

*А. Б. Островский*

**МИФОЛОГИЯ  
И ВЕРОВАНИЯ  
НИВХОВ**



**Центр  
«Петербургское Востоковедение»**



BIBLIOTHECA UNIVERSALIA



Мифы  
эпос  
религии

™

Востока

Редакционная коллегия серии:

Темкин Э. Н.

(председатель)

Алимов И. А.

Афанасьева В. К.

Берлев О. Д.

Васильков Я. В.

(ответственный секретарь)

Горегляд В. Н.

Никитина М. И.

Резван Е. А.

Стеблин-Каменский И. М.

Тантлевский И. Р.

Трофимова О. И.

Эрман В. Г.

РОССИЙСКИЙ  
ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ МУЗЕЙ

---

**А. Б. ОСТРОВСКИЙ**

**МИФОЛОГИЯ  
И ВЕРОВАНИЯ  
НИВХОВ**

Центр  
«Петербургское Востоковедение»  
Санкт-Петербург  
1997



**ББК ШЗ(251.1=Ни)  
Т52(251=Ни)—7  
О-77**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Российского этнографического музея*

Рецензенты:  
чл.-корр. РАН, д. и. н. *С. А. Арутюнов*  
к. и. н. *Л. Р. Павлинская*

**Островский А. Б. Мифология и верования нивхов.** — СПб.:  
Центр «Петербургское Востоковедение», 1997. — 288 с. («Мифы,  
эпос, религии Востока. Bibliotheca Universalis»).

Нивхи — малый народ низовьев Амура и Сахалина, стоящий с одной стороны особняком по своему языку и многим чертам культуры, с другой стороны — являющийся важным звеном и ключом к пониманию этнических связей между айнами, тунгусо-маньчжурами, северо-восточными палеоазиатами и другими соседними с нивхами народами.

В данной книге комплексно охарактеризованы основные моменты религиозно-мифологических представлений нивхов. Помимо обобщения литературных источников автор исследовал обширный музейный материал, в основном культовые изображения и ритуальные предметы, а также сам провел необходимые полевые исследования среди нижеамурских и сахалинских нивхов. Впервые дается систематический очерк космологизированного мировидения нивхов. Мифологемы и различные группы верований рассматриваются в рамках присущей этой культуре двух-, трех- и многочастной схемы мироздания. Приведено изложение значительного количества нивхских мифов. В научный оборот также вводится обширный корпус пластических изображений духов.

Издание рассчитано на самый широкий круг читателей, интересующихся культурой бесписьменных традиционных обществ.

**Перепечатка данного издания, а равно отдельных его частей  
запрещена. Любое использование материалов данного издания  
возможно исключительно с ведома издательства.**

**Исключительное право на распространение настоящей книги  
на территории России и за ее пределами принадлежит  
Центру «Петербургское Востоковедение».**

**ISBN 5-85803-052-1**

© Центр «Петербургское  
Востоковедение», 1997

© А. Б. Островский, 1997



Зарегистрированная  
торговая марка

*Книга посвящается  
памяти российских нивхovedов —  
Л. И. Шренка, Л. Я. Штернберга,  
Б. О. Пилсудского, Е. А. Крейновича*

## ГЛАВА I

# В ПОИСКАХ СИСТЕМЫ ОТСЧЕТА

### (Историография проблемы)

**Э**тнографическое изучение свойств первобытного мышления непременно затрагивает материал раннерелигиозных представлений, или т. н. ранних верований. Увязка этих объектов изучения, в особенности до 1960-х гг., объективно присуща самым различным методологическим подходам: историко-эволюционному и структурно-функциональному, компаративистскому и монокультурному.

Все социальные, духовные явления, квалифицируемые как явления первобытной культуры, изучаются этнографами на материале бесписьменных традиционных обществ, сохранивших к середине XIX—началу XX в. в относительной цельности неолитический тип хозяйства, родовую организацию социума и мифопоэтические представления в качестве мировоззрения. Не менее важный источник — реликты тех или иных отдельных явлений первобытности (мифов, ритуалов, верований) и в более поздних обществах либо в традиционных обществах, уже испытавших значительное влияние современной цивилизации, поступательно внедряющей научно-технические достижения и унифицирующей общественную структуру.

Изучение явлений, характеристик культуры, которые не поддаются непосредственному наблюдению — а именно таковы характеристики и мышления, и ранних верований, — всегда требует специального метода для их обнаружения. Таким образом оказываемся в ситуации как бы двойной реконструкции — и того, как функционируют социокультурные явления, и места, которое в них занимают верования и характеристики мышле-

ния. Решающее значение при этом имеет выбор методологического подхода, включая определение исследуемого предмета: самого социокультурного явления, верований и мышления.

Согласно историко-материалистическому подходу, преобладавшему до недавнего времени в отечественных работах, интеллектуальная деятельность людей — носителей культуры рассматривалась в единстве с эволюцией социальных форм. Собственно категориям «мышления» и «верования» никакого определения не давалось; их операционализация зависела от интуиции того или иного исследователя, как бы подключавшего в нужный момент конкретные этнографические факты, способные высветить отображение материального в духовном (согласно ленинской теории отражения). Наибольший вклад в разработку проблематики первобытного мышления (в увязке с изучением ранних форм религии) внесен А. Ф. Анисимовым, А. М. Золотаревым и С. А. Токаревым.

А. Ф. Анисимов указал на приоритет этнографического материала как источника изучения общественного сознания первобытности, подчеркнув необходимость междисциплинарного подхода к этому материалу, т. е. привлечения лингвистики и психологии. Он первым отметил важность высказанного К. Марксом предположения об исторической обусловленности логических форм социальными формами<sup>1</sup> Книга Анисимова «Исторические особенности первобытного мышления» (1971 г.) — первая развернутая попытка<sup>2</sup> со стороны отечественных этнографов и религиоведов создать концепцию первобытного мышления. В ней сформулирован методологический принцип обусловленности особенностей первобытного мышления мировоззрением этой исторической эпохи — «концептуальный характер» (Анисимов) первобытно-религиозных представлений<sup>3</sup> Иначе говоря, мышление и поведение людей обусловлены теми концептуальными схемами, которые фиксированы в общественном сознании конкретных обществ, изучаемых этнографами. Акцент в мировоззрении сделан на его религиозном аспекте, так как Анисимов считал религию господствующей формой идеологии, определяющей содержание психической деятельности людей, в том числе и их мышление.

---

См.: Анисимов А. Ф. Исторические особенности первобытного мышления. Л., 1971.

<sup>2</sup> Более ранней попыткой в этом же направлении может считаться схема В. Г. Богораза. См.: Богораз В. Г. Чукчи. Т. II. М.; Л., 1939. С. 1—4. Однако предложенная здесь историческая последовательность религиозно-психологических типов мышления не подкреплена каким-либо исследовательским обоснованием.

<sup>3</sup> Анисимов А. Ф. Исторические особенности... С. 126.

В ряде работ<sup>4</sup> исследователем показано на сибирском материале влияние тотемических представлений — как доминирующих мировоззренческих представлений — на различные стороны жизни людей традиционных обществ. Интересна попытка Анисимова показать, что исторически одновременная эволюция социальной организации и тотемизма ведет к изменениям в схемах мышления: дуальная генеалогическая мифология дополняется дуальным космогоническим мифом<sup>5</sup>.

Таким образом, даже отправляясь от чрезмерно общих для конкретной науки философских посылок, сугубо в рамках исторического подхода, ученому удалось, во-первых, обосновать базовый для изучения первобытного мышления этнологический контекст — ранние формы религии, в особенности тотемизм; во-вторых, конкретизировать категорию «мышление» посредством первичной типологии мифов.

Механизмы мышления, объективированные в структуре мифа, впервые — в рамках марксистской парадигмы — прослежены А. М. Золотаревым. В работе 1943 г. «Родовой строй и первобытная мифология» исследователь на обширном материале традиционных обществ различных регионов мира обнаружил неразрывную связь дуальной социальной организации и ее отражения в различных системах двоичных символов (близнечный миф, двоичные классификации и др.) и показал, что в социальной дуальности уже имеется «готовый трафарет классификации внешнего мира»<sup>6</sup>. Особенно обстоятельно прослежены классификации у австралийцев и у американских индейцев, показана их обусловленность социальной организацией и структурой тотемов племени.

Подход Золотарева к первобытным классификациям объективно продолжает изучение логических форм, рассматриваемых в качестве символического отражения социальной структуры, начатое в совместной работе Э. Дюркгейма и М. Мосса<sup>7</sup>, однако значительно превосходит ее и по обширности материала, и по числу характеристик культуры, вовлекаемых в анализ: это и пищевые запреты, и дуальные космогонии, и близнечный миф. Интересно, что для различных регионов мира реконструирована

---

<sup>4</sup> См.: Анисимов А. Ф. Представления эвенков о шингкэнах и проблема происхождения первобытной религии // Сб. МАЭ. Вып. 12. Л., 1949. *Его же*. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблема происхождения первобытных верований. М., Л. 1958; *Его же*. Космологические представления народов Севера. М.; Л., 1959; *Его же*. Об исторических истоках и социальной основе тотемических верований // Вопросы истории религии и атеизма. Вып. 8. М., 1960.

<sup>5</sup> Анисимов А. Ф. Космологические представления... С. 72.

<sup>6</sup> Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964. С. 291.

<sup>7</sup> Durkheim E., Mauss M. De quelques formes primitives de classifications // L'année sociologique. 1903. N 6. P. 1—72.

специфическая схема эволюции близнечного мифа. Результаты изучения Золотаревым взаимосвязи двух видов дуальности — в мифах и в социальной структуре — стали, как мы считаем, этнологическим обоснованием постановки вопроса о первобытном мышлении как о специфическом типе мышления в истории человеческой культуры.

Конкретизация категорий «мировоззрение», «верования», сближение их с механизмами мышления людей традиционных обществ проведены в работах С. А. Токарева. В этнолого-религиоведческих очерках магии, тотемизма и других ранних форм раннерелигиозного мировоззрения исследователь сформулировал также их функцию в культуре — и в аспекте социальных отношений, социальной группы, и в аспекте сознания индивида. Особенно отчетливо это сделано относительно магии в его большой статье 1959 г.<sup>8</sup> Общее в магических представлениях разного вида и у различных народов — это вера в сверхъестественную способность человека непосредственно повлиять на конечные результаты тех объективных взаимодействий, в которые он включен. Все остальное в магических представлениях, действиях — это конкретизация в зависимости от их «вида» (их функции в культуре) и от специфической психологической установки — «типы» магии — в конкретной этнографической реальности. При таком подходе, во-первых, магия не исчерпывается квалификацией ее как мировоззренческой формы и, во-вторых, то универсальное (для различных культур), что охватывается понятием «магия», приобретает значение некой базовой психологической установки людей традиционных обществ.

В работе 1964 г. «Ранние формы религии и их развитие» Токаревым с тех же позиций проведено различие двух компонентов: 1) исторически обусловленной формы мировоззрения (выступающей для социальной группы, индивида как базовая психологическая установка — «определенное уmonoстроение, составляющее, так сказать, стиль каждой религии»<sup>9</sup> и 2) этнографически конкретных комплексов верований и ритуалов — относительно тотемизма, культа предков, промыслового культа, шаманизма и других архаических форм сознания.

Методологическая ценность очерков Токарева состоит не только в последовательном вычленении специфической социальной основы, присущей различным религиозным формам, не только в последовательном различении универсально-стадиального и этнографически конкретного. Его тезис о том, что

---

<sup>8</sup> Токарев С. А. Сущность и происхождение магии: Исследования и материалы по вопросам первобытных верований // Труды Ин-та этнографии АН СССР. Т. 51. М., 1959. С. 7—75.

<sup>9</sup> Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 42.

конкретная раннерелигиозная форма существует как специфическая ментальная деятельность индивидов, представляет собой заявку (вероятно, первую в рамках марксистской парадигмы в этнографии) на изучение своеобразия архаических форм мышления, опираясь собственно на материал ранних верований.

Однако для реализации этого требовалось, полагаем, не ограничиваться методологическими рамками историко-эволюционного подхода и тем более — ленинской теорией отражения, сводящей ментальную деятельность людей к воспроизведению тех или иных характеристик общественных отношений соответствующей эпохи. Для выработки этнологического подхода к изучению активной формообразующей деятельности мышления, продукты которого — конкретная архаическая система верований, нельзя не учитывать достижения зарубежных исследователей — и по теории первобытного мышления, и по теории первобытных религий, в первую очередь К. Леви-Строса и М. Элиаде. (Тем более, что до определенной степени их достижения уже освоены фольклористами и религиоведами.)

До обращения к работам этих и других авторов необходимо, полагаем, совершить краткий экскурс в первый в этнологии очерк первобытного мышления, данный в 1910—1920 гг. французским ученым Л. Леви-Брюлем. Все более поздние исследования, хотя и в значительной степени опровергали выдвинутые им предположения, все же отправлялись от его попытки создать теорию своеобразия мышления туземцев исходя из своеобразия их социально-культурных институтов.

Леви-Брюль опирался на теорию социальных институтов Э. Дюркгейма и использовал сравнительно-этнографический метод, располагая в качестве материала описаниями обычаев, верований различных народов, содержащимися в дневниках путешественников, миссионеров, а также (в меньшей степени) в экспедиционных отчетах этнографов. Существенным недостатком этих материалов, по признанию самого ученого, было то, что истолкование фактов давалось там зачастую одновременно с их описанием; так, при попытке проникнуть в тайну повседневных мыслей туземцев у миссионеров всякий раз возникает ясная идея о направленности мышления туземцев «непосредственно на сверхъестественное»<sup>10</sup> Не будучи в состоянии преодолеть такую особенность материала, Леви-Брюль принял эту универсалию межкультурного диалога (миссионеров — с туземцами) за основу поиска специфики, присущей самим традиционным обществам. Методологически это выглядело как дополнение дюркгеймовской категории «коллективных представле-

---

<sup>10</sup> *Levy-Bruhl. L. La mentalité primitive. Paris, 1922. P. 18. (Рус. пер. см.: Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М.; Л., 1930.)*



ний» (которые жестко связывали социум с индивидом, детерминируя сознание и поведение последнего) религиозно-эмоциональным компонентом — «аффективной категорией сверхъестественного».

Хотя Леви-Брюль вошел в историю этнологии в первую очередь как создатель теории пралогического (*prélogique*), или дологического типа мышления, однако, следует отметить, в его работах имеется различие: первобытный менталитет (*mentalité*) и первобытное мышление (*pensée*)<sup>11</sup> Если первая категория охватывает совокупность «умственных навыков» (Леви-Брюль) и мировоззренческую направленность мыслительной деятельности в целом, то вторая категория характеризует процессуальную сторону интеллектуальной деятельности: абстрагирование, сочетание представлений, логические операции.

Первобытный менталитет описывается в основном посредством сравнительной сводки материала по таким рубрикам, как: сновидения, гадания, колдовство, интерпретация туземцами несчастных случаев и бедствий, своеобразие системы счисления и другие. Первобытное мышление описывается в качестве универсального интеллектуального механизма этих явлений, состоящего, в свою очередь, из таких категорий, как: закон сопричастия, мистическая абстракция, операции пралогического мышления. Единство менталитета и мышления туземцев определяется «мистическим сопричастием», т. е. постоянным мысленным восхождением к миру невидимого.

Не останавливаясь на критике теории первобытного мышления Леви-Брюля (чему уделено уже немало внимания в литературе)<sup>12</sup> сформулируем главные черты созданной им модели первобытного менталитета (по оценке британского этнолога Э. Э. Эванс-Притчарда, такая попытка методологически оправдана, хотя и не составляет теории)<sup>13</sup> Во-первых, у первобытных людей духовная жизнь, расколотая на естественное и сверхъестественное, обретает целостность благодаря мистической направленности: от реального к мистическому, от видимого к невидимым силам, что проявляется в период бедствий всего коллектива, а также индивидуальных несчастий (болезнь, смерть). Во-вторых, для отвращения бедствия, несчастья требуется выявить причину: поместить объективные события в сеть «мистических партиципаций»<sup>14</sup> посредством парадигм колдовства, га-

---

Это различие не учтено в русском переводе его книги.

<sup>12</sup> См., например: *Анисимов А. Ф.* Исторические особенности... С. 100—134; *Леонтьев А. Н.* Проблемы развития психики. М., 1981. С. 314—316; *Панфилов В. З.* Взаимоотношения языка и мышления. М., 1971. С. 101.

<sup>13</sup> *Evans-Prichard E. E.* Theories of Primitive Religion. Oxford, 1965. P. 80.

<sup>14</sup> *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. С. 191.

дания, толкования предзнаменований, с тем чтобы невидимое сделать видимым, явным. В-третьих, в этой образуемой системе отсчета главное, что выявляется и уже тем самым как бы обезвреживается, — это репрезент мистических сил (колдун или индивид, имеющий в себе вредоносное начало; нарушитель табу; дурное предзнаменование; жертва колдовства или объект гнева сверхъестественных персонажей). К этому следует добавить акцент автора на сферу индивидуально-психического (как канала суггестии, восприятия мистической информации и интуитивного установления ассоциаций-сопричастий) и можно сделать вывод о том, что здесь сконструирована гносеологическая модель своеобразия первобытного менталитета.

Безусловно, в настоящее время подобная модель не может претендовать на статус теоретической, поскольку из нее нельзя вывести процедуры, которые позволяли бы обнаруживать присущие традиционному обществу логические схемы. Скорее ее можно счесть введением к теории, своего рода метатеорией первобытного менталитета. Обращаясь к некоторым из современных исследований ритуала, можно подтвердить правильность, в основном, намеченной Леви-Брюлем направленности менталитета. Так британский этнолог-африканист В. Тэрнер следующим образом характеризует направленность ритуала исцеления у ндембу: «Исцеление — прежде всего процесс того, что ндембу называют “сделать известным и видимым” <...> хотя и в символической одежде; неизвестное и невидимое — агенты бедствия»<sup>15</sup>, основной шаг к исцелению — сделать то, что скрыто, «чувственно воспринимаемым в форме символа»<sup>16</sup>. В отличие от Леви-Брюля, британский исследователь вскрывает, в соответствии с языком ритуала в данной культуре, цепочку символов, благодаря которой совершается такой мысленный переход, причем на нескольких уровнях (и восстановление баланса с тенями предков, и восстановление надлежащего соотношения между матрилинейностью и браком, и перестройка супружеских отношений).

В ряде зарубежных этнологических работ, вышедших в 1960—1980 гг., в особенности британских и французских социальных антропологов, своеобразие первобытного мышления исследуется, как правило, системно: отправляясь от многоуровневого подхода к функционированию первобытного общества и посредством отыскания символического языка, специфического для конкретных социальных институтов (для структуры родства, для отношений власти, социальной организации, экстатических куль-

---

<sup>15</sup> Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 50.

<sup>16</sup> Там же. С. 125.

тов, мифологии) или — шире — в целом для этих конкретных обществ<sup>17</sup>. Собственно первобытные религии перестали быть главным либо приоритетным источником обнаружения характеристик мышления носителей культуры. Наиболее последовательно освобождение этой проблематики от религиозного аспекта первобытного социума проведено в школе французского структурализма (создание ее К. Леви-Стросом приходится на начало 1960-х гг.), где благодаря применению структурно-семиотического метода конечным предметом исследования, на любом материале, становится «открытие и формулирование законов порядка во всех регистрах человеческого мышления»<sup>18</sup>. В наибольшей степени свойства первобытного мышления Леви-Стросу удалось обнаружить в исследовании им семантики мифов, опираясь на собственную оригинальную методику анализа структуры мифа<sup>19</sup>.

В данном случае нет необходимости излагать либо оценивать эту методику (о ней имеется обширная литература, в том числе из наиболее авторитетных оценок ее можно назвать работы Е. М. Мелетинского<sup>20</sup>). В четырехтомном анализе мифов американских индейцев Леви-Стросом продемонстрированы операциональные возможности бинарных оппозиций (преимущественно — составленных из полярных сенсорных качеств), благодаря чему происходит трансформация в семантике мифа, а мифологические темы, образы обретают все новые многомерные связи с контекстом жизнедеятельности тех обществ, где они функционируют.

Если, как это предлагает французский исследователь, считать единичей т. н. мифологического мышления (так принято называть модель первобытного мышления, реконструируемую из анализа мифов) бинарную оппозицию, то, базируясь на обширном материале «Мифологик», можно, как это нами специально показано<sup>21</sup>, сформулировать три операции мышления — три устойчивых типа оперирования этими единицами: 1) совмещение бинарных оппозиций; 2) перенос бинарности, или уста-

---

<sup>17</sup> Более подробно см.: *Островский А. Б.* Исследование первобытного мышления в западноевропейской социальной антропологии // *Этнологическая наука за рубежом: проблемы, поиски, решения.* М., 1991.

<sup>18</sup> *Lévi-Strauss C.* La Condition humaine a la lumière des connaissances anthropologiques // *Culture et Communication.* 1980. N 24. P. 37. Более подробно об этом см.: *Островский А. Б.* Школа французского структурализма: вопросы методики // *Советская этнография.* 1987. № 2.

<sup>19</sup> См.: *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1983. Гл. 11.

<sup>20</sup> См.: *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1976. С. 80—91; *Его же.* Мифология и фольклор в трудах К. Леви-Строса // *Леви-Строс К.* Структурная антропология. С. 467—522.

<sup>21</sup> См.: *Островский А. Б.* Анализ мифов Клода Леви-Строса и этнографический контекст // *Советская этнография.* 1984. № 5.

новление в новом мифологическом материале соответствий между более общей и более конкретными оппозициями; 3) введение медиаторов в контекст мифа. После оценки нами операционного состава мифологического мышления в целом на основе тех критериев, которые сформулированы известным швейцарским психологом Ж. Пиаже для понятийной мысли, сделан вывод, что применение всей совокупности этих специфических операций делает возможным достижение тех характеристик результативности, которые присущи мышлению в понятиях. Такой вывод ни в коей мере не отменяет синкретичности мифологического мышления, обусловленной сохранением связи — и семантики бинарных оппозиций, и тех операций, что совершаются — с контекстом жизнедеятельности общностей, где функционируют мифы.

Стабильность способов оперирования бинарными оппозициями подтверждена Леви-Стросом и на другом материале — в его исследовании масок североамериканских индейцев<sup>22</sup>. Семантика маски анализировалась им на трех относительно автономных уровнях: пластические, социально-религиозные и мифологические характеристики; затем соотносились общие семантические функции в культуре, присущие нескольким типам масок. Благодаря произведенному исследованию вполне можно экстраполировать свойства т. н. мифологического мышления на реально-психологический процесс мышления носителей культуры<sup>23</sup>.

Вернемся еще раз к ранее выдвинутому нами положению о том, что в ряде работ западноевропейских авторов 1960—1980 гг. происходит эмансипация проблематики мышления от собственно изучения первобытных религий. Во-первых, религиозные представления, религиозные культы изучаются в контексте их функционирования в общественной структуре; во-вторых, предмет изучения и в связи с содержанием религиозных представлений — не религиозное чувство, не религиозная форма как таковые, но та символическая — интеллектуальная — система, которая там содержится<sup>24</sup>. Иными словами, даже используя материал религиозных представлений как один из уровней социокультурного явления (наряду со схемами социальной организации или структуры родства), этнологи абстрагируются от его свойства быть мировоззрением социума и индивида.

Попытаемся сформулировать, из каких элементов должна состоять реконструируемая модель процесса мышления. Благодаря

---

<sup>22</sup> Lévi-Strauss C. La voie des masques. T. 1—2. Genève, 1975.

<sup>23</sup> Подобный анализ данной работы К. Леви-Строса см.: *Островский А. Б.* Семантика маски в свете структурного подхода // *Фольклор и этнография.* Л., 1990.

<sup>24</sup> См.: *Островский А. Б.* Исследование первобытного мышления... С. 101—106.

исследованиям Л. С. Выготского и Ж. Пиаже заложена психологическая трактовка процесса мышления как оперирования значениями посредством специальных знаковых средств; значения составляют содержание единиц мышления, которые не обязательно имеют такой же логический характер, как понятия (у ребенка в качестве единиц мышления могут быть, соответственно ступени обобщения: синкреты, комплексы, предпонятия и понятия)<sup>25</sup>.

Как считал Л. С. Выготский, кроме единиц мышления и операций над ними, для понимания процесса движения мысли необходимо ввести понятие о «системе», которая объемлет связи, отношения между единицами мышления (исследователь не ввел термина для обозначения этой системы). В этой системе, метафорически уподобленной психологом системе долгот и широт на глобусе, имеются соответственно две координаты: 1) логическая связь различных понятий (или иных единиц мышления), имеющих определенную «ступень обобщения», или степень абстрагирования от конкретного объекта; 2) предметная связь понятий, определенная их приложением к объектам; пересечение «долготы» и «широты» для каждого понятия характеризует его отношения с другими понятиями — его «меру общности» (Выготский)<sup>26</sup>. Этот описанный Выготским элемент модели функционирования мышления — систему логических и предметных соотношений мы будем называть *канва мышления*.

Мировоззрение в традиционном обществе — это система наиболее общих представлений (общих — и в логическом, и в предметном отношении) о связи индивида и социума, с одной стороны, и природы (как всех эмпирических сфер, не входящих в социокультурное пространство) и космоса в целом, с другой стороны. Эти общие представления могут иметь этиологический характер (объяснение происхождения), характер причины либо иной соотнесенности. Совокупность мировоззренческих представлений, доминирующих в конкретном социуме, в конкретной культуре, играет роль интеллектуальной системы отсчета и неизбежно определяет канву мышления индивидов.

Структурно-семиотический метод, разработанный К. Леви-Стросом и его последователями, нацелен на обнаружение внутренней связности явлений культуры. На первом этапе реконструируется символический язык, используемый носителями культуры; затем, учитывая вариативность конкретного явления (в данном социуме либо в регионе межкультурных контактов), реконструируются единицы этого «языка», которые коррелятивны с единицами мышления. Наконец, на третьем этапе, при пост-

---

<sup>25</sup> См.: Выготский Л. С. Мышление и речь // Выготский Л. С. Собр. соч. Т. 2. М., 1982.

<sup>26</sup> Там же. С. 273—274.

роении структуры — модели внутренней связности данного явления — обнаруживается неотъемлемо присущая ему мыслительная схема, благодаря чему оно именно в таком виде воспроизводится в культуре<sup>27</sup>

Структурно-семиотический подход абстрагируется и от мировоззренческой специфики религиозных представлений, и от мировоззренческой обусловленности мышления. В силу этого либо проблематика мышления оказывается замкнутой на выявлении логической схемы конкретного явления, как бы принимаемой за канву мышления (что характерно для многих французских структуралистов, но не для Леви-Строса), либо эта реконструируемая канва мышления выходит за пределы отдельного явления, а порой за пределы отдельной культуры.

