соответствующей оплаты своего многолетнего труда. Хорошо оплатить расходы по последним поминкам считалось делом престижа, особенно для состоятельных людей. После обряда такой шаман еще долго жил у гостеприимных хозяев. Рассказывают, что в начале XX в. некоторые касаты-шаманы (жители современного Нанайского р-на) возвращались домой из своих «странствий», нагруженные мешками с разнообразными подарками (халаты, шубы и пр.). Но подобным «гастродерам» были единичны, старики могли назвать одного-двух, это были исключения из правил.

Обычным «лечащим» шаманам шаманская практика зачастую мешала в их жизни и промыслах. Если шаман находился в селепце, его в любое время вымывали и больным, отказывались, как все говорят, было нельзя (даже если это нарушало личные планы шамана), а соглашаться необходимо было немедленно, к этому якобы побуждали шаманов их духи. Камлание для больного в прошлом никогда не обуславливалось заранее определенной платой (отсутствие от этого были единичны и касались камланий только для промысловых охотников и рыбаков). Шаману непременно вручали *сонг* — монету в 5—20 к., завернутую в трипчатку. Не нужно было подносить на шею шамана, без этого у него будто бы мог прерваться голос. У ульчей непременно частью оплаты за камлание больному была *оэй* — чашка (либо кружка). Эта посуда имела своеобразное символическое значение (*оэйяву* — расслаиваться с шаманом за камлание). Оставляя плату за камлание больному — *нолан* — кусок простой или шелковой ткани на иговетки, на трусы, на халат, головные теплые халаты *тунгу* либо халат из шёлка. Больные могли ограничиться частью мяса жертвенной свиньи, которую обносили божеству за излечение. Чаще всего шаман получал оплату во время обрядов *унди*, когда он дважды в год обходил дома своих

односельчан (а иногда и соседних селений) с целью самолеечения. Тогда выделенные ранее им люди и вручали шаману подарки, обычно соразмерно тяжести малочелюстной болезни и финансовому достатку. Более состоятельные найяиды считали престижным давать шаманам ценные подарки за излечение членов своей семьи.

В 1972 г. 50-летняя дочь шамана С. И. Сайгер сказала: «Отец совсем разорвется, приезжает из разных сел, просит шаманить, оказывать помощь; не рубячит, не готовит дрова, только шаманит, потом угощаются. Дня проходит, время идет, сейчас самый ход рыбы, ананас на год не делает. Придет время — ему нужно будет расплачиваться со своими духами — *эзэн* (угощать их), все на свои средства, а это стоит дорого, потому до этого нет дела».

Первые переписки на Севере установили, что шаманы обычно являлись бедняками; эти данные, как показали исследования многих авторов, были характерны для большинства народов Севера. Может быть, отчасти и по этой причине («служба» духам для многих оказывалась разорительной) призываемые и служебную шаманству стремились избежать уйти от этого бремени, но шаманская болезнь обычно оказывалась сильнее желаний, воли людей.

* * *

У найяидов и ульчей шаманы мужчины и женщины назывались одинаково — *сама*. Этот же термин распространен у негидальцев, орочей, маньчжуров, а также у некоторых групп эвенков¹⁰. Кроме того, он был известен некоторым тюрко-монголам: даурам (*самай*), монголам (*самайда*), уйгурам (*саматы*) и др.¹¹ «Шаманить» по-найяидски — *самандо*, по-ульчей — *самачигер*, по-орочески — *самандо*. Некоторые исследователи доказывали, что тюркский термин *шам* (шаман) связан с эвенкийским *сама*¹². Против этого нет оснований возражать, однако необходимо отметить, что са по-эвенкийски означает «защать», «думать», «поминать»; то же значение корень *са* имеет у всех народов тугусо-маньчжурской группы; у найяидов Кур-Урмийского р-на *са* — «санатор». *Сам*, *сана* — «думать» — также по-монгольски и на древнетюркском. Мы полагаем, что термин *сама* связан именно с этим значением; найяиды, ульчи всегда подчеркивали, что шаманы благодаря своим духам знают гораздо больше простых людей. Шаманы говорят: «У нас много духов, и все разные, каждый сообщает свое. Сам никогда не придумает того, что они нам рассказывают».

У найяидов, ульчей, орочей, негидальцев применяется и другой термин — *яа* — *яаманша*, *яеть* во время камлания. Г. М. Васильев показал большую древность этого эвенкийского термина, распространенного у разных групп эвенков от Енисея до Восточного Алтая, у монголов, маньчжур. Сходство прослеживается и у палеобайгалов: у чукчей и коряков бубен —

*арар, яйай*¹³. Согласно исследованиям Г. М. Васильева, этот корень у алтайских и палеобайгалских народов связан с огнем; до ее мнению, это один из древнейших терминов в Азии. Выше отмечено, что с огнем, возможно, был связан и термин *яочийин* (*саман*). Иным было ее мнение о термине *самга*. Она считала его чуждым эвенкийскому языку и предполагала, что слова *саман*, *самандо* переводятся как «фокус», «прыжки шамана»¹⁴.

Но у найяидов, ульчей, орочей применяются и другие термины для камлания: *моу* — камлать, тащезать во время камлания. Найяиды и ульчи делают различия: камлать сиди и петь при этом — *яа*, камлать стоя и танцуя — *моу* (эти термины не исследовались лингвистами). Между тем в эвенкийском, эвенском, маньчжурском языках термин *моу* отсутствует. Можно предположить, что этот местный термин вместе с другой шаманской терминологией у субстратного населения позастиговала найяиды, ульчи и др., в том числе и пинхи (у восточносакхалинских низов *моудь, мууд* — плясать, выхляя бедрами, кружиться).

Никто из исследователей не отметил, что у некоторых групп найяидов (и у ульчей) бытует еще один термин для позастига — *шаман* — *эзэн* (*эзэн* — камлать — записано в Найхите и у кур-урмийских найяидов (группа *акканя*), *эйи* — у ульчей). У других групп и народностей такой термин не зафиксирован. Можно предположить, что он возник от древнеэвенкийского (эвенки енисейские, сахалинские) *эйиэ, ээйиэ* — звон от удара по металлу, звучать, т. е., возможно, от производимых шаманом звуков при ударе по металлу. Известно, что в прошлом многие, особенно слабые шаманы, употребляли вместо бубна топор, з которым были палочкой. Железо раньше считали отлуживающим злых духов. Бить может, удары по металлу использовались шаманами ранее, чем удары в бубен.

* * *

У найяидов и ульчей, как у орочей и удгейцев, в отличие от многих других народов Сибири отсутствовала «пипола» шамана: посвятивший шаман никогда ни у кого не обучался своему искусству. Шаманству никогда было обучаться в процессе лечения больного шаманской болезнью. Некоторым большим шаманам один, другим — много раз, очень часто лечение продолжалось годами, но состояние больных (особенно с психическим расстройством) испытало какое-либо улучшение в этот период. Наконец, когда больного вылечили и посетили в пинамвы, он, если став здоровым, обычно не имел общения с тем шаманом, который его вылечил (очень редко — с какими-либо другими). Наши вопросы об обучении названа шаманству вызвали недоумение у найяидов и ульчей. Как только больного посетили в шаманы, он уже считался потенциальным шаманом, хотя и не сразу к нему шли за помощью. От посвящения до первого камлания могло пройти и один-два месяца и один-два года, в зависимости от потребности в камлании.

Шаманы редко дружили, встречались. Напротив, обычно один видел в лице другого конкурента. Причиной неприязненных отношений между шаманами нередко являлось то, что один из них по смот вылетел часоюека, а другой был более удачлив; о первом шамале начинали говорить, что у него слабые духи, в этих разговорах по последняя роль принадлежала второму шаману. Постоянно между шаманами шла скрытая борьба за авторитет, за аудиторию «зрителей». Каждый считал своих духов более сильными, чем у другого (хотя некоторые иногда довольно «самокритично», говорили о том или ином своем духе весьма pedestно). Часто шаман жаловался, что такой-то шаман «смазил» у него такого-то прекрасного духа и т. в. Аудиторию «зрителей» один шаман у другого, действительно, «переманивал». Для каждого это было оскорзительно, считалось, что чем больше на камлании бывает народу, тем приятнее духам, тем активнее они работают. Многие старики отмечали, что духи чувствуют большее расположение к авторитетным шаманам, у которых всегда собирается много народа на камлания. Таким шаманам они активнее помогают при лечении и самолечении.

Каждый шаман старался проводить камлание во возможности в обстановке неподготовленного настроения аудитории, шутками, весельем привлекать больше людей. В прошлом в жизни народов Севера было очень мало развлечений. На камлание многие, в том числе молодые, ходили, чтобы провести вечер, встретиться со знакомыми, узнать новости: больше собирается было всегда. Перед камланием шамана, особенно если он сам лечил себя, по обычаю, семь—девять человек из аудитории, водив на себя пюви и взяв в руки бубен, танцевали (зю). «обходя вокруг помешения, крути бедрами, ударяя в бубен; каждый проделывал это в течение двух-трех минут, один смеялся другого. Все это делал по-разному, танцевали мужчины, женщины, даже дети разных возрастов. У некоторых танцы получались хорошо, у других — смешно, третий зарюет старался рассмотреть публику жестами, ужимками, мимикой. Каждый танец тут же, на ходу, обсуждался присутствующими. В это время шаман обычно сидел в стороне, молча наблюдал происходящее, радовался, если все было веселье: значит, и духи его радуются, все это им приятно.

На вопрос, зачем устраивали эти танцы шаманам, большинство отвечало: «Старались развеселить духов шамана». Если эта цель достигалась, значит они будут активными, а это хорошо для здоровья больного шамана. После общих танцев шаман подвоял на себя пюви, брал бубен и начинал камлание. Мы не раз наблюдали, что аудитория была далеко не столь внимательна во время камлания, как это можно было бы ожидать. Некоторые переговаривались шепотом, если же камлание затягивалось, иные уходили, другие, прикуривая где-нибудь в укромном уголке, спали. Наиболее внимательными были обычно лица заинтересованные, которых непосредственно касалось данное камлание.

Особый авторитет приобретали шаманы-фокусники, главо-

щие горячие угли, пронизавшие себе грудь козьем, лозком. Де сих пор старики вспоминают о шаманах, летавших над домом, шаманивших под пототком (додо сика — летящий шаман, сел. Дада, М. Ойунка), сидевших на лодках, в которых гребли их духи-помощники.

Частое присутствие на камланиях, завлелось бы, могло стать для них лиц настоящей школой, и действительно некоторые, интересующиеся этими вопросами, становились подлинными знатоками шаманства. Таким был, например, Ф. К. Ойуню, сленой павлец из сел. Хаю (близ сел. Даэра). Он рассказывал, что с ювенеских лет любил бывать на камланиях, если что-то было неясно, задавал шаманам вопросы, подолгу беседовал с ними. Постепенно он стал прекрасным знатком в этой области, но сам никогда не шаманил, даже не делал попыток. Путь развития «мотивов» умел, имел хороший голос. Такие люди иногда сами не становились шаманами; стать шаманом это желаннее было невозможно (да никто и не хотел). Духи приходили к человеку гюви, по подпыхались итчейей волн, в этом были уверены все.

Иногда шаман заблелвал так, что сам себя не мог вылететь. В этом случае ему приходилось прибегать к помощи своих коллег — одного, двух, а то и сразу трех (нам пришлось наблюдать такое камлание у улзейей в сел. Дуди в январе 1960 г.). Различные были жансовые коллания. Несмотря на неирлизи одних шаманов к другим, это не исключало, что в случае сильных заблелваний шаманы взаимно лечили друг друга (камлания).

Совершенно иное дело — так называемые войны между шаманами: байгоан (кал.) — враг, байгоачи (кал.), байгоучу (улзей.) — враждовать. Выше упоминалось о существовании веры в злых шаманов, о которых повествовали многие легенды. Рассказывали о шаманах-людоедах, истреблявших даже своих братьев. У этих шаманов душа, духи-помощники были злыми. Войны между шаманами иногда тянулись годами. Со злым шаманом (вернее, с его душой — злым духом, бродившим повсюду) боролись так же, как с обычным злым духом. Например, если шаман во время камлания обнаруживал злую душу другого шамана, для нее делал травяное вмешивание, «нагонял» туда и убивал. Шаман (се павлелец) умирал. Считалось, что это была душа шамана из другой этнической группы. Иногда некоторые из злых шаманов, по словам павлельцев и улзейей, в пылу битвы с противником (с враждебными духами), защищаясь, когда силы у них уже иссякали, чтобы спастись, отдавали врагу душу ребенка, хранимую им, шаманом (так объясняли внезапную смерть ребенка). В таких случаях рассказывали как об невидимых войнах. Иногда если шаман обвинял другого в том, что тот вошле «кормил» своих духов-помощников душами хранимых им детей. Если все это видел другой шаман — родственник умершего ребенка, это был достаточный повод для войны.

Чаще всего войны велись между шаманами различных этнических групп, и враждующие шаманы, естественно, лично не



Рис. 2. ШАМАНКА-ШАНАЙКА ГАРА ГЕЛКЕР С БИНОМ
 (В ОВЯДЕНШОВ ОВЯДЕН), СЕЛ. ДАЭРГА, 1972 г.

встретились (шанайцы, ульчи повалили с якутскими, эвенкийскими, нивхскими шаманями). Так, рассказывали о войне шанайского шамана Саманки Овинка, жившего в Найхине, с шаманкой-ульчанкой с оз. Удыль (*Удыр саманки* — имени ее этот шанец не знал). О войне с нем Овинка упоминал в своих камланиях в течение нескольких лет.

Кознями враждебных шаманов или их духов шаманы объясняли некоторые болезни. Внезапную смерть шамана обычно также объясняли действием враждебного шамана. Изредка умершему наследовал сын; он мстил за отца его убийце. Поэтому сильный шаман, «убивая» другого, старался истребить его детей. Шаман одной из линий рода Овинка в течение нескольких поколений враждовал с шаманами, жившими на р. Бира. Шаман Ийнонситй Овинка, умерший после Великой Отечественной войны, считал себя обязанным «мстить за отцов» шаманам, жившим в прошлом на Верхнем Амуре (записано от Полюкто Киле, 1972 г., Найхи).

Шаман Моло Овинка сказал: «Сейчас шаманы живут друж-

но, а раньше иногда заводились с кем-нибудь в состоянии войны» (здесь «дружно» противопоставлено «войне»). Если была сильная гроза, говорили: «Это шаманы дерутся между собой не на жизнь, а на смерть». Во время этих битв шаманы будто бы дотлали на тиграх.

У нанайцев и ульчей была широко, в различных вариантах распространена легенда о том, как убили шамана-чорта. Смысл ее заключался в том, что внезапно умершего телесека ночью караулили храбрцы, желавшие показать злого духа (*амбан*), убившего их родственника (или друга, односельчанина). Ночью *амбан* в образе медведя или выдры приходил к телу умершего, чтобы его съесть. В него бросали оружие, и он убежал. На следующий день обнаруживалось, что в соседнем селении умирал старик шаман. Приходил, смотрели — в его груди оказались острога (или наконечник стрелы) охотника. Дух-помощник этого шамана был злым духом.

О вражде шаманов у ульчей нам рассказывали в 1970 г. два шамана: А. Коткин из Дуди и Талука Вальдио из Монгола. По словам первого, шаманы боролись за души друг друга в образах медведя, льва, других зверей. Коткин в 1970 г. был очень стар и болен. Он первым никогда не начинал битву, но всегда отвечал на вызов. У него была маленькая деревянная фигурка льва, обклеенная беличьей шкуркой. В образе льва Коткин и ходил на битву с врагами, которых было очень много. Он даже спать ложился с саблей под подушкой (лезвие было аккуратно обернуто тряпкой). Он рубил своих врагов (злых, враждебных шаманов), рвал их на части ногтями, кусал и всегда выходил победителем из этих битв. Иногда ему приходилось трудно: он сетовал на то, что ближайшие духи-помощники за время длительной болезни своего хозяина начали постепенно его покидать.

По словам шаманки Талука Вальдио, мистических шаманов во время камлания убивали их враги — шаманы из других этнических групп. Однако в большинстве случаев дружеские отношения между тесно общавшимися этническими группами распространялись и на шаманов (что не исключало конкуренции шаманов-односельчан).

Известно, что некоторые группы верховых нанайцев были тесно связаны с удгейцами, а отдельные роды даже состояли в родстве²⁴. Иногда, преследя в нанайцам, удгейские шаманы камлали в их селениях для себя или для местных больных. Ульчские и даже нанайские шаманы камлали и в селениях амурских нивхов: популярных шаманов привозили к больным издалека.

О некоторых удльчских шаманах амурские нивхи рассказывали едва ли не как о волшебниках. Шаман А. Коткин (ульч), живший до 20-летнего возраста на Сахалине, говорил, что нивхские и айские шаманы слабые, камлать могут только для себя, а не для других. Нанайские охотники, внезапно заболев на охо-



РИС. 4. ШАМАН-УЛЬЧ АЛЕКСАНДР КОТКИН. СЕЛ. ДУДИ, 1967 Г.

те, обращались за помощью к удгейским шаманам. Говорили, что у них души совсем иные, чем у нанайских шаманов (играло роль и то, что нанайские и удгейские шаманы, в отличие от удгейских, в тайге никогда не мамлали). Однако друживших между собою шаманов — жителей одного селения вряд ли можно было встретить.

В литературе поднимался вопрос: верили ли сами шаманы в существование духов? Он не решается однозначно. Хотя шаманы становились лица не всегда ни семей верующих, но в любых случаях, болел шаманской болезнью, все долго и упорно сопротивлялись «натискаю» приходивших к нему духов; все они не могли не верить в реальность этих духов, оттого и страдали. Стая шаманом, человек, безусловно, верил в своих духов-помощников. Приходилось убеждаться в этом много раз. Об этом свидетельствует, например, и то, что на вопрос по этому поводу шаман рассказывал: у шамана из такой-то деревни есть дух, который может сделать то-то (о чем я спрашивала), а его духи-помощники не могут. Шаманом было свойственно преувеличивать силу своих духов, в которых верили они и их соплеменники, отчего передки многие и выдвигались.

Со старым шаманом Моло Оливка я познакомилась в 1970 г., он жил тогда в сел. Джари. Очень скоро Моло стал открытым, он рассказывал и о своих духах. Однако через три-четыре встречи однажды утром (28 сентября) он сказал: «Я боюсь тебе рассказывать и показывать, мои боги будут сердиться». Он развешивал в доме на стене свой хахат с изображением духов, также

дом * — большой лист бумаги — со множеством рисунков духов, изготовленных им за несколько лет до того, тут же поставил деревянную фигурку своего духа алаи, рядом — кружку с водой и листиком багульника в ней, надел докток — широкое из ткани чулки (оказывается, боенком шаманить и молиться ведьма!). Встав на колени, он начал молиться, просил прощения у своих духов: «Не обижайтесь, что и о вас рассказываю, это хорошее дело, на память в Москву пойдет, в нижку пойдет». После каждой фразы он трижды кланялся (не до пола). Потом поджался и сказал: «Ну вот, теперь можно фотографировать» (накануне мы договорились, что я буду фотографировать все его вещи — предметы шаманского снаряжения). Больше этот вопрос Моло Оливка никогда не поднимал, и с ним потом работала в сел. Дада в 1972, 1973, 1976 гг.

Шаман-удльч А. Коткин на сел. Дуди много рассказывал о своих духах, их значении об обрядах; несколько раз мне приходилось присутствовать на его мамлахах. Я работала с ним начиная с 1959—1960 гг. Он позволял мне рисовать и фотографировать его «божков» — духов. В 1970 г. он был уже больным, но еще достаточно бодрым, во многое меня посвящал. Но однажды сказал: «Ты слишком много хочешь знать, мой дух сердится, когда я тебе рассказываю». Втора ночью раскинул шелевую сетку, поймал черта, а потом взял и выпустил — не хочет мне помогать, не велит тебе рассказывать. В 1976 г. Коткину было уже 90 лет, он сильно болел, жаловался, что многие на его духа-помощников от него «убекались». На второй день после моего приезда (беседа с ним в первый день дала хорошие результаты) утром он мне сказал: «Я тебе больше ничего не буду рассказывать, они (духи.— А. С.) меня предупредили: если я и дальше буду о них говорить с тобой, они меня убьют». Возвращать было нельзя.

Эти примеры (можно было бы приводить и другие), на мой взгляд, свидетельствуют об искренней вере шаманов в духов. Но, как уже говорилось, и духов (и в силу шаманов) верили и простые люди (мы их называем «шаманистами»). Эта вера у многих нанайцев и удльчей была столь глубока, что в 1960—1970-х годах покладые люди, большую часть жизни прожившие в условиях советской действительности, все еще верили в *селен, амбан* и других духов. Однако степень приверженности к верованиям была различна у разных людей, в разных семьях.

В мировой литературе дискутировалась многократно вопросы об экстазе в шаманстве. Не будет преувеличением сказать, что шаманам в значительной степени привлекал внимание именно в связи с феноменом экстаза. В результате многочисленных наблюдений и расспросов можно сказать, что такого экстаза, как его описывали некоторые авторы применительно к алтайским,

* Паланине слова относятся к данной культуре большого объема. Эти призываемые предметы утилитарного назначения использовались и для религиозных нужд (подробнее см. в гл. III).

якутским, чукотским и некоторым другим народами, я у найзцев и ульчей не видела. Проведу некоторые примеры моих личных впечатлений, характеризующих своеобразно экстаза во время камланий у этих народов.

В декабре 1959 г. впервые мне пришлось наблюдать камлание тажедольского ульчского шамана А. Котляко; он шаманка после нескольких своих эколдов, собравшихся для того, чтобы помочь ему выздороветь. Его состояние во время камлания было похоже на экстаз: он камлал стоя, закрыв глаза и, казалось, совершенно отключившись от окружающей обстановки. Устав, в полном изнеможении, он сделал перерыв: сидел, курил, отдыхал. Очень робко я подошла и задала ему вопрос, не знает ли он будет ли это реагировать; но он отвечал, и это не вызвало удивления у других. Минут через десять действие продолжилось.

Аналогичная картина в том же году была обнаружена мною и во время камлания слепой ульчской шаманки Мала Кагу в сел. Новад Ферма: старая, больная женщина сделала перерыв, сидела, отдыхала.

Ульчская шаманка Алтаки Ольча во время камлания в 1976 г. несколько раз спрашивала у больной, правильно ли она угадала сны больной (чтобы удостовериться, верна ли путем она идет в поисках ее души). То же самое, как неоднократно приходилось убеждаться, делают во время камланий и найзские шаманы; спрашивают у больного, видел ли он во сне то-то и то-то. Иначе камлать нельзя: шаман должен знать, правильной ли дорогой он идет. Иными словами, сам ритуал найзского и ульчского камлания предусматривал непосредственный контакт шамана с больным. Имели место и постоянные связи камлающего шамана с аудиторией, со «зрителями», в тех или иных случаях всегда подбадривающих шамана, одобряющих его действия, без этого танцев не проходило ни одного камлания. Таких образом, о каком-либо «отключении» шамана от обстановки во время камлания говорить не приходится, «внешние контакты» входящи в этот ритуал.

Приведу еще один, весьма показательный случай: в 1972 г. и записывала на магнитофонную пленку камлание, проводившееся в темноте шаманкой Г. Г. Она лечила больную, шалаась за алмаз духами. Песня была мала, кончилась, и песней заменила ее при свете фанарика, которым светила муж шаманки, затем продолжалась алмаз. Когда на другой день мы все вместе (Г. Г. — ее муж, кто-то еще) расшифровывали пленку, и показала, что пропустила несколько секунд ее камлания при смене пленки. Г. Г. заметила: «Почему же ты не сказала, я бы подождала, пока ты смешишь плеску». (В мои представлении танце было, естественно, исключено). Несколько раз я наблюдала, как шаман, отвлекаясь, говорил что-нибудь не имевшее отношения к камланию своим близким и затем продолжал шамалить.

Экстаз во время камланий у найзцев и ульчей имеет особые черты: лизман уносен погопей, кричат от волнения, покрываются

потом, задыхаются, едва не падают с ног от усталости, наполинупу тернет сознание и в то же время реагирует на происходящее поблизости; ни на секунду не отключается от обстановки, он находится в постоянном контакте с окружающими.

В многочисленной литературе о шаманизме у якутов, бурят, алтайцев, чукчей и других народов Сибири экстаз шамана объясняется расстройством его психики, так как он превращался во время камланий, при эмпатических, перно-истерических припадках и т. и.¹⁶. У найзцев и ульчей расстройством психики было характерно только для больных — будущих шаманов, когда они испытывали «кризисы духом». После посвящения шамана и начала практики указанные болезненные явления проходили. Духом он обычно вызывал по собственной инициативе. Они могли его иногда обуждать к камланиям, но при этом вызывали у него обыкновенные болезни.

Экстаз на Нижнем Амуре отличался от экстаза у названных выше народов. Возможно, у других народов камлание совпадало с припадками у шаманов, на Амуре это полностью отсутствовало, об этом не упоминает даже И. А. Лопатин, хотя в его описании найзских камланий много различных превращений.

Весьма показательно в этом плане то, что современными исследователями шаманизма у народов Севера и Сибири о состоянии экстаза высказываются весьма сдержанно. Например, в статье Г. И. Грачевой в коллективном труде ленинградских этнографов¹⁷ вовсе не упоминается об экстазе у итатанских шаманов, в другой же ее работе, 1983 г., она пишет весьма лаконично: «Полевые материалы XX в. не дают достаточных данных для выявления того состояния (у шаманов-итатанцев — А. С.), которое обычно в литературе называется экстазом»¹⁸. Е. А. Алексеевко пишет о возможной имитации истерика шаманками такого состояния¹⁹.

В упомянутой коллективной монографии ленинградских этнографов в статье Л. В. Хомич о шенедом шаманстве состояние шамана сравнивается с состоянием актера²⁰. Во время наших полевых работ среди ульчей в 1973 г. шаманка Д. Д. из сел. Ухта сравнила шаманское камлание с «танцем одного актера». Это высказывание нашло отражение в моей статье о шаманизме у найзцев²¹. Несомненно, все шаманы обладали теми или иными артистическими данными, что давало им возможность камлать. Состояние экстаза у того или иного народа выражалось в соответствии со сложившимися традициями. Вероятно, камлания связывались у шаманов с силой гипноза и самогипноза, поэтому шаманы обладали, а также с различными другими их особенностями. Когда шаман вызывал к себе духов, не-видимому, у него одновременно наступало состояние самогипноза и экстаза. Эти явления были также связаны с эмоциональностью шамана, настроенностью аудитории. Последний фактор играл важнейшую роль в камланиях; это будет показано на конкретных примерах.

При сравнении шаманизма у народов Нижнего Амура и народов Сибири вообще (судя по обширной литературе по этому вопросу, в том числе и новой²⁴) выявляются такие общие черты, как наследственность, наличие у шаманов духов-помощников и т. п. Мы отметили, что у пайяцев существовало такое же воззрение, как и у шамасан; если ребенок рождался в есочришке, это якобы служило показателем того, что в дальнейшем этот человек будет шаманом.

Как и у других народов Сибири, шаманы у ульчей и пайяцев разделились на категории, определявшиеся силой их духов. У амурских народов существовали и пешаманы, якобы обладавшие особыми способностями, не свойственными простым людям, это были гадалки, *тудины* у пайяцев, *исчизил* у ульчей. Аналогичные категории лиц описаны у хантов, других народов²⁵.

Хотя существование у разных народов Сибири и Севера нары в силу и могуществом прорицателей, ангарей почитано в ряде работ, природа «сил» подобных категорий людей не анализировалась; это явление вообще обходимо вниманием исследователей. По представлениям шаманистов, могущество шаманов у пайяцев, как и у других народов, заключается в силе их духов-помощников. *Тудины* же в глазах соплеменников отличались особой, «собственной» силой и могуществом, природа которых выявляется с трудом. Путем длительных расспросов мне удалось установить, что *тудинам* якобы помогали бесесные покровители, которым они молились у священных столбов. Правда, у *тудин*ом были духи-помощники *эбехе*, по таким имели почти все пайяцы. Каждый *тудин* (но не каждый шаман) имел духа-караульщика *этугоде*. Всего этого *тудинам* было достаточно для их деятельности, причем без каких-либо атрибутов. И все же природа института *тудин*ом требует дополнительных исследований.

В шаманизме на Нижнем Амуре имеются специфические черты: отсутствовала «школа» шаманов (обучение старыми молодым шаманом), не было «сезуальности» в шаманстве (если она вообще существовала где-либо, кроме Средней Азии). Мы не считаем возможным применять в отношении местных шаманов термин «профессионал» в социальном смысле; никто из них не мог обесценить свое существование за счет шаманской практики, так как последняя обычно не была велика по масштабу и не обуславливалась заранее установленной платой. По многим имели большой авторитет.

²⁴ Складя А. В. Магические обряды сохранения жизни детей у народов Нижнего Амура // ТИЭ. М., 1962. Т. 78.

²⁵ Складя А. В. Представления пайяцев о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.

²⁶ Там же.

²⁷ Складя А. В. Новые данные...

²⁸ Аврорин В. А., Лебедева Е. П. Орошские сказки. С. 234.

²⁹ Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Л., 1977. Т. 2.

³⁰ Там же.

³¹ Омско С. Н. Нанайско-русский словарь. М., 1980; Сунки О. П. Ульчский язык. Л., 1983.

³² Сравнительный словарь... Т. 2.

³³ Tolstiev G. M. The Acquisitions of Shamanistic Ability among the Evenki (Tungus) // Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia. Budapest, 1968. P. 341.

³⁴ Leifer B. Origin of the Word Shaman // American Anthropologist. 1957. № 7. P. 361; Боганов А. И. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.

³⁵ Vasilevic G. M. Op. cit. P. 310.

³⁶ Васильев Г. М. Динамические и шаманские верования эвечков // СЭ. 1971. № 5. С. 59.

³⁷ Складя А. В. Этические процессы у народов Нижнего Амура и Сахалина XIX — начала XX в. М., 1975.

³⁸ Михайловский В. М. Шаманизм. М., 1892; Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1964. Т. 295; Норков А. А., Шахматов М. И. Похислы и религия. Л., 1967.

³⁹ Гривеев Г. В. Шаманы и ишчисилы // Проблемы истории общественного сознания...

⁴⁰ Гривеев Г. В. Традиционное мировоззрение... С. 127.

⁴¹ Алексеева Е. А. Шаманизм у якутов // Проблемы истории общественного сознания...

⁴² Хамич Д. В. Шаманизм у кендес // Проблемы истории общественного сознания... С. 30, 33.

⁴³ Складя А. В. Новые данные...

⁴⁴ Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984.

⁴⁵ Кудаман В. М. Шаманизм васюганско-ваховских хантов (конец XIX — начало XX в.): Из истории шаманства. Томск, 1976.

¹ Проблемы истории общественного сознания: обертонки Сибири. Л., 1981.

² Дово А. А. Тувинцы. М.; Л., 1936. С. 83.

³ Складя А. В. Новые данные об опиниме и шаманизме у пайяцев // СЭ. 1974. № 2.

⁴ Гривеев Г. В. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Л., 1983. С. 71.

⁵ Аврорин В. А., Лебедева Е. П. Орошские сказки. Л., 1978. С. 48.



По представлениям нагайцев и ульчей, весь мир населен духами, различными по функциям, внешнему виду, свойствам, отношению к людям. Одни духи были связаны преимущественно со сферой тайги, другие — со сферой воды, земли, гор, огня и др. Все они оказывали, согласно верованиям, большое влияние на жизнь, благополучие, на хозяйство и промыслы всех людей. Ульчи и нагайцы не делали изображений (облеченных фигурок) небесных духов, богов *Сангя Мапа*, *Салка Эшич*, *Эндурри* (*Эндур*), а также духов — хозяев природных стихий, тех, которых просили о здоровье, удаче в промыслах; однако изображения духов-хозяев создавались, если, по определению шамана, кто-то из них вызвал болезнь человека. В этом случае фигурки применяли впоследствии в при промысловых молениях.

Нагайцы и ульчи делали духов по «обыкновенным» — *сээн* и *злых* — *амбан*. Говорят, что последние никогда не подчинялись воле человека, и фигурок таких духов не делали. Однако имеются сведения и о способности шаманов подчинять себе отдельных духов из разряда *амбан*. Считалось, что *сээн* были духами-помощниками шамана¹. Выяснилось, что это не так: их множество, они живут независимо от людей. Некоторые *сээн* приходят к любому человеку с целью заставить его заботиться о себе. По большей части они «наказали» людей (как говорят нагайцы), «отгнали» их, оттого те заболели. Все это совершалось, чтобы принудить людей кормить их и т. п. Некоторые духи *сээн* служили шаманам. Особой являлась группа духов *аэки*, помощников шаманов, активных, способных систематически работать с шаманами. Термин *аэки*, без сомнения, связан с эвенкийским *эа* — «малый», «добрый», «хороший», «благий». У некоторых шаманов духи *аэки* были из разряда *амбан*.

Духи были антропоморфны или зооморфны, многие могли приобретать свою внешность (например, являя духи могли принять облик людей, домашних животных, но чаще — хищников; изображали их во большей части в виде тигра).

С представлениями о безлеветворных духах *сээн* было связано изготовление из различных материалов — тканей, дерева, болотных кочек, сухой травы, металла и т. п. — множества фигурок — «эмстэидэи» этих духов, которые, как и сами духи, назывались *сээн*. Их хранили в доме, в амбарах, в тайге — в зависимости от разных причин, регулярно кормили. Небесных духов и богов (да и те не всех) в целях заветения нагайцы изображали на тканях, бумаге, по же в скульптуре. Когда шаман

М. Озница нарисовал для себя подобные фигурки на бумаге, многие старые нагайцы смеялись: «Някто никогда не посмотрел, какие на себя боги *Сангя Мапа* и др.» (1972 г., сел. Джари, Нолбо Вельды; сел. Найхан, М. И. Бельды).

Представления о «безлеветворных» духах (таежных, водных, земных, небесных) были близки у верховых и низовых нагайцев. Те и другие, а также ульчи относили к таежным, например, духов *буэнга* в виде медведей, *халун*, *мулан*, но формы намогивающих тигров или собак, но отличающихся некоторыми деталями строения тела; у фигурки духа *халун* имелось утолщение на хвосте, «как хвост на хвосте у льва». Дух *халун* был известен нагайцам, ульчам, ветизацам. У этого термина нет аналогий в других тунгусских языках. Термин духа *мулан* имеет любопытные аналогии: у сахалинских эвенков *мулан* — болезнь желудка, у оронов *мулука* — заболеть, у нагайцев и ульчей *мулан* — идол от болезни живота. По всей вероятности, сахалинские эвенки его заимствовали от амурских народов. У других групп эвенков даже порежь этого термина неизвестен. Анализ терминологии, относящейся к различным духам народов Нижнего Амура, весьма перспективен для этнолингвистических исследований.

Об образах духов все судили по своим снам, но главным образом по снам шаманов. Последние подробно рассказывали о них родным, людям, присутствовавшим на намогивах, а особенно детям, изготавливавшим фигурки для духов (Д. Зеленин эти изображения называл *омгонами*). Мастер, в прошлом имевший в каждом селении, стремился, чтобы изображения были изготовлены «точнее». Сами шаманы, даже хорошие мастера, никогда не делали заместити для духов, последние в такие фигурки «вакгода не пойдут» (иных объяснений мы не получили). Каждый шаман подробно рассказывал мастеру обо всех особенностях фигурки, которую нужно было делать. Процесс изготовления скульптурной фигурки по-нагайски *тау* или *аэки* (оба термина записаны в сел. Джари).

Изображения духов чрезвычайно многообразны, в зависимости от фантазии шаманов; кроме того, разные мастера, хотя и ставили их указанием, вносили в свои изделия какие-то новые, иногда неуловимые черты. Тем не менее выработались и общие приемы, позволяющие различать если не все, то многие изображения духов. В литературе были опубликованы изображения нагайских *сээн* П. П. Шимкевичем, а потом И. А. Лопатиным; последний с точности повторил в своей монографии конструкцию и воиснения к ним, сделанные до него П. П. Шимкевичем, и не всегда со смыслом. Материалом П. П. Шимкевича — предметом культа нагайцев группы аэкиан, жившей при хане Голдусери, Уссури и других, а также в амурских, близкайских и Хабаровском селениях. П. П. Шимкевич² писал, что он работал именно в этих местах. В течение нескольких сезонов (1970, 1972, 1973, 1976 гг.) во время работы у нагайцев Амура (селения Дана, Джари, Найхан, Дипны, Хумми) я познакомился

их с иллюстрациями из книги Шембенца, причем работала с шаманками и с простыми знающими стариками. Они заинтересовались рисунками, однако многие изображения не удавались, говорили, что на их *свои* они мало похожи. В конце концов каждой говорил, что это — фигурки, распространяемые не у них, а у *аккани*, а некоторые, особенно рисованные, сделаны, по-видимому, вообще не нанайцами. Таким образом удалось установить, что в изображениях духов, сделанных нанайцами групп *аккани* и живущими ниже по течению, имеются большие различия.

Однако изображения духов *города, халун, музак, бучу, амбан, сван, оингана, дунган* и других были узнаваемы, повсеместно одинаковыми были их названия, представляли о них. По-видимому, можно говорить о каком-то общем, более древнем, установившемся «фонде» духов. Новые изображения появлялись и позднее; они были связаны либо с посторонними влияниями, либо со специфическими, индивидуальными особенностями шаманской личности и имели более локальный характер: шаман видел во сне какой-то особый, неповторимый образ, оказывал мастеру и появлялись уникальные фигурки (например, изображения антропоморфного духа с саблей, вертикальной стойкой на голове, или тигра с красными усами и т. п.).

В указанной обшай «фонд» входили перечисленные духи не только верховых, но и низовых нанайцев и ульчей, однако, как мы заметили, у низовых были распространены изображения некоторых духов, отсутствующих у верховых. Это духи «близнечного комплекса»* и многочисленные духи тайги (*дунгант*), с ними связанные. Так, например, шаман С. П. Сайгор из сел. Хумин перечислил духов: *гуйкэ дунгант* — горный, *пундил дунгант* — мощный, *мучусу дунгант* — головешка, *симуру дунгант* — чудовище, *гарилса дунгант* — шека, *сиорон дунгант тага* (дух таяжного огня), *чайро дунгант* (медвежонок), *адо дунгант* (близнецы), *абдланги дунгант* (духи, связанные с *адо* — близнецами) и др. Нанайцы говорят, что точно такие же духи, как в тайге, есть в воде, в небе, только они называются соответственно — небесные, водные. Приведенные здесь имена таяжных духов низовых нанайцев (сел. Хумин) составляют лишь малую часть нанайского пантеона, перечислить их все невозможно.

Болезни от таяжных духов иловые нанайцы называли «таяжные болезни». Нанайцы верили, что некоторые местности тайги изобилуют злыми духами *бучила* (у верховых — *аккани* — *бусид*), они якобы находились даже в неодушевленных предметах. По этим причинам некоторые урочища считались особо опасными. Так, в 1950—1960-х годах и ранее никто из охотников не промышлял на реке Сими (в бассейне оз. Болонь), хотя, по слухам, там было много промыслового зверя.

* О культуре близнецов у нанайцев и ульчей см. работы А. М. Золотарева и А. В. Смоляк¹⁴.

Таяжные духи назывались обычно в виде тигров или медведей, которых можно было легко различить. Духи, «содержавшиеся» в каждом из этих изображений, назывались различными терминами.

О множестве особенностей изображений различных фигур скажем только, что тигра изготовляли сидящим, стоящим, лежащим, летящим с вединком (или без него) на спине, с крыльями, с хвостом, лежащим на спине, на боку, у ног; у некоторых на конце хвоста была кисточка, как у льва, у других — лицо человека. На тело тигра, на его морду краской наносили красные, синие, черные, желтые полосы, кружочки, крестики и т. п. На фигурки тигра *пурэн амбани*, леопарда *мару* нанайцы наносили различные рисунки: на морде изображали науков, ос, мух, оводов, змей и т. п. Различались эти фигурки и такими деталями, как цвет усов, — все это были фантазии шаманов. Последние говорили, что именно такими они видели этих духов во сне (а сны считались реальными путешествиями души). К особой группе шаманы относили титров, леопардов и других духов (змей и т. п.), которые якобы жили в тайге на горелых местах: *дэсбор ярга* — дух барса (или леопарда) с горелого места, *дэсбор мари* — дух леопарда с горелого места и т. п. Некоторые изображения были «комплексными»: *амбан сван эвели* («начальник») духов *амбан сван* изображали в виде тигра, с ним рядом всегда были две фигурки *ярга* — пятиногого леопарда, это были якобы помощники главного духа. Все приведенные названия неодинаковы: нанайцы по-разному называли, например, духов тигра, леопарда: *амбан* или *пурэн амбани* — тигр, *мари* — леопард, *ярга* — барс, леопард.

К группе таяжных относились и духи *дэсбор дунгант*, от которых люди якобы весной заболели. *Дэсбор дунгант* — это дух — хозяин прибрежного льда, громадного осевого весной у берегов. Во время ледохода становится ледным, «в это время дух — хозяин льда ударяет человека по внутренним органам». Этот духа также изображали в виде медведя или тигра.

Но не только таяжные духи передавались подобными изображениями, среди множества водных духов были также тигры, медведи («водный тигр», «водный медведь»). Волновые духи назывались вообще *таку сван*. Здесь встречались *гедбор ярга*

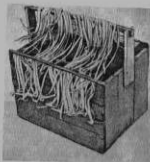


Рис. 2. Шаманские изображения духов близнечного комплекса шаман М. А. Оингана, сел. Гур, 1963 г.

(«водный леопард»), *муз мудурри* («водный дракон»), *зурсу тэму* (в виде тигра на дереве, разрисованного разными красками), *муз муйки* (змея); были *муйки* водные и земляные), *муз сингасэра* («водная мышь»), *мулла арга* (еще один вид «водного леопарда»), *муэду* — выдра, *пуммур* — водное чудовище (дракон), *аал* — черепаха, *дарголь* — некий фантастический зверь. Термин *дарголь* в сленгах переводится как «красный волк». Однако найдицы в ульчей обычно говорят, что *дарголь* — желтые животные, размером не более кошки, но чрезвычайно свирепые.

Существовало много изображений различных водяных духов в виде медведя. Как правило, водяных духов, особенно в форме медведя, изготавливали из болотных кочек *симургу*. Таких «водных медведей» найдицы называли *тэму дунго* (*тэму* — водяной, *дунго* — таежный), т. е. водяной таежный зверь-дух. Найдицы говорили, что духи воды очень часто вымалывали различные женские заболевания, хотя их причинами были и специфические духи, например, *горалико сэван* (см. выше).

При головной боли изготавливали *гондвор арга* — сидящего тигра (или леопарда) из дерева с разрисованной мордой (на ней изображали змею), на голове его — выступы в виде рожек. Но от головной боли могли делать и множество других разнообразных фигурок.

Верховные найдицы чаще, чем низовые, прибегали к тигриным и бумажным изображениям — на них рисовали фигурки духов; эти рисунки назывались *сирки* или *нирку*. В частности, от головной боли на тканевой шапочке рисовали уток, змей *колан*, оводов *сиакта*, чудовищ *симур* — вместилища духов. Общей термин таких групповых изображений — *ункилту*, но были и различия: если головная боль (по вирождению шамана) была от духа *Саеди Ама*, шапочка называлась *Саеди Ама ункилту*, на ней изображали разных помощников духа *Саеди Ама*, но не его самого; были и *городо ункилту* (боль встал дух *городо*). При изготовлении *ункилту*, как и других изображений на ткани, бумаге, шаман предварительно олицетворял духов *сэван* от злых духов *оэкки*, *оэкки*.

Для каждого изображения на *ункилту*, как и для скульптурных фигурок, шаман камлал, непременно помещая туда дула (значе оно было «пустое»).

Поклонные тканевые или бумажные «иконки» *мио* с изображением различных эпических богов с течением времени переносились, согласно возможностям, местными умельцами. Каждое изображение «одухотворялось» шаманом, вкладывавшим в него свои представления о конкретном духе.

В рисованных изображениях находились преимущественно разнообразные небесные духи, ибо от них люди получали болезни, как и от прочих духов. На *сирки* — рисованных «коллективных» изображениях, изготавливавшихся от разных болезней, среди других почти всегда присутствовала фигура солнца —

благожелательная, дарующая счастье, здоровье. Сами же изображения были разными: боа *сирки* (небесные), *сирки сирки* (солнечные), *амбан сирки* (тигровые) и т. п. Их делали от болезни глаз, от боли в груди и пр. У найдицы Ковдона в 1958 г. мы видели на молодой женщине тканевый обруч — узкую полоску ткани вокруг головы, дерзавшуюся с помощью двух рекрецивавшихся на закупке тесемок. К тканевому обручу на лбу, висках были пришиты маленькие (2—2,5 см) деревянные фигурки духов в виде медведя, якобы вымалывавших головную боль у этой женщины. Разумеется, шаманы не могли ставить диагноз, любые боли в животе (гинекологические, кишечные, желудочные и пр.), во мнении шаманов, могли вымалывать духи в образе медведя, тигра и т. п. Поэтому нам не представляется возможным вводить какую-то систему в мире духов, как это пытался сделать В. Дюссетт². Он проделал огромную работу, классифицировал многие десятки изображений, но постоянно обнаруживал противоречия в своей системе. Он их объяснял недостаточностью своих материалов. В этом он был неправ. Противоречия объясняются дружелюбием, заботливостью в характере верования найдицы. Все же можно говорить и о каких-то исключениях. Так, при болезни сердца делала деревянную антропоморфную фигурку, на которой было четко обозначено сердце: вырезалась прямо сваружи небольшая выемка для сердца на груди. Названые всей фигурки — *миаалсахо* (сердечко). Такую фигурку люди с большим уважением подвешивали к носилкам на груди. При этом думали, что находясь внутри таких фигурок духи *миаалсахо* могли относиться к разным сферам — небесной, водной, таежной.

При болезни суставов часто изготавливали *горсире* — небольшую палочку, вырезанную из одного куска дерева. На крайнем звене изображали лицо. Нередко в этих же случаях делал фигуру медведя с ланями в виде палочки из двух звеньев, т. е. старались изобразить «хорошие», подвижные суставы. Таким образом, эти изделия имели и магический характер.

По представлениям найдицы и ульчей, внутри каждой из групп духов *амбан* и *сэван*, как правило, отсутствовала соподчиненность, лишь иногда ее можно проследить. Последнее — свидетельство позднего развития подобных представлений: в первую очередь это касалось найдицы. Так, по рассказам некоторых верховных шаманов отдельные духи имели «начальные». Это относилось к духам *городо*: они подчинялись антропоморфным духам *лул'луки*, обитавшим в тучах. *Лул'луки* покидали душу человека, летал с ним в тучах, там был сильный ветер, от этого у больного «крутилось в голове» (от духа *городо* большой болел психическим расстройством, как говорят: у него были «кружились в голове»).

У духа *лул'луки* было много подопечных «рядовых» духов *городо*: он заботился о них; вохливал душу человека, чтобы люди «стали фигурку — сжидлись» для духа *городо*. Во время камлания *лул'луки* выражал это пожелание шаману. Обычно изобра-

жене духа *городо* представлял собою обрубок бревна длиной 10—20 см, диаметром от 7—8 см до полуметра — тело без рук и без ног. Лицо *городо* часто было двуглавым, с выемченными ртом и глазами. И наивыш, и ульчи говорили нам: нока по деревенному лицу духа нет глаз — это просто веревочка. Как только фигурке делала глаза (по рот!), дух «мог говорить», становился «живым». Бревно стояло вертикально, на верхнем конце головы вырезали 3, 5, 7, 9, 18, 27 «рожки» — маленьких фигурок духов (их называли *чакала* или *керекен*, либо *керекен бучу*, у ульчей — *моси* в *бучу*). Каждая фигурка была самостоятельным духом, подчинявшимся «хозяйцу» (*городо*). Эти фигурки («чакала» и др.) символизировали смену («кружение») в голове испугавшего больного (для которого и изготовляли такого «божка»): каждая из фигурок (дух, в ней находящийся) «говорила» или «вращала» свое, опять что-либо было невозможно (как и речь больного).

Итховые пивайды думали, что духи *городо* живут в тайге, на вершине р. Самни, на озере Итэво, но представляли об их кошачьих быти геодинками. Старая шаманка Дарья Ойника и сел. Диты (1972 г.) сказала нам, что у *городо* хозяин по *ауд'яки* (как у верховых пивайден), а *Хурри Эдени* — хозяйка сонин. Мелкий шаман во время намавания просит здоровья: «*Хурри Эдени, городо эдени, помадай...*» Низовые пивайды считали, что дух *городо* приходит к каждому человеку, но стеной вылаемой им болезнью неодинакова. Этот дух вызывает сильную боль в груди, в голове.

Фигурки (лиц «божков», идалы) — изображения духов были бесконечно разнообразны, как и сами духи. Описание и изображение их занимает большую часть монографии П. И. Пинквейча в главе о шаманстве в книге Н. А. Ловатина (1922 г.); в дальней работе нет смысла повторять все эти опубликованные материалы. Оставимся еще на некоторых, наиболее широко распространенных представлениях о духах. От духа *зоралико* *сэвен* — «ревнующего духа» (*зоралис* — «ревновать», как и ревновал женщины). Навайды говорят, что этот дух любил и ревновал женщину к ее мужу, трогая ее, «чтобы она обратила на него — духа — свое внимание». Она, действительно, заболела (болезни дух, ног, головы, а также, как говорят теперь, женские болезни). После камлания для духа делала деревянное изображение в виде тигра, помещала в него духа, и тот успокаивался, женщина поправлялась. Заболела вновь, она «кормила» фигурку, окуривала ее багульником. Как и другие, дух *зоралико* требовал регулярного кормления. В прошлом изображение такого духа имели каждая женщина. Представления о нем прослеживаются у всех групп навайцев; у ульчей и орочей он назывался *зуралику бус* — «ревнующий тигр». Иногда этого духа называли *пури амбани* (тигр).

К таежным духам (точнее, к их фигуркам) отношение было такое же, как и по всему, связанному с таежной сферой. Счита-

лось, что дух *зоралико*, как и другие таежные, в меньшей степени — водяные, особенно чувствителен к различным домашним запахам. Он, например, «не переносил запахов жареного; от пролитого на плиту супа, воды духу могло быть плохо, его хозяину — также; он мог умереть, холопан — также. Постому его и фигурку других таежных духов держали всегда в тайге в небольшом душатном (реже — кошачьем) шалашике около священного дерева *туйаз*, имеющего у каждой семьи. Во время регулярных жертвоприношений (два раза в год) его вместе с другими могли вносить в дом; в это время здесь дымили листьями багульника и соблюдали запреты с «домашними запахами», чаще вовсе не готовили пищу. Подчеркнем, что такие же запреты соблюдались, когда низовые навайды и ульчи вносили в дом извозного медведя, подготовленного для ивразина».

Изображения таежных духов *сэвен* вносили в дом и в том случае, если кто-нибудь из обитателей заболел: тогда устраивали внеочередное кормление, на шее фигурок меняли ритуальные стружки (т. е. за ними «ухаживали», как могли, причем строго соблюдал и все перечисленные выше запреты). Эти фигурки находились в доме во выздоровления больного, потом их уносили в тайгу. У дуга *зоралико* проявлялась двойственная природа. Будучи таежным, он помогал в охотничьем промысле мужу женщины, с которой он («ревнующий» дух) был связан. Навайды приводят пример замечательного охотника Ото Гейкер, долгие годы жившего на р. Амой. Сам Ото приписывал свои успехи (он добывал в год по восемь—десять выдр) духу *зоралико*, имеющему у его жены. В благодарность за помощь он сам кормил духа, менял на фигурке стружки, заменял его старый домик — ишал — на новый, сделал для него срубчик *кери*, окуривал его багульником (записано в 1972 г. от Колбо Бенды, сел. Джаря). Подобные примеры имели место и у других: опытные охотники призывали к своим «божкам» — духам-помощникам, приписывали успехи охотничьи именно им. В Ульчьем р-не в 1950-х годах прекрасный охотник Петр Шуацет (сел. Нолай Ферма) считал своим главным помощником в промысле духа *маси* с фигуркой тигра (или собачки) на шее.

Низовые галайды считали, что дух *зоралико* помогает и на рыбалке. Некоторые навайды говорили, что ирор в духу *зоралико* был дух *бучала* (женского рода): он, болезнетворный, также помогал охотнику — мужу «своей» женщины на промысле. Навайды говорят, что во время камлания для больной женщины, если вносили принадлежавшую ей фигурку духа *зоралико*, муж этой женщины уходил в другой конец комнаты: дух *зоралико* «ронуется» женщине, ему неприятно, если муж находится около жены.

Процесс «вселения» шаманом духа *сэвен* в изображение назывался *этили*. Почти каждому духу были свойственны как положительные, так и отрицательные свойства. Прежде чем «вселить» духа и его изображение («идишше»), шаман должен был

уничтожить его отрицательные свойства (*окосяк, окоски*), приносящие болезни (см. главу «Тыны и образцы шаманской»). По поводу *окосяк, окоски* мы беседовали со многими. Большинство шаманов говорили, что это вредное, отрицательное отвлекающее духа *сэвэн*, его дурные качества; их могло быть у *эурионак* духов *сэвэн* (а особенно у *амбан*) много, и шаман должен был не упустить ни одного, уничтожить все до единого, очистить духа *сэвэн*, сделать его безвредным. Слабый шаман мог не заметить какого-либо *окосяк* и погнелить в фигурку «подзор-челюгов», не вполне «чистого» духа, в этом случае человек не мог быстро излечиться (так обильно были злые болезни). Чтобы полностью очистить духа, шаман камлал отдельно для каждого *окосяк*. Делали фигурку из сева или болотной котки, ее также называли *окосяк*. Шаман камлал долго, он гонял духа на всему свету, пока с него не спадала «грязь» (т. е. злые свойства). *Окосяк* загоняли в травяную фигурку (это происходило в темноте), шаман будто бы видел, как злой дух входил в фигурку), и ее тотчас же выкидывали. Этот процесс назывался *окосяк чуэчури* (Ф. К. Овевка, 1973 г. сел. Даерга). Некоторые считали, что *окосяк* — самостоятельный злой дух, старший забраться в фигурку, сделанную для духа *сэвэн*. Изображений злых духов, как правило, не делали. Но иногда шаман обнаруживал у духа *сэвэн* и других *окосяк*, тогда готовили другие травяные фигурки, начиналась борьба и с этими отвлекающими *окосяк*: их поочередно выбрасывали из дома, пока шаман не уничтожил всех. Иногда камлание затягивалось на несколько поевей.

Злые духа, по представлениям шаманов, жили в тайге, воде, на небе. В тайге они вредили промыслам, забравшись в палатки и охотничьи, и он заболел. Они присылали охотников криками, заманивая к себе. Иногда их видели летающими в виде некр. «Небесные люди» вредили шаманам через посредство злых духов, являющих на земле (последнее им подчинялись). Злые водные духи в их главе *гали амбани* топили людей.

У шаманов существует множество рассказов о водных и таежных злых духах, например, о *мя шидани* (в образе собаки), *мя агбони* (в образе железного теленка) и пр. Рассказывают, что от них можно было спастись различными способами. Например, черт *мя агбони*, стремясь обмануть охотника, превращался в красную жешпину, токущую в озере; рядом с этой женщиной он ставит крючок. Такую сирлантуну видел шаман, он хотел спасти жешпину, но попадался на крючок. Один шаман быстро вышел: он стал петь обычную песню, *мя агбони* заслушался, шаман в это время освободил себя от крючка и убежал (1972 г. Кольбо Вельди).

В тайге часто бывают слышны женские крики: *куу, куу, куу* — так кричит злой дух *конганиу*. В этом случае нужно было править себя к дереву (иначе уйдет в крик), затем ударить себя по носу до крови, дух подойдет, увидит кровь и подумает, что этот человек уже убит. Чертей *амбансан* разных видов в

представленных шаманов было не меньше, чем духов *сэвэн*. Простые люди боялись соприкосновения с ними; на это шли лишь в случае крайней необходимости. Чаще с ними имели дело шаманы.

В удэчском шаманстве имелось довольно много духов *сэвэн* и *амбан*, близких кайанским и по названию, и по представлениям о них: например, духи *муан, тануч, бучу, хуралику, адега, мевалюкта, галдэду* и другие, а также *городо, оинига*. Если шаман или гадатель определяли, что болезнь послана духом — хозяином тайги, земли, уличил молиться в тайге у дерева *гуде*; это молеше называлось *чэуэчури* (1962 г., П. В. Салданга). Духа просили «не сердаться, отпусти болезнь». Иногда на такое молеше уличь ходили с «посвященной» собакой *адэду* (собаку по указанию шамана посвящали духу болезни)!. Как и шаманы, уличь делали изображения духа тайги, земли, воды в тех случаях, если они выступали в качестве обычных болезнетворных духов, тогда эти фигурки вытчивали большого, а позднее присутствовали на промысловых молниях, помогали охотникам, рыбакам.

Представления уличей о злых духах были близки к кайанским, но встречается и много своеобразного. Так, злой таежный дух *булга* *сэвэни* якобы похож на человека, он стреляет в людей стрелами. Есть злая духа земная (*ма сэвэни*), небесная (*ба сэвэни*). «Их веадо много больше, чем в дереве людей. Когда лес рубим для дома, на каждой леске сидят черт» (Идман А. Коткин, сел. Дуди, 1970 г.). Гавриил Ванга из сел. Мойгол в 1902 г. рассказывал: «Я видел в 1921 г. на оз. Еркутеке мелких чертей, размером в ладою человека, по форме похожих на людей, их были «тушка», множество, они шли массами и лезли у корня лственницы. Дедушка мне сказал: это духи *субага сэвэни*, они охраняют золото в озере». Черты *сэвэни* забирают детей, иногда в одной и той же семье все родственные дети умирают. *Ибага* — маленькое крылатое чертун — забирают к себе души людей, и те ходят с ума (Д. Шидучи, сел. Дуди, 1957 г.).

Злой дух *ласку агба* летает с веревкой, наваливает ее на человека, и тот все время чувствует ее на шее; считается, что теленок человек непременно повесится. Черт *буэу* (*буэсу*) забирает души молодых женщин; у таких больных в мире духов появляются «муха»: он зовет к себе жешпину; этих женщин шаман не мог вылечить, они кончали с собой.

По воззрениям уличей, управлять можно было в основном духами *сэвэн*, и лишь немногие шаманы владели чертами *амбан*. Так, в 1960-х годах говорили, что водных духов было много у шамана Чоло Датава из Дуда. Информатор А. М. Золотарева, известный знаток старинных обычаев уличь П. В. Салданга (я с ним работала в 1947, 1958, 1960, 1962 гг.), говорил, что все духи прежде были добрыми, «благодетельными», но некоторых из них не считали, и они, рассердившись на людей, стали злыми. Как и шаманы, уличьские шаманы гоняли до всему миру



Рис. 8. Улчий Павел Васильевич Салданга.
Знатоk культуры народа Селк Монгол, 1962 г.

духа *сөөг*, чтобы исчезли все его отрицательные, влохие, злые свойства.

У улчей мы зафиксировали три варианта легенды о том, как появились злые духи. Они интересны для сравнения, из них два записаны от шаманов, один — от П. В. Салданга (в 1932 г. он же аналогичный сюжет рассказывал А. М. Золотареву) ⁶.

В 1973 г. от шаманки *Дал Дам* в сел. Ухта была записана следующая легенда. В тайге женщина без мужа родила мальчика и девочку (по-видимому, близнецов — *А. С.*) и бросила их в реку. Дети плыли по течению, пристали к берегу, мальчик «прилепился» к дереву *пунда* (тальник), девочка — к *кэндэди* (акация), питались грибами. Через 15 лет они выросли как люди, познакомились, ничего не зная друг о друге. Сделали домики, стали жить. Подрастали их дети, мальчик и девочка. Мальчик пошел на охоту — ничего не может убить. Лоси, утки — все смеются над ним: «Ты, зайчонок, *гукса*, как меня убьешь?» (ульки называли *гукса* ребенка, рожденного без отца). Плачет мальчик, прибегал домой, спрашивает у матери, ти молчит. Нож к груди приставил — тогда только она рассказала ему и дочери об их происхождении (они, родители, не зная о родстве, стали

мужем и женой). Мальчик заплакал: «Не могу более тут жить». Он выстрелил на дука и, ухватившись зубами за стрелу, улетел на небо, стал небесным злым духом-тигром *дусэ* (*унде амбан онды*). Это главный злой дух, от которого сходят с ума и сердце сильно болит. Сестра парнишки сказала: «Я буду *ибата оноь*, сводить людей с ума здесь, на земле». Отец детей запрят собак и уехал в тайгу, став злым духом *дунгэ дусэ* (таежный черт, насыщает разные болезни). Их мать стала «водным тигром» — *таму дусэ* или *хуралку дусэ салчани*, от этого духа умирают и судорогах. Эти злые духи — главные в своих сферах, забирают души людей, мучают их. Шаманы хорошо знают дороги этих духов, во время камланий идут по ним, отыскивают душу.

Второй вариант той же легенды мною записан в 1973 г. от шаманки Алтани Ольги в сел. Булава (перезодила ее вгущка, ученица 9-го класса, при этом бабушка ей по-русски объясняла некоторые термины): «Большое село было, на жителей напал трехголовый дракон, уносил людей. Напал на женщину, она схватила в охапку своих маленьких детей, летит над землей, дракон ее щипит. Думает: «Что делать?». Сбросила девочку на тальники *пунда*, мальчика — на лиственнику *сиси* и улетела. Дети росли: девочка питалась изычным калом, мальчик сосал смолу лиственницы. Подросли, встретились, стали мужем и женой. Их дети вырастали. Мальчик надел отцовские лыжи, пошел охотиться на медведя. Только взглянул дув, большой медведь говорит: «Откуда ты родом? Ведь твой отец и мать — брат и сестра!». От этого мальчика будто парализовало. Утку не смог убить, рыбу поймать — все ему то же говорит. В отчаянии прибежал он домой: «Почему надо мной все смеются?». Родители рассказали детям правду. Сын проглотил во льду три проруби: «Я плыв в водьяное царство, буду *таму дусэ* — водным тигром (чертом)». (Далее А. О. разъясняет: от него люди тонут, то он и рыбу дает, для этого ему молится — сначала бросают в воду хвосты кеты, для его собаки *Луку*, так ее зовут, она берет и убагает, потом бросает шишу для него, *таму дусэ*, того мальчика.) Сестра пошла в тайгу, стала духом на шалии *дусэ*, от нее па теле бьются прищи. Их отец отправился вверх, это дух *арга дусэ*, ему молится, он дает отбоды, но также и болезни. Их мать *адау дусэ* дает женщинам — матерям близнецов болезни.

П. В. Салданга в 1962 г. рассказывал мне сходную легенду о происхождении злых духов. В его положении мальчик воспитывался на дереве *кэндэди*, а девочка — на черной березе *дэгэди*. Когда выяснилось (также на охоте) «преступление» родителей, сын ушел, стал злым таежным духом *таму дусэ* — «водным тигром», его сестра — «небесным тигром» *унде дусэ* (он мещает охотиться, а женщинам — рожать). Отец стал «таежным тигром» *дунгэ дусэ* — мещает охотиться, мать превратилась в *адау дусэ*, она дает болезни близнецам.

Множество злых духов, по словам П. В. Салданга, рождалось на войне — от взрывов пороха, разложения трупов, от

ших считались тяжелые болезни, эпидемии (*дэла* — оспа и др.).

У панаевцев Найхина в 1970—1973 гг. мы записали легенду (в которую верили все), повествующую о возникновении злых духов в результате сожительства сестры и брата, что и имело место якобы в роде Ходжер. «Покорение» этих чертой людьми позволило создать у панаевцев «вещное» богство» (см. ниже).

Таким образом, в панаевских и ульчихих легендах возникновение злых духов связывается с кровосмешением, что, по-видимому, указывает на древность подобных представлений (дешедная до нас легенда панаевцев, возможно, является модификацией более древней).

Вырабатывались различные способы борьбы со злыми духами. Это могли делать и шаманы. Так, панаевцы в ульчи рассказывали, что иногда во время промыслов в палатке, где жили охотники или рыбаки, среди ночи поднимался старик, которому принадлежала эта сущность. Сняв с себя нижнюю часть одежды, размахивая ею, он бежал по всему помещению и выгонял их, как мух. Особенно верили в необычайную силу коня, которым убить медведя. Поставив древно на землю, крепкий духом старик вращал наконечником в воздухе; присутствовавшие при этом говорили обычно, что в темноте зловонья с наконечника слетали искры, от которых погибали злые духи.

В панаевской практике ульчей и найханцев борьба со злыми духами, вредящими промыслам и здоровью людей, была широко распространена. Шаман ловил «зловонья» огромной железной сеткой *укур* (ее имели только те шаманы, которым покровительствовал тот или иной небесный бог); он ее раскидывал по всему миру. Поймав злого духа помещал в сверток из сухой травы, многократно обматывал куском рыболовной сетки, затем обертывал в бересту (или помещал в маленький ящик) и укрывал в углу под столбом дома (этот обычай сохранился вплоть до 1950—1960-х годов). До свертка не затрагивались годами: болели, что злой дух вырвется на волю и набросится на спящего. Фигурку в сверток называли *дэ дэни* — буквально «хозяин дома» (не надо путать его с «настоящим» духом хозяина дома). Нельзя было назвать злого духа настоящим именем *сайка* или *сача*, он обидится, рассердится. Напротив, его старались успокоить, говоря: «Теперь ты будешь у нас хозяином дома, старожил, чтобы мы не болели, а мы себя будем кормить». Считалось, что его «обматывали», а он радовался, становился добрее к обитателям дома. Но основная цель — локализовать его в свертке, чтобы он не мог вырваться и вредить здоровью, промыслам. Его стремились задобрить: каждый раз, когда в доме появлялся гость, часть принесенного им угощения непременно «давали поесть» *дэ дэни* — вешали около свертка листик табака, сухую головку кеты и т. п., иногда брызгали в направлении висевшего свертка рыбьим жиром (особенно, когда заболел ребенок; в этом же случае сверток окуривали дымом багульника). (Записи об этих обычаях многочисленны, например, они сделаны в 1972 и 1973 гг. в тагах северных,

как Дала, Найхин, Хумин, Хумин и др.) Совершая подобные действия, верующие обычно услаивались, чувствовали защищенность.

Пастоящие духи-хранители семьи, «хозяева» дома у панаевцев — духи *дучуим*, у ульчей — *маси*. Они изображались одностанно: антропоморфные, с голыми ногами, без рук, с округленной головой, уплощенным лицом (либо уплощенно-дугриным), с глазами-бусинками. Размеры изображений могли быть от 15—20 см до метра и более. У некоторых фигурок на груди были небольшие полукруглые или выпуклости (это женские духи). В центральной части нар у панаевцев часто стояли парные фигурки: мужская и женская. У ульчей также существовало представление о том, что духи *маси* были мужские и женские, однако панаевка Талука Вальдо не смогла ответить на прямой вопрос — были ли духи *маси* мужем и женой (ссл. Монгол, 1967 г.).

Изготовление фигурок духов *дучуим* и *маси* было связано с обычными заболеваниями людей, в этих случаях шаман называл духа *маси* или *дучуим* «виновником» болезни, самым обыкновенным духом *сэсэи*. Об этом имеется множество свидетельств как панаевцев, так и ульчей — панаевцев и простых людей. Один считали, что этот болезнетворный дух — таежный, другие — что небесный, в этом мнения расходились. Как уже отмечалось, обыкновенные болезнетворные духи, заключенные в фигурку, зачастую также «помогали» их хозяевам в промыслах, за разнообразие функций их и держали длительное время. Духи *дучуим* и *маси* гадки, по представлениям верующих, охраняли здоровье, жилище (они изгоняли злых духов, проживавших в нем), помогали своим хозяевам и промыслам, поэтому во всех обрядах, особенно во время ежегодных молебных пелу перед началом охоты, а также в связи с болезнями обращались к этим духам. Панаевка ульчанка Талука Вальдо даже сказала, что их и изготовляли именно для охоты, но с ней не согласились другие шаманы — Чоло Дятала, Алтани Ольчи. И панаевцы и ульчи почитали этих духов и как помощников непосредственно во время охоты в тайге. Рассказывали много легенд, «людотеррающих», как дух *дучуим* (*маси*) показывал охотникам хорошие места для промысла, при этом охотник видел не сне кого-либо из своих родственников, но говорил, что «на самом деле это был дух *дучуим* (или *маси* (ульч.)». Фигурку этого духа оставляли дома, падали ей на ноги специальную обувь. Обычно говорят, что перед возвращением охотника с промысла фигурка дугалась на нарах, а обувь на ее ногах оживалась спешившей до дыр: так много дух бежал по тайге, помогая охотнику. Старый ульч Дапизка Дятала назвал духа *маси* (за его помощь в промысле) даже «хозяином охоты» (1959 г., ссл. Духи).

У многих охотников специально для охоты были особые духи-помощники *маси*. Ульчи, родителю близнецов, изготовляли фигурку духа *адау маси*, помогающего в рыболовстве. Если охотник был большим мастером в своем деле, его заслуги не только окружающие, но и он сам обычно приписывали духу-помощнику; он осо-

блпо тщательно ухаживал за фигуркой, делал ей медвежью шубку, кормил блюдом *мочи* из рыбьей кости, рыбой и т. п. Такие фигурки берегли, старались никому не показывать. Это особенно относилось к охотничьему духу *уде масина*. Заботливые охотники иногда давали своему духу-помощнику *уде масина* и помель второго духа, маленькую фигурку которого подвешивали за пояс его «хозяйина». Об особых заслугах своих промысловых духов-помощников говорили и верховные шаманы (у пинэвн найдяйес — в селениях Карги, им. Максима Горького и др.—этот дух, как и у ульчей, называется *маси*). Каждый охотник стремился, чтобы его духа-помощника удавалось сымать, поэтому перед смертью охотника фигурка духа *удислен (маси)* сваливалась ноги, чтобы он не ушел из дома.

Домашний дух *маси* (нан. *дурин*) следит за порядком в доме, за поведением его обитателей: если они вели себя плохо, особенно хозяйки, то, как говорили ульчи, в наказание дух *маси* разлетался злым духам забраться к себе душу хозяйки или его детей — так объясняли болезни. Домашних охранителей *маси (дурин)* регулярно кормили (*суджичу, суджичи*) перед весенней пугиной и перед соборными промыслами, а также весной раз, когда возвращались с того или этого удачного промысла. Кормили непременно мясом осетра, салаха, касуги, лещи, а также кашей.

Нанайцы и ульчи любили, почтала и берегли этих домашних охранителей, старики оставляли их своим сыновьям, последовавшим дом.

Некоторые роды ульчей (род Росубу) считали домашнего духа *маси* передатчиком даров человека его роду, его время летения небу ульчи отправляли духам неба. Другие ульчи в той же роли почтала духа *маси* во время месяцев духам — водным хозяевам. Нанайцы и ульчи считали, что иногда эти домашние духи-проводники могли предупреждать обитателей о тех или иных событиях.

Выше упоминалось о предательских найдяйес и ульчей о духах *эдеза*, служивших простым охотникам. Впервые о том, что у какого-либо человека появилась этот дух, ему сообщил шаман во время его болезни. Этот дух приходил с неба, с того места, где имеется пушка. Поэтому дух всегда знал хорошие места в тайге, сообщал о них охотнику во сне. Некоторые ульчи считали, что *эдеза* — всегда женщина («жена охотника»), — говорили Н. Б. Черуль из Дуди, 1959 г.), другие старики это отрицали («бывают мужчины и женщины»). Нанайцы, напротив, обычно отвечали на соответствующий вопрос: «Это всегда мужчины».

Своеобразие духа *эдеза* заключалось в сходстве его с духом-помощником шамана: *эдеза* выбрал себе человека, сам являлся к нему (становился причиной болезни), слушал всю жизнь, уходил только перед кончиной своего хозяйина. Более того, говорят, что к человеку приходил тот же дух, который служил и его предкам. Именно так говорил шаман: «Ты болен, к тебе приходит дух *эдеза* от твоего деди (или матери)». Дух, заключенный в фигурке,

ве являлся духом его прадеда, деда или отца (либо бабки, прабабки), он лишь служил одному из предков, но не олицетворял его самого. Вторые заготовив фигурку духа *эдеза* для больного, требовалось побывать с ней на вебу; это делал шаман, отпращивавшийся в «главный табар» этих духов. Полет шамана называется по-ульчски *эдеза судоли хасиси (хасиси* — путешествие шамана по небу при посвящении неофита). Вернувшись, шаман объяснял, что там, наверху, взял духа, служившего родным заболевшего.

В монгольском языке термин *судал*, отсутствующий в родственных языках, означает «кременосный смрад, запах»¹. Различные приведенные выше словосочетания, П. В. Салданга сказал: «Моя дочь Нина вышла замуж в род Бельды, по я — Валдыо, и она является *лундэю* — кровной «сестрой» для всех Валдыо. Все Валдыо — хорошие охотники. Через Нину дух *эдеза* вошел Валдыо перешли в род Бельды. Это называется *лундэю хасиси эдеза* — *эдеза*, перешедший в другой род через женщину, т. е. они перешли по крови, по материнской линии. Теперь ее сын хорошо охотится».

В те время, когда шаман камлал больному охотнику, отправлялся на небо за духом *эдеза*, родственники больного молились, приносили дары верхним духам или, как говорят, платили верхним богам за хорошего духа. *Эдеза* затем всегда был рядом с охотником, а тот во сне видел родственников (отца, мать, деда, бабуку и др.), указывавших ему добрые пути в поисках зверя. «В действительности, — говорят ульчи, — это был дух *эдеза*».

Выше говорилось о духах *эдеза*, помогавших охотникам; некоторые их высоко ценили и передавали по наследству сыновьям. Дух *эдеза* служил и шаманам.

Духи помощники и защитники нанайских шаманов. Некоторые данные о духах-помощниках приводились выше. Здесь мы рассмотрим этот вопрос глубже и шире. Самым первым духом-помощником у многих шаманов был дух *эдеза*, приходивший к шаману «через родство». Так, у шамана Моло Ошима из сел. Дала первым таким духом был дух-подросток по имени *Уна*, никогда не оставлявший его. Это — «девочка лет 11–12, всегда такая маленькая» (духи десятилетиями не меняются). О ней Моло говорил: «Богуны, во многих местах бывает, же видят, приходит — говорит, рассказывает, что узнала, видела; устает — всегда спит у меня подмышкой, тепло делается. Это мое сердечко, первая кровь моей матери перед моим рождением, это дух *эдеза*. Я всю жизнь с ним. Есть еще у меня два духа-девочки и два мальчика, по первый — дух *эдеза Уна*».

У каждого шамана было всегда несколько ближайших духом-помощников *амы*. Они назывались у шамана в период его становления. У Моло главными духами *амы* были полученные по линии отца: *Энги Мала* — его «мать», которую звали также *Майля Мама*, *Амбар Энги* — тоже «мать», затем его «сестра» *Аза Ама* или *Одыя Мама* (*Одыя* — название рода, этого духа Моло получил по линии матери). Некоторые духи к нему пришли

от матери отца: *жаралкэ нэктэ, гирэмди тамадди и др.* Все эти духи много лет поютали Моло в камланиях (запись 1972 г.). Другое духи защитники и помощники Моло были в толду антропоморфны, но и зооорфы, а во время камланий, следуя вместе с ним, восточно преобразались в духов различного вида, смотря по обстоятельствам (например, если нужно было, преследуя черта, идти в воду, становились водными чудовищами, либо червями, если нужно было пролезать в расщелины скал и т. п.).