Проследим, как и что из элементов мысли реконструируется в исследовании Леви-Стросом таких различных, по их структуре и по их роли в сознании индивидов, явлений, как: мифы, маски и тотемические классификации. В изучении способов преобразования семантики мифов никакие переходы — от варианта к варианту и тем более от мифа к мифу — не даны непосредственно, т. е. они не присутствуют в сознании носителей культуры. Эти не осознаваемые носителями культуры переходы, реконструируемые благодаря леви-стросовской методике анализа мифов, предоставляют прекрасные возможности исследовать семантические связи, а их совокупность воссоздает логические пути движения мифологического мышления. Реконструируется не только мыслительная канва, но также и единицы мышления, и его операции. Как правило, исследователь не совершает обратного перехода от реконструируемых элементов того, как мифы мыслятся в сознании людей («людям неизвестно, что мифы мыслятся в них»<sup>28</sup>), к категориям культуры — за исключением, пожалуй, исследования им оппозиции сырого/вареного. И ход и результаты исследования абстрагированы от реально-психологического плана сознания носителей культуры.

В изучении Леви-Стросом семантики масок рассматриваются не только соответствующие этиологические мифы, но также пластические и социально-ритуальные характеристики масок. Таким образом единицы мышления (бинарные оппозиции) обретают реально-психологический статус, например: преобладание в оформлении маски белого/черного цвета, или использование перьев/шерсти, или глаза имеют форму выступающих цилиндров/расположены во впадинах. Однако поскольку и в данном исследовании переходы от одного типа маски к соотно-

---

<sup>27</sup> Подробнее см.: *Островский А. Б.* Школа французского структурализма... С. 35.

<sup>28</sup> *Lévi-Strauss C.* Le Cru et le Cuit (Mythologiques. T. 1). Paris, 1964. P. 20.



симуму с ним другому не совершаются непосредственно в сознании туземцев (разные типы масок функционируют в различных культурах одного региона), то и реконструируемые в исследовании операции, и канва мышления обладают лишь логическим, но не реально-психологическим статусом.

В отличие от этого изучение тотемизма, и в особенности тотемических классификаций, оказалось благодатным объектом не только для приложения структурно-семиотической методики, но и для реконструкции реально-психологического плана мышления. Не стремясь дать какую-либо собственную позитивную интерпретацию тотемизма как целостной социально-религиозной системы<sup>29</sup>, Леви-Строс стремится только к отысканию универсальных для всех обществ действенных гносеологических структур, в сознании и ритуальной практике которых имеется тотемическое отношение (психологическое отождествление социальных групп — кланов, линиджей с природными видами — растениями, животными и др.).

Тотемическое отношение, или тотемическое отождествление — один из главных аргументов леви-брюлевского подхода к первобытному мышлению как дологическому, непроницаемому для критики и невживаемому для человека, принадлежащего к цивилизации XIX—XX вв. Поэтому изучение Леви-Стросом тотемизма имеет поворотное значение для проблематики первобытного мышления, впервые помещенного (хотя и рассматриваемого на материале первобытных социально-религиозных институтов) в один ряд с другими способами человеческой интеллектуальной деятельности.

Оригинальность леви-стросовского подхода состояла в том, что вначале тотемическое отношение получило семиотическую интерпретацию, затем логическое истолкование и под конец автором обнаружена модель совершения логических операций в рамках функционирования в туземной культуре тотемических верований, ритуалов. Кратко очертим эти этапы. Уже на первом этапе исследователь отходит от точечного рассмотрения тотемического отношения клан-тотем (как это делалось до него). Предлагаемая структуральная модель унификации тотемических явлений охватывает сразу всю совокупность и социальных групп данного племени — «порядок Культуры», и всю совокупность соответствующих им природных видов-тотемов — «порядок Природы». Связующее две совокупности «порядков» мен-

---

<sup>29</sup> Это справедливо отмечено отечественной исследовательницей проблематики тотемизма: *Дмитриева Т. Н.* Современное состояние проблемы тотемизма // Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма. Труды ГМИРиА. Л., 1981.

тальное звено — это как раз совокупность тотемических верований, соответствующих им норм поведения, ритуалов.

Логическое истолкование тотемических явлений, в соответствии с предложенной структуральной моделью, состоит в осмыслении их в качестве канвы мышления: «представления и верования “тотемического типа” <...> образуют для тех обществ, которые их выработали или восприняли, коды, позволяющие в виде концептуальных систем обеспечить обратимость сообщений, относящихся к любому уровню, пусть даже они настолько удалены друг от друга, что восходят либо исключительно к природе, либо к обществу, иначе говоря — к отношениям людей между собой или же к проявлениям технического и экономического порядка (которые, как можно полагать, скорее очерчивают отношения человека с природой)»<sup>30</sup>. Здесь речь ведется уже не только о специфическом языке культуры, но и о путях движения мышления.

Логические операции, совершаемые при этом движении, суть те же, что и операции современного мышления: выявление сходств и различий, обобщение — конкретизация и расчленение/соединение. Единицами мышления выступают тотемические отношения (отождествления). Так, за различными пищевыми запретами, освящением разных частей тела тотема-животного, за уподоблением социальной группы своему тотему стоит различие социальных групп между собой. Движение от общего к частному и обратно совершается благодаря тому, что различные части тела тотема (либо разновидности данного природного вида) используются для различения статуса половозрастных групп в социуме, для различения индивидов; таким образом, изменение степени обобщенности по социальному признаку сопровождается мысленной де- и ретотализацией тела зверя-тотема. В целом эта свойственная мышлению самих туземцев модель логических операций, использующая материал тотемических отождествлений, названа исследователем «тотемическим оператором»<sup>31</sup>.

Хотя Леви-Строс не признает за тотемизмом ни специфической религиозной, ни социальной формы, он все же использует весь материал тотемизма именно как мировоззренческую форму: совокупность верований, ритуалов трактуется в плане социального поведения и мышления субъектов (индивид, социальная группа, социум). При этом все элементы — и единицы, и операции, и канва мышления — остаются в реально-психологическом плане.

---

<sup>30</sup> Lévi-Strauss C. La pensée sauvage. P., 1962. P. 112—113.

<sup>31</sup> Там же. P. 183.

В качестве еще одного примера использования мировоззренческой формы в роли системы отсчета для конструирования характеристик мышления можно упомянуть об исследованиях одного из последователей структуралистской школы — С. Черкезова. Он исследовал ритуальную символику и ритуальные классификации в африканских племенах ньямвези<sup>32</sup>, стремясь проследить целостную детерминацию мышления всей иерархией сакральных ценностей, имеющейся в социуме. Источник такой «холистской перспективы»<sup>33</sup> определяется тем, что вся ритуальная деятельность ньямвези связывается у них с предками (первый уровень в ценностной иерархии — семейные предки, а второй уровень, объемлющий первый и представляющий социум в целом, — королевские предки). Автор прослеживает, как в ритуалах различного типа используются асимметричные, т. е. составленные из ценностно неравных качеств, оппозиции: черное/белое, правое/левое, мужское/женское и другие; при переходе от одного уровня ритуальной деятельности к другому совершается одна из двух описанных им операций — «инверсия» (смена ценностного знака внутри оппозиционной пары) либо «тотализация» (преодоление асимметрии). Своеобразие модели мышления, названной Черкезовым моделью «иерархической оппозиции», в том, что все элементы мышления (единицы, операции, канва мышления) здесь удается представить в рамках одной религиозно-мировоззренческой формы (культ предков). Благодаря этому реконструкция мышления, оставаясь моделью исследования, не отрывается от реально-психологического плана сознания.

В отличие от структуралистских исследований, где конечная цель — характеристики мышления носителей культуры, в работах историка религий М. Элиаде главная задача состоит в описании форм функционирования религиозного сознания. Элиаде изучал не только первобытные религии, по его мнению история религий — это «аккумуляция иерофаний»<sup>34</sup> (т. е. форм выявления сакрального как подлинного бытия, противостоящего профаническому).

Для построения своей теоретической схемы исследователь использует этнографические и религиозноведческие материалы, однако вне каких-либо методологических рамок, принятых в этих либо других дисциплинах. Его метод оригинален, обусловлен поиском универсалий, не только кросс-культурных, но и как бы кросс-исторических, присущих категории сакрального: «...“сак-

---

<sup>32</sup> См.: *Tcherkézoff S. Le roi nyamvezi, la droite et la gauche: revision comparative des classifications dualistes.* P., 1983.

<sup>33</sup> *Tcherkézoff S. Le roi nyamvezi...* P. 29.

<sup>34</sup> *Eliade M. Le Sacré et le Profane.* P., 1957. P. 18.

ральное” — это элемент в структуре сознания, а не стадия в истории сознания»<sup>35</sup>. При этом подход Элиаде нельзя считать внеисторическим, т. к. исследователь подчеркивает историческое аккумулятивное всех прежних форм ментальной связи человека с сакральным в более поздних религиях, сакральное выступает всегда в конкретно-историческом контексте; он лишь категорически против того, чтобы религию сводить к отражению экономических, политических и других общественных отношений в их истории<sup>36</sup>. Изложим основные идеи исследователя, касающиеся первобытных религий и — шире — религиозного менталитета людей традиционных обществ.

Элиаде квалифицирует первобытные религии как религии «космического типа» (сюда же он относит и восточные религии): религиозная жизнь состоит «не в противостоянии человека земному миру, как в иудео-христианской традиции, а в экзальтированной солидарности человека с жизнью и природой»<sup>37</sup>. Чтобы понять способ бытия т. н. примитивов, мифологическое мышление, необходимо изучить, как миф *проживается*, а не только осмысливается, т. е. изучить живую связь мифа с ритуалом, психологическое проживание мифологических образов посредством символов данной культуры.

В тех моделях (наподобие исследовательских идеальных моделей М. Вебера), которые конструирует Элиаде для описания шаманизма, тотемических, продуцирующих и других коллективных ритуалов, всякий раз используются два измерения: 1) сакральное/профаническое и 2) космологическая схема, включающая в себя земной, профанический мир и мир мифологических персонажей<sup>38</sup>. *Иерофании* (природные либо рукотворные объекты, непосредственно выявляющие сакральное), затрагивая оба мира, обычно располагаются на их границе либо в центре универсума. Всякая религиозная форма, по Элиаде, в культуре имеет три структурных компонента: а) иерофания; б) мифологические представления и социальные, моральные нормы, связанные с данной иерофанией; в) соответствующий индивидуально-психологический опыт, проживание.

Описывая различные мировоззренческие комплексы, исследователь реконструирует, каким образом символизируется в мифе, ритуальных действиях единство людей с сакральным. Используя также сравнительно-этнографический подход, он выделяет несколько универсальных семиотических структур: центр

---

<sup>35</sup> *Eliade M. The Quest: History and Meaning in Religion. Chicago, London, 1969. Preface.*

<sup>36</sup> *Eliade M. The Quest... P. 7, 52.*

<sup>37</sup> *Eliade M. The Quest... P. 64.*

<sup>38</sup> *Eliade M. Patterns in Comparative Religion. L., 1958. P. 1—3.*

мира (т. е. универсума), мировое дерево, мировой столб, лестница между Землей и Небом — своего рода канву этой символизации, непременно используемую людьми традиционных обществ для мысленного преодоления разрыва между космологическими уровнями. Эти семиотические схемы, будучи универсальными, вместе с тем составляют канву символического мышления, проживания и для конкретной религиозной формы, и для всех религиозных форм данной человеческой общности.

Теорию первобытного менталитета, созданную Элиаде, можно сопоставить, полагаем, с подходом Леви-Брюля. В обоих случаях речь идет о религиозном мировоззрении, образованном расколом универсума на две качественно различные категории — сакральное и профаническое, а также о единстве коллективного воспроизведения мифа и ритуала и индивидуально-психологического опыта. Наконец, и у Элиаде главной задачей мышления выступает отыскание способов преодоления разрыва между этими сферами. В отличие от Леви-Брюля, Элиаде удалось открыть в первобытном менталитете предпосылки движения мышления (оперирующего символами, а не «сопричастиями»): космологическую схему, объединяющую профаническое и сакральное в единую шкалу, и использование семиотических структур.

В отличие от Леви-Строса, выделившего, посредством анализа мифов, специфические логические формы для таких элементов первобытного мышления, как единицы мышления и операции, Элиаде выделил универсальные формы для третьего процессуального элемента — для мыслительной системы отсчета, или канвы мышления. Благодаря этому восстанавливается приоритетность первобытных религий как материала для изучения первобытного мышления: религиозное мировоззрение содержит в себе наиболее общие знаковые схемы — канву для мышления носителей культуры.

Ниже, на материале другого первобытно-религиозного мировоззрения — не тотемизма (как у Леви-Брюля и у Леви-Строса) и не шаманизма, инициаций и продуцирующих ритуалов (как у Элиаде) — на материале промысловых культов попытаемся еще раз выделить и соотнести названные выше три основных элемента мышления. Для того чтобы не возникало вопроса о том, кому, какому носителю принадлежат те или иные структуры мышления, мы сознательно ограничиваем региональные рамки привлекаемого материала: традиционная культура народов Нижнего Амура и Сахалина, в первую очередь традиционное мировоззрение нивхов.

## Глава II

# АНИМИСТИЧЕСКАЯ ПРЕДОСНОВА СИСТЕМЫ ПРОМЫСЛОВЫХ КУЛЬТОВ

**Н**ивхи — один из малочисленных народов Дальнего Востока, аборигены бассейна Нижнего Амура и северной части острова Сахалин — со второй половины XIX в. неоднократно были объектом внимания, изучения крупных российских ученых<sup>1</sup>. Материальная и духовная культура нивхов прежде всего обстоятельно описана академиком Л. И. Шренком; позднее членом-корреспондентом Академии наук Л. Я. Штернбергом и Б. О. Пилсудским, им обоим принадлежит заслуга собрания на двух языках, нивхском и русском, более 110 мифологических текстов<sup>2</sup>. В 1920—1970 гг. в изучении религиозного мировоззрения и языка нивхов многое было сделано Е. А. Крейновичем<sup>3</sup>; в начале 1960-х гг. вышла двухтомная грамматика нивхского языка В. З. Панфилова<sup>4</sup>. В 1960—80 гг., наряду с другими исследователями, наиболее значительный вклад в изучение нивхской культуры был внесен представителями нивхской интеллигенции — этнографом, членом-корреспондентом РАЕН д-ром ист. наук Ч. М. Таксами, лингвистами канд. фил. наук Г. А. Отаиной и канд. фил. наук Л. Б. Гашиловой, писателем и собирателем фольклора В. М. Санги.

Во второй половине XIX—начале XX в. по своему хозяйственно-культурному типу и образу жизни нивхи могли быть сопоставлены с неолитическими рыболовами, охотниками. Поэто-

---

Подробная библиография исследований традиционной культуры нивхов приведена в кн.: *Таксами Ч. М.* Основные проблемы этнографии и истории нивхов. Л., 1975.

<sup>2</sup> См.: *Штернберг Л. Я.* Образцы материалов по изучению гилияцкого языка и фольклора // Известия Императорской Академии наук. 1900. № 4; *Его же.* Материалы по изучению гилияцкого языка и фольклора. СПб., 1908. Б. О. Пилсудским было записано всего около 600 страниц нивхских фольклорных текстов (в том числе 285 стр., находившихся в Польше, утрачены в 1930-х гг.). Сохранилось более 300 стр. — около 70 текстов, переданных собирателем в начале XX в. Л. Я. Штернбергу и хранящихся в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН (СПбФ АРАН: ф. 282, оп. 1, ед. хр. 142); примерно одна треть этих текстов опубликована, см.: Мифологические тексты нивхов / Подгот. к изд. и предисл. А. Б. Островского // Краеведческий бюллетень Сахалинского областного музея. 1991. № 3. С. 8—52.

<sup>3</sup> Наиболее крупное произведение, во многом обобщающее его работу почти за полвека, хотя и написанное в стиле дневниковых записей (в период учителя на Сахалине в 1920-х гг.): *Крейнович Е. А.* Нивхгу. М., 1973, является любимой книгой многих сахалинских нивхов, преданных духовным традициям национальной культуры.

<sup>4</sup> *Панфилов В. З.* Грамматика нивхского языка. Ч. 1. М.; Л., 1962. Ч. 2. М.; Л., 1965.



му наряду с собственно этнографическими, просветительскими задачами и гуманитарным интересом, присущим всем нивховедом, у некоторых исследователей, в особенности у Крейновича ставится задача реконструирования свойств первобытного мышления, опираясь на изучение религиозного мировоззрения, ритуалов нивхов. В числе объективных предпосылок такой задачи, кроме сохранения архаики в образе жизни к началу XX в., следует указать на: а) значительную самобытность нивхского языка (что отмечалось всеми лингвистами), условно отнесенного к группе палеоазиатских языков, но испытавшего только лексическое воздействие — со стороны тунгусо-маньчжурских, корякского и корейского языков; б) сохранение в языке весьма разветвленной системы различных разрядов имен числительных, что характерно для наиболее древних языков классификаций предметов<sup>5</sup>; 3) самобытность системы религиозных представлений, почти замкнутых (по сравнению с соседними народами, у которых был весьма развит шаманизм<sup>6</sup>) на почитании природных стихий.

## ОСНОВА МЕНТАЛЬНОГО ЕДИНСТВА

**П**рактически всеми исследователями традиционного мировоззрения нивхов принимается, что в основе его лежит анимизм. Наиболее обстоятельно психологическая установка анимизма реконструирована Крейновичем в его книге «Нивхгу», а наиболее методично описана в работе Штернберга (1904), позднее Таксами — через единую систему культов<sup>7</sup>.

Перед тем как перейти к краткому обзору результатов, полученных этими исследователями, следует отметить, что в религиозных работах, выполненных на этнографическом материале<sup>8</sup>, в настоящее время принимается, что анимизм — так же, как фетишизм и магия — не представляет собой самостоятельной религиозно-мировоззренческой формы, но входит в качест-

---

<sup>5</sup> Зафиксировано Л. Я. Штернбергом и Б. О. Пилсудским, специально изучалось Е. А. Крейновичем и В. З. Панфиловым.

<sup>6</sup> См.: Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.

<sup>7</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки // Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933; Таксами Ч. М. Система культов у нивхов // Сб. МАЭ. Т. 33. Л., 1977.

<sup>8</sup> См., например: Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие // Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 32—38; Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977. С. 7—8, 172—173.

ве неотъемлемого компонента в состав любой религиозной формы. При всей, казалось бы, его простоте — оживление, одухотворение, персонификация всех внеположных человеку объектов, в первую очередь объектов природы — «анимизм» ускользает от строгого определения. Дело не только в том, что возможно расщепление содержания этого понятия на аниматизм, гилюзоизм, веру в «духовные существа» (Э. Тайлор) и т. д. Анимистические категории — «душа», «дух», используемые, начиная с Тайлора, исследователями для описания религиозных представлений людей традиционных обществ, требуют всякий раз этнографического уточнения и не могут служить основой выделения религиозной формы.

Токарев предлагает сохранить термин «анимизм», но проявлять всякий раз его содержание применительно к конкретной религиозной форме. Так, по его мнению анимистические верования, входящие в состав промыслового культа, могут быть конкретизированы в мифологических образах духов-хозяев различных природных стихий (лес, река, море и др.), насылающих человеку дичь<sup>9</sup>. Если также учесть высказанное им замечание, со ссылкой на отечественные и зарубежные исследования, что «культ “хозяев”» есть господствующее содержание религии всех или большинства охотничьих народов<sup>10</sup>, то суть анимистической установки (в случае данной религиозной формы) состоит в увязывании промысловой деятельности с мифоритуальными комплексами «хозяев стихий».

Обратимся теперь к трактовке Е. А. Крейновичем анимизма в мировоззрении нивхов. Благодаря тому, что автор «Нивхгу» опирается на материалы собственного полевого наблюдения в условиях двухлетнего стационарного пребывания, и тому, что они подаются читателю в жанре научного дневника, можно представить, как развивалось понимание исследователя, как формировалась у него целостная картина. Можно проследить, как происходит корректировка изначальной эволюционной схемы, построенной под определяющим воздействием исторического материализма (мировоззрение и мышление суть отражение практического опыта): сначала — констатация того, что его мышление и мышление носителей культуры «протекают в плоскостях различного опыта» (с. 37); позднее — обнаружение того, что, судя по проведенному им анализу трудовых процессов и по используемым лингвистическим обозначениям, нивхи верно отражают мир (с. 83—84); еще позднее — обнаружение «логичнос-

---

<sup>9</sup> Токарев С. А. Ранние формы религии... С. 36, 236—240.

<sup>10</sup> Там же. С. 240.

ти», в свете анимистического мировоззрения (Крейнович, с. 153), тех поступков, которые явно нерациональны.

Остановимся на этом открытии Крейновича, наблюдающего культуру нивхов пусть не изнутри, но со стремлением воссоздать их внутренний строй мышления. Описав устройство плавающей остроги нивхов, их ловкое обращение с ней, он с удивлением замечает, что нивхи объясняют успех в добыче тюленя не качеством этого орудия и не мастерством охотника, но тем, как проходит диалог охотника со зверем, отношением тюленя к охотнику: «Весной, когда залив очищается ото льда и нивх впервые выезжает со своей гениальной острогой охотиться на залив, он бросает в его воду стебель пучки, сарану, горох, табак и просит тюленя: “А! Моему табаку подобно вынырни! Пожалей меня! Глаз не имея, у кончика моего весла вынырни!” <...> Другие же нивхи просят тюленя по-иному: “Подобно моему табаку хорошо плавая (хорошо держась на поверхности воды), напротив (посередине) носа лодки вынырни!” <...> Первое время я приходил в замешательство от подобного поведения нивхов, пока в конце концов не понял, что эти поступки с точки зрения их анимистического миропонимания вполне логичны. Гениальная острога — это одно. Мир же животных, за которыми он охотится, — это другое. Для анимиста тюлень такое же животное, как он сам. Как же в таком случае не попросить тюленя о том, чтобы он проявил сочувствие к охотнику и добровольно пошел на его острогу? С точки зрения анимиста эта дополнительная просьба не только не унижает его охотничьего мастерства, но лишь усиливает его позиции в благополучном исходе промысла»<sup>11</sup>

Мы видим, как, пытаясь проникнуть в логику анимистического мировоззрения посредством эмпатии, Крейнович разделяет всю сферу опыта на две части: рациональную (орудия и навыки охоты, рыболовства) и внерациональную (мысленная коммуникация с «миром животных»). Итак, начало анимизма — в психолого-гносеологической установке на внеположные человеческому опыту «миры», формируемые сознанием, для непосредственного мысленного с ними диалога. В «Очерке космогонических представлений гилак о-ва Сахалина»<sup>12</sup> исследователь описывает мифологические представления о следующих «мирах»:

1) море — посреди моря или на берегу какой-то земли стоит жилище хозяина моря *Тайрнанд’а*, посылающего нивхам рыбу;

2) лес, горы (в языке нивхов оба эти понятия обозначаются одним термином *нал*, имеются в виду лесистые сопки или лес

---

Крейнович Е. А. Нивху. С. 152—153.

<sup>12</sup> Крейнович Е. А. Очерк космогонических представлений гилак о-ва Сахалина // Этнография. 1929. № 1.

вместе с сопками. — *А. О.*) — там живет *Пал-ызин*, посылающий нивхам медведей;

3) верхний (небесный) мир;

4) нижний (подземный) мир; там же находится селение мертвых.

По свидетельству исследователя, представления нивхов о небесном и о подземном мирах скудны; не упомянуты и хозяева этих миров. В каждом из четырех миров живут, соответственно, водные, лесные, небесные и подземные люди — такие же по внешнему облику, как нивхи.

У Штернберга, опиравшегося в своих реконструкциях на верования и ритуалы конца XIX—начала XX в., также описаны эти четыре мира — «стихии» (Штернберг). Не ставя себе задачи эмпатии, эмоционального проникновения в анимистическое восприятие, он более методично, на уровне мифа и на уровне ритуальных действий описал систему. Так, отправляясь в целях мщения в селение враждебного рода, нивхи «оглашают первобытную тайну воплями о мщении и призывают богов (Штернберг нередко использует термины «бог», «бог-хозяин» в качестве эквивалентов термина «хозяин стихии». — *А. О.*) всех стихий о помощи:

*Паль-хурн мыя! Тлы-хурн мыя!*  
*Толь-хурн мыя! Миф-хурн мыя!*

“Бог горы, услышь, бог моря, услышь, бог неба, услышь, бог земли, услышь!”<sup>13</sup> Описывая шаманство у сахалинских нивхов, Штернберг упоминает, что у шамана было 4 души: от *Пал’а*, от *Тол’а*, от *Тлы* и от *Млы-ызн’а*<sup>14</sup>; из существующих у амурских нивхов четырех различных типов шаманов трое камлали к хозяевам одной из стихий — море (река), лес (гора) и небо<sup>15</sup>

Итак, по Штернбергу, на уровне ритуальных действий в космологическую схему как целое входили 4 стихии; описаны и ритуальные действия, совершаемые только в адрес хозяина леса либо хозяина моря (рек, воды), либо небесного мира. На уровне мифологических представлений нивхов исследователь описал еще многих богов-хозяев: хозяйка огня *Туурман*, бог ветра *Лайзн* (*Ламангнд*), хозяин зайцев *Оск-ызн* и другие; однако наиболее разработаны мифологические представления в связи с двумя наиболее важными для нивхов, по оценке исследователя, богами-хозяевами — *Пал-ызь* и *Тайрнандз* (он же — *Тол-ызь*)<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 99.

<sup>14</sup> Штернберг Л. Я. Материалы по этнографии сахалинских гиляков // Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 322.

<sup>15</sup> Штернберг Л. Я. Материалы по этнографии амурских гиляков // Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 309.

<sup>16</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 55. Здесь и далее мы сохраняем транскрипцию терминов, приводимых тем или иным собирателем, заменяя лишь по возможности некоторые знаки на знаки современного нивхского алфавита.

В фольклорном сознании коллектива содержатся представления о месте обитания, внешнем облике этих хозяев, есть мифы о визитах к ним нивхов, в результате чего обретаются успех в охоте, рыбной ловле. Немало мифов записано различными исследователями о сожительстве нивхов с горными либо водными людьми, явившимися к нивхам, соответственно, в облике медведя либо рыбы, тюленя, нерпы. По мнению и Штернберга и Крейновича, именно с этими хозяевами стихий нивхи постоянно вступают, посредством ритуала, в отношения обмена.

Попробуем теперь предварительно ответить на вопрос, как образуется ментальное единство промысловых культов, могущее дать целостную систему — канву для мышления носителей культуры. Для этого, во-первых, требуется не отождествлять промысловые культы ни с их хозяйственной, ни с их социально-родовой детерминацией (на обе эти детерминации указано Штернбергом), ни с психологической установкой антропоморфизма, постоянно присутствующей у носителей культуры в их описаниях обитателей различных внечеловеческих сфер. Нельзя в вопросе о системе промысловых культов ограничиваться и мифологией хозяев наиболее важных, в плане промысла, стихий (в этом мы не согласны с Токаревым).

Внешнее единство совокупности промысловых культов происходит, конечно, из организации промысловых занятий в структуре образа жизни нивхов. Внутреннее, или ментальное единство — благодаря тому, что мифологические представления, верования, относящиеся к той или иной конкретной стихии, вписаны в единую космологическую схему.

Наиболее полно и отчетливо космологическая схема (горный, морской, небесный, подземный миры и земля нивхов) представлены в ряде мифологических преданий — *тылгунд*, записанных в конце XIX—начале XX в. Штернбергом (например, нивх, попав к горным людям, чтобы ввести их в заблуждение, представляется морским человеком<sup>17</sup>; либо на протяжении одного текста упоминается несколько космических локусов). Наименее полно — в ритуальных действиях, поскольку ритуальная коммуникация обычно имеет один адресат — хозяина одной стихии. Промежуточное положение занимают рукотворные объекты — изображения, вместилища обитателя той или иной стихии, поскольку в их семантике могут быть учтены либо одна, либо несколько стихий. По-видимому, следует вести речь о том, что анимистическая предоснова не обеспечивает структурно стройного внутреннего единства для такой религиозно-мировоззренческой формы, как система промысловых культов. В сознании носителей культуры существуют и различные двухчастные

---

<sup>17</sup> Штернберг Л. Я. Материалы по изучению гилацкого языка и фольклора. С. 111—112.

космологические схемы (например, описывающие взаимоотношения «низовских людей», т. е. нивхов, с *пал-нивх*ами, т. е. обитателями лесистых сопок, гор), и многочастные космологические схемы. И те и другие схемы могут играть роль ментальной системы отсчета, или канвы мышления носителей культуры.

В работе Ч. М. Таксами «Система культов у нивхов» предложено наиболее полное описание совокупности анимистических культов. К числу собственно промысловых культов исследователь относит «культы природы»: культ воды, культ тайги (почитание хозяев земли и тайги), культ неба, культ дерева, культ огня, — а также «культ животных» (Ч. Таксами) — морских животных (касаток, нерп, белух и других), медведя, птиц (гагар). Наконец еще один важнейший тип — культ предков, в свою очередь тесно связанный и с успехом промыслов, и с промысловыми культами.

Эта работа весьма интересна и щедро приведенным полевым материалом автора. Кроме того, в ней намечен еще один (кроме ритуала и мифологических представлений) уровень функционирования анимистических культов нивхов, слабо изученный предшественниками: повсеместное изготовление идолов — изображений мифологических персонажей, предков и других персонажей — объектов почитания.

Однако возникает несколько возражений по поводу предложенной классификации и систематизации. Во-первых, как неоднократно отмечалось Токаревым, систематизация культов по объектам почитания, хотя и допустима в рамках описания культуры одного народа, мало что дает для религиозведческой интерпретации<sup>18</sup>. Во-вторых, совершенно непонятно, почему почитание животных, облик которых принимают хозяева стихий — касатки, нерпы и медведи — классифицируется отдельно от почитания соответствующих стихий — моря, тайги (сопок). В-третьих, выделенные исследователем опять-таки в отдельные категории — культ дерева (имеется в виду лиственница, от которой, по представлениям нивхов, они произошли), культ неба, культ огня — невозможно, как свидетельствует приводимый материал, однозначно отнести к промысловым культам. Таким образом, из описанной совокупности не вырисовывается признаков, образующих систему культов.

Вместе с тем многообразный материал приведен в данной статье как бы изнутри, его систематизация, переданная порядком описания, близка к восприятию носителей культуры. Благодаря этому как бы демонстрируется многоуровневая картина функционирования первобытно-религиозного мировоззрения. Попробуем выделить эти уровни.

---

<sup>18</sup> Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов. М., 1957. С. 18; *Его же*. Ранние формы религии и их развитие. С. 28—32.



**Н** и в каком традиционном обществе не существует исключительного господства лишь одного типа мировоззренческих представлений. Система промысловых культов связана в конкретной ритуальной деятельности и с культом предков, и с огнем как семейно-родовой святыней (и идолы-изображения предков, и домашний огонь кормят, отправляясь на промысел либо вернувшись с удачного промысла). Существуют и ментальные связи мифологии хозяев стихий с предками рода и с огнем.

Так, нивх, задранный медведем, став, согласно верованиям, после смерти обитателем мира горных людей-медведей, покровительствует своим сородичам<sup>19</sup>. Иной вариант связи этих культов: при разделке туши и позднее при распределении частей медведя, убитого на охоте либо выращенного в неволе к т. н. медвежьему празднику, учитывается, в каком отношении гость находится к роду хозяина дома. В обоих случаях родовые связи проецируются на семантику промыслового культа: как бы накладывается, усложняя эту семантику извне, еще одно измерение; однако адресат и объект почитания — что определяет религиозную форму — не изменяются.

Огонь иначе связан с «хозяевами», миром тайги и воды. В начале XX в. в доме амурских нивхов устраивалось два очага: очаг хозяина горы (леса) — *нал эрк туур* и очаг хозяина моря — *тол эрк туур* (букв.. «огонь стороны горы, леса» и «огонь стороны воды»)<sup>20</sup>; они располагались симметрично относительно матицы. В мифе, записанном Б. О. Пилсудским на Сахалине, охотнику во сне является горная хозяйка — *нал ызинг шанк*, от которой зависит успех в добыче соболя, и просит, чтобы не было треска от сухих деревьев, горящих в огне<sup>21</sup>. В другой мифе, где также фигурируют обитатели таежного мира, серебряный идол-помощник нивха, чтобы отыскать пропавшего отца героя, прыгает в огонь очага охотничьей временки — и так попадает к таежным людям<sup>22</sup>. Семантика огня в мифах требует специального изучения, но уже сейчас можно заметить, что в фольклорном сознании коллектива он связан с хозяевами стихий и занимает определенное место в космологической схеме.

Чтобы выделить формы функционирования в культуре системы промысловых культов, доминирующей в ранних верованиях нивхов, рассмотрим не внешние связи этой системы с другими религиозными формами — родовой культ, культ пред-

<sup>19</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды. С. 71. Крейнович Е. А. Нивхы. С. 390, 394—395.

<sup>20</sup> Штернберг Л. Я. Материалы по этнографии амурских гиляков... С. 315—316; Таксами Ч. М. Система культов у нивхов. С. 102.

<sup>21</sup> СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 142, л. 80—80 об.

<sup>22</sup> Там же. Л. 140—145 об.

ков, — но ее внутрисистемные уровни: ритуальные действия, мифы и уровень пластических изображений обитателей стихий. Система культов стихий более, чем какие-либо иные религиозные формы, имеет зрительно наглядный характер. Религиозно-космологические локусы непосредственно отнесены к природным сферам, а некоторые из них даже совпадают со сферами охоты и рыболовства. Иерофании — места проведения ритуала, объекты почитания — также нередко приурочены к естественным элементам ландшафта.

Для сезонного кормления стихии воды (весной, осенью) в одном и том же месте недалеко от селения устраивалась проруба<sup>23</sup>. У каждого рода было также постоянное место в тайге для ритуального убиения медведя, выращенного в неволе<sup>24</sup>. Кроме того, всякий раз по пути на промысел производили кормление мифологических хозяев, проезжая мимо сакральных мест — обычно это были ключ, утес, устье реки, камни-гольцы. Приведем примеры таких иерофаний у нивхов Амурского лимана, зафиксированные нами в 1988 г.<sup>25</sup> От А. Ф. Хытко, 1927 года рождения, уроженца с. Чильма Тахтинского района, проживающего в пос. Черрах, нами записано поверье о группе из трех камней, расположенных в нескольких километрах ниже по Амуру, рядом со скалистым утесом *Қох нила бах* («пузатый большой камень»); считалось, что в этих камнях жили *палангу*. Еще от двух человек — И. И. Мызгуна, 1932 года рождения, уроженца с. Вайда, проживающего в с. Булава (Ульский р-н), и Л. П. Гребенщиковой, 1950 года рождения, уроженки с. Куль, проживающей в г. Николаевске-на-Амуре, — записано поверье о расположенной недалеко от города прибрежной сопке, на которой возвышались три скалы, и одна из них напоминала голову медведя. Про эти камни говорили, что прежде там были *палангу* — такие же люди, только живут они в каменных пещерах. Те, кто проходил мимо на лодке (а если болели дети, то приезжали специально), совершали жертвоприношение — *к'ыз ңыңдь*; верили, что скала защищает — *мер ғонидь*. У подножья этой сопки была пещера и неподалеку — родник. Более развернутое мифологическое повествование удалось собрать о двух группах камней, расположенных в воде у берега, в нескольких километрах от пос. Нижнее Пронге. От Н. Н. Мунько, 1924 года рождения, записан миф: когда-то бог проезжал мимо (двигаясь в сторону современного расположения поселка. — А. О.), у него треснула и раскололась пополам лодка, бог выбросил весь груз и поставил лодку у берега; все это окаменело — «вторые камни», ока-

---

<sup>23</sup> Таксами Ч. М. Система культов у нивхов. С. 94.

<sup>24</sup> Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 193.

<sup>25</sup> Экспедиция отряда ДВО РАН, руководитель экспедиции — канд. ист. наук Е. А. Гаер.

менел и сам хозяин лодки — «первые камни» (т. е. камни, расположенные ближе к поселку). Хозяином лодки был, по мнению рассказчика, *пал нивх* (рис. 1). Ко «вторым камням» (группа крупных, без определенной формы камней) иногда приходил нивхский шаман, раздевался и заходил внутрь пещеры.

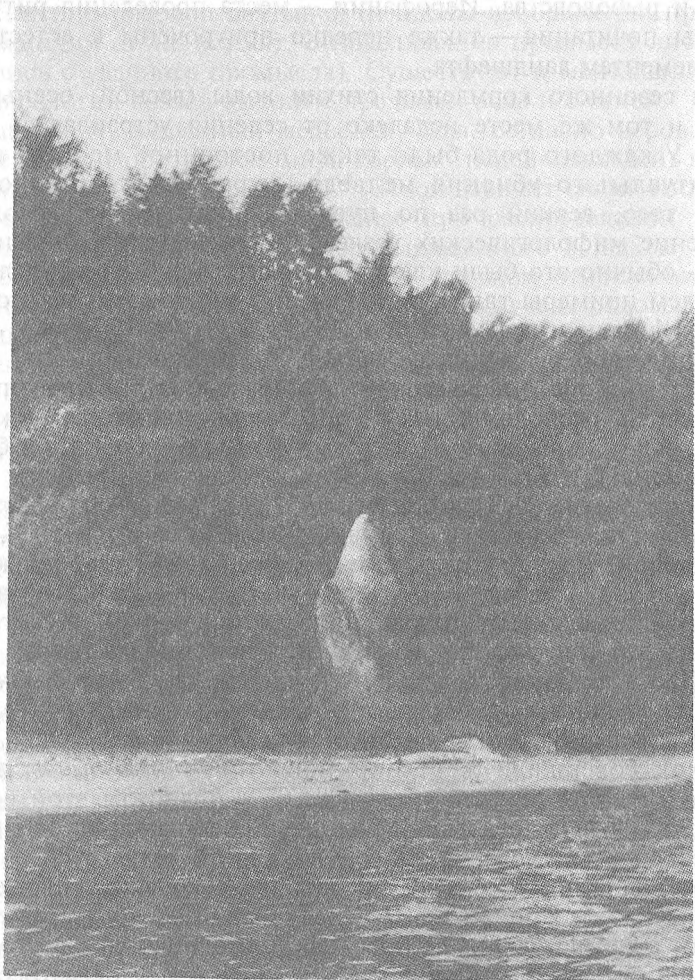


Рис. 1. *Пал нивх* — природное каменное изваяние.  
Пос. Нижнее Пронге, Амурский лиман. Фото автора.

Другого типа иерофании — черепа наиболее крупных животных: морских — нерпы, тюленя, белуги и других и таежного — медведя. Очищенные от мяса и смазанные ритуальной едой,

черепам морских животных, помещенные на шесты, хранились на площадках проведения сезонных ритуалов.

У Штернберга записан специальный термин для обозначения таких площадок — *нангоф*<sup>26</sup>. Если обратить внимание на морфологию этого слова, то видно, что его вторая часть (*-гоф*) означает «место выставления, нанизывания»; *на* — зверь; суффикс — *н/нн*, ныне непродуктивный, означал принадлежность к месту обитания<sup>27</sup> (*вонн* — житель деревни, *во*). Значение слова: «место выставления обитателя зверя». Зверем — *на* в фольклорных текстах обозначались объекты охоты. Под «обитателем зверя», полагаем, подразумевалась некая анимистическая категория (из тех, что условно обозначается этнографами как «душа»).

Череп убитых медведей, ритуально украшенные и смазанные пищей, обычно хранились в специальном родовом амбаре, находившемся в тайге недалеко от деревни. Упомянутый термин применялся и для обозначения места выставления медвежьих черепов<sup>28</sup>, перед тем как их переносили в амбар. Таксами приводит еще один термин для обозначения этого: *няньгоф*<sup>29</sup> — что буквально означает «место выставления одного» (*нян* — «один» — в фольклорных текстах использовалось нередко как эквивалент слова «зверь» — *на*, подобно ему замещаая конкретное наименование зверя).

Ритуальные действия с черепом, а также с костями этих животных символизировали расставание с обитателем соответствующей стихии и вместе с тем обращенное в будущее возобновление коммуникации людей с хозяином этой стихии. Если площадка для выставления либо амбар для хранения черепа и костей занимали медиаторную позицию между человеческим пространством и локусом хозяина стихии, то собственно череп и кости играли роль места встречи анимистической категории («души») обитателя этой стихии с его земной плотью.

К числу промысловых культов Таксами относит и почитание хозяев земли — *миф ыз*, ведавших конкретными охотничьими угодьями либо, шире, и соседней территорией, где проживали нивхи; для жертвоприношения у местных жителей имелись обычно постоянные места<sup>30</sup>. В отличие от хозяина тайги (гор), хозяина воды, *миф ыз* не означает хозяина какой-либо космологической сферы, а в фольклорных текстах, опубликованных Штернбергом, этот термин и термин *миф нивх* собиратель переводит обычно применительно к подземной сфере<sup>31</sup>. Будучи слабо раз-

<sup>26</sup> СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 35, л. 265; ед. хр. 4, л. 1249.

<sup>27</sup> Панфилов В. З. Грамматика нивхского языка. Ч. 1. С. 50.

<sup>28</sup> СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 35, л. 265; ед. хр. 4, л. 1249.

<sup>29</sup> Таксами Ч. М., Савельева В. Н. Нивхско-русский словарь. М., 1970. С. 221.

<sup>30</sup> Таксами Ч. М. Система культов у нивхов. С. 97—98.

<sup>31</sup> См., например: Штернберг Л. Я. Материалы по изучению... С. 51, 54; 88.

работан и на ритуальном, и на мифологическом уровнях, персонаж хозяина земли имеет всегда ограниченную территориальную сферу ведения; по-видимому, этот культ скорее относится к родовым, чем к промысловым, либо занимает посредствующее положение и временами служит замещением или конкретизацией культа хозяина тайги.

Цепочка ритуальных действий наиболее сложна, символически нагружена в культе хозяина тайги (гор). У нивхов существовало два типа медвежьего праздника — коммуникации с хозяином тайги, приуроченной: а) к окказиональному убиению медведя на охоте либо б) к убиению медведя, обычно в январе-феврале, выращенного в неволе в течение нескольких лет. Первый тип медвежьего праздника характерен для всех таежных охотников Сибири и Дальнего Востока, а второй, наиболее обстоятельно представленный и в акциональном, и в словесно-мифологическом аспектах у нивхов и айнов, существовал и у других народов Нижнего Амура и Сахалина (нанайцев, ульчей, орочей, негидальцев, ороков). Оба типа коммуникации с хозяином тайги сохранялись у нивхов до 1950—1960-х гг.; наиболее обстоятельно изучен ритуал Е. А. Крейновичем в 1920-х гг. Символика ритуальных действий в обоих случаях восходит к мифологеме горных людей-медведей, посылаемых хозяином тайги (гор) к людям и возвращающихся в свой локус обитания с подарками-жертвоприношениями. Второй тип медвежьего праздника осложнен тем, что благодаря вскармливанию медвежонка в течение нескольких лет (трех лет — самца и четырех лет — самки) устанавливалось покровительство со стороны хозяина тайги будущему, еще неродившемуся потомку (сыну либо внуку) того нивха, который вырастил медведя<sup>32</sup>

Можно выделить две формы мифологии, соответствующей системе промысловых культов. Первая форма — это мифологемы и отдельные мифологические представления, описывающие установление обменных отношений людей с той или иной стихией. Они существуют в различных фольклорных жанрах — миф (у ряда народов Нижнего Амура и Сахалина записан миф о происхождении медвежьего праздника), быличка (истории об обретении охотничьего талисмана, богатства после встречи с обитателем другого космологического локуса), поверья (например о том, что утопающего желает взять к себе хозяин воды). Движение происходит в рамках двухчастной космологической схемы.

К этой же форме — мифология обменных отношений — мы относим истории о нарушении (восстановлении) баланса обмена, или, конкретнее, о превышении количественного уровня, о недопустимых способах убийства животных. Здесь в повествова-

---

<sup>32</sup> Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 220.

ние могут быть вовлечены еще обитатели воды и обитатели тайги. У многих народов Нижнего Амура, в т. ч. у нивхов известна история об охотнике, рожденном от сожительства нивха с рыбой; получив в дар от морских людей железную саблю, он убивает слишком много медведей, за что ему приходится дергать ответ перед хозяином тайги.

Вторая форма функционирования системы промысловых культов в мифологии представлена многими из *тылгунд*, записанных Штернбергом и Пилсудским в конце XIX—начале XX в. По своему жанру эти фольклорные произведения занимают промежуточное между мифом и эпосом положение. В них говорится об отвоевании нивхами сфер охоты и рыболовства у зловредных существ — *кинз'ов/кин'ей*, *милк'ов*, *уньр'ов* (людоедов). Для этого, а также в поисках жены главный герой, называемый в *тылгунд* обычно «наш человек» («*мыз' нйзвн*»), отправляется в различные космологические локусы: в миры лесных (горных), морских, небесных людей, в подземный мир. Там, а также в мире, где живут нивхи, происходят сражения, в результате которых герой очищает промысловые угодья и обретает успех в охоте и рыболовстве. И хотя не в каждом из *тылгунд*, относящихся к такой тематике, представлены все пять космологических локусов (повествование может захватить только часть из них), все же подразумевается вся космологическая схема, и именно она образует канву движения мышления.

На первый взгляд две указанные формы — мифология обменных отношений с хозяевами стихий и мифологический эпос об отвоевании промысловых угодий — совершенно разнопорядковы и слишком по-разному соотносятся и с изучаемым нами религиозным мировоззрением, и, в частности, с ритуальной практикой. Однако, если обратиться к еще одному уровню функционирования религии промысловых культов — к использованию пластических изображений хозяев и других обитателей различных космологических сфер, — то здесь предстанет их сопряженность.

Кроме скульптурных изображений хозяев стихий — хозяина тайги, морского хозяина, — которых кормили для снискания охотничьей удачи, у нивхов и других народов Амура и Сахалина широко бытовали лечебно-магические рукотворные амулеты из дерева и кожи, изображавшие обитателей того или иного локуса, причинивших болезнь (либо способных помочь излечению). Эти изображения нивхи называли либо общим словом *ччай* (букв.: изображение), либо — в соответствии с тем, что или кто изображены (например: *тол ыз* — морской хозяин, *миф милк* — подземный милк); к сожалению, собиратели далеко не всегда фиксировали конкретное наименование.

Первая коллекция нивхских идолов-*ччай* была собрана Л. И. Шренком, отметившим широкое бытование их в середине

ХІХ в. у нивхов, а также у ульчей<sup>33</sup> Шренк писал, что среди изображений преобладают медведи: например медведь, стоящий на задних лапах, одетый в человеческую одежду, на поясе у него спереди жаба, сзади ящерица, а по бокам — змеи; или двойной идол, изображающий человека и тигра, у которого вместо носа — фигурка медведя; или идол с человеческим туловищем и медвежьей головой<sup>34</sup> Семантика этих и подобных изображений изучена слабо: исследователи конца ХІХ—начала ХХ в. не уделяли этому специального внимания, а ко второй половине ХХ в. *чнай* — промысловые идола, лечебные амулеты уже почти вышли из употребления, и к настоящему времени среди нивхов нет знатоков, которые бы могли рассказать о семантике *чнай*, хранимых в музейных коллекциях, о принципах, положенных в основу пластического изображения.

В общем виде проблема семантики изображений духов у народов Сибири обстоятельно рассматривалась Д. Н. Зелениным<sup>35</sup> Он обратил внимание на относительную автономию *онгон*'а — духа болезни от *лекан*'а — его вместилища, изготовляемого людьми. Согласно взглядам Зеленина, эта автономия обусловлена тем, что в истории общественного сознания онгоны происходят от тотемов-животных. В этой трактовке содержится оригинальная попытка проследить перенос семантики от одного социокультурного института (тотемизм) к другому — промысловой и лечебной магии. Однако представляется искусственным семантику онгонов возводить непременно к тотемизму, следы которого можно реконструировать далеко не у многих народов, использующих подобные предметы.

Лечебным амулетам народов Приамурья посвящены работы С. В. Иванова, венгерского исследователя Г. [В.] Диосеги (у обоих — по нанайцам), Е. П. Орловой (по нивхам)<sup>36</sup>, в которых классификация амулетов дана в соответствии с теми заболеваниями, против которых они применялись. Авторы по-разному трактуют действенность амулетов в культуре. Орлова исходила из совокупности анимистических представлений нивхов и допущения, что нивхи стремились переместить болезни из тела больного человека в амулет. Иванов считал не менее важным фактором излечения аниматизм, т. е. отношение к амулетам как к живым существам — «живым заменителям»<sup>37</sup> животных. Дио-

<sup>33</sup> Шренк Л. Об инородцах Амурского края, т. 3. С-Пб., 1903.

<sup>34</sup> Там же. С. 114—118.

<sup>35</sup> Зеленин Д. Н. Культ онгонов в Сибири. М.; Л., 1936.

<sup>36</sup> Иванов С. В. О детских амулетах нанайцев // Сб. МАЭ. 1977. Т. 33. С. 80—89; Диосеги Г. Развитие одного вида целительных амулетов у гольдов // Folia Ethnographica. 1949. Vol. 1. Fasc. 1—4. P. 176—204; Dioszegi G. Le principe thérapeutique des golds // Ethnographia. 1947. VIII. 1—2. P. 217—299; Орлова Е. П. Амулеты гиликов // Археология и этнография Дальнего Востока. Новосибирск, 1964. С. 223—240.

<sup>37</sup> Иванов С. В. О детских амулетах... С. 89.

сеги на основе анализа названий амулетов и их формы проследил два принципа — принцип аналогии (соответствие амулета больному органу или болезни по форме, по симптоматике) и принцип симпатии (соответствие определенного вида животного — оно изображается в композиции амулета либо амулет назван его именем — конкретным видам болезней).

Позднее нами были изучены лечебные амулеты нивхов и других народов Амура и Сахалина, непосредственно связанные с образом медведя<sup>38</sup>. Мы попытались, обратившись к верованиям и мифологеме «медведи-горные люди», а также ритуалу медвежьего праздника, воссоздать специфическую знаковую систему, где фольклорный образ медведя служил бы материалом мышления людей о причинах болезней и способах излечения. Обнаруживается, что система медвежьих онгонов (в особенности у нивхов) ориентирована на движение душ между двумя мирами, в рамках двухчастной космологии.

Значительная часть нивхских онгонов (*чңай*, *чңај* — Л. Я. Штернберг) изготовлялась без участия шамана<sup>39</sup>, хотя изображение, приуроченное к определенному заболеванию, никогда не было произвольным. Принадлежность мифологического персонажа к определенному космологическому локусу проявлена метонимически: либо в его зрительном образе (скульптурно изображены медведь — хозяин леса или лесной человек; изображены нерпа или белуха — хозяин воды, морской человек), либо маркированием посредством обертывания фигурки кусочком медвежьей, нерпичьей шкурки. Среди амулетов встречаются и такие, семантика которых прочитывается в контексте мифологии обменных отношений, и такие, которые упоминаются лишь в повествованиях об отвоевании сфер охоты у *милк'ов*.

Приведем примеры. В коллекции *чңай*, хранящихся в Российском этнографическом музее, есть амулет от болезни сердца. Амулет сердцевидной формы, с двумя отростками-сосудами. Изображенная на нем с помощью двух рельефных фигурок сцена — человек в лапах медведя<sup>40</sup> — метафорически означает персонаж, упоминавшийся выше: душа человека, задранного медведем, идет в горный мир и оттуда оказывает покровительство нивхам — в промысле и в избавлении от болезней.

В числе амулетов различного назначения встречается антропоморфная фигурка с медвежьей головой, во всех случаях имеется указание, что это дух болезни (в отличие от подобного же типа негидальских амулетов, изображающих благодетельного

---

<sup>38</sup> Островский А. Б. Семантика медвежьих онгонов // Советская этнография. 1989. № 6.

<sup>39</sup> Это отмечено Л. Я. Штернбергом, см.: Нивхско-русский словарь, составленный С. А. Штернбергом на основании картотеки Л. Я. Штернберга. СПб АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. пр. 35, л. 421.

<sup>40</sup> Собрание В. Н. Васильева, 1910—1911 гг. РЭМ. Кол. № 6762—192.