У С. П. Сайгора, шамана из сел. Хумзи, главными аями были «мать» *Бэкс Мама* (он ее получила от деда — *касаты*—шамана, именно она охраняла души больных, которых вызывала Сайгор), *Бэй, Тубан манга, дуланы* — все они были старики, полученные по линии отца. Духов *аргалэ и бимана* он получал по линии матери от реда Одайя в первый период его деятельности как шамана. Кроме того, у него имелись духи-помощники таскяные, водные: *тэму аяи, дэнта аяи, городо аяи*. Духи-защитники были изображены на его юбке: *тигр арэа, змея сымур и мушки, ворони, лиса, шмэрцы, жаба*.

Антропоморфными были духи-поклонники аяи у Г. Г. Начиная камлание, она попеременно вызывала «матерей» *Диалу Мама, Ала Мама*, причем тут же говорила, что один дух — от ее предка, родного деда Чонтгаля Ошника, другой — от умершей в 1910-х годах *Дэбка Мама* (кстати, ее фотографии помещена в работе Н. А. Лопатина о иваняках). По поводу одного из ее главных духов Г. Г. мне сказала, что получала его от шамана Богдана Ошника (всех этих шаманов хорошо помнят старики иваняки сел. Найхны). Духи-помощники этих умерших шаманов появились у нее в разное время на протяжении многих лет, в результате различных ее заблуждений и снов. В 1966-х годах умер старый шаман Элтэгэ Бельды, и его дута-помощника она сделала своим. Но тиземкам первым расстройством (псамовой болезнью) она заблудилась от огромного антропоморфного чудовища *Наму адни* (хозяин моря) в саблях на голове. Он играл большую роль в каждом ее камлании. По ее словам, она имела и небесных духов-помощников, проявлявших себя в ее практике — *Харда Эндур, Хотэ и др.* Это подтвердил Ф. К. Ошника: по его словам, некоторые шаманы получали своих помощников от главного небесного божества *Эндур*.

В начале камлания шаман первым всегда звал самого старшего аяи, как говорят иваняки, «своего генерала, который им командует». Например, шаман Аянуа Ошника из Найхны звал духа своего деда, после этого — «отцов», «матерей», «сыновей», «дочерей», «сестер», «братьев», «мужей», «жен». Но всем этим духам обращались как к близким родственникам, просил о помощи.

Шаманша Г. Г., начиная камлание, всегда звала «дядя помощия» духов своих «матерей», «отцов», «сестер», «сынов», называя их водными именами (Люба, Талл). Есть у нее духи-«детя», совершенно пугае, приходившие к ней «случайно». Моло Ошника, начиная камлание, помимо «матерей» и «отцов» звал духа *идэга*

Ула, называя ее «дочкой»; он же говорил, что она дочь небесного бога *Хотэ*. У шаманики, матери Козло Бельды, духи-помощники *идэга* также были «сыноком» и «дочкой».

Пебезыттеросо, что и у иваняк шаманы во время камланий зовут на помощь своих «родственников»⁴.

Шаманы терминами родства называли не только духов. Во время камлания, разговаривая с духами, шаман представлял им своего пациента — больного, называя его также терминами родства: дочкой или сыном, сестрой или братом (в зависимости от возраста больного). Мы полагаем, что в данном обычае, распространенном в иваняестве у всех наций и улусей без исключения, возможно, проявляется древняя энеолитская фольклорная традиция (в сказках, сказаниях, преданиях, песнях и т. п.), в которой все предметы, даже неодушевленные, называются терминами родства⁵.

При расшифровке магнитофонных записей камланий у иваняк наивысшим было обнаружено, что у них имелись помощники — аяи *Ала Ама, Ала Эяи*, например, у шаманики Дарыя Ошника из сел. Дивны (запись 1972 г.); она перенала эти термины как «теца сопня» и «мать сопня» (хотя *ала* означает «пестрый»).

Верхние наивысшие шаманы аналогичных по названию духов-помощников аяи *Ала Мама* и *Ала Ама* не считают «матерью сопня» или «отцом сопня», но просто «матерью» и «отцом» (таким образом и здесь отсутствует дословный перевод: термин *ала* как бы опускается).

Духи аяи представлялись как в образе мужчин, так и женщин, но главными были духи «матери» и духи «отца». Изюда из камлания звали по несколько «матерей» и ни одного «отца». У каждого шамана были духи-помощники аяи и *сэаи*, и такие «братья», «сестры», «мужья», «женя», «дочня», «сыны» и т. п. Каждый из многочисленных духов-помощников занимал свое особое место в деятельности шамана.

Бытовало мнение: чем больше у шамана духов-помощников, тем он сильнее; все духи разные, и каждый дает шаману свои, особые знания, оттого шаман мудр, много знает, расширяются возможности его камланий.

Все шаманы очень далеки от того, чтобы считать, будто духидеги — результат витязных отношений шамала-мужчинем со своим духом-«женкой». Как следует из известной гипотезы Л. Я. Штернберга о сексуальном نابравичестве в иваняестве⁶, которая возникла из его разговора с иванякским шаманом. Говоря о духах духа-помощника, шаман назвал «мэду» и «дэтея»; о других его духах-помощниках Штернберг почему-то не сообщил, но обратил внимание только на этих и сделал вывод, что им открыта основа шаманизма: побудительной причиной для духов-помощников подчиниться шаману была якобы половая связь между ними. Никакими другими аргументами Штернберг свою гипотезу не подтвердил.

Наши информаторы сообщили, что стэмумы, толкующие духов

к шаману, сводится в основном к желанию получить от него пищу и кров (последнее даже не столь важно). Старые ульчи сообщали, что, кроме того, духи помощники *эмы* любят кровь, тело, запах крови предков шамана, и именно это руководит ими. По-видимому, это свидетельство того, что в прошлом все духи были эзоморфны. Все шаманы-информаторы подчеркивали, что их первые, основные духи-помощники — это «огни» и «матери» (у ульчей, как и у наайцев). Духи «огней» и «эмы» присутствовали наряду с духами «братьями» и «сестрами». Чаще всего это были духи *эмы*. Сексуальные отношения все единодушно отрицали. Л. Я. Штернберг слантоком буквально воспринял значение термина «жена» и «эму» в устах шамана. Его гипотеза о сексуальных отношениях шаманов с духами как об основе шаманизма не подтвердилась материалами о шаманизме у других народов Севера¹⁵; это явление отсутствовало и у тюркских народов Сибири¹⁶.

У некоторых наайцев шаманская родословная прослеживается в течение ряда поколений, как, например, у Аману Ошника. В 1960—1970-х годах старики в Найкхе понижено называли четыре поколения его шаманских предков. Помимо духов, приходивших к шаману «по родству», за период шаманской практики число духов помощников и защитников у шамана постоянно увеличивалось. Почти всегда их появление было связано с заболеванием: шаман тяжело болел, случалось, что он при этом видел во сне какое-либо существо (человека, животное, насекомое и т. п.); если после такого сна/видения он выздоравливал, считалось, что этот дух, явивший во сне, приходил, чтобы служить шаману. Если он несколько раз свалил шаману — его выгоняли в число духов-помощников: шаман начинал его звать на все камлавы наряду с другими духами-помощниками и защитниками.

Главными духи-помощники шаманов *эмы* изготавлялись в виде антропоморфных фигурок 10—12—25 см, преимущественно из дерева. Иногда им делали одежду из ткани, меха. Однако не для каждого духа имелось изображение, о некоторых шаман только упоминал во время камлавы. Сила шамана — не в числе фигурок, а в количестве духов. Каждый дух *эмы*, *эзын* дает шаману свою силу, свои знания. Думается, что представление о необходимости заводить фигурки для духов (появив в XX в.) — следствие возникших трудностей их изготовления и хранения: не все можно было оставлять дома, а в тайне их было помещать опасно, ибо несведущие люди могли их повредить и этим навредить несчастью на себя и хозяина изображений. У шамана Моло Ошника две фигурки духов *эмы* оказались «суггима», так как духи шоняки их, и Моло их выбросил. Две другие фигурки, сделанные по его заказу, оказались занятыми духами тех шаманов, которые его лечили. Лашь в одной фигурке находился дух *эмы* Уль. Но у него были и другие духи *эмы* и *эзын*, но зловещие мистифици.

Во время камлавы в погоне за злым духом духи помощники

и защитники окружали шамана, некоторые шли вперед, прокладывая путь, уничтожая злые силы, защищая шамана. Шаманка Г. Г. говорила, созвав на камлавы духов: «Привыкайтесь ко мне веревками». Были духи, которые во время процесса глотали все попадавшееся на пути, не разбирая, что именно; поэтому шаман всегда шел немного позади, ибо такой дух мог проглотить и самого шамана. На вопрос, глотает ли шаман своих духов-помощников перед началом камлавы, все шаманы отвечали отрицательно, однако три перевода текстов некоторых камлавы выписались, что, тем не менее, это бывало, хотя и не всегда. Так, шаманка Г. Г., вызывая духов-помощников, говорила: «Входите в мое горло, в мой желудок, садитесь на печень». нас интересовали представления наайцев о том, где находились духи-помощники, когда шаман не камлает. На этот вопрос получили различные ответы: 1) где угодно — ходят по всему свету, по первому зову приходят; 2) на шаманских территориях *дэриль* и *гора*; 3) живут в дощине *дэкасок*.

Духи *эмы* и *эзын* не всегда слушались генеральных шаманов, каприничали, порой были слабыми, пассивными. Случалось, что дух-помощник уходил от своего хозяина, его дерогативал другой шаман. Их привлекали своим мясом, особенно свиным, которое духи *эмы* любили, но сам шаман, хозяин духов, никогда не кормил их такой кровавой пищей, от этого дух мог стать злым, убить многих людей, даже хозяина.

Шаман иногда болел от своих духов-помощников и защитников. Если они любили проявляли свое недовольство хозяином. Шаман камласт, разговаривал с ними, выдвигал, в чем причина, удовлетворял их претензии (кормил), и все обходилось. По тяжести заболевания шамана вызывали похищение его главной души *нэкута* злыми духами; свои духи-помощники в таких случаях были бессильны, и приходилось приглашать на помощь другого шамана.

Относительно духов-помощников наайцев шаманов один (Моло Ошника, П. Я. Ошника. Капда Бельды) говорил, что они почти всегда антропоморфны и лишь очень немногие во них могут преобразиться в змею, орла, выдр, волков, тигров, червей и т. п. Другие же, например Коло Бельды, прекрасный шаман-шаманство, всю жизнь ассистировавший матери, крушной шаманке, напротив, считал, что все духи превращались из одного образа в другой (1972 г., сел. Джари). Подобные представления в религиозных верованиях наайцев встречаются постоянно — и когда речь идет о душе простого человека, и о душе шамана, и о многих других вопросах.

Довольно часто встречались шаманы, имевшие в качестве главных духов-помощников детей. У Моло Ошника это была девочка-подросток Ула, а также еще несколько — мальчиков и девочек. По свидетельству Г. Г., духи ее умерших предков, — духи, служившие ей — основные ее помощники, были отнюдь не более могущественны, чем ее «голые дети», но, наоборот, пятая ее многочисленных защитников и помощников только через несколь-

ко лот после начала ее деятельности. Этух «голых детей» (*сэрума аякэ*) — духов Г. Г. в своих представлениях связывает с двумя самопроизвольными выкидышами, которые были у нее. Оба раза перед камланием Г. Г. сильно болела, а после сразу оправлялась.

У большинства шаманов 1960—1970-х годов фигурок духов-помощников было немного. Суждения о том, что совсем не нужно иметь весталице для каждого духа-помощника («и без того они слушаются, помогают, а он, шаман, их кормит»), встречались неоднократно. Для духов-помощников аяки и *сэзэ* было достаточно (как сейчас говорят), чтобы хотая думал о них неустанно, часто вызывая для работы и при этом подкармливал. Кроме того, регулярно два раза в год каждый шаман устраивал *кала* — большие торжественные обряды кормления духов-помощников. Вкратце опишем их. Термин *кала* — специфически амурский, он не имеет аналогий. Он означает «желаемое» (о еде). У улчей *каласа* — угадывать, что хочется съесть больному; у калыцев *кала* — угощать духов; у негидальцев *калай* — желаемое (о еде)², т. е. этот термин имеет в бытовое, и ритуальное значение. Для каждого духа шаман заранее приготовил любимые им кушанья. Поскольку обряд имел место регулярно, на него стекалось много зрителей, односельчан и родственников; каждый из стариков обычно знал, чем шаман будет кормить любого из своих духов, что будет о нем рассказывать. Такие обряды обладали большой привлекательностью, собирали много зрителей, особенно в прошлом. Здесь всегда было весело и интересно.

Шаману чаще всего было особей: один из них ол серу с какого-то дерева, другой — личинку определенного насекомого, третий — железные опилки, четвертый — мышьяк, пятый — сердце построй утки или какого-либо иного животного. Для некоторых требовались части определенных диких животных; чтобы получить животных, шаману приходилось договариваться с кем-либо из охотников за плату. Накормить своего духа еще той пищей шаман не смел, так как дух мог рассердиться, уйти от шамана либо наслать на него серьезную болезнь. Как ни трудно было совершить этот обряд в материальном отношении, но, во свидетельству пайафцев, не было случая, чтобы эти древние ритуалы нарушались. В этот же день непременно резали поросенка или курицу, многие духи предпочитали эту птицу в вареном виде. Но духам шла лишь невидимая часть этой жертвы, все доставалось шаману и зрителям.

Шаман поочередно вызывал, затем встречал каждого духа предназначенной для него песней (с особым мотивом), мимикой и жестами «изображал» осязательные признаки каждого, кормил его, провозгласил. При кормлении шаману приходилось самому съедать все угощения, которые он приготовил для духов (хотя некоторые были несъедобны). Водка шла немного — глоток или полглотка для каждого (мы наблюдали обряд в сентябре 1972 г. в сел. Дада у шамана Моло Ошника).

Важным из духов шаман рассказывал присутствующим как о живом существе, о его ЦРДСТРИСТЯХ, характере, примечках и т. п., демонстрировал его отличительные особенности. Ко всем духам шаман относился с достаточной почтительностью, каждого огуривал дымом багульника, пел каждому наиболее приятные для него песни. Особенно торжественно, заботливо, радостно встречали шаманы тех своих духов-помощников, которые «справляют души детей в хранилищах. У Моло Ошника (да и у других) это — *Майдя Мама* (*Экин Мама*), старая, с трудом передвигающаяся женщина; вызвал ее, Моло почтительно встречал ее у дщера, вел под руку, усаживал, кормил и в то же время добродушно подсмеивался над ее дряхлой головой, похачивающейся походкой, слабыми коленями, у которых поджались («для укрепления») приходилось смазывать кабаньим салом. Весь этот обряд напоминал театральное действие, проводимое шаманом, поочередно изображавшим различных персонажей.

Все шаманы подчеркивали, что их духи очень привередливы, разборчивы, своспривали, каждый того и гляди обидится, уберет от шамана, если что-то будет сделано не по его вкусу. И некоторые убежали. Других шаманы сами изгоняли «за строптивость», например, Моло Ошника прогнал одного духа за то, что тот просял слишком много сливочного масла, на такого «не закупишься. Но обычно большинство своих духов-помощников шаман дорожил, объяснял свою осведомленность во многих извещенных вопросах содействием духов-помощников. Без них он не мог камлать. Перед смертью все духи-помощники поведали его. Об этом нам рассказывали многие, но пришлось непосредственно столкнуться с подобным представлением, когда я посетил трех шаманов действительно накануне их смерти. Это были пайаец Моло Ошника и улечи Александр Коткин и Алтажи Оульчи. Незадолго до этого Моло продал одному музейному работнику предметы своего шаманского снаряжения, в том числе и фигурки духов. Через некоторое время он осознал это как катастрофу. Шаман заболел еще сильнее, но воспринимал уход духов и свою болезнь как неизбежность, с которой он полностью примирился.

Иногда в литературе отказ шамана от своих шаманских принадлежностей рассматривают как утрату или шаманской идеологии. Но даже когда шаман отдает в музей фигурку своего духа аяки, это не значит, что у него не остается никаких духов-помощников; как уже говорилось, у каждого шамана их много. В частности, у Моло, когда он лишился фигурки духа аяки, оставались другие духи *сэзэ* и аяки, изображений которых не было, а также дух *аюэла*, не покидавший его до последних дней. После смерти душа шамана превращалась в душу простого человека, поэтому шаманы хоронили как обыкновенных людей³.

Духи помощники и защитники улчских шаманов. В отличие от пайафцев, у улчских шаманов два

² Душа *кэргэ* от умирающего шамана уходила на территорию шамана *дэргэ*, где ожидали появления нового шамана.

одинаковых главных духа-помощника *аями* — *маси* и *бучу*. Чаще всего вымаруют *маси*, он «защитнее» — быстро «летает», а *бучу* больше «скарывают шамала дома» (Алтайк Ольги, 1962 г.). По словам Панюка Лопки (1973 г., сел. Марининское), ее *бучу* плет впереди всех во время камлания, голдет чертей. Согласно ее данным, духа *маси* звали не все улусские шаманы, у некоторых его заменял дух *сородо* (мужской или женский), но это было редко. По ее мнению, *маси* был лучше, в нем было меньше дурных свойств, он не был слишком строптив, поэтому приносил шаману (и людям вообще) больше пользы. У самой Панюка Лопки главными духами-помощниками были *маси*, *бучу* (по ее словам, *бучу* — змея *маси*), *дзеза*, *манги* (такие же духи были и у ее отца — *касаты*-шамана и у деда) и много других.

У шаманки Алтайк Ольги (сел. Булава, 1962 г.), по ее словам, главными духами-помощниками были *маси* и *бучу*. Большую роль играли духи *сэван* (ее защитники) — филины *уксара* (он помогает на земле) и др., 20 птиц *чидды* (пожарят шаману дететь вверх; вылавяв того и других, она обращалась к верхнему божеству *Мэу*), морж *кэнэги* (помогает ей в воде). И вода, я лебо, и земля — ее главные дороги во время путешествий. А всего у нее было более 20 духов — помощников и защитников, в том числе насекомые, птица *сигурда*, летающая лисица, трехголовый дракон *мудули*. Духи *маси* и *бучу* всегда охраняют ее от злых духов, карают ее дом. Во время камлания вместе с ее душой летают все ее духи-помощники и защитники (в том числе *маси* и *бучу*), они отщипывают злого духа, а потом помогают шаману тащить* к больному его спасенную душу. Дух-помощник *комлан* (вид змеи) находил злого духа в воде, насекомые — в расщелинах скал. Дух *одрэнго* побеждал самых сильных злых духов.

В 1979 г., незадолго до смерти, Алтайк Ольги (ей было около 90 лет) после многих просьб откликлась мне, сказала, что у нее был главный небесный дух-покровитель *Саньси*. Его мы отметили в качестве объекта поклонения и у некоторых найацев, однако у найацких шаманов *Саньси* не был духом-помощником. Она долго не могла решиться произнести имя этого божества (едва его назывешь, он тотчас появляется и спрашивает: «Что нужно делать? Зачем звала?» — и сердится, если нужды в нем нет). Пришлось ей по моей просьбе земного попоминать (она бодела). По имени она не называла и других духов, например, мерка, филина и двадцать небесных птиц. В случае необходимости называть их приходится вносказательную форму, так как они тотчас появляются. Моя последняя беседа с Алтайк Ольги происходила днем в июле 1979 г. (ждать вечера, когда обычно шамалет, я не могла). Дочь шаманки подогрела бубен над электрической плит-

кой (обычно его подогревают над костром или у печки), а он зашевел. Камлаше длилось минут 15, так как шаманка была совсемно слаба.

У Алтайк Ольги было много различных фигурок — «вместилища» духов-помощников, она лепила сама; говорила, что при болезни почек (копцши, наимствоянная от врачей, ранее такие детали не определялись) ей помогает дух *кугуэ* (жаба). Некоторые духи-помощники появлялись у нее в различные время после разных заболеваний. Как и найацкая шаманка Г. Г., Алтайк Ольги говорила, что новым дух-защитник ее мучил, она бодела, видела его во сне, после чего болезнь проходила, а дух ей служил много лет. Так у нее появлялись две птериды и рыбка, когда у нее долго сильно болело горло. Эти серебряные фигурки, по ее словам, выпали у нее из рта. Так же появлялся у нее в маленьком серебряный диск (размером с металлический рубль) с изображением на нем черта с двумя хвостами. Аналогичное явление — *салби* — у найацев было характерно преимущественно для становления *касаты* шаманов и заключалось в появлении у шамана предметов шаманского снаряжения из рта. Но после этого не все становились *касаты*-шаманами. Подобное явление было характерно и для улусчей. В частности, Алтайк Ольги, говоря, что некоторые ее души появлялись у нее из рта, именно эти доказывала свою «силу» как несрдинарного шамана (хотя *касаты*-шаманкой себя не называла, женщина этого ранга вообще не было). Панюка Лопки сказала нам в 1973 г., что таким образом появлялись некоторые атрибуты у сильных (*касаты*) шаманов, ее отца и деда из рода Муши.

Таким образом, у всех улусских шаманов, помимо главных духов-помощников *маси* и *бучу*, было много и других, чрезвычайно разнообразных. Особенно много их «попоминаний» в суагулгуре было у шамана А. Коткина из сел. Дуди. Своих главных *маси* и *бучу* он называл «небесными», говоря, что получил их от своего небесного отца-покровителя; его дородящие *маси* и *бучу* были крылаты, антропоморфны (второй — с острой головой). На мой вопрос А. Коткин ответил, что эти духи — муж и жена.

Изображения многих других «помощников» и «защитников» были сделаны из металла; как говорила женщина, в этом заключалась их особая сила (металлические фигурки были сделаны в большом мастерстве в начале 1950-х годов местным умельцем Н. Б. Черуал, прекрасным знатоком религии). Несколько духов-драконов *мудули* служили Коткину: одна была изображена в виде анимации из ткани на его халате, другой вырезан из толстой металлической пластины дугообразной формы длиной несколько более 20 см. К его груди ее части на двух дужках была подвижно прикреплены фигурка в виде летящей птицы, по и ее Коткин называл драконом. Кроме того, в разных местах к большой фигуре были приделаны мелкие фигурки духов *маси*, *бучу* и *дзеза*. Коткин говорил: самый большой, главный дракон летает по воздуху, «гром делает», поменьше (в виде змея) ходит по земле; все

* Душа больного, побывав среди злых духов и испугавшись различными мучениями, становилась слабой, едва живой. Ее звали обратно бережно, боясь повредить. Чаще всего шаман ловил ее одному и тому же духу-помощнику — участнику всех камланий. На обратном пути шаман постоянно напевал ей: «Осторожнее с душой, не повреди!»

они подчинялись ему, убивали злых духов. Это сложная, многофигурная «композиция» была сделана от боли в груди, изображенные духи ему помогли и стали служить в дальнейшем. В рассказе шамана было несколько видов змей-духов, черепаха или с утиными лапами (верхом на шей Коткина проделал сиволь камень, бывал в море), змея *муи* (острая, длинная, сразу злого духа *албан* (тигра) убивала), *ээри* (очень сильная змея, «таких много живет на сонке» у сел. Богородского, «но мол дерево ломает, побеждает черта в виде медведя, тигра»). Фигурка одного духа была сделана из ткани в виде змейки длиной 52 см.

Одним из основных своих духов-помощников *албан эдени* Коткин считал льва, который у него воплощался в деревянной фигурке, отдаленно напоминающей это животное. Она была облепана мехом белки, но он сильно помытерся. «Это — мой самый сильный помощник; я, как лев, летаю, воюю с чертими, рублю их саблей, рау когтиами, зубами».

В 1960 г., когда А. Коткин стал посвящать меня в свои тайны, он просил купить в Москве и прислать по почте хорошую меховую игрушку, изображающую льва; его старая фигурка от длительного употребления выглядела очень влохло. Я спросила: «Но ведь это будет просто игрушка?» — «Нет, и в нее поселю духа».

Как и другие часто болеющие старики, Коткин имел много разнообразных фигурок, которых делали при болезни: *гендур дус* — деревянное изображение тигра с подвижными суставами на месте копыт и конечностей (сделано от болей в пояснице, руках, ногах), *огиннега* — антропоморфная фигурка, *муи* — две переплетающиеся змеи (от болей в животе), *адау маси* и *бучу* — две соединенные фигурки — муж и жена. Нефритовый диск *косо* — старый, почтенный металлическими заклепками, данный подарок старой родственницы-шаманки — вместили духа, от которого у него долгое время болел живот. Вместилище духа *муза* в виде двух одинаковых зооморфных фигурок было сделано из металла из-за болей в кишечнике.

Некоторые шаманы призывали на помощь духов гор, ключиков, седений — тех мест, где они жили в детстве (И. Тахтавчи).

Описанные роли духов-помощников во время камлания: 1) отыскивать путь, по которому алде духи тащат душу больного; 2) бороться с ними, освободить душу; 3) доставить ее больному, но не причинял ей вреда; 4) охранять самого шамана в пути. Духи дралси с чертими кто чем мол — зубами, когтиами, а некоторые — оружием. Но и сам шаман не был пассивен. У Коткина была огромная железная сеть, которую он раскидывал по всему миру и ловил ею черта («фактически», говорил он, это делал сам «небесный хозяин», его покровитель, помогал ему в камлании). Коткин бился с врагами настоящей железной саблей.

Некоторые улусские шаманы имели духов-помощников в виде железной медвежьей головы *дьячда* (либо в виде шучьей, волчьей). В отношении функций этого духа мнения разделились:

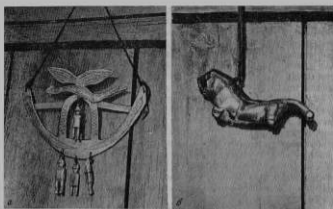


РИС. 7. БУРХАНЫ ШАМАНА А. КОТКИНА:

а — металлический бурхан, изображающий летающего dragonfly и змеи. Подвешены фигурки духов *маси* и *бучу*. Под лезвием дракона — фигурка духа *эдени*. Общая длина по горизонтале 32 см. Сел. Дуди, 1958 г.; б — левая из головных бурханов — деревянная фигурка льва, вместилище бесчелюстной змеи. От длительного применения сильно вытерта. В образе этого льва А. Коткин боролся со злыми духами. Длина 19 см

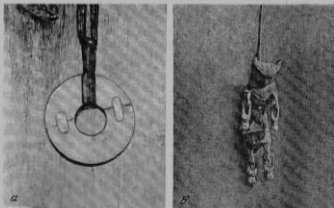


РИС. 8. БУРХАНЫ ШАМАНА КОТКИНА:

а — нефритовый диск *косо* из нефрита. В прошлом — родовая драгоценность. Вместилище духа-помощника шамана А. Коткина. Диаметр 10,5 см; б — деревянная фигурка, изображающая духа тигра *дус* с подвижными конечностями, лечебный предмет при болях в руке и вис. Сел. Дуди, 1957 г.

Ведика Дитала (с.с. Кольчом) сообщал, что шаман авал такого духа во время посвящения больного в шаманы: душу больного хватал не он сам и не посвящавший его шаман, а его дух — медвежья голова. Однако шаманка Д. Д. сказала: «Важь душу мог любой шаман, а духа дячиджа (медвежью голову) шаман вымывал для борьбы со злым духом (в обычном камлании), а также чтобы уничтожить злых духов, убивающих детей. Но не каждый шаман имел такого сильного духа».

Ульские и нанайские шаманы, начиная камлать, звали своих духов-помощников, называя их иносказательно: отцом, матерью, сестрой, детьми. Их изображали в виде зооморфных и антропоморфных фигур; небесных же людей-духов ульчи, как и нанайцы, изображали на бумаге или ткани в виде бумажной или тканевой «иконки *лиэ*. У «начальников» этих небесных людей шаман просит за больных — своих пациентов. Остальные духи-помощники везде летают, все узнают, сообщают шаману. Духами-защитниками шаман как бы «отгораживался» от множества злых духов во время камланий.

Старая Панька Ловки так же звала своих помощников: «Отец, мама, сестра, братья, дети, друзья, приходите, помогите». И они приходили: *маси, бучу, манги, горобо*. Большая часть из которых — *сээн*, но были и несколько *албан*. Она считала, что главным ее помощником был *эбегэ*, он авал «все обо всем». Как и нанайские, ульские шаманы владели небесными духами *эбегэ*. Шаманка Д. Д. из Ухты сказала: *эбегэ* — это «парнишка», «сын-ок с неба», от него сердце болит, но он помогает своему шаману камлать. Он появился с неба в самом начале становления шамана. Однако, судя по разным высказываниям, у ульчей духов *эбегэ* имели не все шаманы.

Ульские шаманы ежегодно устраивали в апреле в октябре обряд кормления всех своих духов (*кала*), практически сходный с нанайским. Говорят, это было как интересное представление: шаман обращался к приходившим на зов духам, сам отвечал за них разными голосами, звучали различные мелодии («как театр одного актера», — сказала Д. Д. в 1973 г.).

Культы родовых духов о занимают у нанайцев особое место; их нельзя сравнить с культурами духов природы, промысловых духов или духов-хозяев. По словам нанайцев, они появились сравнительно недавно, «на памяти отцов» уходящего сейчас поколения. Известный знаток нанайской истории Половто (С. Г. Киле) (год рождения 1896) сказал в 1926 г., что почитание духа-покровителя рода Ходжер (Хадер) началось, когда его отец был еще ребенком, т. е. примерно в середине — второй половине XIX в. О позднем появлении этого культа сообщили и другие нанайцы.

Нанайцы «открыли нового бога» (по выражению стариков), их родового покровителя, первоначально только одного рода, однако этот культ получил у них более широкое распространение. В 1920-х годах нанайцы разных родов приезжали в сел. Хулусан

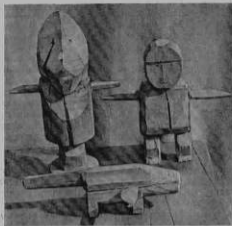


РИС. 9. ДЕРЕВЯННЫЕ ФИГУРКИ ВАЖНЕЙШИХ ДУХОВ-ПОМОЩНИКОВ ШАМАНА А. ЛОВКИНА, ЕГО НЕБЕСНЫЕ КРЫЛАТЫЕ ПОКРОВИТЕЛИ ДУХИ ВУЧУ (С ОСТРОЙ ГОЛОВОЙ) И МАСИ, ПЕРЕД НИМИ — ИХ «ПОМОЩНИК» — ТИП

(позднее — в сел. Докеда), чтобы принести жертвы, поклониться, помолиться новому «богу» (духу), попросить его об успехе предстоящего промысла, о здоровье. Об этом культе, о его возникновении было сообщено в печати¹⁴. И. И. Козынский, работавший у нанайцев в 1926 г., считал, что культ возник 15—20 лет назад. Он его называл *Хари мана*, однако такого названия мы теперь нигде не встретили. *Хари мана* нанайцы перевели как «страстующий старик», «бродяга». Все говорили, что такого божества у них нет и не было. Действительно, для божества подобное определение выглядит очень странно. Во время работы Козынского на Амуре культа других родовых духов, по-видимому, не было, во всяком случае он о них не упоминал. Согласно А. Н. Ливскому¹⁵, святами рода Ходжер состояла из огромной глиняной вортиги *саола*, в которой был заключен череп предка рода Ходжер. Старика нанайцы в 1960—1980-х годах хорошо помнили о регулярных поездках на поклонение духу этого рода в сел. Докеда, однако о хранящемся в вортиге черепе, как говорили все, они «слышали от меня впервые».

Нанайцы нам рассказывали своеобразные предания, связанные с возникновением культа рода Ходжер: речь идет о тяжелых последствиях кровосмесительного брака брата и сестры, в результате которого умерло множество их сородичей и расплодилось неслетное количество злых духов. С ними пытались бороться раз-

ными способами, в конце концов главных поймаля и заключили в корчагу. Находящихся там злых духов старались задобрить регулярными молениями, причем это делала представляли различных родов. Культ существовал до начала Великой Отечественной войны.

В 1930-х годах и особенно после 1945 г. возникли аналогичные культы и у других родов, например, у нанайцев рода Ошипка. К созданию их были причастны шаманы. Каждый род имел свою специфическую легенду (в принципе они все отличались от легенды рода Ходжер) о возникновении культа их родового духа, о создании своих «вместителей» злого духа — родового «святыня». Общим было представление: в старых корчагах ахладжани и, следовательно, делали безосмысленного злого духа рода, которому требовались регулярные жертвоприношения. Хранителями этих «святынь» были старшие шаманы. На ваш вопрос о причинах распространения подобного явления, особенно разлившегося буквально в наши дни, М. Н. Бельды из Найкика ответил: «Идут счастья любым способом; надеются на ишность родового бога».

Поскольку первый родовый культ возник в роде Ходжер и ему поклонялись члены разных родов, среди всех родовых духов дух рода Ходжер *Ходжер Ама* (отец) стал считаться первым, его еще называют *Сабби Ама* (старый отец).

Шаман Моло Ошипка принимал непосредственное участие в создании «святыни» своего рода — *Ошипка Ама*. В 1940 г. один старик из этого рода сам создал объект поклонения — в корчагу поместил изображения злых духов, однако вскоре умер. Другие члены этого рода испугались, связав причину смерти с созданием «святыни»; они закопали корчагу в землю, потом оказалось, что она «улетела на небо» (исчезла из земли).

Легенда рода Ошипка о создании нового культа была совершеннее иной, чем в роде Ходжер: якобы охотник Ошипка зимой на р. Аюй обнаружил на самостреле голову мыши. Следы вокруг отсутствовали. Он взял ее и хранил в шелке, как драгоценность, быстро разбогател, соборы шли сами в его руки. Однако вскоре многие родные охотника к он сам умерли. Опасаясь, что они хранили злого духа. Укротить его никак не могли, пока не достигался, по примеру рода Ходжер, заключить его в корчагу. В конце 1940-х годов в Моло как и торшору мастеру, резчику и художнику обратились старики; по виденным ранее образцам он вырезал из березы изображения трех человеческих голов в золовину натуральной величины с безлобой «грудиной чашею», как бы «вдетостом». Одна голова изображала духа *Ала Ама* (или *Ала Хото*), вторая — *Майда Мама*, главного духа-помощника Моло, третья — их сына *Иадала* («березовый»).

Моло кампал над каждым сделанным им изображением, «отпущая» от злого духа, «делая из черта бога», только после этого дута поселяли в фигурку. Кроме изображений голов в корчаге находились фигурки «вишючников» главных духов: несколько железных фигурок духов ищериц *исалан*, жаб *кара*, жука-короеда

галлель, три фигурки змеи *симур* (длинной около 50 см), три изображения черепах *аяч*, три кукушки *кажу*, две антропоморфные фигурки из сена — духи *сайка*, завернутые в рыбью кожу и кусок сена, с ними — фигурка *эдеха*. *Сайка* — самые сильные духи, но они были связаны сетью, заключены в фигурки и не могли вредить.

Аналогично было содержание и корчаги рода Ходжер, возобновленной после Великой Отечественной войны старой шаманкой из ел. Верхний Норен. В 1970-х годах было уже несколько корчаг рода Ходжер в разных пайвайских селениях*, а также и «святыни» других родов. Не все нанайские роды и в 1980—1970-м годах имели водобные предметы, у низовых их было мало. Обычно *сама* хранили старики шаманы. В эти корчаги некоторые шаманы помещали души детей за сохранение. Они имели по три «священных» шеста для молений небу. К ним регулярно приносили члены данного рода, чаще с маленькими детьми или с одеждой детей. Молились о здоровье в случае наступившей болезни ребенка (что отнюдь не исключало обращения к иречу). Нам известны лица среднего возраста, в 1970—1980-х годах, которых их верующие родители ежедневно водили поклоняться родовым «святыням» с равного возраста до 12—15 летнего. Родовым «святыням» молились регулярно, два раза в год, и для удачного промысла: перед лотной гужиной и перед началом охотничьего сезона.

Моло Ошипка, хороший художник, имел собственную *сама*, особую: на большом листе бумаге он изобразил различных нанайских богов — охранителей родов Ходжер, Пассар, Ошипка и др., с их женами и детьми. По существу, это было изображение обычным «иконам» *сама* на бумаге, которые по большей части привозили с ярмарки из г. Сальсина из Супгара, но данный художник наполнил это изображение своим нанайским содержанием. Все родовые боги имели вид людей в ахалтах, головных уборах разных видов, были размещены рядами. В верхнем ряду по бокам находились изображения двух драконов *мусур*, а в центре — солнце *тун*, дарующее свет и здоровье. Во втором ряду размещался бог рода Пассар с близкими, в третьем — *Ходжер Ама* с женой и ребенком. И лишь в четвертом в центре находились *Ошипка Хото* (*Хосил Мапа*), сына от него — *Майда Мама*, сырава — его дочь, которую Моло считал своим духом *эдеха*.

Поскольку подобные изображения не являлись традиционными, старики нанайцы относились к ним скептически.

Но во время кампаний шаманы причисляли родовых богов и соему других, более древних. Шаман любого рода нетренимо упоминал в числе первых *Сабби Ама*, *Пассар Ама* и потом —

* Это, естественно, не согласовывалось с главной «идеой» родового бога, однако очень соблазнительной для жителей разных селений была возможность иметь собственные «родовые святыни».



РИС. 10. САХЛА ШАМАНА МОЛО ОШИНКА. ЦЕНТРАЛЬНЫЕ ФИГУРЫ, ВО ЕГО ИМЕННО, ИЗОБРАЖАЮТ РОДОВЫХ ДУХОВ-ПОМОЩНИКОВ С ЖЕНАМИ И ДЕТЬМИ; В ВЕРХНЕМ РЯДУ — БОГ РОДА ПАССАВ, ВО ВТОРОМ — РОДА ХОДЖИ, В НИЖНЕМ — РОДА СПИНИА

своего родового бога. Забыть кого-либо из богов было ошаме, это могло повлечь неблагоприятные последствия.

Родовые духи ульчей, в противоположность нанайским, были старше, традиционные, о которых также всегда упоминалось при любом молении верхним божествам.

* * *

Подводя краткие итоги данной главы, на основании накопленных материалов можно говорить о значительном богатстве представлений народов Нижнего Амура о духах. Выявлены глубокие различия в представлениях о духах, с которыми могли общаться шаманы и вешаманы. По всей вероятности, под влиянием деятельности шаманов возникли представления о наличии духов, с которыми могли справиться только шаманы. Особенно это относится к злым духам (*амбан, бучиэ, сайка* и др.).

Можно говорить о почти полном отсутствии понятий об перар-

хин в мире духов; параматвы в данной сфере изменения и представления — явное влияние новых религий. Вообще отмечено сравнительно много новаций, появившихся в воззрениях в данной области у обоих народов под влиянием современной действительности.

Сравнивая фонд духов нанайцев, ульчей и вивхов, можно говорить о значительном сходстве в этой области у первых двух народов (духи *саанн, муши, хураллику (хоралишко), городо, калсама, бучу* и др.). У вивхов и ульчей, отчасти и у вивхов нанайцев общими являются духи *майкудо (май), маси, ошине (ошинеги)* и др. Можно предположить, что в данной сфере выступают очень древние представления о духах, свойственные аборигенному населению региона. Более поздние наслоения проявляются весьма четко.

Существенно различались понятия о духах-помощниках шаманов у нанайцев и ульчей: у первых эти духи были индивидуализированы и выступали чаще всего в антропоморфной форме. У всех ульческих шаманов ближайшими духами-помощниками были одинаковые духи *маси* и *бучу*, хотя у каждого было также множество индивидуальных духов, которых имел только данный шаман.

В ульческом шаманстве гораздо сильнее, чем в нанайском, было развитие представление о влиянии на жизнь людей духов-хозяев природы. Это отмечается отчасти и у вивхов нанайцев.

Культ родовых духов, вошедший в шаманизм, у ульчей имел более древнее происхождение: каждый род имел в начале XX в. своих родовых духов, тогда как у нанайцев культ о родовых духах, возникшие во второй половине XIX в., развились вплоть до 1950—1980-х годов.

Общими для обоих народов были представления о духе-помощнике *дедег*, по существу, одинаковые для шаманов и вешаманов. — факт, как и многие другие, не отмечавшийся в литературе.

Как у ульчей, так и у нанайцев четко прослеживаются общие представления о возможности не только шаманов, но и вешаманов общаться с духами и направлять их деятельность себе на пользу. Однако последние могли только просить духа о милости. Духи-помощники служили шаману и могли победить самых сильных врагов, отыскивая их во всех сферах вселенной. Хотя у шаманских духов иногда проявляется своеобразная «специализация», это, по-видимому, позднее явление в данной сфере понятий. Чаще всего шаман лечил болезни силами всех своих духов-помощников.

¹ Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Л., 1977. Т. 2.

² Шиланов П. П. Материалы для изучения шаманства у таловдов. Хабаровск, 1936. С. 3.

³ Золотарев А. М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939; Соловьев А. В. О культуре биванцев и нанайцев Нижнего Амура // Вопросы этнографических и антропологических исследований: Итоги НИИЭ в 1972 г. М., 1974. Ч. II.

⁴ Двоусси В. Развитие одного вида долетельных амулетов у голландов // Folia

- ⁴ Соловьев А. В. Представления нанайцев о мире // Представления о мире и мировые народы Севера и Сибири. Л., 1976.
- ⁵ Соловьев А. В. Роль обряда и жизни и религиозных верованиях ульчей // ВИНЭ. М., 1989. С. 227-234.
- ⁶ Золотарев А. М. Родной строй...
- ⁷ Сравнительный словарь. Т. 2.
- ⁸ Гречнев Ю. Е. Шаманизм у чукчалов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.
- ⁹ Васильев Г. М. Эвенки. Л., 1969.
- ¹⁰ Штернберг Л. Я. Палеоантропология в религии // Этнография. 1927. № 1.
- ¹¹ Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири.
- ¹² Алексеев В. А. Шаманизм у тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1985.
- ¹³ Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Л., 1975. Т. 1.
- ¹⁴ Козьмалский Н. В. Возникновение нового культа у голдов // Собр. этногр. материалов. Л., 1927. Вып. 2.
- ¹⁵ Динский А. Н. Элементы религиозно-психологических представлений у голдов. Чита, 1953.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДУШЕ ЧЕЛОВЕКА

*

Вся деятельность шаманов (лечение больных, помощь бесплодным женщинам, самолечение и т. д.) была тесно связанным образом связана с представлениями о душе человека.

В литературе, особенно за последние годы, были высказаны мнения о том, что устоявшийся термин «душа человека» неправомерно применительно к предсталаемим народам Севера и Сибири, ибо и этот русский термин народы Севера вкладывали понятия, во многом отличные от христианских¹. В этой связи В. П. Дьяконова² заметила, что и термин «поминки», которым этнографы обозначают похоронные обряды, также не соответствует его содержанию у этих народов.

Действительно, почти у всех народов Севера и Сибири понятие «душа» отличалось от аналогичного христианского и представлялось в виде материальной, хотя и нематериальной субстанции. Об этом писал уже, например, П. П. Шумилов в 1836 г. в своей книге о нанайцах³. Тем не менее другого подходящего термина нет, хотя, конечно, представления нанайцев и ульчей о душе специфичны. Теперь можно сказать, что доказательств существования подобных понятий о душе у нанайцев существует очень много.

1. Сразу же после смерти человека около него ставили угощения, их непрерывно меняли, пока умерший был дома. Затем его «сжигали», тогда все собиравшиеся на кладбище (на могиле ставили яства). Присутствовавшие на погребении пили и ели; считалось, что вся эта пища и питье также попадают к покойнику.

Ответа стариков на вопрос, кормила ли они душу или тело, были неоднозначны; как правило, сейчас об этом задумываются очень редко. Все же большинство склонялось в данном случае к приоритету души. Представления же о возможности ее «питания» свидетельствуют о том, что душа воспринималась как материальная субстанция. Никак будут показаны понятия и обряды, подтверждающие этот тезис.

2. Через семь дней после смерти шаман «лечил» душу покойного камланием и обрядом с камешками.

3. Шаман «ловил» душу умершего и «поселял» ее в деревянной кузовке, которую нужно было регулярно кормить, угощать табаком, укладывать спать, будить и т. и.

4. Вдова надевала носок с колокольчиками, чтобы «душа умершего могла следовать, куда вдова ходит». Нанайцы представляли себе душу умершего вполне материально: маленький «столовочек» — точная копия самого человека; она «прицеплялась» к подолу халата вдовы, чтобы наблюдать за ее поведением (посто-

вые сношения в течение года (или дольше) — до совершения больших поминков по усопшему — портились пайпачами как дреблободящие). Поэтому женщины, выходя из дома, открывали подол, чтобы страдать «вращивающуюся» душу умершего. Благословенные пожелания свекрови следовали за тем, чтобы их стокиды не утратили на себе халат: «Душа умершего упадет, разодрается».

5. Во время ежемесячных малых поминков душу обильно угощали, не только просто поставив чашу перед кукошкой, но и бросив пшиту в огонь; возможно, здесь проявились остатки двух обрядов, различных по происхождению.

6. Во время *каса*, обряда последних поминок, души умерших помещали в больших укудах, которых одевали в нарядные одеяла, кормыла. Затем их усаживали на нарты, таман запрягал в них седловых животных (его духов-помощников) и отправлялся с ними в загробный мир. По дороге таман делал «становилки», чтобы души могли отдохнуть, поесть.

7. Согласно представлениям пайпачей, души жили в загробном мире, как люди на земле.

Точно так же, по воззрениям ульчей, душа была материальной субстанцией: на ней якобы отражаются все особенности человеческого тела. На этом основано представление о том, как внешне шаман отыскивал похитренную злым духом душу больного человека П. В. Салданга в 1962 г. на вопрос: «Каким образом шаман отыскивает след черта, утаившего душу больного?» отвечал: «По следу: черт пел душу, несколько раз садился отдыхать, клал душу на землю, а на ней отсыхались все особенности, все физические недостатки покойного (затрнутая нога, отсутствующие пальцы на ноге, руты и т. п.), по этому следу и шел шаман». Примерно так же отвечали мне и другие старики ульчи.

Ульчи, в отличие от нанайцев, не делали деревянных укудов — выселили душ после смерти человека, но они устраивали для души поминки в виде лица, который ставили в шалашике близ могилы (позднее его хранили в амбаре). В него обильно клали сухую пшиту, что-либо из одежды умершего («душа унабер свою одежку и придет именно сюда»), кусочек меха («чтобы душе было легко сидеть»). Ульчи, как и нанайцы, обильно «кормили» умершего, когда тело еще лежало в доме; у них так же существовало представление о том, что пшиту, съеденную присутствовавшими при погребении людьми, получал умерший. Обряд отправления души в загробный мир у ульчей был сходен с нанайским. Ульчские и нанайские шаманы во время каждого калдания для больного, отсыпавши его душу, устраивали гадание (*мазеси*) — определение принадлежности каждой души по телесным признакам. Считалось, что все «недостатки» человека (родимые пятна, искривленные ногти и т. п.) повторяются и на «человеческой» — душе со всеми мельчайшими особенностями. Шаману же было необходимо точно определить, действительно ли душу данного человека он встретил на шаманской дороге.

Перечисленные обряды, основанные на представлениях о душе как материальной субстанции, были свойственными (как об этом свидетельствуют наши полевые материалы 1947 и 1976 гг.) и пегидальцам. Понятие о материальности души у них проналось во время погребального обряда: умершего «кормили», надевали на него халат с особенно прочными заплатами на локтях, на плечах (на коленях) и лодыжках. Пегидальцы различали: «Если душа умершего устанет — она посылает по дороге в загробный мир на колених, опираясь локтями о землю». Ребенку клали в гроб мячик («душа его, играя мячом, быстрее добдет до загробного мира»⁴). Однако во многих из этих представлений по разграничиваются понятие «душа» и сам умерший.

Понятия о судьбах души у урочей были сходны с пегидальскими. Они не устраивали последних поминок с большими шаманами, думая, что душа сама, лепшим (если принадлежала очень больному, то юзакном) добредает до загробного мира.

Важно, что, согласно верованиям большинства народов Севера и Сибири (в том числе и народов Нижнего Амура), у человека было несколько душ, что также отличало эти понятия от представлений о душе у русских. Сами народы Севера, в частности нанайцы и ульчи, широко пользуются русским термином «душа» для перевода нанайских терминов *ампа*, *палла* и др. Что же касается предлагаемого некоторыми этнографами употребления термина *эреэн* (жизненная сила) или других терминов вместо слова «душа», то у нанайцев, согласно их утверждениям, такая замена невозможна. В их языке имеется термин *эреэн*, *эреэнэ*, который П. Г. Шмкевич переводит как «душа», но у этого термина несколько значений: 1) дыхание; 2) жизнь; 3) судьба⁵. По поводу значения этого термина приходится много разговаривать со стариками на Амуре (в селениях Найхыи, Дада, Джери и др.); все они отмечали, что *эреэн* охватывает «жизненную силу» и действительно не соотносился с возможностью употребления термина *эреэн* вместо *палла* — «душа». Вероятно, дело в том, что П. Г. Шмкевич работал у нанайцев группы *авяни*, живущей в стороне от амурских селений и отвлеченной особым родовым составом, диалектом⁶, существенными особенностями в культуре. На Амуре для понятия «душа» употребляется преимущественно термин *палла*, что было уже показано в работах А. И. и Н. А. Липских, И. А. Лопатина, Л. Я. Штернберга и др. В представлениях нанайцев Амуре *эреэн* и *палла* — неэквивалентные понятия.

Мы полагаем, что в этнографической работе, посвященной верованиям народов Севера и Сибири, в частности народов Нижнего Амура, вполне допустимо употребление русского термина «душа» с необходимыми оговорками и различениями о принципиальном отличии данных понятий у этих народов. Попутно отметим, что, по наш взгляд, возможно и применение термина «оминки», хотя

⁴ П. Г. Шмкевич, И. А. Лопатин и другие авторы по-разному пшут термин *эреэн*, *эреэнэ*, *эреэн* и переводят его как «душа». Мы следуем нанайскому С. Н. Осенко¹⁹⁴⁷: *эреэн* — 1) жизнь; 2) душа.

и в этот теини народами Севера вкладывается своеобразное содержание.

С повстанцами о душе была связана проблема становления найвского шамана. В то же время в своей практике шаманы постоянно имели дело с душой человека — живого и умершего. Необходимо разоборать понятия о душах простого человека и шамана и выявить различия в них.

Такие явления, как сон, болезнь, смерть, а также погребение умершего, обряды поминок, шаманы связывали с поведением души. Однако, судя по записям И. Я. Штернберга¹¹, а в 1910 г. у найвцев отсутствовала достаточная определенность в этой области. В селениях Чильчи и Синичи-Алая им были известны два термина для разных душ человека — *панья* и *уксукки*. В сел. Чольчи: «Панья повсюду ходит, когда человек спит, а душа *оксой* (отражение в глазах) никогда не отлучается от тела». В Синичи-Алае: «Панья — это тело, всегда находится с человеком, а *уксукки* ходит, когда человек спит».

П. П. Шимкевич приводит термины для живой души взрослого человека — *эргэи* или *эргэ*¹², для души маленького ребенка до года — *омиа*; для подлунки — вместилища души умершего — *фаня*, для фигурки из дерева (жукунка) — *пьями фаньякко*. Душу умершего он никак не называл. Он считал, что душа ребенка *омиа* имела вид птички. Неродившиеся души в виде птички, сидящих на огромном небесном дереве *душа омиа мони*, постепенно перебарываются с верхних ветвей на пыльные. Потом спускаются на землю, в виде зародыша живого существа внедряется в зопю женщины. Та падит во сне птичку и беременеет. Если младенец умирает, душа его в образе птички вылетает из тела и возвращается на родовое дерево. Эта душа могла снова родиться у той же либо другой женщины того же рода. Если же ребенок жил, душа в образе птички оставалась в теле в течение года, затем превращалась в душу *эргэ* — она оставалась у человека до конца его дней.

В некоторых семьях у одних и тех же женщин часто умирали маленькие дети. Чтобы предотвратить это, шаман камлал для такой женщины. Он легал к небесному дереву души, брал оттуда самую хорошую, крепкую душу ребенка, а возвращавшийся, помещал ее в маленький мешочек (*фатача*), который вешал на шею дитячьей фигурки — изображения духа *Майда Мама*. Во время болезни ребенка шаман камлал, разыскивая душу *омиа*, подвоял ее в тело ребенка, «запирал» *омиа* в мешочек *фатача*, — таковы были сведения о душе человека, полученные Шимкевичем от найвцев группы *экама*. Подробностей о душе *эргэ* — душе живущего взрослого человека там не было. Не сказано и об образе, в котором представлялась душа *эргэ*.

* Такие образы, Д. Я. Штернберг записал палеобайские термины для души — *пьями*, *оксой* и *уксукки*. Нам в селениях Найдан, Джарин, Хумки и других на Амуре термин *уксукки* не встречался вообще. *Оксой*, *оксой* по изысканиям современных найвцев — «душа».

Из приведенных Шимкевичем фольклорных данных известно, что душа взрослого человека — *эргэи* (*эргэи*) или *эргэ* — могла существовать отдельно от тела, жить в каком-нибудь предмете (в корыбе, яйце), но если она бережно хранилась, с человеком, хозяином этой души, по случалоу ничего плохого.

Согласно И. А. Лопатица, возматствованному многие данные П. П. Шимкевича, душа человека проходит три стадии развития: *омиа* (птичка) превращается в душу *эргэи*, но в образном воплощении Лопатица поговарит. Он ошибочно переводит *эргэи* как «воробей»¹³. Эту ошибку отметил И. В. Кала¹⁴. Со смертью человека *эргэи*, согласно данным И. А. Лопатица, трансформируется в *фаня*, тель; это уже третья стадия развития души, шаман помещает ее в фигурку из дерева, а через год (всегда несколько более) после смерти отправляет в загробный мир¹⁵.

По Л. Я. Штернбергу, душа ребенка до трех месяцев была птичкой (*омиа* — утка); потом шаман превращал эту душу-птичку в человека; для этого он водил пальочкой вокруг головы ребенка, сказал его на манер от бубны и камлал (зап. в сел. Чольчи и других селениях на Амуре)¹⁶.

А. Н. Липскому шаманы сказали, что птичка — душа ребенка *омиа* превращается в человека еще в теле матери¹⁷. Согласно его концепции, душа *омиа*, едва появив в лоно женщины, оккупирует *уксукки* — душу тела будущего ребенка, *уксукки* же зарождался от тела матери. *Уксукки* остается в теле человека до его смерти, а затем обитает на месте его погребения¹⁸. По мнению С. В. Иванова, шаманка думала, что душа оставалась в человеке в образе птички до его смерти¹⁹.

Большинство ученых (И. А. Лопатица, П. А. и А. Н. Липские, С. В. Иванов, Л. Я. Штернберг) называли душу человека *панья*. И. А. Лопатица пытался выявить наличие у найвцев двух терминов для души (*эргэи* и *панья*): он догадал, что *панья* (*фаня*) — это душа человека после его смерти; душа живого (*эргэи*) со смертью человека сразу превращалась в душу *панья* (*фаня*)²⁰.

Н. А. Липская дополнила данные П. П. Шимкевича о небесных деревьях с душами детей (которые входят в виде птичек в тело женщины) важной деталью: по ее мнению, каждый род найвцев имел свое особое дерево, души с него попадали лишь к женщинам своего рода. Птички на дереве назывались *чика* или *ниче*, взрослые именовались, *омиа*, т. е. душа ребенка.

Родовое дерево *омиа-мечи* или *омиа докини* растет на небе в царстве *Омсон Мама*. Если новорожденный умирает, он возвращается на свое дерево птичкой, через некоторое время вновь появляется у той же женщины. Но если умирает зопю, то в третий раз он возрождается уже в чужеродие или даже в женщины иной национальности. *Омиа* — душу-птичку ребенка шаман брал на хранение, и женщина была спокойна. «Шаман передавал мешочек (*фатача*) с душой ребенка на хранение своему духу-помощнику, который берет ее, ухаживает и лечит ее в случае болезни»²¹.

Заметим, что в настоящее время представления о дереве душ у нанайцев неопределенны; у верхояхов нанайцев (Ф. К. Ошника, сел. Найхун, 1972 г.) было одно дерево для всех родов. У пезовых нанайцев в селениях Хумил и Дипши подобно воззрению вообще почти неизвестны. И. Я. Штернберг, приведший несколько сведений о дереве душ, не писал о том, что оно было родовым¹⁹.

Душа тела, по Н. А. Липской, — *укасиэ*. С момента рождения у ребенка появляется *нанан* (*фаня*) — душа-тень; со смертью человека душа-тень уходит в мир мертвых (*брии*), а душа тела *укасиэ* остается на месте захоронения. Н. А. Липская писала о судьбе души-птицы *омиа*: «Если *омиа* переживет год, то продолжает жить в человеке до конца его дней. Возможно, что с этого времени она меняет свою форму. По-видимому, соответствующие данные ей были известны, но Н. А. Липская по каким-то причинам им не доверяла. А. Н. Липский привел рассказ старого голландского *шамана* о том, что в теле женщины душа-птичка превращается в маленького человека. С. В. Ивлев отверг свидетельство А. Н. Липского и предположил, смыслая на Н. А. Липскую, остаться при старом воззрении, что душа якобы всегда имела вид птички²⁰. В действительности (как показали наши полевые материалы) так думали нанайцы только о душе ребенка до года. Многие старики нанайцев нам рассказывали: если ребенок благополучно рос — росла и его душа, из маленькой птички становилась более крупной, а затем трансформировалась.

Представления нанайцев о том, кто давал души людям, были распределены: П. И. Шимский записал, что это было происхождение солнца — *Догод Сигиэ*²¹, у Н. А. Липской — это *Омзон Мама*, глава «царства душ». И. Я. Штернберг отметил, что шаман летал на небе к дереву душ и сам брал там душу ребенка, но это делал лишь для женщин, у которой ужрали предыдущие дети²². Обычно же душа-птичка сама слетала к женщине.

Такими чрезвычайно интересными данными по поводу представлений нанайцев о душе человека, А. Н. Липский, смыслая на сказки нанайцев, писал о возможности сохранения души в снах, например, в сабле, о существовании своеобразных возрений о парадыхах душах (рук, ног и т. п.)²³; последние нам не удалось зафиксировать.

В целом же подчеркнем: ли А. Н. и Н. А. Липские, ли предшествующие исследователи почти не касались вопроса о конкретных понятиях нанайцев о душе взрослого живого человека; в их трудах речь шла о судьбах душ умершего, о душе ребенка, о ее состоянии до рождения и вскоре после него. Для них остались неисследованными понятия нанайцев о душе взрослого (вернее, человека после года его жизни и в дальнейшем до смерти, хотя именно с ней постоянно имели дело шаманы): где находится душа — большого, здорового, спящего, бодрствующего, как взаимодействует шаман с этой душой и др.

В статье 1978 г.²⁴ мы показали, что нанайцы представляли себе душу взрослого в виде маленького человека, точной копии

самого хозяина; с этими понятиями были связаны многие обряды. По этому поводу у нанайца-философа П. Б. Киле читаем: «А. П. Липский слово *эрен* спутал со словом *эриэ* — «дыхание». Но человек мира земного, помимо *эрен*, имеет еще *нанан* (до-слово «тень»). Это душа земного человека... *Эрен* же скорее не душа, а живая сила человека. Душой человека является лишь *нанан*»²⁵.

Почти во всех селениях (Найхун, Данрга, Дада, Джари, Хумин и др.) по поводу термина *эрен* нанайцы говорили нам, что в нем содержится только понятия «наша», «дыхание», с которым, естественно, связана жизнь человека, но в этом понятие пет и замена на значение «душа». Слово *нанан* они понимают в разных значениях: 1) тень; 2) душа; 3) фигура, вмещающая душу умершего. Но душа *нанан*, по мнению многих, имеется не только у людей, но и у медведя, тигра, иногда говорят, что и у других животных. Термины для души *эрен*, *эриэ*, *эриэ*, как уже говорилось, зашифрованы Никитским и *акчань*-нанайцев — жителей притоков Амура — на реках Усури и Тунгуске. Термин *нанан* в значении «душа человека» зафиксирован в «Сравнительном словаре...»²⁶. В более новом словаре²⁷ говорится: «*Нанэ* — деравая фигура, временное пристанище для души умершего»; в словаре пет понятия для души человека — живого и мертвого. Основываясь на традиции, на данных литературы и на том, что все современные нанайцы пользуются термином *нанан* для души умершего и живого человека, мы также пользуемся им.

В указанной выше статье 1978 г. на основании полевых материалов мы показали представления амурских нанайцев, по стражнице в литературе, о душах детей старе года и о душах взрослых, взрослых и больших людей. В небольшой статье не могло быть уделено достаточно внимания этим вопросам: не были показаны некоторые различия во взглядах верхояхов и пезовых нанайцев, а также другие особенности этих воззрений. Почти все приведенные в той статье материалы характеризовали понятия лишь верхояхов нанайцев, т. е. жителей селений Найхун, Дада, Джари и др.

В 1970 г. в сел. Дипши (пезовые нанайцы) мы записали от П. Я. Ошника: «Душа — это птичка, вошедшая в женщину, называется *омианэ вагея*, или *гаса** — утка». Ф. К. Ошника на сел. Хао (верхояхские нанайцы) назвал эту душу *омаидэ* — «утка»²⁸. Но-нанайски «душа-птичка вошла — *омиа доголами* (букиально — «седа») — в женщину».

Птичка-душа первоначально была слабо связана с младенцем, могла улететь от испуга, от легкого заболевания, поэтому новорожденных старались оберегать от злых воздействий: десять дней не шумели в доме, нельзя было спориться, предпочитали воз-

* *Гаса, вагея* — уткины, записанные у нанайцев Амура. Как уже отмечалось, на большей территории расселения этого народа встречается несколько диалектов и говоров, что выражается во многих разночтениях записанных терминов.

держиваться от приема гостей. Илал детей напайцы обрядили по-разному. Больше всего придушивались и поносившим шаманом; те говорили, например, что душа ребенка слышит шум волей дерева *бмла мюй*, на котором она еще недавно жила, и пугается или что ребенок видит страшных злых духов. Илал месяца через три ребенок якобы забывал об этом дереве, а также переставал видеть духов. Через десять дней после рождения совершали обряд для закрепления души: мать варела кашу, а бабушка (или дедушка — старшая дочь) разносила угощение по всем домам, получая взамен на тарелке отгарки-благопожелания: для мальчиков — нагонечник стрела, для девочек — юпкички, иттиги и пр. Все эти предметы с высушенными благопожеланиями как бы укрепляли душу новорожденного. Металлические предметы (их клали в колыбель или подвешивали над койкой) должны были отпугнуть злых духов (ссл. Найхит, 1970 г.).

Н. А. Лопатин сообщал о сходном обряде, но, согласно его материалам, из дома с угощением ходил отец ребенка. Напи информаторы (селевизы Джарит, Найхит, Дада) отрицают эту версию. Н. А. Липская писала, что с подобным обычаем она вообще никогда не встречалась²⁶. Мы полагаем, что столь различные суждения могли быть вызваны существованием больших локальных различий в культуре напайцев.

Если ребенок умерал до трех-четырех месяцев, то душа его была еще столь маленькой и легкой, что сама поднималась к старому дереву душ, откуда слетела несколько месяцев назад (именно с этого дерева шаман брал душу ребенка для женщины, у которых часто умирали маленькие дети, и для бесплодных). Но чаще напайские шаманы при камлаши бесплодных женщинам или женщинам, у которых умирали дети, брали для них душу ребенка у беременной женщины другой национальности (тузукчей, орочей, якутов, илалков). Напайцы рассказывали: «Такой-то похож на якута. Это потому, что у его матери предыдущие дети умирали. Перед очередной беременностью его матери шаман камлал ей и взял душу ребенка у беременной из другой нации». В связи с указанными взаимодействиями напайцы и ульчи доискали возможность потери женщиной беременности на третьем, четвертом, пятом и даже на шестом месяце: явучит, шаман чужой нации урал ребенка из чрева женщины. У илалков существовали сходные воззрения, однако детали их нам неизвестны²⁷. Тем не менее наличие подобных взглядов у илалков позволяет предполагать достаточно древность аналогичных воззрений у напайцев и ульчей.

Иногда после смерти младенца в возрасте до трех месяцев (другие говорят — до шести) мать видела во сне, что душа-птичка ее ребенка не смогла улететь вверх, на дерево душ: она слишком слаба, чтобы туда подняться, и осталась на земле, терпя мучения. В этом случае звали шамана, и он помогал душе добраться до этого дерева.

После года душа-птичка *омиа* превращалась в душу *камля* — маленького человечка: крылья изменялись в ручки, лапки — в но-

ги. В образе человечка душа жила до смерти человека. Однако в сроках подобных превращений говорили по-разному. По мнению некоторых старых напайцев, душа поворожденного *омиа* превращалась из птички в маленького человечка *камля* уже через 10—30 дней после рождения (Гэюно Киле, 1970 г.); другие говорили о трех месяцах, третья — о год.

Но эти понятия ослеплялись представлениями о наличии у людей нескольких душ. Шаман Моло Ошпика говорил в 1970 г.: у живого человека две вполне одинаковые души: *напая* и *укуски*. Последнюю человек видит по сне четко и ясно, а *напая* — смутно, как в тумане (так воспринимают души людей и шаман). Обе души, одинаковые по форме, свободно ходят повсюду, попадают к злым духам, отчего человек болеет, но *укуски* обладает большей подвижностью и может быстро ускользать от них. Однако зависимость от него же данные в 1973 г. были иными: «У живого человека душа — *напая*, а у умершего — *укуски*. *Касаты*-шаман и другие привывали и душу умершего также называли *напая*, но это неверно. Шаман всегда имеет дело только с *напая*, а *укуски* ускользает, ее взять невозможно. Таким образом, человек болеет от *напая*. Моло наблюдал в юности спор шаманов: один из них говорил, что *камля*, он схватил душу *укуски*, которую позитили злые духи; второй же его уличал в неспешестве и настаивал на том, что *укуски* никто не может захватить, взять можно только душу *напая*. Когда человек умирает, его *напая* при похоронах шла в землю, а *укуски* *касаты*-шаман переправлял в загробный мир *буки*, ошибочно называя ее *напая*. Согласно другим данным, у человека было три души; человек умирает потому, что одну из них убивал черт, при этом вторую хоронили вместе с телом (обе эти души назывались *окой* или *укуски*), а третья — привал и светлая *камля* жила несколько лет в деревянной фигурке в доме родных, а потом *касаты*-шаман ее переправлял в загробный мир (Шскокте Киле, ссл. Найхит, 1974 г.). Аналогичное взаимодействие зависано там же от шамана Акиану Ошпика. «Мы четко и ясно видим во сне умершего — это его *укуски*, если же он видится целое, смутно, — это мы видим его *напая*, но она в нам близко не подходит», — рассказывал Коабо Вальди из ссл. Джарит (1972 г.).

Напайцы по-разному говорили о том, какая из душ поживает в деревянной фигурке, сделанной после смерти человека: по одним данным, это *укуски*, по другим — *напая*, четких различий между этими двумя понятиями не было, как и в 1910 г., судя по записям Л. Я. Штернберга. Подавляющее большинство напайцев считало, что именно *напая* ходит повсюду, пока человек спит; ее же отыскивает шаман; ее же отправляет *касаты*-шаман в загробный мир. Судя по нашим полевым материалам, а также по данным Л. Я. Штернберга, больше всего амурские напайцы оперировали терминами *напая*. Сейчас некоторые старики поясняют: «Привыкли так говорить: *напая*, *напая*, а раньше эту душу больше *укуски* называли». В 1958 г. в Кондоке старая А. М. Самар,

большой знаток этих дел, сказала, что у человека была только одна душа — *камла*, а *уксуки* не было (культура этой группы горняков найаидов имела специфические черты).

От шамана С. П. Сайгор из Хумни (1972 г.) и Сибы Бельды на Найхна (1979 г.) kami записано о душе-дереве *морсо*. *Морсо* — это главная душа человека (помимо других) или, может быть, это жизненная сила человека, воплощенная в дереве. *Морсо* в виде прутика из тальника у низовых найаидов и ульчей делал шаман при первой болезни ребенка. С. П. Сайгор (сел. Хумни, 1972 г.) говорил: «Душа новорожденного ребенка *амиз* (птичка) — *гасуа* — это и есть *морсо*. Это душа человека до его рождения. Ребенок рождается, у него сразу появляется *панан*. Но душа-дерево «остаётся в его сне» и имеет реальный аналог где-то в тайге. Человек внезапно умер — значит ушло его дерево *морсо*». Некоторые шаманы, говорят найаиды, знали, где растет дерево каждого человека. Таков шаман мог сразу найти место гибели охотника.

Понятие с *морсо* существовало и у верхних найаидов (Сиба Бельды, сел. Найхна): «У всякого человека есть *панан морсо* — дерево души, которое он видит во сне. Увидит во сне, что дерево ушло, — значит он скоро умрет» (запись 1982 г.).

Большое разнообразие терминов для названий душ у разных групп найаидов — *панан* — *фам*, *уксуки*, *эргани*, *морсо*, *эра* — можно объяснить историей сложения найаидов из различных по происхождению этнических племён. Только термины *панан* — *фам* связаны с эвенкиским *таман* — гень, душа. Остальные, по-видимому, вошли в найаидский язык от разных групп предшествующего эборнического акурского населения и частично — от более поздних пришельцев раннего происхождения. Не исключено, что наличие в языке нескольких терминов, оставшихся от разного по происхождению населения и означавших «душа», оказало влияние на формирование понятий о множественности душ (во всяком случае, способствовало этому).

Многим старикам найаидам, шаманам и нешаманам, я задавала один и тот же вопрос: «Где сейчас находится моя душа? А ваша, вашего мужа, ребёнка? Простые люди обычно отвечали: «Это может знать только шаман». Ответы шаманов были различны, и это естественно, ибо, во их представлении, моя душа в любой момент может находиться где угодно, узнать, где именно, можно только во время камлания, с помощью духов. Все же шаманы Г. Р. ответила сразу: «Она около тебя». На один человек не сказала, что душа находится во мне, внутри меня (в крови, дыхании, в сердце и т. п.), хотя подобные вопросы и ставились.

Обычно найаиды говорят, что душа человека — *панан* (или *уксуки*) живет около человека, иногда на нем (на плечах, на лопатках, на спине, у шеи, на волосах). Но чаще всего, по их мнению, душа ходит где угодно, подвергаясь всевозможным опасностям. Мы записали от старых найаидов весьма показательный обычай, связанный с понятием о душе: в арюном найаиды зна-

вали из последних зимних жилищ на рыбалау, на путину, где жили семьями один-два месяца. При отъезде, погружая все имущество, детей, собак в ямку, старики, обернувшись к поваленной стоянке, кричали, звали детей по именам, хотя все дети сидели уже в лодке (Полонго Киле, 1970 г.). Так же поступали перед возвращением с места сбора ягод, где несколько семей проводили два-три дня. Это делали на опасения, чтобы души детей не остались в этих глухих местах один; это могло бы навредить детям, так как в тайге душу могут схватить злые духи. «Иль не-многие из низовых найаидов в сезонах Хумни и им. М. Горького доискали нахождение души в головах человека. Обычно, когда шаман в процессе камлания приносил душу больного, он отдавал ее хопилу, дух ему на тем, на затылок. Некоторые низовые найаиды считали, что там находилось маленькое отверстие, куда и входила душа. У других групп мы подобных представлений не обнаружили: они полагали, что вращающаяся к больному душа находилась на волосах головы».

Душу человека могут видеть шаманы во время камлания и *убуничи*. По мнению найаидов, собаки также видят души людей (это будто бы определяли до поедения собак).

О душе живого взрослого найаида говорили по-разному:

- 1) «Моя душа такого же роста, как и я сам»; 2) «Моя душа не больше $\frac{1}{2}$ — 1 м»; 3) «Моя душа — как человек, ростом 15—20 см» (сел. Дада). 4) Низовые найаиды из сел. им. М. Горького: «Душа имеет форму человека, а размеры — монхи, дунешь — уленте».

У души якобы имелось свойство изменять свои размеры. Так, когда шаман, преследовавший утаивающих душу большого чертей, схватывал ее, она была всего мала («как монха» либо 15—20 см), что шаману было трудно рассмотреть ее и определить, чья, собственно, это душа, выявить ее характерные признаки (а без этого нельзя было понять, чью душу поймал шаман — данного большого или постороннего). В руках шамана она его духоз-помощников душа усединчалась до 0,5—1 м, и шаман устранил обряд *илесси*, определяя, кому принадлежит душа. Он рассматривал руки и ноги на человеиче-душе, различные части ее тела, характерные признаки, до мелочей соответствующие физическим свойствам самого человека; обычно шаман называл скрытые признаки, родственники и сам большой могли убедиться в компетентности шамана. Если все сходилось, значит была найдена всякая душа. После окончания обряда *илесси* душа сама уменьшалась «до нормального размера», как говорили найаиды.

Представления ульчей в духах человека были во многом разноречивы²⁹. Чаще всего они говорили об одной внутренней и двух внешних душах, их называли различными терминами. Одни считали, что внутренняя душа находится в крови (Давидка Пильду), но тем не менее она много ходит, человек при этом видит разные сны (запись 1959 г.); другие думали, что ее место — в сердце (Панюна Лопки), она оттуда никогда не уходит. Некоторые

говорили (Алтайс Ольчи и др.), что злые духи покидали только внешнюю душу, которая постоянно бродила повсюду, а человек при этом видел слух. Большинство ученых информаторов, как и найаиды, полагали, что душа человека выходила изнутри человека, а за нем — на темень, на плечки, лопатки, на волосы (Александр Килор, Мала Кагу, А. Сайда и др.). Когда шаман отбирал у злого духа душу человека и приносил ее больному, он либо дун на темя, и душа оставалась там на волосах, либо помещал ее на его лопатки, плечи; в любом случае душу сразу же признавали платком, чтобы она оставалась с хозяином. Платок сжимали через три дня.

О душах человека старики ульчи говорили неодинаково. 1) У человека одна душа *паяня* и три ее тени (Алтайс Ольчи, 1962 г.); 2) Все три души называются *паяня*. 3) Внутренняя душа называется *паяня*, две внешние, малые — *уэса* (А. Сайда, 1959 г., сел. Дуди, и 100-летняя Александра Килор); 4) *байя паяня* — «душа тела», это «ум человека», его главный хозяин; душа темная, много ходит, от нее человек видит сны; 5) *эдуьдуэ паяня* — тоже много ходит; если ее черт утаит — у человека будет сонная болезнь; 6) *стунягу паяня* — пиявизни, светлая, слабая, прозрачная душа» (шаман А. Коткин, 1959 г.). Давида Пильду (1959 г.) и П. В. Саладанга (1932 г.) сказали, что они термин *уэса* не слышали. Старик одному из душ простого человека называл *пуя* (Мала Кагу, Павлюк Ловкин), другие утверждали, что *пуя* — это название только шаманской (превращенной) души, а у простого человека душа — *паяня*. Найаиды и ульчи термином *паяня* называли также тени.

Большие противоречия имели место и вопросе о числе душ, о том, какая из них ходит во время сна человека и какая остается в теле — *паяня* или *уэса*. В 1958 г. Давида Пильду, житель сел. Дуди (возраст — 84 года), сказал: «Каждый человек знает, в каком году он родился — мыши, собаки и т. п. В этом виде его душа *паяня* путешествует во время сна». Это сообщение — единственное, оно свидетельствует, что в прошлом ульчи имели какое-то понятие о двенадцатилетнем цикле (скорее всего это отголоски внешних связей данного народа).

Большинство ульчей, как и найаиды, считали, что душа человека антропоморфна, что она была точной копией человека. Ребенка, умершего до года, ульчи не одевали: его душа-птичка улетала на дерево, а в одежде ей было бы тяжело лететь. Хоронили ребенка на дереве — «быстренько доберется до места». У человека душа *паяня* имеет вид маленького человечка (точная копия хозяина) и размер 10—15 см (Чоло Дятала, Алтайс Ольчи), 0,5 м (А. Коткин), «размер человека» (А. Сайда). Во время намаляния шаман отбирал у злого духа душу, рассматривал ее, удостоверился, что она принадлежит больному, которому он камлал (проводился обряд, аналогичный гавайскому *илаэси*). После этого душа уменьшалась и становилась как яичко. Шаману удобно ее нести (Чоло Дятала, 1959 г.).