духа). В мифологических текстах, собранных на Сахалине Б. О. Пилсудским, приведено более, чем у других исследователей, описаний зрительного облика обитателей различных локусов, в том числе имеется неоднократное упоминание о *пал милк*: у него голова медвежья, а тело человека<sup>41</sup>

Присутствие двух упомянутых мифологических форм в совокупности нивхских онгонов интересно не только тем, что подтверждает их взаимодополнение в фольклорно-семантическом фонде коллектива. В плане постановки проблемы первобытного мышления обнаруживается новая этнологическая перспектива — возможность изучения его во внутрикультурной динамике: семантический фонд, почерпнутый из системы промысловых культов, обретает последующее использование в лечебной магии, причем свойства персонажей предстают визуально, в зрительно-пластическом коде. Такая переориентация семантического фонда на новое его использование происходит с легкостью благодаря тому, что он уже изнутри организован — классифицирован по космологическим локусам, а те, в свою очередь, передаются посредством анимальных признаков своих обитателей (шерсть, форма тела животного, специфического для данной стихии).

Совокупность нивхских *чңай* (наиболее значительное количество которых восходит к мифологии стихий) неправильно было бы трактовать только как визуальное дополнение к ритуальному и мифологическому уровням промысловых культов. Каждый *чңай*, использовавшийся в лечебной магии, можно уподобить суждению (т. е. результату мышления), где субъект — мифологический персонаж, а предикат — его конкретная лечебно-магическая функция. О способах визуальной передачи субъекта мы уже упоминали; предикат воссоздавался маркированием того органа, который поражен болезнью. Для этого или его изображение — автономное либо аналогичный орган тела персонажа — оборачивали тряпицей, или же показывали симптом заболевания (вздутый живот, согбенная спина и др.).

### АНИМИСТИЧЕСКИЕ КАТЕГОРИИ — ЕДИНИЦЫ МЫШЛЕНИЯ?

Начиная с Э. Тайлора этнографы, описывая мировоззрение в первобытных обществах, используют категории «дух», «душа». Эти понятия, далеко не всегда органичные сознанию самих носителей культуры, чреваты ложной универсализацией и искажают реконструкцию подлинных способов мышления — возможно, более сложных, опосредствуемых символическим языком.

---

<sup>41</sup> СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 142, л. 88 об.—89, 174.

В отечественной науке сначала А. А. Поповым (на материале долган), а позднее и Г. Н. Грачевой (на материале нганасан)<sup>42</sup> сделана попытка конкретизировать представления сибирских народов, подразумеваемые метапонятием «душа». Грачевой установлено, что на русский язык понятием «душа» могут быть переведены, в различных контекстах верований и ритуалов, следующие понятия, оформленные у нганасан лингвистически: а) глаза, сердце, кровь, дыхание и другие категории, в совокупности равнозначные жизни, «жизненности» (для последнего в языке нганасан имеется специальный термин); б) ум, мысль; в) тень — образ человека; именно тени может быть нанесен ущерб недоброжелательным шаманом — болезнь, умопомешательство в случае ее кражи<sup>43</sup>.

Исследования Грачевой важны для нас не только в научно-методическом плане, но и ввиду того, что в традиционном мировоззрении нганасан есть черты типологического сходства с нивхами, хотя на первый взгляд оно отсутствует. Так, для нганасан, как считает исследовательница, не характерны культы духов-хозяев<sup>44</sup>, в их отношении к природе преобладает культ «космических матерей»: Солнце-, Луна-, Земля-мать; от последней производны Дерево-, Вода-мать (дающая рыбу), а также множество матерей-подательниц объектов хозяйственной деятельности — Дикий олень-мать, Домашний олень-мать, Волк-мать, Песец-мать и т. д.<sup>45</sup>. Некоторые из этих персонификаций ведают промысловым успехом, а в своей совокупности они охватывают все основные связи коллектива с природой.

Различие космологической схемы нивхов (в которую вписаны сферы промыслового интереса) и схемы нганасан — лишь в том, что в первой антропоморфизм состоит в мысленном населении космических локусов людьми, а во второй аналогичные локусы сами персонифицированы и наделены человеческой порождающей способностью и волей. В качестве канвы мышления — в целях построения обменных отношений — и у нивхов, и у нганасан выступает единая космологическая схема, куда через цепочку связей входят адресаты промыслового моления.

Объектами жертвоприношения в коммуникации с природой и у нивхов, и у нганасан служат только домашние животные,

---

<sup>42</sup> Попов А. А. Пережитки древних дорелигиозных представлений долганов на природу // Советская этнография. 1958. № 2; Грачева Г. Н. Ранние представления нганасан о человеке (по материалам погребального обряда XIX—начало XX в.). Дис. канд. ист. наук. Л., 1974; *Ее же*. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Л., 1983.

<sup>43</sup> Грачева Г. Н. Ранние представления... С. 49—52, 68; *Ее же*. Традиционное мировоззрение... С. 57—58.

<sup>44</sup> Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение... С. 32.

<sup>45</sup> Там же. С. 21—23.

соответственно собака и домашний олень. Таким образом, вторая черта сходства — в способе мысленного опосредствования.

Наконец, в-третьих, как и у нивхов, религиозное мировоззрение нганасан функционировало не только в мифе и ритуале, но и на уровне естественных и рукотворных зрительно-пластических изображений-идолов *койка*, связанных с Матерями, способствовавших промыслу и изготавливавшихся также для избавления от болезней<sup>46</sup>. В религии «космических матерей» лечебно-магическая роль нганасанских *койка* весьма близка к роли *чнай* в функционировании системы промысловых культов у нивхов: в обоих случаях эти медиаторы промысловой коммуникации аккумулируют в себе семантику мифологических персонажей иной, т. е. внечеловеческой сферы, благодаря чему оказываются способными исцелять болезни.

Г. Н. Грачева на материале языка нганасан показала неадекватность использования исследователем понятия «душа» для реконструкции их мировоззрения. Это понятие, употребляемое и самими носителями культуры, когда они хотят изъясниться на русском языке, — не пусто по содержанию, но оно лишь фиксирует, что речь идет о некоем виде биопсихической целостности (жизнь, «жизненность» или «ум, мысль»). В зависимости от контекста — умирание либо различные болезни — эта биопсихическая целостность конкретизируется какой-либо функцией (например дыхание) или органом (глаза, сердце, голова). Опорными элементами в мышлении оказываются как раз эти конкретные аспекты, части тела, а не биопсихическая целостность как таковая. Используемые в магическом лечении идола *койка* в физическом плане воздействуют на конкретные части тела, а в ментальном — отыскивают часть жизни заболевшего человека<sup>47</sup>.

Попробуем и мы на материале языка и верований нивхов соотнести употребившиеся ими анимистические категории с их представлениями о болезни и излечении.

В работе современной исследовательницы Г. А. Отаиной «Отражение мифологических и религиозных представлений в нивхском языке» приведен термин *тезн*, зафиксированный в обоих диалектах (амурском и восточно-сахалинском), имеющий следующее значение: «нематериальная субстанция, обитающая, по нивхским представлениям, в макушке; она обладает независимостью: способна покидать тело во время сна и расстается с ним в момент смерти. Среди эвфемистических выражений, обозначающих смерть, наряду с выражением *нар выгдь* — кровь обор-

---

<sup>46</sup> Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение... С. 32, 37, 68—69.

<sup>47</sup> Там же. С. 68—69.

валась — существует и *межн выгдъ* — душа оборвалась (поронайский говор)»<sup>48</sup>.

В работах Штернберга и Крейновича содержатся более подробные сведения. Оба исследователя также пишут о душе *чезн /техн*<sup>49</sup>; по данным Крейновича, этим же термином нивхи обозначают душу тополя (локализация — в середине ствола) и душу рыбы (локализация в голове)<sup>50</sup>. По данным Штернберга, у нивхов было представление о трех душах, главной — *чезн* и двух ее помощниках; сахалинские нивхи считали, что главная (большая) душа располагается по всему телу человека, а две маленькие души — *тарн* располагаются в голове, после смерти большой души маленькая становится ее дубликатом<sup>51</sup>.

Корреляты души в лингвистическом коде — кровь (*нар*); интересно, что этим же термином обозначались и орлиное перо, и рыбий плавник<sup>52</sup> — средство движения тела. В физиологическом коде, по наблюдениям Штернберга, представление о душе ассоциировано у нивхов с процессами кровообращения, в особенности с сердцем, и дыхания<sup>53</sup> — с движениями, постоянно происходящими в живом организме.

В анатомическом коде, если опираться на данные по ритуальной практике, душа, синонимичная представлению о жизни, ассоциировалась с головой человека, животного, с сердцем. В качестве примера можно привести особое отношение к мясу головы медведя и к его сердцу — табуировано для всех, кроме стариков, или к сердцу собаки, принесенной в жертву горному хозяину, — его съедал больной с целью излечения<sup>54</sup>. По-видимому, качеством анимистической категории наделялись и глаза: глаза убитых морских зверей, некоторых пород рыб возвращали воде<sup>55</sup>.

Представления о «душе», будь то в естественном или в символическом языке, не вполне одинаковы для различных ситуаций и не складываются в какую-либо анимистическую концепцию. Чтобы установить, какова их роль в представлениях нивхов о возникновении болезни и о способах излечения, необходимо специальное изучение на объективном, вынесенном за

---

<sup>48</sup> Отаина Г. А. Отражение мифологических и религиозных представлений в нивхском языке // Культура народов Дальнего Востока: традиции и современность. Владивосток, 1984. С. 157.

<sup>49</sup> Штернберг Л. Я. Материалы по этнографии амурских гиляков... С. 306; Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 333, 387, 400.

<sup>50</sup> Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 75, 126.

<sup>51</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 78, 331.

<sup>52</sup> Нивхско-русский словарь, составленный С. А. Штернберг на основе словарной картотеки Л. Я. Штернберга: СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 35, л. 331.

<sup>53</sup> Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 15.

<sup>54</sup> Крейнович Е. А. Собаководство гиляков и его отражение в религиозной идеологии // Этнография. 1930. Вып. 4. С. 42.

<sup>55</sup> Таксами Ч. М. Система культов... С. 104—105.

пределы сознания материале. Таковым может стать совокупность лечебных амулетов — *чңай*. Возможен лишь предварительный ответ, соотносящий метапонятия «душа», «дух» с пластикой амулетов.

В нивхском языке нет термина, который бы обозначал «дух» — активную нематериальную субстанцию. К понятию зловредных духов приближаются *кинз/кинр* (амурский диалект), *милк* (восточно-сахалинский диалект) — существа, обитающие в любом из космологических локусов, способные принимать антропо- либо зооморфный облик. Атрибутами «духа», пожалуй, обладают и существа благодетельные — горные люди, морские люди, посылаемые хозяином соответствующей стихии людям в облике медведя либо морских зверей, рыб.

«Болезнь посылает или *пал-низвң* или *тол- низвң*, но каждый из них берет *милк*'а не из своего царства. Милк бывает разной формы, часто красный, как кровь, и твердый, как камень, а когда входит в человека, то делается живой, “как будто ходит”»<sup>56</sup> — так описываются у Штернберга представления о возникновении болезни. Крейнович указывает на два различных варианта возникновения болезни: а) вселение злого духа в тот или иной орган тела человека; б) кража горным, морским, небесным или каким-либо иным злым духом *ңар* (крови) больного, отчего и произошла болезнь<sup>57</sup>.

Космологическую привязку имеют не только духи, причиняющие болезнь, но и шаманские духи-помощники — типа *кегн* и типа *кенчх*: у помощников первого типа, более сильных, лицо человеческое, а тело шерстью покрыто — это *пал-нивух* или *тол-нивух*; у помощников второго типа лицо человеческое, а тело птичье<sup>58</sup>.

Итак, воздействие «духа» на большую душу (*ңар*) человека и вызывает болезнь. Процесс болезни, как оказывается, состоит в соединении человеческой души с обитателем иного локуса (не объективированным в материальной оболочке) либо внутри тела человека, в больном органе, либо в пределах иного, внечеловеческого локуса — в случае кражи души.

Рассмотрим теперь основные способы избавления от болезни, когда моделируется материальная оболочка. Встречаются три варианта: для духа (обитателя иного локуса), для больного органа, для того и другого одновременно — двусоставный лечебный амулет, вырезанный из одного куска дерева. Изображение духа, благодетельного или зловредного, кормили. Изображение больного органа, вырезанное из дерева, либо подобную часть тела

<sup>56</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 337—338.

<sup>57</sup> Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 359, 450.

<sup>58</sup> Записные книжки Л. Я. Штернберга: СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 4, л. 765.

животного (зубы оленя, челюсть тайменя или щуки, кость бедра собаки, головку куропатки и т. п.<sup>59</sup>), привязывали к этому органу тела и носили. Также носили, часто на шее, и двухсоставное изображение; так, от нивхи Паксун С. Г., 1952 года рождения, уроженки д. Луполово (Романовка) Охинского района Сахалинской области, проживающей там же, известно, что ее отец в течение длительного срока носил на кожаном ремешке две вырезанные из рябины фигурки *к'ис* (переданные владелицей в этнографический музей в 1992 г.): 1) антропоморфное туловище, правая нога короче левой, петельчатое соединение в «колене», т. е. голени с бедром, голова — медвежья; туловище обшито тряпицей; предназначено для защиты от болезни глаз и ног; 2) изображение сердца, обшито тряпицей; сверху от него отходят два отростка, один в форме головы медведя, а второй в форме головы морского льва — *тун*; на тесемке (для ношения) по обе стороны от фигурки — по одной бусине, белая и голубая; от болезни сердца<sup>60</sup>.

С целью разделения человеческой души и духа-обитателя иной космологической сферы — производился один из трех вариантов моделирования. Изображение духа, а также изображение больного органа (либо замещение его частью тела животного) изготовлялось, как можно предположить, в случае, когда имелось в виду «вселение», т. е. завладение телом человека. Двухсоставное изображение — здесь моделировалось собственно соединение — в случае «кражи» души. Если первый тип предметов можно трактовать как предуготовленную духу материальную оболочку, вместилище, то второй тип предметов, представляющих и тело человека, и «тело» духа, такой трактовке не поддается. Не подходит и допущение, что изображается парциальная душа, т. е. как бы душа больного органа: у нивхов не зафиксировано представлений о парциальных душах.

Мы видим, что метапонятия «душа», «дух» не позволяют еще сами по себе реконструировать мыслительную схему избавления от болезни. В представлениях нивхов душа-*нар* не настолько конкретизирована, чтобы мыслить и о болезни отдельных частей тела, и о ее похищении (похищается ли «большая душа»? «малая душа»? ). Что касается духов, то, наоборот, представления о них весьма конкретны, детализированы и строго отнесены к различным космологическим сферам. В силу этого, отказываясь от использования анимистических категорий — душа, дух — в качестве единиц для реконструкции процесса мышления, приходим к необходимости изучения семантики *ч'най* — изображений духов либо сцен взаимодействия духов с человеком — для понимания схемы избавления от болезни.

<sup>59</sup> Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 359.

<sup>60</sup> РЭМ. Кол. № 11448—1, 2.

Иначе говоря, лечебные амулеты нивхов невозможно изучать, исходя преимущественно из их прагматики (как это сделано в работе В. Диосеги по нанайским амулетам). И мыслительную схему избавления от болезни (прагматика), и понимание того, что же изображено (семантика), можно реконструировать только в рамках используемой носителями культуры канвы мышления — в рамках подразумеваемой здесь ими космологической схемы.

### Глава III

## ДВУХЧАСТНАЯ КОСМОЛОГИЧЕСКАЯ СХЕМА «ГОРНЫЕ ЛЮДИ» / «НИЗОВСКИЕ ЛЮДИ»: СИСТЕМА КООРДИНАТ

**М**ифология обменных отношений — между людьми и обитателями одной из стихий — наиболее ярко представлена в мифоритуальном комплексе т. н. медвежьего праздника. Медведь — один из главных объектов таежной охоты — у народов Нижнего Амура и Сахалина, а также у многих охотничьих народов Сибири и вообще Северного полушария<sup>1</sup> осмыслялся как сын, посланец обитателей иного космического локуса. Путь человека в мир таежных (горных) людей-медведей и обратно, путь медведя в человеческий мир и обратно (включая и церемониал его проводов) и разделение тела медведя на то, что принадлежит одному миру, и то, что относится к другому миру, — вот центральные проблемы, которые осмыслялись, изображались в мифе и в ритуальных действиях.

Название «низовские люди» (*коми тив низвнгу*»), как зафиксировано Е. А. Крейновичем у сахалинских нивхов<sup>2</sup>, использовали обитатели сопок, обозначая таким образом нивхов. Во всех же случаях описания рассказчиком-информатором движения в мир горных людей используются понятия *палрох*, *мард* — двигаться в гору, подниматься вверх по горе; аналогично, при дви-

---

Hallowell A. J. Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere // American Anthropologist. 1926. Vol. 28. N 1.

<sup>2</sup> Крейнович Е. А. Нивхгу. М., 1973. С. 171, 433. То же обозначение, по данным Б. О. Пилсудского, использует небесная женщина — жена нивха, когда, обращаясь к своим предкам, называет его человеком «нижнего мира» (*ко мив*) — см.: СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. 142, л. 21.

жении из мира горных людей к нивхам — *маед* (двигаться по горе, сопке к ее основанию). Таким образом, обозначение «низовские люди», использующее указание не на местоположение, а на направление вниз как таковое — *коми*<sup>3</sup> — подчеркивает бинарный характер соотношения двух локусов, один из которых расположен выше, а другой — ниже.

Другая базовая координата, также выраженная бинарно, — это наличие/отсутствие медвежьей шкуры: надев хранящуюся вне жилища шкуру, горный человек, обретая облик медведя, направляется вниз, в мир нивхов<sup>4</sup>; свежевание медвежьей туши после убийства зверя включает в себя не разрезание ножом, а разрывание нескольких оставленных на шкуре полосок — «пуговиц» и «пояса»: снятие одежды<sup>5</sup>. Медвежья шкура — не только одежда горного человека, пришедшего к нивхам, она символизирует собственно звериную ипостась: с лап медведя шкура снимается не полностью, около когтей остаются полоски — *ис*; после освеживания два человека становятся по обе стороны вдоль туловища зверя, один позади головы, другой у ног, и поочередно, зарывав по-медвежьи, перебрасывают друг другу шкуру медведя (эту процедуру повторяют трижды, если медведь-самец, и четырежды — если самка)<sup>6</sup>. Наконец, если при оказании почестей голове медведя ее кладут на помост, подстелив шкуру, то в случае, когда медведю, задравшему в лесу охотника, мстят и выказывают поношение, его лишают шкуры и с туловища, и с головы: ее передают убитому человеку, окутывая его останки<sup>7</sup>; в соответствии с верованиями, душа человека, задранный медведем, переходит не в селение мертвых, а в мир горных людей<sup>8</sup>.

Передвижения между двумя мирами и символизация зверино-человеческого представлены в нескольких различных мифологемах. Изложим и рассмотрим их вначале порознь, предполагая, однако, что они могут быть взаимодополняемы в рамках некой единой для них системы координат.

Е. А. Крейнович приводит два различных мифа, относящихся к «горным людям-медведям», записанных от одного и того же информатора с интервалом в несколько дней<sup>9</sup>. Кратко изложим их.

---

<sup>3</sup> Это единственный способ в языке нивхов для указания направления вниз: и с вершины горы, и с вершины дерева к его корню, и из глубины суши к береговой полосе. См.: Крейнович Е. А. Выражение пространственной ориентации в нивхском языке (К истории ориентации в пространстве) // Вопросы языкознания. 1960. № 1. С. 79, 84.

<sup>4</sup> Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 173.

<sup>5</sup> Там же. С. 211.

<sup>6</sup> Там же. С. 211—212.

<sup>7</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки // Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 95—96; Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 392.

<sup>8</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 58; Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 394.

<sup>9</sup> Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 170—175; 197—200. Собирателем не дано названия мифам; нами это сделано для удобства отсылки в дальнейшем.



Однажды осенью охотник, сбившийся с пути, увидел след медведя. В надежде убить медведя долго шел по этому следу, пришел к берлоге. Пытался копьем, затем сваленной лиственницей достать зверя, но берлога оказалась очень глубокой. Вошел в берлогу; идя в ней дальше, оказался на светлом месте у людского жилища. Там было много людей, которые к нему хорошо отнеслись.

Узнал, что различные роды нивхов регулярно посылают угощения — холодец, толкушу, рис, табак определенным родам (селениям) этих людей, т. е. «горных людей — духов» (специального термина для такого слова в нивхском языке нет. — А. О.), посылают также приносимых в жертву собак. Хозяева ему сказали, что пищей, посланной с «низовской земли», кормить его не могут, это грех. Они его кормили мясом, бывшим там в достатке.

С наступлением весны хозяева жилища ожидали прихода людей из низовской земли. Одному из младших, который прежде в гости не спускался, предложили выйти — тот отказался, побоявшись боли, оттого что люди копьем ему в животе вертеть будут. Все его порицали за трусость, но он не вышел. Тогда жена его старшего брата, взяв одну из шкур, надела ее на себя — стала медведем.

Спустилась к выходу, ударила по краю берлоги, затем, когда нивхи с копиями приготовились, вышла наружу. Несколько раз ее копиями кололи, но и копия у некоторых нивхов (у трусливых) ломались, и медведица оказалась крепкой. Тогда ее муж, обратившись к ней из берлоги, приказал ей поддаться: она упала, и ее убили. Разрезали; поджарив, ели. Герой, видя каким-то образом всю эту сцену, подумал, что «медведь — тоже человек» и что нивхи едят мясо людей, похожих на них. Через 4 дня та женщина с четырьмя собаками и с большой котомкой поднялась в гору. Позднее, в ту же весну, она объяснила герою, что он не заблудился, но горные люди специально его запутали, чтобы к себе привести, чтобы он узнал их законы. Сказала ему, хотя они — медведи, горные люди, но не надо их считать иными людьми. Мужчин назвала его старшими братьями, а себя его женой. Повелела ему в свое селение спуститься и нивхам обо всем рассказать.

Вместе они вышли, и герой увидел, что они находятся на горе, которая была вблизи их селения. Ночь в пути переночевав, на следующий день в свое селение спустился. С тех пор люди знают: «Медведь — это горный человек»; у каждого человеческого рода есть свой род горных людей. Герой стал добычливым охотником, к нему медведи из двух родов спускались.

Миф имеет как бы двоякую этиологию: 1) просветительскую — кто такие медведи и 2) происхождение охотничьей удачи героя. По первой этиологии: добровольный характер обменных отношений между двумя мирами; взаимодополнение, диалогичность прослежены в пространственном коде, в родовом коде, в пищевом коде. Асимметрия состоит в совпадении — для горных людей — субъекта и объекта обмена: надев медвежью шкуру, горный человек спускается к нивхам как объект обмена.

По второй этиологии, формулируемой опять-таки в родовом коде (медведи из двух родов стали приходить), удача произошла в результате событий: посещение мира горных людей; брак, пусть кратковременный, с горной женщиной.

**Миф № 2. История о Мыкрфине**  
(песню о Мыкрфине поют и выстукивают на бревне  
женщины во время медвежьего праздника)

Во времена, когда еще орудий не было, нивх Мыкрфин руками лишь разных зверей (и морских, и лесных) убивал, нивхов кормил. Как-то в лес осенью ушел и 3 года отсутствовал. Вернувшись, рассказал, что тогда заблудился в лесу; увидев след соболя, пошел по нему в надежде зверя убить, поесть. Десять дней пройдя, обессиленный, заснул. Во сне явилась красивая молодая женщина, повелела и дальше идти по ее следу, не спутав его с другими; обещала дать много еды и с наступлением лета отпустить назад в свое селение.

Идя по следу, добрался до жилища на середине горы. Оттуда вышла эта молодая женщина, пригласила охотника в дом. Накормила его вареным мясом разных зверей. Накормив, объяснила ему, что он не случайно сюда забрел, но она, пожалев, его к себе привела; пригласила его пожить здесь до лета. В середине зимы эта женщина предложила ему стать мужем и женой. Прошло 3 года. Хозяйка сообщила Мыкрфину, что у них скоро будет ребенок. Она предложила ему на два года сходить в свое селение. Объяснила, что для того чтобы он затем вернулся к ней окончательно, надо, чтобы он был «не с полным телом», но чтобы медведь его умертвил.

Мыкрфин, вернувшись к нивхам, рассказал обо всем. Два года их кормил, убивая по-прежнему зверя, рыбу. Однажды осенью в лес отправился. К нему очень большая медведица подошла. В результате их сражения оба погибли. Товарищи «как медведя его наладили» и похоронили вместе с той медведицей (по словам информатора, жена Мыкрфина, в медведицу обратившись, забрала таким образом его к себе).

Упоминание в мифе № 2 о способе захоронения требует пояснения. В конце XIX—начале XX в. человека, убитого медведем, нивхи не сжигали (как обычно поступали с трупом), но хоронили в медвежьей клетке — такой же, как для содержания медведя в неволе, — устроенной в лесу. Задранного медведем помещали туда в сидячем положении. Клетку оформляли молодыми деревцами таким же образом, как площадку для ритуального убийства на медвежьем празднике. Весной и осенью сахалинские нивхи устраивали кормления горных людей: через вырубленное в этой клетке отверстие бросали еду. Считали, что задранный медведем нивх, став горным человеком, покровительствует своим сородичам: помогает не заблудиться, зверей добывать, помогает в избавлении от болезней<sup>10</sup>.

В отличие от мифа № 1, здесь речь идет не о происхождении знания об обменных отношениях, но о происхождении этих отношений как таковых, и не о происхождении охотничьей удачи для отдельного человека, но об увековечении ее в результате превращения удачливого охотника Мыкрфина в горного человека — покровителя лесного промысла для своих сородичей-нивхов. В отличие от мифа № 1, где подробно описываются про-

---

<sup>10</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 96—97; Крейнович Е. А. Нивх-гу. С. 394—395.

дукты обмена и где горный человек выступает и как субъект, и как объект обмена («мясо людей, похожих на нас, едим»), в мифе № 2 представлена преимущественно этиология субъекта, ответственного за обменные отношения, — Мыкрфина, ставшего горным человеком.

В обоих мифах герой-нивх навещает мир горных людей, а затем возвращается к своим сородичам. Повествование о том, как он достигает горного мира и взаимодействует с его обитателями, вовлекает не только пространственный, но и сексуально-родовой код. Поэтому вначале сопоставим эти эпизоды посещения другого мира и возвращения:

Миф	Путь к горным людям	Место входа в другой мир	Брак	Родство, представительство рода нивхов
№ 1: «Кто такие медведи»	По следу медведя (горной женщины)	Берлога	Кратковременный, с горной женщиной; без упоминания о потомстве	Имелось до посещения
№ 2: «История о Мыкрфине»	По следу соболя (горной женщины)	Дом на середине горы	Долговременный, с горной хозяйкой; с упоминанием о рождении ребенка	Возникло в результате посещения

Соболь — также один из важных объектов охотничьего промысла и религии обменных отношений с миром таежных сопков. В мифологии и других народов Нижнего Амура нередко горная женщина является охотнику в облике соболя<sup>11</sup>. Промысел соболя у нивхов включал в себя и жертвоприношение (после установки петель) горным людям; кости и черепа соболей и других пушных зверей, накормив ритуальной пищей, сохраняли в амбаре с осени до весны, а весной погребали их в дупле дерева в лесу, оставляя там же студень, рисовую кашу для передачи сородичам этих зверей в их мире<sup>12</sup>.

Вариативность зверино-гоблика женщины в истории о Мыкрфине — то соболя, то медведица — свидетельствует о том, что это горная хозяйка. В двух мифах, записанных Б. О. Пилсудским<sup>13</sup>, успех в охоте на соболя зависит от горной хозяйки — *пал ызинк шанк*.

См., например ульчский миф: Легенды и мифы Севера. М., 1985. С. 231—236; негидальский миф: Цинциус В. И. Негидальский язык. Л., 1982. С. 127—128.

<sup>12</sup> Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 143, 145—146.

<sup>13</sup> СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. 142, л. 78—80 об.

Существенно различается и место вхождения в другой мир. Берлога — *хиулаф*; что буквально означает «место убийения медведя» (в настоящее время, по нашим материалам, нивхи и Амурского лимана, и на Сахалине это слово обычно не припоминают, о берлоге говорят *чхыф таф* — «дом медведя»). О доме на горе (*пал тхы таф*, *пал гыта пилан таф*) упоминается в мифах, записанных Л. Я. Штернбергом и Б. О. Пилсудским<sup>14</sup>, как о месте обитания хозяина горного мира. Наконец, завершая сопоставление пространственных признаков, отметим, что в мифе № 1 гора оказывается расположенной вблизи человеческого селения, а в мифе № 2 путь к горе проходит через множество разнообразных звериных следов, и эта гора, следовательно, расположена не близко. Итак, в зрительно-пространственном коде путь и местоположение горной женщины различаются в обоих случаях, соответствуя встрече с обитательницей/хозяйкой горного мира.

Кратковременному/долговременному гостеванию нивха в мире горных людей в первом и втором мифах можно поставить в соответствие, на уровне ритуала, почитание и сохранение в человеческом мире в течение такого же срока, т. е. полугода/трех (или четырех) лет, объектов промысла — представителей горного мира. (В течение полугода, с осени до весны, как только что упоминалось, сохраняли черепа, кости пушных зверей; в течение трех, если самец, или четырех лет выкармливали медвежонка к т. н. медвежьему празднику — ритуальному отправлению его в мир горных людей.) Таким образом, история о Мыкрфине с большим основанием может считаться мифом-моделью об установлении у нивхов обменных отношений с миром горных людей, хотя здесь речь идет преимущественно об этиологии субъекта этих отношений, а не о самой процедуре обмена.

История о Мыкрфине, дающая мифологическое обоснование религии обменных отношений, все же не может считаться мифом о происхождении медвежьего праздника, последний, вероятно, утрачен. Если сопоставить структурные элементы, образующие субъекта обменных отношений в том и в другом случае (Мыкрфин; выкармливаемый и затем убиваемый людьми медвежонок), то скорее здесь можно обнаружить инверсию, а не тождество. В горном мире гостит взрослый человек 3 года / в человеческом мире гостит 3 года медвежонок-самец; Мыкрфин живым самостоятельно переходит в мир своих сородичей / медвежонок убивают, чтобы он вернулся в свой мир; у Мыкрфина возникает привязанность к жене-медведице и желание вернуться к ней / медвежонок обязывают оказывать покровительство людям в благодарность за то, что они его вскормили; Мыкрфин

---

<sup>14</sup> СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 142, л. 40; Штернберг Л. Я. Материалы по изучению гилияцкого языка и фольклора. СПб., 1908. С. 178, 220.

рождает ребенка, горного человека, который будет покровительствовать людям / медвежонок сам будет оказывать покровительство человеческому ребенку, которому предстоит родиться; Мыкрфина убивает, чтобы освободить его от «полного тела», кормившая его прежде медведица, стремясь навсегда завладеть его душой / медвежонок убивают вскормившие его люди, завладевая его телом и торжественно провожая его душу.

Заметим, что все же нельзя и в инверсивном смысле отождествлять субъекта обменных отношений в мифе о Мыкрфине и в ритуале медвежьего праздника. По сути в данном мифе представлены, хотя это и не подчеркнуто, два типа субъекта-покровителя обмена между мирами: человек, задранный медведем; ребенок, родившийся от сожительства нивха с медведицей.

Этиология субъекта обменных отношений содержится и в некоторых верованиях: а) о том, что человек, задранный либо лишь оцарапанный медведем, после смерти переходит в мир горных (таежных) людей; б) о возможности полового сожительства нивха с медведицей, отчего он либо еще живым, либо после естественной смерти переходит к горным людям — об этом есть быличка<sup>15</sup>; в) о том, что рождение близнецов — это результат сожительства с горным (реже, считали, с водным) человеком-медведем<sup>16</sup>. Первый и третий типы упомянутых верований опирались на ритуальную практику: погребение нивха, задранного медведем, либо, соответственно, умерших близнецов, а также их матери в «медвежьем» срубе в лесу; их ритуальное кормление с просьбой об охотничьей удаче и об избавлении от болезней.

Признак звериное/человеческое в облике индивида, переходящего из одного мира в другой (переходящего физически либо когда символизируется изменение его принадлежности к одному из миров), выражен не только надеванием/снятием медвежьей шкуры. Нередко в мифах об уходе женщины-нивхи в лес для сожительства с медведем говорится, что с определенного места человеческие следы исчезают, идут лишь медвежьи следы<sup>17</sup>. В некоторых быличках повествуется, что у женщины, неоднократно рождавшей близнецов, на лице либо на руке выросла медвежья шерсть; у матери близнецов, позднее вскармливавшей грудью медвежат, грудь покрылась шерстью, как у медведя<sup>18</sup>.

В одной из быличек о матери близнецов представлены два типа перехода человека в мир горных людей: героиня теряет

---

<sup>15</sup> Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 426—427.

<sup>16</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 337. Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 428—435.

<sup>17</sup> Штернберг Л. Я. Материалы по изучению... С. 174, 181.

<sup>18</sup> Там же. С. 439.

рассудок, ее, как медведицу, муж привязывает к двум столбам внутри дома, затем помещает в медвежий сруб; ей удается бежать, люди находят лишь одежду с ног и обувь; позднее, когда ее муж с сыном были в лесу, она, в облике медведицы, покусала своего мужа; умершего от укусов похоронили в медвежьей клетке<sup>19</sup>

Близнечество как фактор и признак принадлежности души человека таежному (горному) миру вошло в нивхскую мифологию обменных отношений, но не в прямой связи с ритуалом медвежьего праздника и не в связи с теми мифами (№ 1 и № 2), которые сами нивхи напрямую связывают с ритуалами обмена. Истории о близнецах и их матери составляют автономную ветвь мифологии обмена в рамках двучастной космологической схемы. В плане структурного изучения возможностей использования мышлением семантики этих обеих ветвей целесообразно обратить внимание на мифы о происхождении медвежьего праздника у других народов, имевших подобные нивхам ритуалы обмена с миром тайги.

Представляет интерес миф ульчей — одного из народов Нижнего Амура, так же, как и нивхи, практиковавших два типа ритуалов обмена с миром тайги (второй тип — ритуальное убийство выращенного в неволе медведя). Ульчский миф «Дорога таежных людей», подробно записанный А. М. Золотаревым в 1920-х гг., содержит в себе как этиологию и коды нивхских мифов № 1 и № 2 (кроме типа «человек, задранный медведем»), так и близнечество в качестве еще одной этимологии субъекта обменных отношений<sup>20</sup>

### **Миф № 3. Дорога таежных людей**

Женщина жила со своими женатыми братьями. Однажды она увидела во сне, что ее зовут «люди тайги». Сказала братьям, что уйдет от них и станет «таежным человеком». Предупредила их, что через некоторое время они увидят ее в облике медведицы с двумя детьми-медвежатами (у одного из них на шее будет белая полоса). Разрешила тогда ее, медведицу, убить, а медвежатам просила не наносить вреда, ловить их живыми.

До конца дороги от той женщины шли человечесьи следы, а далее — медвежьи. На первой же сопке эта женщина нашла берлогу и там осталась. Однажды медведь исчез, берлога превратилась в человеческий дом, и там были старик со старухой и еще один мужчина. Вскоре женщина родила близнецов-медвежат, у одного из них была белая шея.

Осенью того же года старик сказал женщине, что скоро к ним «простые люди» придут и ей надо будет к ним выйти. Через 3 дня к ним въехали кушанья от простых людей, а затем сами эти люди подошли к дверям. Женщина, через спину перекинувшись (характерный для ульчского фольклора, по мнению собирателя, способ обретения звериного

<sup>19</sup> Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 436—437, 439.

<sup>20</sup> Золотарев А. М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939. С. 125—127, 177—186.

облика. — А. О.), медведицей обернулась; вышла к людям, и те ее копьем убили. Медвежонок с белой шеей взял к себе ее старший брат, другого медвежонка — младший брат. Старший брат и его жена не соблюдали правил обращения с медвежонком: брат из тальника вил веревку для рыбной ловли — не вымыв рук, пошел кормить медвежонка; ночью его жена, после сексуальных отношений, тоже пошла кормить — медвежонок, оскорбленный, умер. Незадолго до этого сказал брату-медведю, что уходит от людей, так как не может здесь жить — «не по закону»; сказал, что вернется к матери в дом таежных людей, отправляясь к хозяину тайги «грех смывать»

Далее описывается дорога медвежонка в мир таежных людей. По замечанию собирателя, ряд эпизодов этого пути символически представлены в ритуале медвежьего праздника. В тексте мифа подробно описаны ландшафт дороги, звери-помощники героя, преодоление препятствий, дававшее очищение от позора. Наконец герой добирается до дома лесного хозяина. Тот объяснил ему законы таежных людей, сказал, что близнецы узнают их от своих матерей; наказал к «простым людям» сходить и сообщить им законы таежных людей. С тех пор простые люди эти законы знают, и если хорошо их соблюдают (в т. ч. если хорошо близнецов содержат) то им сопутствует успех в промысле.

В духовной культуре и ульчей<sup>21</sup> и нивхов культ близнецов был тесно связан с мифологией стихий — сфер промысловых занятий. На уровне мифологии (включая сюда и верования, былички о рождении близнецов) эта связь имела внутренний характер, что прослеживается в семантике персонажей. На уровне ритуальных действий — скорее внешне обусловленный, прагматический, как два типа адресатов в рамках религии промыслового обмена: и близнецы, и медведь принадлежали горному миру, отсюда сезонное «кормление» изображений-заместителей умерших близнецов (либо жертвоприношение собственно умершим близнецам, погребенным в срубе, устроенном в лесу, — как для людей, заданных медведем) и окказиональное обращение к ним с просьбой об избавлении от болезней. Не следует, однако, переоценивать автономию ритуала медвежьего праздника от близнечества: во-первых, у ульчей, как и у нивхов, во время ритмичного постукивания женщинами по «ударному бревну» (элемент церемониала медвежьего праздника) матери близнецов исполняли своеобразный танец<sup>22</sup>; во-вторых, и ульчи и нивхи декорировали домик близнецов (срубик для деревянных идолов-заместителей умерших) рельефным изображением медвежьей головы; наконец, как мы увидим позднее, в пластике лечебных онгонов образ медведя и образы близнечества нередко исполь-

---

<sup>21</sup> См. об этом: *Куйсали О. А.* О некоторых религиозных представлениях ульчей, связанных с медвежьей ритуальной клеткой // *Этнография Северной Азии.* Новосибирск, 1980.

<sup>22</sup> *Смоляк А. В.* К вопросу об этногенезе народов Нижнего Амура // *Проблемы этногенеза и этической истории аборигенов Сибири.* Кемерово, 1986. С. 136.

зуются мышлением в одних и тех же предметах, для усиления и дополнения.

Приведенный выше ульчский миф, отвечая на вопрос об этиологии медвежьего праздника, в персонаже медвежонка с отметиной (белой полосой на шее) вводит, используя терминологию анализа мифов К. Леви-Строса, новое звено своей арматуры — ребенок от сожительства женщины с медведем. Именно этот персонаж ответствен за получение людьми информации о законах таежных людей и о церемониале медвежьего праздника. У этого персонажа имеются сразу два содержательных признака по условиям его рождения: а) потомок обитателей двух миров, человеко-медведь; б) близнец. Эти признаки в мифах могут быть представлены порознь, каждый из них способен играть роль кода, обозначающего канал обретения сакрального знания.

Приведем примеры мифов о происхождении медвежьего праздника у других народов — орочей и кетов, где как раз эти признаки не совмещены. Орочи — нижеамурский народ, соседи нивхов, также выращивали медведя в неволе с последующим ритуалом его убийства<sup>23</sup>. Кеты расселены к северу от нижеамурских народов, в бассейне верховьев Енисея; также выращивали медведя в неволе, но затем отпускали его в лес<sup>24</sup>; медвежий праздник проводился только по первому типу (после окказионального убийства медведя на охоте).

#### **Миф № 4 (орочский).**

#### **Происхождение медвежьего праздника<sup>25</sup>**

Орочскую девушку, жившую в доме вдвоем с братом, похитил медведь. Как-то ее брат встретил в лесу играющих детей, которые сказали ему, что у них отец — медведь, а мать — человек. Сестра познакомила героя со своим мужем-медведем.

Желая помочь своему зятю в борьбе с его противником, нивх, по несчастью, выстрелив в противника, убил зятя. После этого сестра сказала, что ей и детям придется превратиться в медведей, и просила брата, чтобы он никогда не стрелял, увидев медведицу с двумя детенышами. Однако герой однажды нарушил слово, данное им сестре, и умирающая сестра-медведица сказала, что у нее обнаружат браслеты под шкурой, она завещала впредь проводить медвежий праздник, описала необходимые нормы ритуального действия.

В данном мифе присутствует упомянутый выше элемент: ребенок (здесь — двойня) от сожительства человеческой женщины с медведем, но источник сакрального знания не он, а его мать — мать близнецов. Близнечество, а конкретнее, способность рождать близнецов оказывается в мифе № 4 кодовым признаком субъекта-источника сакральной информации. В этом и в

<sup>23</sup> Аврорин В. А., Лебедева Е. П. Орочские тексты и словарь. Л., 1978. С. 136.

<sup>24</sup> См.: Алексеенко Е. А. Култ медведя у кетов // Советская этнография. 1969. № 4.

<sup>25</sup> См.: Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 438.



других ороческих мифах, где имеется мотив рождения близнецов от сожительства с медведем, их мать, уже приняв облик медведицы, наделена отметкой человеческой культуры: у нее во внутренностях либо под звериной шкурой обнаруживают браслеты, подвески, нагрудник<sup>26</sup>

### **Миф № 5 (кетский). Кайгусь<sup>27</sup>**

Кайгусь, сын человеческой женщины и медведя, жил в лесу, зашел взять девушку у людей. Похитил дочь у стариков; ее отец с другими мужчинами отправились в погоню, которая долго продолжалась. Кайгусь оставлял преследователям подарки: убитых им зверей, женскую одежду — погоня не прекращалась. Кайгусь завещал своей жене ритуалы медвежьего праздника, после чего сам вышел к людям, и те его убили.

В этом мифе как раз подчеркнуто, что герой — потомок обитателей двух миров, лесного и человеческого: он откупается от своих преследователей то объектами звериной добычи, то предметами человеческой культуры.

Герои кетского и ороческого мифов совмещают в себе черты и звериного, и человеческого. В отличие от этого герои нивхского (№ 2) и ульчского мифов сохраняют на протяжении всего повествования одну ипостась и принадлежность к одному из миров: Мыкрфин — человек; медвежонок с белой полосой — зверь, обитатель таежного (горного) мира. Столь же однозначны и их отличительные черты: превосходные охотничьи качества, способность добывать зверей, не используя орудий; белая отметина на медвежьей шерсти. Инверсивное соотношение (то есть противопоставление по набору признаков, содержащихся в мифе) героев мифов № 2 и № 3 можно продолжить: Мыкрфина, человека, убивают в лесу; медвежонок, по ритуалу проводов, будет убит в человеческом мире.

Вместе с тем каждый из них (в отличие опять-таки от героев ороческого и кетского мифов) совершает один и тот же путь между двумя мирами, состоящий из трех отрезков: 1) из человеческого мира в горный мир; 2) из горного мира обратно к людям; 3) навсегда от людей в горный мир. Первый переход Мыкрфин совершает в поисках пищи; медвежонок с белой отметиной — в поисках знания (о правилах обращения с горными людьми, в том числе о медвежьем празднике — ритуале проводов). Второй переход совершается по инициативе горного хозяина (в нивхском мифе — горной хозяйки): ульчский персонаж передает людям знания, а Мыкрфин в течение отпущенного ему срока вновь дает людям пищу, добывая зверя и рыбу. Наконец третий отрез-

---

<sup>26</sup> Ороческие сказки и мифы / Сост.: Аврорин В. А., Лебедева Е. П. Новосибирск. 1966. С. 184—187 (№ 38), 188—189 (№ 39, 40).

<sup>27</sup> Алексеев Е. А. Культ медведя у кетов. С. 93—94.

жок для ульчского мифа эквивалентен ритуалу медвежьего праздника как таковому, а для нивхского мифа — этиологии человека, задранного медведем, который теперь навсегда уходит в горный мир.

Итак, канву мышления — в космологической схеме, связывающей два мира, — составляют в обоих случаях 3 перехода, одноименных и в одинаковой последовательности. В пространственном коде модель установления обменных отношений между хозяином/хозяйкой горного мира и людьми одна и та же, идет ли речь о получении знания — правил обращения с медведями, горными людьми (ульчский миф), или об увековечении их прибытия в зверином облике в качестве охотничьей добычи (нивхский миф). По-видимому, в мифологическом мышлении эти две проблемы не противопоставлены, хотя, конечно, они и не равнозначны.

Обратим внимание и на черты сходства сексуально-фертильной арматуры этих мифов: сожителство обитателей двух миров, рождение потомства. Признаки персонажей здесь все инвертированы: у нивхов — брак человека с горной женщиной, у ульчей — брак человеческой женщины с медведем; у нивхов — рождение и пребывание потомка в горном мире, у ульчей потомство сразу же доставляется в человеческий мир. Совершенно различна роль этих двух компонентов сексуально-фертильной арматуры (брак, потомство) в самом повествовании: у нивхов брак с горной хозяйкой — главный мотив, а предстоящее рождение потомка лишь упоминается; у ульчей брак женщины с медведем — лишь условие появления потомства, медвежат-близнецов, один из которых, требующий правильного обращения, и содержит в себе двигатель повествования.

Подытожим существенные различия рассматриваемых мифов, при том что мышление движется по одной и той же пространственной схеме и использует однотипную сексуально-фертильную арматуру:

Миф	Компонент арматуры,двигающий повествование	Этиологическое сообщение об установлении обмена	Этиологическое сообщение о субъекте обмена
№ 2: «История о Мыкрфине» (нивхи)	Брак человека-охотника с горной хозяйкой	?	Человек, задранный медведем
№ 3: «Дорога таежных людей» (ульчи)	Потомок от брака человеческой женщины с медведем	Правила обращения с таежными людьми, в т. ч. церемониал медвежьего праздника	(Человеческие) Близнецы

Поясним вначале различия, сформулированные в столбце справа. Ни Мыкрфин, ни герой ульчского мифа не тождественны упоминаемому, соответственно, субъекту обменных отношений: соотнесение с последним фиксирует один из каналов отношений между мирами, существующий на уровне верований и используемый в тексте конкретного мифа. Различие в канале коррелирует, конечно, и с различием в двигателе повествования (см. столбец слева), и с проблемой, решаемой мифом. Близнецы человеческого мира, как поясняет таежный хозяин в ульчском мифе, изначально обладают сакральным значением; как поясняет горная хозяйка в нивхском мифе, человек, которого убивает медведь, освобождаясь от тела, попадает навсегда к таежным (горным) людям.

Остается все же непроясненным, что же за проблема решается в нивхском мифе, почему сами нивхи приурочивают его к медвежьему празднику, так что даже песня об охотнике Мыкрфине выстукивается на сакральном музыкальном инструменте. Следуя структурному соотнесению двух мифологических текстов, искомое содержание (оно отмечено в таблице знаком вопроса) нивхского мифа должно быть таким же образом соотносимо с содержанием левого и правого столбцов, как это имеет место в ульчском мифе. Иначе говоря, вычисляя это отсутствующее в тексте нивхского мифа сообщение, можно задать его таким образом: это обретаемое знание или же благо обусловлено браком человека-охотника с горной хозяйкой; вместе с тем на уровне верований это качество должно быть доступным и человеку, задранному медведем. Последний, как известно, становится обитателем горного мира и способен оказывать покровительство своим сородичам в промысле.

Реконструкция искомого содержания может вызвать недоумение, ведь об охотнике Мыкрфине известно, что он с самого начала повествования обеспечивал людей зверем, рыбой, причем добывая их голыми руками. Более конкретное представление о том, что же ценно в истории о Мыкрфине для фольклорной памяти нивхов, можно получить, как мы полагаем, путем анализа имени этого персонажа. Имя персонажа крайне редко присутствует в нивхских мифологических текстах. В данном случае можно попытаться лишь этимологизировать его, выделив в слове «мыкрфин» два корня: *мыкрд* — быть правильным, точным и *фид* — находиться, пребывать где-либо<sup>28</sup>; суффикс *-н* использован для образования мужского имени. В целом имя охотника означает: «Правильно (точно) находящийся».

История об охотнике Мыкрфине ценна для сознания коллектива тем, по-видимому, что в ней указано «точное, правильное» место для обеспечения нивхов зверем: место мужа горной

---

<sup>28</sup> Нивхско-русский словарь. М., 1970. С. 202, 400.

хозяйки. Если в начале повествования только один человек, Мыкрфин, может добыть много зверей, благодаря своей силе (не используя орудий охоты), то после его «правильного» попадания в горный мир весь коллектив нивхов-сородичей будет обеспечен дичью: звери придут добровольно. Напомним, что история о Мыкрфине — это аригуальный миф, он не служит прямым обоснованием медвежьему празднику и не изображается по ходу его проведения. Однако попытаемся все же увидеть некоторые из смысловых координат диалога двух миров, реализованные в этом мифе — троекратный переход героя из одного мира в другой; его необычайная физическая сила, ловкость; его способность оплодотворить горную женщину-медведицу (горную хозяйку) — в символике предметов, действий, входящих в процедуру медвежьего праздника.

Поскольку в празднике главное внимание уделяется проводам горного человека-медведя, потомка горных хозяев, то символика преимущественно связана с двойственностью звериного/человеческого в облике медведя, с трактовкой тела/души как того, что принадлежит людям либо, соответственно, горному миру. Только вычленив эти главные в сознании носителей культуры координаты и соответствующие им символы, можно переходить к рассмотрению связи прочей символики с мифом о Мыкрфине.

Е. А. Крейнович подчеркнул, что снятие шкуры с медведя производилось в два этапа: 1) шкура снимается с туловища медведя только до головы, «голова вместе с не отделенной от нее шкурой должна видеть все почести, оказываемые нивхами гостю-медведю»; 2) позднее снимается остальная часть шкуры с головы, «медведя готовят к окончательным проводам — *пал-рох* — к своим сородичам — горным духам»<sup>29</sup> В промежутке между этими манипуляциями голова помещается на специальный помост *лезц*, к которому на следующий день все гости — сородичи охотников, убивших медведя, и семьи других родов из того же селения — приносят жертвоприношения, ставя перед головой медведя лучшие яства. Пребывание медвежьей головы со всей шкурой на помосте — кульминационный момент в оказании почестей горному человеку; согласно материалам Ч. М. Таксами, в празднике медведя, выращенного в клетке, один из последовательных этапов всего церемониала имел название «водворение головы медведя на помост»<sup>30</sup>

Ручки ритуальных ковшей, в которых подавали гостям вареное медвежье мясо, нередко украшались рельефным изображе-

---

<sup>29</sup> Крейнович Е. А. О культе медведя у нивхов. Публикация и анализ текстов // Страны и народы Востока. Вып. 24. М., 1982. С. 257.

<sup>30</sup> Таксами Ч. М. Система культов у нивхов // Сборник МАЭ. Т. 33. Л., 1977. С. 108.

нием медвежьей головы со шкурой — в случае убийства медведя на охоте либо изображением медведя привязанным цепью к двум столбам на ритуальной площадке — в случае убийства медведя, выращенного в неволе<sup>31</sup>. На первый взгляд совершенно непонятно, почему возможны столь различные изображения на предметах одного и того же назначения. Эквивалентность их (с тем различием, что во втором случае маркируется тип проводов с медведем, выращенным в неволе) проясняется из установления пространственно-временных координат ритуального действия.

Главное место проведения ритуала у каждого нивхского рода — площадка *наню*, находившаяся в лесу, среди лиственниц и елей, размером тридцать на десять метров; в дальнем конце ее посередине располагалось толстое дерево *ч'вэ* (по мнению Е. А. Крейновича<sup>32</sup>, это дерево могло быть любой породы). Возле *ч'вэ* устраивался высокий помост *лезң*, куда помещали — в случае убийства медведя на охоте — голову с сохраненной на ней шкурой; шкуру с туловища сворачивали и клали у головы, частью подвернув под нее; перед головой зверя ставили ритуальные кушанья — студень *мос*, рисовую кашу, блюда из ягод. Поодаль от помоста находился амбар для хранения черепов медведей, убитых членами данного рода как на охоте, так и на медвежьем празднике, а также ритуальной утвари.

В случае убийства медведя, выращенного в неволе, устройство площадки усложнялось: 1) по обе стороны от дерева *ч'вэ*, где происходило затем ритуальное убийство, устанавливались столбы для привязывания медведя, изготовленные из стройных елочек, очищенных, вплоть до пушистой верхушки, от коры; в верхней части каждого из столбов оставляли четыре также очищенных от коры сука, два повыше и два пониже, называвшихся *тот* (букв.: «рука»); 2) по обе стороны площадки устанавливали ряд молодых деревьев различной породы, перемежая елочки тальником либо ольхой; 3) в конце площадки устанавливали *наньгаалмр* — еловую плаху, которую переносили, после снятия шкуры с туловища зверя, к месту убийства, и она временно, пока шла дальнейшая разделка туши, играла роль *лезң* (позднее голову со шкурой, а затем сразу за ней все табуированные части вносили в жилище хозяина медведя, устанавливая их на почетной задней наре). На *лезң* в этом типе медвежьего праздника клали только некоторые нетабуированные части туши.