Считалось, что одна из душ бродит повсюду, другие (их называли по-разному) остаются в теле. Преобладающее название души у ульчей — *паяня*. Лишь шаманы и очень немногие старики называли приведенные выше термины, относящиеся к душе. О душе *эдуьдуэ паяня* говорили, что это именно она «обычно уходила от человека и путешествовала» (А. Коткин).

Освобожденную от злых духов душу больного шаман помещал в хранилище (первое краткое сообщение об этом см. в упомянутой нашей статье 1978 г., выданной в Будденте)¹². Это делал всегда, если болел ребенок, реже — если взрослый. У каждого найаидского шамана было собственное хранилище душ на своей, ему принадлежащей территории (*дэриль*). Названия хранилищ у разных групп: *дэкасон*, *дэдан*, *дэданан* — у верхозык; *дока*, *докасон* (Верхняя Эмиль), *доэсу* (Кондо, сел. им. М. Горького) — у писовых.

У жителей сел. Джарк Мэсинга Вольды хранилище *дэкасон* находилось под огромным камнем, близ джаркского утеса. В Эморском зале, в устьях нескольких небольших заличиков, лежат большие камни, под которыми, по словам стариков, располагались хранилища *дэкасон* и территории *дэриль* разных шаманов. Хранилища находились «под землей», «под камнем», «под скалой», «в пещере», «в хорошем, сухом месте». Старик Кыле Гююк из сел. Найхэн говорил: «*Дэкасон* находится под чистой землей, такой, которую не могут осквернить люди». Вторым мотивом выбора места для *дэкасон* была относительная его безопасность в отношении злых духов.

Нижние найаиды из сел. им. М. Горького (А. И. Гейкер, 1970 г.) считали, что в хранилище душ *доэсу* в летнее время шаман живет, зимой же отдыхает в пом. Верхние найаиды говорили, что шаман в хранилище только приходит.

О хранилище душ шаманы рассказывали следующие. Это простоя дом с оградой вокруг него. По словам Моло Ошанка, дом состоит из трех или девяти комнат, души лежат в средней комнате на ираках. Шаман С. П. Сайгор из сел. Хумки (запись 1970 г.) сказал, что его хранилище — каменный дом, где лежат пять-шесть душ. У верхних найаидов шаман, забрав душу взрослого больного, помещал ее в хранилище; у писовых шаманы это делали только в том случае, если взрослый человек был очень сильно болен (душу помещали в каменный дом, и она там находилась долго, иногда более месяца). Но души детей низовые найаиды сохраняли в хранилищах годами. По мнению шамана Моло Ошанка, общавшегося с угробицами найаидами, его родственниками, у угрибцов айнской группы отсутствовали представления о хранилищах душ: у них шаманы всегда «дудували» души больным при намаляниях, как взрослым, так и детям.

Верхние найаиды считали, что человек, душа которого находилась в надомном, спящем месте, куда была закрыт доступ злым силам, всегда будет здоров. Когда первый раз заболел ребенок, шаман его душу помещал в хранилище, и она находи-

лась там иногда несколько лет, до 10—15 и более (как говорили — «до жешитыбы»), но подвергалась пнианию осласкомя. Души болящих стариков находились в хранилище от нескольких месяцев до года, а взрослых работоспособных людей — не более девяти дней (по другим данным — три дня). Из хранилищ души взрослых людей сами уходили «в положенный срок», «как цар» (*палма галтыгуэй*), удерживать их было невозможно.

В хранилище было много сторожей: живые наивайцы говорили, что души взрослых охранялись духами — тиграми, змеями *огуэма*, однако главным хранителем была старуха *Дюланди Мама* (С. П. Сайгор, сел. Хумма, 1970 г.). Обидом было представление наивных пайайцев и ульчей о том, что душу очень большого человека после камлания шаман мог помещать в черную тучу, где о ней заботились вихрицы божь *Лава* и *Саньса*. Оттуда шаман их забирал через один-два месяца и возвращал хозяину, вдвывая в натилуа.

Шаманка М. К. из сел. Джуен в 1962 г. сообщила, что души некоторых людей шаманы хранили с детства и до старости, другие же отпускали быстро. Если человек, душа которого хранилась, умирал, шаман сразу выпускал ее из хранилища. Но есть и другие версии, особенно у наивных. Так, С. П. Сайгор сказал, что самое длительное пребывание души ребенка в хранилище — три года (записи 1970 г.). Возвращая душу ребенку, шаман дул ему на темя и тотчас же закрывал наивкой. В случае смерти шамана хранилища души, некоторые из последних сами уходили, другие оставались в хранилище «замурованными» (во его выражении). Душа взрослого здорового человека была подвижна: как говорили многие, побыв минут пять «на воле», с хозяином, душа уходила путешествовать.

Души детей шаман приносила в хранилище *двёдиан* (*двёдиан*) и укладывал на нары; их скатывалось иногда до нескольких десятков; души взрослых помещали отдельно.

Главной хранящейшей душ детей и взрослых (живые считали, что только детей) была старуха-хозяйка *Майда Мама*; у нее были и другие имена: *Эниш Мама*, *Осожди Мама*, *Дюланди Мама* (два последних термина записаны в сельдях Хумми и Вердильи Эюны), *Мамачака* (сел. им. М. Горького). У шамана Моло Ошника из сел. Дада души детей в *двёдиан* хранила *Удир Эниш*; ее можно называть также *Эниш Мама*, *Майда Мама*. Удир (Удьль) — название озера в Ульчском рие, где давным жила болельшая группа из рода Ошника, ассимилировавшая ульчан. Этот мифологический персонаж наивайцы и ульчи представляли себе одинаково: худенькая, очень дряхлая старушка, о которой шаман упоминал во время каждого камлания, главный помощник шамана и людей вообще (она «сохраняет» детей). Ее фигуру (божка *эсли*) амурские наивайцы делала редко (по Шимкевичу, это было больше свойственно наивайцам группы *аккан*). Во время регулярных кормлений духов-помощников названом *Майда Мама* приходила, и он изображал ее старческую походку, ее слабость, по-

казывая, как поднашивалось от усталости ее ноги. Дух-помощник шамана *Мама* ей поджили жаром кабана или изабра; ее старушка подкреплять также свиной, кормила корнем *хуэгу*. Несмотря на то что за этим духом сохранялась функция охраны души, лежащих в *двёдиан*, она много ходила по разным местам, много знала и делалась этими знаниями с шаманом. Духа *Майда Мама* каждый шаман считал одним из своих главных духов-помощников.

По словам М. Ошника, когда *Майда Мама* отправлялась в «путешествие», караулить хранилище душ снаружи и изнутри оставались духи *Хото Мама*, а также многие другие; собаки и орел — главные защитники хранилища. Моло Ошника неоднократно говорил о духе-орле, живущем за о. Удир (Удьль). *Удир Эниш*, вероятно походил хранилище, даже «закрывал» его на замок. Это — поваяия в шаманских представлениях.

Старик наивайцы по-рашоко сообщил о том, как *Майда Мама* (или *Дюланди Мама*, *Осожди Мама*) кормит души детей, лежащие в *двёдиан*, например, «своей грудью» (Газюк Кюле, сел. Найхан); *Удир Эниш* (*Майда Мама*) берет их в котле змей — зовит *симур* и трех *коллак* (разные виды змей), все едят и пачкуются, но кушавше не убывает (Моло Ошника) (*симур* и *коллак* — бессмертные духи). *Майда Мама* кормит души ягодами, а также грудью (П. Я. Ошника из сел. Дидны). Но некоторые считали, что душам в *двёдиан*, *двёдиан* лица по нужке (Ахляду Ошника, сел. Найхан). Сейчас все, даже очень старые наивайцы и ульчи, говоря о хранилище душ, в шутку называют их «если-ма», а *Майда Мама* — «заведующей яслями».

Душа-охранители открывали хранилище *двёдиан* только своему хозяину (шаману). Последний, если имел большую лечебную практику, всегда затанчивал камлания в этом хранилище. Приносил новую детскую душу, шаман знает каждый раз проверил, в каком состоянии находится те, которых он помещал прежде. Иногда он бужал маленьких, пел им колыбельные песни, укачивал (*Бюбка, чиньгэка; «Яэу, дидя... даяжтаны... нучиктаны... мамка... чиньгэка»*).

В благополучии душ своих детей были, естественно, заинтересованы все матери. Поскольку в прошлом почти каждая женщина отдавала душу ребенка на сохранение шаману, многие женщины приходили на камлания, чтобы узнать, как там, в *двёдиан*, все ли благополучно с душами.

У шаманов имелись и материальные предметы — символы сохранения ими душ детей, поэтому каждый знал, сколько душ находится в его хранилище. Так, при первом камлании большому ребенку, поместив душу в хранилище, шаман заводил маленький мешочек *фатача, самалакин* (верховные наивайцы), *котача, логача-кам* (низовые наивайцы) с куском белой ваты — «гнездышко для души». Мешочек шаман хранил в футляре *гакул* от бубна. Шаман из Лидоги держал душу в личке с ваткой, с годичия его заменил на больший по размерам, так как душа росла (записи 1962 г.).

Если ребенок, душу которого хранил шаман, заболел, это означало, что душа убежала из хранилища; срочно шаманам.

П. И. Шимкевичу наказы сообщили, что прежде шаман прятал в мешочек *фатача* душу ребенка, которую он сам брал с небесного дерева, и вешал мешочек на шею фигурки духа *Ами Мама* Мама²¹. В другой работе П. И. Шимкевич пишет, что душу, вытвуря на небо, шаман помещал в мешочек, который носил при себе, на поясе. «Чем больше у шамана *фатачей*, тем выше стоит он в глазах сородичей. Иногда *фатача* попадался и в фатазах голдов, причем она вместе с разными лоскутами подшивалась к крыше внутри жилища, как бы оставляя душу ребенка между его родными»²².

Таким образом, Шимкевичу удалось присоединиться к тайне сохранения душ детей: он знал о внешних символах хранилища у шаманов душ, но о «внутренних хранилищах» ему было неизвестно. Во всяком случае, ш он, ш Штернберг, ш Лонгати не сообщали о них в печати. Н. А. Липская, много выискивая уделившая вопросу о судьбах душ возрожденных (и еще же рождающихся), сообщила С. В. Иванову в 1939 г. о том, что некоторые родители, беспокоящиеся о здоровье своих детей, отдавали шаману на хранение их души. Шаман помещал их в глиняный горшок, закрывал тряпкой и подчас хранил до нескольких десятков таких горшков²³. Это был «внешний символ хранилища, вроде онкаждого выше ящичка или мешочка *самалакан*. О том, что души находились в певидимом хранилище под присмотром *Мадди Мама*, о мисгах представлениях, связанных с обычаям хранения душ, шайдыи исследователям не рассказывали, боясь, по-видимому, рассердить духов и повредить душам.

У шайдыи на Амуре, суди по материалам Штернберга, в конце XIX — начале XX в. шаманы хранили души детей много лет, по и Штернберг не сообщил о «внутренних» хранилищах. Мы полагаем, что в конце XIX — начале XX в. у амурских шайдыи существовали также же представления об этой сфере, как и сейчас; вряд ли они могли сильно измениться с той поры.

Сохранение душ детей воспринимается как благородная деятельность шаманов, поднимаящая их авторитет. И шаманы считают свои функции лечебной боьшых почетной мисией. Песни-крапо они говорили: «Мы вместе с докторами лечим людей, стараемся для них, радуемся, когда они поправляются, пользу людям приносим».

Рассказывают, что в прошлом у наиболее популярных шаманов набиралось до сотни хранилищ душ (соответственно, они имели столько же мешочков *самалакан*). Моло Оливка в 1972 г. с гордостью говорил: «Сейчас многие находят за нашей деревней вырася, работают в Хабаровске, Николаевске. И сохраняли их души».

Л. Я. Штернбергу удалось установить интересные факты, связанные с сохранением душ детей. Он писал: «У голдов, когда ребенок заболел, или даже вообще в детском возрасте, когда

опасность заболевания особенно сильна, ему остригают волосы и дают па сохранение шаману, и тогда ребенок уже в безопасности, потому что дух болезни мог бы скорее всего проникнуть через волосы»²⁴. В другой работе он пишет: «Через 3 месяца после рождения ребенка стригут, все волосы скатывают в шарик и прячут до 7 лет, чтобы черт не унес душу ребенка. Потом зовут шамана душу прятать *накамба нури* (*нури* — прятать), он превращает душу ребенка (былшу) до 3 месяцев птудей-гаса) в человека, причем лалочной водит вокруг головы, потом садает мальчишка на мешок от бубна и камлает. Отец дует шаману пусок ткани, чтобы завернуть голую новорожденную душу, и убеждает *ами* забрать эту душу. Отец общается шаману в случае, если сын будет здоров до 20 лет, мекуюшу шубу. Шарик выбрасывают»²⁵. Сократительно, что его выбрасывали, ведь от его сохранения зависела жизнь. Вероятно, тут ошибка, выше сам Штернберг писал, что его хранил до 7 лет. «Этот продолжается до 20—25 лет (что продолжается — автор не знает). На самом деле именно столько лет шаман хранил в хранилище душу ребенка, подростка, а потом в взрослого молодого человека. — А. С.). Опять зовут шамана — *накамбан булчин бууды* — «душу телу давать» (тело — *буйе*. — А. С.). Шаман бьет в бубен и говорит: «Ну, теперь я освободился, мадо душу вернуть». Хариает на самую середину головы и быстро надевает ему шапку (сел. Чольчи)»²⁶. На самом деле не хариает, а дует (*булсын* или *хуксима*). Он «вдувал» душу, возвращая ее в тело. «Шапку надевали, чтобы душа не убежала». Штернберг не расшифровал эти короткие записи и где же на них не смыслила. Между тем на фоне сказанного выше видно, что шаман хранил душу с трех месяцев до 20—25 лет. При возврате шаманом души ее владельцу совершался обряд, а отец юпоши расплачивался за хранение шубой.

Как и шайдыи, улукские шаманы спасались или души детей чаще всего помещали в хранилища *дока* (*дока*, *доасу*). Души взрослых там находились, по ранним сведениям, три дня, месяц или год, летские — годами. Некоторые улукские говорили, что в хранилищах находились только души детей. Хранилища — «как илца», там «заведует *Осомди Мама*» (сел. Кольчок, 1973 г.)²⁷. Здесь духи уживались за душой ребенка, мыли в бочке, кормили; «у *Осомди Мама* грудь, как кулю» («она ее перекидывала через балку дома»), «душа ребенка только один раз пососет — один палец его уже потососала. Внутри хранилища *дока* — шары у стен помещения, души детей на ярах куклами *гака* играют, мальчишка дает игрушку — дучок. Все веселе. Уходил из хранилища, шаман говорил *Осомди Мама*: «Нормя хорошенько, дверь лучше закрывай» (Вадяка Дятало, 1976 г.).

Шаманка Алтани Ольчи в 1962 г. рассказывала, что ее хранилище душ — *доасу* — находится в скале, на оз. Кадзи; там два прямых округлых камня, один на другом, называются *До*, *Блиа доасу* в скале «будто выдолблено» *олми* — большое озеро, и нем всегда стоит вода, в воде много червей. По словам Алтани Ольчи.

она там всегда лечилась: прыгала в воду, и черви высасывали из нее болезнь. По моему уличью, хранилища души *дмэсу* находились в разных местах, например, в морских подводных пещерах; шаман из сел. Монгол хранил души под *Ваксама пики* — большим камнем у конца того же селения. По словам П. В. Садаяга, души там хранит два духа — старик *Мэси* и старуха *Осими Мама*. Некоторым уличью было известно имя *Майда Мама*.

Шаман А. Коткин в 1960 г. говорил, что он помещал души в далекой пещере; их там скапливалось множество (как «детский сад»), и сторожил их дух *мэси*. Души давали дутпам есть вареных амей *сикур*. Многие души ждали там до смерти человека, когда же он умирает, душа сама перемещалась в патрибий мир (*була*).

По словам Паюшка Лонки (1973 г., сел. Мариинское), *дмэсу* равных шаманов есть почти в каждой семье Ульчянского р-на. Свирузки ходят и хранилище караулит собака *дмэгуца*.

Некоторые уличские шаманы (их называли *паняма нуучи сома*) специализировались по хранилищу душ детей. По мнению П. В. Садаяга, раньше на «носителях» (хранение) брали только те души, которые шаман принес с небесного дерева для бесплодной женщины или если у нее часто умирали дети. Позднее практика сохранения душ расширилась, и родители, имеющие детей, также начали отдавать души своих детей шаманам (варнее, их духам).

В связи с ростом ребенка и его души шаманы широким, некоторых верховых панайиен, а также уличью ежесменно совершали у себя дома камлания для детей, души которых они хранили. Этот обряд (*нижмаку*) проводил нанайцы и уличья чаще всего устраивали перед восходом солнца. Ребенка или нескольких детей сажали посредине комнаты на *танку* — футляр со шаманского бубна. Рядом ставили чашечку с водой и листиками багульника. Шаман камлал (*дуэ жулэтир*). «В этой воде мой дух-помощник будто мыл душу этого ребенка» (С. П. Сайгор). Затем около каждого клал раскрытый мешочек (нан. — *самалаян*, улич. — *пуга*) с его душой, кусок ваты. Считалось, что в это время душа приходит в своему хозяину, приныкает к нему. Ей удобно сидеть около него на мягкой ватке, как в гнездышко.

Шаман периодически камлал для каждого ребенка, отгонял злые силы, дал *оюб*, *юбэ*, спедальной палочкой с привязанным кусочком моха листья белки, соборя, обмотанной шелком, ритуальными стружками (нан. нан., улич. — *побалану* или *элэгебэ*), обмахивал каждого из детей, отгонял злых духов, «снимал с них грязь», говорил *эбий*, *ныбэ*. Такую палочку вместе со связкой прутиков, наконечник стрелы, обмотанным шиткой из рыбьей кожи, каждая мать хранила у себя дома. Такой обряд (*панял нимгамбуву* — улич.) якобы способствовал росту и здоровью души. Во время этого камлания около каждого ребенка ставили лозный топикий тальниковый прутик, в котором будто бы находилась душа ребенка (*морса*). К этому прутику шиткой также из рыбьей кожи привязывали маленькое нефритовое колечко («для дыхания ду-

ши»), несколько ритуальных стружек и наконечник стрелы для самострела (железные наконечник якобы отгуживал тертей). С этими предметами прутик и хранили все время. Символом роста души являлся новый тальниковый прутик; каждый раз, когда камлала ребенку, его присоединяли к прежним.

Если ребенок, душу которого хранил шаман, заболел, и для него приходилось камлать вне очереди, во время камлания к прежним прутикам (их, как и душу, называли *морса* — пап.) присоединяли дополнительные, не отличавшийся от предыдущих, «для упрочения души». У многих родителей хранились целая связка таких прутиков. Она служила своеобразным показателем роста ребенка, его души, точнее гонора, числа проведенных для него камланий (очередных и внеочередных). В смысле их других *морса* и палочки с железным наконечником стрелы символическое значение имел не только металл, но и литья из рыбьей чешжи, которой обвивали всю связку. Обладая отменой большой прочностью, она имела свойство растягиваться. Нанайцы и уличья рассматривали это как символ долгой, растянутой жизни детского человека, долгих лет его жизни. Нефритовое колечко, через которое дышала душа, делало дыхание легким, свободным.

По свидетельству шамана С. П. Сайгора из Хумни (1972 г.), в далеком прошлом для большого автородившего ребенка у дома сажали в землю три тальниковых прутика, которые разрастались в целый куст. Его тщательно оберегали, считая как бы связанным со здоровьем ребенка. Но так делала в те времена, когда еще не держали домашнего скота; когда же он появился, уже никто не хотел рисковать здоровьем ребенка, так как куст мог быть поврежден коровой, козой, поросенком.

Иногда нанайский шаман, камлал для большого ребенка, душу которого он хранил, лечил его особым образом: сплести большой обруч из девяти прутиков, на концах которого вырезали головки духа *бучу*. Через этот обруч три раза пропускали большого ребенка. Как пояснил Мэло Ошника, в это время *Найда Мама* (*Эшич Мама* или *Удир Эшич*) «прутиками будто моет *панял* — снимает с нее болезнь». «Но это только так кажется, — добавляет Колбо Бельды, — а фактически это были не прутики, а змеи, змеи *Эшич Мама* и чистила большую *панял* — душу ребенка». Мы слова встречаемся с различными вариантами нанайских своих обычаев.

С. П. Сайгор рассказывает в 1970 г. о естественном способе лечения беременных: делали хомуты (или лезок) из девяти прутиков ваты; на концах пяти прутиков были изображены головки духов *бучу*, на четырех других — *духох нервен бучу*. Все они считались хозяевами хомутка («подробные обряды см. в главе «Тыны и обряды камланий»). По его же словам, *Майда Мама* помогает беременным, говоря шаману, какше нужно сделать фигурки духов для излечения.

Обычно во время камлания шаман — хранитель души ребенка просил для него здоровья у солнца: «*Гарни сири, анггатырэк* («Солнечные лучи, помогайте») — улич.).

После окончания камлания родители по очереди выносили маленького ребенка из дома пасмурную поднимавшуюся солянку; дети постарше шли друг за другом сами, а самых маленьких детей матери брали на руки и старались ставить на пол ногами так, будто они сами или «смотреть солнце» (записано в 1959 г. от Паюнка Лопца, сел. Ухта; в 1962 г. — от Павла Салданга, сел. Мокгод). Этот обряд, в понимании ульчей и низовых найаидов, укреплял душу, дух и здоровье ребенка.

Удивительно, как много во все эти обряды и представления вошло современных воззрений; все найаиды в ульчи называют шаманские хранилища душ «лесами», «детсадами», а главного духа хранилища — «заведующим». У них там сеть игрушки, куклы, они вместе играют. Теперь шаманы дают наставления духам-помощникам: «Мойте *найла*, чистите духехранилище» и дано регулярно выводит души на прогулку». Об этом же говорила женщина Д. Д. в сел. Ухта в 1973 г.: «Некогда шаман несколько месяцев не устраивает обряда *наймамбэру*, от этого ребенок плачет, просит для *найла* прогулку. Мою *найла* до 18 лет держали в горе *Рибхы*. Я видела ее с своей большой дом, окна и двери закрыты, хочу уйти — оттуда не пускают. Когда я выросла, мать мне сказала: «Твоя тетка была большой шаманка, она эта тебя (твою душу) в *бэосу* держала». И уже замуж вышла, тогда она спускала меня».

Ульч П. И. Джорка, большой знаток быта и истории ульчей, рассказал: еще маленьким (родился в 1897 г.) он заболел оспой. Шаман камлал ему, взял душу на хранило и сказал, что отряпает ее без духа *масы*, но нужно приобрести и серебряную фигурку духа *эдела*, который также будет заботиться о душе *найла*. Эту фигурку Петр Иванович хранил много лет. Он говорил: «Хорошо охраняют мою душу; три-четыре года назад я видел сон: пошел в Маргитской сопке, под которой хранится моя душа. Дель хороший, солнечный. Там, как катаган: все открыты, мебели много. Седой старик говорит: «Открыли, проверяем, сухим на солнце». Потом закрыл — снова как утес стоит. Дух *эдела* и сейчас охраняет там мою душу. Я его фигурку дьябло вкогда багульником, даю ему табак похвастать» (запис. 1962 г., Хабаровск).

Здесь в представлениях П. И. Джорка обнаруживается новация: все найайские и ульчские шаманы, входя в хранилища душ и выходя из него, проскальзывают в дверь, велят ее быстрее закрывать, чтобы внутрь не проникли злые духи. П. И., видимо, забыл это важное обстоятельство, забыла об этом и шаманка Д. Д. на Ухты, говори о необходимости прогулок для душ находившихся в духехранилище.

Некоторые найайские шаманы отдавали душу очень больных людей (чаще детей) на хранение не земным, подводным или подземным, а верхним духам — *Салга Мана* или *Салга Оини*, *Маг'аша Мана* и др. Менютки с душами (семялолы) шаманы клели и в этих случаях. У верховых найаидов с семьях, где часто умирали дети, родители иногда прибегали к помощи родовых духов *Саиди Ама*

(*Ходжер Ама*), *Окико Ама* и других верховых хранителей каждого рода. Попорядковому ребенку навевали халатик, а через несколько дней помещали эту одежду в глиняный горшок *саола*, плотно запечатывали и хранили на чердаке дома. В этом горшке находился как бы символ души, а в действительности, говорили найаиды, его душа хранилась в потустороннем мире в зависимости от рода ребенка: у *Саиди Ама* (*Ходжер Ама*), *Онико Ама* и др. Чаще всего *саола* хранил шаман, живший одиноко где-нибудь на протоке. Ежегодно родители возили ребенка и хранилищу *саола*, к родовым святыням. Старика — хранилищу родовых духов, т. е. родов Оиники, Ходжер и других, правивших жертву (поросянка или часть свиной туши), угощали его, жили там несколько дней, в течение которых молились родовым святыням вместе с их хранилищем.

Этот обычай возник, как и вообще культ родовых божеств, у найаидов совсем недавно. В 1970 г. 40-летний папач А. Г. из сел. Даерга рассказал, как верующие родители ежегодно, с младенчества и вплоть до юношеского возраста, везали его на озеро, где хранились родовые святыни и находилось его детское озеро в глиняном сосуде. Когда он вернулся из армии, он по совету матери поехал туда, поклонился и поблагодарил старика — хранилища святынь и его души.

Между ульчскими шаманами и людьми, души которых они с детства хранили, возникла своего рода духовный связь. В январе 1960 г. в сел. Дули я наблюдала, как и шамату А. Когини пришел на лыжах из другого селения парень, также вернувшийся из армии, прител, как к духовному отцу».

Л. Я. Штерберг в 1910 г. записал, что найаиды за длительное (10—20 лет) хранение душ детей давали шаману ибубу; нам известно, что так же делали и состоятельные ульчи, а бедные ограничивались небольшим подарком.

В литературе по шаманизму в Сибири имеется немного примеров существования обычая сохранения шаманами душ людей. Согласно исследованию Г. М. Васильевич, в *омирун* — корбке или мешочке — шаманы хранили душу не только самого больного, для которого камлали, но и всех членов его семьи (более подробных объяснений нет). У илэмийских эвенков шаманы в главе их хранилище помещали пряди волос больного и его близких²⁷. А. Ф. Аписимов, много писавший о реальных верованиях эвенков, основное внимание сосредоточил на судьбах душ умерших, но о хранилищах для душ живущих сведений у него нет²⁸. Мало сведений содержится и в литературе по якутам. Якутские шаманы отдавали души на сохранение верховым божествам — святым *Айыы Тойона*²⁹. Кетские шаманы хранили души живых людей в заколочивших стрел и палочках³⁰.

В указанных выше сообщениях нет данных о наличии у эвенков и итов представлений о существовании потусторонних хранилищ для душ живых людей, как это имеет место у найаидов и ульчей. Сходство обнаруживается только у хакасов: они



Рис. 11. ПРЕДМЕТЫ КУЛЬТА *MOU* (ПРИВЕЗЕННЫ ИЗ Г. САНЬСЕНА В МАНЬЧЖУРИИ В НАЧАЛЕ XX В.);

а — клона давнего хуаля с изображением богини-покровительницы женщин; б — детский буддизм с китайской надписью перечисления духа земли, гор, реки и др. Маньчжурские шаманы «создали» с китайскими вероучениями своих местных духов.

считали, что в горе Ымай, как в храме, хранились колибели с душами детей⁴¹.

Представления нанайцев и ульчей о судьбах душ умерших были очень близки; они считали, что душа умершего может взять с собой душу любимого человека (жены, мужа, ребенка), поэтому перед похородами всегда совершали обряд *серим пагда-гу* (ульч.); привязывали нитку к пальцу умершего на его руке, другой конец нити брали близкие умершего, старуха палкой обрубала нитку, говорила: «*Эмке нежэгу, ман бата будингэ нежэгу, жимби эди гэдэю, би дардидэ*» («Один или, меня не бери к умершим, меня забудь, я останусь»). Отдаленная аналогия этому обычаю встречалась у удских тунгусов в XVIII в. Устранная поминки, они делали изображение умершего из глиняного дерева, одевали его, кормили. Затем все его родственники совершали обряд очищения, а шаман говорил: «Теперь расстанемся, не возвращайся, быстрее отправляйся, не думай возвращаться, периньши — дети будут стозать»⁴².

Особенно старались уберечь душу молодой вдовы, любящей мужа, сильной горюющей: ее душа будто бы могла сама уйти с умершим; поэтому ульчи говорили, что вдове нельзя спать плакать до и после похорон. У беременной женщиной умерший человек (особенно муж) мог унести с собой душу ее ребенка, поэтому она, как и вдова, подходила к умершему, подносились рыболовной сеткой или цепочкой; эти предметы якобы могли удержать душу на месте. Случалось, говорил ульчи, что умерший забирал душу с собой, от этого человек болел. Шаман во время камлания отбирал у умершего забранную душу вдовы, иначе душа в *алдан були* (преддверье *були*, мира умерших) уже через два-три месяца «дичает», а человек — хозяин души сходит с ума. Вернуть душу из *алдан були* мог не каждый шаман; некоторые не имели для этого достаточно сильных духов-помощников.

Душ умерших опасались и пугали; как и ульчи, они без необходимости не посещали кладбищ; во время похорон принимали такие же меры предосторожности: веревубали нитку, идущую от умершего к жене или сыну, внуку, зажигали два костра (один — «костер умершего», второй — «костер живых», последний должен был гореть дольше первого).

У нанайцев и ульчей существовало воззрение, согласно которому душа умершего может возвратиться в ребенка. Говорят, что иногда младенец рождается с дырочками в ушах, потому что «предшественник» носил серьги. У умершего ребенка делали на руке метку углем — рождался младенец с меткой на руке. Считалось, что если умирает ребенок до года, его душа почти непременно возвратится к своим родителям. Что же касается судьбы души умершего взрослого человека, то нанайцы в сел. Дада говорили: человек умер — душа идет в *були*, загробный мир, там долго живет, умирает, попадает в *голичою*, загробный мир, измещивший в *були*. Прожив в *голичою*, душа возрождается на земле в виде травы, цветка, животного или человека.

Ли в литературе о нанайцах в улучах, ни в словарях нет сведений о душах шаманов — *кэукта* (нан.), *пути* (улч.). Нанайский шаман Моло Ошкана говорил, что во время сбряда посвящения больного в шаманы его душа *налы* могла трансформироваться: входила в деревянную фигуру *ами* и становилась духом *кэукта*, его главным *сэси*. Поскольку вопрос о душе шаманов у нанайцев и улчей связан с проблемой становления шамана, с его посвящением, мы его рассматриваем в соответствующем разделе.

Ишмы были представления о душах у орочей, эвенков и других соседних народов. У эвенков, как и у народов Амура, существовали представления о множественности душ (*хаман, бэен, оми, мам*)⁴². Первая — тект, отражение, она постоянно передвигалась, тогда как *бэен* неизменно находилась в теле, хотя злой дух и мог ее покинуть. Интересна судьба души *маи*, которая, по представлениям эвенков, жила обычно не в теле человека, а в истоках родовой реки: от ее состояния зависела судьба человека в любой момент жизни. Душу *хаман* после смерти человека шаман перевозил на родную реку. Затем она сама превращалась в душу *оми* и уходила в хранилище душ *омир* — помещенье в верховьях родовой реки, а оттуда — на землю, где в виде птички воплощалась в душе полорожденного сородича. Эти данные свидетельствуют о своеобразии понятий эвенков о *маи*, *хаман*, *оми, бэен* — разных душах одного человека⁴³.

У якутов также существовали представления о множественности душ, об их хранилищах, однако эти представления были далеки от нанайских и улчских⁴⁴. Якуты думали, что у ребенка, предназначенного быть шаманом, души покидали «для переделки» все три его души. Несмотря на многолетнее отсутствие души, ребенок не умирает, отделяясь болезнью⁴⁵. Якуты, как правило, помещали в хранилище лишь душу умершего человека, беспокоившую людей.

Таким образом, у эвенков и якутов существовали представления о душах, живших отдельно от тела, и это не влекло за собой смерти человека. Многие исследователи утверждали, что при отсутствии души в теле человек умирает. Как мы видели на представлениях нанайцев и улчей, душа человека в течение многих лет могла находиться в душехранилище (в «хороших условиях, под хорошей охраной»), и человек превосходно чувствовал себя. Аналогичные воззрения, помещая эвенков и якутов, обнаруживаются у хантов и манси, у тюрков Алтая; у алтайцев две из четырех душ — *дыла* и *сюр* — уходили от человека и существовали отдельно⁴⁶.

По данным А. В. Анохина, то же самое можно сказать о душе *кут* у телуатов, а также о душе шамана *тым-бура*⁴⁷.

В. П. Дьяконова уделила большое внимание вопросу о представлениях тувинцев и алтайцев в этой области. У телуатов и части тувинцев отмечены понятия о душах *сюне* и *сайн сэси*, находящиеся вне человека (в горах, в степи, в тайге). По

мнению тувинцев, умерший в течение некоторого времени мог наблюдать за всем происходящим на похоронах⁴⁸ (то же — у нанайцев, улчей).

В множественности душ верили финно-угры. Представления инхов о душе человека, по данным Л. Н. Штернберга, весьма неоднозначны: «Глядя полагают, что в их души легает в виде крошечных итчи в их голове и что после смерти они выходят из тела и превращаются в восточного двойника человека»⁴⁹. Обыкновенный смертный имеет только одну душу, богатый — две, а шаман может их иметь вдвое больше; одну — от горы, другую — от моря, третью — от неба, четвертую — от подземного царства. Различие в числе душ по «рангам» (и даже по имущественному положению) касается только так называемой большой души, т. е. души размером со все тело человека и равной по всему организму. Но кроме этих больших душ у каждого человека есть еще маленькая душа, помещающаяся в голове большой души, после смерти которой маленькая душа прерастает в большую и становится дубликатом покойной. «Маленькие души реисуются глянку в виде язда. При жизни человека эта маленькая индивидуальная душа играет огромную роль. Это она является глянку во сне, и все, что видит или делает глянку во сне, — все это продвигается маленькой душой»⁵⁰.

По данным Е. А. Крейновича, душа у инхов помещалась в крови и в волосах⁵¹. У этого народа не зафиксировано представления об отдельном от тела существовании души, а также о шаманах — хранителях душ. Последнее отсутствовало и у удэгейцев.

Представления о множественности душ у человека были свойственны подавляющему большинству народов Севера и Сибири, причем многие считали их неотъемлемой частью тела: если душа выходила вне тела длительное время — человек умирает. Но, как было показано, нанайцы, улчи, некоторые алтайские народы, угро-финны (ханты и манси), а также якуты верили, что длительное отсутствие у человека его души не вредит ему.

В поисках аналогий мы обратились к литературе о народах, живущих в югу от нанайцев. Для корейцев также была характерна представления о множественности душ⁵². К сожалению, в подавляющей части работ о корейцах главным образом говорится о судьбах душ умерших, а не живых.

Биручаны — тунгусы Маньчжурии верили в существование трех душ у человека, причем их называли были близки к названию, бытующим у *аксани*, нанайской группы на притоках Амура, Уссури, Сунгари и других, — *оми, сэси* и *сэси*. Они — души детей, которые с определенного момента изменялись и назывались *сэси*⁵³.

Представления маньчжуров о душе (*фобэнга*) сложное; они считали, что душа состоит из трех элементов: главной, внутренней и внешней, связанных между собой. Душу ребенку дает *Оноси Мама*, и ей возвращается внутренняя душа после смерти че-

лоске, чтобы возродиться. Главную душу можно отождествить с «самосознанием», вторую душу — с репродуктивной силой, третья — это «движущая душа». Все вместе они составляли *фойенго* ⁶⁴.

Необходимо обратить внимание на мифический образ *Майды Мале*, повестный ульчам и найацам. Это один из главных помощников шамана, его «второе я». В литературе по найацам об этом духе упоминал лишь Шамкевич ⁶⁵.

В статье «Некоторые представления найацев о душе человека» ⁶⁶ имеются сведения о *Майда Мама* как о хозяйке хранилища душ. Из целых магнитофоных записей обыкновенных шаманских камланий видно, что найацкие шаманы заканчивали свой обряд, как правило, отправлением души, отнятой у злого духа, в хранилище для душ. У найацев существовало представление о *Майда Мама*, духе-хранительнице душ младенцев, которая помогала также беременным женщинам.

Образ *Майда Мама* на Нижнем Амуре, по-видимому, имеет аналогию далеко на западе. На Алтае это была богиня *Умай* — дух-хранитель детей у шорцев, сагайцев, калачицев и других, а также у киргизов и узбеков ⁶⁷.

Л. П. Потанин, исследовавший этот вопрос, писал, что: 1) образ *Умай* связан с культом огня у тюркоязычных кочевников Саяно-Алтайского региона и прилегающих территорий; 2) по всем этом обширному ареалу образ *Умай*, сохранившийся до наших дней, сложился задолго до тюркского каганата, был он свойственен в древним тюркам ⁶⁸. У разных народностей этого региона образ *Умай* варьировал: у шорцев *Умай* — название духа-хранителя детей и духа, провожающего умершего; у северных алтайцев *Умай* — дух-хранитель младенцев и дух, который берет умирающего. У калачицев и сагайцев *Ымай* — дух огня и покровитель детей в взрослых, у башкиров и шорцев — душа ребенка от рождения до момента, когда он начнет ходить; у алтайцев *Умай* — путеводя ребенка (ее величал лад золотель). Шорцы называли *Умай Медич*, изображали ее в виде луча со стрелой и вешали на стену юрты, в которой родился ребенок, как знак присутствия здесь *Умай* ⁶⁹. Шорцы думали, что *Умай* появлялась вместе с зарождающимся ребенком в утробе матери и охраняла младенца в течение всей его жизни. Толкуты называли этот дух *Май-эне* ⁷⁰, киргизы — *Умай-эне* ⁷¹. У телеутов, прежде чем положить ребенка в колыбель, старуха пела над ним изображение духа и стрелы (*Май-эне*), звала огонь и мать *Умай* для защиты. У киргизов и телеутов культ огня сливается с культом *Умай*. У монголов, видимо, вопрос о культе *Умай* не изучен, однако показательно, что в языке этого народа *умай* — это матки, утробы матери ⁷². У бурят *ума* — утроба матери — упоминается в свадебных молитвах шаманов ⁷³.

«Северные алтайцы-кумандинцы верили в то, что у каждого человека есть персональный дух-хранитель *Найна* или *Умид-эне* ⁷⁴. Он же хранил человека с момента его зарождения в утробе матери.

Согласно верованиям хансаев, богиня *Умай* хранила детские души в горе *Ымай таскал*, изнутри напоминающей храм, на стенах которого висели золотые с душами детей, хранящими его ⁷⁵. Эти представления чрезвычайно близки к найацким.

Можно считать, что шаманский культ духа *Майда Мама* на Нижнем Амуре очень близок описанному выше явлению у народов Саяно-Алтайской группы (особенно хансаам) и во существу, и по терминологии: у найацев — *Майда Мама*, *Майда Энея*, у шорцев — *Май-иче*, у хансаев *Умай*, у телеутов — *Май-эне*, *Умай*) — это культ духа-охранителя ребенка, а также беременных женщин. У тюркских народов есть и иные, более широкие значения этого духа (он и покровитель взрослого человека, и дух смерти, но чаще он — охранитель детей в рождении).

В терминологии тюркоязычных народов и народов Амура, касающейся богини-охранительницы детей, несомненно прослеживается корень *май*. Приведем аналогию из эвенкийских представлений: *майн* у различных групп эвенков — дух покровитель и хранитель душ людей, животных, а также дух-хозяйин верхнего мира; у эвенков и геркуламурской группы эвенков *майн* — душа, у охотских эвенков *майне* — дух-покровитель шамана и разных групп пещеральцев *майн*, *майн эвэкс* — дух-хозяйин верхнего мира, небесная старуха ⁷⁶. В работе Л. П. Потанина ⁷⁷ через общность культа огня и культа *Умай* убедительно показан древнейший характер культа богини *Умай*, восходящий к первобытности. По всей вероятности, культ духов *майн*, широко распространенный у эвенков и у эвенкийских по языку народов, относится и к периоду древнейшей алтайской языковой общности.

Если же сравнивать рассматриваемые культы, то можно прийти к заключению о том, что нижнеамурский культ духа *Майда Мама* гораздо ближе к тюркским, чем к тунгусскому культу. Собственно эвенкийского культа духа *Майда Мама*, *Майда Энея* (или *Умай*) или чего-то близкого не отмечено в литературе. Как уже говорилось, одна из душ человека у эвенков называется *маин*. Это — душа-сущность. *Маин* также и название верховного божества, хозяйин верхнего мира, «с подчеркнутыми патриархальными чертами» ⁷⁸. Возможно, исследователи в дальнейшем смогут противить «нить» от алтайской богини *Умай* к эвенкийскому верховному богу (или духу человека?) *Маин*. Здесь необходимо отметить близость представлений найацев и ульчей с алтайскими (тюркскими) и особенно с хансаевыми, возможность сопоставлений *Майда Мама*, *Майда Энея* и приведенных выше тюркских параллелей. Подчеркнем и такую общую деталь этого культа: по данным Л. П. Потанина, богиня *Умай* олицетворялась у некоторых народов Алтая, например у шорцев, с образом луны и стрелы. У верховных найацев (особенно с прытонов Усури) пад входом в дом, где родился мальчик, вешали лучок со стрелами. Такие же охранительные предметы вешали пшвики над колыбелью мальчика. Амурские найацы и ульчи, как уже говорилось, устраивали ежемесячный обряд для детей, души которых хранил

шаман. Каждый раз во время этого обряда, независимо от пола ребенка, около него вымали в пол стрелу. Стрелу-оберег на Амуре нужно одевать и в свете алтайских параллелей.

В то же время, как уже говорилось, у тунгусов Сибири, а также у южных тунгусов в Маньчжурии и у самих маньчжур, судя по литературе, музыка, аналогичного культу духа *Майда Мама*, *Майда Юнь*, *Май-эне*, не была. Об этом свидетельствуют работы советских исследователей, а также С. М. Широкогорова, длительное время работавшего среди эвенков северного Приамурья, Маньчжурии и среди шаманов-маньчжур¹⁹. В этой связи необходимо напомнить о статье В. И. Цинциусе, показавшей, что найаиды, узьчи Нижнего Амура и ороки Сахалина сохраняют в языках древнейшие реликты алтайских языков²⁰; отсутствующие в языках эвенков. Можно предположить, что у найаидов и узьчей наличие музыки *Майда Мама* служит показателем их древнейших связей с алтайской культурой. Подобные связи были прослежены и на некоторых других материалах: эвенкиидах (например, *Саян* и *Чер* — на Нижнем Амуре), материальной культуре и др.²¹

Подводя кратко итоги, отметим, что у народов Нижнего Амура существовали представления о множественности душ у человека, о превращении младенческой души в виде птицы и души в образе человека, его уменьшенной копии. Понятия о душе были смутными и противоречивыми еще в начале XX в. Можно думать, что представления о множественности душ у человека, весьма древние, частично могли быть связаны с наличием восковых терминусов для души, повсеместно на данной почве в силу этнической смешанности населения рассматриваемого региона.

Общим являлось представление о душе как о невидимой материальной субстанции, нуждающейся в пище, питье, отдыхе и т. п., особенно после смерти человека. Считалось, что душа могла находиться, передвигаться, в различных местах. Реже всего она была с человеком-хозяином (преимущественно на его плечах, волосах), единичными являются представления о местонахождении души в крови, в сердце. По-видимому, представления о нахождении души вне тела породило практику шаманов хранить души людей в особом хранилище, под присмотром могущественных духов-защитников. Почти все шаманы у найаидов и узьчей специализировались на сохранении душ, особенно детей. Эта деятельность шаманов считалась не менее важной, чем лечение больных. Хранительницей душ детей у найаидов считалась *Майда Мама*, а также *Омсон Мама*, у низовых найаидов и узьчей — *Осонида Мама* — женский дух, главный помощник шамана; его образ увидят в мир представлений алтайских и тюркских народов о богине — хранительнице новорожденных (или чреве матери), это богиня *Уайай*, *Май-эне*.

Для найаидов и узьчей было характерно представление о существовании у шаманов особой души, отличной от душ простых



ШАМАН С. П. САЙТОВ, НАЙАИД СЕВ. АМУРА



ШАМАНСКИЙ ДОМОУЩЕБНИК ДЕТЕЙ. ПОМОГ АЛТАИЦ ОТ РАЗЛИЧНЫХ БОЛЕЗНЕЙ И В ПРОЦЕДУРАХ СЕВ. БОЛДОН



МАСКА ТЫЖОГО ДУХА - ШОМОНЧИГАМЫ ШАНАГА С. В. САЙОН



МАСКА ДУХА ШОМОНЧИГАМЫ В ПРИБЛИЖЕНИИ УЛОНА
ИЛИ АЛТИНА ДУХА ШОМОНЧИГА ШАНАГА УЛОН



МАСКА ДУХА ШОМОНЧИГАМЫ И ВОЗДУШНОГО ДУХА ШАНАГА С. В. САЙОН
УЛИ УЛОН



МАСКИ ДУХА ПОКРОВИТЕЛЯ УЛОН



Орнамент с юбры маначиш



Орнамент с юбры эль-ю

людей, она имела и иное название. Это был дух, способный и перевоплощаться.

Являясь также полагали, что душа шамана не сходна с душой простых людей, то подобные понятия у народов Амура были совершенно иными. У пайяцев и ульчей обнаружено представление, сходное с якутским, — о связи души человека с деревом, хотя весь комплекс понятий шахов в этой области в целом был иным.

Представления о множественности душ отмечены у большинства народов Сибири и других регионов. Отметим, что некоторые элементы верований пайяцев в данной области перекликаются с нанайскими и ульчскими (например, о бессмертии души шамана, о переходе ее по наследству и др.)¹⁵. Здесь следует обратить внимание на то, что вся деятельность шамана была связана с верой в единство души шамана с тем духом, который впоследствии, после его смерти, переходил к его наследнику. Отдельные аналогичные элементам многогранных верований пайяцев и ульчей о душе можно найти и у других народов, однако в целом весь этот комплекс, рассматриваемый у народов Амура, представляется уникальным.

¹ Гречина Г. И. Человек, смерть и земля мертвых у нанайцев // Природа и человек в религиозном представлении народов Сибири и Севера. Л., 1976.

² Лыкошкин В. П. Погребальный обряд тувинов как историко-этнографический источник. М., 1975. С. 43.

³ Шмелев П. В. Материалы для изучения шаманизма у голдов, Хабаровск, 1896.

⁴ Полные материалы автора 1947, 1976 гг.

⁵ Шмелев П. В. Материалы.

⁶ Олекс С. В. Нанайско-русская словарь. М., 1980. С. 533.

⁷ Сурия Ю. П. Кур-урмайский диалект нанайского языка. Л., 1958.

⁸ Штернберг Л. Я. Гилеки, голды, орчи, пегидальцы. Хабаровск, 1933. С. 492.

⁹ Шмелев П. В. Материалы. С. 75, 79; см. же. Некоторые моменты из жизни голдов и связанные с жизнью суверия // Этногр. обозрение. 1897. № 3. С. 1.

¹⁰ Шмелев П. В. Материалы. С. 24–25, 32, 75, 79 и др.

¹¹ Лопатин В. А. Голды. Владивосток, 1922. С. 200.

¹² Киле В. Б. Лопатин, связанная с религиозными представлениями пайяцев // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. С. 191.

¹³ Лопатин В. А. Голды. С. 199–220, 300–320.

¹⁴ Штернберг Л. Я. Гилеки. С. 507. Эти моменты Штернберга без комментариев мало понятны, следовательно их, по существу, не использованы (раздел «Отдельные материалы по этнографии голдов»).

¹⁵ Лыкошкин В. А. Элементы религиозно-этнографических представлений голдов. Чита, 1923. С. 41.

¹⁶ Там же. С. 42–43.

¹⁷ Иванюк С. В. Представления пайяцев о человеке и его взаимоотношениях // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. С. 165 и др.

¹⁸ Лопатин В. А. Голды. С. 201.

¹⁹ Лыкошкин В. А. Материалы в этнографии голдов // Сибирский восточный вестник. Иркутск, 1925. III–IV. С. 146–156; Лыкошкин В. А. Элементы. С. 40–47.

- 30 Штернберг Л. Я. Гельмики. С. 488, 491, 493.
- 31 Невнов С. В. Представления шаманов... С. 58.
- 32 Шаманов П. В. Материалы... С. 5, 8.
- 33 Штернберг Л. Я. Гельмики. С. 488, 491, 493.
- 34 Давыдов А. В. Эпосы... С. 46-47.
- 35 Smoljak A. V. Some notes of the Nihilan Soul among the Nenets // Shamanism in Siberia. Budapest, 1978.
- 36 Киле В. В. Мешка... С. 191.
- 37 Сравнительный словарь... Т. 2. С. 315.
- 38 Смелков С. П. Тувинско-русский словарь.
- 39 Сведения о духе человека мы находим в разные годы у верхних нанайцев; Ф. К. Омичка (ска. Хаю, 1970, 1972, 1973 гг.), Гавка Киле (ска. Найкин, 1970 г.), Ольга Гейнер (ска. Найкин, 1970 г.), Модо Омичка (ска. Давра, 1970 г.), Дада, 1973, 1976, 1979 гг.); Полонто Кале (ска. Найкин, 1974 г.), Налою Белдык (ска. Джари, 1972 г.), Акину Омичка (ска. Найкин, 1972 г.); Смба Белдык (ска. Найкин, 1979 г.), Гара Гейнер (ска. Давра, 1972, 1973, 1976, 1979, 1982, 1984 гг.). У низовых нанайцев: П. Я. Омичка (ска. Дыши, 1970 г.), С. П. Сайгор (ска. Хумит, 1970, 1972 гг.); А. И. Гейнер (ска. им. М. Горького, 1970 г.).
- 40 Давыдов А. В. Материалы... С. 134.
- 41 Васильев Г. М. Демонические и шаманские верования эвенков // Сб. 1971. № 5. С. 58.
- 42 Материалы по этому вопросу мы собирали у эвенков стариков с 1957 по 1979 г. в сел. Души — у Давыды Пилду в 1958, 1959 гг.; у Данилки Датага в 1959, 1960, 1962 гг.; у А. Сайды в 1959, 1960, 1973 гг.; у А. Кожина в 1959, 1960, 1973, 1976 гг.; у А. Кидор в 1968 г. в сел. Казынонка; у Дав Дан в сел. Ухта в 1953, 1972, 1973 гг.; у Алевки Ольчи в 1958, 1962-1973, 1979 гг. в сел. Бузана; у Мала Кату в сел. Ферма в 1957 г.; у П. В. Салдага в 1958, 1962 гг. в сел. Монгол; у Павлоя Лонка в 1958, 1962, 1973 гг. в сел. Вадли Датага в сел. Коальто в 1976 г.
- 43 Smoljak A. V. Some notes...
- 44 Шаманов П. В. Некоторые моменты... С. 2.
- 45 Шаманов П. В. Материалы... С. 14.
- 46 Невнов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири. М.: Л., 1954. С. 196.
- 47 Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 298.
- 48 Штернберг Л. Я. Гельмики... С. 507.
- 49 Там же.
- 50 Нельзя не обратить внимания на близость названия транзитивным духом детей у ульчей Осюди Мала в Ожон Маю и крайних верхних нанайцев *амляк* (в царстве Ажсон Маю находились деревня с перозлупившими духами).
- 51 Васильев Г. М. Эвенки. II, 1969. С. 226.
- 52 Давыдов А. Ф. Религия эвенков. М.: Л., 1958. С. 58-59.
- 53 Попов А. А. Материалы по религиозным верованиям якутов // Сб. МАЭ 1949. XI. С. 310; Васильев Г. М. Изобретения доисторических духов как атрибуты шаманства // Живая старина. 1969. № 2/3. С. 28.
- 54 Алексеев В. А. Котлы. Л., 1969. С. 109.
- 55 Васильев В. Я. Культ богини Умай у хакасов // Этнография народов Севера. Новосибирск, 1984. С. 93, 97.
- 56 Васильев Г. М. Эвенки... С. 247.
- 57 Алексеев А. Ф. Религия... С. 58-59.
- 58 Васильев Г. М. Демонические и шаманские верования... С. 55.
- 59 Попов А. А. Материалы...
- 60 Попов А. А. Получение шаманского дара у аллюйских якутов // ИЭО М.: Л., 1947. Т. XI. С. 283.
- 61 Гаскаев Н. А. Душа в древних верованиях тюрков Азии // Сб. 1973. № 2.
- 62 Анохин А. В. Душа и ее светлые по представлениям талеут // Сб. МАЭ 1920. VIII. С. 254-255, 250.
- 63 Давыдова В. В. Погребальные обряды... С. 48, и др.
- 64 Штернберг Л. Я. Первобытная религия... С. 17.
- 65 Там же. С. 48.
- 66 Фрейлих Е. А. Рождение и смерть человека по воззрениям галинов // Сб. 1933. № 1.
- 67 Яковлев Ю. В. Представления корейцев о хунне // Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. М., 1973.
- 68 Shirokogoroff S. M. Psychomental Complex of the Tungus. L., 1936. P. 52.
- 69 Там же.
- 70 Шаманов П. В. Некоторые моменты... С. 2.
- 71 Smoljak A. V. Some notes...
- 72 Давыдова В. В. Умай в культуре тувинских племен // Культура и письменность Востока. Якут, 1926. III.; *Верховья В. Словарь алтайского и алдано-алтунского наречий тюркоязычного племени Козыки*, 1884.
- 73 Попов А. В. Умай — богиня древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник. М., 1973.
- 74 Там же. С. 270-276.
- 75 Нарынская Л. Э. Из алтайских верований и обрядов, связанных с рождением // Сб. МАЭ. Л., 1927. VI.
- 76 Абрамзон С. М. Рождение и детство киргизского ребенка // Сб. МАЭ. 1949. XII.
- 77 Шмидт Я. Монгольско-русский словарь. СПб., 1895.
- 78 Хандилов М. Н. Собр. соч.: В 3 т. Улан-Удэ, 1958. Т. 1. С. 73-76.
- 79 Алексеев Н. А. Разные формы религии тюркоязычных народов Сибири. М., 1980. С. 150.
- 80 Вутова В. Л. Культ богини Умай... С. 93, 97.
- 81 Сравнительный словарь... Т. 1. С. 521.
- 82 Попов А. В. Умай... С. 279-280.
- 83 Алексеев А. Ф. Религия... С. 60-62.
- 84 Шаркогорев С. М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Владивосток, 1915; *Он же. Psychomental Complex...*
- 85 Давыдов В. В. Центральные и маргинальные фонетические ареалы Приуралья и Приамурья // Народы и языки Сибири. М., 1978.
- 86 Смелков С. П. Этноязык народов Нижнего Амура // Этногенез народов Севера. М., 1980; *Он же. Традиционное хозяйство и материальная культура народов Нижнего Амура и Сихалина: (Этногенетический аспект)*. М., 1984.
- 87 Невнов Ю. В. Представления корейцев... С. 170-173.

ОБРЯДЫ ПОСВЯЩЕНИЯ ШАМАНА



Обряды посвящения в шаманы (или становления шамана) у нанайцев и ульчей не описаны. Что же касается других народов Сибири, то исследователи более всего писали об обучении нового шамана старым, о «школе» шамана. У такого народа, как ненцы, обучение молодого шамана иногда продолжалось до 20 лет¹. «Школу» проходили и селькупские шаманы². Итатасаны «противятся суждению о том, что существовала школа шамана и вообще обучение его кем-то. Он должен действовать так, как действуют его *джыды* или *ягуо* (духи)»³.

У тунусцев обучение шамана длилось от трех — семи до десяти дней. Иногда оно ограничивалось одним камланием, во время которого шаман старей и посвящаемый вместе путешествовали по ближайшему миру. В это время неопит посвящаемый его устраивает, пути в нем⁴. У ряда народов Алтая посвящение шамана заключалось в обряде «оживления» бубна⁵. Детально описано посвящение у якутов⁶.

Нанайцы приглашали к большому сильной специфической шаманской болезни старого шамана. Во время камлания тот по некоторым признакам замечал, что перед ним — будущий шаман (см. ниже) и посвящал его после изготовления фигурки духа и других специальных актов. Но, как утверждали нанайцы, будущий шаман всегда был в таком состоянии, что сознанию воспринимать что-либо во время обряда посвящения, т. е. обучаться, не мог. Поэтому обряд посвящения шамана нанайцы же воспринимали как обучение нового шамана. По этому поводу всегда говорили, что шаманы обучают только духи⁷.

Обряд посвящения шамана у нанайцев. Обряд посвящения в шаманы нанайцы и ульчи называют *сама ниллэми*, буквально — «шаман открывается» (*ниллэми* — «открывать»). Более распространенное выражение *ангемги ниллэми* (дословно — «начинает открывать рот, шипит как змея, как шаман»). Шаман Моло Ошника сказал об обряде посвящения: «*Джусики саман оск-*

лоски ниллэмигу» («Большого шамана превращает в открывающегося, подразумевается рот»). Таким образом, новый шаман появлялся всегда через посредство другого, более опытного, старого.

Строгих законов данного обряда не существовало, однако имели место общие приемы, а вариации касались только второстепенных деталей. Обычно обряд привлекал многих зрителей. Появление нового шамана в прошлом было важным событием в общественной жизни главным образом потому, что опытный шаман был почти единственным лицом, к которому можно было обратиться с различными нуждами, от по-своему удовлетворения их, особенно больших. Сам по себе обряд содержал интересные зрелищные элементы.

Внешние черты обряда у нанайцев. Внешне обряд проводился примерно так: к большому, у которого было известно, что он отличается своеобразными чертами поведения, родственники звали опытного шамана. Старый шаман обычно лечил разные болезни, в том числе и душевные. У некоторых больших напущенными определенными чертами так называемой шаманской болезни, давшие основания считать их будущими шаманами. Когда родственники посылали за старым шаманом для лечения больного, последний, сидя дома, говорил, из какой деревни едет шаман, в какой лодке, во что он одет и т. п. Уже это для окружающих служило показателем его сверхъестественных способностей. Опытный шаман, едва начал камлать, по ряду признаков уже видел, что перед ним — будущий шаман и нужно после камлания приступить к обряду посвящения.

Он приказывал сделать деревянную антропоморфную фигурку духа *ажи*. Ее ставили на *басэри* (деревянный пестик) в старом нанайском доме. Семь-девять человек из числа присутствовавших на обряде поочередно танцевали в комнате, напев на себя шаманский попев, ваяя в руки бубен. Старый шаман камлал возле шах. Он омысливал духа, длительное время мучившего больного и выдувал его в фигурку *ажи*. Будущий шаман бурно реагировал на это действие. В некоторых случаях он вскакивал, начинал кружиться по комнате и веть по-шамански, в других — вскрикивал и на мигновение падал без чувств; все это считалось показателем того, что больной уже стал шаманом.

Ветером фигурку *ажи* закрывали халатом и оставляли на пороге, а больной лежал в положении до следующего дня. Утром в доме нового шамана совершался специальный обряд. Впереди становился старый шаман в полном костюме, с ритуальными стружками на сгибах рук и ног. К его ноше сзади привязывали узкий ремень (*сосога*) длиной в 2 сажени и прикрепляли к нему фигурку *ажи*. К этой фигурке привязывали второй длинный ремень, идущий к ноше посвящаемого. Иногда последнему ритуальными стружками также обвязывали тазу, сгибы рук и ног. Он держался обеими руками за ремень. Нередко ему давали в руки бубен и колотушку. Чаще всего большой был в расслабленном состоянии, и его с двух сторон поддирывали под руки. Позади

* В литературе описания этого обряда отсутствуют. В 1960—1970-е годы мы записали данные об этом обряде у нанайцев в Наихине от Кыло Людико М. И. Бельды, Себы Бельды, Кыло Глово, в Джэриге и Хаю от Г. С. Ф. К. Ошника; в сел. Дала от Моло Ошника, Велды Семена, в Джэриге от Джэриги и Кыло Бельды, Кыфу Гейнер, К. Бельды, в сел. Дыны от П. И. Ошника, в сел. Верхняя Эюкя — от Вандра Самар и С. С. Сайгир, в Хумия от С. П. Сайгир, в Повюле от Н. Д. Давина, в сел. им. Горького от А. Гейнер, у ульчей в 1962 г. от П. В. Салдыга, Ч. Дымова и др. Хотя описания, полученные от разных лиц, отличаются теми или иными деталями, все они содержат очень много общих моментов.

посвящаемого под человек с бубном. Еще один человек поддерживал фигуру алаи таким образом, чтобы она все время была обращена лицом и посвящаемому. Назидки говорили: «Он должен и ней привидать. В ней находится его дух-помощник, который опытно должен всегда быть с посвящаемым шаманом».

Все следующие действия должны были забавить больного от боли. Процессия несколько раз обходила вокруг комнаты, шаман камлал с бубном, замыкаясь был в бубен. Затем все выходило на улицу и пачкали обходить дом в селенье. В каждом из них обходили помещение, пачкал камлал, был в бубен и призывал алаи, а посвящаемый вникнул действий не совершал, был слаб и апатичен. Лишь в редких случаях он также начинал пачкал. В каждом доме хозяева угощали холодной кипяченой водой всех участников ритуала, и старого и нового шаманов пошли домой с лекарствами багульшица. Считалось, что подобный обход домов способствует излечению посвящаемого, его укреплению. В каждом доме он будто бы получал «часть души счастья». Все происходившее obviously привлекало много зрителей. По мере обхода селения число участников процессии постепенно увеличивалось.

Напоследок процессия возвращалась к дому больного. У старого шамана отламывали ремешок от пояса, и посвящаемый теперь следовал только за фигурой алаи. Человек, ее державший, шел все быстрее, потом бежал, за ним бежал и новый шаман, он начинал кричать, шепт по-шамански, чаще всего через некоторое время он падал в эстафет. Когда фигуру вносили в дом, то камлал оба шамана. Новый шаман обычно скоро падал и изнеможенно на постель и засыпал.

Старый шаман кормил духа алаи, родственники убирали эту фигуру. Обряд посвящения на этом считался законченным. Посвященный следующий день либо два-три дня отдыхал. Потом он начинал вести обыкновенную жизнь, и его поведение ничем не отличалось от поведения других. Так происходило несколько месяцев, а иногда и лет до того, как его алаи лечить человека. Отказаться он не мог. Дух алаи, о котором он думал несотвустно и которого регулярно кормил, велел ему шаманить, нутя новыми болезнями и смертью. Таким образом патшалась его шаманская деятельность.

Но так было не всегда. Стучалось, что у посвященного на следующий или на третий день проявлялись прежние признаки заболевания. Тогда старый шаман вновь приходил, и повторялся обряд с обходом всех домов в селении. Больному давали еще одну фигуру духа алаи. В случае необходимости обряд с обходом домов повторялся и в третий раз. Тогда давали и третью фигуру. Некоторые посвященные пробовали при заболевании лечить себя сами с бубном: часто родные, если посвященный болел, давали для него бубен, полагая, что уже от одного наличия бубна он может поправиться. Новый шаман, чтобы не болеть, все время кормил фигуру духа алаи. Даже после двух обрядов посвящения некоторые не становились шаманами и оказывались

«слабые духом». Об этих редких фактах рассказывали многие. Такие случаи рассматривались как чрезвычайные явления.

Судьбы шаманов и их становление были различными. Так, например, пачайа Б. М. еще в молодости переселилась в среду урмчей (сел. Булана). Она сильно болела, и в 1948 г. ее послали в шаматы (у нее была шаманская родословная), сделали фигуру алаи, которую она три-четыре года кормила (шаманитла для себя), а потом бросила. В конце 1960-х годов и ней снова стали приходить духи. В 1973 г. в Найаком р-не она прошла новый обряд посвящения (я наблюдаюла его).

Описанный выше обряд в основном совершался в различных вариантах до 1930-х годов. В 1950-х годах ритуальные процессии уже не ходили по домам. Так, шаман Молю Оптика был посвящен в конце 1940-х годов. Он болел, и к нему была вызвана опытный шаман. Едва старый шаман «вдунул духа» в фигуру, большой Молю сорвался с постели, начал шепт и тапцать по-шамански. Тут же к его поясу привязали два ремня. К концу первого ремня прикреплял фигуру духа алаи, а за задний хватил мужичка и женщипа. Фигуру алаи держал в руках третий человек, который старался нести ее перед лицом Молю. Молю тоже бежал сначала шел, а потом бежал со своей фигуркой. Молю этот бежал за ним, держа в руках бубен с колокольшой. Он ударял в бубен и шел по-шамански. Все это происходило в его доме. Старый шаман в это время стоял в стороне и наблюдал за происходящим. Наконец он взял свой бубен и начал шаманить вместе с посвященным. Весь обряд в доме больного происходил не более трех-четырех часов. После этого Молю порешал болеть и стал шаманом.

По словам шамана С. П. Сайгор из сел. Хумми, так же посвящали и его (тоже в конце 1940-х годов). У пачовых пачайцев (селения Хумми, Карты, Ада) в обряде посвящения была своеобразная деталь: когда шаман посвящал человека в шаманы, посвящаемый в это время как будто спал. Из девяти присутствовавших тут человек каждый поочередно тапцал с бубном вокруг него (*солонг най мэрими* — шептания шаманитла). Согласно обычаю шамана А. Г., шаг «как бы прокладывали след новому шаману». без этого негодит не сможет потом шаманить. Затем качивал камлать старый шаман. Посвящаемый хотя как будто и спал, но был с ним все время в контакте, отвечал на его вопросы. Старый шаман, найдя духа, преследующего больного, удостоверялся, что это именно желаемый дух, гошал его (*жесипи*) для обвинения по сонкам, доллалам и т. д., чтобы он мог в дальнейшем служить людям. Старый шаман, гошая духа, спрашивал у посвящаемого: «Где сейчас дух?». Тот скрывал сторону: «Он сейчас на восточной стороне такой-то сонка и т. д.». Его сейчас не видно, он отдыхает на терной туче». Из этих ответов присутствовавшие убеждались, что перед ними — новый шаман: он видит путь своего духа, того самого, который его давно беспокоил. Теперь тот будет ему служить. Между тем бродивший носве-



Рис. 12. ШАМАН МОЛО ОНИНКА С БУВНОМ. СЕЛ. ДЖАРЫ, 1979 г.

ду дух приближался к жилищу больного. Старый шаман говорил: «Он уже близко!». При этих словах больной вскакивал, хватал бубен с колотушкой и начинал кружиться по комнате вместе со старым шаманом. Так шли себя не все. Были и отклонения, так же как при посвящении у верховых панайцев. Наконец дух входил в дом. Старый шаман хватал его (птом) и вдвух в заранее приготовленную фигуру *ожи*. В этот момент посвящаемый терял сознание. Затем его, обесиленного, водили по дому, поддерживая на ремнях, давали в руки бубен. Многие не имели сил петь и не впадали в транс. Посвящение не всегда приводило к появлению нового шамана и у языков.

Все эти действия определялись возращениями панайцев — шаманов и вешаманов. Подлинное значение обрядов, как бы они ни различались по внешним деталям, было установлено только благодаря длительной работе.

Объяснение обряда посвящения нового шамана. Панайцы считали, что духи-помощники после смерти шамана возвращались на исконную шаманскую территорию и жили

там многие годы, зарывшись в землю, траву, либо в дощичку *дэкасон*, затем просыпались, начинали искать нового хозяина. Они ждали, когда появится левый кандидат в шаманы — родственник умершего. Иногда, говорят, дух даже присутствовал при родах женщины, когда появлялся наследник главного шамана. Дух примечал: «Этот ребенок будет моим». Он уже любил этого человека, его кровль, его тело, его запах. Затем много лет он следил за этим человеком, а потом начинал ему являться, приходил на ночь в пещ, понуждал к шаманству.

Проблемой взаимоотношений духов с шаманом занимались многие исследователи. Ульчи и илалские панайцы говорят, что побудительным стимулом подобных тесных связей являлась любовь духа к телу, крови, в запахах, любви сходных у людей-родственников, поэтому дух и приходил к наследникам умершего шамана. Подавляющее количество духов-помощников у шамана антропоморфны, но, видимо, в прошлом духи, по крайней мере основаны, были зооморфны. Можно думать, что представления о любви духов к телу, запахам, к крови шамана в прошлом были присущи в верховым панайцам; возможно, что и сейчас кое у кого из этой группы панайцев сохранились подобные взгляды, но их не удалось зафиксировать. Не исключено, что сходные воззрения могли существовать в более широком, у других народов Севера, этот вопрос нуждается в исследовании.

Новый шаман наследовал от давно умершего шамана, своего предка, шаманскую территорию, на которой жили старые духи умершего шамана. Вернее, была даже не одна, а две шаманские территории: *дэргиль* и *гора*. *Дэргиль* — это «дерево шамана», по которой он обычно ходил, у каждого своя, особая. У шамана Моло Онинка дорога *дэргиль* начиналась в Даскуйбуовин — у устья р. Аной, против старинного сел. Таргон. В самом начале этой дороги стояли три *тороая* — священных шеста, у которых постоянно находились духи-охранители *Хото*, *Удир жуца* и другие, сторожившие эти владения шамана и не пускавшие туда чужих. Дорога была вымощена, со многими ответвлениями, однако она была замкнутой. Конец ее находился у трех же шестов *тороая*, где дозорили духи-охранители. На одном участке этой дороги находился дом *дэкасон*, принадлежавший предкам шамана. В подобном доме Моло Онинка было девять комнат. В одной земляни сохранившиеся шаманом души детей, в другой — взрослых, и остальных жили некоторые из его духов-помощников. Вся эта территория — дорога с ответвлениями, дом, три шеста, многочисленные сойки, которые опоясывала дорога и где также жили духи-помощники шамана, — называлась *дэргиль*. Всякий раз, замлая, шаман упокинал о ней.

Моло Онинка приходил различные подробности с своей территории *дэргиль*. Обычно около дома *дэкасон* стояла ограда. Тут же находились еще три шеста *тороая*. В среднем, самом высочком, была дыра для моления в небо, которую умерший шаман «закрывал» своими пятками. В его *дэкасон* жили духи-по-

воиники: *Удар Эника* или *Майда Мама* — охрательница души детей, а также мужские духи *керген бучу*, *нека маа*, *дуулам* и др. Здесь же хранились *арга очо* для переноски душ в загробный мир, дух-птаца *кооры* и кошке. Все эти духи и сверхъестественные были необходимы для *касаты-шамана*. Моло Ошника якобы исследовал эти предметы в духе от предка, *касаты-шамана*. Однако односельчане и другие старики относились к этим приважиям Моло считаться *касаты-шаманом* скептически, хотя его авторитет как простого шамана никак не ослабевал.

Моло Ошника говорил: «После меня мою территорию будут наследовать мой сын, дошка, духу». У него была одна дочь, не проявлявшая интереса к его деятельности.

На р. Амгунь у Моло была другая территория — *гора*. Там стоял три камня и река — его «окаменевшие предки», три брата. Относительно территории *гора* Моло сказал: «Там много плохих чертей *позон*, я с ними не сварилося, поэтому туда не хожу, боюсь их. Когда шаманы, всегда зову тех трех моих каменных братьев: «*Млен дьло амбия*» (Три старших каменных брата, по какой-то мере), и они тутчас приходят. На са. Удьял (расположено недалеко от р. Амгунь. — А. С.) на озере Гидан также есть три камня — «братья» Ошника — они тоже мне всегда помогают во время камлания». Все эти шаманские места — *дёрвиль* у р. Ануй, где находился дом *дэкасон* и где жила душа-помощница шамана, *гора*, где жили скаменевшие предки Ошника и другие духи, — были расположены далеко друг от друга (более чем в 500 км). Тем не менее и за *гора* по первому зову на камлание приходили духи-помощники, в том числе и крылатый *тайр жарик*, на котором Моло «отирался» верхом.

И у известных шаманов имелись представления о шаманских территориях *гора* и *дёрвиль*. В *дёрвиль*, говорили они, живут прочих духов, живет собака *тубуру*. Она дает предупредить шамана о приближении злого духа. Там же живет дух *садыма гасе* — желтая утка (совокупившая с птицей *кооры* у верхних?).

Первоначально мы предполагали, что представления о *дёрвиль* и *гора* — не что иное, как отражение в памяти реальных фактов о родовых территориях, из которых в далеком прошлом жили предки данных шаманов. В частности, известно, что предки рода Ошника в прошлом действительно расселились в районе р. Ануй, а другие ветви рода — в других местах⁴. Но на р. Амгунь Ошника никогда не жил. Эти предположения не оправдались. По словам прекрасного знатока данного предмета Ф. К. Ошника, у двух шаманов, даже если они родные братья (либо отец и сын), совершенно различные *дёрвиль* и *гора*. Достоинство шаманскую территорию чукам, даже близким родственникам, скрывает. Эти воззрения подтверждались многими другими информантами.

В роду Ошника всегда было много шаманов. Даже у близких родственников шаманов территории были разные. Так, у Г. Г. (урожденная Ошника) территория *дёрвиль* находилась на р. Иман

притоке р. Уссури. Тут закалывались все ее камлания. В расположенном здесь домище-*дэкасон* она хранила души под надзором главной хранительницы *Майда Мама*. По словам Г. Г. эту территорию или дорогу она получила от очень сильной шаманки — двоюродной сестры ее отца Тайих Бельды. *Гора* шаманки Г. Г. находилась, по ее словам, прямо у сел. Даерга, где она живет. По словам стариков, лет через 30 после смерти известного шамана Богдана Ошника его *гора* являл племянник Акинуя из сел. Найхин. Остальные шаманы на рода Ошника имели каждой свою территорию во линии отца, матери.

У наивайше существовали и другие многочисленные роды. Например, род Бельды насчитывал в 1897 г. свыше 900 чел. Как и Ошника, этот род был известен многим шаманам, и у каждого были свои территории — *дёрвиль* и *гора*. Старики говорили, что у одного из Бельды, жившего в 1940-х годах в сел. Джари, *дёрвиль* и *дэкасон* находились под скалой на окраине этого селения. У других шаманов Бельды, например, *дёрвиль* и *гора* были далеко, где-нибудь у моря. В обиходе владельцев шаманов было много различных духов, принадлежавших предкам-шаманам. У наивайше, когда человек начинал болеть шаманской болезнью, принято было говорить: «Он сошел с ума от *горы*» (от духов, находившихся на этой территории).

Тем не менее некоторые шаманы говорили, что во время болезни их мучили духи, но жилище ни в *дёрвиль*, ни в *гора*. Например, у Г. Г. мучившим ее духом оказался *дух мамы эдени** (хозяйки моря), пришедший с Сахалина. Он и теперь якобы постоянно является оттуда на ее камлания — «огромный, страшный, с саблей на голове». Но с ее *дёрвиль* или *гора* он не был связан. Из этих примеров видно, что представления шаманов об источниках их «дара» были неоднородны.

Наташа вынесла различия между понятиями *дёрвиль* и *гора*, мы получили различные ответы: «*Дёрвиль* — это деревушка, где живут шаманские духи. В *гора* шаманы только ходят» (М. Ш. Бельды, 1972 г.). «Деревей предков шаманов» назвал *дёрвиль* и Колбо Бельды на сел. Джари (1973 г.), однако, как выяснилось позднее, это верно лишь отчасти. Ф. К. Ошника сообщил нам, что *дёрвиль* и *гора* — понятия в сущности одинаковы. Обобщенно о них можно сказать «шаманская дорога», или дорога шамана, проходившая по территории, только ему принадлежащей. Таким образом, у самих наивайше понятия *дёрвиль* и *гора* различались. Представители о *дёрвиль* и *гора* наивайше тщательно скрывают от непрофессионалов, ибо шаманы говорили, что если кто-нибудь из посторонних узнает об этих местах, духи, находящиеся там, строго накажут того, кто пробыл там. Ни в одном из словарей пет термин. Ближай к *гора* и *дёрвиль*. Когда Моло Ошника рассказал об этих территориях, его односельчане не хоте-

* Различия в написании одних и тех же духов (например, *Няму Эдурки*, но *Няму Эдени*) объясняется неодинаковой значимостью этих духов.