Таким образом, оба типа упомянутого выше изображения на ритуальных ковшах запечатлевают медведя на ритуальной пло-

---

<sup>31</sup> Крейнович Е. А. Нивхский (гиляцкий) язык // Языки народов Севера. Ч. 3. М.; Л., 1934. С. 184—186. Данная часть статьи — пар. 6 «Пиктография» — написана, как указано в примечании на с. 184, В. И. Цинциус.

<sup>32</sup> Здесь приводится описание *наню* у сахалинских нивхов, по данным Е. А. Крейновича, см.: Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 193—194.

площадке *цаню*: либо после убийства, освежения и разделки туши (в случае убийства на охоте), либо приготовленным к убийству и сразу же после совершения этого акта, но до освежения (в случае выращивания в неволе). Остается непонятным, в каком смысле эквивалентны (в разрезе временной последовательности ритуала проводов медведя — горного человека) столь различные состояния медвежьей туши. Если предположить все же, что в какой-то шкале они если не тождественны, то хотя бы попадают в одну и ту же категорию, тогда, далее, потребуются допустить, что в эту категорию также попадут убийство зверя, снятие шкуры с туловища и разделка туши. Иначе говоря, оказывается, что ни снятие шкуры, осмысляемое нивхами, как ранее отмечалось, в рамках оппозиции звериное/человеческое, ни, с другой стороны, разделка туши, при которой происходит классификация частей тела на табуированные и нетабуированные, — ни одна из этих манипуляций не маркирует динамику глубинного смыслового уровня ритуала. Для отыскания критериев, определяющих переход от одного смыслового этапа ритуала к другому (эти этапы, полагаем, не сводятся ни к перечню всех совершаемых действий, ни к перечню дней праздника, имеющих свои обозначения), обратимся к наиболее обстоятельному описанию ритуала, выполненному Е. А. Крейновичем.

Ритуал, наблюдавшийся исследователем у сахалинских нивхов, проводился по второму типу: убийство и провода медведя, выращенного в неволе<sup>33</sup>. После извлечения медведя из клетки, надевания на него пояса и ошейника с цепью, прогулки с ним по селению, его обвели три раза (если самка — это делалось четыре раза), в направлении по солнцу, вокруг землянки хозяина. Во время обхода нивх из рода зятьев погладили зверя елочкой, а затем сломал деревце о его бок, что имитировало удар копьём. Это также повторили три раза, после чего землянку стали называть уже *нал раф* — «горное жилище», то есть как бы принадлежащее горным людям. (Последнее значение могло усиливаться, если хозяин, как это бывало, добивался, чтобы раздраженный медведь его укусил.)

Медведя привели на площадку к дереву *ч'вэ* и привязали к столбам. Последнее кормление ритуальным студнем — и площадку покинули все, кроме стариков из рода зятьев. Один из них, приблизившись к медведю, обратился к нему с прощальным напутствием: «По аллее из елочек и тальника иди! Дурных мыслей не имея, с гладкими мыслями иди!»<sup>34</sup>. Затем медведя оставили одного на ритуальной площадке, а все люди собрались ненадолго в землянке хозяина; через несколько минут они направились к площадке — впереди нивхи-«зятья», уже для

<sup>33</sup> Крейнович Е. А. Нивхы. С. 204—206.

<sup>34</sup> Там же. С. 206.

убиения зверя выстрелом из лука. Тушу убитого зверя протащили три раза, в направлении по солнцу, вокруг одного из столбов, уложили в такой позе, как будто медведь прилег отдохнуть, а затем, надев ему ремень на шею, привязали к молоденькой елочке, воткнутой возле того же столба.

Как отмечает Крейнович, такая же привязь *ларз* использовалась обычно и в ритуале первого типа, по случаю убийства медведя на охоте; по мнению исследователя, это означает, что «медведь уже пришел к нивхам <...> и душа его будет присутствовать среди них, чтобы видеть, какие почести ему воздаются»<sup>35</sup>. В зафиксированном Крейновичем ритуале первого типа у нивхов Амурского лимана один из охотников, который довершил копьем убийство медведя (застреленного из ружья), произнес: «Уже пришел»; после этого была сделана аналогичная привязь<sup>36</sup>. Перед свежеванием ремень отвязывали от дерева, складывали и перевязывали его поперек, оставляя лежать на затылке медведя, что символизировало косу-*пон*<sup>37</sup> (у нивхов и мужчины и женщины носили от рождения косу, женщины после замужества — две косы).

В еще одном описании извлечения медведя из берлоги, зафиксированном тем же исследователем у нивхов лимана, говорится о елочке *пры* (глагол *прыд* означает «приходить»), которую ставили у шеи убитого медведя либо пойманного и связанного для переноски медвежонка. Убирал эту елочку только старейший в роде, по прибытии к жилищу<sup>38</sup>.

Из приведенных описаний видно, что первый смысловой этап ритуала — это переход медведя из мира горных людей к нивхам. Главные события этого этапа: убийство зверя и маркирование его «прихода» к людям привязью к елочке. Завершается этот этап доставкой головы со шкурой на *лез*, *цаньгалмр*. Теперь понятно, почему ритуал первого типа маркирован в рельефе на ковше изображением головы со шкурой: именно в таком виде горный человек впервые приходит в селение.

Проследим в последующих манипуляциях с головой, частями тела медведя, как происходило осмысление нивхами признака связи с космологическими локусами («горное жилище» или низовское селение, дом нивхов) и каким образом символизировалось движение «души» медведя — посредством ели и вообще в древесном коде. Использование различных пород дерева для символического различения органично мышлению нивхов: так,

---

<sup>35</sup> Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 209.

<sup>36</sup> Крейнович Е. А. О культе медведя у нивхов. С. 256.

<sup>37</sup> Там же.

<sup>38</sup> Там же. С. 270.

они считали себя происшедшими от лиственницы, ороков — от березы и айнов — от ели<sup>39</sup>.

Медведь и как зверь, и как горный человек, видимо, предельно сближен с елью, об этом свидетельствует не только упомянутое использование елочки в *ларз*, привязи души. Елочки и еловые ветви широко использовались и для обставления площадки *һаню*, в том числе: из молодых елей готовились столбы для привязывания медведя; рядом с амбаром, куда помещали черепа медведей, ставили елки — по числу убитых медведей; еловая плаха, перемещавшаяся с конца ритуальной площадки к месту убийства медведя, временно служила помостом для головы. Накануне медвежьего праздника, вечером, хозяин медведя проводил в своем доме ритуальное обновление слоя глины на очаге; в новую глину были воткнуты три молоденькие елочки (на каждой — 9 затесов, по 3 в ряду), на которые были привязаны по одному сверточку из сараны и пучки — любимых медведем трав, употребляемых также в ритуальном угощении его. Нивхи называют такие сверточки «изображением медведя» (*тхыф чһай*)<sup>40</sup>. (Число 3 здесь не обусловлено тем, что медведь, выращенный к празднику, — самец, хотя практически все количества имеют значение 3 либо 4 в зависимости от пола выращенного зверя.) Такие же три сверточка привешивались по одному к елочкам, стоящим в очаге, в ритуале, проводившемся при вселении во вновь построенное жилище<sup>41</sup>; отличие лишь в том, что в этом ритуале не строго фиксировано, либо это не замечено собирателем, количество затесов на елочке, в то время как при ритуальном обновлении очага накануне проводов медведя их делали девять.

Под части медвежьей туши, под чашки с медвежьим мясом, когда их переносили, а затем устанавливали, обычно подстилались еловые ветви. По наблюдению Е. А. Крейновича<sup>42</sup>, слово *лавс/лавр*, которым называли подстилку из еловых веток в медвежьей берлоге, входит в основу различных слов, означающих: корыто, в котором подносится угощение медведю; котел для варки медвежьего мяса; рыба; кожа, используемая в изготовлении студня для финального обмазывания черепа медведя. Позднее мы продолжим выделение элементов елового и, шире, древесного кода, но уже проявляется исключительная роль этой древесной породы в символическом языке ритуала встречи и проводов медведя — горного человека.

После первичной разделки частей тела зверя на площадке *һаню* действие ритуала перемещается в землянку хозяина. Один

<sup>39</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 320.

<sup>40</sup> Крейнович Е. А. Нивхы. С. 185.

<sup>41</sup> Там же. С. 98.

<sup>42</sup> Крейнович Е. А. О культе медведя у нивхов... С. 279.



из главных символов, создающий акустическое сопровождение на многих этапах всей церемонии, — *тятян чхар*<sup>43</sup>, т. н. «ударное бревно» (очищенный от коры еловый ствол, один конец которого обработан в виде головы медведя, намечены глаза, рот и шея) уже находится в землянке, когда к ней подъезжает нагруженная нарта. На нарте впереди лежит голова медведя со шкурой и далее все вычлененные сакральные части (букв.: «места мужской еды»), соответственно их естественному порядку. Сначала через дымовое отверстие землянки опускается вдоль по елочке, воткнутой в очаг, голова медведя со свернутой шкурой. При этом старший из рода зятьев сообщает, обращаясь к голове, кто кормил медведя в течение трех лет; называя имя нивха, который будто бы вскормил зверя, он таким образом обеспечит в дальнейшем покровительство со стороны горного человека будущему ребенку хозяина дома, которому дадут это имя.

На задней наре, куда устраивают голову медведя, уже помещены еловая плаха и — по обе стороны от нее — два еловых ствола с суками, доставленные с *чаню*. Вслед за тем на той же наре устраивают лапы зверя, в их естественном порядке, и табуированные части, положенные уже при разделке в отдельные чаши или корыта: сразу за головой — сердце, затем грудная кость, легкие и т. д. Нетабуированные части пока остаются вне землянки, на *лезн*. Медведю увязывают котомку гостинцев, куда входят юкола, сушеная икра, растения, табак.

Итак, второй смысловой этап ритуала проходит в двух местах: в землянке хозяина медведя (она одновременно — и *нал раф*, исходя из значения, обретенного ею на предшествующем этапе ритуала) и на ритуальной площадке. Часть ритуальной площадки (плаха, елочки с четырьмя суками) переместилась в землянку. Здесь же продолжается разрезание табуированных частей на подставке *энх*, которая сделана из двух выросших из одного корня причудливо переплетшихся стволов молодых деревьев; на некоторых концах таких переплетений вырезаны головы медведей и надеты куски кожи с их половых органов<sup>44</sup>. Поскольку порода дерева подставки *энх* не фиксирована в культуре (либо не указана собирателем?), следует предположить, что раздвоение дерева и переплетение его стволов — признак близнечества, выраженный в растительном коде — семантический эквивалент ели, ведь здесь идет разделка туши. К связи раздвоенных, сросшихся деревьев с фертильностью медведя мы обратимся несколько позднее.

Если во время разделки туши на ритуальной площадке практически действия и соответствующие им операции мышления происходили от целого к частям, то в землянке зверь вновь как

<sup>43</sup> Графика слова приведена по Е. А. Крейновичу.

<sup>44</sup> Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 220—221.

бы обретает свою целостность, производится его воссоздание: от разделенных ранее сакральных частей — к единому сакральному индивиду, символизирующему горного человека. В землянке снимают прежде оставленные на лапах, у стоп полосы шерсти, их вешают на сучья еловых стволов, называемых теперь «вешалка» — *таки*, или *пал тахей*<sup>45</sup> Подобно этому в мифах, где описывается прибытие горных людей (-медведей или -тигров) к своему жилищу, они оставляют свою шкуру на вешалке<sup>46</sup> На вешалку в ритуале помещают не только полосы шкуры, но и когти с кожей, срезанной с лап, и коленные чашечки, как бы обездвиживая зверя, а также желчь в специальном футлярчике.

В течение этого и следующего дня в двух местах этого смыслового этапа ритуала, но по-разному, происходит переход от сырого к вареному (либо жареному): в землянке происходит окончательная разделка, разрезание сырого мяса, которое передается через отверстие дымохода и доставляется затем на ритуальную площадку, к костру. На ритуальной площадке мясо варится (у сахалинских нивхов — жарится) и передается назад в землянку. На данном смысловом этапе ритуала землянка — не только *пал раф* («горное жилище»), но преимущественно человеческое жилище и, поскольку в ней производится разделка, является также частью ритуальной площадки *цаню*.

Свеживание головы и ее приготовление производятся на другой день, когда все прочие части уже прошли обработку на костре. Все украшения с морды вешаются на еловый ствол с суками, туда же — полосы кожи с края губ и носа, глаза в футлярчике. Шкура с головы медведя, свернутая и перевязанная ремнями, передается через дымовое отверстие землянки, ее привязывают к елочке *ч'вз* (выходящей из отверстия), повыше у самой кроны этого деревца<sup>47</sup> Жарением головы на табуированном костре (вместе с нижней челюстью, грудиной и двумя верхними позвонками) завершается период гостевания горного человека у нивхов.

Подобно тому, как на первом этапе ритуала производилось привязывание убитого медведя к елочке, на втором смысловом этапе ритуала проводов производится закрепление на еловом деревце сакральных частей его тела. Сначала — помещение табуированных частей туши на столб с суками (перенесенный с

<sup>45</sup> Нивхско-русский словарь Л. Я. Штернбена: СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 35, л. 412.

<sup>46</sup> Штернберг Л. Я. Материалы по изучению гилацкого языка и фольклора. СПб., 1908. С. 202—203, 212, 220.

<sup>47</sup> Крейнович Е. А. Нивху. С. 227. Исследователь никак не комментирует тот факт, что эту елочку, проходящую через дымовое отверстие, нивхи называют таким же образом, как дерево *ч'вз*, помещенное в конце ритуальной площадки *цаню*.

ритуальной площадки в землянку, где тем временем продолжается разделка), а в завершение данного этапа — привязывание шкуры с головы к кроне елочки, воткнутой в очаг и выходящей из дымового отверстия наружу.

Если на первом этапе ритуала привязь неотъемлемо связана с ритуальной площадкой, находится вблизи дерева *ч'вэ*, то на втором этапе шкуру с головы привязывают к кроне елочки *ч'вэ*, воткнутой в очаг — неотъемлемую часть жилища хозяина медведя. Отметим, что подобно *наню*, опосредствующему связь двух миров, жилище хозяина медведя — и *пал раф*, и человеческий дом, то есть также, хотя и по-другому, играет роль медиатора в двухчастной космологической схеме.

Если в первом из этих двух случаев маркирования движения «души» горного человека привязь символизирует приход к людям и начало освобождения от «полного тела» (используя выражение горной хозяйки в истории о Мыкрфине), то во втором — завершение освобождения от тела, переданного людям, поворот ритуального действия к уходу из мира людей.

После поедания мяса и очищения от него костей, череп и кости переносят в родовые хранилища на ритуальной площадке. Здесь же у дерева *ч'вэ* производится жертвоприношение пищей в сторону гор, а в последний день — принесение горному миру в жертву собак, которые как бы доставят душу горного человека, с подарками, к хозяину тайги (гор). Таким образом, третий, последний этап ритуала, охватывающий два дня, как бы подводит итог манипуляциям, классификациям и преобразованиям, производимым с отдельными частями тела и в целом с телом медведя — горного человека: все мясо съедается, раздается гостям — согласно межродовой и внутривидовой социовозрастной классификации; шерсть остается у хозяина медведя; кости туловища и кости головы (череп) попадают в различные хранилища на родовой ритуальной площадке; душа горного человека, полностью освобожденная от плоти, уходит в горный мир. Наконец весь ритуальный инвентарь, который передвигался сообразно драматургии этапов расставания, водворяется в различные места хранения на родовой площадке: елочка, которую втыкали через отверстие дымохода в очаг, возвращается поближе к дереву *ч'вэ*, ударное бревно ставится у *лезн'а*, а вся утварь (ковши, ложки, табуированные ножи) — в амбар черепов.

Хотя на протяжении второго этапа ритуала действие происходит то на площадке *наню*, то в доме хозяина медведя, горный человек остается в мире нивхов. Переход в дом хозяина некоторых атрибутов *наню*: елочка, торчащая из дымохода (называемая *пшыу* — от глагола *пшыд*, приходить, но один раз названная собирателем так же, как дерево в середине родовой площадки — *ч'вэ*); елочка без коры, с четырьмя суками; еловая плаха для разделки — следует, полагаем, трактовать как временное смещение

акцентов с родовых ценностей (обеспечение пищи, успеха в охотничьем промысле) на индивидуально-семейные (обеспечение покровительства душе будущего сына, внука хозяина дома). За родовой *чаню* остается лишь prerогатива конечного опосредования: мясо усваивается нивхами только после его обработки на кострах, табуированном и нетабуированном, разложенных на этой площадке либо вблизи от нее. Кроме того, на *чаню* окончательно разделяются знаки вместилища души (кости, череп) и собственно «душа», или та из нескольких «душ» горного человека, которая уходит только после полной утилизации звериного тела людьми. Ритуальная площадка — это постоянно существующая граница соприкосновения, место организованного взаимодействия двух миров; она же — место хранения родовой памяти о таких взаимодействиях.

На протяжении всего ритуала происходит ряд перемещений медведя с изменением координаты в космологической схеме: 1) человеческое жилище — 2) «горное жилище» — 3) площадка *чаню* как стационарно организованное, посредством совокупности атрибутов, место взаимодействия горного и «низовского» миров, где символизируется приход горного человека к нивхам — 4) дом хозяина медведя, с функцией быть *чаню*, что обеспечивается перенесением сюда части тех же атрибутов (либо их временных заместителей) — 5) *чаню* как место полного освобождения от тела (полностью классифицированного, усвоенного либо — оставшегося в качестве знака, осевшего в хранилищах родовой памяти) — 6) *чаню* как стартовая площадка пути в горный мир.

Нетрудно заметить, что маршрут движения, если космологическую схему рассматривать обобщенно как двухчастную, состоит из трех переходов, аналогичных компонентам маршрута Мыкрфина: от человеческого мира к миру горных людей («горное жилище»); из горного мира — к нивхам, пребывание у нивхов; отправление навсегда в горный мир. Своеобразие ритуального маршрута, при котором происходит освобождение от тела, заключается, в отличие от маршрута в мифе, во-первых, в том, что горное жилище только символизируется (путем его названия) и, во-вторых, в значительной разработанности средней части пути — пребывания у нивхов. От зверя в «полном теле», живого, привязанного к столбам у дерева *ч'вэ*, — до черепа, водворенного в родовой амбар, хранилище черепов, и жертвоприношения в сторону гор у того же дерева, с обращением к бесплотной душе уходящего горного человека — таков анимистический результат манипуляций, составляющих цепочку ритуального действия.

Казалось бы, никакого сходства со способом ухода Мыкрфина: тело человека, задранного медведем, сохраняется без какого-либо препарирования, обработки. Однако, поскольку миф

о Мыкрфине и медвежий праздник не изоморфны, как уже отмечалось (в одном случае — этиология субъекта обменных отношений, а в другом — ритуальная цепочка действий с объектом), то не следует сопоставлять конкретные способы освобождения от «полного тела». Канву мышления и в той и в другой ситуации образуют такие координаты, как: 1) одинаковый маршрут в космологической схеме; 2) количество душ, отделяемых от тела; 3) сексуально-фертильные качества персонажей.

Как отмечалось выше, у человека, согласно верованиям нивхов, всего три души: одна большая, разлитая по телу, сохраняющаяся в нем, пока человек жив, и две маленькие, сосредоточенные в голове. Отделению их от тела и переходу в *млы-во* — селение мертвых, расположенное под землей, соответствуют два отставленных во времени ритуала: сжигание и ритуал *чхаросунт* (букв.: «поднимать дерево») — сооружение на родовом кладбище намогильного домика, внутри которого устанавливается фигурка, символически замещающая умершего. В период от наступления смерти до «поднятия дерева» душа умершего, по традиционным представлениям, пребывает в теле его любимой собаки, обозначаемой термином *прыски*<sup>48</sup>. Нет конкретных свидетельств, что каждый из двух последовательных погребальных ритуалов соответствует отделению одной, а затем другой маленькой души от тела умершего человека, но можно констатировать, что количество ключевых моментов отделения биопсихической субстанции — души от тела всего три (первый — сразу после смерти, до сжигания), как и количество душ.

В ритуале медвежьего праздника также выделяются три ключевых момента отделения биопсихической субстанции от тела: 1) убиение зверя и маркирование происшедшего изменения привязью к елочке; 2) освежение головы и маркирование некого изменения привязыванием только что снятой шкуры к воткнутой в очаг, выходящей в дымоход елочке *пшыу* (символически замещающей дерево *ч'вэ* на ритуальной площадке); 3) помещение черепа в родовое хранилище, вслед за чем у дерева *ч'вэ* произносится обращение «глаз не имея, отверстия ушей не имея, отверстия носа не имея»<sup>49</sup> к уходящей душе горного человека. Таким образом, из ритуала медвежьего праздника отчетливо реконструируется представление также о трех последовательных во времени этапах отделения души горного человека-медведя от тела. Из этого еще, конечно, нельзя сделать вывод, что нивхи подразумевали наличие у медведя трех душ (прямых свидетельств об этом у нивховедов нет). Вместе с тем есть отчетливое подтверждение этому предположению в упоминавшемся выше

---

<sup>48</sup> Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 365—383; Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 327—330.

<sup>49</sup> Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 234—235.

(с. 59) использовании нивхами именно трех изображений медведя (сверточков из сараны, пучки, называемых «изображение медведя», привязываемых соответственно к трем елочкам, воткнутым в очаг) в ритуале вселения во вновь построенный дом и в ритуале, проводимом в канун медвежьего праздника; ни в одном из этих случаев количество 3 не обусловлено полом зверя.

Поясним теперь тезис об еще одной общей координате, характеризующей первобытное мышление как в мифе, так и в ритуале — сексуально-фертильные качества персонажей. В истории о Мыкрфине герой отправляется погостить к нивхам по инициативе жены-медведицы, причем тогда же она сообщает ему, что у них будет потомство, т. е. что она беременна. Тем самым утверждается фертильная сила Мыкрфина — важная для нивхов не менее, чем его сила как охотника, способного добывать зверя голыми руками: благодаря его фертильной силе будет увековечен добровольный приход к нивхам горных людей-медведей. Остается совершенно непроясненным в данном повествовании, почему жена Мыкрфина предлагает ему отсутствовать два года; ни с какими верованиями это количество времени не соотносимо. Полагаем, что оно прямо обусловлено наблюдениями нивхов за жизнью медведей, знаниями об особенностях цикла их сексуальной жизни.

По данным биологов, у медведицы, которая кормит детенышей молоком, обычно тормозится эстральный цикл, и она остается на зиму холостой. До следующего гона, в котором будет участвовать данная медведица, проходит 2 года. Интервал в 2 года — это и время, пока еще сохраняется связь медвежат с матерью (с возраста потомства около 1,5 лет она значительно ослабевает<sup>50</sup>). По-видимому, двухлетняя разлука охотника Мыкрфина с его горной женой как раз означает необходимую паузу в их совместном созидании людей-медведей.

Проведение медвежьего праздника приурочивалось к декабрю-январю — именно в этот период медведи рождаются в берлогах. Медвежьи фертильные качества символически представлены и некоторыми ритуальными предметами. Два из них имеют непосредственное отношение к разделке табуированных (для женщин) частей медвежьей туши: ножи с надетыми на них кусочками кожи с половых органов медведя<sup>51</sup> и уже упоминавшаяся подставка для разрезания — *энх*. Последняя связана с фертильностью медведя и метафорически и метонимически. Она изготовлена из выросших из одного ствола деревьев — метафора рождения двойни (тройни), что чаще всего бывает у медведицы. Деревца-близнецы еще и переплелись, и на некоторых концах переплетений «были вырезаны головы медведей и наде-

<sup>50</sup> Пажетнов В. С. Бурый медведь. М., 1990. С. 114—115, 122.

<sup>51</sup> Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 215.

ты куски кожи с их половых органов»<sup>52</sup>. Не вполне понятна избыточность кодирования концов отростков: одновременное использование двух кодов для одного и того же сообщения не характерно для пластики нивхских ритуальных предметов.

И табуированный нож, и подставка — орудия разделки сакральных частей, благодаря чему душа горного человека отделяется от звериной ипостаси. Оба они маркированы крайней плотью медведя, что свидетельствует об их равной причастности к этому процессу разделки, который, таким образом, наделен семантикой обеспечивать дальнейшее рождение. Возможно, избыточность кодирования отростков подставки символизирует уже не только медвежью фертильность, но и ее результат — порождение медведей. Подтверждение последнему можно получить, обратившись к изучению семантики еще одного предмета.

Сила порождать медведей закодирована в пластике ритуального предмета *чвелах*, собранного Е. А. Крейновичем у сахалинских нивхов в 1927 г. (хранится в МАЭ РАН). Два таких предмета, представляющих собой часть ствола с отростком (см. рис. 2), согласно описанию собирателя, стояли в медвежьем амбаре и,



Рис. 2. *Чвелах* — ритуальный предмет. МАЭ РАН. Кол. № 3517—4. Нивхи.

следовательно, должны были использоваться в ритуале; им оставляли такое же жертвоприношение, как и медвежьим черепам: рыбу, пучку, табак, деньги. Владелец предмета считал его богом охоты, по-русски назвал его «медведь убей бог» и рассказал собирателю историю о рождении медведей от дерева. Приведем ее полностью по записи Крейновича (собиратель называет эту историю легендой, но на наш взгляд она принадлежит к жанру мифа).

### **Миф № 6. Дерево чвелах**

Это дерево, которое растет в лесу. Отличается от других деревьев тем, что внизу имеет отросток в виде мужского полового члена. К этому дереву приходят медведицы, которые совокупляются с деревом и

<sup>52</sup> Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 220.

рождают от него медвежат. Имея отца от растительного мира, родившийся медвежонок подчиняется законам флоры, и тогда, когда растительность увядает, медвежонок остается голым на зиму, как и деревья, а весной, когда деревья покрываются листьями и начинает расти трава, одевается и медвежонок шерстью. <...> Такого медвежонка поймал гиллак на охоте и, посадив его в клетку, стал его кормить, а потом, заметив вышеуказанное, его убили и съели. Находят это дерево случайно. Отличительный признак этого *чвелах* — это *ной* (мужской детородный орган), а затем медвежья шерсть: так как медведица приходит к *чвелах*, трется вокруг него и оставляет шерсть<sup>53</sup>

На пластическом уровне ритуальный предмет *чвелах* обладает двумя отличительными признаками: а) фертильностью, причем не медвежьей (метафорически — человеческий детородный орган) и б) метонимическим указанием — медвежья шерсть — на грядущий результат порождения: рождение медвежонка. Таким образом, первобытное мышление допускает возможность рождения медведя не от медвежьего, но от человеческого отца (точнее, благодаря не медвежьему, но человеческому). В более общем смысле: в мышлении, следовательно, имеется различие фертильной способности и ее результата. Если теперь вернуться к символизации медвежьих признаков в композиции подставки *энх*, то можно заключить, подтверждая высказанное допущение, что имеющиеся там два признака — не избыточность кодировки, но различие двух аспектов порождения; отличие же случая подставки — в том, что там оба эти аспекта однокачественны, они разными способами символизируют одно и то же существо — медведя.

Продолжая изучение семантики *чвелах*, обратимся теперь к мифологическому повествованию. Этиологическое сообщение данного мифа — о том, почему медведя, которого растили в клетке, затем убили и съели. Исходя из текста мифа, возможны две альтернативы: либо объясняется, почему можно было медведя, жившего в неволе, убить и съесть без ритуала проводов — медведь, да не тот; либо вообще почему медведя, выращиваемого в неволе, можно убивать и съедать. Поскольку данный предмет находился в медвежьем амбаре, то первая альтернатива, что «медведь, да не тот» — отпадает. Согласно второй альтернативе, миф предоставляет оправдание тому, что медведя можно убивать и есть: он принадлежит миру флоры.

Это оправдание, на первый взгляд, совершенно излишне, если подразумевается, что медведь — зверь, ведь нивхи — не вегетарианцы. Однако возможность отождествления медведя с фауной леса как бы забывается; это проявляется и в том, что при уподоблении сезонной обусловленности его шерстяного покрова листовным деревьям упускаются из виду другие деревья, —

---

<sup>53</sup> Крейнович Е. А. Письмо к Л. Я. Штернбергу от 18 июня 1927 г. Цит. по: Опись МАЭ РАН. Кол. № 3517—4.



в частности ель, составляющая основной строительный материал берлоги, — вовсе не сбрасывающие на зиму свою крону. Отождествление медведя с деревьями — это, по-видимому, отрицание не того, что он зверь, но отрицание другого отождествления.

Отличительный признак дерева, на который указано в мифе, это *ной*, что в нивхском языке имеет два значения: 1) мужской половой орган; 2) сук дерева. В мифе речь идет о суке, расположенном внизу ствола и по форме напоминающем человеческий пенис. Поскольку в повествовании медвежонок рождается благодаря оплодотворяющей силе именно этого *ной*, то, по-видимому, подразумевается оппозиция внутри сходства по признаку формы: человек/дерево, флора. Воспользовавшись этой оппозицией и опираясь на якобы присущее медведю свойство сбрасывать увядшую, подобно кроне дерева, шерсть, с тем чтобы весной выросла новая, мифологическое мышление определяет медведя в категорию флоры.

Попутно отметим, что в мифе производится сопоставление гомологичных признаков лиственного дерева и медведя, а именно такой части, как покров: крона и шерсть. При определении в категорию именно эта часть репрезентирует (не замещает, но символически представляет) целое — медведя, дерево. Этой мыслительной операции можно указать аналогии в ритуале медвежьего праздника: шкура с головы медведя помещается в крону елочки *пишу*; полосы шкуры с лап и еще некоторые табуированные части тела помещаются на елочку с четырьмя оставленными наверху суками (называемыми «рука»); части тела зверя, разделяемого вначале в лесу и затем на *лезн*, помещаются на вешалку *тахей*, т. е. на суковатый ствол. В ритуале, как видим, с кроной дерева сближаются гомологически не только шкура, но и некоторые части тела.

Из текста мифа № 6 непонятно, почему требуется доказывать, что медведь — не человек, происходит не от человеческого отца. Полагаем, что данный миф служит дополнением к мифу № 2 (о Мыкрфине) и попыткой корректировки имеющегося в последнем упоминания о потомстве женщины-медведицы и нивха. Итак, в мифе № 6, вероятно, утверждается не «медведь, да не тот», но «пенис, да не тот». Кстати, и в мифе № 1 хотя констатируется, что нивхи едят мясо медведей — таких же людей, как они сами, но ни происхождения этого, ни корректировки не предлагается. Можно сказать, что все эти три мифа (№ 1, № 2, № 6) в своей совокупности констатируют, что медведи имеют происхождение от человека и медведицы; нивхи едят мясо медведя — такого же, как они, человека; мясо медведя можно есть потому, что медведь все же имеет происхождение не от человека, но от дерева, чему служит доказательством находимый в лесу *чвелах*.

Предложенная информатором интерпретация этого ритуального предмета как божества охоты, с названием «Медведь убей бог» — отнюдь не перевод нивхского названия предмета, но, по-видимому, попытка отнести прибытие медведей и возможность их убийства охотниками на счет хозяина другого мира либо хозяина Вселенной. В МАЭ РАН хранится ритуальный предмет сахалинских нивхов, связываемый информаторами с богом *Куриш* (иначе *Кури* — создатель и хозяин Вселенной, его местопребывание — небо<sup>54</sup>) — древесная развилина с двумя скрещенными, но не пересекающимися сучьями; на более короткий из них, обработанный в форме медвежьей головы, надевается кусочек кожи от крайней плоти медведя, убитого на медвежьем празднике; конец другого сука обработан в форме птичьей головы<sup>55</sup>.

Связь медведя с образом птицы, в контексте древесной развилины, используемой в ритуале медвежьего праздника, — это, на наш взгляд, пластическое выражение мифологических представлений айнов, отчасти (на уровне пластики) заимствованных нивхами. У сахалинских айнов, с которыми у нивхов были вековые культурные контакты, а также у айнов, проживавших на других островах, мифология и ритуал медвежьего праздника были весьма разработаны<sup>56</sup>. Изложим кратко айнский миф о происхождении медвежьего праздника, записанный Б. О. Пилсудским.

### **Миф № 7.**

#### **Происхождение обычая выкармливания медведя**

Медведица зачала в результате двух совоплощений: со своим мужем-медведем и с «человеческим мужем» — Яйресупо, полубогом-получеловеком, прародителем айнов. Вскоре после рождения медвежонка его родители-медведи повели его со склонов горного леса в долину, к дому человеческого родителя, чтобы тот мог полюбоваться на малыша. С этого пошел обычай выкармливания медведя и затем торжественного убийства. Спустя два года медведя-сына «отослали» назад, передав его звериным родителям, дедам в подарок пищу, драгоценности. В пути ему помогали нести пищу его дяди-птицы — вороны. Весной нового медвежонка послали Яйресупо: в ритуале как раз для него символически предназначена правая сторона столба-развилки, на которую помещают медвежий череп<sup>57</sup>.

Отметим, что время пребывания медведя-сына у людей — два года, вслед за чем становится возможным отсылка его с ожиданием нового медвежонка. Таков же срок пребывания нивхского

---

<sup>54</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 320, 364.

<sup>55</sup> МАЭ РАН. Кол. № 202—9. Коллекция 1890 г., собиратель — П. И. Супруненко, регистратор — Е. Петри.

<sup>56</sup> См.: Пилсудский Б. О. На медвежьем празднике айнов о. Сахалина // Живая старина, год 23, вып. 1—2. СПб., 1914. Снегавовский А. Б. Духи, оборотни, демоны и божества айнов. М., 1988. С. 119—125.

<sup>57</sup> Пилсудский Б. О. На медвежьем празднике айнов... С. 146, 160—162.

охотника Мыкрфина у людей, его разлуки с женой-медведицей, что подтверждает предложенную выше интерпретацию о том, что два года в мифе № 2 — это биологически необходимое время для возобновления у медведицы фертильной способности. Полагаем, что в конструкции, пластике анализируемого нивхского ритуального предмета закодированы, во-первых, возвращение горной медведице (с отсылаемой душой медвежонка) ее порождающей способности — здесь пересечение семантики нивхского (№ 2) и айнского мифов; во-вторых, айнский способ доставления души медвежонка и подарков в горный мир с помощью птиц.

Итак, мы пока что проследили, как с целью корректировки того факта, что медведи — «такие же люди», мифологическое мышление связывает фертильность медведицы с растительным миром; на ритуально-пластическом уровне здесь имеется связь с айнской мифологией. Эти связи, в своей совокупности, имеют аналог и на уровне верований, т. е. религиозных представлений, используемых мышлением вне мифологического повествования: и нивхи и айны произошли от деревьев; медведя, так же как соболя, лисицу, выдру, создал хозяин гор — *пал ызн, пал нигывын*; хозяин гор похож на айна (записано Л. Я. Штернбергом у сахалинских нивхов<sup>58</sup>).

Не проанализированы еще два признака ритуального предмета *чвелах*: его нивхское название и общая форма — развилина. Начнем со второго из этих признаков, имевшего распространение в айнском ритуале медвежьего праздника (что дало нам основание привлечь айнский миф № 6). У сахалинских айнов место убийства медведя на ритуальной площадке было маркировано высоким вилообразным столбом из ели или пихты, к нему привязывали зверя; два (левый и правый) отрога символизировали, соответственно, движение души медведя — горного человека в горный мир и обратно (обратно прибывал к людям позднее уже другой медвежонок)<sup>59</sup>. У айнов о. Хоккайдо столб для привязывания зверя не имел развилки, но череп медведя, в финале ритуала проводов, помещали в деревянную развилину «столб для отправления»<sup>60</sup>.

Использование развилины у амурских нивхов для помещения в нее черепа медведя зафиксировано Л. И. Шренком, писавшим, что он неоднократно случайно наткнулся в лесу, неподалеку от жилищ, «на места, которые при внимательном осмотре оказывались усеянными медвежьими черепами. Молодые

---

<sup>58</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 320.

<sup>59</sup> Пилсудский Б. О. На медвежьем празднике айнов о. Сахалина; Васильев Б. А. Медвежий праздник // Советская этнография. 1948. № 4. С. 96—97.

<sup>60</sup> Batchelor I. The Ainu and their Folklore. L., 1901. P. 494—495; Сневаковский А. Б. Духи, оборотни, демоны... С. 141.

деревья на таких местах были срублены на высоте нескольких дюймов от земли, и остающийся пенек расколот надвое. Медвежий череп, расколотый до основания, вклинивается в расщелину пенька, причем обе половины ствола проходят сквозь его скуловые дуги и крепко держат череп на близком расстоянии от земли»<sup>61</sup>. У Л. Я. Штернберга зафиксирован термин *қорх ңаңгоф* (амурский диалект), означающий «место, где на деревьях выставляют головы (черепа) медведей»<sup>62</sup>. У более поздних исследователей не отмечено, чтобы нивхи амурские или сахалинские сохраняли либо выставляли медвежьи черепа на развилине.

Вместе с тем развилина фигурирует в различных моментах ритуала. Так, по данным Ч. М. Таксами, у нивхов Амурского лимана, когда в последний раз проводилось кормление медведя, уже привязанного на ритуальной площадке, то человека с ковшом, в котором была пища, сопровождали трое певцов, у каждого из них была еловая палка с развилкой, полученная на время от хозяина медведя; эти палки затем ставили в медвежий амбар<sup>63</sup>. Дерево *ч'вэ*, устанавливаемое в конце родовой площадки для убийства медведя, по данным Штернберга, обычно выбиралось «необыкновенной формы, растущее двойным стволом»<sup>64</sup>; в записанном исследователем мифологическом тексте «Горный человек, женившийся на гиляцкой женщине» горный человек-медведь появляется в человеческом мире сидящим посреди этой развилины, а когда к нему подходит (прежде сговорившись) нивхская женщина, то, обнявшись и повалившись на эту развилину, они исчезают<sup>65</sup>.

Как отмечает Таксами, наблюдавший родовое дерево у амурских и сахалинских нивхов, некоторые родовые деревья «представляли собой ствол сухой лиственницы с засохшими ветками»<sup>66</sup>. Исследователь упоминает о родовом дереве в амурском селении Кальма, около него представители рода устраивали медвежий праздник; на приведенной в статье Таксами фотографии модели священного дерева оно изображено с расходящимся надвое стволом<sup>67</sup>.

---

<sup>61</sup> Шренк Л. И. Об инородцах Амурского края. Т. 3. С. 96—97.

<sup>62</sup> СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 35, л. 265.

<sup>63</sup> Таксами Ч. М. Нивхи. Л., 1967. С. 219.

<sup>64</sup> Штернберг Л. Я. Материалы по изучению гиляцкого языка... С. 176.

<sup>65</sup> Там же. С. 173.

<sup>66</sup> Таксами Ч. М. Система культов у нивхов. С. 99.

<sup>67</sup> Таксами Ч. М. Система культов у нивхов. С. 100. Остается неясным, насколько родовое дерево *ч'вэ* (упоминаемое Штернбергом и позднее Крейновичем в связи с проведением медвежьего праздника отождествлялось нивхами с *че дигр/че дигр*, упоминаемым Штернбергом как родовое дерево, у которого регулярно проводились ритуалы, обращенные к небесному миру и богу *Кур*, для чего к этому дереву специально доставляли, всякий раз заново, лиственницу (Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 312). Вопрос отчасти проясняется замечанием Штернберга о том, что собак, которых дарили нивхи из других родов, пригла-

Раздвоение ствола родового дерева, у которого проводился медвежий праздник, должно было символизировать, как и у айнов, двустороннюю связь мира нивхов и мира горных людей, символ обменных отношений в двухчастной космологической схеме. С лиственницей нивхи отождествляли себя<sup>68</sup> (айнов — с елью, ороков — с березой), в древесном коде это дерево не отождествлялось с медведем. Поэтому двусторонняя связь миров имела здесь иное качество, иную прагматику по сравнению с айнской развилиной: не движение медведей, но движение людей: нивхов либо обитателей горного мира в человеческом облике (как в вышеупомянутом мифе, опубликованном Штернбергом). Таким образом, развилина у нивхов на уровне пластики означает только координату переходов между локусами в двухчастной космологической схеме, она никак не связана с сексуально-фертильной координатой, которая, в свою очередь, имеет определяющую значимость для семантики исследуемого нами предмета *чвелах*.

Вместе с тем некое значение, — вероятно, иного характера, — связанное с развилиной, содержится в названии этого предмета. Термин *чве* (первая часть слова) не поддается этимологизации; в неопубликованном «Нивхско-русском словаре» Штернберга это слово, употреблявшееся амурскими нивхами, обозначало следующий предмет: «криво распушенная ольха (корень?) с разными фигурами для накладки медвежьего мяса, привязывается к *тахей* перед *лезин'*ом»<sup>69</sup>. Вторую часть слова — *лах* можно возвести к глаголу *лаед* — «разминуться, разойтись в пути»<sup>70</sup> и к существительному *лах* — направляющая часть плавающей нивхской остроги<sup>71</sup>, используемой в охоте на морского зверя. Рассмотрим сразу второе возможное значение, так как первое лишь констатирует общую форму как развилину, а это, как уже выяснилось, не сопоставимо напрямую с сексуально-фертильной координатой.

*Лак/лах* — важнейшая часть остроги, определяющая успех в охоте на морского зверя. Поскольку у этого приспособления в его нижней части вырезан киль (чего не было у нивхских лодок), оно, находясь в воде, «чуть-чуть колеблется и кажется живым» (Е. А. Крейнович)<sup>72</sup>. В отличие от рукояти остроги, которую изготавливали из наружного слоя лиственницы, *лах* вырезали

---

шенные на медвежий праздник, убивали «у особого *че дзигр*» (там же. С. 314). Здесь подразумевается, что этот термин, употреблялся и как общий, для различных родовых деревьев (в т. ч. для дерева *ч'вэ*), и специально для дерева, где проводилось жертвоприношение небу.

<sup>68</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 320.

<sup>69</sup> СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 35, л. 412.

<sup>70</sup> Нивхско-русский словарь. М., 1970. С. 158.

<sup>71</sup> Нивхско-русский словарь. С. 159; Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 149.

<sup>72</sup> Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 150.

из ели, а выступ, вставляемый в него спереди под острым углом (на этот выступ надевали железный наконечник) — из березы<sup>73</sup>.

Если допустить, что предмет *чвелах* использовали в медвежьем празднике таким же образом, как предмет *чве*, описанный в словаре Штернберга, то обнаруживается сходство в составной конструкции с острогой, которое могло стать основой метафоры для первобытного мышления: к рукояти остроги прикреплялся лах, имевший выступ под острым углом; к ритуальной вешалке также прикреплялся предмет с выступом под острым углом. Можно привести ряд примеров, когда в нивхском языке наименование основано на метафоре: *чхар наврки* (букв.: «древесная шерсть») — черный жесткий лишайник, растущий на лиственнице<sup>74</sup>; *кой тур* (букв.: «мясо лиственницы») — гриб-дождевик, имевший целебное значение, в частности, им натирали ушибы; *пал виус/веус, вивр* (букв.: «лесной пояс») — плаун булавовидный, пучком этого растения, завернутым в тряпочку, обвязывали поясницу, когда она болела<sup>75</sup>.

Наименование исследуемого предмета наиболее сходно с последним примером: рукотворная, а не природная конструкция. Необходимо понять, для чего же в нашем случае эта конструкция составлялась. Иначе говоря, использовалась ли метафора только для наименования или здесь сопоставлены еще и другие признаки, кроме формы, и подразумевается ли аналогия между действием направляющего приспособления остроги и ритуальной прагматикой предмета *чвелах*.

Ритуальный комплекс (*чвелах* + вешалка) составлялся в контексте движения в сторону горного мира, а направление движения символизировалось вертикалью дерева *ч'вэ*. Эту вертикаль, как и вешалку, вполне можно считать функциями, так как символическое значение этих предметов по ходу ритуала, как уже нами прослежено, могло быть перенесено на другие предметы: дерево *ч'вэ* замещалось елочкой, шедшей из очага в отверстие дымохода, а роль вешалки играли принесенные с *чанно* елочки с четырьмя суками (после переноса действия с ритуальной площадки в дом хозяина медведя). Следовательно, и *чвелах* символизировал некую функцию, необходимую для глубинной прагматики этого движения в горный мир.

Если допустить, что прагматика движения в сторону горного мира могла метафорически уподобляться движению плавающей остроги (на это наводит значение второго корня в слове *чвелах*), то наименование *ч'вэ*, используемое для родового дерева, функцию которого временно исполняет вешалка, имеет в рассматри-

---

<sup>73</sup> Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 149—150.

<sup>74</sup> Там же. С. 133.

<sup>75</sup> Колосовский А. С. Применение лекарственных растений аборигенами о. Сахалина // Краеведческий бюллетень. Южно-Сахалинск, 1990. № 4. С. 129, 130.

васмом контексте семантику рукояти остроги. Тогда подразумеваемая ритуальная прагматика предмета *чвелах* такова: это аналог направляющего устройства приводимой в движение остроги. (Метафорическая цепочка движения: а) лодка — приведенная в движение острога, к рукояти которой прикреплено направляющее устройство, и б) дерево *ч'вэ* — перенесение его функции на вешалку *тахей*, к которой прикрепляется *чвелах*.)

Тогда выступ на исследуемом предмете — *ной* («сук», «пенис»), получается, имел символическое значение ударного наконечника остроги. Если приведенная реконструкция верна, то сексуально-фертильная координата таким образом конкретизируется еще одним значением: символический «пенис» поражает зверя в горном мире, делая его добычей для людей.

Попутно заметим, что использование орудия рыболовства в мифологии, рассматривающей связи миров по вертикали, не единично: в одном из мифов, записанных Л. Я. Штернбергом, герой в поисках украденной у него сестры поднимается на небо на вызванной им оттуда небесной удочке. Более подробно связи людей с небесным миром мы рассматриваем в главе VI, посвященной многочастной космологической схеме. Возможность использования первобытным мышлением в ритуале медвежьего праздника образов, заимствованных из мифов, связанных с небесным миром, заложена уже присутствием, в качестве символической вертикали, дерева *ч'вэ*. Последнее, как выше отмечалось, либо эквивалентно, либо является одним из типов дерева *че диер*, осмыслявшегося нивхами как дорога, по которой направляется жертвоприношение в небесный мир (с просьбой об удаче в охоте, об избавлении от эпидемической болезни), и по которой может спускаться небесный человек<sup>76</sup>

Возвратимся к семантике предмета *чвелах*. На вешалку, к которой его прикрепляют, помещаются, в числе прочих табуированных частей, и полосы шерсти с лап медведя. Эта шерсть (как и шерсть с головы, помещаемая в верхушку елочки) как бы подтверждает использование в ритуале древесного кода, доминировавшего в мифе № 6: шерсть — крона дерева. Непосредственно в ритуале, помимо символического использования различных пород дерева, древесный код, по-видимому, задействован и в форме обескоренных елочек с четырьмя суками, воткнутых у столбов для убийства зверя (а позднее замещающих «вешалку»). Напомним, каждый из этих четырех суков, тоже обескоренных, называют «рука». Количество их, четыре, обусловлено, полагаем, количеством конечностей медведя, а наименование — предстоящей сменой облика, от звериного к человеческому, при переходе в горный мир.

---

<sup>76</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды...С. 311—313.

Позднее в ритуале, когда к «вешалке» присоединяется *чвелах*, в древесном коде продолжается тема человеческой анатомии: обескоренные суки наверху — «руки» и сук внизу — *ной*, «пенис». Это совмещение древесного кода с анатомическим человеческим происходит одновременно с обогащением значения *чвелах*: этот фертильный символ становится также символом средства добычи зверя.

Весь этот круг значений, в древесном коде очерчивающий присутствие человека-охотника, нацеленного на добывание зверя в горном мире, указывает, несомненно, на охотника Мыкрфина: человека, женившегося на горной хозяйке и тем самым обеспечившего нивхам получение зверей, добровольно приходящих из горного мира. Конечно, мы не хотим сказать, что здесь прямо воспроизводится миф о Мыкрфине либо образ героя мифа, но в пластике ритуальных предметов воссоздается парадигма, заложенная в мифе: связь человеческой фертильности с обретением успеха в охоте.

В итоге рассмотрения сексуально-фертильной координаты в ритуале можно констатировать, что она представлена и как звериная, медвежья, и как человеческая; оба типа — в пластике различных ритуальных предметов. Если медвежья фертильность чревата близкочужеством (в том числе человеческим — это уже в верованиях), то человеческая способна стать средством добывания зверей и вообще обретения охотничьего успеха.

Проанализированные три координаты (маршрут движения между мирами; отделение души от тела для перехода ее в другой мир; сексуально-фертильные качества персонажей), а также пересекающая их четвертая, звериное/человеческое, как бы делающая из третьей — две координаты, образуют канву первобытного мышления в рамках двухчастной космологической схемы. Перед тем как обратиться к изучению операций мышления на материале лечебных и охранительных амулетов, использующих апелляцию к образам таежного (горного) мира, попробуем проследить, как происходит конкретизация, во-первых, всех этих координат в различных мифологических текстах, посвященных связям нивхов с горными людьми; во-вторых, координаты звериное/человеческое в пластике различного типа ритуальных предметов. Иначе говоря, попытаемся подготовить более конкретную базу для последующего выделения единиц и операций мышления.

## **ВСТРЕЧИ НИВХОВ С ТАЕЖНЫМИ (ГОРНЫМИ) ЛЮДЬМИ**

**И**стории о встрече нивхов с персонажами горного мира, описываемые в рамках двухчастной космологической схемы, нельзя считать в строгом смысле слова мифами. Этиологичес-



кое последствие таких встреч — не обретение успеха для коллектива, как в мифе о Мыкрфине, но обретение охотничьего успеха, богатства отдельным человеком. Такое ослабление этиологизма (а иногда даже его утрата — в историях о различного типа столкновениях с горными людьми или горными чертями — *пал милк, пал кинз*), когда внимание переносится с коллективных судеб на индивидуальные, замена мифических героев обыкновенными людьми — признаки трансформации мифа в сказку (Е. М. Мелетинский)<sup>77</sup> Нивхские *тылгунд*, занимающие в этом смысле промежуточное положение между мифом и сказкой, все же ближе к мифу: это не импровизация, но канонизированные традицией истории — былички о случаях типичных контактов людей с обитателями другого мира. В соответствии с тем, что нас интересует канва мышления в рамках религии обменных отношений между двумя мирами, разделим эти мифологические истории на следующие группы: 1) встречи, чреватые успехом (неуспехом) в охоте, разбогатением; 2) встречи-столкновения, нарушение и восстановление взаимоотношений.

### **Миф № 8. Женитбба на горной хозяйке (изложение текста, записанного Б. О. Пилсудским)<sup>78</sup>**

Два человека пошли на охоту, взяли с собой мальчика-племянника. Сделали балаган и вдвоем пошли ставить петли на соболя, мальчика оставили, вернулись поздно. Так повторялось несколько раз, сколько мальчик ни просил его взять с собой — отказывались. Однажды, оставшись один, он собрал свои вещи и пошел без всякой цели. Дошел до лежащего дерева, перейти не смог, заплакал. Сверху услышал женский голос и на дереве увидел молодую женщину, глядящую на него. Ничего не мог ей ответить, только плакал. Пройдя дальше, оказался у балагана, внутри там была вареная пища. Когда поел и выспался, увидел, что около него стоит красивая, хорошо одетая женщина, с сережками, похожая на ту, что видел на дереве. Женщина велела ему завтра петли поставить. Мальчик сумел за весь день поставить только 10 петель (обычно взрослый охотник ставит более 50), но когда вернулся обратно, то увидел, что в каждой петле было по соболю. Так продолжалось несколько дней, и с каждым днем он все больше ставил петель. Затем с мехами, уложив их на нарту, женщина отправила его домой. Велела вместе с нивхом-односельчанином отправиться в Маньчжурию «побывать в разбойниках», а осенью опять приходите петли ставить. Он, придя к ней во второй раз, в том же балагане ее встретил, и все повторилось. Когда вырос, взял эту женщину, *пал ызинг шанк* («горную хозяйку») в жены. Сделался богатым человеком. Детей только не было. Когда они умерли, вещи их порубили чужие люди.

<sup>77</sup> Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976. С. 264.

<sup>78</sup> СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 142, л. 78—79. Публикацию текста см.: Мифологические тексты нивхов (Из научного наследия Б. Пилсудского. Подгот. к изд. и предисл. А. Б. Островского) // Краеведческий бюл. Южно-Сахалинск, 1991. № 3. С. 29—30.

Сопоставим данный сюжет с сюжетом об охотнике Мыкрфине. Здесь по инициативе горной хозяйки у героя как бы происходит формирование необходимых мужских качеств: охотничьих и воинских умений, только тогда он может стать мужем горной хозяйки. Брак становится возможным только с третьего захода: герой трижды совершает движение из человеческого мира в горный и обратно.