ли этому верить (он сам им сказал, что нарушил запрет). В литературе нечто сходное с подобными представлениями обнаруживается у тувишцев (понятие о духах шаманских потусторонних земель), однако детали этих представлений кажутся совершенно иными¹⁸.

У пшавых панайских шаманов *гора* и *дёрзиль* также помещались в различных местах, весьма отдаленных друг от друга. Об этом рассказал С. П. Сайгор (сод. Хумми, 1973 г.). *Дёрзиль* у него находился близ Хабаровска, у сопки Мурул дуони (свыше 600 км от сел. Хумми); это место было связано с родом Заксор (мать отца С. П. Сайгор — урожденная Заксор). С. П. Сайгор рассказывал интересную легенду, связанную с шаманской историей их семьи. Когда-то панаец из рода Заксор, находясь близ устья Тесури, убил змею, что по поверьям панайцев — грех. Говорят также, что змея метит за своих. Когда через некоторое время тот человек вновь попал в те места, его, сидящего в лодке, ужалила змея, он упал и утонул. Его мать, панайка, решила: «Нужно помириться со змеем». Дед С. П. Сайгор был шаманом и помирив Заксор с женщиной-змеей. С тех пор у Заксор духа-помощника — змея. Провало много лет, С. П. Сайгор видит сон: дух змея зовет его: «Мы — твоя родня, приходи». Сайгор знал, что там, у Хабаровска, находится *дёрзиль* его деду. Сразу после сна он камлаал и отправился туда. Там он увидел много духов-змей, они живут в скале, в домике *дэкасон*. Дух-змея вошла в него (через рот). С. П. вернулся обратно. Через год он заболел, камлаал (попытки самолечения), потом впа в змеяка *лүйки* вышла, стала его духом-помощником. Таким образом С. П. Сайгор, уже будучи шаманом, получил по линии матери Заксор и *дёрзиль*, и духа-помощника — змеяку.

Гора шамана С. П. Сайгор находилась на р. Амгунь, почти в тысяче километров от *дёрзиля*, «где раньше ваши Сайгор жили». Но *гора* других шаманов из рода Сайгор были и в других местах: в камнях и скалах на о. Болонь, на острове этого озера, в устье *Ойла-лонгоки* на Амуре, близ устья протоки Болонского озера. «Когда я еще не был шаманом, какие-то духи меня таскали по всем этим местам *гор*. Но главное наше место *гора* — на Амгунь».

С. П. Сайгор рассказывал, как во время шаманской болезни по сне он ходил по территории *гора*, видел там множество духов в виде людей и животных. Ему помогала старуха *Гора Эдени* (хозяйка *гора*), все показывала, предостерегала: «Не подходи туда, там опасность». Обо всех обитателях она говорила: «Это *сезаи* твоих дедов, отцов». Но сне он там (в *гора*) спал, домой не вернулся: снова по *гора* ходил, появлялась другая женщина, везде сопровождала его. Это — *алми* от дедов, от *гора*. Они ходили с *Гора Эдени*, учили его шаманить. Много он там ходил, два-три года, пока болел, *алми*, не всегда с ним была, а бабушка *Гора Эдени* — постоянно, она учила его. Наконец очистился от грязи: «Теперь можно быть шаманом».

Показательно, что во время шаманской болезни шаманами, как правило, руководили духи в образе старых женщин. Они играют главную роль и во время каждого камлания любого шамана. С. П. Сайгор на все камлания зовет бабушку *Гора Эдени*, а также *алми*. В дальнейшем во время камланий шаманы обычно ходят по всем этим уже знакомым дорогам.

Судя по приведенным материалам, у верхних и низовых панайцев территории *дёрзиль* и *гора* шаманы наследовали как по отцовской, так и по материнской линии. Эти представления в настоящее время довольно стертые, воспринимаются в основном. У каждого шамана были также свои понятия о мире, духах и т. п. В этом нет ничего удивительного: как уже упоминалось, единой школы религиозных верований, в том числе и шаманских, не было. Это ярко проявляется во всех религиозных верованиях: в представлениях о душе, о верхних и местных богах и духах, о шаманских территориях *гора* и *дёрзиль*.

Совершенно по-иному верованиям верхних панайцев, основной фигурой в *дёрзиль* и в *дэкасон*, где жили духи умершего шамана, был дух *Эним Мама* (*эним* — мать, *мама* — бабушка*). От этого духа и болел будущий шаман. Он заставлял его шаманить, являлся ему постоянно во сне. Другое имя этого духа — *Майда Мама*. Были у него и другие имена: по данным, записанным от Моло Ошнина, это *Удир Эним*, *Сезга Мама*, от других — *Моктоа Эним* и т. п. *Эним Мама* вошла душу больного по разным местам территории *дёрзиль*, все показывала, предостерегала от опасностей, советовала, что делать. *Эним Мама* — *алми*, главный дух шамана. В дальнейшем шаман всю жизнь имел дело с этим духом, заставлявшим больного думать о духах, о шаманстве, не оставлявшим его ни на минуту.

Как уже говорилось, обычно у шамана было несколько духов-помощников *алми*. Почти все они приходила к шаману от предков через *дёрзиль*. У шаманки Г. Г. все ее *алми* — *Дадка Мама*, *Делу Мама*, *Ала Мама*, *Майда Мама* — духи ее предков-шаманов. Три первых имени — это собственные имена ее давно умерших предков, известных шаманок из рода ее отца (Ошнина). В 1960-х годах отдельные старики еще помнили некоторых из них. Четвертое имя, *Майда Мама*, относится к ее главному духу



РИС. 12. ПАНАЙКА МАРИЯ ФЕДОРОВНА САМАР В АМУЛТЕТЕ ОТ ГОЛОВНОЙ БОЛИ. СЕЛ. КОНДОН, 1967 г.

нѣукта. По словам панайисов, *аьми* могли быть не только эмале-ре, но и «отца», редко — «жоны», «эмале».

Духи *аьми* считались главными. Они были антропоморфны, однако имели свойство перевоплощаться в различные существа во время камланий, в зависимости от ситуаций, создававшихся по ходу действия. Были исключения: у панайисов Каде в сел. Салга среди прочих *аьми* одна была сучьей. Но среди духов-помощников велика была роль и некоторых духов *сэвси*, приходящих «со стороны», не из *дѣргиль*. Так, у панайиса Г. Г. *сэвси* *наму* «одни» являлся «ведущим» в камланиях. Она его называла «эмале». Были духи «жены», «братца», «сестры», «дети».

По словам М. Оиника, когда старый опытный шаман посвящал нового, он сразу видел, что у него есть *дѣргиль* и *гора*; он говорил: «Этот будет шаманом!». Уже в начале обряда посвящения *сэсифт* говорил ему: «*Дѣргиль* *бачиру*, *гора* *гогуре*» («Мой дорогой идешь, знаешь, откуда я»). Старый шаман вместе с посвящаемым шел во владения *нефота* — *дѣргиль* и *гора*. Стрелки (Моло Оиника их называл «мои солдаты») стояли у начала панайисской дороги. Они пропускали обоих шаманов. Это был единственный случай, когда они пропускали чужого. Старый шаман начинал водить нового по всем местам и все показывать, но большой уже во сне не это видел много раз и хорошо знал. Подойдя к дому *бѣксом*, старый шаман восстанавливала давню уланую ограду вокруг дома, приводил все в порядок, откидывал разных духов на землю, из травы. Во время этого путешествия по *дѣргиль* обоих шаманов снх находил того знающего, «самого важного» духа, который так хорошо был знаком большому, ибо он и нему приходил постоянно. Посвящаемый говорил старому шаману: «Вон вилень лежит моя *нѣукта*, а ты идешь мимо!». Некоторые старые шаманы при посвящении отправлялись в *дѣргиль* посвящаемого без пѣго. В этом случае старый шаман, увидев духа *нѣукта*, проводил обряд *хасеси* (узнавание по приметам). Так, он спрашивал, действительно ли у этого духа, которого большой хорошо знал, на левой руке нет позолоты пальца или один палец у него больше другого и т. п. Удостоверившись, что это тот самый дух, старый шаман начинал камлание *хасеси* — гонял этого духа, чтобы очиститься от скверны. Дух *Эни Мама* — это была новая душа шамана *нѣукта*. Старый шаман говорил: «Бери ее!». Новый шаман должен был ее схватить ртом, чтобы стать шаманом. Но очень немногие посвящаемые могли это сделать. Обычно старый шаман начинал гонять по разным местам эту *нѣукта* посвящаемого, чтобы очистить ее.

Чем больше дух бегал, летал по горам и долам, тем больше очищался. Старый шаман несколько раз спрашивал посвящаемого: где находится дух в данный момент, и тот отвечал: «У сопки такой-то» или «Спрятался в облаке» и т. п. Постепенно дух приближался к дому, входил в помещение и подходил к посвящаемому. Тот все это «видел» и говорил об этом. Наконец, старый шаман схватывал духа, вдвухвал в фигуру *аьми*.

Большое значение придавалось изготовлению фигуры для духа *аьми*: «Если плохо сделать, дух боится, в нее не войдет». Верхнюю панайис делали ее из дерева *лобола* (вид ивы) или из черной березы, низовые — из тополя. Этим ответственным делом занимались отец, брат посвящаемого. При рубке дерева должно было упасть на восток (запад — сторона мертвых). Оба шамана, сидя дома, якобы «видели», как рубят дерево в тайге, как вырубляют фигуру. Духи-помощники обоих шаманов в это время находились там, около рубщиков, причем дух посвящаемого прямо лет в предназначенную для него фигуру. Но для духа *аьми* предназначалась другая дорога, по которой его гонил шаман. В тот момент, когда шаман вдвухвал в фигуру духа *аьми*, менялась *аьми* — душа большого, она становилась *нѣукта*-духом — душой нового шамана.

В этом обряде обращают на себя внимание такие моменты: большой (посвящаемый), еще по будучи шаманом, знал: 1) в какой лодке, в какой одежде едет к нему, большому, старый шаман; 2) об обстоятельствах рубки в тайге дерева для фигуры *аьми*; 3) где находился дух *аьми* во время обряда *хасеси*. Многие наши информаторы разрешали эти вопросы, объясняя, что посвящаемый еще ранее имел духа от предков — *эвеза*, с которым он не расставался до самой смерти. *Эвеза* сам приходил в большое задолго до обряда посвящения. Когда дух *аьми* входил в дом и старый шаман предлагал посвящаемому схватить его (*сэксичи*, *сэкили*), случалось, что большой не мог, тогда схватывал старый шаман. Иногда это делал большой, при этом казал без чувств. Панайисы считают, что это только казались, будто посвящаемый шаман схватил духа, на самом деле за пѣго это «совершал дух *эвеза*». Он же помогал новому шаману во всех других случаях до посвящения в лодке.

Представления панайисов о трансформированной душе шамана *нѣукта* весьма неоднозначны. По сведениям одних, душа простого человека *панай* превращалась у посвящаемого в *нѣукта*, как только после совместного путешествия шаманов старый шаман вдвухвал в фигуру духа *аьми*. По мнению других, душа посвящаемого превращалась в *нѣукта*, как только большой сам пачивал петь по-шамански. Третьи полагали, что трансформация происходила, как только новый шаман сам начинал петь большому душой.

Между посвящением шамана и началом его шаманской практики иногда проходило до двух-трех лет. Все это время у нового шамана, согласно этому воззрению, до пачала его камлания была обычная душа *панай*, а не *нѣукта*. Однако уретья точка зрения высказывалась очень немногими назывцами. Во время обряда посвящения, когда детарий шаман вдвухвал духа *аьми* в фигуру, все каждый сразу становился шаманом. Но если это действие вызывало у большого сильнейшее возбуждение и он тут же пачивал петь по-шамански, делал это и в последующие дни, значит душа его трансформировалась и он стал шаманом.

Комментарии этого акта, полуженные как от простых людей (Кольбо и Дависина Бельды, Ф. К. Оншика), так и от шаманов (из сел. Дада от Моло Оншика, из Даерга от Г. Г. из Дзари от К. Б. и др.), одинаковы. *Нэукта*, по их представлениям, это дух аяма, т. е. душа шамана. В свою очередь это — аяма — дух духа шамана в соответствии с традиционными верованиями. У человека аяма, а у шамана *нэукта* внешне имеют облик человека. Во время посвящения шамана и тот момент, когда старый шаман издает дух аяма и фигуру, у неюфта душа аяма трансформировалась в духа *нэукта*. На вопрос о процессе претращения *паним* большого в *нэукта* шамана Моло Оншика ответил так: «*Паним* превращается («Вот так, будто со спина на живот») и превращается, перемещается». «*Паним поднугой, нэукта осузой*». Он переводит: «*Паним* превращается (или «вывернется шапаладзу») и становится *нэукта*. Это выражение служит своеобразной формулой претращения простого человека в шамана. «Когда *нэукта* становится, она одновременно соединяется с *Эним Мама*, первым духом-искусителем шамана, пришедшим от предков, и они становятся едиными. По они — *нэукта* и *Эним Мама* — одновременно живут раздельно».

Не все нападцы одинаково осмысливали этот акт превращения простого человека в шамана. Так, например, согласно трактовке Г. Г. из сел. Даерга, а также Кольбо Бельды из сел. Дзари, у шамана сохранялась обычная человеческая душа аяма, и, кроме того, он получал во время обряда посвящения (*анемани ниделини*) духа — *нэукта*, или аяма. Эти информаторы считали, что у шамана душа *паним* сохранялась, но она была неравновесна с духом *нэукта*. Они всегда находились вместе. Говорили: «*Нэукта* охраняет *паним* шамана, когда аяма отправляется в разные отдаленные места во время камланий».

85-летний Кольбо Бельды, не будучи шаманом, являлся большим знатоком в этой области: его мать-шаманка умерла в возрасте свыше 80 лет, всю жизнь сын ей помогал во время камланий. Он был также большим мастером по изготовлению религиозной скульптуры и в 1960-е годы за искусство резьбы по дереву (орнаменты для музеев и др.) получил звание народного художника. То, что у шамана сохранялись духи аяма, он объяснил в 1970 г., однако в 1973 г. попросил меня исправить запись, сделанную ранее: его жена Дависина, известная сказочница (я вебошная шаманка), убедил его в том, что у шамана души аяма во время посвящения изменялась, превращаясь в некоторые другие). Палитре разных трактовок по одному вопросу у нападцев и у местных представляется совершенно естественным: у них не было какой-либо «шквалы» шаманов, на камлания друг к другу они обычно не ходили; между ними наблюдалась своеобразная конкуренция, поэтому они мало общались между собой. Каждый из них по-своему осмысливал и объяснял свои шаманские качества. Рассказывал и о спорах между шаманками по по-

воду той или иной трактовки обрядов. Противоречия в суждениях нападцев, иногда встретаясь даже у одного и того же человека, объясняются и другими причинами, например, чрезвычайно сложным происхождением каждого шаманского и ульчского рода, разных ветвей родов, разносторонними влияниями на них многих этнических групп. Естественно, все эти разнообразные факторы усиливались верой шаманов и всего населения в истинность слов шамана, других простых людей и т. п., которые истолковывались неоднозначно и зачастую усложнились уже сложившимся в той или другой области представлениями.

Шаман Моло Оншика говорил, что во время обряда посвящения душа аяма будущего шамана входила в деревянную фигурку аяма одновременно с его главным духом аяма *Эним Мама* и в этот момент превращалась в *нэукта* — духа. *Нэукта* — это дух, главный дух, *сэвэн* шамана, его аяма, командующий шаманом. *Нэукта* он называется у верхних нападцев (современный Паллаиский р-н). Назовые нападцы (селецки Верхняя Экоя, Хумп, им. М. Горького и др.) называют душу шамана *ногда* или *огулдама*.

Этот дух (*сэвэн*) антропоморфен, однако он имел способность, как и другие духи, трансформироваться во время камлания, превращаясь в любое животное — собаку, змею, утку или другую птицу, насекомое (осу, паука и т. п.). Для души обычного человека это, естественно, недоступно. Впрочем, мнения нападцев относительно трансформации *нэукта* также были очень разрозненными. Верхние нападцы по большей части говорили, что *нэукта* всегда антропоморфна и никогда не меняется.

По словам шамана Моло Оншика, его дух аяма (главные помощники) *Эним Мама*, *Сэвэн Мама*, *Убэр Эним* являются его *нэукта*. Они всегда вместе с *нэукта*, отлучаясь ненадолго; были иногда далеко, но в то же время всегда рядом.

Душа шамана *нэукта* могла путешествовать где угодно (как и душа простого человека), но чаще всего она находилась в деревянной фигурке аяма. *Эним Мама* постоянно веде прощала, но часто возвращалась и *нэукта*, рассказывала об увиденном, вот почему шаман так много звал в сравнении с другими сородичами. *Нэукта* могли похитить злые духи, от этого шаман болел. Он мог сам лечить себя, привлекая на помощь духов аяма. Те отсылали *нэукта* шамана и возвращали ее хозяину. При серьезных заболеваниях шаман звал на помощь других шаманов, те отсылали *нэукта* большого с помощью своих духов. Иногда в подобных случаях пригласенному шаману приходилось обратиться к верхним (небесным) духам. Только там отсылавалась *нэукта* заболевшего шамана, ее вызвали из пещеры в обмен на жертву: большой алт его родиме приносил свинью или петуха. Шаман-лечар брал душу большого шамана, так же как обычный шаман брал душу обычного человека. Лечар производил опознание, *иласи*, и хител *нэукта* большого шамана. (Все нападцы говорят, что при этом хватал и затем пел *нэукта* не он сам, а один из его духов.)



FIG. 14. МАВЕЦ МАТВЕЙ НИКОЛАЕВИЧ БЕЛЫХ. ЗНАКОМ КУЛЬТУРЫ. СЕЛ. ПАХИНИ, 1958 г.

Освобождению и возвращению *нэукта* большого, как говорили шаманы, иногда не помешала, как души обычных людей, в хранилище душ. Ее либо вдували в деревянную фигурку *алми*, либо самому больному шаману дули на голову (тогда *нэукта* оставалась в волеях). В хранилище душ *бэвасон нэукта* нельзя было поместить потому, что его постоянно охраняли духи-помощники большого *шамана*; они не пускали в него других шаманов. Если бы шаман-лечарь вранес *нэукта* большого шамана в свое собственное хранилище душ, то *нэукта* болела бы еще сильнее.

О душе *нэукта* говорили, что она могла рассердиться на своего хозяина-шамана и покинуть его. Чаще всего это случалось когда хозяин забывал кормить *нэукта* вовремя. И *нэукта* всегда покидала шамана незадолго до его смерти; без нее шаман становился слабым, немощным и вскоре умирал. Когда *нэукта* уходила от шамана, его душа *палли* якобы возвращалась к умирающему, с ней и совершали все обряды, как с душой простого умершего человека. Заботились о ней год или несколько лет, а потом отправляли в загробный мир *буки*.

Нэукта — дух *алми*, как и все духи, никогда не умирала, но переходила к будущим шаманам — родственникам умершего. Иногда, по мнению некоторых информаторов, могла попасть и к родственникам. Согласно сообщениям С. П. Сайтор из сел. Хумец, старый шаман, посвящая молодого, иногда вымалывал духа

алми у родовых духов, хранившихся в корчаге *саула*, — у *Саула Ама* и *Саула Эниш*. Тогда *алми* называли *саула аями*. Этого *алми* не нужно было долго гонять для очищения. От *Сауди Ама* (*Саула Ама*) шаман мог получить и духа *эбехэ*. *Сауди Ама* (*Саула Ама*) считался верховным родовым духом низовых навайцев (как и верховных). Некоторые шаманы получали *алми* от родовых духов отдельных навайских родов — Ошника, Заксор и др. Отдельные шаманы имели духов-помощников *алми* от верхних богов *Харга Эндур*, *Эндур Ама* и др. Это же имело место и у *ульчей*. Дух *алми Эниш Мама* обучал шаманству нового шамана.

По словам старого шамана Мело Ошника, жившего в своем роду много шаманских предков, в его обучении большую роль сыграл также дух-хранитель рода его матери Одаля. Это был дух *Одаал Ама*. Но в его поведении при камлании большую роль играл также дух-покровитель матери его отца, урожденной Ходжер: «Когда я шаманю, то получаю слова от духов-хозяев родов Одаля, Ходжер, а не только от Ошника». То же самое говорил и шаман С. П. Сайтор.

Обряд посвящения в шаманы имел свои особенности, если *алми* будущему шаману даровали верхние боги. Сначала старый шаман, проводивший этот обряд, две-три ночи чистил *дэргель* посвящаемого, освобождал от ситерны всех находившихся там духов. Только после этого он вместе с *неофитом* в сопровождении всех своих духов отправлялся в верхние сферы. Так, вверху, на представляемых шаманских, есть город, множество домов, окруженных изгородями. Везде стоят сторожа. Шаман просил открыть, и дверь тихо отворилась. В большой комнате сидел безродный старик *Эндур Ама*. Шаман просил у него *алми*, кланялся. «Если найдешь — бери», — говорил верховный дух. Шаман вместе с *неофитом* обходил все хранилища в поисках духа, который многократно приходил к большому во сне. Увидев его, *неофитом* говорил: «Это он». «Возьми его», — отвечал шаман. Только очень сильный будущий шаман мог взять его сам. Обычно посвящавший его шаман хватал этого духа, и они вместе легла обратно на землю. Тут он вдувал (*пунсинг*, от *пу*, *пунури* — дуть) духа в фигурку *алми*.

Согласно другим шаманским верениям, *Эндур Ама* сам водил обоих шаманов по своим кладовым, отправлял все *липки*, показывал разных духов.

Современные обряды посвящения шаманов отличаются от проводившихся еще лет 30–40 назад. В 1973 г. мы наблюдали подобный обряд в сел. *Даерга*. При этом обряде зрителей было не более десяти человек. Основные моменты обряда: пререзание души *неофита* из *палли* в *нэукта*, ее поиска, потюга *засис*. Новая фигурки для *алми* при посвящении делалась не было.

Представления *ульчей* о душе шамана были иными. Они считали, что у шамана, помимо обычной души *палли*, была еще особая душа *пуга*, появлявшаяся только тогда, когда он становился шаманом. «*Пуга* — главный ум шамана» (А. Коткин, 1973 г.).

«Пута — это два духа (*сөөгөн*) — *масы* и *бучуу*» (Дэн Дян, Д. Митрякина, И. Тахташчи, сел. Дуди, 1973 г.).

Но все шаманы имели *пута*; например, ее не имел слабый (по мнению других) шаман в Булае Удай Байдыа. Так сказала нам, например, в 1973 г. Панька Лошки в сел. Маринское. Как и в других случаях, сведения, полученные по этому вопросу от разных лиц, были неодинаковыми. Один говорил, что *пута* имел только шаман. По мнению Панюка Лошки, у каждого человека было три души *панян*: 1 — *панян пута*, 2 — просто *панян*, 3 — *укса*, все они были антропоморфны. *Пута* — самое близкое, «внутреннее» («*пута* — сердце» — единственное сообщение этого рода записано от нее). Во время обряда последних поминков большой шаман возил в загробный мир *були* душу *пута*. Душа *укса* после похорон оставалась в могиле, а через год сама шла в *були*. По словам той же П. Лошки, у шамана душа *пута* — главный *сөөгөн*. Злой дух мог схватить душу *пута* шамана, тогда другой шаман ее освобождал. Все ульчи считали Панюка Лошки большим знатоком обычаев, однако сообщаемые ею данные часто расходились со сведениями, полученными от других.

Душа шамана *пута* имеет вид двух духов — *масы* и *бучу*, которые после посвящения шамана всегда были и нем. Душа *пута* ходит везде, все узнает, в случае необходимости заставляет *паня* шамана. Во время болезни шаман не мог сам взять свою душу *пута*, это делал другой шаман, камлавший для своего собрата. Отыскав эту душу, шаман ее схватывал (*сөкпөн, сөкпачи*) и дул (*пудюни* от ульч. *пууу* — дуть) больному на темя, помещая душу на волосы или на плечи.

Шаманка Дэн Дян летом 1973 г. сказала нам: «Давно болела, надо в Дуди сходить к шаманам, чтобы помогли». Ее душа *пута* давно находилась в каком-то влохом месте. Шаман в Дуди ей потом «помог»: замлат, дул на темя, «посадил» *пута* на место. Ульчи и нэюны нанайцы считали возможным помещать душу *пута* шамана в хранилище *доасу* на год. У верховых нанайцев это было исключено.

Обряд посвящения нового шамана у ульчей был аналогичен нанайскому. Сходил был у них и принцип наследования шаманского дара: до старика Коткина нанайские его мать и дед, до Чоло Дятала — дед, брат отца, до Панюка Лошки — ее дед Муни. От Вадина Дятала получено сообщение, что дух-помощник приходил от предков к будущему шаману, так как «любили его тело, кровь, запах». Шаманами становились в 35–40 лет и старшие. До становления будущий шаман длительное время боролся с духами, мучившими его, этот период иногда затягивался на многие годы.

«Раньше, когда шаманы умирали, душа *панян* отправлялась в загробный мир *були*, душа *укса* оставалась в могиле целый год, а затем самостоятельно добиралась до загробного мира. Душа *пута* оставалась на земле, искала себе хозяев среди родственников умерших» (Алтань Ольчи, 1959 г.). Вначале *пута* в виде



РИС. 13. НАНАЙКА ГОККО КИШЕ, ДОЧЬ КРУТНОГО ШАМАНА.
СЕЛ. ВАРХИЧ, 1954 г.

духов *масы* и *бучу* длительное время находилась у духа-хозяина земли *Па Эдена* либо у духа тайги *Дунта Эдена*, редко — у пещерного духа *Эндуря*. Через некоторое время *пута* приходила к человеку из потомков шамана, заставляла его становиться шаманом. В результате обряда посвящения она становилась его душой *пута*.

Шаман А. Коткин рассказывал в 1962 г. (сел. Дуди): «Когда шаман умирает, говорит старшему сыну или брату: „Будь шаманом“. Тот хватал его духов-помощников (глотац, изо рта в рот) и становился шаманом». Но так бывало очень редко. Обычно неопита посвящал старший шаман. Во время обряда посвящения он отправлялся (*хасиси*) в царство духов — на небо, к хозяину земли, хозяину воды и т. п. Согласно данным шамалки Д. Д., во время ее посвящения отправлялся в загробный мир, так как ее душа пошла туда после смерти ее близких родственников.

Попав в царство духов-хозяев, там искали давно похищенную душу неопита духом-искусителем *гэрми дуэс*. Камлание *хасиси* довольно однообразно: шаман и посвящаемый оказываются в

димо, где в одном из гробов находится связанная душа неюфита, подвергнувшаяся многим мучениям. Неюфит плачет, видя это. Шаман договаривается с хозяином об освобождении души за якут — жертвоприношение в виде свиньи или петуха определенной масти через несколько обходокальных дней. Шаман освобождает душу, шепчет ей в хватает (*сэжэн эт ууһ. сэжэмбуер*: 1 — вдеваться зубами; 2 — схватить духа, душу). После этого она летит назад, и уже дома шаман передает ее неюфиту, дует на его томя и сразу прикрывает его платком, чтобы душа не убежала.

По словам Д. Д., она при посвящении, находясь в загробном мире, сразу сама прогауила свою новую душу *лута*, содержащую дух духов — *маси* и *бучу*, оттого ее внутренности переполнились, радулись и она чуть не умерла. Возвращаясь оттуда со старым шаманом, они проделали огромный путь через Амур, тайгу, Германию: «Везде побывали». Это ее шаманская дорога, которую она постоянно повторяет во время своих обычных камланий.

Во время обряда посвящения старый шаман-учач для очищения *хасиси* гонял духа *эриги буга*, фигуру которого сделали из олений ветвей и травы в виде сидиной собачки с подбитой лапой. Считалось, что дух, бегая по солкам и ибрам, очищался, и нею скверна входила в это изображение. Очищенного духа — будущего помещика шамана старый шаман заголял в деревянную фигуру, которую делал из определенного дерева в тайге.

В отличие от нанайских шаманов, у которых духи-помощники *маси* имели большое разнообразие, у всех ульчей шаманы в качестве основных духов имели двух помощников и охранителей — *маси* и *бучу*. Ульчские шаманы говорят, что духи-помощники *маси* и *бучу* постоянно ходят в них. Именно они учат шамана тащить, дуть, говорить. Вот почему во время болезни шаманы Байдыка Удяла, Алтани Ойлика, А. Котыни не разрешали медработникам делать себе укусы, считая, что они убьют духов *маси* и *бучу*, и шаман непременно умрет. *Маси* и *бучу* всегда охраняют шамана, заставляют его камлать, когда шамана об этом просят, ни на секунду не оставляют его во время камланий. У ульчей мы не обнаружили понятия о шаманских территориях *дэригэ* и *гэра*. Они думают, что шаманы обладают хранителями душ *дэуэс*, но распределены они в определенной шаманской территории (чаще всего это — ближайшие сопки). Нанайские шаманы верили, что дух *эдега* приходил к ним задолго до посвящения в шаманы; у ульчей молодой, недавно посвященный шаман получал этого духа лишь в результате шаманской болезни. Молодой шаман вместе со старым отпадался на небо дорогой *эдега*, в результате у молодого шамана появлялся фигура небесного *эдега*. Информаторы утверждали, что сам дух *эдега* постоянно находится на небе, а на нее шамана был только его «манета». Хозяин регулярно кормил фигуру. Эту ману, попадающую на небо, получал небесный *эдега*, потому он отпадался на каждую просьбу данного человека. По словам Панюна Лонки (1973 г.,

сб. Маринисное), у некоторых ульчских шаманов дух *эдега* был главным духом-помощником.

Кроме них, у каждого ульчского шамана было много других духов — ромощников и защитников. Травду духов (*Сасыси, Даош, Нянгяи*), аграрную у нанайских, особенно вертомы, шаманы определяют роль, понаслышке знали лишь немногие ульчские шаманы.

Выше упоминались нанайские и ульчские термины *сэжэмбу*, *сэжэчи*, *сэжэмбуер*, постоянно употребляющиеся в лексиконе шаманов, в обрядах, когда шаман в каких-то других мирах встречается с душой больного и ее нужно было схватить и унести от злых духов. Сходная ситуация имела место при посвящении шамана, когда старый шаман вместе с посвящаемым отправлялся в потусторонние сферы и там забирала новую душу неюфита *неуқта*, которую также нужно было «схватить». Это делал либо старый шаман, либо сам неюфит. Употреблялся этот термин и в тех случаях, когда шаман водворял душу умершего в деревянную фигуру. Термин *сэжэмбу*, *сэжэчи* и нанайские в словарь переводятся как «схватить», «укусить», «сцепиться зубами». Нанайский *сэжэ* также означает «схватить», «снять». Судя по приведенным в словаре примерам, можно подумать, что и шаманы, найдя душу и «схватывая» ее, «сцепляются в нее зубами».

По этому вопросу у нас было много бесед с информаторами (Г. Г. из Дагери, К. Б. из Джари, М. Ошника из Дала и др.). Все отвечали одинаково: «Некогда шаман не схватывал душу зубами». «Душа малечка, нельзя ее схватить зубами, ее повернуть можно!» — говорила С. П. Сайгор из сел. Хумки. По словам Моло Ошника, «мы душу берем осторожно, обнимаем, причем в складки одыски или в котуку либо отдаем духу-помощнику, чтобы он потихоньку нес». В деревянной фигуре шамана С. П. Сайгор было сделано небольшое углубление (с животом). В него он всегда вкладывал найденную во время камлания душу-помощника, чтобы *Бэжэ Мама* доставала душу в неприкосновенности. Нанайский шаман, найдя душу больного во время камлания, непременно «глотал», «схватывал ее ртом; чаще это делал дух-помощник. Он шпатола старинных обителей ульча Вадика Дитала бы записал в 1973 г.: «Шаман отбивал у злых духов душу больного, но сам ее не брал, а поручал это сделать своему духу — медвежьей голове. Может быть, именно в подобных либо других аналогичных случаях термин *сэжэмбу* и имеет буквальный смысл. Но нанайские шаманы постоянно говорят во время камлания: «Я душу *ниши* схватил», а при переводах употребляют термин «обидя». По-видимому, произошла трансформация древнего термина, и смысл его изменился. Скорее всего он возник в тот период, когда господствовали представления о духах-помощниках как зооморфных существах. Затем эти понятия изменились, духов, в том числе духов-помощников, стали представлять антропоморфными, по старым терминам сдерживались. Примечательно, что этот термин был известен в эвенкийском и эвенском языках

с разными значениями. В соответствии с концепцией В. И. Цинцугуе¹⁴ мы полагаем, что у нагайцев и удэчей сохранилось наиболее древнее значение этого термина.

Не менее широко распространены в шаманском лексиконе и термины *пунсим*. Оба эти слова (и действия) — *сакпан* и *пунсим* — были тесно связаны: Шаман «хватал» ртом душу (большую, мертвого) или духа *амхи* (в обряд посвящения шамана), а после этого создавал душу (духа) больному, дуня ему в затылок (или «вдувал» ее в деревянную фигурку). Этот процесс передавался терминном *пунсим* или *зуксим*. При «вдувании» духа в фигурку или при передаче души шаманом его сзади подталкивали вперед, особенно нагидали на лопатки, чтобы он сильнее «выдохнул» за себя духа (душу).

Перевод термина *пунсим* («пунсим», *зуксим*) в шаманских текстах означает «возвратить дуню»; это действие совершалось легким дуновением. *Пуксий* в саоврах¹⁵ означает «ветер», «ураган», «вихрь», «буря». Указанный выше смысл данного термина известен только приамурским народам (и только в лексиконе шаманов). Слово *пуксий* (от нан. *пу* — дуть) связывается с оренбургским *дув* — дуть. Верховые нагайцы вместе *пунсим* говорят иногда *зуксим*; низовые нагайцы — *пуерий*. В шаманской практике для понятия «вдувать душу, духа» условно употреблены термины «делать ветер». При переходах шаманских текстов обнаруживалось также, что этот термин *пунсим* — *пуксий* применяется шаманами и в других случаях: например, когда шаман летит с душой священного больного и за ним гонятся злые духи, он обращивается к «делает *пунсим*», т. е. дует, и сразу его путь закрывается бурными потоками воздуха, делается невидимым. Шаман, как говорит, «заматает следы» или «маскирует».

Иными были представления орошей о становлении шаманов, хотя и они считали, что душа шамана в процессе посвящения трансформировалась. Душу неопита передельвали небесные старухи и качали ее в небесной льялке, потом и полной душой «прикадрывали руку» * кузнецы¹⁶. В этом проявляется якутское влияние. У якутов душа и тело неопита подвергались самостоятельной «перделке» духами. Эти «перделки» ли в чем не сходствовали с нагайским¹⁷. В течение нескольких лет души якутских неопитов перевозились в верхние духами по деревьям; разные плетни держали их на разных сучьях и в дуплах этих деревьев, выкармливали их особой пашей. Этот процесс продолжался несколько лет. Затем передельвалось тело будущего шамана после его расчленения¹⁸.

В литературе по другим народам Севера мы не обнаружили представлений относительно отягачи души шамана от души обычного человека. Правда, имеется сообщение о том, что душа тунижского шамана имела особый характер¹⁹. Однако неизвестно,

* Душа неопита, согласно верованиям орошей, подвергалась «перделкам», которыми занимались духи. Во время одного из этапов за эту «работу» специально брались кузнецы (духи).

пертерпевала ли душа обычного человека изменения при становлении шамана. По-видимому, исследователи не всегда уделяли внимание этому вопросу.

У алтайцев и калмыков главное значение в становлении шамана имели обряды «оживления бубна», а у бурят — «оживление посоха» и обряд «стеломытия» шамана²⁰. Последнее заключалось в битие молодого шамана пучком зрелых, вымоченных в ключевой воде с различными травами. Во время бития шаман приходил в контакт с различными людьми. Внешние действия, связанные с посвящением бурятского шамана, детальнейшим образом описывает М. И. Хангалов. Обряды посвящения шамана были неодинаковы у различных групп этого народа, однако о существовании в какой-либо из них представлений о трансформации души в процессе посвящения шамана в литературе данных нет.

Важный этап обряда посвящения в шаманы — совместное камлание, во время которого старый и новый шаманы путешествовали в иные миры, — имел место у якутов и некоторых других тюркских народов; однако сами камлания и детали существовавшего отличались от нагайских²¹.

Имеющаяся литература по шаманизму у народов Сибири²² свидетельствует, что у них представления о душе отличались от нагайских. У эвенков также бытовало совершенно иное понятие о душе шамана, об отличии ее от души обычного человека²³; но во всех исследованиях отсутствуют данные о превращении души простого человека в душу шамана в процессе воспитания. Выгляды эвенков в этой области резко отличались. Они считали, что душа шамана — это «зверный Двойник шамана», приходивший из нижнего мира²⁴.

Таким образом, на сопоставлении верований в данной области (понятия о душе, об обрядах посвящения шамана и др.) у нагайцев и других народов Сибири следует, что аналогий почти не находится. Можно говорить о том, что данная область верований нагайцев и удэчей отличается большой спецификой.

¹ Хамид Л. В. Шаманы у кенцев // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 40—43.

² Прокофьев Е. Д. Материалы по шаманству селькупов // Там же. С. 46.

³ Гречев Г. В. Шаманы у ягипсов // Там же. С. 77.

⁴ Дьяконова В. П. Тувино-якутские шаманы и их социальная роль в обществе // Там же. С. 438; Потолов Л. П. Очерки народного быта тувинов. М., 1960. С. 348.

⁵ Потолов Л. П. Обряд «оживления» шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая // ТИЭ. 1947.

⁶ Павлов А. А. Получение шаманского дара у вилдских якутов: Он же. Материалы по истории религии якутов близлежащего Вилдского округа // Сб. МАЭ. М.; Л., 1949. Т. XI; Кедров Г. В. Легенды и рассказы о шаманах. М., 1930.

⁷ Слюка А. В. Этническое процветание у народов Нижнего Алтая и Сохалина. М., 1975. С. 121—123; Дьяконова В. П. Тувино-якутские шаманы... С. 137.

⁸ Дьяконова В. П. Тувино-якутские шаманы.

⁹ Сравнительный словарь турупто-маньчжурских языков. Л., 1977. Т. 2.

¹⁰ Кисел Н. В. Легенды, связанные с религиозными представлениями нагай-

цев // Природа и человек в реальных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 200.

¹¹ *Нижинс В. В.* Центральные и маргинальные фонетические ареалы Приамурья и Приуралья // Народы и языки Сибири. М., 1978.

¹² *Олексю С. В.* Напайско-русский словарь. М., 1980; Сравнительный словарь... Т. 2.

¹³ *Аверин В. А., Козминский В. И.* Представления о роющей в весенней, о переосажден дух, о путешествиях шаманов, изображенных на картине // Сб. МАЭ. М.; Л., 1949. XI.

¹⁴ *Полов А. А.* Подручье...; *Худяков Н. А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1909.

¹⁵ Н. А. Алексеев считает, что образ посвящения в шаманы у якутов состоит из двух частей: первая — «расколение» тела шамана духами, вторая — «убийство» аида, когда шаман провозгласил «аидынало» — «аиды» и подвергается аспитаману. На наш взгляд, и становлению якутского шамана можно отнести также и период «переложения души шамана (Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начале XX в. Новосибирск, 1975). Процесс «трансформации» души шамана при его становлении у якутов был принципиально отличен от пиваевского.

¹⁶ *Дьяконова В. В.* Тувинские шаманы... С. 134.

¹⁷ *Полов А. В.* Обряд...; *Он же.* Шаманский бубен как символ // Материалы для культуры и мифологии. Л., 1981; *Халасов М. И.* Собр. соч.: В 3 т. Улан-Удэ, 1958. Т. 2. С. 162.

¹⁸ *Алексеев Н. А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 120—125.

¹⁹ *Алексеев Е. А.* Шаманство у катов // Проблемы истории общественного сознания... С. 400—402; *Гуреев Г. Н.* Шаманы у алтаев...

²⁰ *Сурган В. М.* Шаманство в борьбе с ним // Сов. Север. 1934. № 3—4.

²¹ *Алексеев А. Ф.* Религия эвенков. М., 1958.

Глава шестая

ТИПЫ И ОБРАЗЦЫ КАМЛАНИЙ

*

Камлания устраивались по разным поводам, но чаще для излечения самого шамана либо других. Говорят, что камлание в одиночестве не очень эффективно: считается, что чем больше народа на камлании, тем активнее работают духа-помощники шамана. Шаманы камлали также с целью помочь беременным, унять о пропавших вещах, о причине внезапной смерти и т. п., а сохранявшие детские души эмиссачно устраивали для детей камлания.

Для рыбаков (а однажды для целой колхозной бригады), по рассказам ульчей, шаманы камлали вплоть до 1950-х годов на берегу либо дома, раскинув сетку на доду (это было своего рода магическое действие). До конца 1940-х годов старые ульчи на Будава и других поселках для промысловых мелешей приходили весной и Маринской сопке, бросали в воду для духа подводного мира *Таму Эдени* кашу и корешки; до 1920-х годов иногда тут камлали шаман.

В прошлом ульчи и инжи думали, что родственники утопленника были особенно удачливы в рыболовном промысле. Старики это объясняли так: «Водяной черт *саки алабани* забрал к себе излуженого человека; стремясь загладить свою вину, он нам посылат больше рыбы, чем другим». В наше время это воззрение отразилось весьма своеобразно и в шаманстве. В 1940—1950-х годах в сел. Новая Ферма жила шаманка-ульчанка, у которой утонул пацанок; она обьявила, что теперь находится в тесных взаимоотношениях с духом-хозяином воды, он ей будет покровительствовать. Она несколько раз камлала рыбакам — однопоселчанам и из других селений.

Шаманка-ульчанка Д. Д. в 1950-х годах камлала для старика ульча: принесла ему от водяного хозяина душу калуца — *сунжа* — и сообщила все приметы калуца, которую он завтра поймет. По ее словам, таким же образом поматала рыбакам и ее тетка-шаманка. Так шаман помогал в добыче любой рыбы (кроме кеты: ее называли «казенной» рыбой, так как на рубеже XIX—XX вв. она ее вылов была введена административная регламентация).

Камлания шаманов охотников были различны: у верхних хангайных они, по словам М. Ошника, заключались, в частности, в расчистку в тайге завалов, преграждавших путь диким зверям к лозушкам; эту работу производили духа-помощники шамана. Ульчские шаманы отправлялись на небо, приносили оттуда связки *сунжа* — псовиков пушных животных, в которых, как считали многие народы эвенкийской группы, заключена душа зверя;



Рис. 16. ШАМАНКА УЛЬЧАНКА. СЕЛ. УХТА, 1960 г.

шаман-ульч. А. Котина гориз: «Сунгэ — это ум зверя». Ульчи и цыгане навайцы, полагают, что плавание *сунгэ* гарантирует охотнику большую охотничью удачу, отрезали головы убитых животных и хранили их. По словам верховых навайцев, подобный обряд был и у них, но исчез.

Однако такое камлание было по силам далеко не всем шаманам. «Я не могу, у меня нет такого духа-помощника», — говорил в 1962 г. шаман А. Котина. — «Это может женщина из Мари-Пискога, у нее отец был *касаты-шаманом*». В 1973 г. нам удалось встретиться с этой шаманкой. По ее словам, звать на небо *сунгэ* нетрудно; там есть дома, амбары, другие хозяйственные постройки верхних людей. К амбару привязаны веревки, за ко-

торых висят связки *сунгэ* пушистых животных, их никто не охраняет. Шаман отрывает связку, свладет за пазуху и несет на землю. Там же на перевалах висят и *сунгэ* медведей, оленей, но их шаману не показывают, охотники «сажи добывают».

Харанты — и *касаты-шаманы* камлали у навайцев во время малых поминок *харан* (*нигеман*), а *касаты-шаман* также на больших поминок. Судьбу душ после смерти человека представляли себе примерно одинаково, тем не менее обряды у разных родов и локальных групп были различны. Мы укажем лишь их основные моменты в связи с действиями шаманов.

Считалось, что после смерти душа тотчас покидала тело и отправлялась путешествовать по тем местам, где человек бывал при жизни. Возвращаясь в день похорон, душа садилась в стороне и наблюдала за происходящим, видела хлопоты плечущих родных, но не понимала, что происходит. Подходила к ним, толкала их, говорила: «Я живая, но ее не слышат». Она замечала, что сидит на травинке, а та под нее не гнется, только тогда душа понимала: «Я ведь умерла» — и плакала. Она отправлялась в загробный мир *буни* (наи.), *були* (ульч.), но, ослабев, шла тихо, временами падала. Ульчи говорили, что в душном случае она могла добраться до «прожекующего» мира *адан були*, где и поселялась в ветлом шалашике, страдал от голода и холода³. Ульчи ежедневно в течение недели приходили на могилу, кормили умершего через витку, протянутую из могилы (эту витку одним концом привязывали к косяку или шапке умершего, другим — к дереву; за него

ульчи берестяную коробочку, в которую клали вино). Кроме того, раздвигая тут костер и бросали в него угощения. Потом ходили на могилу раз в месяц в течение года до больших поминок. Делала *атау* — ящичек, в который клали различные угощения и одежду умершего (чтобы душа сразу узнала свое место). Его раньше хранили у могилы в шалашике, позднее — в амбаре.

Последние поминки ульчи устраивали с *касаты-шаманом* (как сказано, А. М. Золотарев записал этот обряд, проводившийся навайским шаманом, со слов Ш. В. Саддамга³). Слов *касаты-шаманы* у ульчей были, но их действия мало отличались от навайских. Кстати, у ульчей большие поминки часто совмещались с медвежьими праздниками.

Взгляды навайцев (и ульчей) на судьбу души совпадали: когда она понимала, что умерла и родные ее не слышат, то отправлялась в *буни* (*були*), иногда ей на этом пути даже удавалось пройти такие местности, как *Дунгальчо*, *Аи*, *Хойнекуни* и другие, но тут она падала, обессилевшая, а иногда возвращалась к могиле. После похорон шаман камлап, спрашивал душу: «*Кэку, бизичилу, бизичилу?*» («Ты здесь?»). Если она не отвечала, но тоже отправлялась в *буни* (*були*) и наконец наступил ее. Было, что при первом же вопросе шамава душа отвечала: «*Бизичилу?*» («Я здесь?»). Узнав об этом, родственники плакали.

Отыскав душу, шаман-наваец проводил ее омование: пужно было удостовериться, что это родная душа, а не чья-то чужая. Проводился обряд следующим образом. Еще при похоронах дича, одевавшие умершего, читали в его одежде *самогдан* — мелкие вещи: монетки, камешки, разноцветные тряпочки; лицевое покрывало умершего состояло из нескольких слоев различной ткани; все эти дачные ближайшие родственники заномили и хранили в тайне. Поймав душу, духи-помощники шамана поочередно эти предметы вытаскивали (*самогдан татагуэ*) и показывали шаману, в он называл признаки предметов: размеры, форму, число, цвет камешков, расцветку доскуток, число слоев и цвет тканей на лицевом покрывале и т. п. Удостоверившись, что найдена родная душа, шаман хватал ее ртом: «А-у-у» и затем вдвух в лебляную куколку *наг* — деревянную фигурку 12–15 см длиной, укреплённую на квадратной подставке. В верхней части фигурки делалось нечто вроде головки, кшшу она несколько расширялась. В головке прорезали отверстие, в которое всовывали регулярно раздвигаемую трубку умершего. Вдувать душу в фигурку у шовных навайцев — *пурина*, у верховых — *пуксинг*, *турксинг*.

Место Ошника рассказывал в 1972 г., что, послав душу в фигурку, шаман говорил душе: «Теперь ты дома, будешь сидеть на своем месте, каждый день кушать». Весь обряд, связанный с восхождением души в фигурку и присутствии родни, называли *нигеман* или *харган*. Прежде чем поместить душу в фигурку, шаман лечил и оживлял душу, чтобы она в фигурке находилась вроде бы «одышащая». Перед домом устраивали *сирема* — подобие шалама (оббитые парусом, поставленные вертикально шестки), землю

устанавливали циновками, на которых раскладывали одеждо умершего: халат, ковчиги, обувь, головной убор, имитированные умершего, лежащего в сандеке. *Хэргэны* (или *касаты*) таман возглавлял на каздыи «сустава», на «середке», «печель», на «голову» и т. п. по одному из девяти камешков *тавода*, поذين каждый камешь, трюскрато над ним камдал, чтобы этот камешь «оживлял» данный орган. Затем он (по словам Полокто Кыле и Моло Оякина) с помощью полуметрового боника *богдо*, загута из сухой травы, говорил с душой (*каку*). Камдал, он «чистил» грудь, горло большой души: «Надо тебе помогать, чтобы мы были союзными, — чистим тебя с помощью *богдо*; равных гадов, кровь из горла вычищаем, будет у тебя частое дыхание».

Шаман камдал даюсе, призывая птиц загробного мира (*буни гаса* — *гаса сармагуи*). Подробные сведения записаны от М. Ошника в 1970 и 1973 гг. Эти птицы живут на девяти сутках мирового дерева (*консар багда ло туйго*): на верхнем — птица *сиуаду*, далее вниз — *бурулды*, *топто* (*тонгоро топто*), *тугу*, *каку* (*канзгэра каку*), *обиби*, *аркан гаса*, *яруи*, *болбога*; ипрочеи, есть варианты: *обиби* — самая верхняя, *гурзов гаса* — самая быстрая и т. д. Реально живущими птицами были только два вида кукушек — *каку*, *топто*, а также горлица *тугу*, остальные — мифические. Все птицы «чистят» *панья* — душу.

Шаман предостал камдал, сам чистил душу сначала одним жгуту *богдо*, потом другим, выбрасывая их и покинув говорил: «*Кэргэно дукту эрисиингэуаа*. Смысловой перевод: «Насквозь прошил дыру, теперь свободно вздохнет» или «Вот она уже вдохнула (Хорошо прочистила горло)». Где-то откликнулся *аркан гаса атавагда дьаралэри* — «кричащая птица» или «птица, получающая отклик»; действительно, слышался тихий голос: это *панья* уже пачинала говорить. Она как бы окликала, и вплоть до больших поминков родственники общались с ней, как с живой. Без птиц *буни гаса* душу нельзя было «оживить». Однако у птиц была еще одна функция: их звали для того, чтобы душа успокоилась («Ей обидно, что она умерла», Ф. К. Ошника, 1973 г.). О птицах духа загробного мира *буни гаса* упоминает А. М. Золотарев, но их роль тогда не была выяснена. Л. Я. Штернберг записал, что птицы *буни гаса* указывают путь душе в загробный мир⁴, однако оказалось, что птицы загробного мира выполняли иную, более важную функцию в обряде.

После того как шаманский шаман на поминках *хэргэн* окливал душу, во время каждой трапезы семьи перед фигурой *паньэ* ставили еду (*добо* — кормить умершего): если гости приносили угощение, часть его отделили «для души». Тут же помещали раскурённую трубку. Фигурка обычно стояла на четырехногой поддушке, на которой была сложена одежда покойного. По вечерам фигурку укладывали спать, утром поднимали. Раз в месяц ее выносили из дома, разжигали костер, вокруг ставили множество купаний. Собирались родственники, рассуждалась вокруг, говорили об умершем. Потом в кюстер бросали вину. Обряд имел и

другую цель: если не кормить душу, она станет злым духом, будет постоянно мешать на слоте и рыбалке. Подобные кормление души, но многократное, устраивали в том случае, если близкие родственники видели умершего во сне: это якобы означало, что покойник голоден.

Через год (или более) за обряд последних поминков *каса* собиравлось множество народа (до 100—200 человек и более, особенно если умерший был старым человеком). Это были родные, знакомые, друзья из разных селений, соседи, все жители села; многие приезжали целыми семьями, в нарядных халатах, шапках; все приносили с собой продукты для угощения умершего в всех присутствующих. Во время поминков *каса* встречались люди, не видевшиеся годами. Часто обряд проходил не по одному, а по нескольким родственникам (за год и более умирал кто-нибудь еще), от этого число гостей увеличивалось. Не большой части для обряда выбиралось наиболее свободное время — после хода кеты. Это был своего рода праздник, хотя и незалький, в течение нескольких дней люди общались, саазители рассказывали различные древние истории и легенды. В некоторых селениях существовала обычай во время обряда *каса* приглашать около палатки (*шюаа*) петковые галатки, хранившиеся в семьях в качестве ценностей, которыми гордились. Но на них не только смотрели, мужская молодежь (подростки и юноши) одевались в эти хаалты и ходили по деревне друг за другом, как бы демонстрируя редкие и красивые вещи.

Касаты — шаман руководил обрядом в течение нескольких дней. Обряд старался провести интересно, весело, с выдумкой, чтобы все осталось довольны и он всем надолго запомнился. В зависимости от способностей, опыта, квалификации многие шаманы, сохраняя традиции, вносили в обряд *каса* и новые элементы. Определенную роль в этом играли материальные возможности устроителей обряда: *касаты* — шаман, приезжал по приглашению, сразу же соглашались с ним, на сколько дней они рассчитывают; это обычно и определяло плату за проведение поминков. Чаще всего обряд растягивался на три—пять дней, редко — до семи—девяти. Все родственники и гости принимали непосредственное участие в обряде, но руководил им *касаты* — шаман.

Подробное описание обряда имеется в монографии И. А. Лопатина⁵, фрагменты — у Л. Я. Штернберга, однако эти авторы по-видимому высказали емсья тех или иных действий. Еще раз подчеркнем также наличие многих локальных вариантов, связанных с разными прохождением родов и другими факторами. Поскольку обряд *каса* имеет своеобразное самостоятельное значение, все же отметим здесь его основные моменты. Обряд больших поминков в традиционном виде не бывает уже лет 20—30. При описании его мы пользовались материалами, собранными у многих пожилых шаманов, упоминавшихся на страницах данной работы; неизменно Полокто Кыле и его жены Берм, Ф. К. Ошника, Колбо и Давытка Белды, М. П. Вольды и его жены Сяба, Гююк Кыле и

шаманов Мисо Опикиа, С. П. Сайгор, Гейкер Гара и многих других.

Основной смысл обряда — перевоз душ умерших в загробный мир *буни*. До этого родственники держали душу в кукле *пань* дома, ежедневно заботились о ней, теперь же приходила пора ее покинуть навсегда. Это событие старались отметить достойно, со всей любовью и уважением и усомшему. Перечислим основные этапы обряда.

1. Вблизи дома сооружали из толких жердей погребальный шалап *угод*. Большой интерес представляет камлание, в котором шаман рассказывал, как его страши: «*Панабери надан тайла* — обнемеш — становятся в семь обхватов (подразумевается — прутья). *Дяпми дякпрн тайла* — ван-меш — восемь обхватов. *Калма нанани гуйчнн* — крыша из катовой жести. *Калма хучидабени сооли* — жердв крыши из катовых ребер. *Калма маостани изуро* — шир лампы на катовой соале».

2. Собравшиеся в доме родственники усаживали фигурку *пань*, касаты-шаман пел, увещывая душу не плакать, быть спокойной. Затем под игол родствеников один из чужеродец выносил фигурку из дома в шалап, а родственники притворно били его, отнимали фигурку (*догбала* — выкинуть *пань* из дому).

3. Шаман в шалапе камлал и пересаживал душу на фигурку *пань* в новую, крупную, размером до метра фигурку *мудэ*. Во обряде в красивые одежды, даже прицепляли настоящие серьги. Перед *мудэ* в шалапе ставили множество угощений, в течение нескольких дней шаман, камлал, кормил *мудэ*, разговаривал с душой.

4. На *дарм дани* — площадке перед задним входом в шалап — подвужали срубленное дерево *дядо* с притытыми на разной высоте поперечными планками. Шаман во всех досеках с думом и стрелами в руках поднимался по ним, как по лестнице, предварительно он кормил своего духа птицу *коори* (т. е. съездал предназначенные для нее фасоль и горох). Поднявшись, он обозревал окрестности, в первую очередь свой путь к западу, в *буни* (полагали, что он начинался как раз с *дарм дани*). Птица *коори*, вылетев на большую высоту, сообщала шаману, а он — всем присутствующим своего рода прогноз: жадат ли наподнякия, какой будет промысел охотников, пойдет ли белка вниз или вверх по Ахуру в т. ч.

Голосом птицы *коори* шаман кричал: «*Сиагу, биагу*», обращаясь к солнцу в душе, просил его дать ему свет на пути в загробный мир в запад. Иногда, стоя на лестнице, шаман стрелой убивал злого духа. Записано и иное осмысление данного момента обряда: шаман в образе орла сам поднимался в поднебесье, обозревая весь мир и делая соответствующие предсказания.

5. После этого шаман, спустившись на землю, камлал, чтобы оживить душу умершего: она должна была поворачиваться с родными. Слова он призывал *буни гаса* — птиц загробного мира. Л. Я. Штернберг писал, будто эти птицы проносили иеругу с ду-

шаман, показывая дорогу в загробный мир. По нашим сведениям, за дорогой в *буни* следил *нека мала* — дух-хозяин посах *касаты*-шалапа, он же усаживал души на иеругу, призывая их вернуться. *Буни гаса* чистили душу, ее грудь, горло; душа переставала шланиать, начинала говорить, прощаться с родными; умерший сообщал, что его в жизни обидел, кто ему остался должен, а кому — он, давал напутствия жене, детям («*яку по-панайски* — куновать, *какуйны* — душа говорит по-птичьему, а шаман, камлал, ее речь переводит).

Покачивание сути обряда было различным: одни панайцы считали, что все действия совершались с душой умершего (М. Ошика), другие — что с родными общался сам «солнечный покойник» (Ф. К. Ошика). Родственники прощались с душой, плакали.

В монографии И. А. Леонатина красочно описываются различные моменты на обряде *каса*, когда душа умершего, например, не желала отправляться в *буни* вследствие каменья жести, требовала отпущения⁵. Прощавшись, душа слова превращалась в маленького человечка. Имеется также мнение, будто она уходила в *буни* в виде птицы. Говорили: «На *каса сусу чиндэлань* — «Птичку провожаем» (*чиндэ* — птица).

6. Грандиозный эскер развигали на площадке *дарм дани*, на нем сжигалось множество вещей, которые с душой умершего отправляли в *буни*.

7. Шаман, камлал, усаживал деревянные куклы *мудэ* — заместители душ — на горизонтальную палку, имитирующую мифическую иеругу, застряв в них своих невидимых собак *дигули*. Отправляясь с душами в *буни*, шаман разыгрывал действие, будто бы продолжающееся несколько суток, рассказывал о превращениях души, об обстоятельствах для отдыха и сна, необходимых для душ; сам шаман будто бы в это время ловил рыбу, кормил ухой своих уставших седюков и собак. Иногда по дороге шаман встречал чужую душу, унавиую с парт другого шамана, ехавшего тут прежде. Шаман подобрал ее и вместе с другими отвозил в загробный мир.

Считалось, что у каждого панайского рода был свой путь в *буни*, по *касаты*-шаман мог быть на любого рода. А. М. Золотарев и другие полагали, что те или иные «сакровые животные», фигурирующие в обряде *каса*, будто бы могут считаться своего рода антропометрическим показателем: на собаках душу умершего вели потомки местных древних родов, на оленях — бывшие оленеводы эвенки; А. Н. Лисицкий добавлял: «Панайцы рода Пассар возили души на лошадах»⁶. Данная версия была нами проверена у нескольких панайцев этого рода, ни один из стариков Пассар ее не подтвердил. Видно животных для поезда в *буни* было множество, возникло не только на собаках, но и на медведях, изюбрах, диких оленях, *дугат сэзэ*; ульчи, помимо этого, — на колоках, бедках, лисцах и т. п. У панайцев рода Кыла, не имевших своих *касаты*-шаманов, перевозить души нужно было на верховых оленях. Прodelать этот путь мог лишь шаман-чужеродец, который



а



б



в



г



д

Рис. 17. РАЗНЫЕ ЭТАПЫ СОВРЕМЕННЫХ ПОСЛЕДНИХ ВОМВОН НАСА. НАНАНЦЫ, СЕЛ. ДАДА, 1975 г.

а — фотокарточка умершей Я стоит на мосте, где семья женщины при жизни; считалось, что в фотокарточке находится ее душа. Традиционные посты, родственники поставили угощения, выложили дугу. Сказкой сказан перед ритуальным актом — вышеном слова из дома, сопровождающимся намазанием. Шаман просит ее не вставать. б — фотокарточка с вышивкой фотокарточка Я. Шаман Молья Омкина находит в жилище — вышивает дугу дуга и изобретает мис, выкладывает дугу дугу; в — близкие родственники делают ритуал жерба, в которую шаман перебрал дугу умершей Я. г — сад шаманом игрок установленная жерба, верит ней — угощения. Шаман М. Омкина перебрал дугу на фотокарточку в кулаке; д — шаман отворачивается в сторону миса с дугой угощения, наклонился и в кулаке жерба (за его спиной). В его руках — термос для остановки миса. В традиционном образе миса овец не была миса, ее «симизом» служила горизонтальная жерба.

измен своего духа-озяи и мог доказать наличие у него такого духа особыми способами. Подробное описание пути в *буни* у разных панайских родов имеется в литературе¹.

В нашей статье 1976 г. показало, что первоначально процессия с дынами двигалась мимо реально существовавших на земле местностей (назывались сопки, ключики и т. п.), затем проходила сквозь узкую дыру в земле и оказывалась на территории с мифическими названиями. На этом отрезке пути панайцы всех родов сначала проезжали один и те же места, а затем дорога разветвлялась, и душа каждого рода направлялась в свой загробный мир. На всем отрезке мифического пути процессию подстерегали опасности: шаману и духу *мека* приходилось бороться со злыми духами, подбирать чужие души, унавшие с *варт* *касаты*-шаманов, проезжавших ранее, и т. п.

Добравшись до входа в *буни*, шаман останавливался, пропускал вперед души, смотрел, что там, за «порогом», видел души обычных родных, живших, как и на земле, в обычных домах обычных деревень, рыбачивших в реке и т. п. Все они с радостью встречали шамана, бросались к нему с распростертыми объятиями, расспрашивали об оставшихся на земле родственниках, однако шаман маскировался, отправлялся в *буни*, под черта, в облик какого-либо зверя (медведя и др.). Жители загробного мира спрашивали шамана, какого он рода, и он всегда называл не тот, к которому принадлежал, обмалывал обитателей *буни*. В противном случае стоило только шагнуть туда, и шаман остался бы там навсегда. Для возвращения требовались осмотрительность и большая быстрота: шаман садился на птицу *коори*, которая была всегда с ним, и она мгновенно переносила его на землю. Шаман возвращался в полубессознательном состоянии, а птица *коори*, *мека* *мана*, духи *диулин* и другие отправлялись обратно за шаманскую территорию *двериль*.

Уэльч, как уже отмечалось, приглашал панайских *касаты*-шаманов для проводов души умершего в последний путь через год после похорон. Простые уэльчские шаманы участвовали в обрядах поминок по утопленнику. Согласно верованиям этого народа, душу утопнувшего забирал к себе хозяин воды. Родственники регулярно приходили на поминки, утопляли душу, причем около места похорон ставили прут с ритуальными стружками, привязав к нему тонкую льняную нить, второй конец которой, с камнем на конце, находился в воде. Сюда приплывала душа, чтобы получить дары от родных. По простоявшим года душу нужно было выловить из воды, и для этого совершали довольно большой, многолюдный обряд. Множество мужчин-односельчан бросали в воду подарки для духа-хозяина воды. Затем несколько человек подходили к месту жертвоприношений; шаман кричал духу-хозяину, требуя вернуть душу. Мужчины рубили прут с ритуальными стружками, а шаман никак наклонялся к воде и хватал подплывшую душу ртом. Затем он бежал в воздух и вдвухал ее в одежду утопленника, заранее привезенную из дома. После этого родные



Рис. 18. Уэльчский обряд последних поминков по утопленнику. Завершение обряда: на костре сгорают многочисленные одежды, обувь, вещи, выторможенные вещи, уэльч А. Савда котень «расчищает» дорогу душе утопнувшего, поет, нацуптует, чтобы душа благополучно добралась до загробного мира *буни*, предварительно душу утопнувшего извлекла из царства Хозяина воды, давая ему за это жертвы. Сель Бэллава, 1958 г.

увозили «одухотворенную» одежду на кладбище для обычных покойников и там хоронили ее, будто имели дело с простым умершим человеком. После этого душа сама отправлялась в обычный загробный мир, где находилась вместе ранее умершие родственники.

Такие обряды у уэльчей сохранились вплоть до настоящего времени (1930-е годы), однако знатоков — руководителей таких обрядов осталось немного: в это время люди вступали в «прямой контакт» с духом-хозяином воды — существом опасным, здесь нельзя нарушить каких-либо старинных запретов. Поэтому при отсутствии надежного руководителя никто из стариков не решался на подобный шаг, и обряд этот уходил в прошлое². В 1958 г. пришлось наблюдать подобное действо. Простой шаман В. Удил выполнял присущую ему функцию (в отношении души; весь обрядом руководил другой человек), однако его салы как шамана были недостаточны: так объяснили мне скорую смерть этого шамана (дух-хозяин удушил мгновенно и схватил душу самого шамана).

По основной сфере деятельности шаманов была связана с врачеванием. Камлания для больных были разнообразны. Обнаружили



Рис. 10. ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ АМУРУ (из обряда последних поминок по УТОВУШЕЗУ), СЕЛ. БУДАВА, 1954 г.

у больного во время камлания отсутствие души, он начинал преследовать ее похитителей — злых духов. При этом душа могла скрываться в самых различных сферах — у небесных богов (*Индуря, Саньей*), у главного родового духа *Сагда Ама*, у простого родового духа *Пассар Ама, Оничка Ама* и других, а также у земных духов — холяев тайги: горы, воды. Во всех этих случаях душа находилась у злых духов *амбан*, и шаман с ними бился за душу. Нанайцы говорят: даже если человек заболел от небесных духов, в любом случае душу похищают злые духи *амбан*, подчинившиеся высоким небесным духам. Шаман старался определить, по чьему призыву утрата души. Узнав это, он отправлялся в эти высшие сферы и просил главного бога *Боа Индуря* или одного из небесных духов отпустить душу, обещая, что большой клзмет принесет жертву — ветуха или поросенка. Согласившись, духи отпускали душу. Обещание жертвы выполнялось обычно через несколько дней. За его нарушение могла последовать кара.

Шаман бился также со злыми духами тайги или воды, вызвал душу из опасного места, возвращал ее больному, при этом чаще всего душу взрослого человека помещали в дуплехранилице на короткий срок (там она «подлетивалась»), душа ребенка находилась там дольше. Если после камлания человек снова заболел, это означало, что душа ускользнула из хранилища, нужно было ее вновь отыскивать во время нового камлания. Даже у одного шамана было множество вариантов камланий, в зависимости от его фантазии.

Другим видом лечебных камланий были действия шамана с болезнетворным духом *сэел*, приносящим болезнь человеку вторжением в его организм. Шаман поднимал духа, и тот служил человеку, которому причинил болезнь. Результатом подобных камланий было изготовление фигурок (деревянных, металлических, тканевых и т. п.) — заместителей духов *сэел*. В настоящее время изготовление фигурок — заместителей духов по многим причинам затруднено; старikov, умеющих их делать, осталось мало, поэтому предпочтительным является первый вид камланий.

Определив причину болезни (если это был злой дух, выходящийся в больном), шаман кричал: «Га!», и злой дух выпрыгивал из больного. Иногда присутствующие помогали изгонять злого духа из тела больного такими же криками. Считалось, что злой дух *амбан* пугается, выскакивает из тела и спасается через открытые двери и окна. Подобные действия назывались *амбанба нубуря* и по большей части предпринимались при внезапной болезни. Опытные старики в подобных случаях иногда обходились и без помощи шамана, самостоятельно устраивая изгнание *амбан*.

Вариантом подобного вида камлания — он считался более эффективным — было изготовление из сухой травы боковой фигурки, которую подвешивали к потолку или ставили на трех ногах около окна снаружи дома. От больного к фигуре протягивали палку; одни нанайцы говорили, что подобные фигуры изготавливали в случае лечения человека, заболевшего в результате козней чу-

ного шамана, другие — что при лечении человека, раненного самострелом. Все присутствующие в доме кричали: «Га!» чтобы напугать злого духа, а шаман в это время изгонял его, кусая тело больного в разных местах — живот, грудь, шею, при этом *амбан* якобы метался в теле больного и наконец выходил через его рот. Некоторые наблюдатели «со стороны» осмысливали эти действия как «вдвасывание» шаманом духа болезни на тело больного. В действительности шаманы стремились изгнать злого духа, каждому ясно, что шаман не мог «вдвасить» в себя злого духа, приносящего болезнь. Вырвавшись из тела больного, *амбан* бежал по шитке (все видели, как она дрожит) и попадал в траляную фигуру; чтобы он не миновал ее, иногда внутрь вкладывали приманку (лакомство) — стружки, сбрызганные рыбьей кровью. После этого чувство «само по себе» начинало црывать так сильно, что его с трудом удерживали за веревки здоровые мужчины. Тут все начинали бить его палками, убивали злого духа, а фигуру вынимали в тайгу.

Подобные виды борьбы со злым духом *амбан* были известны и ульчам с той разницей, что они на чучеле *зума*, стоящее у дома национальнй струны самострела с костяным наконечником (предпочтительнее — из кости шива), а сторожевую явь протягивали от чучела к больному. Собиралось много народа. Шаман камлае, гадал, называл имена различных злых духов. Лишь только *амбан* находившийся в больном, слышал свое имя, он путался, высканывал и по дрожащей шитке бежал к чучелу; самострел сбрасывал вал. О таких действиях ульчан шаманов (*солдымазуу* или *солдымасуу*) нам рассказали в 1959 г. А. Коткин и в 1962 г. П. В. Салдаха.

Непосредственно боролся шаман со злым духом и при лечении психически больного; на него надевали много ошейн и шапок, сделанных из сухой травы или ритуальных струнок. Шаман камлае, потом кусал больного в разных местах, стремился выгнать *амбан* из тела, в тот убежал, попадая (я запутывался) при этом в шапку или в ошейник; ее снимали и выбрасывали в тайгу. Но шаман продолжал повторять свои действия, выгоняя других злых духов из больного. Так и второй и третий дух попадали в ошейники, которые выбрасывали, в т. д. Обычно требовалось девять шапок, девять ошейн, а в сложных случаях камлае затягивалось и действия шамана повторялись восемьдесят один раз.

При лечении припадочных шаманы низовых наций делали на лице фигурки духа *гардо* (дух этой болезни) берестяную маску. Иногда при лечении умалишенных шаман приказывал сделать 81 антропоморфную фигуру из кустарника *боксотю* или камалад, шестеридеять загонял злого духа в одну, затем в другую фигуру и т. д., извлекал одного духа *амбан* за другим. Все это продолжалось иногда не одну ночь. Постепенно буйный больной затихал, считалось, что он избавился от всех злых духов. И действительно, от монотонных, однообразных, повторяющихся действий шамана резко выраженные болезненные явления утиха-

ли (явл. термин *нанду* — исчезание больной успокоился благодаря действиям шамана). Все шаманы, оценивая свои функции, считали, что лечение психически больных — едва ли основных сфер их деятельности. Они и сейчас говорят о своем приоритете в этой области в сравнении с докторами (тогда как в других случаях признают первенство врачей и сами не отвергают их помощи).

Дух *городо* вызывал сумасшествие, говорили напайны и ульчи, но иногда от него люди начинали шаманить; поэтому у некоторых шаманов этот дух являлся одним из главных духов-помощников — *городо амби*. Хозяина духа *городо* изображали так же, как и самого духа, но только с одним рожек — выступом на голове (у обычных было от трех до одиннадцати рожек; считали, что это были не рожки, а изображения других духов, водичиных *городо*, они все кричали разными голосами, отчего в голове у больного все путалось).

Вариантов разных типов камлаеий было множество. Одни и тот же шаман, заинтересованный в многочисленной аудитории, разнообразил свои действия, говоря, что это зависит от того, какие духи явились на больного человека.

Аудитория при любых камлаеиях шаману была очень нужна; присутствующие люди, нематамы (*солени май*), заинтересованно следили за всеми действиями, истинные поощряли шамана криками «Хорошо!», «Старайся!», «Молодец!», подтверждали, когда шаман спрашивал: видел ли большой тот или иной сор? — для подтверждения правильности пути шамана в потустороннем мире. И та и другая сторона считали, что активность аудитории важна как демонстрация силы и популярности шамана, что которым должно было воодушевить духов.

Ульчские шаманы лезили больным психическим расстройством (*булдаюога*) и принимали так же, как и напайские, но на больное надевали много *куа* — напеченных шапкоз («стерную одежду») и шапок из струнок, к которым привязывали множество деревянных скульптурок, антропоморфных или изображающих птиц — *була эдени* (хозяин этой болезни). И в этих камлаеиях шаманы пронавали много изобретательности. Связкой ритуальных струнок *сисалу* они «выметали» остатки болезни из больного.

Существовали особые камлаеия для больных детей и для беременных. Брали девять прутьев, на обоих концах каждого вырезали головки духов разных видов (нап. *манси*, *буку* или *керен Сучу*; ульч. *маси* и *буку*). Каждый прут свертывали и закрепляли в виде обруча, а затем все девять скрепляли в обшук *силаку*. Во время камлаеия на пол клали бубен, женщина становилась на него, и на нее падали все эти снаряды через голову, постепенно спускал ее на пол. Женщина переступала через все, и слова ее пропускали через обруч. Так делали девять раз. Аналогичным образом лечили больных детей. Считалось, что благодаря этой процедуре большая очищается от всех болезнетворных духов, причиняющих страдания. Манипуляции с обручами должны были также

запринять ребенка в теле беременной женщины, если у нее раньше были выкидыши [болно — преждевременное разрешение от бремени. Обручи с изображением духов иногда не выбрасывали: иначе «выбросишь» ребенка из чрева.

Как уже говорилось, шаман камлал женщине, если у нее умерло подряд несколько новорожденных. Он забирал душу ребенка из чрева беременной женщины другого народа. Считалось, что это продлевали духи-помощники шамана. Принесянную (украденную) душу шаман помещал в свое хранилище душ, где она была в большей безопасности, чем в чреве матери.

По свидетельству Л. Я. Штернберга (1910 г.), шаман, камлал женщине, у которой умирали дети, брал повую душу младенца на родовом дереве душ, выбирал там «самую лучшую».

О камлании (*залсад-нигеу*) «с помощью бумаги» рассказывали ульчи П. В. Салдага (1962 г.) и Доя Дян (1973 г.). Из листа бумаги вырезала фигурки лошадей, птиц, разных зверей, из другого (шпренешо из другого!) листа — фигурки людей. Все эти фигурки (ульчи их называют *голумдани*) на палочках подвешивала к стенам, но углам, па подложке и несколько фигурок — над большим. Шаман камлал без бубна, он шел, призывал духов-помощников, держа в руках связку нарезанных узких и длинных полосок бумаги; раньше использовалась связка из древесных стружек, которая называлась *элудде* или *пойлону*, так же как и металл из бумажных полос. Термин *пойлону* для связки ритуальных стружек (имя обозначали больных женщин с нешаманами) аттасал не только у ульчей, но и у низовых пайяйцев (в сел. Динши). Шаман обмахивал больного и фигурки этими стружками; с колебанием воздуха из больного вылетали все злые духи, входили в бумажные фигурки, которые затем выкидывали. О конкретном камлании подобного рода без акстаза, имевшем место в 1950-х годах, рассказывали ульчи: больной лечился у врачей, но выздоровление затягивалось, он обратился к шаману, и тот его лечил подобным образом.

Заметное место в деятельности всех шаманов занимало лечение детей. Здесь также наблюдалось большое разнообразие. Как уже отмечалось, пайяйцы и ульчи всегда были озабочены судьбами новорожденных, особенно это имело место в семьях, где умирали подряд, один за другим, несколько младенцев. Чтобы сохранить жизнь новорожденному, прибегали ко многим магическим обрядам¹⁹. Иногда, если ребенок палал, старухи без помощи шамана, погадав, изготовляли фигурку определяемого духа, все плач его в это изобрелище. Прибегали и окуриванию дымом багульничка уже имеющийся связки фигурок духов *иллудчу*.

В прошлом думали также, что младенец часто плачет от того, что пугается страшного вида духов, а после трех месяцев дети и уже не видят. Плач новорожденных объясняли также страхом который вызывал шум от ветра в ветках дерева, на котором сидела недавно сидела птичка зародил этого ребенка. Для таких детей делали антропоморфные фигурки духа *пакери* и клали их в люльку.

Шаманское лечение малых детей отличалось от лечения взрослых тем, что при лечении последних шаман во время камлания находился все время в контакте с больным, сиривал его о снах, которые тот видел во время болезни. У маленького ребенка о снах не спросить, поэтому если младенец заболел впервые, шаман камлал, отыскивал его душу и брал ее в свое хранилище на сохранение на длительный срок. Часто родители, обеспокоенные судьбой новорожденного сына или дочери (особенно в тех случаях, когда умирали предыдущие дети), не дожидаясь болезни, прилегли шамана взять душу ребенка, чтобы хранить в надежном месте.

Камлания шаманов для детей, души которых они хранили несколько лет, устраивались в первый год жизни ребенка ритуально, раз в месяц, а также если ребенок заболел, что определялось беспрестанным его плачем. Повсеместно еженежечные камлания для здоровых маленьких детей, души которых хранили шаманы, были сравнительно одинаковы у ульчей, низовых пайяйцев. У многих шаманов камлания для детей составляли важнейшую часть всей шаманской деятельности (в 1980—1970-х годах бабушки еще обращались к шаманам, «отваивая на хранение» души внуков, что, однако, не включало медицинской помощи).

Перечисленные виды камланий были основными у пайяйцев и ульчей. Однако было много различных других случаев, когда прибегали к помощи шамана. Его мог вызвать больной с глубоким нарывом в горле либо человек, подавившийся костью. Согласно сообщению ульчи П. В. Салдага, записанному в 1962 г., не каждый шаман мог при этом помочь, но только такой, у которого был дух-помощник *засулу* («шаманское название», как говорят ульчи). П. В. Салдага за свою жизнь видел два подобных камлания — это делали шаманы из родов Датала и Гавл. Шаман отирал своего духа-помощника далеко в море, и тот иногда возвращался на другой или на третий день. Ко второму камланию изготавливали чашку с чистой водой. Начавшая камлание, вдруг заговаривала треск — и в берестяной чашечке *гэлуд* оказывался червь *засулу*; он встал в дом через *чюкче* — отверстие в стене. Шаман вынимал его из воды, совал в огонь, ковал молотом, терла щипцами, при этом червь вытягивался до 15—20 см, голова задевалась острой, длинной. Затем шаман опускал червя в горло больного, и тот доставал кость. Если у человека глубоко в горле был нарыв, шаман опускал в горло «пациента» этого червя, и тот злито высасывал содержимое гнойника, раздуваясь при этом. Шаман двумя пальцами выдвигал толщ из червя, снова опускал в горло и так «обрабатывал», очищая рану два-три раза, пока больному не становилось лучше. После окончания этой процедуры духи-помощники шамана забирали червя (он исчез прямо из глотки и зритель) и уносили в то самое место моря, где он обычно живет. О некоторых подробностях такого шаманского фокуса нам сообщила в 1957 г. слепая шаманка Мала Кату (сама она так делать не могла, но в молодости наблюдала действия других).

Причины для намятой шаманки познания иногда неожиданны. Их рассмотрение позволяет более глубоко познать психологию шаманистов. 31 января 1972 г. в сел. Дада состоялась камлание шамана Моло Ошника. К нему за помощью обратилась 80-летняя намяка (отец Вельды, муж Каю). Ее история, со слов Моло, выглядела следующим образом. Еще до Великой Отчужденной войны эта женщина сильно болела, по несколько суток была без памяти. Ей камлала, посетили в шамана, духи ей помогли, особенно *сарки*. Она шаманила несколько лет, а потом не захотела и зарыла фигурки своих духов-помощников (пять штук *амки*), оставив только фигурки двух духов *здеза* (девочка и мальчик) и *яю*. Вскоре женщина заболела еще сильнее, что-то произошло с позвоночником, она сгорбилась. Теперь, по иронии судьбы почти 35 лет, эта женщина обратилась к Моло с просьбой о помощи. Тот камлал и определял, что она болела из-за своего давнего проступка в отношении фигурок ее духов. Моло ей сказал, что советом поправить она не может, но ее состояние улучшится, если будут выкопаны из земли эти изображения и сделаны новые (узнать это помогли духи-помощники Моло). Надо этих «обиженных» духов кормить частями жертвенной съемки — сердцем, ухом, легкими, пятачком. Но прежде Моло камлал, приказал своим духам-помощникам отираться в тагу и выкопать погребенные фигурки. Сделали новые фигурки, поместили в ящик «спасенных» духов. Камлание Моло перемежалось тапцами (*муу*), пением (*лям*) самой больной, а также тапцами присутствовавших на камлании. Накануне этого камлания больная у себя дома совершила жертвоприношение своим духам-богам мясом вареной курочки.

Некоторые шаманы умели камлать во время эпидемий как отдельным больным, так и всем жителям селения. Особенно опасны в прошлом были холера, оспа (*эрхэн*). Наверняка шаманы камлали довольно односторонне; имелась различия в зависимости от того, приходилось ли в селении больные, или шаманы ввозились в превентивных целях, или когда в данном селении заболела только что закончилось. В последнем случае шаман с помощниками с бубном в руках обходил все дома, начиная с верхнего (по течению реки). В больших селениях это продолжалось с вечера до утра. Жители каждого дома к приходу шамана устанавливали по всем углам на парах по девять белых «флажков» (в стельку камыша длиной в девять кулаков) вставляли лист белой бумаги, предварительно полученной у шамана). В каждом доме шаман камлал, обходя по периметру помещения несколько раз, ударяя по парам, стенам, углам девятью тальниковыми дутыками, он аккомпанировал алым духом, чтобы они садялись на флажки; их потом вывозили подальше от деревни (например, жители сел. Найжик — на о-в *Оскан болочин*). Все знали, что это за предметы, и никогда к ним не прикасались. Описанные действия шамана назывались *мичуца* — «выгонять злых духов (после эпидемии)».

М. Ошника в юности наблюдал вариант обряда: шаман шел во главе «светля», держа в руках по маленькому красному флажку;

в центре каждого был шит белый круг — символ солнца, дарующего свет. Помощники несли в руках красивые флажки с белыми завязками, предвещало, что на них сидели верхние духи; желтый флаг символизировал солнце. При обходе домов все совершалось, как и в первом случае: на домон выкладывали белые флажки. Сходили камлания, во время которых шаман освещал новый дом; он изгонял злых духов, обмахивая каждое бревно дома святой ритуальной стружкой и кричал: «Уходи».

Ульчи приглашали шамана для особого камлания; чтобы тот «исправил *мусу*». *Мусу* — это единая сжизненная линия близких родственников; «общий *мусу*» имели члены каждого рода, семьи — так разъяснял мне П. В. Саладига в 1947 г. значение понятия *мусу*. Если в роде хороший *мусу* — все здорово, живут дружно, удаче промыслов, будто все родственники думаю заодно. «*Сизувгучуни*» — говорили об удачливом охотнике либо о человеке, поправившемся после тяжелой болезни; в данном термине присутствует термин *сизн* — солнце; эзасте, удача будто бы идет к человеку от солнца. *Мусучу* — удачливый человек от хорошего *мусу*, приющего членам одного рода, семьи. Но наступило время, в роде зли семье начались неудачи: ссоры, болезни и проч. Старик говорил: «*Мусу* надо исправлять». Это делал шаман, который камлал, когда данный род устраивал очередное моленье лебу — *здедабо уйлеу*. В ходе обряда шаман обращался к духам с просьбой об исправлении *мусу* у рода, семьи.

Как уже отмечалось, во время своей болезни шаман мог камлать сам для себя, созиная духом слабыми ударами в бубен, разговаривая с ними. Но наиболее эффективными считались те камлания, на которых присутствовали зрители. Камланию предшествовали тапцы девяти артелей, каждый из которых надел на себя нос, брал в руки бубен и припадавший обходил помощиче, поарамая шаману. Затем камлал сам больной шаман. В тяжелых случаях шаман обращался за помощью к другим шаманам.

В декабре 1959 г. в сел. Дудя тижелобольному ульчу А. Коткину поочередно шаманили его коллеги — Чоло Датаза, его жена, Спнадик и женой, Тахтавич; все они наделали нос, брала бубен, тапцевали молча, обходи все помещения вдоль стен, лишь жена Чоло шаманила три-четыре минуты, а потом — сам Чоло — более десяти минут. С посохом, без бубна тапцевала жена Коткина Дачика. Коткин, очень больной и сильно ослабленный, сидел на парах и слушал всех, опустив глаза (весь обряд проходил в его доме вечером, при электрическом освещении). В комнате находилось около 15 человек. Коткин шаманил после всех часа полтора, прыгая быстро и резко, невзирая на болезнь и тяжесть носка. Он выгонял злых духов из дома. К концу камлания оказалось, что человек 5 из артелей слали по углам, несколько человек незаметно ушли. Уже на другой день утром Коткин, до тех пор лежавший в постели и не встававший, пошел по домам своих родственников для совершения обряда *иди*.



Осенью и весной шаманы устраивали большие камлаеи — так называемый обряд *унди* (*ундиши, ундичи*). *Ундичи* (пая, ульч.), *уни* (ногид., ером.) — шаманить; эти термины не имеют аналогий и известны только на Амуре. Как говорилось выше, для понятия «шаманить» на языках народов Нижнего Амура существовали различные термины, из которых *мзу* также не имеет аналогий в других языках (по-эвенкийски шаманить — *самалди*). Термины *ундишчи* и *мзу* означают различные акты, связанные с шаманством (*мзу* — плясать, в обычном камлаеи), и, по-видимому, их можно отнести к наследию древнего местного населения.

Внешне обряд *унди* выглядел примерно одинаково (хотя имелись его локальные варианты) и проводился один-два дня. По насыщенности и разнообразию действий его можно сравнить лишь с шаманскими *яса*. Подробное описание его занимает слишком много места. И. А. Лопатин посвящает обряду *унди* много страниц своей монографии¹¹. Однако он не выяснил ни названия, ни общего смысла обряда *унди* и отдельных его частей, не связал этот обряд с началом становления некоторых шаманов «высшего ранга». Наложим лишь основные моменты и объясним их значение и смысл всего обряда¹².

Обряд начинался рано утром, когда по всему селению шествовал шаман со свитой; по другим данным, — еще накануне, поздно вечером, в доме шамана, где собралось множество народа. Обряд начинался танцами немшанов (у пайяйцев танцы немшанов называются *мзу*, у ульчей — *сукпачуеу*, термин, также не имеющий никаких аналогий в существующих словарях). Над шаманский пол, встав в руки бубен, простые люди, пританцовывая, вращая бедрами, отчего влетели подвески на поясе, ритмично ударяя в бубен, поочередно обходили помещение под оклики и комментарии в смех собирающихся. Танцевать должны были не менее девяти человек — мужчины, женщины разных возрастов, вплоть до детей семи-восьми лет. Затем камлали шаманы.

Обход домов селения шаман начинал с утра. Сначала он камла у священного столба, стоящего у его дома, вызывая своих духов, а потом шед от дома к дому (начиная с верхних по течению реки) в сопровождении свиты. Нужно было обойти не менее девяти домов. Шаманы из маленьких поселений объезжали на лодках соседние селения, непременно заходили к родственникам по матери, а также к вылезшим им пациентам. Шаман обычно шел в юбке и зафоточке, с бубном в руках, с вешиком и косичкой из стружек на голове. Он одевался длинным ремнем *соона*; держа за него, шел за шаманом его спутники (сопровождающие — *датагамди*). После посещения шаманом каждого дома его свита уведчивалась, присоединиться к ней мог любой. (Ср. духи, сопровождавшие шамана, назывались *ею* — создаты.) В некоторых домах шаман, камлая, трижды обходил вокруг *басара* — старинного настила посредине дома. Этими действиями он стремил-



ся нагнать злых духов на каждого жильца. Затем танцевали люди из свиты шамана, мужчины и женщины (иногда до десяти человек). Шаман в это время непрерывно бил в бубен. В доме своего пациента он упоминал, как он его вылечил, намекая на благодарность. Во время обряда создавалась приподнятая, праздничная обстановка. Люди, следовавшие за шаманом, смеялись, шутили, к ним присоединялись поные добровольцы. Все делалось, чтобы угодить духам помощникам шамана, развеселить их. Облатками домов непременно подавали шаману *каси* — чашку воды с листьями багульника, а иногда и жидкую кашку *бода*, он пил все это для своих духов. Этим ритуалом шаман совершал магическое действие — во объяснении нанайцев «расчищал дорогу себе для дальнейшей жизни, расширял себе дальнейшую шаманскую практику». Обычно в доме, где камлал шаман, жгли багульник, духи это особенно любили. Некоторые хозяева одаривали табаном и патьем и членов свиты шамана.

Иногда шаману дарили ценные подарки, обычно это делали те, кого шаман вылечил от тяжелой болезни; состоятельные нанайцы и ульчи считали делом престижа сделать шаману хороший подарок, если он помог поправиться кому-либо из членов семьи. При этом отрез хорошей ткани нанайцы свертывали рулоном и, зрочая, накладывали его шаману на плечи и шею. Небольшие ленточки от ткани в некоторых домах пришивали шаману к халату (к локтям, у лопаток). В прошлом прикрепляли также перья орла, корюгу (последнее — петуха), чаще же пришивали небольшие тряпечки, ленточки (их нанайцы называли так же, как и перышки, — *доктачи*). Такими нашивками шаман гордился как свидетельством своего авторитета.

От старой нанайки Гэюю Киле мы в 1970-е годы записали: «*Доктачи* — перья орла на халате у шамана — заставляют его дважды в год делать обряд *унди*, летать, как птицы, которые улетают осенью и прилетают весной». Несколько человек, шедшие за шаманом, держали его за длинные ремни, привязанные к поясу, «иначе он улетит». Таким образом во время этого обряда проявлялся древний представления о шамане как о птице, хотя большинство наличие крыльев птицы на плечах халата шамана (их подвешивали на нитке), перышки на рукавах халата или куртки не соотносится с реальными птицами. Понятие «шаман-птица» почти исчезло из представлений подавляющего большинства народов Нижнего Амура. Старини нанайцы на сезонный Найлин и Джари рассказывали об одном шамане, который будто бы летал над домом, о другом, известном тем, что во время обычных камланий «иел свои перья»: приподнял руку в сторону, проводил от подмышки вниз раскаленным железным прутом, при этом нахлест палочками перьями, шел вниз, будто он сиял свое невидимое крыло. Все это фокусы шаманов в начале XX в. Ныне никто не говорит, что шаман — олицетворение птицы; но такое понятие существовало еще недавно. Перенятиком уже упреждающих



РИС. 21. ОБРЯД УНДИ У УЛЬЧЕЙ, ВПЕРЕДИ ШАМАНА АЛТАКИ ОЛМАН, 1954 г.

представлений является обычай непременно устраивать обряд *унди* осенью, кроме того, иногда весной. Если шаман пренебрегал этой своей обязанностью, духи наказывали его: он тяжело заболел. Все говорила: «Духи хотели повеселиться, хорошо покушать, вот и сделали его больным».

У ульчей обряд *унди* отличался от нанайского некоторыми деталями, впрочем, определенных канонов не было нигде, напротив, многое зависело от самостоятельности участников. Впереди всей процессии шествовали лица, поющие на длинных палках лучшие угощения для шаманских духов — сердца вострых птиц (караванных гусей *кылада*, сокола, орла, журавля и др.), а также вострых животных (свиньи, олени, изюбра) с какой-либо отметиной (необычное пятно на теле, уши разного цвета и т. п.). Шаман задолго до начала обряда договаривался с охотниками, объясняя обычно, что тот или иной дух требовал угостить его сердцем именно таких животных. Он платил за труды охотнику натурой: давал чашку, отрез ткани на халат, стрелу и т. п.

Двое шли перед шаманом с мечом или саблей *лауча* (*лохом*) в руках, как говорит — «прокладывали ему дорогу», «разгоняли злых духов» своим оружием (чаще всего оружие употреблялось в обрядах ульчей и низовых нанайцев). Можно предположить, что этот обычай очень древний и восходит к тому периоду, когда

металлические предметы были редки и служили оберегами. Термин *лауча*, означавший «меч», «сабля», «жесток орачам, улчам, оракам. Он не имеет аналогий в других языках. Напротив, слово *догон*, также означающее «меч», известно по всему Приамурью. Его знали также северобайкальские эвенки, маньчжуры и чжурчжени в XII в. Некоторые старики говорят, что *догон* — это «яловская сабля». Ульчи употребляли мечи и сабли как защитное средство во время обрядов, например, больших поминков по усопшему, когда людям приходилось вступать в борьбу с водяным хозяином (алым духом)¹⁰. Чем больше домов обходил шаман, тем более креп его дух, тем больше он очинился от свирепости, получал здоровье, особенно от питья *кали*, *боды*, от ритуальных стружек и т. п. В то же время посещение им каждого дома камлания там освобождало эти жилища от злых духов. Духи-помощники шамана не только «гуляли и веселились», они убеждали в хорошем отношении народа к их хозяину, радовались этому, поэтому активнее работали во время его камланий для одоления. Таким образом, в активности духов были заинтересованы и все жители, получавшие помощь от шамана.

У шаманов и ульчей многочисленные подарики шаману во время этого обряда были как бы символами, и каждый имел определенное значение. В знак живности, почта, благодарности кте-иц-буль из приносящих пациентов вешал шаману на запястье, на голову, под колени, и локти, на шею длинные ритуальные стружки или *шасада*. Возвращаясь домой, шаман был увешан такими стружками, ленточками, тряпочками. Все приношение и подарки шаман затем сохранял как свидетельство его популярности. То что в каждом доме шаман встречал уважительное отношение и готовность помочь (подарки, питье), должно было «привлечь» больного ищущего на духов», демонстрировало им, что они служат уважаемому человеку.

Занимались обход домов около священной столбы у дом шамана: он несколько раз обходил вокруг, вешал на него стружки, которыми его награждали бывшие и будущие пациенты. Ибо бывшие пациенты от тяжелой болезни часто благодарили шамана: давали ему живого поросенка или часть свиной туши. Живых животных, а также кур шаман непременно закалывал в тот же вечер, когда с большой святостью возвращался домой. Если же подарка в виде живой свиньи не было, шаман обязательно закалывал животное на своего хозяйства (или специально приобретал заранее); нужно было кормить духов-помощников, а также вернуть богам. Вареную голову, сердце свиньи ставили в доме на почетном месте, расставляли вокруг множество блюд и тарелок: угощением; кровью жертвенного животного мазали основание шаманского столба. Шаман поочередно пригибал на трапезу своих духов, кормил их и распускал.

Шаман должен был удовлетворить разнообразные вкусы своих помощников. Например, один дух любил жучков-короедов, другой — железные опилки, третий — мышел («жрущий» дух), че-

рты — свиное масло, пятый — курлячу и т. п. Шаман сам съедал каждое кушанье — так он кормил духов.

Старики рассказали, что в прошлом существовала традиция после обряда *унди* угощать свирой саканкой духов-помощников шамана. Однажды случилось несчастье: после подобного обряда заболели и умерли несколько человек. Это приписали злоумышленным действиям шаманских духов: после сырого мяса, они якобы превратились в злых духов, чертей и пабросались «на своих». С тех пор духов шаманов никогда не кормят сырым мясом, только вареным.

В заключение шаман устраивал в доме большую пирушку, на которую приходили приглашенные им пациенты, члены его семьи, родные, друзья, все желающие. Некоторые танцевали с бубном шамана, это непременно делал и его бытливый пациент.

В 1958 г. мы наблюдали один этап обряда *унди* у ульчанки сестры шаманки Мала Кэгу в сел. Новая Ферма. В то время как в ее доме зрители танцевали, весело смеялись, болящая шаманка сидела в стороне с безучастным видом. На столе в маленьких чашечках и блюдах стояли особые угощения для каждого духа: *каба зэрэктэи* — лишайники со салом, кусочки корня *зулту*, шиенкал каша, листики водяных растений, кусочки твердого кабанского сала и т. п. Каждое из кушаний было любимым блюдом конкретного духа. Наконец шаманка встала. Ее шея и голова были обвиты ритуальными стружками. Она была в короткой кофточке, в юбке с изображенными духов-помощников, в плече с множеством металлических подвесок. Она обрызнула водой из рта фигурку духа, вставшего у нее на шею, а также фигуры духов, нарисованные на юбке, кофточке. Камлал, она выжидала до одного, то другого своего духа, пригибала их угощаться, — и съедала эти кушанья сама. Примерно через полчаса после начала камлания шаманка передала бубен своей помощнице. Та сиди ударила колотушкой в бубен, а шаманка начала танцевать, держа в обеих руках пучки ритуальных стружек. Обращаясь к духам, она просила их помощи в избавлении от болезни, в борьбе со злыми духами, пападающими на шею, ее родственникам и односельчан.

Был у обряда *унди* особый смысл или аспект. Большой шаман, обходя дома, как бы получал в каждом доме частичку счастья, здоровья. Как говорили все, этот обряд ему «дух подпалмал».

Древний обычай «получать счастье от других» был широко известен ульчам и эвенкам. Это проявлялось в разных случаях жизни и имело место, например, в семье, где часто умирали дети; молодая мать (или ее бабушка, мать) собирали в девяти сыновних счастливыми (многодетных) семьях кусочки ткани; новорожденному из стих заскутков плели халатик, который должен был защищать его от злых сил. Несчастливая мать просила у счастливой чашку лабо пуговичи с ее халата, с несчастной обычно делилась тем могла. Подобных примеров можно приводить много¹¹.

Данный принцип выступал и во время охоты (или перед охотой), когда молодое промысловиком, становясь на колени перед стариком, кланялся ему, а он деловито из вилки делился с ним своим кусочком и т. п. То же самое происходило во время свадебного обряда, когда жених становился на колени перед старшими и кланялся им, а они его целовали. Во всех этих случаях просьба «поделиться счастьем» не провалялась, но подразумевалась.

Непреломное отношение шаманов к камням, видимо, имело и другой смысл: по-тайпайски *кама* означает также «свонок», *кама-ка* — «становиться своим». Таким образом, обход шаманом домов жителей селения как бы «родила» его с односельчанами узами соборства, что имело большое значение в смысле социального статуса шамана (хотя бы и символического).

Обряды *унди* у тайпайцев и ульчей теперь проводятся крайне редко. В декабре 1959 г. мы наблюдали, как шаман А. Коткин (сел. Дуля) обходил несколько соседних домов без всякой охоты в одиночку. Пожилые хозяева принимали его в домах так же, как и когда-то (потом объясняли: «Нужно помочь больному человеку»), давали ему выпить воды с багулянком, дарили небольшие трышочки, обрезки тканей, которые шаман бережно убирал, относя к ним, как к отрезам ткани, получаемым прежде. Шаман ходил без бубна, но с ритуальным флажком (в кармагах) в домах одосельчан на шаманья: войдет, обойдет помещенные два-три раза и выходит. Если же он заходил в дом родственников, то махал флажком и под записывали: «*Салери на ивухэни, чада на абиньсулаки, хрон бируре битурю, самсия ба салазуи*» — «Черная земля закрывается, белый снег закрывается, но донять деревьям стелется, чтобы не болеть» (смысловый перевод).

Известные шаманы устраивали обряд *унди* так же, как и верховые, однако шаман С. П. Сайгор (1970 г.) делал при этом свои специфические оджоды *униса*, а к речке *соона* призывал фигуру своего духа *амы*, говоря, что обряд делал для *амы*: «Иначе и болеть буду». С. П. Сайгор жил в маленьком селении, а обряд предусматривал обязательное посещение девяти домов, поэтому он со своей молодой святой женой в соседние деревни в лошадей для продолжения обряда.

Во время обхода шаманом домов своих одосельчан или соседних селений с большинством ничего сверхъестественного не происходило, но случалось, что шаману вдруг становилось плохо в каком-нибудь доме. Его укладывали на нары, закрывали с головой халагами, губами, предварительно поставив перед ним чашки и блюда с водой и багулянком. Народ собиралось много, гасили свет, все сидели в тишине и слушали, как шаман, лежащий под губами, рвет в блюде. Слышали также, как и издавали металлические предметы (вместе со рвотой). Шаман загибал, его извлекали из-под покровов и, обессиленного, укладывали отдыхать, а блюда оставались закрытыми от трех до девяти дней. Потом открывали и обнаруживали в блюдах вместе со рво-

той кровью некоторые металлические предметы спривращенные *касаты-шамана*: *тоши*, *чуркту*, бубенчики для планки, завершие носка *бело* либо другие вещи. Все считали, что эти предметы вышши у шамана горлом вместе с кровью: металл, выходя из горла шамана, царапал его, шаман при этом страшно мучился. Этому все тайпайцы и ульчи верили искренно, говоря, что шаман выделал эти предметы изо рта благодаря своим духам-помощникам. Ульчи полагали, что у шамана выходила горлом рвота, которая через несколько дней уплотнялась и превращалась в перечисленные предметы — принадлежности камлания *касаты-шамана*. По представлениям тайпайцев и ульчей, все это доказывало, что простой шаман становится *касаты-шаманом* не по своей воле, а по воле духов и по наследству от предков.

От Ф. К. Овнина записано и такое представление, объясняющее данное явление: шаман видел во сне мифическое дерево *конкор блада ало туйго*, хватал ртом растущие на нем предметы для шаманских камланий (*чуркту*, завершие носка и виде фигурки *неха жала* и др.); потом эти предметы, находившиеся в нем, он выделял через рот. Но подобные сны видели только потомки *касаты-шаманов*.

Родственники шамана рассказывали своим близким, что шаман заболел раньше, чувствовал внутри тяжесть, как она все ближе передвигается к горлу; поэтому описанное событие ждали, только было неизвестно, когда именно сто произойдет.

Обрядов тина *унди* в шаманстве других народов Сибири, судя по литературе, не было. Характерно и то, что термины *унд*, *унди-ни*, *ундичи*, известные тайпайцам, ульчам, орочам, орокам, пегидальцам, отсутствуют в эвенкийском, нилском, мальчкурском, корейском и других языках. По-видимому, эти своеобразные черты шаманства связаны с аборигенным пластом в культуре тайпайцев, ульчей, орочей.

Существовали общие элементы, регулярно повторяющиеся во всех видах камланий для больных. Обычно шаман начинал с того, что, сидя с бубном в руках, мысленно призывал больного. Это было гадание — *иньмачи* или *лэрэчи*. Термин *иньмачи* — «шаманить в начале камлания» (записан в «Сравнительном словаре...») — одинаков у тайпайцев и ульчей. К нему близок термин *иньмаан* — «рассказывать сказки» (от эвенкийского). Термин *лэрэчи* у всех народов Нижнего Амура имеет значение «предсказывать», «пробовать», «сбдумывать», «вспытывать»; у других эвенкийских групп он отсутствует. Тихоночь постукивая о бубен колодежкой, шаман *лэрэчишур* — гадая, перебрав возможных виновников болезни. Иногда подобным гаданием шаман занимался днем, в одиночестве сиди дома; начинал ветером камлание, но чаще знал то, что ему было необходимо. Тайпайцы верили, что чаще шаманы знали о причинах болезни и не прибегал к гаданию: его духи-помощники много путешествовали, ходили повсюду, видели, где, что случилось, и обо всем рассказывали ему. Во время сна шаман сам узнавал разные события, происходившие с ду-

нами людей (если душу утаил злой дух). Снам даже простых людей наваиды и улыбки придавали огромное значение, считая передвинутой душ вливание реальными, а все происшедшее с душой приключением — подлинными событиями. Главное — угадать сон больного, тогда его можно поправить, говорила шаманка ульчанка Папюка Ловки. Сны же шамана считались особыми вещами, им верили безоговорочно.

Собственно камлание шаман начинал с много раз повторенных восклицаний: «Гэ!». Это было действие *эйеме* (*эйем* — во-ин. — «шаманить с целью определить причину болезни», термин не имеет аналогий в других живых языках). Под слабым звуком бубна он собирал своих духов, тут же еще раз спрашивал у них о причине болезни, от кого она: от *амбан* — черта или от *сады Ала* (у навайских шаманов), или от небосных, водных духов и т. п., чтобы быть полностью уверенным в дальнейшем действии. Созывая духов, шаман всегда начинал с главных, доставшихся ему от предков духов-помощников *алма*, затем по очереди перечислял всех духов-защитников, и разное время приходивших к нему. На вопрос о том, где находятся духи защитники и помощники, когда шаман не шаманит, все навайские шаманы отвечали по-разному. С. П. Сайгор: «Где-нибудь поближе стоят»; Моло Овинта: «На моей шаманской территории *Дасысуэ гуолю*»; Г. Г.: «Нам *эзэли* — у Сахалана, остальные — кто где»; К. Л.: «В разных местах, очень далеко, а бубен услышат — в момент тут будут». Большинство шаманов-ульчей отвечали: «Духи сейчас в моем хранилище *доусе*, другие говорили — на сонках в воде и т. п.

Духи-помощники не только должны были определить виновника болезни; с духом-собакой, которого имел каждый шаман, они вместе начинали отыскивать путь, которым алые духи тащили рохиченную душу. Начинали камлание непременно от дом больного (даже если в момент камлания больной находился в каком-либо другом месте), т. е. отсюда, откуда духи утачили душу. Отправлялись все вместе; шаманка Г. Г. говорила духам: «Приглядывайтесь ко мне веревкой» (чтобы никто не отставал). В течение всего камлания шаман находился в контакте с большим с аудиторией. Вскоре после начала камлания шаман спрашивал у больного: «Видел ли ты во сне во время болезни тающую то местность, где тебя кто-то окликнул?». Больной отвечал: «Да» или «Нет». Через некоторое время (продолжая камлать) шаман спрашивал: «Ты во сне упал о какой-то горы?» или «Ты переходил там-то речку и чуть не утонул?», «Там-то тебя собака чуть не укусила?». Если шаман угадывал сны, которые больной видел во время болезни, это свидетельствовало о том, что сейчас, в данный момент, шаман идет тем путем, которым проходила ноющая душа больного. Стучалось, что шаман не угадывал снов больного, это означало, что он сбился с пути, душа больного так и не, камлание не дает результатов. Один или два раза не угадав сны, шаман прекращал камлание, чаще всего больного в этот

случае поручали другому шаману. Если же больной отвечал утвердительно, это возбуждало шамана; он на зерном пути и скоро найдет душу этого человека.

На следующий день после захода камлания я всегда спрашивала у шамана, каким образом он угадывал путь алых духов? Ведь положение осложнялось тем, что к шаману обращались иногда уже через много дней после начала болезни. На эти вопросы получала довольно разнообразные ответы: 1) шаман видит тень украденной души и идет за ней; 2) когда больному во время камлания подтверждал правильность угаданных шаманом его слов, шаман считал, что идет верным путем; 3) духи-помощники шамана редко отдыхали, когда шаман не камлал; многие из них путешествовали, видели все, что происходило с душами живых людей, рассказывали об этом шаману, как и то, куда *амбан* повесил душу этого больного; 4) когда шаман идет разыскивать украденную душу, впереди всегда бежит собака — дух-помощник шамана, она идет не сразу; 5) некоторые стартики говорили: «Когда в самом начале шаман сидит и слегка удирнит в бубен, это время от него, благодаря его мысли, шарвавшимся в сторону украденной души, как будто протягиваются связующие нити (до девяти нитей), их шаманки называют *сиректе* (нитка)». По словам шаманки Г. Г., они у нее бывают различных цветов. Они посылают шаману путь. Так и говорили: «*Сиректе* — это путь, дорога шамана» или «*сиректе* — это думы шамана». Согласно шаманке Г. Г., дорог, по которым «таскают» душу больного, всего девять, у каждого духа своя: в воду, в небо, в сошку и др.; 6) ульч Н. В. Салдана говорил: «Алые духи тащат украденную душу, устанут — сидят, отдыхают, душу в это время положат на землю, на ней отпечатывают все особенности души — укороченная нога, дефект руки, тела и т. п.; шаман видит эти отпечатки» и по ним узнает, что идет по верному пути».

Шаман во время камлания шел «во главе войска», его духи-помощники а защитники (*сэван сэлан*) в этой погоне претерпевали разные превращения. Душа шамана также менялась, превращаясь в выдру, рыбу, тигра, медведя, змею, лисицу, так как приходилось ходить под водой, летать на небо. Иногда в облаке неясного, сплывавшего от злого духа, она *слизкоз* — ускользала в расщелину в камне, скрывалась под потчонным покровом либо *козо* — обматывала черта, превращаясь в панда. Когда шаман после битвы со злым духом возвращался домой в образе птицы, это превращение наваиды обозначали термином *омаго*. Шаманка Папюка Ловки отрицала способность шаманов ходить на небо и по всему миру, другие, по их словам, это умели. Некоторые шаманы-ульчи превращались в *мэла* — медведя, тигра и в этом виде летали в воздухе. Говорили, что шаман обладает *эму* — «быстрой энергией», большой силой, позволявшей мгновенно передвигаться на огромные расстояния.

Камлания передо стояли дорою; если больной был очень тяжело болен, приходилось камлать верхним духам, а те обычно

обетаяли отпустить душу больного за плату: обетателям верхних слоев неба требовалось принести в жертву синию определенной масти, обетателям нижних слоев — молотку куряку или петуха. Шаманка Алтань Ольга разъясняет: «На самом деле это мясо пойдет на небесным духам (взамен души человека) — его требуется съесть шамана за работу, чтобы им подкрепиться и победить злых духов *амбан*. Духи шамана назначили срок: 6, 9, 12 дней. Если за это время человек не поправился — значит духи не могут вылететь больного, тогда обращались к другому шаману.

Шаман, вменявший дело с духами *сэвэн*, должен был проглатывать осмыслительность и близительность, обезвреживать духа, проглатываям заключить его во вместилище — фигурку. Любой дух, являющийся в тайге, на земле, в воде, погон дурного, вредного, «страшного», как говорят нанайцы. Выше уже отмечалось, что при посвящении больного и шаманы посвящаявший длительное время *гонял амби* — духа-помощника пооща от тех пор, пока с него не спадала последняя скверна. Так же поступали, когда человек заболел от духа *сэвэн*, для которого нужно было делать фигурку, предварительно уничтожив выделенные духом *ответвления*, «согрозности» отрицательного характера.

* * *

Приведем несколько примеров записанных в разные годы камланий у нанайцев. Вот пример части камлания шаманки Д. Оинька (отец Киле) 18 февраля 1972 г. в сел. Диньги для больного. Шаманка «гоняет» духа, чтобы отпустить его*. Она обращается к духам: «*Алла Ама, Алла Энин, Мари мато* [духи отец мать, леопард], — так она обращается к таежным духам.— *А. С.*], я еду за *сэвэн буццла* [за «ответвлением» *сэвэн буццла*— *А. С.*], хорошошь проводи меня, чтобы я перешла болота и моря (комментарий Д. О.: *сэвэн* идет, прыгает по ночкам, в это время очищается). Болота кончились, он уже идет гайгой. Подошли к месту, где деревья *кандзали* растут, тут отдохнем (комментарий Д. О.: у этого дерева живет тигр, медведь; для *сэвэн* сделали буржани из этого дерева). Чтобы довать марей, довать болот хорошо прошел. Красное болото попадается — хорошо переходи, синие болота ирейдешь — останешься, смягчись, не сердись. Синие горы перейдешь — твои узоры раскроются (комментарий Д. О.: «узоры» — будто рисунки на теле духа; они раскрываются, и тогда на него выходят *оксоки* — ально свойства духа).

«Теперь ты идешь будешь. Хорошо тут. Обратно на ходи [так шаман разговаривал с духом, чтобы он послушался шамана, вы-

* В записках камланий приводятся: приняв речь шамана (делает в кавычках), комментарий шамана (говорящегося), перевод нанайского или украинского текста (в круглых скобках), мой комментарий внутри текста (в квадратных скобках), и, кроме того, обычный повествовательный авторский текст.

шел из больного, а затем очистился. Только тогда он был готов служить человеку.— *А. С.*]. Смягчись. Не сердись. Плохого не делай».

Шаман С. П. Сайгор из Хумки, прослушав эту аленку из сел. Диньги, сказал: «Я делая *буццла сэвэн*ми из сона, шаманша так же, как и эта шаманка. Если через три дня человек поправился, значит дух *сэвэн* очистился хорошо; только после этого ему делали фигурку из дерева».

Для духа *хэррунами* делали травяную фигурку, после камлания ее выкладывали, а хороший, чистый дух *сэвэн* оставался. Его помещали в деревянное или из другого материала вместилище, и он служил человеку.

Иногда шаман, преследуя злого духа, мучившего больного, провожал его за дальние горы, а потом в отдаленной местности заставлял камнями, убив колотушину *майто*. Все это сирожко-дело на самом деле, говорили нанайцы, внешне же выглядело так, что шаман шел, рассказывая о своем путешествии, а человек забирал травяную фигурку с отрицательными свойствами духа *оксоки* и выносил ее из дома. Затем изготовляли деревянное вместилище и вселяли в него чистый дух.

Из перевода магнитофонной записки, сделанной в сел. Хумки в 1970 г., выявляются некоторые существенные детали представлений нанайцев в данной области. По словам 75-летнего С. П. Сайгора, дух *яждур тиньани* ему рассказывал: «Душа этой женщины еще находилась в утробе матери в виде личинки *оми*, потом мать ее родила на сел, а дух *хоралико* уже приметил: «Эта женщина моя будет». Прошло много лет, дух *хоралико* все время сидел за ней потом рассердился. Другим *сэвэн* женщины делают вместилище [фигурку.— *А. С.*], а мне нет». Он трогал женщину, она заболела. Шаман ей шаманил, дух *яждур тиньани* рассказывал ему, отчего болен женщина. Сделали из сухой травы фигурку «злого» духа *хэррунами* [оксой *хэркигуэ* — другой название *хэррунами*; ее делали в том случае, если человек болел не от *амбан*, а от *сэвэн* — *А. С.*].»

Шаман С. П. Сайгор камлал: «*Алла Ама, Алла мари* (*алла* — шестрой, *амэ* — отец, *мари* — леопард), *турул тоакану* [тотный дух — санцион духа *хоралико*.— *А. С.*], *дингарэ даукати* — будешь сдержанными, внимательными, *донкилени* — входите в фигурку *хэррунами*, от этого духа дочь болен [во время камлания обычно, как и в данном случае, применяются термины родства в отношении больных, иногда для шамана чужих людей.— *А. С.*].»

«Будем дружить с *Алла мари*, чтобы не болеть. Я зову *амби сэвэн* [по словам С. С., другое наименование духа *хоралико*.— *А. С.*], болезнь с собой забережь. Таежные духи *мари* — леопард и другие — воплощение отрицательных свойств [ответвления хорошего духа.— *А. С.*] входили в травяную фигурку *хэррунами*, и ее выносили на дома.

Шаман продолжал камлать: «*Хоралико сэвэн* находился далеко отсюда, у сопки *Мангоэ ситуни*. Я его будил, чтобы пришел

снова. Здесь у него будет хорошее место — постель из стружек. Вот он, тут уже, у порога. Куда ты пошел? Иди к *гондорида* (канована у постели). Подведи в фигуру, которую тебе приволок.

Когда излечили и уничтожили отрицательные свойства духа, оставалась его «положительная сущность» — *касиа*. («Но это знают только шаманы, для простых людей это просто дух *сэван хоралишко*», — сказал С. П. Сайгэр.) Шаман брал *богго гаса* (перья утки) и чистил ими большое, котом — деревянную фигуру в виде тигра. Затем ошощательно вытирап фигуру белой чистой тряпкой (еще один пример доваца и шаманстве): «Чистим *сэван* от черта», — сказал Сайгэр [границы фигуры не вытирали белой тряпкой. — А. С.]. Этот процесс у излечив называется *мирахоши, бэсиэши*. Перья и тряпку (в них «застрелили» черта) шаман выкидывал, начинал камлать. В процессе камлания он прогонял всю нечисть вниз по течению реки, котом обращался к духам посредникам — *адави али сэвани, туниси тунсарисеми* [эти духи-посредники С. П. Сайгэра постоянно находятся рядом с ним. — А. С.], и те приглаголи духа *хоралишко* войти в сделавшее для него деревянное изобразное изображение длиной 58 см, высотой 21 см, стоит на четырех ногах. Шаман проделывал камлать:

«Ты, *хоралишко*, был, как *амба* [тигр, черт], котом — как *арав* [деондур], мучил женщину, заставлял сделать себе место [местошница. — А. С.]. Теперь она сделала его, а также постель из стружек [фигуру обвлязвал ритуальными стружками. — А. С.], прости ее».

Хоралишко отвечает: «И сердился потому, что мне не давали *сэван* (фигуру), и я сделал ей больно».

Шаман: «Теперь ты никуда не уходи, будь все время тут. Не сердись, оставь плохие помыслы. Мириться надо. Болезнь отпусти. Потихоньку, бережно относись к больной. У тебя же было места — тебе было плохо. Теперь место есть, ты нам помогай».

Больная через шамана говорит духу: «Я дам тебе *сони* (чапку), *ка оми*, *балдан* [меховые одежды. — А. С.]. (Нивогда ему, действительно, давали излечок меха — обмывали его», — смеется С. П. Сайгэр). Если болезнь не будет болеть, сделало тебе месташце из белого дерева, а пока здесь посиди».

В данном случае мастер не успев сделать деревянную фигуру, и этого духа временно излечили во месташце из травы, а вскоре переселили в «хорошее» месташце. Неоднократно случалось, однако, что духу оно не нравилось, он туда не хотел входить, его узрашквали, заставляли.

Если женщины через какое-то время вновь становилось плохо, она приносила фигуру *хоралишко* из амбара и кормила. Если это не помогало, звали шамана, он определял, что духу нужна похощинка; тогда делали фигурки собачки, человека и т. п. и ставили около *хоралишко*. Новую фигуру клали на веры у стены, в *хубучи* (шалаш из палочек), закрывали сверху халатом (муж-

ским — если болел мужчина, женским — если болела женщина) либо холотшем. Перед фигурой клали палочку *хумзаде*, «чтобы дух никуда не ушел», ставили канву в чашечке, клали листья багульниа. Шаман говорил с «шестым» духом *сэван*.

Он пал: «Для тебя рубили белое, светлое дерево. Сотни мастеров делали для тебя фигуру («Так говорит, чтобы дух обрадовался», — сказал Ф. К. Овинка). Ты все время мучил человека, на труде его, на животе сидел, человек болел. Теперь усложился, для тебя специальная форма сделана, заходи! Из сотни рыб масло жарили, запах и дыме был нехороший, обидели тебя! Здесь новое дерево нахитет так хорошо! Годовые колыша такие красивые! Успокойся, будь несельм! Убирайся с человека, заходи в свою форму — *ка, ка, ка!* [*ка!* — обращение, призыв к духу. — А. С.]. Помоги мне, сиди там спокойно, тебе будет кормить кандой весной и осенью. Помогай мне, чтобы всегда было здоровье!» Для каждого духа при его вселении в фигуру у шамана существовала своя особая песня.

Употреблялась специфическая терминология при общении с духами, в настоящее время ею владеют лишь лица преклонного возраста (в существующем словарях почти не отражена). Дух *сэван довабонгул*, т. е. находил в свое изображение; у излечив наивайца, в сол. Хумми, *дэлубуци* — шаман камлает, зовет духа в фигуру, *докигуани* — дух вошел в нее. «*Кя, кя*», — зовет духа, когда жгут листья багульниа, этот запах «як приятен». *Пунгичи* — сделать дым, чтобы *сэван* вошел; окуривать («тощать», говорили наивайцы); *судди, суддаци* — кормить *сэван* кандой (то же термин означает и «кормить похощинку»).

Шаманы участвовали в особых обрядах: палачьи и ульчи, если не могли похоронить тело (не нашли утопавшего, человек умер далеко от дома и др.), изготавливали куклу из сухой травы, веток багульниа, делали ее в одежку умершего, шаман лоня и вкладывал в куклу его душу; потом эту фигуру хоронили.

Нередко встречались рассказы о злых шаманах, «чертихо-шаманах», которые кормили душами детей своих духов-помощников или во время битвы отдавали эти души врагам своей чертой. Говорят, что у некоторых шаманов их главные духи-помощники были чертями. Однако в подавляющем большинстве случаев шаман выступал защитником своих родственников, одолевал, соплеменников или даже иноплемеников от злых сил, разных бед, болезней и несчастий. Вот почему наивайцы и ульчи традиционно считали шаманов добрыми помощниками, целителями. Сами шаманы также считали себя служителями людей, их защитниками от всякой нечисти. М. Овинка говорил: «Я, как доктор, помогаю больным. Сохраняю души детей, сейчас они уже больные, в горе-некоторые живут. Я ничего не записываю, а врачи записывают, кому помогали». Этим он подчеркивал свое бескорыстие.

На магнитофонную пленку были сделаны записи камланий разных типов. Более всего записей было сделано от очень активной

шаманки Г. Г.: случалось, что за одну ночь она проводила по четверти шаманки. К ней приезжали с просьбами либо она лечила себя. Однажды она при мне камлала для своей сестры, лежащей в больнице, в райцентре, сел. Троицкое. Хотя Г. Г. хорошо говорила по-русски, однако в переводе плевок помогал ее муж, владевший русским языком безупречно. Во время расшифровки текстов шаманка дала множество комментариев.

Запись шаманки 8 января 1972 г. — лечение больного.

Шаманка зовет своих духов-помощников.

Г. Г.: «Алла Мама, Дылу Мама, Богдано, Чонгида Мама, быстро, ветром приходите!» [*Богдано Мама, Чонгида Мама* — шаманки 1920—1930-х годов из рода Ойника; Г. Г., также урожденная Ойника, считает себя их наследницей. *Алла Мама* — когда-то дух-помощник *Богдано*, теперь служит ей. *Мама* — старуха, бабушка Духа-помощника *Аллы Дылу Мама* она долучала от *Чонгида Мама*; *мама* — старик. — А. С.].

Г. Г.: «*Сэрму никта, мадур никта, ялорто никта, симур никта*, помогайте мне ла — камлать, петь! Приходите ко мне, сидите мне на горло, на грудь!» [*никта* — ребенок, *сэрму* — тошнй, *ялорто* — трехголовый змей, *симур* — фантастический змей, *мадур никта эдэсэ* — галимаз этой шаманки в виде маленькой металлической антропоморфной фигурки. Таким образом, все перечисленные духи — дети; в ее представлении они, несомненно, по названию, антропоморфны. Отметим, что обычно шаманцы говорят *эдэсэ*, по Г. Г. — *эдэсэ*. — А. С.].

Г. Г.: «Все вместе давайте исцелять *панья* — душу больного. *Дабунги, Сусу, Хунгуи, Чойдека Мама, Дадка Мама*, вставайте, приходите помогайте исцелять!» [*Дадка Мама, Чойдека Мама* — шаманки 1920—1930-х годов, теперь их духи — духи-помощники Г. Г. Эти шаманки жили в местности *Сусу*, *Дабунги*, на о-ве Хунгуй. — А. С.].

Г. Г.: «*Ваму ама*, зову, приходи!»

Комментарий Г. Г.: «Когда и была сумасшедшей, то вместе с *Наму ама* (*ама* — отец, *наму* — море) ходила у моря. Среди девяти отцов он был самым младшим. Его всегда зову!»

Г. Г.: «Девять *эсо* (солдат) зову!»

Комментарий Г. Г.: «*Наму ама*, живущей не в самом море, а под ним, в *ворнике*, где находятся деревни водяных людей, всегда приводит с собой *эсо*».

Г. Г.: «С девяти сонок духов *Айкасдан* зову, быстро приходите!»

Комментарий Г. Г.: «Дух *Айкасдан* мучил меня во время шаманской болезни, но сонкам таскала».

Г. Г.: «Я всех духов зову и учу; «Тык работайте!». *Мука эндур никтани*, приходи!»

Комментарий Г. Г.: «Дух *мука эндур никтани* — ребенок водяного бога в виде человека с лицом рыбы; я его видела во сне, от этого болела. Однажды во сне, во время болез-

ни, вышло у меня много чего то изо рта. *Наму эдэни* и *Дадка Мама* позвали трех назильников («по виду — как русские»), и те разрешили открыть вместилище, внимательно посмотреть. Оказалось, что там были головы уток и еще что-то. Был там и *мука эндур никтани*. С тех пор он мой сынок, помощник. После я поправилась. Сделала фигуру *эдэсэ* этого духа. Теперь во время камланий выпиваю себе в помощь и его в атих трех «всачалинкох». У меня во время болезни во сне выходило изо рта много духов, даже совсем недавно. Выйдет дух — болезнь прекращается».

Г. Г.: «*Мадья Мама, Эним* [духи матери. — А. С.], брат, сестра, сын, все приходите, станьтесь радом, помогайте идти!»

Комментарий Г. Г.: Ее 40-летний сын много помогает ей во время камланий, так же, как и сестры, живущие в Комсомольске. В действительности они не камлания не присутствуют, она только их зовет и о них поет. [В ответ на мой вопрос Г. Г. сказала: «Так делала все большие шаманы, когда камлала для *панья*, в *селе* исплали ее». Г. Г. камлает их — своих духов-помощников — именами сына, сестер, дочерей, брата («это помогает камлать»)].

Г. Г.: «Собака, щенок, все привязывайтесь ко мне веревками!»

Комментарий Г. Г.: «Первая идет *ндугта* [душа шамана. — А. С.], далее — *Наму ама*, затем собака, а потом уже все остальные».

Г. Г.: «Поидем все к дому больного старика Ойника в Найчупе». [Камлание происходило в доме шаманки, в 1,5 км от Найчупа. — А. С.].

Г. Г.: «Идем к дому Ойника, вичте, проворийте, след найдите! Девять *эсон*, девять *эсо*, хорошо вичте! Куда идти? Собака *каймэдо*, вихай след. Куда утащили *панья* *Ойника хама*? (*хама* — род. — А. С.) Не долейте меня пустой, чтобы не зря я пела, ездил, ходила. *Наму ама*, топите ядте!» [Шаманка несколько раз сильно кричит, ее трясет, мне говорят: «Когда приходит духи — терпенье нет, кричу, душа возмущается!» — А. С.].

Г. Г.: «*Симур хама*, приди!» [*Симур — дух*, фантастический змей. — А. С.].

Комментарий Г. Г.: «Во сне этот змей меня обнял, и сильно болела; его разрубил, и сразу поправилась. Теперь он мне помогает камлать».

Г. Г.: «Собака *каймэдо*, на запад иди, не ошибись. *Алла Мама*, хороненько иди, *панья* найдите! Уже до места дошла, около яра едем. У *Гоэня* (местность, *буэрок*. — А. С.) *панья* лежит в *дведе оода* (воздушный ладке. — А. С.), туда ядро духа всосала душу больного. Где солнце падает — там, рядом иди. *Наму ама*, хорошо направляйте дорогу! Ядро духи таскала душу *панья* и *кампэру дэ* [длинный дом. — А. С.], тут они отъезжали. Отсюда опять лодкой полетели. С *сонки Суякони* случаемся [на вершине этой сонки три статуи, туда взоходит и там

отдыхает верховный бог *Сянься* «*Турр**».— *А. С.*) Не ошибитесь, идите точно!»

Она спрашивает у большого: «Как ты себя во сне видел? Будто упал? А потом сразу проснулся? Верно ли?»

Ответ: «Да».

Г. Г.: «Еду, земля буграми, вмами. Точнее!» [это не обращение к духам.— *А. С.*] [К большому]: «Ты сон видел: собака прыгала, хотела кусать тебя?»

Ответ: «Верно».

Комментатор Г. Г.: «Я всегда найду, не ошибусь! Когда я была сумасшедшей, десять лет язык не уставал петь разными голосами».

Г. Г.: «Ама, сильней иди!». [Огляд к большому]: «Ты видел сон — темная деревня и ты не знаешь, куда идти?»

Присутствующие кричат: «Правильно!».

Г. Г.: «Я иду этой темной деревней. *Джуаимди ама* (ведущий.— *А. С.*), хорошенько плещи *Сэрму* *никта*, ты направил, чтобы я не застряла камлаха. *Ала Мама*, *Дилу Мама*, хорошенько идите!»

Г. Г. опять обращается к большому: «Видел ли ты сон: был на рыбалке, сильный ветер, волна большая, ты испугался?»

«Правильно», — отвечает большой.

Г. Г.: «Я этой дорогой иду!» Обращается к направляющему: «Иди скорее!» Девять отрядов, отец *Наму* *звани*, хорошо идите!»

Комментатор Г. Г.: «Когда я была сумасшедшей [это она повторяет почти на всех камлашках.— *А. С.*], к *Сэгди Ама*, *Эндур Ама* ходила».

Г. Г. (большому): «Ты видел сон: лед идет, тороса становятся» — «Да».— «Я иду этой дорогой. Хорошенько плещи! Уже дошли, на море остров. Там много *пудмур* [дракон, она его зовет к себе помогать. Дальше слуш.— *А. С.*].»

Г. Г. (большому): «Видел ли ты сон: лед тоненький, ты замер, идешь трудно, не знаешь куда?» — «Правильно!» — «Иду этой дорогой».

Г. Г. (большому): «Ты видел сон: сидишь в шалаше, ледник пег, думал, куда пойду? Видел это?» — «Да!» — «Небо в тучах, сонца нет — видел?» — «Да».

Г. Г.: «Идите, идите, дорогу не потеряйте. Вот уже в воздухе они [духи.— *А. С.*] спустились, таят *палля* по земле. Крутой поворот, дорога идет у воды, вижу у воды дорогу, по которой *Муэ* *Эндурни* [водный бог.— *А. С.*] выхлещет, — туда поплеска *палля*. Выплещи, оглянь лозовики в воздушную лонку. Лодка летит, в вину марь, мох, пар, туман пад болотом. Лодка идет в тумане, у больших озок *Янгиль* хурэни. Отцы *Наму ама*, *Чонгеда Ама*, мать *Ала Янгил*, помогайте: сопки высоко, легде обогать! На горе *Ингиль* стоят три стула, тут *Сянься* *Эндур* сидит. Обходим сопку вокруг. Вот деревня, большая, как город,

* Нынешний вариант почитавшего: *Сянься* и *Сянься*.

деревне идите. Деревня будто огорожена торосами льда. Надо скорее найти след *палля*, ближе подходить! Лед стоит, как *Юэка* (шланцы). Деревня огорожена делять изгородями из льда, через них идет тропинка. Все вместе идем по ней. [«Когда с ума сошла — тоже по воздуху летала, «это я себя хвалю», — сказала шаманка при распирровке лямки.— *А. С.*]. Уже подошла, идем к туру крепости».

Комментатор Г. Г.: «Когда я была сумасшедшей, чертом, богом, уже ходила сюда».

У каждой двери девяти городов Г. Г. молит: «*Дай Ама*, *Сэгди Ама*, *Сянься* *Эндур*, *Лаян*, пожалуйста, откройте, надо пойти выбрать. Будем в благодарности *сэвэн* *мио* делать, давай его забросим. Если испарится — новый сделаем! [Это моление *дэвэн* *залаур* повторяется несколько раз, при этом подчасками и поше *аманд* не гремят.— *А. С.*] Пожалуйста, откройте дверь. [Она заставляет вместе с собой молиться всех *сэвэн*, которые пришли.— *А. С.*] *Сэгди Ама*, *Хэдер* *Эник*, *Хэдер Ама*, *Сянься*, *Лаян* — верхние духи, вы меня заставляли быть шаманкой, теперь меня слушайте: мужикши *Онгика* *палля* одойте, я се ишу, чтобы больше никто не трогал, пусть ищете. *Эндур Ама*, дверь открывайте!» [Гремит пошом.— *А. С.*] Открыли, все входит: три бога — *Сэгди Ама*, *Лаян*, *Сянься Ама* — сидят на столе на табуретках, решают, что делать. Все *сэвэн* шамана капаются до уха».

Г. Г.: «Если подвранится — будем делать *мио*. [Во время моления богам — легкие, частые удары по бубну, когренушки на колесе смолчать.— *А. С.*]

Большой кричит: «Будем *мио* делать!» [*Мио* — это лист бумаги или кусок ткани с антропоморфными изображенными духом. Об их количестве сообщал дух шаману, велика было делать больше или меньше: для каждой фигуры шаман камлац, одухотворяя одну за другой.— *А. С.*]

Никогда открыли дверь. Заходя в длинный дом, много комочек, в каждую идут ищут. У входа в каждую комнату стоит страж, но он их пропускает; сам *Эндур* разрешил. В одной комнате в гробу лежат *палля*. Шаманка кричит своим духам: «Открывайте!» Сама катиче: открывать, *сэвэн* ломают гроб, рычат, кричат. Открыли: вот она! Надо провести *иллеси* [опознать душу.— *А. С.*]. Г. Г. спрашивает у большого: «Правда ли, что у тебя на плече раньше была рана?» — «Да».— «На левой руке палец чем-то росал или развалился?» — «Верно». [По названным признакам шаманка определила, что это — душа данного больного.— *А. С.*]

Выяснивают *палля*; *Наму ама* взял ее (сложил — хматать), сонес. Шаманка кричит, страшно волнуется: «Все проверьте! Кй дали воды вынуть.— *А. С.*] Скорее идите все: *Наму ама*, скорее высь!».

Вышли за улицу, полетели по воздуху. Путь с *сэвэн* прямой. Теперь главное — не оставить след, чтобы злой дух не привалялся.

Г. Г.: «Иди туманом маскироваться!»

Духи *докто прымур* и другие делают сядыи туман, чтобы никто не шел по их следу. *Нану ама* идет вперед.

Г. Г.: *Нану ама*, скорее, не потеряй *панья*! Когда была сумасшедшей, день и ночь несет беда. [Она вздыхает своих духов-помощников.— А. С.] Прием дорогой идите, *панья* хорошо нести!»

Девять его идут прямо к дому.

Г. Г.: «Не уроните *панья*, не давайте ей болеть, лечить нужно! [Шамака просит глоток воды, пьет для *Нану ама*.— А. С.] Сейчас поедем к *Эни Мама* (*Майда Мама*) — хранилица. Ветер дует, проедем Хунгун [там жила шаманка *Дайка Мама*.— А. С.]»

Г. Г.: «Раньше я от *Вали Мама*, от *Харза Мама* сумасшедшая бежала, *Эни Мама* *саян* перешел ко мне от *Дайка Мама*. Едем и *Иману*. [Поет песню о сошке *Карам хурин*.— А. С.] Идем дорогой *Дайка Мама*, *Майда Мама*, близко от оз. Хааня. Идем безорочного овера *кехал нану кирани*, в историю ходит *несерия* *кадута ала эвиди эдидани*. Этой дорогой раньше я, сумасшедшая, ходила. Через вершину р. Кеур, к *Эни Мама* идем». Пришли. Горойба. Домик *дэбонан*, хранилище душ, летают собак паруют.

Г. Г.: «Дверь откройте! [Духи открыли, несут *панья* в дом] Положили в хорошее место.— А. С.] Ойнула *панья* надо болести снимать!»

Комментарий Г. Г.: «В тот полдень, я будто мою снимаю болезнь».

Г. Г.: *Эни Мама*, лечи, чтобы завтра алорона была, чтобы на лицо свет унал, чтобы поправились! Дверь закрой, пороги закрой, все *панья* храни, ухаживай. Сделай, чтобы тут ничего не было, будто пустая река [возвышенная местность.— А. С.] ничего не видно, домика *дэбонан* будто и не было».

Духи массируют местность, домик сразу исчезает. Быстро перевесили в свою деревню. Уже в свой дом вошли вместе с духами. Они собираются в углу. Г. Г. пьет несколько глотков водки их угощает.

Г. Г.: «Все уходите!»

Духи ушли.

Во время камлания 5 января 1973 г. Г. Г. лечила себя с помощью духов. Несколько старых наемок, надев пояс шаманки с бубном в руках танцевала *леу* перед шаманкой. Она зовет духов.

Г. Г.: «Ала Ама, Ала *Эни* из Хунгуна, Дабуня, *соруи* *никта*, *янора* *никта*!»

Комментарий Г. Г.: «Духи *Ала Ама*, *Ала Эни* [отец, мать.— А. С.], дети [*соруи*, *янора* и другие — духи *дэбэ*.— А. С.] — главные, помогающие мне камлать, негь, говорить, танцевать. Дух *дэбэ* *соруи* *никта* появился у меня после родов: в животе остался кусок, который бесновал. Через не-

сколько дней после родов, еще в больнице, явился кусок мяса, и боли сразу прекратились. Дома мне сделали фигурку *духа* *никта* [его она и пашывает во время камланий *соруи* *никта* — детский ребенок]. Она думает, что этот дух и был причиной ее болезни после родов. Она стичает его глазами духом, помогающим ей пить (ял).— А. С.]».

Шамака разговаривает со своими духами-помощниками: «Руки, ноги болят, души нет, ума нет. Угадайте мою болезнь. Какой причина? *Аси* *никта*, может быть, ты угадаешь?»

Аси *никта*: «Может быть, это от духа *горалико*. [*Аси* *никта* — один из ее духов, ее «дочка».— А. С.]»

Шамака обращается к духу-хозяйцу гор *Хуту Ама* [*Хурри* *деши*], просит его «ухахмирить» *горалико* — таяющего духа в образе тигра.

Шамака зовет на помощь духов-помощников *Харза Мама* и *Лаобатор*, они ей помогают уговорить, смягчить духа *горалико*.

Г. Г.: «Не сердись, смягчись, дам тебе угощение, сделай мне лече!»

Комментарий Г. Г.: «*Харза Мама* и увидела, когда вошла с ума, этот дух находился на небе. Сейчас она, эта *Мама*, уронит души детей [оказавших Г. Г.— А. С.], у которых умирали по младенческой предшествующие братья и сестры. [Таких душ Г. Г. имела несколько.— А. С.] *Лаобатор* живет в тех же оврагах, что и *Харза Мама* — на небе. Оба они помогают мне в камланиях».

Камлание окончено.

Каждый шаман обычно соживает на действо многих своих духов-помощников *ами* и *саян*; чем их больше, тем могущественнее считается шаман. Их них много верхних (небесных), табуиных, земных, родовых (также верхних) и личных, индивидуальных, которые имеет только данный шаман; например, у шаманки Г. Г. это *Нану ама*, *Харза Мама*, *Лаобатор* и др.

Камлание Г. Г. 17 августа 1973 г. для женщины, приехавшей из сел. Болонь.

Г. Г.: «*Харэ*, *харэ* [восклицание шамана.— А. С.], *соруи* *никта*, в горы приходи, в грудь садись, *Модур* *никта*, в грудь приходи, прощу! *Симур* *никта*, на горло, помогай голосу, чтобы не испортился во время пения ял. Прошу, сейчас будем угадывать! *Янора* *никта*, садись спиной матери на горло. *Гану* *никта* [видимые дети.— А. С.], *гану* *эниэмби* [водилы мать.— А. С.], садитесь мне на желудок! *Ала* *эниэмби*, *Дилу* *Мама*, ветром придушите. *Нану ама* на *боркина* [подземный мир.— А. С.], приходи к *хуо* *юю* [девять воинов, солдат.— А. С.], вместе с *Нану ама* приходи! Давайте угадывать!»

Комментарий Г. Г.: «Большая женщина из Болонь раньше приходила ко мне, когда болела, вместе с сыном. Тогда я сказала, что надо мне делать. Но она сделала *ялуга*, вопреки желанию духов».

Пилуэ — дерево, на котором на высоте около полутора метров вырезали треугольное углубление, в нем помещали жертву — утущение для верхнего духа, тут же иногда вырезали его изображение (дизжу). Часто так молились старики, каждый у своего дерева. Но этой женщине духи велели сделать *мяо*, а не *пилуэ*. — А. С.] И вот они болят!»

Г. Г.: «Надо определить, сколько человек изобразить на *мяо*, надо гадать?»

Шаманка бьет в бубен, гадает (*лорэчи*): «Сколько человек на *мяо* нужно? На *мяо* напшут — какой бог туда сидит?». Она молит (*эпийи*) бога *Эндур* [частые удары в бубен]: «Когда сын был маленький, *Сади Ама* спас ему жизнь. Сейчас совсем худой стал. Говорит духам: «Спросите у *Эндур*, сколько человек нужно на *мяо*? Не ошибитесь!»

Комментарий Г. Г.: «Раньше в сол. Докуда жила дух *Сади Ама*, была *сасла* (хорчада. — А. С.) — его вместилище. [Потому сейчас она просит этого *Сади Ама* помочь ей, обратиться к *Эндур Ама* — верховному богу. — А. С.]

Большая: «Про маленького сына спроси, сколько человек нужно на *мяо*?»

Г. Г.: «*Сади Ама*, покажи моей душе, сколько нужно человек?»

Далее она молится *Эндур Ама*: «*Эндур Ама*, сделай, чтобы я все хорошо поняла, чтобы все было хорошо».

Ответ: «Старшему и младшему надо изобразить по пять человек на *мяо*. Кроме того, надо из боковой ножки *сунэпу* сделать изображение таежных духов *дэдыр дуэте* и *адо эвэны*. [Это ей сказали *Эндур Ама* и *Сади Ама*. — А. С.]

Далее камлание продолжается уже для дочери женщины из Болони. Г. Г. много лет хранила душу девочки, она уже стала взрослой, вышла замуж за сына, разошлась, переехала к матери. Г. Г. ей камлает по просьбе матери, сама молодая женщина больна, находится дома, в Болони.

Г. Г.: «*Ажи Мама*, *Дилу Мама*, *Чойдака Мама*, быстрее приходите! [Обращаясь к духам-помощникам] Указывайте, как *панап* — душой? *Сэрүмэ никта*, только правду говорите! *Паму ама*, может быть, *палля* вышла из хранилища и низовой *ниэвои* злой дух, увес во?» [Это она гадает. — А. С.]

Г. Г.: «*Мама, Ама*, *япоро никта*, двоюродные братья, сыновья *хусэ никта*чи, сестры, вставайте, помогайте, дерните меня а поле, идите! *Айкедэи*, от девяти сопки приходите. *Паму ама* [состоит с хоря, по Г. Г. постоянно зваливает его так же «ладничка отцы». — А. С.], *кэймэди*, *кэйчэмби* [собака и шенок, помощники. — А. С.], идите на помощь, будьте передовыми, вместе победим!»

Г. Г.: «Все встали в воле дома, *сигур* мать [водное чудовище. — А. С.], *мурен амбан* [татреюк, жмушпуй у трех сломанных *гороак*. — А. С.], придите, встаньте!»

Комментарий Г. Г.: «Каждый *сэвэи* дает ум шаману. Все они разные. [Потому шаман обогащается разнообразно информацией. — А. С.]

Г. Г. [идя к *паймур*, ветром прихлонул с острова Хангун; с морским ветром *паймур* [воздухо чудовище с морского острова. — А. С.], приходит: Зову своего мужа *эоки*, приходи! Разные с ним демалы, одним дыханием дышали. [Тут же, при расшифровке, на вопрос о любовной связи с духом-«мужем» она это решительно отрицала: «Так только говорили». — А. С.]

Г. Г.: «Посыла все вместе! [Громко кричит и бьет в бубен. — А. С.] *Вайда сусу* проехали [заброшенные стойбище. — А. С.], Большая Амур. Озеро, Остров Халай, вьну по Амуру плем. Мимо Троица плем. Сильно бьет в бубен. — А. С.] По левой стороне плем! По середине Амура плем! Около сопки Малдым переплываем к Сяла *хоэгоки*, название сопки. — А. С.] К Болони подымаем. До дома Кыле доселом [в этом доме ридлаас и находилась в момент камлания Большая. — А. С.]. Тихо подходить. Дома живет — болен хоалыа. Тихо дом входите! Смотрите внимательно: дочка след *палля* где вычистает? * *Паму ама*, кузлом или! Какой черт мешал ее *палля*? Куда увес? Ищите! [Сильно бьет в бубен. — А. С.] Думайте, указывайте, где след вычищается? [Шаманка вскрикнула — увидела этого духа, мешающего дочери, прогнала его. — А. С.]

Г. Г.: «*Сэрүмэ никта*, делайте, чтобы мне не надо было петь, чтобы все точно было, чтобы всю зиму не болела эта *асиа никта* [дочь этой женщины из Болони. — А. С.]. Пошли вниз по Амуру, нашли дорогу. [Мотив песни переместился. — А. С.] Едем, едем. Полетели, *Паму ама* всегда летает, по словам Г. Г. — А. С.] Впереди летает *эво*.

Комментарий Г. Г.: «Старые женщины подозревают, что болезнь этой молодой женщины сылана с действиями низовой злых духов, живущих в районе расселения *ниэвои*. [Вот почему Г. Г. со своей «армией» отправилась за похищенной душой вниз по Амуру, к Кальмынской сопке. — А. С.]

Г. Г.: «*Эния* — мать, *Ама* — отец, *эво* — солдаты [звучат слова. — А. С.], за сопки надо заходить паром, туманом, чтобы пилы из чертей не видел [маскируемся, — так переводит сама шаманка. — А. С.]. Прямо Амуром плем. Горная местность *Янгилэ*. Невидимый черт *неэвэи* — там! Отец впереди, не ошибитесь! Правой душой по Амуру. Сопка *Янгилэ* шумит: со всех сторон слытис протоки в одно место вокруг сопки. Не ошибитесь, отец! Ветром несет. Левым берегом Амура плем прямо. Настремлю *никта* не шет. Берегите себя! Отец, береги меня, не бросай! *Дилу никта* [угрепленный аэра]. Отец, загляни туда! Мимо деревни плем. Устье р. Хангун (Ангун). На правый берег переходим. Хэра, *сэра* [паменение ритма ударов в бубен. — А. С.]. Сопка выше левого Кальмы — туда подходим. Злые духи из рода бывшего

* В данном случае, как и в обычных камланиях, термином родства *шаман* как бы представляется духам больного человека: «дочка», «сынчик» называются здесь моложе шамана, «сестрой», «братом» — человека примерно равного возраста, «матерью», «отцом» — если больной старше шамана.

кужа большой молодой женщиной унеси ее душу сюда. Де коня сошки дохотите. Отец, туда иди, там встань. Как я дуза зайду? [в сопку.— А. С.] *Салмаз симур* [железный змей-чудовище.— А. С.], железный набан, приходишь ветром в это грудное место. Как я зайду в эту сопку? Тыкелью. Зову на помощь дела чытырк — большого шамана, *сэвэн* этого дела — *зоробо* с сошки Хурги; хонин этого *зороб*, — *арг* лужки, жавет внутри сошки. Е этой сошке у Калмык черти *нэзэн* в виде корня, быков. Как мы открыли? *Салмаз симур*, железный набан, откройте! [Она просит своих железных духов.— А. С.]

Г. Г.: «Когда я сопла с дуза, была форма, в которой я ходила,— как у дуза таму [медведь, стопный на задних лапах.— А. С.]. Надевайте на меня эту форму, чтобы меня там не узнали. [Подобные изображения шаманства были характерны для шаманов и во время шаманной других видов, например, на образе *каса* он мог превратиться (*касаго*) в илгуу, медведя и в других животных.— А. С.]

Г. Г.: [громко бьет в бубен:] «Осторожно открывайте, сделайте большую дыру. Там *албан* сидит. [Открыли, заходит. Г. Г. кричит, сильно бьет в бубен, «гонит» чертой.— А. С.]. Спускайтесь вниз, *панын* там, ее залесла туда пошлая женщина — алой дух, нужно ее отобрать. А-а-а! [Страшно кричит, выгнала *албан*, пытается внять *панын*.]... А-а-а!» [Духи Г. Г. снимают покрывала с *панын*. У *панын* измученной молодой женщины рана — язва на животе.]

Шаманка сильно бьет в бубен, кричит. «Хорошо святить (*сэвэн*) *панын* надо!» [Молчит. Бьет глоток воды.] Кричит: «А-а-а!» [Она схватила *панын*, хотя, как разъярился, в действительности душу святит дух *Нану ала*. У Г. Г. это обычно делается он.— А. С.]

Г. Г.: «Скорее выходите из сошки. Закрывайте дыру, чтобы черти *нэзэн* не достали нас. Едем обратно, отец. Ветром маскируемся. [Бьет глоток воды — для *сэвэн* *Нану ала* который несет *панын*.— А. С.] Быстрее едем, узнаем *панын*, скорее маминка ем ее. Уже у Саранулского, там Пассар, хорошие мастера шили. Вот остров Хунгун, еще стоит *салмаз зоробо* — железный стол шаманки *Даджа Мама*, *Зоробо* в семь-восемь обхватов — это ее место. Едем проточной Дабун дооми. Много страшных *сэвэн*. [Но это не черти; обращается к ним: «Мне болеть не давайтесь. Пад *Эрэ миэ* летим [близ Хабаровска.— А. С.]. [Сильно бьет в бубен.] Хорошо таскайте *пэня*. Устье Ишана. Озеро Ханья Подъезжаем».

Г. Г.: «Цеся хорошо *панын*, *али* *никты*!» [Домли до *дэкасон* (храмилкише душ). Его охраняют собаки часовой. Вошла.]

Г. Г.: [духам:] «Хорошо ухаживайте, болезнь снимайте, естеру мою лечите. Снимайте болезнь, которую делал этой *панын* явловой черт. Положите *панын* в *сочи* (котел.— А. С.) мойте. Нужно сванце на лицо. Чисте надо».

Комментарий Г. Г.: «В *оппи* моят *панын*, потом помещают на *гау* — мягкое место, там *панын* все время сидит. Оттуда может сама уйти. Души в храмилкише ващеп по плавают. Но если ребенок или даже взрослый сильно болен, *Майда Мама* — храмилкишца душ идет в гроб».

Г. Г.: «Кладите доску, тут хорошо, хорошо. Чтобы солнце светило в лицо. Теперь закрывайте, чтобы никто это место не видел, маскируйте, чтобы черт не залез. Домой, обратно идем. *Сэвэн*, заходите к дому. Ставонитесь у своего места [около пещидного *горобо*.— А. С.] Уходите! Я от души делала. Правда ли? Не старалась. Хорошо бы правда!» [Конец камлания.]

Камлание Г. Г. в сод. Дасэрг в почч с 16 на 17 августа 1972 г. для большой, родной сестры Г. Г., лежащей в это время в тяжелом состоянии в районной больнице.

Шаманка начинает, зовет своих *ями* и *сэвэн*:

Г. Г.: «*Дилу Мама*, *Алга Мама* (жена *Хого алга* — родового бога Ошима.— А. С.), *дурдур* — все вместе, с ветром приходишь *Сармаз никты*, *жэдуз никты*, *симур никты*, *аноро никты*, заходите ко мне на грудь, в горло своей матери, таму *никты сэвэн* [детский поющий бога.— А. С.], заходи в мой илгууд. Чувствую, да, вы пришли. *Даджа Мама* зываю с Хунгува. *Нану ала* вместе с лезветю *эго* зову с моря. Сестра болует, надо *парэчи* (определить, угадывать болезни). Может быть, болезнь от *Сэвэн* *Ала*? [спрашивает у *сэвэн*; зовет духа *Айкадан* — он живет через девять сопек возле моря, ей помогает.— А. С.]».

Комментарий Г. Г.: «Когда я была сумасшедшей, видела всех *сэвэн*, а теперь не вижу. *Нану ала* — это не *ями*, а *сэвэн*. Он насад безумие, он меня и забавил. Мои *ями* — это матери *Алга Мама*, *Дилу Мама*, *Даджа Мама*».

Г. Г.: «*Сэвэн*, угадывайте, от какой болезни болует сестра, куда утащили ее *панын*, какой дорогой, в какую сторону? Может быть, со стороны *гусы*? [братьев матери.— А. С.]. Они жили в Хароо. Не туда ли утащили *панын*? Умоляю, думайте, в какую сторону ее пощесли? Мне нужно повяты, нужно знать дорогу. Может быть, из сопского места *Ошеника* черти ее забрали?»

Комментарий Г. Г.: «Обращение к *сэвэн* «думайте», «указывайте» до-накайки называется *парэчи* — «гадать»».

[Она опять просит *сармаз никты*, дочку, чтобы помогала лечь.]

Г. Г.: «Может быть, в тинском месте *зори панын* заболела? А может быть, от *лиэ*? От *Эндур*? От *Дли Ала*? По-хорошему делай, *Нану ала*, найди дорогу! [Присутствующие ее подбадривают: «Лучше старайся!»] Если смертная болезнь, как бы ил старелась — не смугу. [«Это она скривилкача», — применяет словоидичка, мужа Г. Г.] Привыкайтесь к моему понсу, все вместе пойдем: все *сэвэн*, *эго*, *кэбчэбэ*, *кэбчэбэ* [так она зовет *ями* и собаку.— А. С.]».

Комментарий Г. Г.: «Была и вторая большая собака, по-отерялась; была также и марта *очю*, на которой перевозят

лица в загрозный мир, она все это влдела во сне; по себе истеричность. Это объясняется, Г. Г. — стремление показать, что у нее были потенциальные силы стать явствен с *касаги-шаманами*, хотя женщина-шаманок этого рода у псайицев не было. — А. С.]

Г. Г.: *«Сильно смур»* [железный змей. — А. С.], приходи, вестю поближе!»

Комментарий Г. Г.: «Я во сне вытаскала у себя из живота железную фигурку змеи, хотела ее разругать топором, в печь бросить, но она пела. Прислушалась — была в животе, мучившая раньше, аромат; этот дух стал моим помощником. Подобным образом приходила и многие другие духи-помощники во сне. [Говоря, что она вытаскала из живота металлическую фигурку, Г. Г. также намекает на то, что по своим возможностям могла бы стать *касаги-шаманкой*, ибо подобные признаки были характерны для этой категории шаманок. — А. С.]

Г. Г.: *«Пурал амбия»* — два тигрента, приходят, встатье около *гороян!»* [Эти *гороян* раньше были ее шаманские шесты; там, у спозавия, живут тигрента, там их норы. Когда она сильно болевт, думает, что у она локат тигр — дух, тигрента — сто дети. Она ошар зовет всех своих *сэван*, *сэво*, чтобы приплазлись, или одним стрядом. Далее она зовет своего сына Тозю, а также двух сестер — Аду и Любу. — А. С.]

Г. Г.: «Тяжелая болевая, все вместе пойдем искать! Надежный отец *Нану ама*, послед. У этой женщины сильно болят живот. Идите то место! Осправляем!» Чтобы я не зря пела, так сделайте — найдите *панна!* Чтобы мм мимо не прошил!» [Обращается к *сэван*. — А. С.]

[Она сильно бьет в бубен, возбуждает, стомяется *сэван*.]

Комментарий Г. Г.: «Их, *сэван*, нужно сильно гонять, а то они едва шевелятся. [Сильно бьет в бубен, кричит, — тогда духи якобы идут быстрее. Когда ударилот подвески на поясе, идут еще быстрее. На мой вопрос она ответила, что не видит, не слышит своих *сэван*, только думает о них. Но во сне видит их постоянно, разговаривает с ними. — А. С.]

Г. Г. разъясняет еще: ее больная сестра в большинстве райцентре, в Троицком, просила: «Иди мою *панна*, помогай!» [Она была в очень плохом состоянии, отсюда тогда неуверенности Г. Г. в исходе данного камлания. — А. С.]

Сэван погнались за чертами, которые потащил *панна* к западу. Это — очень плохая примета: запад — сторона мертвых. Дорога плохая, но *сэван* ее панна. Злые духи послали *панна* на летящую ложку, *дэво* *оэбо*. [Издано сестру.]

Г. Г.: «Надежный отец *Нану адема*, хорошо делай! Амбан летят с душой сестры. Хорошо питье, передавали *сэван*, старитесь! Отец, иди туда, где солнце садится, чуть-чуть вворт. Поднимася, уже деревьев нет. Теперь по рече едем, где вестя *панна*. Эта женщина родилась от Овишка. [Так шаманка называет себя, как же делаем и другие шаманы во время камланий:

говорит о себе в третьем лице духам, как бы представлялся им. — А. С.] Сильнее, быстрее делайте, *ама*, *ама* (сказка)!»

Г. Г. просит *сэван* ехать потащью: «Вверх по Амруру едем, по тем местам, где лед трогается, неважится (*дэво* *лаби*). Там живет *Мра Эндурри* — водяной бог. Ничего не скрываю, может быть, она умрет.»

Комментарий Г. Г.: «Душа так думает: когда за душой болящего едем, свои духа другой делятся, пшени уже нет, только крик подучается. И никогда не устает.»

Г. Г.: «*Панна* сидит в лодке, которую таскает дух — собачья голова *инда билкин*. От нее женщина может умереть. По плохой дороге едем. *Ама* (отец. — А. С.), божная женщина просит ей помочь.»

Комментарий Г. Г.: «Когда я была сумасшедшая, лодка ходила к *Лабатору*. Делали *Духу Эндур* — *сэван* на ткаши. Там были изображены летать *дэво* (дреколов. — А. С.), девять летосек. Это делал шаман Эпима (Белый).»

Г. Г.: «*Лаботора* нылавно, помогай! *Панна* по воздуху в лодке уезжал, хорошо ади, отец! По крутым поворотам ее таскут. Но большой реке повезли, вниз спустились. Над рекой ярое дом есть. Отец, сильнее, быстрее! Бугри, ама, болата, тумат. С другой стороны густой лес.»

[Частые удары в бубен. Еду.]

Г. Г.: «Отец, плохой дорогой идем, быстрее! В лесу пельного держали *панна*, дали отпихнуть, лезли потащили. Отец, скорее иди! Как я ни старался, заверше умрет. С гор спустились, там в доме держали; плохое место — болячий стало еще хуже. Город как в тумаше. Там леташка лодка приземлилась. Отец, иди скорее! [Кричит: «душа возмущается!]] *Панна* в лодке заперта, ее не видно. Крутом оградил железом, чтобы не видно было. Мать *сэван* [дух в виде дракона; Г. Г. о ней говорит: «Она, как женщина. — А. С.], *мука эндурри* никто [дух *сэван* — ребенок, сын водяного бога *малу*. — А. С.], *сэву* нас!»

Комментарий Г. Г.: «У нас много болезней кишевой. [Одна из болящих в современной шаманстве; Г. Г. как и другие шаманы, не тушат современной медициной и подучаетею ею, как и во панента. Все это — признаки повливания в камланиях, по существующим медицинским определениям, в прошлом, разумеется, отсутствовавших. — А. С.] Ночью во еще по рта вылез человек с лицом рыбы, *сэван*, теперь мой сын. С тех пор повливались. Сделали фигурку *сэво* этого духа. Когда бодела в разные годы, много раз выхаживало во сте изю рта, они стали момент помощниками.»

[На ве еще комментариес: Ей муш — *Нану ама* плт *Эндур* *му*. Когда она была сумасшедшая, он (астроломорфное существо с рыбей, стоящий на гальке) с ней спал. Имеет вид чудовища. Всегда ей помогает. Ищет в Приморье. Она зовет его на камлания. Си чисте приходит к ней по ене и всегда требует *моли* — физико, во у нее нет, и она не дает. Из-за этого бодела — так как он ею недоволен. Однако на зов приходит на как-

до молитвы, помогает. *Муха андур* — это не андур, а дух эа-анн, она зовет его на помощь. — А. С.]

[Поддерживают: тревожние, частые удары в бубен.]

Г. Г.: «Отец, точно надземный и этому месту, сестра платит. Животная гордыня — плохое место. Подними флаг, *Лавобатер*, — чуждый, красивый, белый, чтобы все молчалие стало на колени». [Все девять драконов *Лавобатера* поднимают флаги. — А. С.] «Когда я была сумасшедшей — го небу в огне ходила. Огонь, пожар, земля, — везде ходила по земле *эво*. И сильный человек. Теперь они мне помогут».

Г. Г. молится, обращаясь к небесному ховгину *Андур Ама* и к *Саиди Ама* — главному родовому богу, чтобы открыли: «*Андур Ама, Саиди Ама, Дожа* (ворота. — А. С.) откройте! [Они не открывают, она повторяет] Умоляю, открывайте, хочу забрать свою сестру, чтобы моя бедная сестра стала есть, пить, чтобы ей легче стало. *Зову Опи Ама — анда дилин* [анда дилин в роду Опианки — собачья голова, дух *сэзон*, он у Опианки «таскает» *панян*. — А. С.], чтобы сестра ходила, чтобы кушала. Если будет лучше, будем *мио* делать: раньше был *мио*, теперь будем менять. Если будет хорошо, найдем чужку! Откройте немножко — все сделаем! Спасите! Я плачу, чтобы сестра сама ходила, тогда найдем чужку, петуха».

Все *сэзон*, молчите! Откройте! *Андур Эник, Ама* (верхоянная мать, верхоянный отец. — А. С.), я прошу, помогите ей. Надо открывать. Лучше будет — *мио* сделаем. *Ама, Эник*, вы всех видите, открывайте демого, покажите!»

[Далее Г. Г. поет молитву, молчит. Вошла в ограду. Молит открыты дверь, там дух — собачья голова.]

Г. Г.: «*Опи Ама*, вы не смотрите на нас плохими глазами!» Комментарий Г. Г.: «Дух — собачья голова охраняет плохие места, у него хозяин — *Саиди Ама*. Собачья голова охраняет смертников, не отдаст умирающего шаману».

Г. Г.: «Открывайте среднюю дверь!» *Сэзон* открывают.

Ночли внутри. Там сидят на столе *Андур Ама* и *Андур Эник*. Прогит их, чтобы ее сестра понравилась, еда. Солдаты *эво* не пускают собачью голову. Шамака и ее *сэзон* вошли в помещение. Повторил просьбу, обещает поросенка, петуха, *мио*.

Далее более десяти минут — молитва к *Андур Ама* и *Андур Эник*. Все *сэзон* вместе с шаманкой при этом стоят на колени».

Андур Ама разрешает взять *панян*. Увидел *сэзон хур* — железный гроб, закрытый. Там *панян*. Все *сэзон* начинают открывать гроб, срывают с *панян* покрывки, гуты, скрывающие его. Г. Г. подпустел, кричит. Открыли. *Панян*, как мертвец, неподвижен.

«Держите ее, чтобы не уехала» — командует Г. Г. *сэзон*. [Очень большую *панян* невозможно забрать вручную. Г. Г. два раза пыталась схватить ее (скалчи), но не смогла. — А. С.] Г. Г. опять молит: «*Саиди Ама, Андур Ама*... Наконец схватила. Молчание. Ей дали глоток воды. *Во анни Ама Мама* и *сэзон Наму ама* взяли *панян*».

Г. Г.: «Поняли скворец по дома!»

Идут прямой дорогой. *Вэю* закрывают *панян* со всех сторон, а танцет *Наму ама*.

«Делаем кругом, как дым, туман, маскируемся [шаманка *лукши* — дует. — А. С.], чтобы не было следа». [Так всегда защищаются от погони злых духов: духи «делают ветер» свали, поднимается вихрь, плотно закрывающий шаманку с его помощниками. — А. С.]

Г. Г.: «Если бы я была большим шаманом, и бы смелше своих *эво*, очень они пеловоротливы. Несите осторожни, чтобы душу не урвали, не утонули бы. *Наму ама* придет к дому, так этого плохого: он не любит собак. *Наму ама*, не брезгуй собаками!» [Она имеет глоток водки для *Наму ама*, который несет *панян*. — А. С.]

Г. Г. несет *панян* и *дэгэдан* [ее хранительница душ. — А. С.]. Проехали место Якса между *Бабубуги* и *Сарауульским*, там много лет назад жили *Пассар* — мастера, которые выделывали разные вещи из камня. Доехали до *Хунгун* — на юртовоположной стороне, недалеко от *Сикэчи-Алиня*.

Г. Г.: «*Панян* хорошо держите!»

[Дабун — место выше *Сикэчи-Алиня*. Проехали *Эри мюни* — у *Хабаровска*. — А. С.]

Г. Г.: «Хорошенько велите!» Уже проехали *Иман, Кеку наму керали* (оз. Хаяка. — А. С.). По этой дороге нестрые калуши ходят. Уже доехали до *дэкосон*. Тут находится *туеу* (параулишик. — А. С.). Собачке кричат. Тут помзидует мать *Майди Мама*.

Комментарий Г. Г.: «Когда я чуть не умерла — была сумасшедшей, мне помогали *Майди Мама* и другие *аяма мама*. *Оп Наму ама* чуть не умерла».

Г. Г.: «Открывайте дверь, принимайте *панян*! В конце дома, подальше положите! Там девять комнат, в одной — малые дети души» — А. С.). [К духу *Харга Мама* она несет только души умирающих. — А. С.]

Майди Мама кладет *панян* в котел *оэни*.

Г. Г.: «Хорошо держите, чтобы кушала, чтобы болезнь ушла». Крутиком с *панян* снимают болезни. Делают круги из прутьев с головками духов на концах и снимают болезни: девять раз одну протаскивают через эти круги. Потом моют *панян* водой с головкой до пят.

Г. Г.: «Ровно кледите, чтобы солнце на лицо падало, чтобы болезни были. Болезнь сними, чтобы за три дни понравилась, кушала, жидкой едалась. Указывай за ней. Дверь открывай, мостовой, чтобы одна рётка осталась. *Сэзон*, все к дому!» [Конец шамлания.]

Утром после шамлания Г. Г. уехали в Троицкое навестить сестру. «Ей уже лучше, доктора тоже хорошо лечат, старается».

Камлаше Г. Г. 26 августа 1973 г. — обряд посвящения в шаманы женщины Опианка Ганш, 49 лет.

Г. Г.: Идет своих духов-исмошников: «Алла Мама, Дилу Мама, сорула никта, мадур никта, яноро никта, сизур никта, зина туманганди, таму никта, таму зина», — все ветром приходител! Крепко все встантел! Женщина болелет, голову не поднимает. Собака кэймэдо, сэлеме сизур, приходител! *Эндур никта*, около мея садилет. *Яноро*, за поле *союа* держалет. [Зовет сестер, сына, братьев.— А. С.] Все поднимател! *Сизур зина*, два тигрочка, все встанелте со мной! *Сэван*, встанте у дома большой! Оттуда пойдем в путешествие. К морскому берегу *маму ширам* пойдем, там девять сонок, туда надо — духа *Айкаэдям* поднимать. Собака, вертелсь вокруг дома, след видя! Узнавалете, какой злой дух музает? Как бы мне узнать, умнее быть? [Всею *сэван*]: Вокруг дома идите след *паням*. *Аси никта* [одочка], так говорят во время камлания в большой женщине молодая шамана.— А. С.] музаетел. надо ей помочь [частые удары в бубен, молит о помощиих духов, богов.— А. С.]. *они Ама* [бег рода Опшима.— А. С.], ты, шаерное, музаште? Хочешь убить сестру [говорит она об этой женщине.— А. С.]. Она махилась при болезни *Они Ама*, обещала духам чушку, ветуха, но не дала, наверно, поэтому болелет. *Они Ама*, ее мучай, покалей, оставь в живых! Молюсь, чтобы живой была, останете ее на этом свете. Если же ты просто шутишь, молю, отпуская ее, не убивай, отец, за что? Не скрывай, чтобы я точно знала, какой *амбан* делает ей болезнь. Ты меня слышлше? Умоляю, отпусти ее [в это время бальная вся дрожит. Мерные удары в бубен.— А. С.]. Ее *нэукта* увез *сэван* в закрытое место.

Шаманка в этом камлании все время сбивается и о думе большой говорит то *паням*, то *нэукта*. Как говорилось выше, в становлении шамана это — переломный момент, когда человек вот-вот станет шаманом и вместо старой *паням* обретет новую душу *нэукта*.

Большая говорит: «День и ночь сижу как будто в закрытом месте, так думаю».

Г. Г.: «Едем по Амуру между двумя островами Муху и Халаян. Обращается к большой: «Не терпи так сильно, кричи, гой, а то привадов начнется».

Большая: «Стояньюсь, сонестно!», но пачивает напевать пошпанански: «Хэрэ, хэрэ!»

Г. Г.: «Где Троицкое, в том направлении едем! [Мерно бьет в бубен пещильными ударами.] Выше утеса Пасан едем. Отец большой был шаман из Эрнгатк [подразделение рода Бельды; так Г. Г. представляет духам большую.— А. С.]».

Большая подпевает Г. Г. потихоньку: «Хэрэ, хэрэ... *анана...*»

Г. Г.: «Заехали в место Эри [давно исчезнувшее селение близ Троицкого, где жили переселившиеся Эрнгатк.— А. С.]. Вот джаринская сонка, выше едем, в тайгу».

Большая дрожит, подпевает: «Хэрэ... хэрэ!»

Г. Г.: «Дорога идет к дому, там *гуси* — братья матери большой, туда еду».

Большая: «Я скоро кришу, трудно терпеть, до степеньясь».

Г. Г.: «Кричи, не терпи! [Своим *сэван*]: Точно идте, чтобы большая жила».

Большая тихонько поет: «Я степеньюсь неть, причать. Умру!»

Г. Г.: «Надо засежать в *дэдан* к *Они Ама*, на большую сонку».

Комментарий Г. Г.: «*Дэкасон* (*дэдан*) род Ошнтя находится около С.завьяки; кроме того, есть также га сонке Бэни, на Бикине, на Имае и в других местах».

Г. Г.: «Дошли до сонки. Три ластенкичных *гором* стоят, там едят орел *гуси*, ворона и ястреб *зихон*. [Эти птицы — злое духи, им молится как богам, они живут вместе с *Ошнтя Ама*.— А. С.] Уже близко к сонке, к дверям подошли. Э-э-э, *Они Ама*, хочи туда зайти, покалей!»

Большая: «Меня в этом месте трясет. *Они Ама* забрал мою душу».

Г. Г.: «Отец, открывай двери. За что же так мучаете? Большая женщина тебя отцом считает, за что же мучашь, обижашь?»

Большая жадуется: «Голова болит все время».

Г. Г.: «Отрывайте, отрывайте! [Просьба к *Ама*.] Заходите! [К *сэван*]»

Большая: «Хэрэ... хэрэ... Если жива останусь, *сэван* не забуду, только бы выдвореть!»

Г. Г.: «Внутри сонки дорога широкая, чистая. *Наму ама*, туда заходим все вместе. Бегом по этой дороге идем, быстрее, быстрее! Вот домата, огороженная камнями, там *нэукта* лежит (*паням*)».

Большая: «Все время болело, как тряпка, стала. *Они Ама*, отпускаяй!»

Г. Г.: «Занел в комнату, *гэу* (возвышение.— А. С.), на нем лежит *паням*. Тут же ее муж *сэван эдиш толкиру* — сошный мужик [большая (посыцаемал) его видела несколько раз во сне, там же есть у некоторых шаманов.— А. С.]».

Г. Г.: «Тут девять *гэу*, твой муж тут. Откроем его?» [Немножко открыли. Если открыт, ее сонку уведатсяю. Открывают.]

Большая: «Останусь ли живой?»

Г. Г.: «*Нэукта* закрыта сеткой. Что делать будем? Открывать?»

[Открывают. Странно кричат обе.]

Комментарий Г. Г.: «На муже — шапка, рука его переиздана. Шапка — символ его болезни, так же, как и переиздана на руках и ногах; девять переиздан крепко сидят. *Толкиру* болелет, и она болелет. *Наму ама* सबлей разрезает, спинает все эти «переизданы» — символы болезни, одновременно складает «четета» и с души *паням* (*нэукта*)».

В это время Г. Г. кричат: обе женщины теперь поют вместе. Обе видят и действуют одинаково в этом незнакомом месте. Из этого ясно, что женщина-неофит имеет все данные, чтобы стать шаманкой.

Большая: «Я видела во сне: *Сасби Ама* дал мне мужа, а *Они Ама* сразу забрал его к себе, поэтому я и боюсь».

Г. Г.: «И с него невозможно снимала?»

Большая: «Да, невозможно болезней связала».

Г. Г.: «Если я вытану твоего мужа, ты его можешь схватить? (схватчи — схватить ртом. — А. С.)».

Большая: «Нет я в этом месте сделать это не смогу».

Г. Г.: [и сваял: «Поднимайте толктуру *сээн*, мужа этой женщины, выше, выше!»]

Большая [сила ее увеличивается]: «Поднимайте, поднимайте!»

Обе кричат: «Вытаскивайте с этого места!»

Г. Г.: «Своего мужа увидела?»

Большая: «Еще нет. Постарайтесь поднять его. Жива буду — не забуду».

Обе кричат: «*Они Ама*, отдай моего мужа, которого дал *Сасби Ама*! Скоро вытанщи, скоро увидим».

Г. Г.: «В этом месте возьмешь ли, схватишь ли?»

Большая: «Бьются тут».

Г. Г.: [кричит]: «*Нану ама*, возьми его!.. *А-А-а-а-а!* (*Нану ама* схватил мужа *сээн* большой — А. С.)»

Г. Г.: «Я взяла твоего мужа».

Большая: «Мужа забрали, а ребенка *пиктэ* — еще нет?»

Г. Г.: «Сейчас возьмем и твоего *пиктэ* [тоже «сонного», которого большая постоянно видит во сне. — А. С.]».

Г. Г.: [кричит]: «*Алла Мама*, возьми!» [Взрывает, хватается этого *пиктэ*.]

Г. Г.: «Скорее уйдем с этого места, с этой дороги».

Большая: «Я мучаюсь, помогите, и скоро умру. Скорее отсюда! *Они Ама*, пожайте, годами болею».

Комментарий Г. Г.: «*Сээн* *один толктуру* (муж) и *сэ-ван пиктэ* (ребенок) этой женщины — это ее *сээн* во сне, но не *пиктэ*. И духа ребенка *пиктэ* и духа-мужа дал этой женщине *Сасби Ама*».

Г. Г.: «*Ама*, по дороге *Эри* взяли мужа и ребенка *толктуру*. Теперь опять по дороге *Дримакэ* идем. [Гремит бубном, подпевают.] Идем в место, где злой дух *жээн* живет. *Сусу* — деревья, все пустая. Вот три *аонга* — остовы шалашей, там равные жил отец этой большой женщины. Собака сильно лает, от этого сильно болит голова у этой женщины. Звездем ли сюда?» [свистывает у нее шаманка].

Большая: «Я думаю, там ничего нет».

Впереди показались леса в виде женщины. Шаманка [гремит подсом]: «Три дороги — куда пойдем? На одной дороге домик, в ней женщина-леса (дух). Пойдем дорогой *бучилэ*, где живет женщина-леса. Эта дорога хорошая, по там черт убивает. [Большая опять подпекает шаманке.] В доме, как зайдешь — суджук стоит, в нем *илга* [трафареты напайских орнаментов, в каждом прачтуса *бучилэ* — злые духи, их множество. — А. С.]. Идем этой дорогой. [Большая подпекает, вся трясется.] Вижу *дэкан* в виде

шаманки на дороге [сосаженные колосом срубленные деревья, сплущенные на дрова. — А. С.]. Внутри будто цыганка кричат, это злые духи *бучилэ*, они сосут мать. Заходим в дом, внутри в углу показались *дели* — горюстаи».

Комментарий Г. Г.: «Злой дух *бучилэ* часто меняет формы, много разных превращений: шамлята, горюстаи, нитки, человок, трафареты орнамента, леса, иголки и т. п.»

Г. Г.: «Жалею тебя, как ты будешь жить, ведь чертей много».

Комментарий Г. Г.: «Эти черти таскают *нэукта* женщины, их много, она болеет. У каждого шамана во сне много *албан*. И их побеждают, поэтому возвращаются здоровой. Как только я победила *албан*, они точно превращаются в моих *сээн*. [Шаман Моло Ошника придерживался иной точки зрения: по его мнению, подобных превращений не бывает. — А. С.]

Эта большая женщина не может победить своих врагов, поэтому мучается. У нее есть страшный черт — *солн холодими* [игривая лисица]. Не может его победить, так как у нее нет духов-помощников. Отец этой посвящаемой большой женщины умер как раз от такого злого духа — хитрого, все время меняющего форму.

У большой много злых духов *бучилэ*, она сама себя не может лечить, поэтому у ей неоднократно помогала».

Г. Г. кричит *Лаботора* закрыть это плохое место: «Дом *бучилэ* — плохое место, там шумно, много голосов. Как на волнах, ували *нэукта*. Вижу колодец, в него ступеньки ведут. Оттуда будто обезьяны появляются. [Это тоже *бучилэ* большой. — А. С.]»

Большая: «Все это я видела во сне».

Г. Г.: «Буду по дороге *солн холодими*, по дороге *бучилэ*. Большая покрывает: «Хэрэ... Хэрэ...»

Г. Г.: «Твое сердце ест *бучилэ* — мы идем по этой дороге. Большая: «Мое сердце кушают, болно!»

Г. Г. видела, как горюстаи стал женщиной. Большая в это время вскрикнула: «*А-а-а-а!* [У этой женщины-черта из-под халата показались хвост. — А. С.]»

Большая: «Я видела его [черта. — А. С.] во сне, от него болею».

Г. Г.: «Много народу едет, это все *бучилэ*; *солн холодими* — лисица-женщина с торчалым из-под халата хвостом — находится в середине, командует всеми. Вызывает грех *сээн сээн*. Надалека виден город, там живут те, кто делает ее большой. Быстрее туда».

Большая: «Да, туда таскали, пашероет».

Г. Г.: «Отец этой большой женщины не подумал о своих детях — шаманки неправильно, вот теперь они мучаются, эта женщина болеет».

[Обе шуют о том, как много теперь стало *бучилэ*.]

Г. Г.: «*Сасби Ама*, я тебя никогда не знала на помощь, сейчас прошу. Из сонка, где шумят, прилетайте на помощь *луд-луди* [лэям с тремя головами. — А. С.], *городоэ*».

Большая: «Отец, покалей, скоро умру!»

Комментарий Г. Г.: «*Савви Ама* раньше жила у сел. Докеда, ныне Эморона, по другой протоке. *Савви Ама* — главный родовый дух. Его называют по-разному: *Докеда Ама*, *Калтома Ама*, *Обро Ама*, по названиям селений, в которых он был хозяином.

[Г. Г. вызывает на помощь *сэвэн* без имени.]

Комментарий Г. Г.: «Она их вытаскивала изо рта, когда у нее три дня болел желудок: вышло что-то тонкое, дымящее, вроде амеб. Когда вышло, ей стало лучше, боль прошла. И в другой раз изо рта выходило что-то; все это происходило по сие. Теперь все это ее *сэвэн*».

[Няк, криши в город. *Сэвэн* леса-женщина заходит в дом. Г. Г. встает, чтобы окружить дом, чтобы дальше не увезли *нэукта*; здесь находится.]

Г. Г.: «*Наму ама*, встань перед дверью, быстро найдем. Отец, дверь открывайте, постарайтесь. [Женщина-леса хочет притаять *нэукта* дальше.] Где-то она тут, открывайте!» [Солдаты и другие духи открывают, Г. Г. и большая кричат.]

Г. Г.: «Какжесть, дверь еще не открыта. *Наму ама*, дождимей сабля». [Г. Г. кричит — это увеличивает ее силу. Опять кричат.]

Комментарий Г. Г.: «Две женщины-леса крутятся близко от них, у нас страшно бьется голова».

Г. Г.: «Два тигрица, *сэвэн* *сумур*, *Энин*, заходите вперед. Этих женщин-лесид убирать надо. Встали ли те две женщины?»

Большая: «Нет, они удрали, испугались, спрятались».

Г. Г.: «В этой комнате дожди *бучила*».

Большая: «Мои *сэвэн* дальше, в другой комнате».

[Г. Г. топает эти женщины-чертей, кричит.]

Большая: «Эти женщины спрятались, но они надели шапку на *нэукта*, поэтому боюсь».

Г. Г.: «Снимайте шапку с *нэукта*, скорее; *нэукта* вся перевицана: руки, ноги, все перевицано надо снимать». [Г. Г. кричит, ее *сэвэн* *Наму ама* и другие снимают все покровы (тенета), опутывавшие *нэукта*.]

Большая: «Скорее поднимайте *нэукта*. Но я в этом месте не могу взять (*сэвэн*) *нэукта*; чертей много, мешают».

[*Наму ама* забирает *нэукта*. По явицу еще остался старик *сэвэн* этой женщины; его надо взять.]

Г. Г. [кричит]: «Надо отца поднимать!» [Духи его поднимают.]

Г. Г.: «Нет ли у тебя там еще чего-нибудь?»

Большая: «Только отца *сэвэн* знаю».

[Отец *сэвэн* выходит, большая его хочет взять, но мешают черти. Г. Г. их отгоняет, близко не пускает. *Наму ама* взял *сэвэн*. Все отсюда вышли.]

Г. Г.: «Закрывайте все! Пошли обратно. *Сэвэн*, увезем *нэукта* женщины, быстро, маскируемся дымом. Летим все вместе табу-

[Г. Г. обращается к ним, чтобы ей не потерять голос, — уже долго дается камлание. — А. С.] Быстро летим над Амуром, видите как следует *нэукта*, чтобы терп близко не подошла и никто не увидит. [Едут — быстрые удары бубна.]

Г. Г.: «Приветляемся у своего двора. [Обращается к большой.] Знать ли, где мы?»

Большая: «Знаю».

Комментарий Г. Г.: «У мужчины-шамана душа *нэукта* всегда — мать, как и у женщины-шамани. У этой большой женщины в процессе камлания взяли ее отца — это ее *сэвэн*, по не ама».

Г. Г. [просит глоток водки для *Наму ама*; обращается к большой]: «Узнала ли ты своего *сэвэн*?»

Большая: «Он находится в середине отряда духов».

Комментарий Г. Г.: «Большая сначала не видела *сэвэн*, а когда *Наму ама* сил все тонула [открыл маскровку, по ее словам. — А. С.], она увидела свою *нэукта* — мать, са-а-а-а... — схватила ее (ртом) и узнала без сомнения».

Г. Г. [шаманил ей, чтобы подилась, обращается к ее *нэукта*]: «Твоя дочка умрет. Надо *жури* (шаманил. — А. С.), чтобы выжила большая, надо ее поднимать на пог». [*Сэвэн* поднимает.]

Г. Г.: «*Наму ама*, отдай ее отца».

Большая [шепчет]: «*Сэвэн*, отец, приходи сюда, чтобы мне шаманил (*я*) можно было, тебя прошу, отдай!»

Г. Г.: «*Наму ама*, отдай». [Тот отдает отца. Большая схватила ртом своего отца-*сэвэн*. Обе кричат, вместе шаманил. — А. С.]

Г. Г. [обращается к отцу-*сэвэн* большой]: «Твоя дочь должна шаманил *жу*, *я*, чтобы жить, дай ей дорогу. Она будет звать *сэвэн* отца».

Большая [хватает, кричит]: «Своего мужа глотала!» к моему голосу».

Г. Г.: «*Наму ама*, отдай ей мать *нэукта* и отца-*сэвэн*».

Большая [хватает, кричит]: «Своего мужа глотала!»

Г. Г.: «Вылечайвай свою жену, она все будет делать: *я*, *жу*».

[Обе женщины поет (*я*), шаманил.]

Г. Г.: «*Алла Мама*, дочь ей отдай». [*Алла Мама* всю дорогу тащила *сэвэн* *никта* — ребенка этой большой женщины. У большой внутри влило оттого, что этот *жикт* мучился у злых духов. *Алла Мама* отдает, но большая еще не взяла. — А. С.]

Большая [дрожит, поет]: «Я умру, боюсь, в грудь приходи!» [Обе женщины кричат, и в это время большая «глотает» своего ребенка *сэвэн* *никта*.]

Г. Г. [обращается к *сэвэн* большой]: «Эта женщина теперь шаманил будет, им ей должны подниматься. Сделайте, чтобы завтра же она была совсем здоровой».

Большая [к ним обращается, о том же просит]: «Я никогда вас не забуду, если все будет хорошо».

Г. Г.: «Самая Мама» [жена Сагди Ама, 'ее алма'—А. С.]
наруду дитей, чертой не пускай!»

Однако камлание для этой женщины, уже посвященной шаманке, не было закончено. Опасаясь, у нее утащили духа *города*, который очень давно ей помогал от болезни. Г. Г. продолжает камлание уже «во второму кругу». Она зовет своих *сэвэн*, те идут по дороге *Сагди Ама*. Духа *города* несут злые духи в летающей лодке, *сэвэн* Г. Г. их преследуют. Едут мимо озера Эморон.

Г. Г. [спрашивает большую]: «Не видела ли ты во сне, что засыкала в сел. Эморон, боялась?»

Большая: «Правильно».

Г. Г.: «Дождь Ама [отец есл. Докеда.—А. С.], Эморон Ама [отец оа. Эморон.—А. С.], покажите жемчугину!»

Дальше едут. Лодку с *города* тащат по трудной дороге *Сагди Ама*.

Камлание проходит так же, как это делается при преследовании злых духов, утащивших душу *панык*. Можно отметить лишь следующие особенности: новая шаманка почти все время подпевает во время камлания Г. Г.

Лодка с похищенным *города* привозилась к *города дёвдиан* (*дёвдиан*—домик), принадлежавшему *Сагди Ама*. Г. Г. поет, молит *Сагди Ама* (*Хэдер Ама*) покажет большую жемчугину; та тоже подпевает. Все *сэвэн* Г. Г. стоят на коленях, молят *Сагди Ама* открыть. Потом большая дыра раскрывается, все входит в помещение.

Большая: «Где *города*?»

Он отвечает: «Е-е-е-е-е... Хо-Хо-Хо...» [Т. е. он находится тут; так отвечают духи.—А. С.]

По *города* нашли с трудом, с него снимают веревки, шавку, при этом обе шаманы кричат. Г. Г. зовет *города* к его хозяйке. Надо его «схватить», но большая не может. Это делает *Нану ама*. Возвращаются. Г. Г., вернее, *Нану ама* передает большой ее *сэвэн города*, и, когда передает, ее толкают между плеч, чтобы та «схватила»; в этот момент обе страшно закричали.

Обе поют песню духа *города*.

Большая [наденает пояс *англан*]: «Как я буду?»

Г. Г. [обращаясь ко всем духам]: «Встаньте у моего двора!» Она поет, а большая—новая шаманка—все за ней поет. Потом начинает сама шаманить. Обращается к *сэвэн*: «Отец, мать, *города*, *нгэвэн*—от вас болела, плакала, чуть не умерла. Вы меня мучали. Не убегайте от меня. Успокойтесь. Если вы мне хорошо поможете, смогу шаманить. Вас не могла держать: плохо было, голова болела сильно. Если бы знала свою дорогу—удержала бы вас. Плохо мне делается—умру. Худши стала—бучила меня кусал. Смогу ли шаманить—*жу*, *жу*? Если поварилась—вам помогу. [Гречит *англан*.] Дожить бы до возраста отца. Отец, мать, покажите!»

Сняла *англан*, бьет в бубен, молит своих духов: «Не уходите

о меня, умру без вас. Спокойно сидите, подчиняйтесь, я вас не забуду. Люди говорили, что я скоро умру. Чтобы мне завтра дослезантра легче было. Я естиялае шаманить».

Г. Г.: «Стезилась, а много спелала. Так и надо!» [Конец камлания.]

Камлание С. П. Сайгёр больному ребенку в сел. Хумми 2 марта 1970 г. (позволею напечатать).

С. С. зовет своих духов-помощников *Аригале*, *Димунгаа*, *коори*.

Гадание: «Правильно ли я делаю? Какая *гаса* (штраф.—А. С.), какой *амбан* утащил *панык*? Как я узнаю? Найду ли? Смогу ли? Как маленький родился—сразу заболел. Смогу ли вылечить? Надо искать, куда он пошел?»

[Посылает *коори*, *Аригале*, *Димунгаа*, эти *сэвэн* идут, «нак вахры».]

Комментарий С. С.: «Если *амбан* таскает—след есть. *Амбан* равные: *гана*, *габюнда* и другие, след все равно есть, заметно будет. [Эта слова мамана во время камлания, видимо, результат предшествующего—накашупе—разговора со мной, когда я интересовалась, как находят следы злого духа, утащившего *панык*.—А. С.]

С. С.: «Неужели вы их не видите? [Ругает своих помощников, которые медлят.—А. С.] Сидит огонь летит, как шар. По этому следу иди, потихоньку следы, но не трогай. Пойдешь по лугам, по кривой артоке—ниги везде, может быть, там скрывается. Тихоело ли, легко ли—найдем, tonight надо. *Сайка* ли, *амбан* ли—найдем!»

С. С.: «Доехали до *Одыл хонго*; сонна вниз спускается; в сонку, в пещеру занел *амбан*. Ты иди туда же следом, но бойся». [Туда идет его дух *Димунгаа*, женщина.—А. С.]

Комментарий С. С.: «Это—моя жена, она всюду ходит, каждую ночь меня будит, если с чьей-либо душой плохо. И днем приходит: с *панык* плохо, заболел человек. Это не моя алма, это *сэвэн*—«разведчик».

С. С.: «Не бойся, все равно найдем *амбан*. Найдеши дорогу *сэргиль дёвчо*—следы будут. *Одыл хонго*, *Хэдер хонго*, *Горви хотом*—этой дорогой идем (*хонго*—утес, *хотом*—город.—А. С.). Еще ниже, в землю, пошел, в глубину. *Одыл Эник*, *Одыл Ама*, помогай! Когда ребенок будет здоровым и большим, тебе что-нибудь дадим [дух просит кровь сохотого или тушки.—А. С.]. Сейчас опять войдем следом, *Димунгаа* и *Аригале* вместе пойдут, теперь уже близко. Вот *панык*! [Держит дышу.—А. С.] Сейчас спроси у матери и отца: «У мальчика чирль?» [По этому вопросу, обнаруженному С. С. на найденной дуне, он определяет, что найденная дуга—действительно давнего мальчика.—А. С.] Сколько я уже говорил: если это все правда, я его могу *сэвэн* (схватить)».

Родителя говорят: «Правда!»

С. С.: «Тогда я беру: а-а-а-у». [Он схватил лямку ртом.— А. С.]

Далее он тащит лямку к *Майде Мама*. *Сэлэмо гизон* («железная петля», так он иносказательно называет свою птицу-помощника *коори*) висит лямку на своей спине.

С. С.: «Пойдем к *Одыа хонико*. Пришли к *дока* [его душехранительнице.— А. С.]. Камень завалил дверь. *Отпрывай! Албан хосовдон* идет сюда, преследует, скорее открывай!»

Майда Мама [муж *Майды Мама*; у верховных нападцов такого образа нет.— А. С.] спрашивает: «Что у тебя в котомке?»

С. С.: «Это мы наших детей к тебе таскаем. Он, как родился, — большой. К тебе привезли, лечи хорошенько. Мой его в воде промывай, желтой, черной, чтобы болелая снять надо, чтобы здоровым был. Будет здоровым — тебе что-нибудь дадут». [Спрашивает у родителей:] «Согласны или не согласны дать?»

[С. С. разъясняет, что эти духи, у которых остался душа ребенка, просят у его родителей ящук. Родители согласны.]

С. С.: «Тогда я сделаю, поможем».

Майда Мама спрашивает у отца ребенка: «Маленького чем приймаем? Соома — ремешь длинный, девять метров, найдешь ли?»

Отец: «Найдем».

Майда Мама: «Чем закрывать ребенка? Его надо девять раз завернуть в теплый хапат *хукту*. Найдешь ли?»

Отец: «Найдем девять *хукту*».

Майда Мама: «*Оромчо*, китайский котел, нужен».

Отец: «Дадим маленький котел *ооли*. Еще *сигмо* — чашку поменьше». [Ооли часто дают как вознаграждение за камлание. *Сигмо* — небольшая котел.— А. С.]

Майда Мама: «На конец *соона*, ремня что приймаешь?»

Отец: «На конец *соона* приймаем чашку. Семь лет ее кормили». [Это просит дух; во «фактически», говорит шаман, его никогда не давали. При всех этих условиях родители оставили душу ребенка на попечение *Майды Мама* и *Майды Мама*, в душехранительнице С. П. Сайгара].

12 января 1972 г. состоялось камлание *Моло Оиника* в сел. *Дада* по случаю болезни его самого и для кормления (*кала*) всех духов-помощников. Действо началось еще днем, когда шаман начал немного водки в стакан и поставил его под кровать. Затем шаман, встав бубен, сидя, потихоньку начал петь, призывая *Сады Ама*, *Оиника Хого*, *Пассар Ама* [его, Оиника, мать — урожденная Пассар]. Он зовет духов отца — *Оиника* и матери — *Пассар*. Таким образом он созвал многих своих «отцов», меньше — «матерей», в противоположность Г. Г., у которой численно преобладали духи помощники *салхи* — «матери». Назвав своих «отцов», Оиника Моло крикнул: «*Га!*, и в этот момент старик помощник в сетях зарезал курицу (едаля этих духов)».

Моло немного пошаманил, прося «отцов» о здоровье. Собрал кровь курицы в стакан, Моло «чектырил» — брызгал кровью и

водило по все стороны, угощая духов, вызывая уже названных, а также *Алла Ама*, *Хойлол Хого*. Они *Ама* с р. *Ано* (дух рода *Оиника*), *Би Ама* («отец» с местности *Виз*, где раньше жили *Оиника*), *Хэсола Мама*, *Майда Эния*. Всех он просил о здоровье и сказал: «Я вам сегодня вечером курицу подарю, будем испить».

Вечером того же дня состоялось камлание. Моло разлил на стенах комнаты свои *саола* и *мис* — рисунки с изображениями различных антропоморфных и зооморфных духов, вышпеленные им самим. Под этими рисунками поставил угощение: водку, хлеб, мясо, булочки, кусочек вареной курицы, нарезанного коренья, повесил различных форм и размеров желтые и красные флаги.

Камлание в том случае, если болел сам шаман, производят при свете (вечером или ночью), тогда как помысли духов, угощая их духу, всегда происходит в темноте. В данном случае в комнате горел электрический свет. На камлание присутствовали человек 8—10, очень старые мужчины и женщины, некоторые, надев носы и вая бубен, еще до самого Моло, танцевали по комнате с веселыми шутками и смехом.

Первым выступал мужчина лет 55. В бубен он бил преимущественно ладонью, изредка колотушкой — в нижний край и по ободу. Танцевал в очень быстром темпе, вызывая одобрительные аплодисменты зрителей. Следом встал за другой вошли старые женщины, одна из которых даже тихо пропела несколько фраз. Моло танцевал шестым, надев носы с подвесками, обруч из стружек на голову. Считалось, что должны танцевать девять человек, но чаще отступали от этого правила из-за малочисленности аудитории.

Во время танцев Моло сидел на кровати, а после пересел на табуретку рядом с магнитофоном. Ударяя в бубен, он авал своих богов *саола* и духов-помощников: *Они Ама саола*, *Сады Ама*, *Дай Эндур*, «отцов» — *Пассар*, *Оиника*, «аси *никте*», *Эндур *никте** (*никте* — это его дух *эдеге*), *Эндур Ама*, *Эндур Эния* (верхние боги отец мать), далее следуют родовые: *Ходжер Ама*, *Алла Ама*, *Хойлол Хого* (*алла* — пестрый, *хойлол* — плешивый), *Вайяла Ама*, *Дай ама* (духа — «старшего дядю»).

Обращаясь к «отцам», родовым богам *Сады Ама* и другим, он говорил: «Поднимайтесь через три тучи, через персонал, три верховных духа родов *Ходжер*, *Пассар* и *Оиника*; я каждую весу в осень даю вам мясо, кормлю. Посмотрите, я но полу валюжю, по дворам бегаю — боль очень сильная, пожалейте меня, *Они *никте**».

*Они *никте** означает «дети» или «сынок» из рода *Оиника*. Это Моло говорит о себе, обращаясь к духам, вызывая «отцов» из родов *Ходжер*, *Пассар* и *Оиника*. «Я — из рода *Оиника*» — так он представляется этим духам. Таков обычай: в начале камлания шаман непременно называет духам свой род и добавляет «семь-восемь»: «Я *никте* — дитя, выш «сынок» или «дочка» (из этого рода)».

Затем Моло Оиника зовет духов-хозяйев бубна, колотушки и *вопса* (*ундучубу эдени Укиника Укинига*, *исила эдени Гескинга*

Геминга, янпан эдени Яогинга Яминга) и просит их помогать ему в камлании: «Хорошенько смотрите, как я наступлю ногой, чтобы не упал. В вечернее время себя лечу, дарю вам золотую курицу (*айсам чако*). Хорошую птицу кладу на стол. И от боли валялся по полу, по двору бегал. Великий Эндур Ама, спасибо! Я днем молил, теперь вызываю...» [повторит приведенные имена, а также и других духов; в этих «других» отметит «персонажей» на рода Пассар Даи дажа, Пассар Ама, Чолинга Чочванга, Холокса зона, Абаха айма.— А. С.].

М. О.: «Мой дух-покровитель Аха Ама подарил мне дочку *дедзо*. Моло зовет эту девушку *дедза*, а затем — поочередно каждого из своих *саев*, дух ест, угощает, а Моло потом поет: «Худугой, худугой», прожогая одного за другим.

Шаман зовет *Обла Ама* (родовой бог из материального рода *Обла*), этот дух впитает железные осколки. Угощая, Моло съедает железный порошок в рот, запивает водкой. Все яства, предлагаемые духам-помощникам, Моло съедает сам, этим кормит духов. Едва он произносит имя духа — тот является тотчас же.

М. О.: «Пассар Ама [дух рода Пассар.— А. С.] подарил мне девушку *Ула* [одна из важнейших духов-помощников Моло.— А. С.], *парсаликте никте*, советницу».

Затем Моло зовет духа *удир гуси* (орел с озера Удыль): «Через девять туч *тавокса* приходи! Дух-хозяин копы *зида ангельни*, девять девочек *никте паталам* все вместе дерутся с *албай* и всегда удачно».

Следующий его дух *гиржэнди голаноби* — женщина-гром, с молотком и зубилами, это хозяин грома *Агни Эдени*. Самая помощник, Моло кричит, жевает подвесками *па поесе*.

Вызывая духов на камлание для больного, он веревкой привязывает их к себе, и они идут все вместе, все помощники и защитники окружают его, он — в центре круга, а по краю круга — огонь; так они ходят освобождают душу больного. Друг-помощник *Ливига бирлам* держит конец веревки, как рулевой.

Моло поет *Майда Мама* — хранительницу души. Она приходит из-за озера, худая, маленькая, у нее дрожат колени, она трясет головой. Она всегда ходит по реклам, но озерам, дальним протокам, смотрит, рассказывает Моло, кто блеснет, кто умер — «много работает». *Майда Мама* говорит: «Я по озеру ходила, но горло высохло». Моло встречает ее почитательно, но с небольшой усмешкой, копирует ее старческую походку, кормит, поддерживает под руку и прожогает: «Худугой, худугой».

Все действие продолжалось около трех часов.

Моло кончил шаманить. Все присутствующие едят оставшуюся жертвенную пищу, курицу, кашу. Мужчины сели в одной яшичине — в другой козпате. Когда большая часть присутствующих разошлась, Моло вновь шаманил, уже в темноте: в зоомерфную фигуру из травы (аперь на четырех лапах), он заглавлял духа, от которого болел. Старик говорил, что заметно было

каждый ударял ногой в травишку фигуру *аперь*. Однако старик Даян Киле (хозяйн дома) без опасений взял эту травишку фигуру и выбросил за дом. Из болотной котки *сундул* тот же старик вырвал изображение духа *Таму*. Это — грушевое изображение: большой медведь длиной 40—45 см и два медведя поменьше, длиной 12—18 см. Их украсили ритуальными стружками. Перед фигурами положили маленькие палочки *думэдо* (чтобы дух оставался в палках), поставили чашки с кашей и маслом, чашки воды с листиками багульщика (*сонекурэ*). Шаман без шаманского костюма сидит на табурете и поет — *исольет* духа в фигурки.

Приведем пример камлания ульчской шаманки Алтани Ольчи вечером 30 июля 1973 г. в сел. Булана. Приезжает русская женщина, давняя знакомая шаманки, просила поехать к ее Переговоры велась через дочь шаманки Раю. Она долго уговаривала мать, чтобы та по просьбе больной разрешила во время шамлания присутствовать магнитофон. Но переговоры затянулись и по следующей причине: никакие шаманки вернулись из сел. Дудл, куда ездила, чтобы ее лечили ее колдуньи-шаманки. Возвратившись из Дудли, большая шаманка сама певного камлала, а затем отпустила отдохнуть своих духов-помощников (которых у нее осталось мало, многие ее поринули, заперлись, перед смертью); так объясняют многие старые шаманы слов болезни. «Я сейчас почти нустан, — говорила шаманка, — почти ничего не осталось» (именно так говорили и многие другие старые нанайские шаманы перед смертью), но наконец согласилась.

Вечером 30 июля в доме шаманки собралось человек 15, и особенно старые женщины. Бубен грели над небольшой печкой у крыльца. Сначала тапчавали трое присутствующих с бубном и в поесе, первым — зять шаманки. Одна из женщин тапчевала довольно долго и даже сделала несколько фраз.

Еще перед камланием, днем, шаманка потребовала от больной купить водки («Это по мне нужно, а мои духам, которые будут на тебя работать, спасать тебя»). Поревод магнитофонной пленки был сделан на следующий день, в нем примикали участие сама шаманка, ее дочь, а также молодая ульчанка, хорошо знавшая ульчский язык (хотя кое-что по ходу работы ей разъясняла шаманка). Шаманка камлала в обычном халате, с ритуальными стружками на голове, на поещине.

А. О. [Слабые удары и бубен, тихо, речитативом]: «Большо мне, устала, сидеть устала. Я, может быть, и не большой шаман — простой человек, но сознанию своих *саев*. Они, видно, перед моей смертью ушли от меня [умерла А. О. в 1979 г. в возрасте 90 лет.— А. С.]. Шаманю, а сама болест. Отец, мать, побольше мне помогайте. Начиная звать, может быть, другие ирдут? [Зовут *саев*, действующих в турмане.— А. С.] Пожалейте и отпустите. Или убить хотите? Все думаю: к какому *саев* и уаду? Веда разговор с разными богами, а сейчас сил нет. Падаю. Захожу в лочку аемли. Помогите подняться в воздух! *Илам галси* [три бо-гатыря — человекообразные духи.— А. С.], помогите намаку в

рудные моменты, поднимаю меня в воздух. *Асу хом пурлама* [Она зовет, как обычно, двух своих близнецов, которых родила в 1923 г. и которые при рождении умерли. Согласно объяснению шаманицы при расшифровке пленки, она их вызывает, но в действительности обращается к богам воды и тайги, от которых они и все родилось. По ее словам, близнецы были уродами: один с лицом, похожим на морду медведя, а у второго голова была сплюснута, а руки и ноги соединены попарно, как застыли вервы. Это, по мнению ульчей, явное доказательство того, что близнецы родились от духов-хозяев тайги и воды. — А. С.] Тучи, туман кругом, болезни в них ходят. Забучусь, стареюсь, хожу, ползю, краулю, но вряд ли будет результат. *Насел турин* (три флажка. — А. С.), падайте ко мне в руки, дам сингал, чтобы эти тучи ушли.

Комментарий А. О.: «У каждого шамана есть дороги. Они, как шты, идут в землю, воду, небо, у всех разные. Шаманы ходят, видят, как рядом по близким, по другим дорогам идут другие шаманы. На мади — центральной горе в доме — лежит старая книга, в ней слезы матерей, отцов от смертей, от слухих болезней [когда она шаманист, видит эту книгу. — А. С.]. Я мало слов знаю из этой книги, но прошу разрешения у хозяев этой книги, если нужно далеко идти».

Сейчас она просит помочь: ей нужно лететь, быстро лететь в Москву. Ей дух сказал, что нужно идти туда, где висели иконы.

А. О. спрашивает во время камлания у большой: «Видела ли ты сон: будто у тебя все кружится перед глазами? [Большая кивнула ей сначала, что у нее головокружение, тошнота и жегуд болят. — А. С.] Правда ли, что у тебя на правой ноге есть шрам и на руке?» [Хотя у большой и нет шрамов, она «подтвердила». — значит, шаманка уже пашупала нуть души больной. — А. С.]

А. О. [своим духам]: «Надо в Москву, ищите шамана. [Те идут, в теле шамана, по словам А. О., всегда находилась душа пути, помогающая шаману во время пути. Шаманка быстро, дивной «перенеслась» по воздуху в Москву. — А. С.]

А. О.: «Улицы идет снизу вверх [но теплею реки, как в амурских селах. — А. С.]. С правой стороны угол дома показывается. Дверь на закат солида, дом на повороте».

[Лисица шаманка ходит, потом бежит по квартире.]

А. О.: «Комната маленькая. Вторая побольше. Ковка душной — в комнате. В углу за дверью, у печки, угли много. Погреб есть?»

Большая: «Нет».

А. О.: «На улице есть?» — «Да».

[Все общили вместе с *булда* — человекообразным *сезел*.]

А. О.: «Три иконы у тебя висят?»

Большая: «Нет».

А. О.: «Раньше висели, у твоего отца, матери. Отец был старичок с желтой бородой, в очках, мать — пыльная, толстенькая, седоватая».

Шаманка Несколько раз упоминала во время камлания богов *Савь* и *Лаяк*. Ташуца с ритуальными стружками в обеих руках, со страшным криком, рычанием, она вошла на больную, начала *обмахивать* ее этими стружками — счищать чертей. Так она делала три раза. Глаза шаманки в это время закатились, и облизало это было жутковатое зрелище. (Больная в это время сидела по-средне комнаты на шаком табурете лицом к шаманке, с микрофоном в руках.) Потом шаманка сказала женщинам: «Снимите верхнюю одежку» (на больной был легкий плащ).

Лисица (дух) *Буке эниа*, находилась в комнате больной, в Москве, кричала: «*Гор гор-гор-гор*»; шаманка ее ругала, а потом сказала, что души больной в комнатах нет. К своим духам она обратилась: «Вы туда-сюда не поверачивайтесь, не видите, я вам уже налила три рюмки [пшот]. На земле черта нет. Вверх поднимаюсь, там черт — белая лебеди. Они опружили и таскали, а потом убивали души (*ангал*) наших матерей и отцов. *Шаман* большой русской женщины находится там, среди этих птиц».

Шаманка рычит — гонит этих белых птиц. Она должна душу схватить, а потом отдать ее больной. Однако шаманка, по словам первого, подходит к больной и «отдает» ей ее душу: наклонилась над темной женщиной, коснулась ее губами, подула (будто положила туда душу), придернулась ртом. Потом несколько мгновений держала душу на темели кологушкой от бубна. (Раньше в таких случаях голову подвязывали платком и ходили так три дня, чтобы душа человека не убежала от него.) Затем шаманка кричит: «Надо спускаться вниз, на землю». Обращается и духам: «Смотрите, никого не пускайте, чтобы вас не тронули».

При расшифровке пленки, на следующий день, вышло, что шаманка не «схватила» душу больной, хотя сделала *пур-лики* передла душу больной непосредственно. И переводница, и Рая стали сердито говорить матери: «Как же ты сделала? Ведь не хватили *камля*, оставила у черт — белых птиц (*чагдай гаса*)». Оказывается, шаманка объяснила и забыла схватить душу больной. И переводница, и дочь шаманки перелуганы и говорят ей, что она синть должна камлат женщины, иначе она еще сильнее заболит. Но женщина это пропускает мимо ушей, и пропадет, так как нужно уезжать.

После того как шаманка закончила камлание для больной, она теми же стружками стала очищать своего зятя, а затем лежавшего в колыбели внука (о тем же рычанием, но звук не прослушал).

Алгои Ольчи в прошлом были очень сильная шаманка, ездла камлат по всему Ульчскому р-ну и к дикам. Теперь больна и деятельность ее снизилась, выезжает из села в санномом не для камлания другим, а для лечения, и другим шаманам; как и у знайцов, ульчские шаманы помогают друг другу при сильных заболеваниях, устраивают длительные камлания. Но она несколько раз лежала и в больнице сел. Булда, правда, туда ее увозили почти насильно. Она поджималась, принимала лекарства,

но не разрешила делать себе укол: ведь в ней находится ее дух, их непременно убьют игол, и она сразу умрет. Местные врач и сестры не настаивали. Но однажды, когда она лежала в больнице, потеряла сознание, ей сделали укол. Ушла — пришлось смириться.

Камлание ульчской шаманки Инга Тахтанчи в сел. Дудя 11 июля 1973 г. по поводу ее болезни (ей 60 лет, шаманский стаж — лишь около 15 лет). Она только что вернулась с курорта Аянжские воды в шловых Амур, где уже второй раз лечилась от ревматизма. Незадолго до поездки в санаторий лежала в больнице районста в сел. Богородское, ей предстояла операция, однако все обошлось. В доме шаманка собралась ее ближайшие пять-шесть подруг, старушки, некоторые из них тащевали с бубен, умело и красиво. Потом шаманка села с бубном, тащевала без бубна, молча, но звуки бображухек на поясе, это — танец на месте. Переры, греют бубен, шаманка сидит, отдыхает, все присутствующие разговаривают между собой. Шаманка бьет в бубен, потом передает нагретый бубен невинице, та ударяет, сидя на стуле, а шаманка держит в обеих руках связки ритуальных стружек *гисада* и тащует (ритуальные стружки ей делали ее подруги из деревьев определенных пород — *доттола, мэронура, пунда*). Венок из таких стружек ей вдевали на голову, повязали на талию. Тащутя со стружками, стоя на одном месте и ноги сгибая немного сбитые колени то вправо, то влево, она поднимала обе руки сначала влево, потом обе вместе вправо, вверх; так несколько раз. Вала бубен, запела. Сила стружки, надела пояс *мелвак*, села на стул, вала бубен. Нюла стружки, красиво, около часа. Один раз ей поднесли ялток воды с багульничком, один раз — ялтоший на углях багульнич. Действо продолжалось часа три. Обычно шамалы заканчивали в полноте, — в домах гас электрический свет, опосельчанам, присутствовавшим на камлании, нужно было успеть со светом добраться до домов. Это мы наблюдали в ульчских и нааежных селениях.

Расшифровка плевок:

И. Т. [звонит Ама, Эниэ — отца, мать, *свази маси* и *бучу*]: «Мои отцы *Сильчурача* [*Сильчур* — старое селение, в котором она родилась, откуда вызывает духов-помощников. — А. С.], помогите мне, болел. Береговой мыс *Уго Варви*, три скалы *Ваан Дасуни*, помогите мне! [Все это — места, где она долго жила. — А. С.]. Маленько поднимайте меня, *хэрида габуксу* [ее духи. — А. С.], Большое озеро *Дан зэвак*, ключик *Сирчи дачани*!]. [В этом месте стояло три шамана, там жил шаман; она там росла, поэтому просит его помощи. — А. С.]

Комментарий И. Т.: «Касати-шаман вышла из земли — самый старый янгель Сильчур. Он зашидал жителей селения от всего дурного. И сейчас его дух-помощник помогает ей». [Об этом же рассказала присутствовавшая на камлании Далика — жена шамана Коткина, прежде также жившая в сел. Сильчур. — А. С.]

И. Т.: «Духи ключика *Сирчи дачани*, помогайте! *Айсима Амана* [золотой отец]. *Мэнгэла Энэми* [серебряная мать], помогайте! Я-то свою болезнь не знаю, поэтому прошу о помощи. *Ама инедины*, *пура Вариндына*, *това улоды отуру!* [Отцова собака, детей бозназорных лучше караульте!]. [Речь идет о ее детях, живущих ныне в разных местах; она просит духа, собаку отца, охранять их. — А. С.] Отец, помога, силы нет в ногах, кости болят. [Шаманка гремит погремушками на поясе, чтобы ее слышали отец, мать, *маси, бучу*, — все эти *свази*, которые живут на *Сирчи дачани*. Потом она плещет (свази видят, что она старается, придут ей помогать, — разъяснение Далика Дуино-Коткиной). Присутствующие ее подбадривают: «Данай, еще лоя, прои хорошенко, себя встряхни, сальва бей в бубен! Проси о помощи! Лечи себя, старайся!»]

И. Т.: «*Адау Энэз* [мать бланцев. — А. С.], помогай, чтобы другие *свази* не мешали. [Упоминание об *адау* связано с тем, что у нее однажды родилась близняшка (были выкидыши), она обращается к духу-матери *адау*.]

Шаманка [звонит своих *свази* видит, что приближаются чужие, она их отпугивает грохотом бображухек]: «Ну вот, теперь вы повали, что я хочу! Лечите, помогайте мне!» [Она быстро ударяет в бубен. По *свази* не хотят более слушать ее жалобы, они уже повали ее.]

Шаманка сашает с себя пояс, стружки, сидит долго на стуле; качается, все топчется. Но она шашает нет без бубня: «Мать *Эниэ*, я везде ходила, где нужно, поднимайте меня в место, где три солпа [*Иван сиунте*]. *Свази*, на пороге матери, на пороге отца отпугайте! *Свази маси* и *бучу*, находящиеся у матери и отца, укройте, отцовою дорожкой ходите [*Амана покоты габуксу*]. К отцовою приваиц приваице *свази* [*Ама тураты уйруксу намба-те*].]

Далее шаманка просит *свази* посмотреть, где находится *панан* (душа) внука старика Матрины (в доме которого происходило камлание).

Свази лиси Еруксуку: «Ребенок болезнью измучен».

И. Т.: «Ой, ой, пожалейте мальчица, помогите ему! Если можете — я вас умоляю, чего-нибудь да!» Хоршенью ищите! Пока мы ходили, албан в это время пришла и утащила *панак*».

Свази: «За ребешка не беспокойтесь, его душа находится у вас».

И. Т.: «А вы не обманываете?»

Свази: «Войтесе болезн!»

И. Т. [духам]: «Идите по своим местам, сделайте, чтобы я вылечилась! Конечно, люди под окнами ходят. Все уходите от меня! *Лич, лич!* Себя берите, возвращайтесь! Будьте маленькими, как ракушки. Вверх и вниз смотрите, отец, мать, караульте!»

Шаманка во время камлания вела разговор с главными *свази*, *маси* и *бучу*, а также с другими. Переводила Тамара Далада (Паволка), образование — восемь классов, возраст — около 40 лет.

дательница сел. Дудя, а также Далика Дулка — жена шамана Коткина.

Приведенные в данной главе материалы дают возможность судить о многообразии, разносторонности шаманской практики, о различиях в типах камланий у нанайских и ульчских шаманов. Меньше всего шаманы были связаны с промысловой сферой, они являлись больше дела с душами людей: спасали души больных, сохранили годами души детей, были причастны к рождению детей, помогали беременным, добывая души младенцев у женщин других народностей либо принося их с небесного дерева. Нанайские шаманы «оживляли» души умерших, давая возможность им обитать с родственниками до больших помоек включительно. Многие камлания были направлены на изгнание злых духов из тела больного, а при эцидентных — в жилища всех жителей селения. К таким же обрядам относилось посвящение шаманом нового дома.

Некоторые шаманы «умели» также изменить погоду, вызывать ветер нужного направления. Последние действия были доступны и простым шаманам (они в этих целях прибегали к заклинаниям ветра)¹⁶. Шаманы же в указанных случаях пользовались помощью своих небесных покровителей. С помощью шаманов родственники людей, умерших где-либо на чужбине или утонувших имели возможность похоронить их на родине. В этих случаях хоронили трусу из сухой травы и веток, шаманы помещали в нее душу умершего¹⁷.

Конкретные примеры камланий подтверждают также положение, высказанное в гл. 1, о специфическом характере экстаза у нанайских и ульчских шаманов. Во время камлания, в самый разгар, когда шаманка кричит, трясется от возбуждения, она, не теряя самообладания, контактирует с аудиторией, задает вопросы больному или его родителям, соразмеряя свои действия с их ответами, реагирует на возгласы аудитории.

В 1976—1980 гг. шаманские камлания уже были сравнительно редки в собирали аудиторию лишь близких людей. Прежде камлания с их разнообразными действиями, музыкой, пением и танцами, глубоким смыслом действий шамана, всегда побеждающего злые силы, защищающего от них близких ему людей, приобретали важный смысл в жизни нанайцев и ульчей. Несмотря на то что иногда в одном селении жило несколько шаманов, роль их в общественной и духовной жизни была очень велика. Это было связано с многообразием деятельности шаманов, заключающейся не только в лечении больных. Указания, предсказания, действия шаманов определяли поведение их наделяют.

Расшифровка пленок при участии самих шаманов позволила глубже взглянуть в их миропредставление, в детали верований,

¹⁶ Штернберг Л. И. Гимны, заклинания, заклинания, песни, загадки, алымы. Хабаровск, 1933.

¹⁷ Лопатин В. А. Голды. Владивосток, 1922.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Дилский А. В. Элементы религиозно-психологических представлений голдов. Чита, 1923; *Он же*. Некоторые вопросы таймышской культуры в свете соборской этнографии // Кривенцкая сборник. Абакан, 1956. С. 64—66.

²⁰ Шаманов П. В. Материалы для изучения шаманства у голдов. Хабаровск, 1906; Смоляк А. В. Представления нанайцев о мире // Представления о природе и человеке у народов Сабири и Севера. Л., 1976.

²¹ Смоляк А. В. О некоторых старых традициях в современном быту ульчей // Воровской и Ивановой восток Сибири. Новосибирск, 1974.

²² Штернберг Л. И. Указ. соч. С. 481—482.

²³ Смоляк А. В. Магические обряды современника жизни детей у народов Нижнего Амура // ИЭЭ. М., 1963. Т. 78.

²⁴ Лопатин В. А. Указ. соч.

²⁵ Описание обряда *уды* у ульчей сделано нами в 1958, 1960, 1962 гг. по словам П. И. Салданга, А. Сайды, Д. Дулака, шаманов А. Коткина, Чело-Датла, Мала Нату, З. Аваловой. У наиболее соответствующие записи в 1962, 1970, 1972, 1973 гг. были сделаны от шаманов Моло Овнина и С. П. Сайгор, от шаманов М. Н. Вельды, его жены Сайба, Гюжа Кале, Ф. К. Овнина, Полово Кале, И. Т. Вельды и др.

²⁶ Смоляк А. В. О некоторых старых традициях...

²⁷ Смоляк А. В. Магические обряды...

²⁸ Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Л., 1973. Т. 1.

²⁹ Смоляк А. В. Представления нанайцев о мире.

³⁰ Смоляк А. В. Этнографические данные об обрядах дождных погребений у народов Нижнего Амура // Сов. археология. 1969. № 3.

¹ Смоляк А. В. Ульчи. М., 1966. С. 129.

² Золоторев А. М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939. С. 154—160.

ОДЕЖДА, СНАРЯЖЕНИЕ
И АТРИБУТЫ ШАМАНА

*

Как правило, у каждого шамана был специальный комплект ритуальной одежды: юбка, халат, кофточка, головной убор. Иногда, в зависимости от характера обряда, надевали только отдельные части этого ансамбля.

К шаманским атрибутам и снаряжению мы относим: 1) пояс; 2) metallические диски *толи*, подвешивавшиеся на грудь, сверху или к поясу; 3) бубен с колодушкой; 4) различные посохи; 5) святилище стобы, иногда с жертвенником. Как говорились раньше (см. гл. I, II), у шаманов обычно было много фигурок — заместителей духов (*сэван*).

К особым элементам снаряжения *касаты*-шамана относятся магические камни *тавога* (*тавузда*) и посох с metallической фигуркой духа *нева мана* на его вершине. И фигурка этого духа, и камешки, как и предметы на шапке *касаты*-шамана (а также диски *толи*), согласно представлениям нанайцев и ульчей, позволяли у надидата в большие шаманы «выезжать». У этих же шаманов имелись воображаемое снаряжение, при помощи которого они отправляли души умерших в загробный мир: особой формы парга, водные животико-духи. Об этих объектах шаман упоминал во время своих действий.

Исследованию всего комплекса одежды и снаряжения нанайских и ульчских шаманов специально никто не проводил, в литературе обращалось внимание лишь на те или иные элементы шаманской одежды. Сведенья по этим вопросам имеются в монографиях П. П. Шимкевича, И. А. Лопатина, в статьях С. В. Иванова и Е. Д. Прокофьевой.

Ритуальная одежда нанайских шаманов различалась в разных районах расселения этого народа. В ней было много общих элементов: юбка и кофточка без рукавов (либо с короткими рукавами), надевавшиеся поверх повседневного халата. Специальными шаманские халаты на притяжках Усури, Кур, Урми изготавливались из хлопчатобумажной ткани (редко — из шелка) и имели обычный покрой, главным признаком которого была застежка широкой левой полы на правом боку. Длина таких халатов была различной, часто до пола. На них можно видеть изображения духов-заместителей шамана. Два таких халата в 1977 г. хранились в Хабаровском краевом музее под № 2812 и 2867. Сохранилось указание о том, что они были переданы в музей П. П. Шимкевичем, работавшим у нанайцев группы *авски* — на Амуре, ольга Хабаровска, и на реках Кур и Урми¹. На подол обоих халатов нашита бахрома; у первого — тесьменные ленточки, у второго — кисти

из меха и кожи. На полях первого халата нашиты аппликацией — фигуры тигров, черепах и жаб, людей, цветными карандашами вырисованы насекомые. Такие же халаты были у удгейских шаманов. У нанайцев на Амуре, живших ниже Сиктечи-Аляна, и у ульчей они обычно были без всяких изображений и имели меньшую длину, чем у нанайцев *авсана*.

Изготовления в 1950-х годах из белой хлопчатобумажной ткани. Одежда шамана Моло Оливки (из сел. Дада) отличалась от традиционных халатов покроем. Это была широкая и длинная, почти до колен прямая рубашка русского типа с широким шейным вырезом и длинными рукавами. Он подносил ее матерчатым поясом. Отстудления от исконного покроя очень редки, особенно в ритуальной одежде; в данном случае необходимо иметь в виду, что с конца XIX в. среди мужчин нанайцев вместо халатов все шире распространялись рубашки русского покроя. Эта дава укреплена здесь новояды проирилась и в шаманской одежде. Рубашка разрисована цветными карандашами самим шаманом — хороним художником. В этом он следовал местному обычаю, согласно которому изображать духов на шаманских предметах красками — грех». Спереди, посреди груди помещена большая мужская фигура в высокой шапке в белом длинном традиционном (Севеполом) халате, подпоясанном поясом со спускающимися вниз концами. Это — один из небесных богов *Самсы*. По бокам от него, на уровне головы, расположены драконы *мудур* с львиными головами, ниже, по бокам от основного изображения, — по три фигурки *се даэвэ*. Так же симметрично по бокам, по ниже нарисованы черепахи *авк*, под ними ищерицы *исэлан*. Внизу, под богом *Самсы* находятся изображения двух змей, семи мух *дильэ*, двух ящеров *исэлан*, четырех жаб, целый ряд — на двадцати трех змеей *симур*, четырех летающих насекомых *окема*, четырех пауков *атакам*.

На каждом плече халата-рубашки симметрично помещены по три змеи, в верхней части рукавов — по одной змее *симур эдемэ* (начальнице змеей *симур*). Последнее командует остальными во время полета шамана. В рукавах имеются также фигурки черепов *авк* и стрелок *курбанчу*. Все это изображения духов-помощников шамана (на фотографии видны не все).

Спина разрисована в том же стиле; в центре, выше пояса, изображена мужская фигура бога, отходящая от той, что на груди, только зеленым цветом, тем же менее Моло ее называет *Лаво*. Бог окружен семью маленькими фигурками и халатах и палочках — «солдатами» или «рабочими».

Под богом *Лаво* — изображение большого дракона *мудур*. По бокам от него — большие змеи (итоны) *дыбля*. Еще ниже — пять летающих насекомых *окема*. Справа от дракона — три ящерицы *исэлан* и две лягушки *хэро*. Выше изображена *Лаво*, в плечах, — по две фигуры драконов, а на верхней части рукавов — змеи *колан*. Ниже влет в виде каких-то насекомых — небесные духи *боа чирчки*, от которых люди терпят зрянье.



РИС. 22. ВЕРХНЯЯ ЧАСТЬ ХАЛАТА-РУБАХИ ШАМАНА МОЛО ОШНИКА

Другой одежды с таким большим числом изображений духов-помощников у нанайцев мы не встречали; но насыщенности изображений в МАЭ имеется сходный халат начала XX в., но он принадлежал удгейскому шаману.

Более обычны у амурских шаманов простые халаты длиной несколько ниже колен, отличающиеся пришитыми к локтям разноцветными кусочками ткани, ленточками. Иногда тут же прикрепляли на нитке *дэктэч* — перья утки, курицы или петуха (подразумевалось, что они изображали перья коршуна, орла). Перья или крыло утки пришивали также на месте аспахот. Согласно данным П. П. Шимкевича, сюда, ниже плеч, иногда прикрепляли металлическую кошачью подвеску *конгого*³. Перья и трыпочки шаман получал во время обряда *унди* от благодарных пациентов. Для шамана это была лучшая награда, признание его лечебной силы. Низовые нанайцы говорили: «Крыло утки к плечам прикрепляли, чтобы шаман мог летать». По словам шамана С. П. Сайгор, халат с такими дополнениями помогал вылезать с самому шаману.

Некоторые нанайские шаманы (например, Моло Ошника) говорили, что они шаманят в ненитидном железном халате, полученном от небесного покровителя.

Шаманские халаты удэлей не отличались от нанайских⁴.

Известно, что у некоторых народов Сибири шаманские кафтаны изображали птиц⁵. Возможно, крылья утки у плеч и перья

на локтях шаманских халатов нанайцев и удэлей являются ридиментами подобных представлений.

Поверх халатов шаманы мужчины и женщины надевали кофточки (*гэгун*) без рукавов или с короткими рукавами и юбки (*хосиан*). Кофту шили из хлопчатобумажной ткани, очень редко на нее наносили изображения духов-помощников⁶. Юбки изготовлялись различной длины из ткани или рождуты. У некоторых от подола до пола свисала бахрома из полосок собачьего меха (например, у шамана Аквапу Ошника в Найхине) или барсучьего меха, иногда из узких полос шенка. По некоторым сообщениям, юбки с оторочкой из меха барсука или куницы *сарси* назывались *унсиэ*, их носили только женщины (записано в сел. Дада в 1970 г.). По другим данным, так называлась в прошлом любая женская шаманская юбка. У низовых нанайцев *унсиэ* — совсем иной элемент шаманской одежды (см. ниже).

Как говорили многие информаторы, позднее как женскую, так и мужскую юбку все чаще стали называть *хосиан*, а потом привыкли к этому названию, и оно стало обычным. На некоторые юбки с помощью рисунка карандашом, вышивки, аппликации наносили изображения духов-помощников. На мужских юбках изображения делались лишь спереди, на женских — по всей площади. У одного шамана могло быть несколько юбок с изображениями или без них. Таковы предметы № 37 и 42 из коллекции 1837 МАЭ, принадлежавшие шаману Чонгида Ошника из Гордэмю. Каждая юбка была по своему уникальна. У низового шамана С. П. Сайгор из Хумми (1972 г.) на ней были вышиты фигуры леопарда, тигра, лисицы, куницы, вороны, разных змей (*си-мур*, *муйки* и др.). Нельзя не упомянуть о юбке с изображением шаманского дерева *кожор* *югда* *яло* *туйэ*. Согласно легенде, на его ветвях вместо листьев росли круглые металлические зеркала *толи*. У основания дерева находились фигуры тигра, барса, петуха, над ними — змея⁷. Многочисленные наблюдения показали, что в шаманской одежде отсутствовали жесткие стандарты, напротив, личность самостоятельных художников в ней проявлялась многогранно.

Нанайские шаманы, жившие на р. Усури, вместо юбки надевали два широких фартука: один — сзади, второй — спереди. Оба завязывались на голене⁸ (такую юбку иногда называют распашной). Юбки удэлейских шаманов не отличались от нанайских с р. Амур. Они иногда были оторочены по подолу полоской ткани другого цвета.

У удэльской шаманки Алтая Ольты в 1947 г. мы видели рождутую юбку, с коротким (15 см) разрезом по подолу справа. И разрез, и подол были опушены узкой полоской меха выдры. Длина юбки — на 10–15 см ниже колен. Никаких изображений на юбке не было. В 1958 г. у той же шаманки была другая рождутая юбка с аппликативными изображениями шитого, пяти *каб*, двух червей, дракона, ящерицы, двух красных и двух черных флажков. На холщовой юбке шамана Чоло Дятала было па-

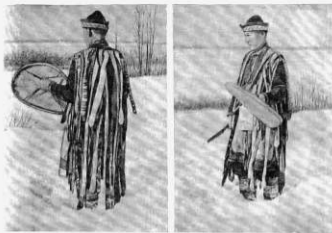
шито крупное изображение дракона, вырезанное из шалкового китайского халата (1960 г.).

При изготовлении специфических элементов шаманской одежды нанайцы устраивали специальное камлание. Только что спитые юбку и кофточку клали на вары. Ревади сньюю, голову которой помещали тут же. Согласно Моло Оиника (сел. Дада, 1972 г.), молодой шаман сам камлаел, довел поочередно духов-помощников и помещал их в соответствующие изображения на одежде, затем надевал ее и снова шаманил.

Только у низовых нанайцев мы обнаружили оригинальную одежду *уиси*: маленькую кофту без рукавов из темно-синей ткани с напигтими сверху, в середине и внизу узкими полосками из ткани синего, желтого, красного и других цветов, опускающимися почти до земли. Такую одежду надевал поверх халата шаман С. П. Сайгор из Хумми (1973 г.) во время обряда *уиби*. По его словам, в прошлом каждая лента должна была состоять из кусочков тканей, полученных шаманом по меньшей мере от девяти вылеченных им пациентов. От этого она приобретала магическую действительную силу, необходимую для укрепления здоровья шамана. Иногда во время камлания шаман отдавал одну из лент больному ребенку.

В данном случае кофта *уиси* была спита одновременно, а каждая лента сделана из одного цельного куска ткани. Из распросов нанайцев Нанайского р-на удалось выяснить, что в прошлом подобная шаманская одежда бытовала и здесь. И только здесь употребились своеобразные пояса — куски неширокой ткани, завязывающиеся спереди. К такому поясу прикреплялись длинные полоски меха (колонка, медведя, лисицы). Пришитые к поясу только узкими (шириной 3—4 см) концами, они висели почти до края юбки. Между ними шивались также же узкие разноцветные полосы ткани с изображениями духов *сэвэн*. Это был «лечебный» предмет, исцеляющий самого шамана. Такой пояс *уиси* надевала поверх юбки 90-летняя шаманка, мать Колбо Бельды из Джари.

Лечебное значение имели и шаманские нагрудники. Их шили по длине на двух одинаковых широких (12—15 см) и длинных (50—80 см) полос ткани, изображавших двух змей. В отверстие посередине нагрудника (здесь полос не были сшиты) проходила голова шамана. Более длинная часть ложилась на грудь, остальное — на спине. Их концы оформлялись в виде головок змей (с глазами), на них были рисованные или аппликационные изображения различных духов-помощников. Такие нагрудники шаманы надевали «для хорошего звучания голоса» при самолечении и для лечения больного. Если нагрудник не помогал, делали еще один и надевали поверх первого, применяли до девяти и даже до восемнадцати лечебных нагрудников. Такие элементы ритуальной одежды шамана Элгина Бельды хранятся в музее средней школы в сел. Троицком Нанайского р-на. У ульчских шаманов мы не обнаружили подобных нагрудников.



ФИГ. 13. ШАМАН С. П. САЙГОР В ОДЕЖДЕ *УИСИ*. СЕЛ. ХУММИ

Согласно сообщениям стариков из Найхина, в прошлом некоторые нанайские касеты-шаманы имели фаруги *бэли* с изображениями лягушек *хэра*, змей, червей, пауков *атакан*, оводов *сиакте*, лисиц. Последние помогали шаману на пути в загробный мир.

Важным элементом шаманского оденния был пояс *янепан*, надевавшийся поверх халата. Нанайцы и ульчи делали его из полоски кожи шириной 12—18 см. Она опоясывала талию сзади и по бокам, к концам пришивались узкие ремешки, с помощью которых пояс завязывался спереди. К поясу прикрепляли несколько рядов коротких ремешков для подвешивания 20—30 длинных (до 15 см) металлических конусообразных подвесок *кисгого*, а также бубенчиков, колокольчиков, зеркал — маленьких металлических кругов *зотон толукани*. Взамен утерянных подвешивали любые металлические подвески, иногда весьма тяжелые: детали сельскохозяйственных машин, мясорубок, велосипедов, замков и т. п. (подобные новации отмечались и в начале XX в.). Общий вес пояса был не менее 4—5 кг. Во время камлания шаман тащевал, вращая нижней частью тела, при каждом его движении раздавался лягз. По словам информаторов, эти звуки «дух шамана поднимали», «чертей разгоняли» (злые духи боятся металла). Другие говорили, что звуки подвесок создавали шумовой эффект в дополнение к игре на бубне и были хорошим аккомпанементом к танцу шамана (1970 г., Киле Гаюэ).



Рис. 2. ШАМАНСКИЕ ЮБКИ:

а — ульчская, тшавская, с аппликацией. Изображения духов-помощников шамана — змей разных видов, жаб, ящеров. Вид сверху; б — та же юбка, вид сзади. Изображения духов-помощников — драконы, жабы, червяк, ящерица. Принадлежала шаманке Алтави Ольчи; в — ульчская, из рыбьей кожи. Аппликация из ткани и рыбьей кожи. Изображения духов-помощников шамана: фантастического змея *оагрок*, ящерицы, жабы, птицы и др. Сел. Будава, 1947 г. Принадлежала шаманке Мале Кату; г — ороочская, из замшута. Аппликация: кусочки меха и нитки на коже. На оторочке вышиты изображения духов-помощников шамана — ящерица, рыба и др. Сел. Усьля-Ороочкал, 1962 г.

К поясу *янган* прикрепляли длинный (3,5–4,5 м) ремешок *соона* из кожи сохатого. За этот ремешок во время обряда поминков *каса* несколько человек держали шамана, чтобы он не улетел, когда изображал поездку в загробный мир: «Если не держать за ремешок, шаман не вернется из *буни*, умереть».

По словам шамана Акива Ошнина, хозяинном поясе был дух *Яогини* (его изображений не делали). У шавского шамана С. П. Сайгоров (сел. Хузми, 1970 г.) хозяинном поясе был один из его духов *ажи* — *Арсале* (его жена).

Пояса ульчских шаманов похожи на нанайские, но на них дополнительно вешали маленькие деревянные изображения зооморфных духов-хозяев пояса. На поясе шамана А. Коткина это были две двухголовые змеи *геидури*, к которым были подвешены маленькие алюминиевые сабли и фигурки тигрят с подвижными ножками *дусэ пиктэни*. На поясе шаманки Алтави Ольчи — деревянные фигурки, изображающие *эжа* (*пунчилакэ*), двух медвежат, двух тигрят. Среди металлических подвесок на поясе этой шаманки упоминаем замок, три дверные петли, две детали от старинной сабли *лохан*, небольшой вертлюг *макты* для маленького медведя.

Почти на всех ульчских шаманских поясах мы видели также деревянные фигурки; у шамана Чоло Дятала (1962 г.) они изображали духа-хозяина пояса *тугбулма города* (в форме медведя с подвижными конечностями), у Мале Кату (1957 г.) — духов *манеи*, *маси*, *бучу*. В 1970 г. шаманка Талуха Вальдо сказала, что подвеска на ее поясе — это хозяин пояса дух *маси*.

На дополнительных элементах одежды *касаты*-шаманов отмечим еще рукавицы. Их шили из ткани или рыбьей кожи, наноси на них изображения духов-помощников — ящерицы *исвалэ*, змеи *симур*, змейки *колан*, лягушки *хэрэ*, шака *атакан*.

О специальной шаманской обуви известно мало. В 1959 г. ульчский шаман Чоло Дятала на замлазне надевал обычные домашние тапочки, к подошвам которых были приняты изображения жаб и змей из ткани. По словам ульчского шамана А. Коткина, во время обряда *уйди* на нем всегда были надеты красные тапочки (воображаемые) с изображениями духов-помощников. Это был подарок ему от хозяйки неба *Ба Эдени*, его главного покровителя.

Напаец Моло Ошнина также шаманил в тапочках, якобы полученных от небесного хозяина. Некоторые шаманы имели тканевые рукавицы *качама* или перчатки с изображенными на них духами-помощниками.

И. А. Лопатин так описывает шапку *чэлами* нанайской шаманки: «*Чэлами* закрывает только самую макушку головы. Сзади у нее спускается хвост. Вся эта шапка украшена изображениями змеек, лягушек, ящериц и оводов. Вверх прикреплены маленькие рожки; кроме того, на самой верхушке посажена вырезанная из жести птичка, изображающая кукушку (*каку*)»².

Во время обычных камланий шаманы редко надевали головные уборы, но всегда, когда поднимались к верхнему богу. Это была специальная шапка *давидга* с медвежьим хвостом. У нанайской шаманки Бельды (матери Колбо Бельды) в 1920-х годах было две шапки: одна (для обряда *уйди*) — высокая, на каркасе из проволоки, обтянутом сегментами, вырезанными на ткани раз-



Рис. 25. ШАМАН-УЛЬЧ ЧОЛО ДЫТАЛА. КОСТЮМ ОБЫДЕННЫЙ. ЮБКА ШАМАНСКАЯ. СИНИЦА ИЗ ГРУБОЙ ХЛОПЧАТОБУМАЖНОЙ ТКАНИ. АППЛИКАЦИЯ ВЫРЕЗАНА СО СТАРОГО КИТАЙСКОГО ХАЛАТА. АНАЛОГОВ НЕ ВСТРЕЧАЕТСЯ. СЕЛ. ДУДН, 1960 г.

ных crestов. На до лбом к ней была прикреплена маленькая антропоморфная фигурка духа-помощника, в других местах имелись нарисованные фигурки духов. Вторая ее шапка из белой ткани облегалà голову. К ее нижнему краю саади были пришиты ниспадающие ленточки. И на этой шапке были изображения духов (зооморфных).



Рис. 26. ПОЯС ШАМАНА МОЛОДО ОМИНКА:
а — вид сбоку; б — вид сзади

В 1960 г. мы видели у улчского шамана Чоло Дытала «модернизированную» шаманскую шапку. Это была пилотка, оставшаяся у него от службы в армии. К ней прикреплялись свисающие белочьи хвосты, к макушке — вырезанное из дерева изображение филина *укаера*, высотой 6 см. Этот предмет сам шаман рассматривал как символ своего высокого шаманского ранга (*касаты-шамана*). Однако обычно у улчей традиционная шапка *касаты-шаманов* была сходна с нашейской.

Шаманы улчи и пайяйцы употребляли головные уборы, сплетенные из ритуальных стружек *засама* (*земсака*). Обычно это был прочный венец вокруг головы, к которому прикреплялись скрепляющиеся на макушке кошачьи, сплетенные из стружек. От веша на спину ниспадал «хвост» из стружек. На до лбом, на макушке, в разных местах по всему венцу прикреплялись фигурки из дерева, изображавшие духов в виде медвежат, тигра, птиц, змей. На лбу шапки шаманки Мала Кагу в 1947 г. можно

мало видеть три солярных знака — кружки на ткани размером трехкопеечную монету. Внутри кружков было вышито четкое роде солнца с лучами. К макушке был прикреплен шарик из белой ткани, а к нему — деревянная фигурка утки *гаса*. Такие фигурки на шапке ульчи называли *туу*. Ульч имели форму различных птиц, животных. Находящиеся в них духи приносили здоровье и счастье. На макушке одной из подобных шапок был прикреплен маленький красный флажок, «привносящий свет».

Шапок летнего назначения у нанайцев и ульчей было весьма много. Их изготовляли из ткани, рыбьей кожи. На них распускали дукот в виде разнообразных насекомых, пресмыкающихся либо прикрепляли маленькие скульптурки из дерева, металла, изображающие птиц, медведей и т. п.

Шапка большого нанайского *касаты*-шамана отличалась таких элементов от простых. Ее основой был металлический обруч вокруг оловы с прикрепленными к нему узкими металлическими полосками, перекрещивающимися на макушке. Шапка в несколько раз увеличилась в объеме наложившими на нее меховыми полосками, украшенными наперку и спускающимися к головам до пояса. Между полосками меха шивали разноцветные узкие полосы красной и белой ткани. Некоторые шапки имели в основе небольшой каркас из коры или прутьев, обтянутых тканью. Поверх ткани наклеивались полосы меха. Каркас делал шапку более высокой, но такие шапки изготовлялись редко. Высокие шапки мастерам, то такие шапки изготовлялись редко. Высокие шапки мастерам, также, приписывая к ним меховые шкурки, собирая их вверх, а затем связывая пучком. Употреблялись мех лисац, медведей, рысей, волков, барсуков *оём*, маленьких россомах с большими глазами *айлоуи*, собак¹, енотов. Запрещалось покрывать шапки мехом мелких пушных зверей, тигра, выдры.

П. П. Шимкевич приводит несколько иной перечень: «Шапку можно делать только из шкур волка, медведя, енота, лисицы. Нельзя делать из собаки, тигра, соболя, хорька, барсуса, сохатого, лизбра, кабарги, выдры». «Хотя голыды не могли точно различить, — пишет он, — почему для шапки шамана можно употребить только шкуры волка, медведя, енота и лисицы, но, принимая во внимание, что звери эти во всех сказках голыды играют большую роль как помощники и верные друзья шаманов, можно заключать, что голыды ценят и их шкуру, полагая, что таковая имеет силу помочь шаману»². На множества информаторов только старая нанайка Нэсси Сайтор (уроженка Тумали) из маленького сел. Муха, близ сел. Вурхила Зюль, сказала: «Другой мех нельзя. В других зверей часто превращаются черти, а в этих — нет» (1970 г.). Таким образом, эти животные считались чистыми; имели полную гарантию того, что в эти шапки не попадут злые духи.

Шапку большого шамана пшаво и в верхние атурские нанайцы и ульчи называют одинаково — *дуи*. По-нанайски и по-ульчски термин *дуи* имеет два значения: 1) рог; 2) шаманская шапка. У него эвенкийское происхождение: *идэ* — рог. У маньч-

журов *иссо* — шаманская шапка в виде желтого обруча с тремя красными к пен железный рогом оленя³.

Нанайской шапке Л. И. Штернберг дал такое описание: «Самая кожа ее — сохатина. Спереди — олений рог *чуррукту*; между ними — железная утка *заса* с длинным хвостом. Олений рог помогает различным *зала* (родам). — А. С.); в отростках живут *сэвэн* (духи) разных родов, и они соответствуют клану (по-видимому, клану — А. С.) того или другого *зала*. Изображение утки делается для рода Килэ»⁴.

Вопрос о том, каково было в действительности значение предметов и деталей шаманского облачения, в частности на шапке *касаты*-шамана, очень важен. Так, над ее теменем прикреплялись 2-4 рога *чуррукту* из металла с несколькими отростками. Штернберг пишет, что «без них нельзя насатовать». Отростков на «рогах» было 3, 6, 9 — чем больше, тем шаман считался сильнее. Некоторые исследователи рассматривали *чуррукту* как рог, между тем старые нанайцы говорили нам, что *чуррукту* — это не рог какого-либо животного, а вмещающие духа *сэвэн касаты*-шамана. Это дух-помощник (Акнаву Оиника, Ф. К. Оиника, Полотко Киле и др., 1970, 1972 гг.). П. П. Шимкевич у нанайцев *акнами* назвал иное название для рогов на шапке — *гимо*⁵.

Старшие нанайцы называли *чуррукту* еще и *све*. Считалось, что это были части коры *све* мифического дерева *конзор дазда* *кля туэйэ*, на котором росли шаманские привадежности. Действительно, по форме это были скорее коры, а не рога. Данные Л. И. Штернберга подтверждают эти мнения: «В отростках рогов живут *сэвэн* разных родов; шаман колотит по рогам, чтобы сильнее в них *сэвэн* хорошо работала: если мало колотить, мало помогают. Нанайцы рассказывали, что, когда большой шаман умерла *чуррукту* — *све* с его шапки пинались на другую, простую, и в ней хоронили шамана. К отросткам рогов привязывали шатку, выводящуюся из земли на поверхность, где ее прикрепляли к жерди, егоровей на земле. Говорили, что через какое-то время *чуррукту* выходит из могилы и переходит к новому *касаты*-шаману (Ф. К. Оиника, сел. Хаю, 1972 г.)».

Надо льбом в шапке пришивали маленький медный кружок *даррлту*, по словам Штернберга, «он помогает оленям не разбегаться, он их держит». Такое суждение трудно принять: из всех нанайских родов только Килэ с помощью олений транспортировали душу умерших в загробный мир; тем не менее *даррлту* были на шапках всех *касаты*-шаманов. Более основательной мы полагаем трактовку нашего информатора: «*Даррлту* дает свет *касаты* шаману во время его путешествия в загробный мир *бунис* (Моло Оиника, сел. Дада, 1972 г.). Спереди в шапке *касаты*-шамана прикрепляли еще и небольшой нефритовый кружок *нэгрэбэ* или *нэран голи* — своеобразный «защитник» большого шамана во время его путешествия в загробный мир. На этом плече, когда шаман приближался к *имурэн дами* (вход в потусторонний мир), «что-то светит и будто бы зажигается фонарь: это зажига-

его свет *неэригедь*. «Без этого — скавал Ф. К. Овдинок (1972 г.). Термин для нефритового кружка *наэригедь*, по-видимому, происходит от эвенкийского *неэри* — свет. Аналогии ему имеются в старомонгольском и других языках — «свет, зари, луч света»¹⁴.

Имеется и иное воззрение напейцев на значение этого предмета на шапке *касаты-шамана* (М. Овдинок. 1972 г.): *неэриг* *тог* во время путешествия большого шамана в загробный мир превращается в собаку *када*, передовка в упряжке, на которой шаман возит души умерших в загробный мир.

Колокольчики *каэраркта*, *комозотка*, также нашитые на шапку большого шамана, во мнении Штернберга, во время его путешествия в загробный мир превращались в разных птиц *буны эса*, помогающих шаману в этом походе. Другие мелкие колокольчики на шапке иногда вешели сами по себе, когда до шапки никто не дотрагивался. Поэтому напейцы рассматривали эти предметы как ивовалище духов (Моло Овдинок, сел. Дада, 1972 г.). Л. Я. Штернберг далее писал: «Между рогами *чуррукту* помещались один колокольчик *каэраркта*, а во бокам — бубенчики *лунтугу*. В *каэраркта* находился главный *агми*, «все равно, что ум шамана». Остальные бубенчики — это бубенцы его шаманских собак. От рогов идет ремешок с уздами, это повод для собак. Полосы меха — это одежды для двух *эсэри*, которые живут в отростках рогов, это их шубы. В рогах находится дух тех животных, мех которых представлен. Поэтому сам шаман по мере надобности превращался в то или другое животное».

В эвенкийском языке *чуррукту* означает «ровдужная кисточка — украшение на подошве оленя», а у негидальцев *чуркта* — «ровдужная кисточка — украшение»¹⁵. Возможно, что он сохранился от древнего периода урало-алтайского языкового единства.

В Дюссели, описывая манайские шапки *касаты-шаманов* по П. А. Лопатину и П. П. Шимкевичу, приводит сведения о подобных шапках у напейцев Северо-Восточной Маньчжурии: это был железный обруч вокруг головы с прикрепленным к нему «железным рогом»¹⁶. Далее следует обширный сравнительный материал: у шаманов эвенков, энецов, селькупов, ительмов, юкагиров, бурят были распространены шапки с рогами. Сообщается о наскальных росписях на Ангаре, Леше, Енисее. Среди рисунков там встречаются фигуры в «рогатых шапках». У юрцев в III в. до н. э. — III в. н. э. также были наведены подобные головные уборы. Путем многочисленных лингвистических сопоставлений В. Дюссели, со ссылкой на работы А. Ф. Анисимова, делает вывод о том, что на шапках *касаты-шаманов* изображался рогатый зверь — «эверинный двойник шамана», его дух-предок, его «рукводитель» в шаманстве.

Построение Дюссели весьма интересно, но не согласуется с напейскими материалами. Персонажа, вымышленного А. Ф. Анисимовым в шаманстве эвенков («эверинного двойника шамана»),

у напейцев не было. Далее. Автор пишет, что металлические пазухи в виде рога назывались *хуе-хуи* (рог), между тем, как говорилось выше, по-напейски *хуе-хуи* — это шапка в целом, а то, что последователи называли «рогом», по-напейски — *чуррукту* или *суе* (по Шимкевичу — *тимо*). У маньчжуров рогообразный предмет на шаманской шапке изображал шаманское дерево с птицами на нем¹⁷. Согласно предположению А. П. Окладникова, «позднее завершие на головном уборе царственных особ в Корею, может быть, имело такое же значение»¹⁸. Таким образом, рог на шапке у напейцев и маньчжуров не имел отношения к рогам животных и не соотносится со «эверинным двойником шамана» (пак у эвенков). В мифологии напейских и ульских шаманов понятие о «эверинном двойнике шамана» отсутствует. Аналогии между завершением шапки у маньчжуров (шаманское дерево) и у напейцев (корни мифического дерева), разумеется, не случайны и представляют исторический интерес.

При всех различиях в деталях шапки *касаты-шаманов* в основных чертах сходны. Описавшая Л. Я. Штернбергом мало отличалась от музэйной (МАЭ 5747-330), принадлежавшей Богдану Овдинок. Ее основная часть была кожаная и обтягивала голову. Сверху к ней были пришиты меховые полосы. На каждой был один в тот же набор подвесок: надлом — небольшое медное зеркало *тоги*, на макушке — пара железных «рогов» *суе* с четырьмя отростками на каждом. Посредине между ними — металлическая подвеска в форме меча. У основанной «рогов» имелись медные фигурки медвежат, прикрепленные к *суе* ремешками, видны, изображение ездовых собак шамана; тут же имелись бубенчики (нефритовые диски, вероятно, были срезаны владельцем). Без «рогов» и нефритовых дисков, дающих свет, шаману нельзя было отправляться в загробный мир.

Напейцы говорили, что подвески для своих шапок каждый *касаты-шаман* «рождал» (или выделал) из рога в конце обряда *уриди*. Согласно напейской легенде, основные металлические части снаряжения больших шаманов некогда росли на шаманском эвене *конзор бизда яло тувель*. Первый шаман забрал с дерева эти предметы (диски, листья *тоги*, части корней *суе*, колокольчики), положил в мошок. При этом он торопился и некоторые предметы хватал ртом, платая; затем он привнес их домой, но они разлетелись, выбравшись из помещения через отверстие в стене, к разным людям, ставшим после этого шаманами. У некоторых внутри оставались отдельные предметы и иногда выходили у шаманов через рот.

Ульчские шапки *касаты-шаманов* не отличались от напейских и назывались так же.

Условно и одежде шамана можно отнести одежду на ритуальных стружках *шасиди* (простые стружки называются *шасисмо*): головной убор, пояс и др. Головной убор у верховых ганапейцев представлял собой жгут из длинных ритуальных тальниковых стружек в виде венца вокруг головы шамана, а его длинные кон-

ши спускались на спину в виде «косы». Нарядо во время камлания шамана его плечо, локти, колени также зносивали стружками. После камлания их всегда вешали в тайге на дереве. Считалось, что во время путешествия шамана в иные миры и его борба со злыми духами часть их остается на стружках.

Вопрос о значении ритуальных стружек в культурах народов Нижнего Амура (а также айнов) различными исследователями решался по-разному. Л. Я. Штерберг¹⁹ полагал, что инки первоначально культ стружек у сахаинских айнов. Мы пытались доказать, что культ ритуальных стружек у народов Нижнего Амура — исконный, местный²⁰. Ритуальные стружки употреблялись на Нижнем Амуре не только в шаманизме, но и в различных культах — при взаимодействии людей с духами тайги, воды, земли и др. Наваиды и ульчи говорили, что только с помощью таких стружек людям можно было общаться с духами.

Верхние наваиды никогда не надевали ритуальные стружки на простого (большого) человека. Они были как бы показателем принадлежности к шаманам. Во время обряда носившие, когда простой человек становился шаманом, на него впервые надевали стружки. «Смотрите — вот первый шаман, на нем стружки», — говорил Моло Ошника (1973 г.). Ими повязывали шею, голову, сгибы рук и ног, иногда поясницу. Чаще камланный шаман надевал пояс на стружке только на голову.

Низовые шаманы «связались» с большим его болезнью, обмахивая его пучками стружек, применяя для этого специальным «приговор». Верхние так делали очень редко. В отличие от «приговора» низовые наваидские шаманы при лечении не только сами надевали стружки, но и вешали большое на шею, на пояс, руки и ноги. После камлания все это выбрасывали в тайге, говоря, что болезнь уходит вместе со стружками (Нэсэн Сайгор, 1970 г.). Низовые наваиды обычно говорят, что использование стружек наваиды и ульчи объясняли одинаково: в стружках застревают злые духи и не могут вредить людям. Шаман Моло Ошника сказал: «Я в тайге боюсь спать один, чертёй кругом много. Сделаю девять стружек, обвяжуся, на шею повяжу — успокоится: теперь черт не тронет» (сел. Дала, 1973 г.). Без применения ритуальных стружек не проходило ни одно камлание гад большим. Ими обвязывали также фигурки различных духов.

В шаманской практике ульчий ритуальные стружки *гесамса*, *гесамча*, *сисалу* также имели большое значение; как и наваиды, ульчи их выделывали из ольхи, тальника *трибод*, рябины *мирэнчур*. Велика была их роль во время моления духам, связанным с различными силами природы. Их широко использовали наваиды, изготовляя из них одежду при лечении больных, для моления водным духам, а также при похоронах утопленников, близнецов.

Ритуальные стружки фигурковали у ульчей и во время многих других обрядов (поминальных, свадебных, семейных), при

общении с духами различных миров. Ульчи различали роль стружек в обычных и шаманских молениях. Сильно болелшему человеку ульчскому шаману при посещении иногда делали наждаку *тотук* из стружек. О стружках *гесамча*, употреблявшихся наваидами, ульчи говорили: «Они пущи шаману, так как он имеет дело с духами *селек*. Когда шаман лечил камлание, он обмахивался стружками, махал ими перед лицом, через плечи, отгонял от себя особых злых духов, не тех, которых отгоняли с помощью злота металлических подвесок на поясе («сисамат с себя всю гривку»; «без стружек не отгоняться»). Во время камлания стружки у ульчских шаманов были в руках, на лонгетных суставах, на голове, стружками обвивались. Связками стружек *сисалу* ульчий шаман обмахивал больных во время камлания. В 1958 г. старая наваидка Алтаки Ольчи говорила: «Шаман снимает стружками с человека болезни, грехи, микробы». (Шаманка умерла в 1978 г.; она жила со своими детьми и внуками, от которых, бесспорно, заимствовала многие новые понятия.)

Стружки изготовляли мужчинами при помощи кривого ножа *гисо*, *гесу*. Старые женщины в случае необходимости делали стружки самостоятельно. Длинные и толстые стружки были вхожи на завязки. Термины для ритуальных стружек *гисамса*, *гисамдан*, *гесамча*, *гесамдан* распространены у всех народов Нижнего Амура и производят от *гиса* и *гесуру* — строгать (ножом).

Важнейшими атрибутами наваидских и ульчских шаманов были бубны. Первый бубен изготовлял хороший мастер по заказу шамана. Второй, третий бубны большею частью ульчских и наваидских мужчин-шаманов делали себе сами. Женщины-шаманки все бубны заказывали мастерам. Но во всех случаях детали бубна определялись выполнявшим только духов шаманом. Наваиды платили мастеру натурой, например, давали поросенка или телят на сала, ульчи — чашку. Обод *му* делали из вяза *харалин*, из рябины *мирэнчур*, одного из видов ивы *дотален*, либо из черешкухи, ореха, из дерева *кандолэн* с красной древесиной. Низовые наваиды для обода приспелили также аяцую *лотота*, черный гальник *ямбосо*, *паара* — крещёный дуб, ясень. Некоторые из наваидных пород, особенно крещёный дуб, варили долго в котле, потом гнули над огнем; другие породы были более мягкими, гибкими. С внешней стороны вдоль обода иногда делали канавку и высекали вогнутую часть, а с внутренней стороны проделывали отверстия для укрепления перекрестья. Некоторые мастера склеивали обод из двух-трех частей. Низовые наваиды иногда вкладывали внутрь обода через отверстия дробь, чтобы грометь. На обтяжку обода шла кожа молодого оленя, косуля, кабарги, морозождетного лоса, а иногда ируных эмальяров желтогона *еуски*; для сшивания нок употребляли медвежью, если бубен обтягивали рыбьей кожей, либо сухожильные птички. Кожу считали с двух сторон ноком или скребком *хослу*. Закончив чистку, еще сырую кожу натягивали на обод, а затем проделывали с обеих сторон рыбьим клеем, сваренным из чешуи ленок, щуки, кеты. Потом

сущили, снова промазывали клеем, вываренным из пузыря остера или калуги. Каждый раз после просушки по поверхности пожел могло быть прутком. «Раньше бубен делали на улице, на солнышке быстро сохло, прутком долго били — звук хороший был, теперь боялся делать бубен, сделают, ударит прутком один-два раза — звук получается плохой» (Айкапу Ойника).

У найаидов, как и у других народов Амура, бубен имел форму овала (встречались и «яйцевидные», с зауженной нижней частью). Примерные размеры: 52×70, 57×66, 50×45 см в т. п. Ширина обода повсеместно была не более 3,5 см. В каждую пару отперетый в обode (всего четыре пары, расположенные на противоположных сторонах) пропущали конопляную или жидкую пшеницу, к которой и прикрепляли ремни; перекрещиваясь в центре, четыре ремня соединялись одним металлическим кольцом диаметром не более 5 см, за которое держали бубен в левой руке. Иногда вместо кольца употребляли медную резную бляшку *кума*.

Найаиды-окиани с внутренней стороны обода крепили «скобочки» из проволоки, на них вышивали старинные монеты («длаи пума») ¹⁴. Большинство верхних найидов рисунков на поверхности бубнов не делали, но ратые на старинных бубнах, говорили они, изображали змей *симур*, оленя. У низовых существовали бубны с изображениями солнца, дракона, змеи, жабы. По словам С. П. Сайгор из Хумия, их имели больше шаманы.

У некоторых ульчских шаманов на внутренней или наружной поверхности бубна можно было видеть изображения драконов, змей-хозяев бубна, а также изображения духов помощников шамана — ашерци, жабы, черной (например, на бубне шаманика Алтаки Ольчи, 1958 г.).

Иногда сам шаман наносил рисунки краской на бубен. На бубне ульчского шамана А. Коткина изображения двух сплетенных змей *симур* были вырезаны из бумаги и наклеены на внутреннюю поверхность. Его второй бубен имел следующую особенность: к периметру, там, где находится кольцо, было подвешено вырезанное из белой ткани изображение змеи *симур*. Когда шаман брал бубен, эта змея как бы защищала его руку. Изнутри на коже этого бубна было приклеено бумажное изображение красного дракона (сел. Дудя, 1959 г.). Однако хозяином этого бубна считался не дракон, а дух *маси*. Таким образом, изображение на бубне не всегда соответствовало представлению о его хозяине.

Ульчские и найаидские шаманы видели роль бубна в том, что с первыми его ударами на камлание, «как солдаты», начинали собираться духи-помощники шамана, как бы далеко они ни находились перед этим. Шаман Чоло Дятала утверждал: «Без бубна во время камлания нигде не полетит». По-шумо определяли роль бубна шаман А. Коткин (1962 г.): «Я на бубне играю — все мои духи собираются, и я их вижу. Играю на бубне — мой язык развывается, все знаю, что нужно говорить, слова сами

быстро бегут. Бубен не камлаю — говорю мало, медленно и плохо. Это последнее замечание подтверждают и другие ульчские шаманы. Шаманка Д. Д. дополнила: «Бубен придает шаману силу в потоне из злыми духами, он же служит щитом во время борьбы с ними. От бубна отпавляют их стрелы. Звук бубна подвешивает духов во время камлания. Они быстрее летят за злыми духами» (1973 г.).

В конце 1920—1930-х годов начиналась перестройка традиционной жизни, религиозные верования обывателей вредными пережитками, от которых нужно отказываться. Многие шаманы камлали в этот период без бубнов, с шумом багульями. Некоторые ульчские шаманы срезали три палки с ели и во время камлания стучали ими по полу (Дзя Дзя, 1973 г.): при этом шаман выкуда не мог суетиться, «камлаю, но остаюсь дма» (А. Сайда, 1962 г.). Некоторые шаманы искали другие средства, например, стучали палками по топору. В послевоенное время шаманы ульчи и найаиды камлали как обычно. Только шаман-наид Айкапу Ойника из Найхана «отступился» заводить бубен после своих образованных детей, хотя активно шаманит вплоть до 1972 г.; вместо бубна он исполняет крышку от бака.

Колотушку найаиды (у верховых она называлась *гисла*, у низовых — *гиспу*) вырезали из березы, клена (низовые — из дуба) так, чтобы она имела несильно дугообразный профиль. Длинная и тонкая основная часть снизу обжималась камусом оленя или мехом косули, сверху на ней вырезали рельефные изображения змеи, лягушек, ашерци, у ульчей — тикки духов *маси*.

Термины для колотушки у ульчей были неодинаковы: один ульчи называл ее *гирду* (произхождение шаманка Мэла Кэгу), другие — *гиспу* (П. В. Саадана) или *гисла* (А. Коткин). По словам Коткина, шаман во сне видел в тайге дерево для колотушки и потом искал его несколько дней. Отдельные низовые найаидские шаманы в качестве колотушки исползовали хвост выдры.

Рукоять колотушки, несколько приподнятая над основной частью, имела круг в поперечном разрезе. На конце ее вырезали головку тигра, филина, медведя, змеи или ашерци. Противоположный конец был толще и плоский. Шаман Моль Ойника сам вырезал на поверхности колотушки несобственно живые, почти объемные фигуры двух змей *симур*, а также ашерци и жаб, на конце рукояти — фигуры духов *дези*; низовые в этом месте вырезали головку медведя или духа *городо* (считалось, что это «хозяин колотушки» — *гиспу-гисла эдени*).

Колотушка *гисла* шамана Богдана Ойника из сел. Хлю была изготовлена из березы и снизу обложена кожей косули, сверху на ней был вырезан высокий барельеф — изображение двух змей, пяти червей, ашерци, лягушки, двух медвежат; на рукояти (длина 40 см, ширина 6 см) была изображена голова медведя.

Н. А. Липская — собиратель коллекции 5747 в МАЭ — писала в описи о колотушке: «Употребляется и отдельно от бубна».

По нашим данным, у найаиды и ульчи шаман иногда гадал с ее помощью, подбрасывая вверх: хорошим предзнаменованием считалось, если она падала вступившей стороной вверх. Самостоятельная роль кололутши проявлялась и в обрае, который шаманы проводили ежемесячно в отношении детей, чьи души они охраняли. При камлании шаман ослаблял кололутинкой ребенка по спине и головке, чтобы он хорошо рос и было благополучна его душа. Л. Я. Штернберг описал такой обряд у найаиды: шаман, собираясь взять на «сохранение» душу маленького, трехмесячного ребенка, «препаранде» ее из птицы в человека, для этого он кемдал и водки «налочкой» (возможно, кололутинкой) вокруг головы младенца.

Найаиды и ульчи считали, что в бубне и кололутшке находились духи-хозяева, как бы «оживляющие» эти предметы. Сведения об этом приводятся самые разнообразные даже шаманами-родственниками, жившими в одном селе.

Шаман Аквану Оника (сел. Найхам, 1970 г.) сообщил: «Хозяиш бубна — *улиши эдени*, он находится в кружке или в колбе на череповце бубна, за которое шаман держал бубен. Хозяиш — маленький, его вы изображали на бубне». Какой он имел вид, Аквану мне не ответил. По его словам, иногда, когда шаман ударял в бубен, от руки, держащей бубен, сыпалась искра — «это от хозяина». Он считал, что *улиши эдени* переходил в руку шамана из бубна, едва тот брал его; как только шаман прекращал камлание, дух снова уходил из его руки (то же подтвердил потом М. Оника).

Гингоча — дух-хозяин кололутши (Аквану Оника). По словам шаманки Канди Бельды из сел. Джари, имеются доказательства того, что у бубна есть хозяин (*эден*): когда ребенка или женщину лечили, поставив на бубен, положенный на пол, тот никогда не ломался потому, что *эден* — хозяин — бубен держит». Никогда не ломается и кололутшка *исси*, так как в ней есть дух-хозяин.

Шаман Моло Оника (сел. Джари, 1970 г.) сообщил, что хозяйкой *испан* — поиса шамана была красивая девушка *Яогинка Ячинка*, о которой шаман упоминал в песне; ее имя происходит от звукоподражания: звук «поиса» по-найаидски *ю-ю*; *юги* — греметь, обрызгивать. Хозяйкой бубна (*улчуффу эдени*) была *Уманка Укинге* («звук» или «голова» бубна) — красивая девушка, помогавшая шаману неть во время камлания. Хозяйка кололутши (*исси эдени*) — *Гискина Гиминка* — тоже красивая девушка.

Все эти «хозяева звуков», говорил Моло, красивые «девчата», во время камлания они создают «веселье», «как ветерок в клубе, сами веселятся». «Я, когда шамалю, с ними разговариваю. Иногда во сне их вижу, всегда веселые, танцуют, поют».

Нлогой шаман из сел. Хумси С. П. Сайгор сообщил, что хозяйником бубна является дух чумыи, находящийся в колбе. Но есть и другой хозяин — *сэтки*, он «как огонь: бьет в бубен — искры

летят». Есть духи-хозяева бубна в виде имен *муйки*, дракона *мудур*, зверья *дэргол*; у различных шаманов — разные хозяева бубнов, иногда изображенные на них.

Ульчи также верили, что бубны имели духов-хозяев. У шаманки Мала Кагу (сел. Новая Ферма, 1957 г.) за 30 лет шаманской практики было три бубна. По ее словам, у первого бубна был хозяин *дыдан* (птица), у второго — *мудули* (дракон), у третьего — *кутэ* (жаба). Шаман А. Коткин утверждал, что хозяином его бубна был дух *меси*, приходивший на камлание и немедленно исчезающий после него. Шаманка И. Т. (сел. Дуди) сказала нам в 1973 г., что она чувствует, когда бьет в бубен, как в нем «стелелится хозяин бубна, живой».

По словам шаманки Д. Д., ее «тегги» была большая шаманка. Хозяином ее бубна был ищей *сидуки*; он гремел, как гром, топя чертой во время камлания. Хозяиш бубна во время камлания много рассказывал шаману о событиях, происходивших вдали от этих мест (Панюка Лонки, сел. Маринское, 1973 г.).

После изготовления бубна ульчи и найаиды не устраивали специального камлания или обряда «оживления» бубна либо посяа шамана: «Хозяин шел в бубен сам» (дух сам входит — *дыкигуб*).

Футляр для бубна *такку* шили из рыбьей кости, берлоги, иногда и на нем были изображены дракона, жабы, лтерца (например, у шаманки Алтэки Ольги в 1958 г.). Обычно у шамана в футляре от бубна хранились мешочки, служившие «местами» душ детей.

По словам Панюка Лонки (1973 г.), раньше ульчские шаманы пользовались не только бубнами, но и погремушкой *дворну*. Это был выгнутый из двух дощечек (шириной 5–6 см) овальный или круглый футляр с рукояткой, верх и низ которого обклеивали кожей тайменя, щуки или кеты; внутри вкладывали камешки. Подобную овальную погремушку мы видели в 1959 г. в ульчском сел. Дуди. Длина погремушки была около 30 см, наибольшая ширина — 15 см. О погремушке круглой формы нам рассказал А. Сайда. По некоторым данным, эти предметы фигурировали только в ульчском культе бизонцов и на медвежьих праздниках. Подобную погремушку *коре'оч* в 1958 г. мы видели и у амурских найхов. Были они известны и на Сахалине. По словам Ватуна (сел. Лушолово, 1964 г.), женщины на медвежьих праздниках танцевали с двумя погремушками.

Когда умирал шаман, его юбку и юфточку клали в гроб, бубен и полс вешали близ могилы на дерево. Однако тем шаманам, которые скрывают души детей (а таких было большинство), этого делать было нельзя. Считалось, что с бубном связаны судьбы этих душ. Бубном и погосм умершего могли пользоваться родственники-шаманы. Например, шаманка Енада Ангин (записано в сел. Аури, 1947 г.) пользовалась бубном и погосм своей умершей старшей сестры. Остальное снаряжение положили в могилу шаманки.

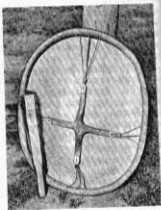
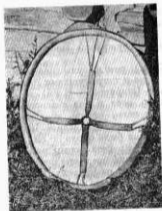
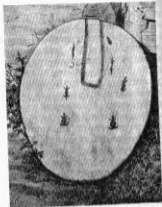
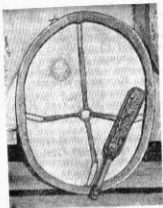


Рис. 27. ШАМАНСКИЕ БУБНЫ:

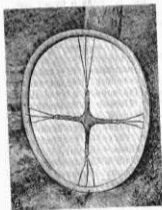
а — нанайский; б, в — ульчский (вид сверху и сбоку); г, д — орочский

У всех народов Приамурья бубны были овальные, узкоободные. Шаманские бубны у народов Сибири имели широкий обод и другие отличительные черты. Маньчжурские бубны в отличие от нанайских и ульчских, судя по данным С. М. Ширкогорова, имели меньшую величину, более широкую обечайку (впрочем, по этому поводу данные противоречивы) и иной характер изображений на

наружной части (бабочки, птицы)²⁴. Маньчжурские бубны, употребляли также небольшие барабаны и «кастаньеты». Бубны, сходные по форме с нижеописанными (но широкоободные), бьются и забайкальских тулусов и амурских бираров²⁵.

Судя по описаниям, бубен у корейцев был, вероятно, похож на нижеописанный (изображения его отсутствуют): «Неизменным атрибутом для шамана является бубен, который обтянут кожей и к которому прикрепляются ремешки вдоль продольных и поперечных осей, за которые шаман держится левой рукой, а ударяет молотушкой правой в бубен. Молотушка обтягивается кожей или мехом и служит в качестве била»²⁶. На рисунках, приведенных в той же статье, изображены шаманы с барабанами, ничего общего не имеющими с приведенным описанием. К сожалению, автор статьи не объясняет этих противоречий.

В коллекциях МАЭ²⁶ хранятся нанайские «строги шаманские, употреблявшиеся при камлании, заменяющие бубен». Шаман держал их в обеих руках во время камлания. К каждой трости привязаны стружки *гисидан*. На верхнем конце вырезаны изображения двух духов — *бучу* и *июнг*. Способ и смысл



употребления этих нанайских шаманских предметов не объяснены. Исходя из указания, что они «заменяли бубен», можно предположить, что эти предметы заменяли бубен в 1920—1930-х годах, как и в других группах. Возможно, что их употребляли так, как это делал пильовой нанайский шаман С. П. Сайгор из сел. Хумпи: вместо бубна он иногда употреблял две палочки *элчугда* длиной по 40 см. Каждая из них имела неодинаковое сечение: средняя часть ее в разрезе представляла круг, а оба конца — квадрат. На четырехгранных концах были привиты гвоздями десять черных, зеленых, красных трипочек длиной 20—30 см. Этими палочками Семен Павлович махал во время камлания на обряде *унди*, надев на себя *унсиэ* — маленькую кофту с нашивками на нее длинными разноцветными тканевыми лентами.

Бубен нанайцы называли *унгучун*, ульчи — *унтуху*, *унту*, орочи — *унту*, *унтухи*, удэгейцы — *унту*, аналогичны эвенкийский (*унтувун*) и ханчжурский (*унгун*) термины²⁷. Обращает на себя внимание, что название бубна только у амурских и забай-

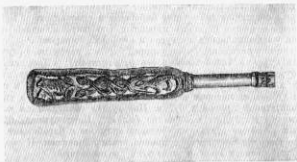


РИС. 28. КОЛОТУШКА ДЛЯ БУВНА РАБОТЫ МОЛО ОНЕННА

кальских эвенков резко отличалось от названия бубна у всех остальных групп эвенков и у амурских народов. Небезынтересно отметить, что термины для бубна у нивхов, айнов и бурят почти идентичны. Бубен у народов Нижнего Амура не символизировал, как у других народов Сибири, садное животное шамана либо вселенную. Хотим обратить внимание на чжурчженский термин *wan-tu-hung* (в некотором роде созвучный термину *ушугуху*, обозначавший «небесвод»²¹). Можно предположить, что в прошлом бубен у чжурчженей, так же как, например, и у салто-алтайских народов, ассоциировался с небесводом. Позднее же это значение, по-видимому, было утрачено (во всяком случае Широкогорев не отметил его у маньчжуров). Подобного значения для бубна не зафиксировано и у народов Нижнего Амура.

Название колотушки *гиспу*, *гисла* у народов Амура было близко к эвенкийским и эвенским (*гис*, *гису*, *гисун*) и распространялось вплоть до Енисея (у эвенкийских эвенков — *сигун*).

Нижнеамурский бубен не имел аналогий в Сибири, лишь отчасти (по форме) напоминал бубны амурских (бирары) и охотских эвенков, а также забайкальских бурят. Но бубны этих народов отличались широкой (8–10 см) обечайкой и оформлением.

Толы — металлические диски (диаметр 4–30 см), или «зеркала», как их принято называть в литературе, являлись атрибутами шаманов разных рангов. Одна сторона бронзового диска была гладкой, другая имела выпуклые изображения. Эти диски на веревках подвешивали на грудь или спину шамана, иногда по дватри. В литературе *толы* рассматривались как «щиты, защищавшие шамана от злых духов», как предметы, помогающие предсказать будущее или «отражать злые и добрые дела»²². Специально выделяя этот вопрос, мы установили, что у нанайцев и ульчей подобное понимание отсутствует, они считали, что *толы* являются вместилищем различных духов-помощников шамана.

Например, известный знаток нанайской старинной культуры Подокот Киле говорил: «У *касаты*-шаманов в *толы* находится дух собак, на которых они перевозят души умерших в загробный мир». По мнению нанайцев рода Киле, в диске были духи не собак, а олени (этот эвенкийский по происхождению род отправлял души умерших на оленях). Шаман Акпану Онника считал, что у некоторых шаманов были диски, содержавшие духов разных боляшек, т. е. *толы* заменяли *сэем* — фигурки духов, были их вместилищами. В этом случае шаман лечил наложением диска на больное место. По словам Колбо Вельды из сел. Джари и Гэюка Киле из Найхина, *толы* вмещали и других духов (не только тех, которые были нужны для камлания *каса*). Л. Я. Штернберг писал о дисках *толы* кратко: «Они помогают, чтобы петень и друтю внутренности шаманва были здоровы»²³.

В. Диосеги²⁴, ссылаясь на И. А. Лопатина, также рассматривает шаманское зеркало *толы* как вместилище духа, оспариваясь на том, что перед камланием шаман брызгал на него водкой²⁵. Далее автор, следуя нанайскую легенду, в которой говорится о дисках *толы*, делает вывод, что в *толы* помещалось изображение духа шамана — *Гирри аки*. В дальнейшем исследователь совершенно не касается этих дисков и далее их термина — *толы*. Опираясь терминами «зеркало» (нан. и ульч. *паньчичу*) и «душа» (нан. *панья* — 1) душа, 2) отражение), рассматривая суверенные обычаи народов мира, связанные с зеркалом, Диосеги пытается доказать, будто в понятиях нанайцев обыкновенное зеркало (не диск *толы*) как бы вмещал в себя душу человека. В действительности нанайцы так никогда не думали.

О связях между обыкновенным зеркалом (*паньчичу*) и шаманским диском (*толы*) автор не говорит. Рассмотревшие им обычаи и представления народов мира, связанные с обыкновенным зеркалом, нанайцам и ульчам не были свойственны.

Обыкновенно нанайцы и ульчи говорили, что диски *толы* шаманы приобретали у торговцев (записано от П. Я. Онника, сел. Динлы, 1970 г. и от Акпану Онника, сел. Найхин, 1970 г.), но у *касаты*-шаманов, как уже упоминалось, они якобы выходили из рта.

Диски нанайских шаманов некоторые исследователи связывали с влиянием маньчжуров, у которых применялся аналогичный термин для подобных вещей. Однако известно, что такие же предметы, с тем же названием широко применялись у бурят, эвенков, якутов, тувинцев, монголов, игнасан и др.²⁶ Небезынтересно, что в нанайском языке термин *толы* употребляется еще и как образное слово, означающее «гладкая, ровная поверхность»; такое значение не отмечено в других тунгусо-маньчжурских языках²⁷.

В Южной Сибири бронзовые зеркала изготавливались еще во II тысячелетии до н. э.²⁸, значительно раньше, чем в Китае²⁹. Из Южной Сибири бронзовые зеркала распространялись среди различных народов Центральной Азии. Широко применялись они у корейцев, чжурчженей, маньчжуров, монголов³⁰.

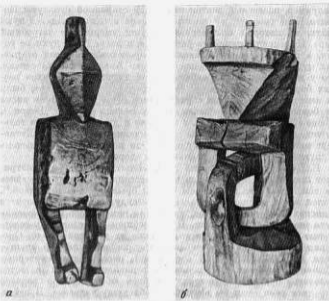


Рис. 29. ФИГУРКИ ДУХОВ, УЛЬЧЬСКИЕ:

а — металлическая, дух *аджа*. Такие предметы имели все шаманы и многие шамани в качестве охотничьего талисмана; б — деревянная фигура — заместитель духа *города*

В шаманской практике нивхов также употреблялись металлические диски *голи*, но они их называли *пулюнг* (сел. Пад, 1958 г.), *пулинг* (сел. Кальма, 1964 г.).

Атрибутом нанайского *касаты*-шамана являлся посох *боло* — палка длиной 110—120 см, на которой иногда изображали духов-помощников. На палку натягивали змеиную кожу или шелк. На верхнем конце посоха прикрепляли металлическую фигурку духа *боло мапа* (*нека мапа*) в виде бородатого старика, Штернберг описывает эту фигурку «хозяина посоха» следующим образом: «Медная фигура человека со сложенными на груди руками, с вырезанными спереди и сзади ребрами; это *некке мафа* (*нека мапа*).— А. С.) — «современник трех солнц»; он помощник шамана, показывающий ему дорогу в *бун*; при лечении больных не помогает; достался шаману в наследство от предков»²⁴. Во время камлания *каса* эту фигурку «спонит» водой. Если у посоха не было металлической фигурки, на верхнем конце делали утолщение четырехгранной формы, на котором рисовали изображение

этого же духа (такой предмет был обнаружен в шивинском музее сел. Найхун в 1972 г.). На нижнем конце посоха прикрепляли железный нож²⁵ или делали фигурное утолщение²⁶ *боло тахями* (термин записан в 1972 г. в сел. Найхун от Цолокто Киле). Металлическая насадка на верхний конец посоха у *касаты*-шамана якобы также «выходила из рта».

Существовали и другие посохи, употреблявшиеся шаманами исключительно при камлании на перьмах, или малых, поминках; на этом посохе были изображены другие духи²⁷.

Посохами *тунелун* (пал.) пользовались простые шаманы. С. В. Иванов описал посох, хранящийся в Хабаровском музее. Длина его 131 см. На верхнем конце прикреплено объемное изображение птицы. На посохе нарисованы красками птицы, драконы, змеи, амуры, амен, человеческие фигуры, всадники на лошадях²⁸. По сообщению шамана Моло Ошника, когда шаман берет души умерших в загробный мир, *«боло мапа* усаживает на варте души *нанан*, запрягает собак, везет, тормозит, помогает охранять души в пути». Нанайцы называли его также *боло эдени* (хозяин посоха) и *каури эдени* (хозяин тормоза) (*каури* — тормоз для парты). С. П. Сайгор считал, что посох был нужен *касаты*-шаману, чтобы расчищать дорогу в *бун*. Посохом *боло касаты*-шаман подпирался, когда приезжал на обряд *каса*, это был как бы символ его могущества. Такие посохи в 1920—1930-х годах были не у всех больших шаманов, взамен употребляли копье *сида*, пальму *годо*, при этом лезвие покрывали черной краской, а к рукоятке прикрепляли черную ленточку.

Л. Я. Штернберг, наблюдавший обряд больших поминков в 1910 г. в сел. Таргон, сообщает, что большой шаман держал посох в руках, когда обращался к душе умершего, «говорил» с ней. Заключив один этап обряда, вешал посох на столб в доме. Во время другого этапа шаман ударял по своей шапке посохом, чтобы убедиться, что она крепко держится на голове, затем — через некоторое время еще раз, чтобы снять ее с головы²⁹.

Нанайские *касаты*-шаманы не могли делать себе посохи, они изготавливали их друг для друга. По другим сведениям, *касаты*-шаман принимал посох и от своих «младших коллег» (Гяюна Киле, 1972 г.).

Традиционный посох ульчей *булау* был сходен с нанайским. Термины *боло* (пал.), *булау* (ульч.) отсутствовали у эвенков, маньчжуров, народов Сибири. На верхнем конце посоха ульч также укрепляли антропоморфную металлическую фигурку длиной до 15 см, появляющаяся, как говорили, только из «рвоты» (*сол-булана*) шамана. Согласно словам З. Авалниной из сел. Калининка, дочеря *касаты*-шамана Мунина, этим посохом шаман «будил мертвого человека», т. е. окликая его душу на *каса* — обряде больших поминков (о подобной функции посоха *боло* нам сообщила в 1962 г. нанайка — старая жительница сел. Джунен). У ульчей, как и у нанайцев, простые шаманы также использовали посохи *тинзун* без металлического наконечника.

В 1947 г. нам встретился у улчских шаманский посох длиной 74 см — палка, круглая в сечении, на которой азимтообразно было вырезано изображение змея. На верхнем конце его была вырезана головка духа *горбо* с девятью отростками на голове и двугранным лицом. В нижней части этой фигурки из того же куска дерева была вырезана петля, соединенная с петлей за самым посохом. Таким образом, фигурка духа *горбо* соединялась с посохом подвижно. Верхний конец посоха с фигуркой обвивал пучок ритуальных стружек. Нижний конец посоха представлял собою развилку на трех сучков-отростков. На конце каждого из них были вырезаны головки: на двух — духа *бууч*, а на третьем — *манси* (или *ласи*). Этот предмет, в какой-то степени «имитирующий» настоящие шаманские посохи, являлся, по-видимому, одним из лечебных предметов шамана.

В снаряжении шамана входила и различные другие предметы. Например, камешки *тавогда*, употреблявшиеся для «оживления» и «лечения» умершего. О них упоминали П. П. Шинкевич, Л. Я. Штерберг и И. А. Зюгант⁴². По этим камням шаман якобы узнавал подвижность найденной и отраженной им в загробный мир души. Наиболее подробные данные имеются в описании найденной коллекции Н. А. Лянской (МАЭ, 5747—419), где в мешочке хранились 19 камешков (их примерные размеры: 4×2, 7×3, 3×3, 5×2 см и т. п.). По Н. А. Лянской, камешки играют роль духов-помощников шамана и придают силу покойнику; шесть камней придают подвижность коленным суставам (*пльбэн* — колено), шесть (*чэрчик, цюки*) — бедренным суставам, шесть (*лакпича*) — диафрагме, один (*меван*) — сердцу. Шаман «одухотворял» каждый камень. Такое восстановление тела якобы было необходимо для «жизни в загробном мире». Здесь можно привести и иную оценку найденных этих действий: они говорили нам, что на малых и на последних поминках при помощи камней оживляли душу, чтобы она могла обитать с родными здесь, на земле, до последних поминок, перед уходом в загробный мир.

Примечательны термин *тавогда*; его можно связать с *таво* — зазвуча, зазвучь (например, потухший огонь); *тавоча* — зазвучь лампу и остави ее горячей⁴³. Значение термина поистине символично, приемная во внимание смысл действия с камнями — оживление души умершего.

В использовании этих предметов в практике шаманов проследиваются небезыгодные параллели: корейским шаманам «камешки дают понять, как они вселяют большую душу; обыкновенно шаман носит их в особом мешке за поясом»⁴⁴⁻⁴⁵ (в данном случае — у корейцев — речь идет не об умершем, а о больном человеке, которому являлся шаман).

Касаты-шаману был необходим лук. На заключительном этапе обряда больших поминок выстрелом из лука он убивал «черта», преграждавшего путь в *буни*. По словам М. Ояника, шаман только упоминал о луке «в шепоте».

У улчских и пайкайских шаманов в качестве «вспомогательных духов» употреблялись нефритовые диски *косо* (диаметр 5,7 см) с центральным отверстием. Такие предметы мы видели в 1957 г. у слепого 73-летней шаманки Мала Кагу и у А. Коткина.

У старых шаманов встречались предметы старинного вооружения, «защитившие» их во время битв со злыми духами. У улчца А. Коткина старинная сабля японской работы постоянно падалась при нем; тяжело болел в конце жизни, он, держа саблю, клал ее с собою, обернув лезвие тканью, так как во сне, по его словам, когда ночи клался с *амбан*, Мала Кагу, болел, носила на груди под халатом лезвие *кандзэри* — деталь старинной японской сабли *дзюган*. («Эта военная вещь даст мне силы *амбан* топтать», — сказала она.)

Навайские и улчские *касаты-шаманы* не обходились без деревянной фигурки мифической птицы *коори*. Навайцы и улччи, думали, что она живет по мировому дереву *конгор оягда* *ало туйга*. Большой шаман только верхом на этой птице мог вернуться из загробного мира, оторвавши туда души умерших в конце последнего поминок. Улччи и навайцы рассказывали нам, что фигурку *коори* вешали в балаганах, из которого души умерших уходили на тот свет. Когда шаман доставлял их на место, фигурку птицы *коори* в балаганах как бы сама поворачивалась в обратную сторону, и он на ней возвращался в этот мир.

Неперемывными атрибутами пайкайских и улчских шаманов были стоявшие у дома своеобразные столбы *гороан* (улчч. *тура, туру, дару*), нечто вроде жертвенника. Их было три: средний, диаметром до 20—25 см, был выше дома, по бокам — столбы поменьше. Иногда столб был только один. Это были обыкновенные деревья, несколько обтесанные снизу. Средний столб имел в разрезе форму четырехугольника (или такое сечение имела только средняя часть столба). На его поверхности, как говорил старик, рельефно вырезаны изображения змеи *симур*, драконов *мубур*, иероглифы *исман, жаб кутур*. На высоте 1 м от земли на южной его стороне (а иногда и на боковых столбах), вырубалось изображение лица духа Саягял Мана. На вершине центрального столба (а иногда на всех трех) помещались скульптурные фигурки птиц (чаще — кукушек). По данным, полученным в 1970 г. от шамана Моло Ояника, на старинных *гороан* изображали птиц, летавших к верхнему богу: ласточку *киншал*, кукушек двух видов — *кэнгэра кэжу* и *тонгоро токто*; иногда все три изображения птиц были одинаковыми (кукушки). Колбо Вельды говорил, что птицу *киншал* называли *айсала киншал* — «золотая», *кэнгэра киншал* — «серебряная». Эти птицы «однимал» шаман на небо, и он так разговаривал с богом». Кукушки, по словам Моло Ояника, выполняли и другую роль. Вместе с другими птицами *буни лес* (птицы загробного мира) они душу умершего человека перед отправлением в *буни* преслаивали в птицу. «У меня есть только один *гороан*, с одной кукушкой; стоит в Дзэсуй-гуоши, моем родовом месте; этот *гороан* певчая», — сказал в 1973 г. Моло Ояник.

В МАЭ (3757—433) имеется часть шаманского стопа из сел. Дюлдон; на его поверхности вырезаны рельефные изображения четырех драконов (или змей) *сумур* с глазами, итерами, лагушки. У подножия центрального столба *горбан* обычно ставили деревянную фигуру — покоевое изображение духа *булган* или *лиэнь булган*. Нижнюю часть фигуры закапывали в землю. Рядом помещали изображения других духов — по три итерия *ислам*, пять змей *сумур*, шесть черевых лах. Все это место ограждали пеньковой оградой. Раньше шаман камлал на открытом воздухе, у свесов священных столбов, перед началом и по окончании обряда *унди*, отсюда он начинал свой путь камлания для больного, а также возвращался сюда каждый раз после влечения тяжелобольного человека. По словам Акиму Оника, если шаман переезжал в другое селение, он забирал все фигурки, стоявшие у *тороан* (хотя сам столб оставался); считалось, что он «внимал *тороан*». Затем он молился, вставлял в просел и *тороан* прошения. Он не опасался, что кто-нибудь осквернит столб. Найкайсы в буквальном смысле боялись дотронуться до шаманского столба («заболеешь, умереть»).

Все улусские шаманы, как и найкайские, имели столбы *тура*, *дару*, раньше к их подножию тоже ставили фигурки духов (*маси* и др.), окружали оградкой.

Шаманские столбы *тороан*, согласно предположению Д. Я. Штернберга, являлись как бы символом «мирового дерева», оно росло в подземном мире *доркин*, проходило через нату землю и выходило в верхние сферы неба¹⁴. Благодаря этому столбу шаман мог бывать где угодно, вплоть до самых «заоблачных высей».

До революции русская администрация и священники пытались вести борьбу с шаманством. Открытые камлания у столбов *тороан* (улук, *дару* или *тура*) прекратились, хотя невысокие столбы сохранялись кое-где в глухих селениях еще до 1940-х годов. Потом их стали скрывать от посторонних глаз различными способами: уменьшали высоту и толщину столбов, ставили их среди деревьев на огороде. Иногда роль столба *тороан* выполняло тонкое дерево высотой 1,5 м. Точно столбы были у некоторых найкайских шаманов в 1960—1970-х годах. У ойджонских шаманов роль столба *тороан* в это время играла тонкая березка на огороде. «Но это не по правилам», — сказал шаман Акиму Оника в 1970 г., — для *тороан* нельзя использовать березу».

В 1960—1970-х годах улусские столбы *дару* — это галочки в 10—15 см, навозляну зарытые в землю на огороде шамана. Здесь никто их не видел и не трогал, функционировали же они так же, как и большие столбы.

Сравнительный анализ шаманских одежд и атрибутов народов Амура и других народов приводит к интересным выводам. Шаманская одежда на Амуре, в отличие от распространенной на большей части территории Сибири, изготовлялась не из джур или родутги, а на ткани. Это имело место и у других народов (ал-

тайцев, хакасов, бурят, бираров)¹⁵. Такой элемент шаманского тканевого халата, как верная у плеч и локтей, встречался также у алтайцев, хакасов, тофаларов, юкагиров, тувинцев-тоджинцев, монголов¹⁶. Одежда шаманов у этих народов символизировала птицу.

Изображения птиц или перья на шаманских головных уборах характерны для найкайцев, улукчей, а также баргузинских эвенков, алтайцев, хакасов, у последних чаще всего это были перья или изображения филина¹⁷. Найкайские и особенно улукские шаманы «летали» во время камлания в обрае этих, а также и других птиц.

В изложенных выше материалах по шаманству упоминались своеобразные понятия найкайцев об особых птицах *буни гаса*, в число которых включались и реальные птицы. К последним, в связи с этими верованиями, у найкайцев было особое отношение. В найкайских и улукских мифах и верованиях присутствует птица *моору*, почитавшаяся за особые свойства. На культурных предметах (одежда, атрибуты), в вышивках, рисунках, аппликациях имеются изображения птиц и животных: самостоятельно существует зооморфная скульптура. Многие из этих изображений олицетворяли духов-помощников шамана. А. Ф. Анисимов пытался доказать, что все эти духи летались и прощлом тотемами, однако не привел убедительных аргументов в пользу этой концепции¹⁸. Стремление многих авторов, особенно археологов, идентифицировать любые изображения животных с тотемами, на наш взгляд, требует серьезных доказательств¹⁹. Многолетнее углубленное изучение религиозных верований падайцев и улукчей привело нас к выводу о том, что убедительные доказательства существования пережитков тотемизма у этих народов отсутствуют. Множество духов-помощников найкайских и улукских шаманов не имеют птичаного отношения к тотемическим верованиям, но обнаружены они и в других областях религиозных представлений.

В отличие от всех других народов Сибири шаманы на Нижнем Амуре поверх халатов носили кофточки с короткими рукавами или безрукавки и юбки. В этот же комплекс одежды входили шаманские пояса с подвесками. Судя по литературе, наиболее близкие аналогии можно найти к югу от Амура: кофточки и юбки, а также сходные пояса с подвесками носили корейские шаманы²⁰. У сибирских шаманов отдельные от одежды пояса не стмечены, однако у некоторых групп алтайцев к кофточкам пришивались пояса с подвесками или бахромы²¹. На шаманских кафтанях тувинцев-тоджинцев и тофаларов металлические конические подвески прикреплялись в один-два ряда к верхней части спинки²². У казачьих шаманов поверх тканевой куртки употреблялась специальная узкая накладка, к которой прикреплялись тяжелые металлические подвески²³. Тяжелые подвески возможно было прикреплять к легкой одежде из ткани. На Амуре и в Корее их прикрепляли к поясу из толстой войлы.

Шляпки найкайских *касацы-шаманов*, особенно таяка их детали,

дан «орган» на макушке, сходны у найаев, корейцев и маньчжуров¹⁰.

У всех народов Нижнего Амура бытовали бубны, отличавшиеся от сибирских узкой обечайкой; по форме же они несколько приближались к байкальским и верхнеамурским. В этом отношении к найаевым бубнам были близки корейские¹¹, но сильно отличались от них маньчжурские, с их широким ободом¹². Изображения на нижнеамурских бубнах делались не всегда и состояли из фигур духов-помощников шаманов (змеи, драконов, ящеры, червей, жабы и т. п.). На маньчжурских бубнах изображались бабочки и птицы. Бубны на Нижнем Амуре не символизировали ни вселенную, ни земной мир, ни единое животное, как бубны у народов Алтая и Саяна, эвенков и других народов.

Терминология нижнеамурских бубнов (*дугу*, *утифу*, *утигуз*, *укуду*), как и названия колотушек (*гисил*, *гисул*, *гирну*), имеют эвенкийское происхождение. У эвенков бубен, из типа, нижнеамурский, назывался *кае*.

Атрибуты нижнеамурских шаманов — камни *тагусоб*, примененные на поминках, были известны в корейском шаманизме¹³.

Металлические диски *голи* употреблялись шаманами в Монголии, Корее, Маньчжурии, во всей Южной Сибири более широко (по с. иными терминами и функциями).

Таким образом, из перечисленных предметов шаманского культа на Амуре очень многие сходны с распространенными по всей Сибири, другие близки таковым у народов Амура и Южной Сибири. Например, употреблялись низкими найаевскими шаманами особые палочки с прикрепленными к ним узкими и длинными плетеными тканя (нап. термины *ламугоб*, *экину*, ульч. *ламугоб*) имеет аналогию у атайцев. Добавим и такие примеры: атайский термин *палочки кунгун*¹⁴ на бубне близок найаевскому *конгоро*, отсылающему к полеске на поясе шамана. Представления инаицев в дереве *морю*, связанном с жизнью человека, близки к атайским и якутским¹⁵. Можно отметить элементы, сходные с корейскими, меньше — с маньчжурскими.

Некоторые детали шаманского снаряжения и атрибуты были характерны только для народов Амура: культ стружек (связанных не только с шаманизмом, но и с культом духов природы); употребление в шаманизме в культе бизонаов погребушек *десрну* (ивх. *кор'оч*); представление о некоторых предметах шаманской атрибутики, позволяющихся и во ритуалах.

В данной главе мы не рассмотрели наиболее многочисственные предметы шаманского культа — фигурки духов *сэвэн* и *аэли*, о которых говорилось в предшествующих главах. Подобные предметы имели в обиходе и найаевы. Во многих домах найаевцев и ульчей такие вещи, изготовленные из различных материалов, были во множестве. Некоторые из них хранились многие годы, другие служили для одного кампания. По большей части их хранили в тайге. Когда хранение в тайге стало вызывать некоторые

затруднения, их стали помещать в амбары. С распространением домов русского типа и исчезновением амбаров основным местом хранения сэвэн стали «вышки» домов — пространство между потолком и крышей.

В 1970—1980-е годы оставалось все меньше мастеров по изготовлению фигурок духов. В отдельных случаях старушки просит молодых людей, далеких от религии, но с определенной степенью художнического дара, и те создают необходимые старым женщинам предметы по их описаниям. Некоторые старые найаевы вплоть до 1980-х годов изготовляли по сохранившимся образцам «ионы» *мио* и другие рисунки на ткани.

Широ практиковались наложения типа «поминки души», не требовавшие изготовления фигурок *сэвэн*.

¹ О том, что П. П. Шижневич собирал материалы у данной группы, он писал сам (Материалы для изучения шаманизма у гольдов. Хабаровск, 1936. С. 3).

² Там же. С. 13.

³ В музее г. Николаевска-на-Амуре хранится тляевый хапат, часящийся ульчским шаманизмом. На его бою и спину напеты изображения змеи и ящерицы из иной тайги. В действительности, хотя он был сделан ульчской, но по заказу музея по образцу ульчских. Эти данные получены от мастеров, изготовивших этот хапат, у ульчей по дороге заплыва отступивших.

⁴ Прокофьев Е. Д. Шаманский костюм народов Сибири // Сб. МАЭ. II, 1971. Т. 27.

⁵ С. В. Невнов (Материалы по изобразительному искусству народов Сибири. М.; Л., 1954. С. 302—304) рассматривая юбку и юфту лишь как элементы женской шаманской одежды, по это неверно. Юбка, например, была широко распространена как элемент мужской одежды не только среди шаманов (Словама А. Традиционное хозяйство и материальная культура народов Нижнего Амура, М., 1984. С. 172—173). Юфта, по существу являясь (особенно утолщенная), имела не только распространенные среди мужского и женского населения. Правда, на шаманских костюмах изображались духи, но далеко не всегда. Е. Д. Прокофьев писал, что изображения духов встречались только на женских шаманских юфтах, и действительно они были и на мужских (Шаманский костюм... С. 50).

⁶ Ван F. The Decorative Art of the North American Indians // The Popular Science. 1903. Monthly October. P. 487.

⁷ Шижневич П. П. Материалы... С. 13.

⁸ Лютенко И. А. Гольды. Владивосток, 1922. С. 261.

⁹ Мы не встречали подтверждений указаниям П. П. Шижневича (Материалы... С. 14) о запрете употребления собачьего меха.

¹⁰ Там же.

¹¹ Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. М., 1975. Т. 1.

¹² Штернберг А. И. Ивхик. Гольды, орочи. Хабаровск, 1933. С. 495—496.

¹³ Шижневич П. П. Материалы... С. 10—11.

¹⁴ Сравнительный словарь...

¹⁵ Пельт Г. И. Материалы по салукскому шаманизму // Этнографический Северный Азия. Новосибирск, 1980. С. 34, 35, 37. В работе Г. И. Васильева *Черукчи* — севернее балкан и познато «чуркчи», «делать убрыкчи»; так же назывались данные юфты из кусочков меха на шаманском эвенкийском кафтане (эвенкийско-якутско-динские эвенки) // Сб. МАЭ. М.; Л., 1951. XIII. С. 178, 180). Накакой связи с понятием «орган» у термина *чуркчи*, *чуркчи* в эвенкийском языке нет.

¹⁶ Давыдов В. Годовые убрыкчи найаевских шаманов. Буденит, 1955.

1. *Окладников А. П.* Древние шаманские изображения Восточной Сибири // Сов. археология. 1947. X.
2. Там же.
3. *Штернберг Л. Я.* Уездник... С. 644—655.
4. *Сюмак А. В.* Некоторые вопросы происхождения народов Нижнего Амура: (О так называемом атланском компоненте и медвежьем празднике амурского типа) // Вопросы истории народов Сибири. М., 1964.
5. *Шамкель П. П.* Материалы... С. 12.
6. *Shirokogoroff S. M.* Psychomental Complex of the Tungus. L., 1935. P. 237—296. В другой работе этого же автора говорится об узком обеле (*Широговоров С. М.* Опыт исследования основ шаманства у тулгусов. Владивосток, 1919. С. 34).
7. Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л., 1961.
8. *Иванова Ю. В.* Шаманство в Корее (XIX — начало XX в.) // Символика культур и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980. С. 13, также рис. 2, 3.
9. Кол. 3348, № 85, вл. II. Коллекционный, 1926 г., привезено с р. Горы.
10. Сравнительный словарь... М., 1975. Т. 2.
11. Там же. С. 275.
12. *Шамкель П. П.* Материалы... С. 12.
13. *Штернберг Л. Я.* Уездник... С. 496.
14. *Давидов В.* Тулгуско-маньчжурское зеркало шамана (материалы к преданиям о духе тулгуско-маньчжурских народностей) // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest, 1951. II.
15. *Локатин В. А.* Гольды. С. 264.
16. *Малжугеев И. А.* Бурятские шаманствительские и дошаманствительские термины. М., 1971; *Векрацкий Э. К., Васильев В. П.* Пляк и бубен якутского шамана. СПб., 1910; *Вайнгейль С. П.* Тушское шаманство. М., 1934. С. 7; *Прокофьева Е. Д.* Шаманский костюм... С. 35; *Гравеев Г. И.* Традиционные кудлы итавасов // Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977. С. 224 — металлический круг, изображающий солнце.
17. *Оленко С. Н.* Нанайско-русский словарь. М., 1980. С. 402.
18. *Лубо-Лещиненко Е. М.* Привозные зеркала Маньчжурской котловины. М., 1975. С. 7—8.
19. *Стратанович Г. Г.* Китайские бронзовые зеркала // ТИО. 1951. XXIII. С. 50.
20. *Воробьев М.* Древняя Корея. М., 1961. С. 36, 39, табл. XIV, XV. *Шавакина Э. В.* Клад чжурчженских зеркал // Материалы и исследования по археологии СССР. 1986. № 86. С. 232—237.
21. *Штернберг Л. Я.* Уездник... С. 318.
22. *Вячеслав С. В.* Материалы... С. 348.
23. *Шамкель П. П.* Материалы... Прил. 12.
24. Там же. С. 14, 30.
25. *Вянов С. В.* Материалы... С. 320.
26. *Штернберг Л. Я.* Уездник... С. 487—488.
27. Там же; *Шамкель П. П.* Материалы...; *Локатин В. А.* Гольды.
28. *Оленко С. Н.* Нанайско-русский словарь. С. 389.
29. *Иванова Ю. В.* Шаманство в Кореи... С. 43.
30. *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 122.
31. *Прокофьева Е. Д.* Шаманский костюм... С. 34, 35, 63, 76 и др.
32. Там же. С. 59, 60, 70, 73—75, 86; *Вакторовая Э. Л.* Монгольская одежда // Свидетельства народов зарубежной Азии. Л., 1977. С. 193.
33. *Прокофьева Е. Д.* Шаманский костюм...
34. *Алексеев А. Ф.* Представления эвенков о шивитках и проблема происхождения первобытной религии // Сб. МАЭ. Л., 1949. XII.
35. В. Е. Медведов (О некоторых находках чжурчженской культуры на Нижнем Амуре // Новое в археологии Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1979) трактует изображение птицы на гильеином уборе антропоморфной скульптурной фигурки, найденной вблизи Нанайского р-на, как свидетельство тотемических верований интелов XI—XII вв. н. э., связывая на особое отношение современных нанайцев к некоторым птицам. В этой работе и в некоторых других (см., например: *Сюмак А. В.*
- Представления нанайцев о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976) показано, что особое отношение и различным животным и птицам у нанайцев воссе на связывались с тотемическими верованиями.
36. *Иванова Ю. В.* Шаманство в Кореи... С. 12—15. Автор приводит материалы из архива Института востоковедения, где сохранились рукописи И. Афинского, обследовавшего корейцев в р-не Паленгана в начале XX в. Здесь описывается костюм (юбка, кофточка), юбка, бубен, но описанию эти детали и нижнеамурскими (по рисунку нет).
37. *Прокофьева Е. Д.* Шаманский костюм... С. 42, 61.
38. Там же. С. 72, 74.
39. Там же. С. 60—68.
40. *Окладников А. П.* Древние шаманские изображения... *Воробьев М. В.* Древняя Корея. М., 1961. Фронтиспис.
41. *Иванова Ю. В.* Шаманство в Кореи...
42. *Shirokogoroff S. M.* Psychomental Complex...
43. *Иванова Ю. В.* Шаманство в Кореи...
44. *Штернберг Л. Я.* Уездник орла у сибирских народов // Сб. МАЭ. Л., 1925. Т. V, вып. 2. С. 735.
45. *Чалышева А. В.* О современных религиозных пережитках у алтайцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 93—94.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Шаманизм — одна из форм религий, для которой характерна вера в способность шаманов активно общаться с душами людей и духами, руководить ими во время камланий.

В представлении индейцев и ульчей о трехчленном строении мира (верхний, средний и нижний) обнаруживается много противоречий, неясностей и т. п. Можно предположить, что эта система понятий редуцировалась и трансформировалась под воздействием временных факторов, однако не исключено, что эти, подчас хаотичные, верования явились результатом разновременного расселения на этой территории этнически чрезвычайно пестрого по происхождению населения. Эти разнородные элементы привнесли сюда свои религиозные верования, часть которых сохранилась в причудливых сочетаниях.

Народы Нижнего Амура одухотворяли природу и систематически молились солнцу, небу, земле, воде, горам, пасоля все эти сферы духами. Представления об этих силах были не очень яркими, некоторые из них персонализировались как разнообразные духи-хозяева.

В XIX—XX вв. в систему религиозных верований этих народов входили представления о верховных духах — богах *Эндуря*, *Самьон*, *Саманя* и др. Считалось, что судьбы и благополучие людей зависели также от солнца, звезд, к ним обращались с молитвами шаманы и шаманши.

Для шаманизма на Нижнем Амуре было характерно в рассматриваемый период наличие элементов фетишизма, магических верований и др. Они настолько слились с системой шаманизма, что не всегда четко прослеживаются. Между тем их можно видеть и в изображенных — деревянных фигурках духов и лоджиями с суставами копытностей, и в просверленных сквозных отверстиях — снизу доверху — вертикально стоящих антропоморфных божках (сразу эти отверстия плотно закрывались, — так регулировалась функция шкатулки у человека) и в приобщении шамана к «власти» благодатя нитью *клячи* во время обряда *инди*, и в получении им «счастья» во время обхода девяти домов одновесельчан. На многих страницах данной работы показано, что шаманы пользовались магией числа девять и во время своих камланий, и при изготовлении необходимых атрибутов.

Мы не можем утверждать, подобно исследователям иных народов, что шаманизм на Нижнем Амуре включал и тотемистические верования как наиболее ранние, предшествующие. Специальные поиски в этом направлении, анализ многочисленных по-

левых материалов по религиозным верованиям, родовым легендам и историческим преданиям не дали положительных результатов. Можно утверждать, что первыми исследователями археологии, искусства, истории народов данного региона, когда, обнаружив фигуру животного, делают вывод о наличии у ее изготовителей тотемических верований. При исследовании этих проблем обращает на себя внимание, что в родовых легендах разных групп народов этого региона никто не связывает свое происхождение с животным миром, хотя известно много случаев их особого отношения к предстателям этого мира. Оно вызвалось отнюдь не тотемическими верованиями. Напайцы очень бережно относились к ласточкам, считая их «божьими» птицами, близкими к дебу, приносящими добро. Они почитали *буки гаса* — птицу загробного мира, а также филина и сова, так как они охраняли младенцев от злых духов (такую же роль играли и перья орлов, коршунов; функции *буки гаса* показаны выше).

Широко распространенный на Нижнем Амуре медвежий культ не был связан с тотемическими верованиями. В своих истоках он связан с древним культом тайги. Кроме того, на его развитие оказал большое влияние «странствующий фольклорный» сюжет, известный многим народам мира, — о браке медведя с женщиной. Естественно, что к тотемизму он не имеет отношения.

Шаман иногда (на образе *каса*) выступал в образе медведя, как и в образах других животных. Но медведь не являлся тотемным животным ни одного рода напайцев, ульчей и других народов региона.

Еще раз следует повторить, что нет убедительных аргументов, чтобы утверждать, будто духи-помощники шаманов в своих истоках являлись тотемными животными, это ничем нельзя доказать. Духи-помощники появлялись у шаманов главным образом из их сна; их образы шаманы черпали из окружающей действительности, жизнь не дала им «материалов», но они наделяли эти существа фантастическими свойствами. Подвляющую часть своих духов-помощников шаманы приобретали в процессе своей длительной практики, в общем случайно, но из тех же ласточков. Что касается духов *амма*, то они были по преимуществу антропоморфны.

В сложной системе шаманских верований присутствуют элементы, отражающие неоднородное происхождение этих народов. Эту особенность их этнического состояния отметили лингвисты, археологи, исследователи материальной культуры, историки и т. п.¹ Данный вывод можно сделать, учитывая и материалы по шаманизму.

В основе культуры напайцев и ульчей лежал местный автохтонный пласт. Существенным был также вклад эвенков, маньчжуров и др.

Как уже отмечалось, исследование шаманизма напайцев и ульчей крайне мало. Этого нельзя считать об осмещении данной темы у народов Севера и Сибири вообще². Суммируя основные

литературные материалы, мы приходим к выводу о том, что по своим основным признакам шаманизм нанайцев и ульчей близок к распространяемому у большинства других народов Севера. Об этом свидетельствуют такие общие черты, как последовательность шаманского дара, наличие специфического костюма, некоторые типы камланий.

Однако в шаманизме нанайцев и ульчей существовали особые элементы, делающие его своеобразным явлением. К ним относятся: 1) представления о наличии у шаманов души, принципиально отличной от души простого человека. В связи с этим обряды посвящения шаманов не были схожи с известными у других северных народов; 2) отсутствие так называемой школы шамана (черты сходства в этом отношении прослеживаются только у итаханов); 3) широкое развитие практики хранения шаманами душ взрослых и особенно детей в особых, «воздухотороших» хранительных (хранительца душ у аювков, котов быт иныме, «земыня»). С этим был связан своеобразный «воздухо» шамана над детскими душами, длившийся иногда в течение нескольких лет (до 10—20) и вызывавший особые доверительные отношения между шаманами и их «клиентами»; 4) представления о способности будущего большого (касака) шамана «выдвигать» предметы своего снаряжения изо рта; 5) специфическая форма оклада, не связанная с принадлежностью; Камлающий нанайский и ульчий шаман непрерывно находился в тесном контакте с большим и аудиторией, контролировал каждое свое слово и действие; 6) представления об особых (мифических) территориях у каждого шамана, передаваемых им по наследству своим преемникам; 7) бубен особой формы, использование в ряде случаев погремушек; 8) культ ритуальных стружек в шаманизме и аниимизме вообще.

Перечисленные явления мы относим к нижнеамурской специфике в шаманизме, характеризующей особенности местного аборигенного племени в области религиозных верований. Отметим древние аниимистические понятия (с субстратной терминологией): культ духов огня (*Пода, Пудя*), воды (*Таму*), неба (*Салга Мапа, Салка Эним, Актан*), названия некоторых других духов. К этому ряду мы относим также термин *мзу* (шаманить) у нанайцев, ульчей и восточносахалинских ивхтов, полагаем, что эти три народа позаимствовали его у аборигенного населения.

К аборигенному комплексу мы относим нанайскую и ульчскую терминологию: шаманские названия территорий *дёрцель, гора*, обрядов *унда* и *каса*, употреблявшиеся ульчскими шаманами (и в близкородном культе) по отношению *дборну*, некоторые глаголы, например, совершать моление духам воды, земли у низовых нанайцев и ульчей — *чуу, чуу чуури*, называя некоторых духов — *города, халун, оингга* и др. Все эти термины не имеют аналогий в эвенкийском, маньчжурском, ивхтском, других живых языках.

Прослеживаются также свидетельства каких-то связей народов Приамурья с жителями Крайнего Северо-Востока, об этом

упомянуто в специальной исследовании по этногенезу². Это подтверждается материалами по шаманизму: во время камланий на больших поминках шаман пел о том, что в качестве строительных материалов в этом обряде употреблялись ребра кита, «зубы» кита, кожа этого животного, его жир в качестве топлива в жириках.

Основной массив шаманской и вообще религиозной терминологии в соответствии с системой местных языков — эвенкийской: термины для бубна, кололуги, многих духов, шаманских действий (*гэй, саманда, ял, шимманта* и др.) для поднятия «души» и др. Присутствие мощного эвенкийского пласта в составе населения Нижнего Амура установлено исследованиями многих ученых. Члены ряда эвенкийских родов входили составной частью не только в среду нанайцев, ульчей и других тунгусоязычных народов региона, но и в состав ивхтов³. Эвенки появлялись здесь многократно, на протяжении длительных исторических периодов.

Однако религиозный мир эвенков (в том числе и нанайцам) имеет свой собственный облик, во многом отличный от нижнеамурского. Об этом свидетельствуют главным образом материалы по западным группам этого народа. Возможно, это объясняется тем, что еще почти полностью отсутствовало исследование религиозных верований эвенков ряда территориальных групп⁴. Не исключено, что детальное изучение шаманизма и других верований у эвенков, живущих к востоку от Лены, может выявить особенности верований местных эвенков, в чем-то более близких к нижнеамурским.

О западных связях культуры народов Нижнего Амура свидетельствуют многие исследования⁵. В некоторых элементах нижнеамурского шаманизма и аниимизма проступают черты близости с алтайским миром: образ и термин духа-покровительницы детей *Майды Мама* — *Май-энэ, Умай*, образы и термины ряда других духов (*обеха — геди* и т. п.). У касакос очень близки к нанайским представления о воздухотороших хранительцах душ детей⁶. Аналогии в ряде деталей верований народов, живущих в столь большом удалении друг от друга, не должны удивлять. То или иное сходство у этих народов прослеживается и филологами — специалистами в области эвенкийского, корейского, ивхтского, алтайского языков, а также археологами, этнографами.

Большое место в культуре народов Нижнего Амура занимает южный пласт культуры, наличие многих элементов, связанных с югом. Сходство амурского шаманизма с корейским проявляется в представлениях о некоторых духах (у корейцев *Сальсин* — «дух гор»), о множественности душ (звучит, эти понятия имеют широкое распространение, однако у каждого народа свои специфика), в материальных предметах: форма бубна, подвесок на шапке шамана, в наличии у него камешков для лечебной души (у нанайцев — для «оживления»). Вопросы о причинах имеющихся аналогий в амурском и корейском шаманизме, их древности или, напротив,

«шпионы» требуют дальнейших исследований. Можно упомянуть об отдельных спорядических контактах народов рассматриваемого ареала с корейцами в конце XIX в.²; сведения о подобных взаимоотношениях в более ранние периоды отсутствуют.

Имеются отдельные сходные элементы в шаманизме у нанайцев и народов, живших на территории Маньчжурии к югу от Амура; они видны в материальных атрибутах; например, дауры употребляли шапки с «рогами» и с изображением кукушки на них; маньчжуры носили юбки и куртки, широкий пояс с копытцами подвесками, шапку с «рогами» и фигурной птицей. О том, что изображения «рогов» на шаманских шапках были широко известны у разных народов Сибири и Севера, говорится выше. С традицией изображения птиц на шаманских головных уборах, по-видимому, связан и общий монголоязычных народов помещать на них перья. Эти факты позволяют расширить круг аналогий нижнеамурским шаманским шапкам.

С. М. Широкогоров, исследовавший шаманизм у маньчжуров и оевков Маньчжурии, детально описал не только атрибуты, но и систему верований этих народов³. Судя по данным материалам, во взглядах и отношениях этих народов к шаманам, к родовым духам имеется много общего в сравнении с тем, что говорят наши материалы по нанайцам и ульчам. Отметим несколько существенных различий в шаманстве народов Нижнего Амура и Маньчжурии. У последних наряду с обычными шаманами и духами были еще особые родовые шаманы, отсутствовавшие на Нижнем Амуре. Что же касается родовых духов, о которых писал С. М. Широкогоров, у нанайцев представления о них возникли лишь в конце XIX в. У ульчей понятия о родовых духах были характерны только для двух-трех родов (из более чем двадцати). По-видимому, это — наследие их старой культуры, связанной с маньчжурскими предками.

В обществе маньчжуров помимо шаманов имелись жрецы. У маньчжурских шаманов в камланиях была великая роль помощников (у нанайцев их роль была эпизодической). В Маньчжурии шаманами становились не только по призванию, но и по желанию, причем претендент должен был выдержать экзамен.

В существующих описаниях С. М. Широкогорова отсутствуют сведения о важной функции шаманов — драгении душ людей; на Нижнем Амуре она являлась важнейшей.

В нанайский и ульчий шаманизм вошли такие понятия, как *Лао* (*Лаола*), *Наньян*, *Саньси*. Трудно говорить о глубоком проникновении их в сознание шаманов, тем более всего нанайского и ульчского населения. На данной почве они повлияли в результате контактов предков амурских народов с маньчжурами, китайцами, возможно, с монголами, маньчжурцами и др. Судя по историческим данным, связь населения Нижнего Амура с южными регионами, преимущественно торгового характера, имела место на рубеже I и II тысячелетий н. э. Они были зафиксированы и в XVII в.: рыбаки в охотничьи с Амура ездил в г. Нян-

гугу на пароке р. Сунгари, где ежегодно проходила ярмарка¹⁰. В XIX в. это приятельное место находилось в г. Саньсье, где базали нанайцы и ульчи. В этот же период торговцы — нанайцы и маньчжуры — стали приезжать на Нижний Амур. Отдельные лица поселились в селениях нанайцев или ульчей, занимались торговлей, задерживались на длительный срок, жилища на местных жилищных, затем уезжали. Влияния этих элементов нельзя отрицать. В обиход нанайцев в ульчей, других народов региона стали попадать религиозные предметы — «жюны» на тканях и бумаге *мяо* (кит. *мяо*), изготовлявшиеся в Маньчжурии.

Некоторые нанайские и ульчские роды, как известно, являлись переселенцами из Северо-Восточной Маньчжурии (XVII в., более ранние и более поздние периоды), преимущественно с р. Сунгари (ульчские Вальдо, Дочулэ, нанайские Пассар, часть Гейкер и др.)¹¹. Новые религиозные образы на почву Нижнего Амура, видимо, перенесли в основном эти элементы. Однако и для Северо-Восточной Маньчжурии даосам — явлению сравнительно позднему. Отметим такие факты: ульч П. В. Салдава (Вальдо), объясняя функцию шаманского столба *дару*, сказал: «Это — место схождения всех шаманских духов». В маньчжурском языке термин *дарунь* означает «кристаль»; эти понятия близки между собой.

Однако удельный вес переселенческих элементов в родовом составе особенно ульчей был весьма невелик. Напомним также, что местные жители охотно вводили в свой пантеон чуждых им богов, это ни в какой мере не затрагивало основ их верований.

Представления о *Лао* (*Лао*) как божестве у нанайцев и ульчей, можно сказать, почти отсутствовали; лишь один шаман сказал, что это — человек на лебе, записывает наши дела». Во время разнообразных молений *Лао* постоянно называли наравне с другими в длинном перечне названий богов, ко всем обращались с одинаковыми просьбами, боялись лишь пропустить котлило, чтобы этим не явилась гнев бога.

Прочнее вошел в систему местных верований (особенно шаманизма нанайцев) культ маньчжурских духов *Дудури*.

Образ небесной богини *Няннан* — подательницы детей — напоминает китайскую *Нюйюа*, дарящую детей и плодородие землей, создательницу всех людей. Это — вероучие древнейшей эпохи китайской истории. Образ *Нюйюа* трансформировался в божество даосского пантеона *Няннаня Сунцзы* и сохранился в Китае до наших дней¹².

Имя даосовой небожительницы *Няннаня* — туягусо-маньчжурское; *няннаня* означает «небо» у эвенков (всех групп, вплоть до енисейских)¹³, у туягусоязычных народов Нижнего Амура и у маньчжуров. Однако у эвенков мифологический образ небожительницы с таким именем отсутствует.

Из сопоставления этих фактов можно сделать вывод о чрез-

выillage большой древности верования, связанных с образами чеба и побожительницы — подательницы детей *Нананн*, уходящих в глубь тысячелетий. Вопрос об истоках данных представлений, времени и формировании их на Амуре, видимо, нужно решать с помощью лингвистов, фольклористов и представителей других наук.

В данной работе многократно упоминался сюжет о множественности солнц, известный всем народам нижнеамурского ареала. Стрела, убившего лишнее солнце, найаццы называли разными именами (*Хабо, Хабуу* и др.). Он также отмечен в источниках по древней истории Китая: согласно мифу, еще за несколько тысячелетий до нашей эры знаменитый стрелок, герой *И* убил стрелами девять солнц за десяти, чем и спас землю¹⁴. Но в найацком языке обращают на себя внимание любопытные аналогии: *гарпайн* означает «светить» (о солнце), *гарпанди* — «стрелок из луна», *гарпаори* — «выстрелить из луна», *гарпамаси* — «испускать лучи» (о солнце), *гарпанасори* — «стрельти из луна»¹⁵. Более того, в эвенкийском языке луч солнца и стрела обозначаются одним термином — *сарна*. Из сопоставления всех приведенных данных вопрос о происхождении мифа о стреле, убившем стрелами солнце, мифа, сходного у найаццев и китайцев и имеющего реминисценции в эвенкийском языке, не представляется столь очевидным, как первоначально, тем более, что в китайском языке отсутствует близость между указанными выше понятиями. Он также требует совместных поисков представителей различных наук. Дрепность обоих сюжетов (о боине *Нананн* и о стреле, убившем солнца) не вызывает сомнений. Напомним, что археологич и неолиту возводит связь населения Приамурья с южными и северными регионами¹⁶.

К разряду «мировых» относится сюжет о мировом дереве, которому посвящена обширная литература, начиная с 1920-х годов¹⁷. За последние годы исследованиями советских этнографов установлено наличие аналогичных мотивов у многих народов Севера¹⁸. В данной работе показано проявление этого мотива в представлении и саржжении шаманов, в их атрибутах. По понятиям найацких шаманов столб *торан*, стонипий у дома, являлся как бы центром шаманской деятельности, началом каждого камлания, местом сбора всех духов-помощников. Но с ним была связана и сама жизнь шамана. Начало шаманства было связано с мировым деревом *мао туйаэ*, ассоциировавшимся с деревом дупи. Росли эти деревья на чебе, на земле и в *бвни* — загробном мире, а также в другом подземном мире — *доркине*. Благодаря этому дереву шаман мог попадать в иные миры. С представлением о мировом дереве связан и посох найацкого шамана (*касая*), манипуляции с которым переносили его из этого мира в иной. По-видимому, к этому же разряду сакральных предметов относились и священные семейные деревья *туйаэ* (ульч. *туде*), связывавшие людей во время молитвы с небом.

Л. Я. Штернберг в своих работах сопоставляет многочисленные

мифы представляющих народов Сибири о мировом дереве (в том числе и найацские) с представлениями жителей Индии о священном дереве *гару*; и действительно, в этих представлениях, а также в терминах имеется сходство. Найацское название птицы *коори* он идентифицирует с термином для мифической птицы *гаруба*¹⁹.

Но для найаццев была характерна вера не только в дерево жизни, в шаманское дерево. Они поклонялись и простым деревьям как таковым, их извешенной еде. Старой, толстой лиственнице, дубу большие найаццы кланялись, просили зерновья и долготельи. С подобной просьбой обращались старики, заставляли молиться и кланяться дереву своих маленьких внуков²⁰.

Данную черту верования найаццев можно трактовать как бесспорное сходство с культам деревьев у народов Алтая, у многих других народов, например корейцев²¹.

Приведенные примеры свидетельствуют, что в религиозных верованиях народов Нижнего Амура и, в частности, в шаманские присутствует много черт, бесспорно, распротраченных и у других народов широкого круга, хотя и в специфических формах. В амурском шаманизме выявлено много оригинальных элементов.

В нашей работе приводим материалы, свидетельствующие о том, что в верованиях и в культуре шаманизма у найаццев и ульчей имелись черты различий. Не является однородным шаманизм и у самих найаццев. В то же время имеется много и общих элементов, которые преобладают. Их больше всего в верованиях, тогда как различия выявляются по преимуществу во внешних проявлениях культа и в атрибутах. Различались покровом шаманские юбки и изювых и верховых найаццев, особенно у *аккима*. У них же в целом больше использовались изображения богов и духов, сделанные на ткани и бумаге, тогда как у изювых преобладали изображения из дерева, кошек и т. п.

В работе отмечались различия в понимании шаманами сути своего шаманского дара, по-разному объясняли смысл тех или иных действий, неоднородными были представления о строении мира, о богах, верхних и земных, о главном духе — хранителем дупи.

Различия в шаманизме у разных групп найаццев объясняются: 1) обширностью их ареала, спорядиченным расселением этого немногочисленного народа (в 1897 г. — 5,5 тыс. чел.): на огромной территории жили группы, различавшиеся элементами культуры, диалектами и говорами, родовым составом²²; 2) различиями в происхождении этих групп²³; 3) неодинаковыми внешними влияниями; 4) отсутствием систематических связей этих групп между собой; 5) отсутствием единой «школы» шаманов, как это имело место у многих народов Сибири. У найаццев, отсутствовало какое бы то ни было обучение неопата. Последним после болезни шаман начинал свою деятельность, обращаясь на детские воспоминания и впечатления, на воспитание в родной этнической среде. В значительной степени она определя-

лись личностью каждого шамана, его творческими возможностями и потребностями, фантазией. Она корректировалась, особенно в значащих, окружающей социальной среде.

В культуре этих народов и, в частности, в шаманизме разных групп найацев, а также и ульчей существовало много общих черт. Это сходство объясняется наличием общих элементов в происхождении этих народов, а также этническими контактами; например, тесные взаимосвязи имели место у низовых найацев с ульчами, а то время как у этой же группы найацев взаимоотношения с найадами — жителями района рек Амур — Уссури почти отсутствовали. Подобные примеры не единичны.

Общие черты в шаманизме найацев и ульчей можно обнаружить и в аналогичных верованиях являющихся в сравнительном отдалении удайцев, орочей, низхов. Ограничимся несколькими примерами (другие имеются в тексте).

У всех названных выше народов были близкие понятия о строении мира, о верховном божестве, о земных верхних и нижних духах, о духах-хозяевах природы. Загробный мир у орочей и удайцев — *буничи*, верховный бог — *Зидури*. Много общего было и в атрибутах шаманства: уankoободный бубен *унту* (ороч., *уд.*), кололунка *зису*, металлические диски *толпи*, ритуальные стружки, мужские и женские юбки, множество фигурок — заместителей духов *сези* (один из них у орочей назывался *зуралику*, как у ульчей) и т. п. Удайцев и орочей были известны обряды типа *унди*, *каса* и др.

Однако внешнее сходство, разумеется, не отражает множества других черт. К сожалению, детальных описаний данного культа у этих народов нет. Отметим некоторые известные различия в шаманизме у удайцев сравнительно с найацким: удайцы (вернее, часть их, живущая в Приморье) употребляли в некоторых шаманских обрядах маски; нет сведений о существовании у них обычая сожращения шаманами душ детей (он определенно отсутствует в группе айнских жителей). У удайцев отсутствовал обряд камланий в тайге (у найацев и ульчей это было исполнено). Исследование шаманизма у этих народов позволяет расширить и углубить столь важные и необходимые сопоставления.

Деятельность шамана, живущего среди своего народа, играла большую социальную роль. Общество рыболов и охотников найацев и ульчей в XIX — начале XX в. было сравнительно однородным; имущественная дифференциация здесь развивалась медленно; из соплеменников выделялись немногочисленные торговцы.

Шаманы занимали в сельских территориально-соседских общинах место рядовых труженников, рыбаков и охотников. Шаманская деятельность не приносила им более высокого социального статуса и, как уже говорилось, не способствовала подъему их материального благосостояния (однаковые примеры противоположного характера относятся к позднему периоду и лишь подтверждают общее правило).

Большинство шаманов пользовалось авторитетом, как лица, приносящие пользу людям и обладающие большими знаниями и выносливым опытом, а также исключительной мудростью благодаря своим духам. Все было заинтересовано в деятельности шаманов, если же их в селении не было, в случае необходимости за ними ездили в другие селения.

Шаманы лечили и вызывали людей благодаря гипнотическим, психотерапевтическим воздействиям камланий, а также зачастую сработавшим при этом защитным силам организма (особенно при большом доверии больного к шаману). Уже сама возможность обратиться за помощью к шаману при отсутствии всякой другой способствовала укреплению у соплеменников чувства спокойствия и защищенности. Эта функция шаманов проявлялась не только в тех случаях, когда шаманы лечили, но и когда они камлали охотникам и рыбакам, когда годами хранили души детей и камлали для них в преисподних царствах.

Роль шаманов вымывалась и с иной стороны: некое действие их носило характер общественных — и рядовое камлание, и обряды *унди*, *каса* и др. Обычно камлание всегда собирало какую-то «аудиторию». На эти действия многие приходили с основной целью — пообщаться с односельчанами; другие предлоги, а главное, места встреч отсутствовали. Здесь же каждый имел возможность принять участие в коллективных танцах *мау*, вызывавших жарыи веселье, проявлять свой темперамент, свои эмоции в тепле самого шаманского камлания. Каждое из них давало пищу для последующих обсуждений, рассказов и т. п.

Особенно важную роль в этом аспекте играли обряды *унди*, *каса*, малых поминков, посвящений шаманов. В бедном бытовом быте рыбаков и охотников каждый из этих обрядов, собранных ночью многие десятки людей, был для них выразительным событием, своего рода праздником. Во время этих многообразных действии, руководимых шаманами, каждый мог проявить свои таланты, а шаман играл не только роль артиста, обладая музыкальностью, дар импровизации и т. п., но и режиссера. Народная культура ярко выражалась в аутизме здесь фольклоре, в народных молодежных играх, фокусах, шутках и т. д. О некоторых таких особенно удавшихся обрядах участники рассказывали потом в течение многих лет, а затем рассказы бытовали среди их потомков.

Подобные обряды обладали притягательной силой, а у шаманов, проявивших здесь свою одаренность, повышался авторитет. Разумеется, не все обладали такими достоинствами. Дарования шамана, его многочисленные таланты было принято объяснять силой его духов, служивших и простым людям в борьбе с бедностью. Все это укрепило связь шамана с обществом, его авторитет.

После Великой Отечественной войны многое переменилось в жизни народов Нижнего Амура, поменялся культурный уровень основной массы населения. По нашим данным, не было ни одно-

случай, когда шаманы запрещали своим детям или внукам идти новой дорогой, жить поднощивной современной жизнью. Напротив, молодые специалисты, получившие образование в городах, по возвращении в родные места охотно влились на своих близких, в том числе и на стариков. Конечно, отказаться от старой веры последние не могли, да этого и не добивался. По шаманам и шаманшам изменилось: в 1960–1970-е годы они полностью приняли новую жизнь, ее блага, не оговорили медицинскую помощь, при необходимости пользовались лекарствами, уколами, дожились в больницы и т. п. Некоторые шаманы говорили, оценивая свои камлания: «Мы помогаем врачам, как можем, только не зашиваем своих дел, как они, да бумаге».

В домах шаманов, ульчей и пайайцев, как и прежде, используются холодильники, телевизоры и т. п. Почти у всех шаманов дети, внуки владеют новыми профессиями, многие живут в городах.

В мировоззрении шаманов встречаются любопытные поводы, причудливо влетающие в традиционные понятия (под влиянием более молодых родственников). Как уже отмечалось, шаман-ульча А. Коткина рассказывал нам в 1970 г. о том, как он, оседлав летящую тарелку, облетал вокруг земли. Шаманка-ульчанка Алтаки Ольга говорила, что сивизий стружкой она снимала с большого «грязь, микробы». Можно приводить и другие подобные примеры. Так, пайайские шаманы во время камланий постоянно говорят, что духи везут похитившую душу на «состоящей лодке». Шаманша Д. Д. из Ухты рассказывала о процессе ее посвящения в шаманы другим, сильным шаманом Чоло Дат ала: «Отривались вдвоем с шаманом в вершин мэр, летим быстро, как на вертолете, только ветер свистит».

Удивительно единодушны пайайцы и ульчи, шаманы и пешаманы, в определении хранилища душ детей как «ядей», в духа-хранительницы *Майда Мама* — как «защитяющей». Знал о «порядках и этих учреждений, шаманы, пришли сюда душу, прикалывали «шмыг» прикасанную в хранилище большую душу, давать ей игрушки и т. п.

Разумеется, все эти мелкие детали не могут поколебать основы мировоззрения, системы верований, складывавшихся столетиями. Она остается, но постепенно уходит ее носители. На основании информаторов, бывших знатоков своей секонной культуры, в настоящее время живы лишь немногие. Можно сказать, что теперь значительная часть шаманских верований у пайайцев и ульчей ушла в прошлое. Тем не менее нельзя говорить об исчезновении идеологии шаманизма. В 1970–1980-х годах, когда в большинстве селений шаманов уже не было, многие люди старшего и среднего возраста, особенно интересовавшиеся верованиями, если даже и не были большими их знатоками, хорошо помнили камлания шаманов и все с ними связанное. У многих из них, особенно из семей религиозных родителей, в детстве ша-

маны «хранили души». Этого, разумеется, не забывали, а многие вспоминают о шаманах с большой теплотой.

Воспитавшие в семьях (вспоминания о камланиях, рассказы про сильных шаманов, оценки шаманизма, слышанные от старших родственников) вкладывают на сознание, да мировоззрение огнищаток, сохраняющийся иногда в течение всей жизни.

До настоящего времени у пайайцев и ульчей живы традиционные номинальные и погребальные обряды, хотя и в трансформированном виде. Обычно ими руководят старики, передающие свои знания и навыки в этой области следующим поколениям. Эти обряды невольно запоминают дети, вместе со взрослыми воспринимаящие их как свою национальную культуру. В представляемых нынешнего поколения эти явления не противоречат постановке, получаемому в школах, всей современной жизни.

¹ Штерберг Л. Я. Гадания, голды, орочи, негидальцы. Хабаровск, 1933; Золотарев А. М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939; Смелк А. В. Проблемы этногенеза тулусо-оленеческого народа Нижнего Амура // Этногенез народов Севера. М., 1980; Смелк А. В. Традиционное хозяйство и материальная культура народов Нижнего Амура и Саянских (Этногенетический аспект). М., 1984.

² Литература по шаманизму у пайайцев Сибири и Севера насчитывает многие десятки работ. См.: Довган А. А. Материалы для библиографии русской литературы по изучению шаманизма у северозападных народов. Л., 1932; Алексеев Н. А. Шаманизм у тюркоязычных народов Сибири, Новосибирск, 1984; Проблемы истории общественного сознания народов Сибири. Л., 1984; *Материалы* Т. Структура бурятского шаманизма // Традиционные верования и быт народов Сибири. Новосибирск, 1987. С. 42.

³ Смелк А. В. Традиционное хозяйство...

⁴ Смелк А. В. Тунгусоязычные сообщества в родном составе народов // Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1973. С. 43–45.

⁵ Анисимов А. Ф. Религия народов. Л., 1958; *Он же*. Представления эвенков о дингиднях и проблема происхождения первобытной религии // Сб. МАЭ. М.; Л., 1949. Т. XII. *Он же*. Шаманизм духи по воззрениям эвенков // Сб. МАЭ. М.; Л., 1951. Т. XIII; Васильев Г. М. Эвенки. Л., 1969.

⁶ Смелк А. В. К вопросу о западных элементах в культуре народов Нижнего Амура // История тюркоязычных народов Сибири. Омск, 1984. С. 38–39; *Она же*. Западные элементы в культуре народов Нижнего Амура // Реф. докл. и сообщ. истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока. Владивосток, 1973; *Она же*. Традиционное хозяйство и материальная культура...

⁷ Народы Восточной Азии. М., 1965. С. 671, 682; *Поталов Л. П. Умай — божество зрелищ тюрков* // Тюркологический сборник. Л., 1973; *Вукалович В. И. Кулай богиня Умай у халасов* // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984.

⁸ *Славинский А. В. Быт галиков на низовьях Амура* // Прикладное земледелие. Хабаровск, 1955.

⁹ Широкоборова С. М. Опыт исследования сенов шаманства у тунгусов. Владивосток, 1919. *Она же*. Русско-индийский Complex of the Tungus. L., 1935.

¹⁰ Васильев В. И. Сведения о махичурахе во времена двайский Юльч и Мил. СПб., 1873.

¹¹ Смелк А. В. Этноческие процессы у народов Нижнего Амура и Саянских. М., 1970.

¹² Народы Восточной Азии. М., 1965. С. 836.

¹³ Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Л., 1973. Т. 1.

- ¹⁴ *Насильев Л. С.* Культы, религия, традиции в Китоа, М., 1970; *Янина Э. М.* Формирование и развитие древнетайской мифологии. М., 1984.
¹⁵ *Петрова Г. И.* Нанайско-русский словарь. Л., 1980.
¹⁶ *Окладников А. П.* Петроглифы Нижнего Амура. Новосибирск, 1971.
¹⁷ *Теноров В. И.* О структуре некоторых архаичных текстов, соотносимых с концепцией мирового дерева // Тр. по языковым системам. Тарту, 1971. Т. 5; *Zajade M.* Космос и история. М., 1986.
¹⁸ Проблемы истории...
¹⁹ *Штернберг Л. Я.* Первобытные религии в свете этнографии. Л., 1936.
²⁰ *Сколяк А. В.* Представления нанайцев о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Севера. Л., 1976.
²¹ *Ишова Ю. В.* О музыкальном искусстве и Кореи // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986.
²² *Сколяк А. В.* Этноческие процессы...
²³ Там же.

ПРИЛОЖЕНИЕ

1. СВЕДЕНИЯ ОБ ОСНОВНЫХ ИНФОРМАТОРАХ

Нанайцы

Нисяманы (возраст от 60 лет и старше)

- Бельды Давышка, жена Бельды Колбо, сел. Джари, 1970, 1972, 1973 гг.
 Бельды Иван Тараконка, сел. Дада, 1970, 1973 г.
 Бельды Колбо, сел. Джари, 1970, 1972, 1973 гг.
 Бельды Мария, жена Бельды И. Т., там же, те же годы.
 Бельды Матвей Николаевич, сел. Найхи, 1958, 1960, 1964, 1972, 1973 гг.
 Бельды Сибя, жена М. Н. Бельды, там же, те же годы, кроме того 1976-1982 гг.
 Бельды Семен, сел. Дада, 1972 г.
 Кале Вера, жена Полокто, сел. Найхи, 1970, 1973, 1976 гг.
 Кале Гююк, там же, 1964, 1970, 1973 гг.
 Кале Полокто, там же, 1970, 1973 гг.
 Ошима Федор Кириллович, сел. Хая (у сел. Даэрга), 1970, 1972, 1973, 1976 гг.
 Сайгор Насими, сел. Верхняя Эналь, 1970 г.

Шаманы

- Бельды Дарья, сел. Дыны, 1976 г.
 Гейнер Александр Иванович, сел. им. М. Горького, 1970 г.
 Гейнер Гера, сел. Даэрга, 1972, 1973, 1976, 1979, 1982 гг.
 Ошима Аншану, сел. Найхи, 1972, 1975 гг.
 Ошима Модо, селения Джари, Дада, 1970, 1972, 1973, 1976 гг.
 Ошима Павел Николаевич, сел. Дыны, 1970, 1976 г.
 Сайгор Семен Павлович, сел. Хумия, 1970, 1972, 1973, 1976 гг.

Ульчи

Нисяманы (возраст от 60 лет и старше)

- Анашита Зоя, сел. Новая Ферма, 1958 г.
 Вонга Гавриил, сел. Монгол, 1958, 1960, 1962 гг.
 Вальда Чоюк, сел. Монгол, Дудя, 1970, 1973, 1976 гг.
 Давыда Давышка, сел. Дудя, 1958, 1959, 1960 гг.
 Нильдича (Нильду) Давышка, сел. Дудя, 1957, 1958, 1959, 1960 гг.
 Сайга Александр, там же, те же годы.
 Салдыга Иван Васильевич, сел. Монгол, 1947, 1957, 1958, 1960, 1962 гг.
 Черуя Николай Борисович, сел. Дудя, 1958, 1960 гг.

Шаманы

- Вальда Гадуня, сел. Монгол, 1970, 1976 гг.
 Вальда Яков, сел. Маа, 1958 г.
 Дян Дян, сел. Ухта, 1962, 1970, 1973 гг.
 Датала Чоло, сел. Дудя, 1958, 1959, 1960, 1962 гг.
 Кагу Мала, сел. Новая Ферма, 1957, 1958 гг.
 Ноткин Александр, сел. Дудя, 1958, 1959, 1960, 1970, 1973, 1976 гг.
 Ловки Панюк, селения Ухта и Мариинское, 1960, 1962, 1973 гг.
 Одьчи Алтани, сел. Буланя, 1947, 1957, 1958, 1962, 1973, 1976 гг.
 Тахтавич Иино, сел. Дудя, 1973 г.

2. КРАТКИЙ СЛОВАРЬ ДУХОВ

Духи найвайские

- Абада айма** — дух-помощник шамана Моло Ошника
Аво-бульто *бульто* — дух, синонимичные с таежными духами-близнецами *аво-бульто*
Аво-бульто — таежные духи-близнецы шамана С. П. Сайгора
Аво зовки — духи духи-близнецы, помощник шамана Г. Г.
Айдохди — антропоморфный дух с морского побережья, помощник Г. Г.
Дядан Ама — дух, ассоциировался с солнцем, в танде с небом
Дядани амаи сэеки — духи-иссередкаши шамана С. П. Сайгора
Ала Ама — один из главных духов-помощников шаманов
Ала Мама — ама, мать, дух-помощник шамана Г. Г.
Ала мига — небесный дух в виде кабана, обитатель четвертой сферы небес
Ала Зовки — ама, дух помощник шамана Д. Ошника
Амбан сэеки — зной дух, изображается чаще в виде тигра, леопарда, иногда с крыльями, иногда с падаликом. От разных близнецов
Амбан сэеки микелки — зной дух в виде соединенных фигур тигра, леопарда. От разных близнецов
Амбан хосодони — дух, с которым боролся шаман С. П. Сайгора
Амбару Экиш — дух ама, антропоморф, помощник шамана Моло Ошника
Аодан — дух божественный, изображается в виде орла
Арингери, ари-мозери — духи, обитатели четвертой небесной сферы
Армуки — дух, причащающий голову бою, изображается в виде головы сыра (ома Кошюв)
Аригала сэеки — дух-помощник шамана С. П. Сайгора, его жена
Аси мига — бун, «домаш» — дух-помощник *эдзель* шаманов Г. Г. в Моло Ошника
Атяно, атяна мама — дух от болезни глаз, изображении в виде паука
Аяма — дух-помощник шамана, порождаемый по наследству
Аян — дух от разных болезней. Фигура в виде человека
Баки кама — слепая старуха, дух, прислуживающий шаманку Г. Г. в начале ее шаманской болезни
Баи — небо, местность, верхнее божество
Баи Ала — отец неба, хозяин местности
Баи черчи — дух, вилочник болям глаз, чаще — слепоты
Баи Эвони — дух-хозяин аоба
Баи Вудурди — дух, верхнее божество
Баши асаи — духи-птицы загробного мира (*бурради, обиси, орто, гуги, доги, ярака, ласа*). Играли главную роль в шаманском обряде *каса* — послышание поминки
Бусур, Бусия — зной дух
Бурма — зной дух с массой перьевидной (шаловик, горностай, пух), орнаменты, изюлота, шея, иглоны и пр.
Бууч — зной, божественный дух. Антропоморфен, с острой головой. Иногда употреблялся для гадания.
Ван Ама — ама, отец, дух-помощник шамана Моло Ошника
Вана мама — ама, дух-помощник шамана С. П. Сайгора
Ваййика Ама, Дав вака — дух-помощник, старший дядя шамана Моло Ошника
Вас — духи *сэеки*, помощники шаманки Г. Г., ее «сестры»
Вадзель — дух в виде ворона у шамана Моло Ошника
Вайновди — зной дух, с которым боролся шаман С. П. Сайгора
Вали амбаи — зной дух, толпа людей в реке
Васку (сел. Кошюв) — зери-путеводитель, дух, шествовал впереди всей сваты шамана, глотал всех, кто был на пути
Важур арас — божественный дух *сэеки* (перевод — «водный леопард»), фигура в виде тигра, леопарда
Вада амбамни — дух-хозяйка ноши шамана
- Галлоки** — дух-хозяин колотушки от бубна шамала Аккува Ошника
Гарки (варур) — лечебный ардеит на бумаге, ткане. Варисовыг ир-имунствешно небесно дух (бои шаржи), соединенно (*сэлэ шаржи-ки*), титровале (амба шаржи), Дедали от разных болезней — глаз, груди, живота и т. п.
Гармада гаданди — свей, дух-помощник шамала Моло Ошника; женитч ва-гром с молотом и зубилом
Гарта эвони Гиксинга Гикмаки — дух-хозяин колотушки М. Ошника
Гиса эвони — хозяйка *сэра* — шаманской территории, дух ама шамана С. П. Сайгора, первая руководительница его по шаманской территории *сэра*
Горобо — дух, иртинсидий нелицезские настроеные, бои в груди и др. Иногда являлся духом-помощником шамана. Условно антропоморфное изображение с 3, 5, 7, 9 выступами на голове, торчащих вверх. Каж-дый выступ — изображение духа
Гуралта — дух-хозяин в мире мертвых брыз
Дадна Мама — ама, дух-помощник шаманки Г. Г.
Дав вака — дух-помощник шамана Моло Ошника
Дав эндур — дух-помощник Моло Ошника
Дедор зунта — божественный дух-хозяин иртреного льда (записано у шамана С. П. Сайгора)
Дедор зунта — божественный таежный дух (записано у шаманки Г. Г.)
Дедор жери — дух с игрового места в виде леопарда (записано у шамана С. П. Сайгора)
Дедор арас — дух с горного места в образе барса (записано у С. П. Сайгора)
Джуку — дух в мире мертвых брыз
Дзель — божественный дух в виде осы
Джу Мисе — дух помощник, ама шаманки Г. Г.
Джалда — божественный дух, причащает голову бою. Имеет вид головы
Джалден — божественный дух, причащает голову бою. Изображение в виде головы тигра на дереве, разросшейся
Джуакутэ — муш, духи-помощники Моло Ошника
Джукас — дух-помощник шамала С. П. Сайгора, его «рабед-птица»
Джуани — духи-привидения людей, хозяева жилища, духи-помощник шамана С. П. Сайгора; у Моло Ошника — собака, перевозителю душу усопшего в загробный мир
Джурали — дух птицы брыз *сэеки* — загробного мира
Джунто аях — таежные духи в виде червячков и медвежат. Их изображе-ние носит на шее на шнуре. От разных болезней
Джунта сэеки — таежный дух, обычно в виде медведя. От разных заболеваний. Вероятно с уяким же названием в фигуре сделано углубление, в которое вложено несколько антропоморфных фигурок, а также фигур-ки в виде ама и др. Представляют от болей беременных
Джунта Индурам — таежный дух-хозяин в виде медведя
Джабан — дух в виде птицы
Дюланди Мама — дух, главная хранительница душ в хранящие шамана С. П. Сайгора
Дароло — дух, фантастический зверь
Даридо — дух в виде головы медведя. От головной боли
Ера эндур — дух, владыка второй сферы неба. Соответствует созвездию **Вантой косикта**
Иам было *ообиси* — три старших брата, камешные духи шамана Моло Ошника, находятся на р. Агтунь.
Ивадвоа — дух в виде собаки. Изготавливал при болезни животи
Ивади дямал — дух — голова собаки. От головной боли
Ивади — дух в виде шивирчи
Ивади — дух в виде собаки, переводчик в упрямые нысты-шамана
Кадя — дух в виде собаки, антропоморфный; а) божественный; б) также по-могает рыбакам и охотникам; в) представляется и как реальное (ини-

да (огромное) существо антропоморфного вида. О его жизни существует много рассказов

Перем, керем буну — болельетворный дух, антропоморфного вида

Кичнало — дух животных, поднимает шамана на небо

Колчан — болельетворный дух в виде змеи, хотя колчан помогает шаману

Кочешку — злой таежный дух

Корра — дух в виде фантастической птицы (увеличенной с дятла). Одна из важнейших духов-помощников *касаты-шамана* во время путешествия в загробный мир

Корыру — болельетворный дух, изображается в виде птицы из дерева с годовой дуга на конце. От болельет в состав

Курбану — дух в виде стрелы

Кубмэда — дух-помощник в виде собаки у шамана Г. Г.

Койчим — аналогичный дух-помощник у Г. Г.

Ккуу — дух в виде кукушки, помощник шамана, помогает ему лететь на во-
бу. Изображается на стоебе шамана

Ккасгара ккуу тонгара тонто — кукушка на груди птицы *буки таса*, помога-
тала *касаты-шаману* разговаривать с душой умершего

Лаботор — дух-помощник шамана Г. Г., приходит с моря с девятью дра-
конами

Лави, Лаов — дух небожителя, владыка пятой сферы неба

Лави — дух, иривающий боцман живота. Изображался в виде сома

Лавло дурчим — мужской антропоморфный дух-помощник шамана Моло
Онишка

Лурьку — болельетворный дух в виде трехголового змея. Обитает в туч-
ках. Ему подчинены духа *геродо*

Луна — водный дух (луниста). — с. 1

Лунго Нирури — дух-божественность, владеет седьмой небесной сферой. По-
производитель росения. Имеет 50 детей

Майба Мама (также **Майба Эмиш**) — дух-помощник, ама шамана Г. Г., Мо-
ло Онишка и др. Обитает во второй сфере неба. Главы хранительница и
духовхранительница многих шаманов

Майба Мама — дух-муж **Майба Мама**, помощник шамана С. П. Сайгор
Мамельди, Мхамельди — дух главы в загробном мире *буки*. Жива герод *Хады*,
Хады

Мамери — дух-хрестительница новорожденных. Изображена в виде лица;
вешала на колыбели

Мана эвела — жена тигра. Изображена при болельет в руке

Мари — болельетворный дух в виде леопарда

Мари мана — ама, дух помощник Дарга Онишка в виде леопарда

Маси — дух-покровитель людей, живет в первой сфере неба (звездный с вел.
Кепло). Также болельетворный дух у некоторых групп

Милеванди — болельетворный дух, изображался в виде собаки

Мойса — дух в виде змея. Вырезанную из панциря фигуру пришивали к ру-
кавам одежды при болельет руке

Моктоэ Эмиш — дух ама, помощник Моло Онишка

Мокто Пиймур — дух ама, помощник шамана Г. Г.

Мубур — дух, небесный дракон, помощник шамана

Муджи — дух в виде змея, болельетворный. Также помощник шамана

Муха Эндур китэн — дух-ребенок водного бога, помощник шамана

Мурал — болельетворный дух в виде таежного зверя

Мучусу Букте — таежный дух на горелом месте. Шаман С. П. Сайгор

Мур муди — дух — водная змея

Муду — болельетворный дух в виде выдры

Мур самгээр — дух — водная змея

Мур тамди — дух-хозяйка воды, изображена на шапке «шюне». От болель-
ет ни шюна

Мур Эмиш — дух подводного мира, болельетворный, мучает душу

Мудур никто — дух — ребенок дракона, помощник шаманки Г. Р.

Ма шидани — злой таежный дух в виде собаки

Ма обони — водный злой дух в образе железного человека

На дндурин — дух-хозяйка земля

Найм Эндур — дух-устраитель мира. Создатель людей, зверей, всего живо-
го (Шери его звалиют *Самсыя*. С. П. Сайгор)

Наму ама, наму эдемэ — отец моря, дух-устраитель с саблей на голове, по-
мощник шамана Г. Г., приходит из *борна*. Она его же помогает *дур-
мэда ама* — «шаривающий отец»: во время шамана идет вперед
всего войска шамана Г. Г.

Налва — злой дух

Нека мана — дух-хозяйка постоа *касаты-шамана*

Неута, нобда — духа шамана

Нирури — дух, изображавшийся в виде солнца, штуд, ищериц и др. на
рыбий коже, на тучи. От болельет в состав

Нундэ — дух-покровитель природы (сел. Кюндю)

Нэйде — небожительница, повелительница детей (слух у нее 100), вла-
дательница восьмой сферы неба

Оды Эмиш — бог рода Оды, «мать»

Оды Ама — бог рода Оды, «отец»

Одсома — дух в виде змея

Онишка Ама (также **Онишка Хото**) — бог рода Онишка

Пакери — антропоморфная фигура духа, клала в колыбель

Панья — душа

Пассар Ама — бог, дух-покровитель рода Пассар

Никта патали — девочка, дух-помощник Моло Онишка

Пода — дух-хозяйка огня, делала фигуру при болельет нос

Пудур — дух-чудоовце, помощник шаманки Г. Г.

Пунчиакки — болельетворный дух в виде ама. От болельет живота

Пурал дурэнг — дух — таежная женщина. Шаман С. П. Сайгор

Пурал амбани — злой таежный дух в виде тигра, помощник Г. Г.

Пуралкитэ никто — дух-ребенок у шамана Моло Онишка

Савда Ама — главный родовый дух, звалиют также *Докда Ама*, *Оды Ама*,
дух рода Хоржер

Сайна — злой дух

Самсыя, Самсыя Мана — бог неба

Самсыя Эмиш, Самса Эмиш — богаты змея

Самсыя — небожитель, владеет третьей сфере неба — с. 100

Сарри дурте таса — дух таежного огня (сел. Хумми)

Сизакта — болельетворный дух в виде овода

Симур, симур дурэнг — дух в виде змея; таежная змея, дает болельет позво-
вошка

Симур никта — дух-ребенок змея, помощник Г. Г.

Симур эдемэри — дух-вспалитель змея *симур* у Моло Онишка

Сиря — дух-солнце. Можался *Дэды Сиря* — восходящему солнцу

Сиря змаланди — дух таежная змея, злой дух

Суйте эрэнгэ — горный дух (сел. Хумми)

Сундэ — душа животного (местонахождение — в носу зверя)

Талк никто — железный ябик, дух-помощник шамана Г. Г.

Талкэ эвэл — дух «железная змея», охраняет други в хранилище Моло Они-
шка

Талкэ эвэл — железный ябик, дух-помощник шамана С. П. Сайгор

Тало симур — чудоовце в виде змея, дух-помощник Г. Г.

Тамса Мама — дух-помощник Г. Г.; антропоморфна

Тарма никта — дух-помощник Г. Г.; «старый ребенок»

Таво дндурки (аналог. *Вода*) — бог огня

Тарма дурэнг — дух в виде таежной шени (сел. Хумми)

Тойкуру — дух, изображавшийся в виде криоидия

Толкуру (или ады) — «сонный муз», дух, которого видят будущая шаманка
— во сне. Болелет он — болелет и она

Тондер эра — дух в виде леопарда. Сидящее животное с вертикальными
мкстками на голове. От болельет в груди

Тонто, туну — штуд загробного мира

Тудин манэ — дух-помощник шамана Моло Онишка

Тулери — дух-собака, охраняющий душхранение Моло Онишка

Тусу — дух-карикурица у думсхрпаллица шаманки Г. Г.
Тому бурга — дух таянкой водной змеи в виде медведя. Изготавливается из белой глины. От разных болезней
Тому пиктани — «водные дети», духи-помощники Г. Г.
Тому эдени, *Тому Эндурни*, *Муэ Эндурни* — дух-хозяйка воды
Тому элимба — дух-помощник, водная мать у шаманки Г. Г.
Уаур туси, *Уаур Эмни* — дух-помощник шамана Моло Омигла с оз. Удадь (последний перевод: старший дядя, мать с озера)

Уеса — одна из душ шамана
Уесифу эдени, *Уеминжа Уесале* — дух-хозяйка бубне М. Опинжа
Уемале эдени — дух-хозяйка бубны Амаалу Опинжа
Упа — дух амаи, также *Порзакита пикта*, «соединитель»; так се, девочку-подростка, называл Моло Омигла; дочь бога *Хото*

Хабо, *Хабуэ* — мифический герой, создатель мира; зембоичатель
Халон — болонетворный дух, изображался в виде тигра
Харга Мама, *Харга Эндур* — дух-помощник (помощница) шаманки Г. Г.

Хасима — полонетейная сущность духа *сеза* после отщепления шаманки
Хобале Хото — дух-помощник М. Опинжа
Холога хога — дух-помощник М. Опинжа

Хоравано — «слои», дух, вызывающий женские болезни, а также болезни ног и рук

Хоса Эндурни — небожитель, владыка девятой сферы неба
Хото (*Омнига Хото*, *Хоса Мапа*) — небесный дух-покровитель рода Опинжа

Хуриэ Эдени (*Хури Ама*) — дух-хозяйка тигр, медведя
Хури Эндурни — небожитель, дух-хозяйка тигр, медведя
Хурэй тому — дух водной тигр

Хри — дух в виде лягушки, помогает шаману
Чуучка — духи, причиняющие болезни глаза
Чолингэ Чочинга — дух-помощник М. Опинжа

Эбен — дух-хозяйка
Эдега — дух, связанный с небом, помощник шамана и охотника

Эндурэ, *Эндур Ама* — верховный бог, отец (*Тому эндурра*, *Друкэ эндурни*,
На *эндурни* — водный, таянкий, земной *Эндур* — бог)

Эндур малые (пушистые, рыбные и др.) — хозяйка
Эндур эдега — дух-помощник, «муж» шаманки Г. Г.

Эниг Мама — главный дух Моло Опинжа, вводит его на «западеный» шаман-
— «слои» территории

Этуэдо (*этуэди*) — дух-заниматель человека
Яндур ханани — дух-помощник шамана С. П. Сайгор

Яосинжа Яинджекэ — дух-хозяйка поева М. Опинжа
Яоги, аркан *заса* — духи-птицы загробного мира

Янори пикта — дух-помощник Г. Г. в виде трехголовой змеи, «ребенка»
Яра — дух в виде барса

Яра пикта — дух-детский барса, Фигуры от разных заболеваний

Духи ульчские

Адау дуса — злой дух в форме тигра (животного репа)
Адау яси — дух, причина разных болезней. Помогал в рыболовстве
Адау золь нуруани — духи-близнецы, помощники шаманки Алтани Ольчи

Адау эме — духи, помогающие в охоте и рыболовстве. Также вызывают болезни
— души

Абами — название духа-помощника
Амбаи — злой дух

Амбаи эдени — дух в виде змеи, помощник шамана А. Коткина
Ам — дух-помощник в виде черепаха с утвями лангана А. Коткина

Ба, *Ба Эндурни* — дух-небожитель
Ба салчани — небесные змеи духи
Бакта яни — небесные люди

Босси — злой дух, вызывающий разные болезни у детей
Будала — дух-помощник Алтани Ольчи. Антропоморфен

Булича — духи загробного мира

Буле эни — лица, дух-помощник шаманки Алтани Ольчи

Бусу (*бусу*) — злой дух, мужской, «смуцал» женщины доводил до самоубийства

Буцу — дух-помощник шамана. Помогал в рыболовстве

Бойа панаи — одна из душ человека

Вэре — дух-удец, помощник шамана А. Коткина

Гале амбани — злые подползатели духа, топят людей

Галис — дух-помощник небожителя *Эндур*, помогает ему ловить сеткой алмаи духов, помогает и шаману А. Коткину

Гасури — дух-помощник А. Коткина

Гемдур — дух в виде змеи с двумя головами. Фигуры на поеве А. Коткина
Гемдур дуса — дух в форме тигра. Фигуры с подложными помечностями, от боли ноги в руке

Гейра — дух в виде птицы, помощник Алтани и Коткина
Гиргабули айди эдени — хозяйка железной сетки, помощник А. Коткина

Горгобо — болонетворный дух, причитает сумасшествие и другие болезни.
У Панажа Лонжа — помощник. Антропоморфная фигура, на голове вертикальные выступы 3, 5, 7, 9 и более, каждый — отдельный дух, ови — причина болезни

Де эдени — дух-хозяйка дома

Дилида — дух — причина болезни головы. В виде головы человека или какого-либо животного

Доржик яни — люди в поддежном мире *доржик*

Дудала панаи — одна из душ человека

Дуса — болонетворный дух в виде тигра. Также — помощник шамана

Дуса пиктани — тигрята, две фигурки на поеве А. Коткина

Дункта салчани — злой таянкий дух, убивает стрелами

Дункта эдени — дух-хозяйка тигра. Вызывает болонетворнич. Вад медведя

Дуббала — дух в виде фантастической змеи

Думчида — дух в виде головы животного (волка, медведя или шкуры)

Енегрэл — дух в виде леопарда. Караулил (стерел) души около заманского стога *дару*

Ибага, *Ибага ойди* — злые крылатые духи, забирают души людей, сводят их с ума

Икайди, *кайлама* — дух в виде женщины. Помогал в рыболовстве

Колман — дух в виде змеи, помощник Алтани Ольчи

Косор — дух-помощник *касери*-шамана в виде огромной птицы

Косо — нефритовый диск, вмещающие духа от боли в животе

Кутзу — дух в виде жабы, помогающий шаманки Алтани Ольчи

Кэчю — дух в виде жерля, помощник Алтани Ольчи

Ланч, *Лая* — небожитель

Мамари — дух-небожитель, покровитель рода Оростубу

Мани — дух-помощник Лонжа Панажа

Масси — духи, обитающие на земле, в *доржик*, в *калмак*. Хозяин дома. Помощник в промыслах. Небесный покровитель рода Дечуали. Помощник шамана Мага Кагу, Алтани Ольчи, Панажа Лонжа, у А. Коткина — также хозяйка бубна

Мевалдэкта — болонетворный дух, вызывает боль сердца

Моржа — небожитель, родовой дух рода Вальдо

Мубули — дух в виде трехголового дракона, помощник Алтани Ольчи

Мун — дух в виде змеи. От болезни живота

Мудак — дух, вызывающий боли в животе. Имеет вид собаки

Мэкудэ — дух, обитающий в *калмак*. Изображение в виде голышки. Приносит разные болезни

На яниги дуса — таянкий злой дух

На Эдени — хозяйка земли. Имеет также в *калмак*. Хозяин промысловых таянких богатств

Нэсси — злой дух

Осинга — дух болонетворный, вызывает разные заболевания. Обитает в *калмак*, в тайге, в воде

Алданга — дух-помощник Алтая Олычи
Осомба, *Осомба Мама* — дух-хранитель в дунехранилище шамана
Очилю — дух, связанный с кувалдой воды
Панак — душа человека
Наску амба — алой дух, доводит человека до самоубийства
Пудл — дух огня
Пуймули — дух-фантастический змей
Пурьмакчи — духи в виде тигра, медведя, фигурки на поясе шамана
Пурек амбаки — таинный дух в виде тигра
Пута — душа шамана
Пылану палл — шипящая душа человека
Сайла — жой дух
Самсы — дух небожества, покровитель шамана Алтая Олычи
Самсиа Мама — дух-небожитель. Мелился шамана и Уешаманы
Салырарача ама — дух старого сел. Сальтура, дух-помощник шаманки И. Тахтаван
Самуи, смурр — дух в виде фантастического змея, дракона. Призывают болами. У А. Коткина — хитрая *буна*
Солжамбуу — гонять алого духа (молитва к без шамана)
Судба савыи — дух, охраняющий золото в оверез (сел. Монгол)
Сукка — душа животного, ложится у него в носу
Сэлэч — алы духи
Самуи — родовый дух-покровитель рода Нальдо
Самля Ама — родовый дух-покровитель рода Орогубу
Тубуралг зорлоо — дух-хозяин шаманского пояса в виде медведя с поднятыми лапами
Тому дус (*зуралху дус сэжэки*) — алой дух, от него укариет в судорогах или тонут; по он длет рыбу
Тому дбени — дух-хозяин в *борале*; хозяин воды
Уба, Убае — верхний бог, то же, что *Убабу*
Ужсора — дух-помощник шамана в виде филина
Унде насими — дух-помощник охотника, связанный с небом
Унде амбан олои — алой дух, небесный тигр
Удобра — алы духи
Удаду (Унде) — устроитель мира, глава в *буни*
Улапу — болельщический дух в виде тигра
Халюку — болельщический дух. Антропоморфная фигура с подернутыми ребрами, в животе прорезано ардомалое отверстие. От туберкулеза или от нососа
Хорек — алой дух
Хоста Дбени Мама — дух-старик, хозяин звезд
Хуралху дус — болельщический дух в виде тигра. От женских болезней
 Помогает и в охоте
Хурдод талбуусу — дух-помощник шамана И. Тахтаван
Чалган нос — алы духи в виде белку птиц
Чинди — птицы, духи-помощники Олычи Алтая
Эбегэ — верный дух. Помогал охотникам, шаманам
Элтури — небожитель
Эрүмбэ — дух-охранитель человека
Ярга дус — небосный дух в виде леопарда. Дает болазны и соболей

3. ТЕРМИНОЛОГИЯ, СВЯЗАННАЯ С ШАМАНИЗМОМ

Наширты

Аклангоном — положить спать *мрэдэ*, укрыв одеждом
Анланы шилэл — буна, откаринять рот, становился шаманом, посвящать в шаманы (семена Дидл, Найхин, Хуми)
Бадлоофи — врандовать (*бадоога* — вранг); помог шаману
Бод — 1) небо; 2) шогор; 3) бог земли; 4) местность
Буна — загробный мир

Голдэ — превращался во что-либо или (сей — другой)
Гора — шаманская территория
Губушару — вступить на пути в загробный мир душу умершего, брошенную другим шаманом
Гэел — камлать, аскать, определять причину болазны; *саман гэгэитчи* — шаман камлает с этой целью. В словаре *аба* — по-монг. — звучать и означать причину болазны; *гэел* — таинно ашманам
Гэчки — камлать во время обряда *каса*; пшман и все родственники сидят в *шалате агон*, шаман камлает для души *лапак*, которая еще находится дома
Голдод — искать, высмотрывать что-либо (*гэел* — искать)
Далламди — лица, сопровождавшие шамана *да ча...*
Девдан, деддан, джесон, джесу — хранители душ *дуу...*
Девдан — малые поминки (от *дбодо* — сажать) без участия шамана
Дорель — шаманская мифическая наследственная территория
Добо, добоча — кормит умершего, душу *лапак, мрэдэ*
Дурды (сел. Найхин) — помощник шамана
Дурды (сел. Ножлон) — фигура медведя, сидящего на задних лапах
Дэсэбури — камлать на последних поминках, чтобы душу умершего вывести из дома
Дюбачи (сел. Верхний Энопи), *Дюлбачи* (сел. Найхин) — звать духа в фигуру (шаман на камлании)
Дюкэ — дух *сэвэл* (а иногда и *амбан*) входит в фигуру
Додо — дерево у костра на последних поминках; *буни адыока* — поoster умершего, *идока ддодо* — костер *лапак* (несколько дед костра было на поминках); на традиционных поминках *каса дбодо* — дерево с перекладинами в виде лестницы у траурного палана; на дерево поднимался шаман перед поездкой в *буни*
Дюдэчи (сел. Ножлон) — камлать над лодкой фигурой *сэвэл*
Илэсэ (зависало во всех сезонках) — определять во время камлания душу больного по признакам на теле, душу умершего — по цвету оюкым, по предметам *самолэс*, сарытчим в оюнде носойтыка
Илэпкэри, илэчигэчи (сел. Найхин) — совершать обряд, чтобы не умерла лодка
Итэч — шивали на обряде больших поминков; в нем утощали *мрэдэ* — фигурки-жестящие духи
Каа (верховный, ичючэи — сел. Дипты) — утончаться (шаман входит *сэвэл*)
Касуд — отправлять душу умершего в загробный мир *К а с у*
Касуд — превращаться в птицу, чтобы обмануть алого духа
Кюуэ — мифическая птица, на которой шаман возмывался из загробного мира
Кэку — камлать, разговаривать с душой умершего
Лэсэ — камлать, обращался во время обряда больших поминков к душе умершего при выносе фигурки *лапак* из дома. Шаман просят ее не плакать, усночаться. Такое обращение непшманом и духу хозяину гер и к духам после окончания свадебного церемонии. Пели в *вошаманы* — призывание мистера поробного пшала
Мудэ — деревянная фигура, жестящие души умершего, которую отправляют в *буни* на последних поминках
Мур — камлать, танцуж; танцевать на камлании *вошаманы*
Нашгойчи (сел. Дада) — таскать душу больного во время лечения
Нилмакта — срывалты поминки с шаманом (на седьмой день)
Нилмачи — камлать с бубном
Нилмэчи — поминки у аюкычи *намайчи*
Нэу (сел. Джара) — выносить из дома фигуру *лапак* в шалат *агрон*, после чего шаман просилет в *мрэдэ* душу *лапак* (*дундэг-вуксыл-вудэчэ*). В Сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских языков (И. И. 1975. Т. 1) *мэр, мэрэр* — вынести что-то; *мэрэудэчэ* — выдвигать что-то
Оксои мэрчэри — гонять оксоки (выпасало от Ф. К. Ошана на Хаю)
Оноке — превращаться в птицу, лететь домой, исцелив сражение со *дамм* духом

Панга, пангаган – гадать с помощью шаманов
Панга – фигуристка, вмещающая душу, хранящая в течение года и более после смерти человека

Пангэри (сел. Найххи) – кормить душу панга и фигурные панга

Пангаши (сел. Дада) – во время обряда *каса* большой шаман притворяется шизом, бьют *сеза* в тот момент, когда душу черешку из дома и в дом

Пангасте (сел. Дада) – во время ритуальных, шаманских церемоний в фигурку панга во время обряда *тарган* (*пангало*) – «вооблачать, позарипать» – сел. Найххи

Пангало прыска – отдавать душу большому; шаман «скажет ветер» – дует ему в затлок, уези, *Пуссан* – буря, ветер (глагола вет)

Панга – душа

Панга захоч – говорить за этим духом, утаившимся *панган*

Пайбавчи – перевоплощаться, выдвигаться наизымаку

Полан – плата *касага*-шаману (хвалить за шелье, меха)

Понкочи – думать, вычислять время багуальши, окуривать *сезан* (он это любит); так же думали во время шаманства

Пускиса (*хуотсина*) – подушка; *хукиса* – дует ветер (сел. Спички-Алиа); *пукиса* – передавать душу, спесеную шаманом, большому

Порещи – обдумывать, предполагать, гадать о причине болезни

Салогдан – предметы, которые кладут в одежду умершего; но им шаман узнает его душу. *Самогдан татарга* – «таскать самогдан» (это делают духи шамана) во время обряда *илэси*

Савас (*саволан*) – главный корень, служила заместителем духом

Сикхалбуи – добавляет зарубки на ирэн шар *зо*, когда туда кладут умершего, а также на двери *жаран* – домике для умерших

Силово – скрываться под лешей, прятаться от злых духов

Сурлалки-сама – средний, лечащий шаман

Сурба – ставить жертву во время обряда *боваи убалгури* перед *сезан* (перед началом охоты), перед *мио*

Сакла, саклошу, саклочи – кусать, виднаться; хватать (зубами); хватать вообще (сел. Найххи). Шаман хватает душу больного, отбис его у черта, но, по словам шаманов, хватает ртом (не зубами), встроило, чтобы не испорчить; также с помощью дуга *алка*. Шаман неэфит должен сам схватить свою похитившую во время посвящения душу

Сэкс – плата шаману, чтобы его/ее не пропала; иногда за шее на веревочке

Теоочна-сама – средний, лечащий шаман

Убалгури, убалчи, убалчугури – молитвен духам, отправлял им угощения

Улои – ежегодный шаманский обряд

Хасиси – гонять злого духа для его очищения

Хари – остаться живым, спасение носе опасной ситуации в мире духов

Хорчи (сел. Дада) – (шаман), звать духов *сезан*, говорить с ними

Хорчи (сел. Спички-Алиа) – угощать духов, брызгать водой, бросать кусочки, приговаривая: «Ури, чыра» (воспесивание) (шаман.)

Харган – поминки на седьмой день после смерти

Хэчи – шаманить без бубна, с котлом (шаман поет несча, гонит злого духа)

Чачерну ажи (сел. Кондол) – дух-предводитель шамана в его походах; на голове бурхана – семидвадцать духов *жигте, бичи*

Челшори – совершать обряд, чтобы дети не умирали (сел. Найххи)

Чангури (сел. Кондол) – крупицы стружки, которыми чистили больного

Чидур – бог воздуха, Бог Ветруша – Бог неба

Элка – заклат, просят духа войти в фигурку. Зовут: «Кал! Кал!»; вообще – обращение к духу во время шаманства с просьбой

Ямал – чай в Спички-Алиае говорит о поже шамана вместо *алка*

Яя – шаман наделет (поэт)

Уалчи

Алманду – невидимые изгороди (три-девять) вокруг шаманского столика *дару*, охраняют духа *кальдыкы* и *балдуки* (леопард)

Албалачику – место, где водится злые духи

Алхайла бахову – «наезд злого духа» (т. е. отшельц уло)

Атар, атара – поробна (шаман) для лица умершего, для его ветши; употребляют для похиток, до совершения последних похиток

Баста – верхний мар

Гидала – путь шамана (записано от П. В. Салданга, сел. Монгол, 1958 г.)

Гилбо – шаман в виде медведя с медвежьей шерстью. Летает по воздуху во время камлания

Дару – шаманский столик

Девледи – шаман релюкаривает с охоронителем («очищенными») *сезан*

Девур – погремушка, употребляют на медвежий праздник

Дюату – шаманское украшение души

Докрумбуе – вагончик «сгорелого», «очищенного» после камлания *сезан* в фигурку (записано от П. В. Салданга)

Иадеруе – улавлять душу (*панган*) по отметкам; у шаманов – *илэси* (записано в Нольдере от Вадика Дитала)

Илу, илуки – дорога шамана (из илэри – земная, *дуэнга илуки* – таскан, таму илуки – водная); у больших шаманов до 9–12 дорог

Каауе – кормить *сезан* разной пищей

Мэреу – шаманить, танцевать (записано от П. В. Салданга)

Нилэвуки – обряды шаманов с душами детей

Нюма – доплата для жертвоприношения духам Амура (*нода* – бросать)

Оби – плата за камлание; чаши, кастрюли. Чумшани из бересты непременно делают при камлании шамана для добычи *валуги*

Подошо мо – мифическое дерево

Пускуеу – кормить *сезан* димом елки, багуальника

Пула – мешочек из рыбьей кожи, символ хранилища души

Публаиу, ламчуадо – палочки от святой стружки (*жачи, жасу* – махачи)

Сисалку – ритуальные стружки

Сисале сама – простот лечащий шаман

Сигро – главные *сезан* шаманы: *жаси, бичи, индидалу* (записано от П. В. Салданга)

Солдмилуру (*Солдмисеуе*) – гонять злого духа (записано от П. В. Салданга)

Соричу, сунегу – фигура из сена на трех ногах для помина черта

Сурбичи – кормить умерших

Суртучуе – ташевать перед камланием шамана (прилетит тапнуот, чтобы похитить дух шамана. Записано от П. В. Салданга)

Сохилбуеу – 1) шпестить *сезан*; 2) выпадать от алкого духа (шаман.)

Тохачи, тохачи – видеть злобо время камлания шаман старается его узнать

Талэ, тэлэ – вода с багуальником – питье шамана во время обряда *удби*

Тору – деревянная фигурка на шаманской пиночке из стружки

Таркисеуе – давать фигурку духа после шаманства

Туби – обряд с дельце лечебня самого шамана

Удбиу – захватить пленику в дома одиосельчан во время обряда *удби*

Улои – нода шамана

Хасиси – «уточество шамана на небо при посвящении неэфита

Халдаруе – шаманить без бубна, пить

Хойражи – слабый шаман, без обряда посвящения; *жаси* и *бичи* и кому приносят сами

Хорхилануе – лечить самого себя (шаман.) (записано от П. В. Салданга)

Хари – бурхан из травы (ноднее – из дерева), делают во время камлания

Чачеруе – молиться с тайге духам; также во время похоронить уговоруемого злого задренного медведя

Чалкуеу – танцевать на медвежий праздник

Чэру – человек, заданный медведем

Чидуро – святым ритуальных стружки для лечебня больного

Чиншалу – шельте дуга в фигурку, говорить с *сезан* (Ч. Дитала)

Отэру – сторожить, охранять

Яя, якас – немая, садя пость

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- МАЭ - Музей этноологии и этнографии АН СССР
 НИИЭ - Подземное исследование Института этнографии АН СССР
 СЭ - Советская этнография
 ТИЭ - Труды Института этнографии АН СССР

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|--|-----|
| ВВЕДЕНИЕ | 3 |
| Глава первая | |
| ПРЕДСТАВЛЕНИЯ НАНАЙЦЕВ И УЛЬЧЕЙ О МИРЕ | 10 |
| Глава вторая | |
| ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ О ШАМАНИЗМЕ У НАНАЙЦЕВ И УЛЬЧЕЙ | 34 |
| Глава третья | |
| МИР ДУХОВ | 68 |
| Глава четвертая | |
| ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДУШЕ ЧЕЛОВЕКА | 101 |
| Глава пятая | |
| ОБРЯДЫ ПОСВЯЩЕНИЯ ШАМАНА | 132 |
| Глава шестая | |
| ТИПЫ И ОБРАЗЦЫ КАМЛАНИЙ | 155 |
| Глава седьмая | |
| ОДЕЖДА, СНАРЯЖЕНИЕ И АТРИБУТЫ ШАМАНА | 220 |
| ЗАКЛЮЧЕНИЕ | 254 |
| ПРИЛОЖЕНИЕ | 267 |
| 1. Сведения об основных информаторах | 267 |
| 2. Краткий словарь духов | 268 |
| 3. Терминология, связанная с шаманизмом | 274 |
| СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ | 278 |

СМОЛЯК
Анна Васильевна

ШАМАН:
личность, функции,
мировоззрение
(народы Нижнего Амура)

Утверждено к печати
Орденом Дружбы народов
Институтом этнографии
им. Н. П. Манджукова

Редакторы издательства С. Н. Ромарева, В. А. Демискина
Художник Н. А. Швацов
Художественный редактор Н. Я. Боначев
Технический редактор Т. В. Калинин
Корректоры К. И. Волосинко, Н. А. Шемелева

ИБ № 46475

Славо и набор 84,32.00.
Подписано к печати 20.10.90.
Формат 60×90^{1/8}
Пумаца типографская, № 1
Тиражатура обыкновенная
Печать листовая
Усл. печ. л. 17,75 Усл. кр.-отт. 18,5 Уч.-изд. л. 20,75
Тираж 10 000 экз. Заказ № 242

Орден Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
117884 ГСП-7, Москва В-135
Профсоюзная ул., 90

2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6