Прибытие горной хозяйки в качестве жены в человеческий мир — это, полагаем, уступка жанру мифологической сказки, в отличие от мифа. Уничтожение вещей односельчанами после смерти героев повествования — важное событие, символизирующее, что их воспринимают как существ иного мира. Поэтому троекратное передвижение героя здесь кодирует, по-видимому, количество душ человека, который навсегда становится принадлежащим другому миру.

В этом мифе отчетливо говорится об отсутствии потомства; в других<sup>79</sup>, где нивх женится на горной женщине (горной хозяйке), об этом просто нет упоминания. Иначе говоря, либо отрицательная фертильность, либо отрицание координаты фертильности.

В еще одном мифе успех коммуникации с горной хозяйкой рассматривается вне сексуальной координаты, но при этом используется какое-то дополнительное измерение, выраженное акустическим кодом.

### **Миф № 9. Айн и горная хозяйка<sup>80</sup>**

Айн пошел на охоту, поставил самострелы; сколько ни проделывал это, ничего не поймал. Когда в другой раз ставил самострел, то сделал рукавицей след, похожий на соболиный — поймал соболя.

Уходя утром, оставил огонь в балагане, а когда вернулся вечером, огонь еще горел. Во сне увидел маленькую старуху, она одобрила, что он след рукавицей сделал. На другой день старуха приготовила ему кушанье и помогла снять соболиный мех.

Старуха все просила героя, чтобы он рубил дрова гнилые, мягкие, потому что она боится шума. Человек же решил, что он уже стал богатым, довольно ему ловить соболей и нечего стесняться: стал рубить дрова твердые, сухие — было от них шумно. На другой день еще худших дров нарубил, от треска огня старуха испугалась, стала подпрыгивать, но айн только смеялся. На следующий день опять зажег еловых дров, а старуха все прыгала...

Старуха сказала, что рассердилась на него и больше помогать не будет. Когда она вышла во двор, все соболиные шкурки превратились в живых соболей и убежали. Айн вернулся домой без соболя, был беден. Больше ему *паль-ызинг шанк* уже не помогала.

---

<sup>79</sup> «Гиляк, женившийся на горной женщине» // Штернберг Л. Я. Материалы по изучению... С. 188—191; еще две мифологические истории (записи Б. Пилсудского) приводятся ниже.

<sup>80</sup> Записан Б. О. Пилсудским, см.: СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 142, л. 80—80 об. Публ. текста см.: Мифологические тексты нивхов... С. 30—31.

В данной истории затрагиваются несколько способов установления и поддержания коммуникации с лесным (горным) миром: а) посредством визуального образа — изображение следа соболя, чтобы привлечь зверя, б) общение во сне, в) посредством огня — он привлекает горную хозяйку, которая затем сама поддерживает огонь (по наблюдению Л. Я. Штернберга, огонь, а точнее хозяин огня — посредник между человеком и хозяином леса, а также другими божествами-хозяевами стихий)<sup>81</sup>, г) посредством выбора нужных дров в огонь. Главная роль в прагматике данной коммуникации с горной хозяйкой отведена, оказывается, четвертому способу: не желая правильно поддерживать горение, герой ее пугает, сердит — и оказывается без добычи и беден.

Штернбергом записано повествование, которое можно считать вариантом к только что приведенному мифу. Старуха, помогающая герою — бедному охотнику в охоте на соболей, также просит его рубить для огня только гнилые дрова, особо просит не брать ствол рябины, так как ее пугает треск рябиновых дров. Старуха, обидевшись на непослушание нивха, уходит, плача от страха, и за ней убегают почти все добытые соболя, шкурки которых сушились у балагана<sup>82</sup>. Категория сухих трескучих дров, непригодных в коммуникации с горной хозяйкой, включает в себя, следовательно, ель и рябину.

Пилсудским записана еще одна история<sup>83</sup>, которую можно считать вариантом мифа № 9.

### ***Миф № 10. Только ольховые дрова***

Горный человек посещает охотника в балагане, просит для огня рубить только ольху, иного огня он боится. Нивх выполняет пожелание гостя, за что оказывается вознагражден — тот ему дарит половину добытых соболей. Однако в ответ на вопрос горного человека, хорошо ли живет, нивх сказал, что уже считает себя богатым, — это рассердило гостя, он ушел, а на шестах, где висели соболиные шкурки, оказались лишь лопух и листья.

По-видимому, в мифе № 10 редуцировано одно звено, а именно нежелание нивха поддерживать огонь только теми дровами, которые называет его гость, поскольку уже считает себя разбогатевшим. Объединяя из нескольких вариантов истории информацию о способах правильного/неправильного поддержания огня — в целях успешной коммуникации с обитателями горного мира — получаем две бинарные оппозиции: (мягкие, гнилые)/сухие дрова; ольховые/еловые, рябиновые дрова.

---

<sup>81</sup> Штернберг Л. Я. Материалы по изучению гилакского языка и фольклора. С. 225.

<sup>82</sup> СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 142, л. 271—272.

<sup>83</sup> СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 142, л. 97—101.

По данным Ч. М. Таксами, нивхи амурского сел. Кальма, проводившие медвежий праздник у родового дерева — лиственницы с засохшими ветками, — огонь в очаге, в котором варилося у этого дерева мясо, разводили ольхой, специально привезенной из леса<sup>84</sup>. Совпадение этой детали в ритуале и мифе позволяет расширить шкалу, включив в нее родовое «сухое дерево»: ольха/(лиственница, ель, рябина).

Можно расширить и первую часть шкалы — группу «мягких, сырых (гнилых)» пород. У сахалинских нивхов для проведения ритуала погребения умерших в разном возрасте срубали деревья различной породы: для воздушного погребения умерших младенцев — вербу, для сожжения маленьких детей, начиная с возраста около года — тальник, для сожжения взрослых покойников — лиственницу и ель. Считалось, что только благодаря такому совершению ритуала (с использованием обязательных пород дерева) душа умершего ребенка возвратится к матери. Если же, в нарушение правил, сжечь ребенка на древесине, которая трещит, то его душа, испугавшись, не возвратится<sup>85</sup>. Таким образом, в ритуале отправления души мысленно совмещены две шкалы: предполагаемая (и вместе с тем желаемая) дальность отстояния души покойного от его родителей, сородичей и, с другой стороны, используемые породы дерева, располагаемые по степени их «сухости».

После обнаружения признака отстояния души, сопряженного с породой дерева из той или иной группы, можно указать на еще один контекст противопоставления ольха/лиственница. Из ольхи, по наблюдению Л. Я. Штернберга<sup>86</sup>, изготавливали *тахч* — изображение птицы, символического мстителя убийце; считалось, что пока убитый сородич не отомщен, его душа летает, не может уйти в мир мертвых<sup>87</sup>. В отличие от этого при проведении ритуала «поднятие дерева» (когда, считалось, душа умершего сородича уже ушла в мир мертвых) изображение двойника покойного, устанавливаемое в надгробном домике, делалось из лиственничной щепы<sup>88</sup>.

Совмещение шкал двух признаков (дальность отстояния души и «сухость» древесины) — более сложная операция, чем совмещение двух пар оппозиций, для ее изучения пока нет достаточного материала. Поэтому продолжим рассмотрение двухполюсной оппозиции мягкое, сырое/сухое, полюса которой теперь

---

<sup>84</sup> Таксами Ч. М. Система культов у нивхов. С. 99—100.

<sup>85</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 326; Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 262—263, 269, автор здесь же отмечает, что в сел. Чайво покойников сжигают на стланике, заменяя им лиственницу, которая на косе не растет.

<sup>86</sup> СП6Ф АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 8/VIII, л. 5; Описи МАЭ РАН. Кол. № 1764—105.

<sup>87</sup> Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 388.

<sup>88</sup> Там же. С. 373.

уже можно конкретизировать как: (ольха, тальник)/(лиственница, ель, рябина). Мы, однако, еще не подтвердили, что и в схеме: нивхи/горные люди тальник оказывается в одной группе с ольхой. Для этого напомним о некоторых моментах устройства ритуальной площадки для убийства медведя: а) ряды деревьев, идущих от столбов, к которым привязан зверь, составлены перемежающимся образом: ель, затем ольха или тальник, затем опять ель, затем ольха или тальник и т. д.; 2) перед убийством медведя, а также перед убийством собак из ольхи вырезали три звериных изображения, одного самца и двух самок, и аналогично — из тальника; и в тот и в другой названные моменты ритуала звериные изображения ставили у елочек, воткнутой рядом со столбами<sup>89</sup>. Таким образом, в ритуале коммуникации нивхов с горным миром ольха и тальник дополняют друг друга, а вместе образуют совокупность деревьев, как бы противоположных ели.

Обратим внимание на то, что хотя во всех упомянутых ситуациях коммуникации — в мифах о встрече с горными людьми и в ритуалах — использование древесного кода, во-первых, вводит шкалу из пяти пород древесины, а, во-вторых, тут же шкала поляризуется и из пород дерева образуются две альтернативные группы: (сырого, гнилого)/сухого. При этом не в каждой из этих ситуаций успешная коммуникация нивхов с горным миром отождествлена с полюсом сырого. Оказывается, что правильно использовать именно этот полюс древесной шкалы, т. е. дрова: «мягкие», «сырые», «гнилые» — всякий раз, когда средством коммуникации выступает огонь. Когда же подразумевается, что само дерево служит как бы дорогой, связывающей людей с другим миром (так по родовой лиственнице жертвоприношение движется в небесный мир, а небесный человек может спускаться на землю<sup>90</sup>; елочка, воткнутая в очаг и выходящая в дымоход, способна символически замещать родовое дерево), то используется «сухой» полюс.

Целесообразно также учесть, что сырое/сухое маркирует в погребальном ритуале степень дальности отправления души умершего. Полюс сухого, причем без использования горения дерева, задействован в медвежьем празднике, когда присутствует символическая вертикаль — родовое дерево, обращенное в небесный мир. Итак, можно заключить, что разные виды коммуникации: (только с горным миром)/(с горным и небесным) либо (только с небесным миром), — маркированные, соответственно, как сырое/сухое, в сознании нивхов различаются и как менее либо более отдаленные по расстоянию.

Противопоставление горного/небесного миров следует рассматривать в рамках многочастной космологической схемы. Сей-

---

<sup>89</sup> Крейнович Е. А. Нивхы. С. 192—194, 235.

<sup>90</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 312—313.

час можно лишь привести пример их противопоставления на уровне верования, собранного Е. А. Крейновичем у сахалинских нивхов: горный человек, спасаясь от преследований птицы-молнии, с которой он постоянно воюет, прячется в дереве, чтобы спастись, непременно выбирая гнилое дерево, так как оно от молнии не горит, но разлетается в мелкие кусочки<sup>91</sup>. В данном веровании огонь — атрибут обитателя небесного мира, гнилое дерево — средство спасения от огня. Теперь более обоснованной представляется скрытая семантика боязни, избегания огня от сухих дров: это неправильный способ коммуникации, к тому же задействующий без надобности небесный мир. Правильная коммуникация должна быть или посредством «сырого» огня, или, без огня, посредством «сухих» деревьев (в мифологических историях горная женщина первый раз нередко появляется на дереве; или же герой, забравшись на ель, ее замечает).

Кроме шкалы древесных пород, акустический код в мифах № 8 и 9 опирается на способы выражения эмоций: смех и слезы, соотносимые с качествами сырого/сухого. Безостановочный смех охотника-айна обижает горную хозяйку и ведет в неуспеху героя, а непрерывные слезы мальчика (миф № 8), заблудившегося в лесу, прокладывают русло успешной коммуникации.

В сюжетах о женитьбе нивха на горной женщине тема коммуникации, правильной или неправильной, разработана в большей мере, чем собственно сексуальная координата, тем более что в некоторых мифах либо горная женщина слишком стара, либо герой-нивх слишком юн. Кроме уже рассмотренного мифа № 8, аналогичная коллизия имеет место в другом *тылгунд*, записанном Пилсудским<sup>92</sup>.

### **Миф № 11. Успех некрасивого юноши**

Герой истории — младший из трех братьев, очень неприятный, некрасивый — *ыкылыр*. Братья отправились охотиться на соболя, и спустя три дня младшему во сне явилась старуха, наказавшая ему остаться одному в балагане, когда братья захотят вернуться домой. Так он и сделал. В ожидании гостя юноша вычистил очаг, принес новых дров; настелил на нары еловых веток — для себя и свеженатесанных стружек *нау* — на почетную нару для гостя. Придя, старуха наказала ему поставить только один самострел, недалеко от дома. Юноше попался *люк на* — лохматый соболь (особо ценимый). На следующий день еще пятьдесят соболей убил. Опять во сне ему старуха явилась и наказала, что еще только пятьдесят соболей может убить, а затем должен к себе домой назад спускаться. После того как он сто соболей убил, к нему пришли две госты: та же старуха и молодая, очень красивая и хорошо одетая женщина. Старуха предложила молодым людям покурить вместе, стать мужем и женой. Пока старуха была там, у юноши корень (измельченный корень, который курят) все время выскакивал из трубки, приходилось его назад в отверстие трубки заталкивать. Сразу после

<sup>91</sup> Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 34.

<sup>92</sup> СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 142, л. 120—124 об.

ухода старухи женщина принесла медный сосуд в форме лодки; нагрела воды в котле и, раздев юношу, вымыла его в медном сосуде, его пенис тоже помыла. Расчесала его волосы гребнем — они выросли, стали большие. Одела его в хорошие одежды.

Пожили в течение года как супруги, а затем молодая женщина сказала, что может отпустить нивха домой. Нагрузив на нарты шкурки ста соболей, герой вернулся в свое селение. Узнав о его охотничьей добыче, к нему пожаловал богатый человек из соседней деревни. После того как удачливый охотник подарил гостю шкурки четырех лохматых соболей, он получил разрешение взять его дочь в жены. Герой построил три дома: сам стал жить в среднем, а в других, расположенных по бокам, — его нивхская жена и горная женщина, за которой он специально съездил. Еще более разбогател.

Чтобы стать мужем горной женщины, герой вначале должен был обрести охотничьи умения и стать более приятным, красивым. Основной принцип достижения успеха — в общении и со старухой, и с ее дочерью, и с будущим тестем-нивхом — это соблюдение правил общения, а точнее, правильная коммуникация. Так, в честь старухи как горной хозяйки юноша вычистил очаг, настелил на нару для почетных гостей свежие стружки *нау*. (*Нау, инау* — важный элемент в составе ритуальных предметов у всех народов Сахалина и Нижнего Амура, используемых в обращении к хозяевам различных стихий с просьбой об удаче в промысле и об исцелении, и собственно семантика *инау* — быть символическим жертвоприношением и посредником)<sup>93</sup>. Сдержанно вел себя по отношению к молодой женщине, пока в доме находилась ее мать. Предложил в дар, не пожалев, будущему тестю наиболее ценное из своей добычи.

Данный миф интересен также использованием числа 3: старуха трижды приходит к герою, наставляя его как охотника, перед тем как предлагает ему в жены свою дочь — горную женщину; три дома в этиологическом сообщении. Напомним, что, по нашему предположению, количество три, в контактах нивхов с обитателями горного мира, кодифицирует представление-верование о трех душах человека, навсегда переходящего в этот мир.

В этом мифе мы также встречаемся с использованием визуального кода, а точнее, с вниманием к зрительным образам в контактах с существами горного мира. Во-первых, такое внимание сказывается уже в том, что старуха — горная хозяйка приходит во сне к герою не один раз, а дважды, причем во второй раз — уже после того, как посещала его наяву после ухода братьев, и теперь по сюжету необходимости во встрече именно во время сна нет. Собственно зрительные образы, связанные с сексуальной координатой и с нормами коммуникации, присутст-

---

<sup>93</sup> См.: Штернберг Л. Я. Культ инау у племени айну // Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 611—630; Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 61, 63, 91, 97, 174, 184, 192, 204, 233—236, 349—352, 356, 390, 394, 408—409, 431, 434, 435; Таксами Ч. М. Система культов у нивхов. С. 92, 94—95, 105, 108, 112, 114; Спесивовский А. Б. Духи, оборотни, демоны... С. 95—115; Нивхско-русский словарь. С. 93—94.

вуют в повествовании дважды: 1) вталкивание юношей в отверстие курительной трубки выскакивающего из нее корня — во время встречи с молодой женщиной в присутствии ее матери-старухи; 2) омывание женщиной пениса юноши в медном сосуде. Выражение характера коммуникации (в той или иной степени соотносенной с сексуальной координатой) в визуальном коде более подробно представлено в двух других мифах, герой которых — одиноко живущий нивх-охотник.

### **Миф № 12.**

#### **Безголовый человек. Женитьба на женщине-волке<sup>94</sup>**

Одиноким человек отправился в горы на охоту, там заночевал. Ночью поднялся сильный ветер; наутро охотник направился в сторону дома, но заблудился. Долго проблуждав, заметил лыжный след и по нему вышел к балагану. В балагане он увидел человека без головы, у того не было рта, а глаза находились на плечах. Хозяин сказал, чтобы нивх не пугался, пригласил зайти и поесть жареного оленьего мяса. В том же балагане сидела старуха, которая, заметив нивха, стала пощелкивать зубами (желала съесть нивха — отметил собиратель), но хозяин дома ударил ее, и тогда она лежала молча.

В отличие от нивха, евшего мясо оленя разрезанным на маленькие кусочки, безголовый человек ел, засовывая ногу оленя целиком себе в горло, а затем вынимал кости и выбрасывал их. Герой решил уходить, попрощался: хозяин дал ему с собой немного мяса оленя.

Пойдя по другому следу, он опять вышел к балагану: там находился красивый человек. В котелке варилось мясо оленя. Хозяин, покормив нивха мясом, сам только супа попил. На вопрос, почему он сам не поел мяса, ответил, что у него только для мочи отверстие есть, а в тазу отверстия нет. Тогда герой пообещал, что просверлит ему ножиком отверстие в заднице, и хозяин тоже поел мяса. Когда посреди ночи у хозяина в заднице заболело, наш товарищ (так часто в фольклорных текстах обозначен нивх, герой повествования. — А. О.) проколол ему задницу ножиком, гавно вышло.

На другой день вместе отправились, пришли к большому селению, зашли в дом на краю. Там сидели очень красивые люди, много было красивых женщин. Гостей накормили. Ночью герой услышал волчий голося: к дому подошло много волчат; когда нивх на них поглядел, все они людьми сделались.

На следующее утро хозяева вместе с нивхом пошли на охоту к большой реке. Гость у реки засел с луком, а эти люди с верховья реки к нему соболя пригнали.

Выше по реке в воду зашло много людей, все голые: у женщин груди болтались, их вульвы были открыты, у мужчин пенисы болтались. Герой в одного из них выстрелил — большой медведь упал, умер; в другого выстрелил — большой олень умер. Потом дети этих голых людей в росмаху, выдру и других разных зверей превратились. Его товарищи к нему подошли; мясо этих зверей взяв, домой вместе отправились. Дали ему в жены красивую женщину.

Потом к нему домой спустились. Нивх волка-хозяйку взял, через нее разбогател.

В данном мифе выведены самые различные обитатели горного мира: два человека с дефектами, старуха-людоедка; люди-зве-

<sup>94</sup> СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 142, л. 137—140об.; Записано Б. О. Пилсудским в 1894 г. Публ. см.: Мифологические тексты нивхов. С. 46—48.



ри, из которых люди-волки охотятся на людей-медведей, росомах и других. Из наблюдаемых нами координат, образующих канву мышления, здесь подчеркнута звериная фертильность (дважды упомянуты дети), и задействовано число три: в три дома герой совершает визиты.

Наиболее интересно, на наш взгляд, то, что во всех трех визитах к обитателям горного мира использован единый визуальный код, единица которого — отверстие в человеческом теле и входящий в него предмет: нога оленя, ножик, человеческий пенис.

В описании хозяина первого из трех домов имеется также интересная деталь: у безголового человека глаза находятся на плечах; указано также, что нет рта, а значит, горловое отверстие выполняет эту роль. Таким образом все три отверстия оказываются сверху и на одном уровне — подобно тому, как, в третьем эпизоде, у купающихся голых женщин, у которых упомянута открытая vulva (волоски на обе стороны отгибают их мужчины), внизу располагаются также три отверстия. Промежуточное положение, как бы в языке отверстий, занимает хозяин второго дома: после прокола его задницы у него внизу теперь есть два отверстия, что позволит ему полноценно использовать находящееся наверху отверстие рта. Шкала отверстий дополняется шкалой степени эстетического признака, безобразный, поскольку безголовый, хозяин — красивый человек — очень красивые люди, в т. ч. красивые женщины. Поскольку движение мысли, в «языке отверстий», построено как движение к трем отверстиям, расположенным внизу (что характерно для анатомии женского тела и нормально), то здесь таким образом на содержательном уровне подразумевается поиск жены среди обитателей горного мира.

Последовательности визитов к эстетически разнообразным персонажам и встречаемых (проделяваемых) отверстий соответствует такая последовательность вставляемых длинных предметов, как: звериная нога, железный ножик, человеческий пенис. Еще отчетливее сближение семантики пениса и ножика прослеживается в другом *т'ылгунд*, также записанном Б. О. Пилсудским<sup>95</sup>. С него мы начинаем группу мифов с мотивами столкновения, нарушения взаимодействия.

### **Миф № 13. Старуха-насилъница**

К дому одиноко живущего нивха пришли на лыжах три замерзших человека, он им предоставил ночлег и накормил. На следующий день один из гостей остался дома, а три остальных человека ушли охотиться в горы.

Только оставшийся человек собрался, подпоясавшись и наточив топор, пойти за дровами, как в дом вошла старуха и, пожаловавшись, что

---

<sup>95</sup> СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 142, л. 55—60. Публ. см.: Мифологические тексты нивхов. С. 23—26. Записано Б. О. Пилсудским в 1897 г., перевод сделан собирателем фрагментарно, в публикации текста это нами восполнено.

замерзла, попросила развести огонь, чтобы согреться. Согревшись, старуха настойчиво предлагала побороться с ней. Она оказалась сильнее и, одолев мужчину, повалила его, привязала к столбу и около его лица испражнилась гавном. Затем старуха ушла. Вернувшись, товарищи помыли замаранного человека, а он им рассказал о старухе-насилънице.

На следующий день та же история повторилась с другим гостем, оставшимся дома. На третий день дома остался хозяин. Как только он подпоясался и наточил топор, услышал шум снаружи. Открыл дверь — и зашла та же самая старуха, попросила огонь развести, чтобы ей согреться. Хозяин отказался разводить огонь, приблизился к старухе и повалил ее на землю, положил на лопатки. Лег сверху, совершил с ней половой акт (описание сексуальных действий начинается так: «*ват тигриш хоцириш*», т. е. «железное дерево вставив». — А. О.), затем около нее испражнился. Его товарищи, придя, посмеялись над старухой, потоптали ее; затем, отвязав, отпустили.

Спустя несколько дней трое этих людей поругались, подрались и ушли, а хозяин дома отправился себе жену искать. В первом же доме, куда пришел, сидела эта старуха, она его прогнала, упрекала за то, что ее побили. В другом доме, куда герой пришел, оказалась дочь этой старухи. Она отказалась идти с ним в его селение, но он, посадив ее к себе на плечи, насильно доставил к себе. Однако эта женщина все плакала, и он понял, что напрасно ее принес. Затем герой опять отправился на поиски жены. Подошел к дому, где было трое людей: старуха, старик и молодая красивая женщина, с множеством сережек, медных украшений. И старик, и эта женщина согласились на брак с нивхом. Стали жить вместе со стариками. У них родился мальчик; когда он повзрослел, то успешно охотился в горах на оленей и мясом кормил своих родителей, дедов.

В данной истории нет явственного этиологического сообщения, как нет и явственного указания на присутствие существ другого мира (возможно, это редуцировано либо неполно записано собирателем). Для нас важно то, что в развертывании повествования, во-первых, задействовано число 3 — три гостя, три визита старухи и, что еще показательней, три посещаемых героем дома в поисках себе жены; во-вторых, используется тот же визуальный код, что привлекался для описания коммуникации нивха с обитателями горного мира в двух предыдущих мифах.

Сопоставим сначала все эпизоды коммуникации в мифе № 13:

Эпизод	Присутствие насилия	Характер совершаемых действий	Продукт действий
Взаимодействие старухи с гостем	+	Испражнение	Экскременты
Взаимодействие старухи с хозяином дома	+	Половой акт; испражнение	Непродуктивная сперма; экскременты
Взаимодействие героя с дочерью старухи	+	Доставление женщины к герою против ее воли; нереализованное намерение совершить половой акт	—
Взаимодействие героя с красивой женщиной с сережками	—	Половой акт	Рождение сына-охотника

Только последняя коммуникация — нормального типа, в ней нет насилия, добровольные сексуальные действия имеют положительный результат. Второй и третий эпизоды — в свете выделенных и представленных посредством таблицы признаков — занимают промежуточное положение между первым, где насилие женщины над мужчиной сопровождается ее испражнением, и последним эпизодами. Итак, в парадигме мифа насильнические действия со стороны женщины и замарывание лица мужчины экскрементами противопоставлены нормальной сексуальной коммуникации мужчины с женщиной (ее отец говорит о будущем зяте: «*муть мултера*», т. е. «сядет верхом» на девочку<sup>96</sup>) и рождению у них ребенка.

Отметим также, что наряду с этой оппозицией присутствует и оппозиция верх/низ: в третьем эпизоде, в отличие от первых двух, насилие совершается таким образом, что объект насилия оказывается не снизу на земле, а сверху в воздухе; по этому же признаку оба эпизода (первый и третий), где женщина против полового акта, противопоставлены четвертому эпизоду, где это происходит по желанию женщины. Второй эпизод занимает медиативную позицию между третьим и четвертым: половой акт совершается и женщина (старуха) при этом занимает нормальное положение снизу, но этот акт, в отличие от четвертого эпизода, совершается насильственно.

Показательно, что именно во втором эпизоде, медиативном по двум структурообразующим признакам: верх/низ и (добровольные, продуктивные)/(насильственные непродуктивные половые действия) — использовано метафорическое обозначение пениса как «железное дерево». Нивхи-охотники железо, а точнее железный наконечник надевали на стрелу, а также на ударный выступ, имевшийся в направляющем устройстве плавающей остроги. Напомним также, в предыдущем разделе главы рассматривался ритуальный предмет *чвелах*, в названии которого использован термин *лах* (обозначение направляющего устройства остроги), с общей семантикой оплодотворять горных женщин-медведиц. Таким образом, в семантике обоих предметов-посредников (пенис — «железное дерево»; *чвелах*) первобытное мышление соотносит те же самые две координаты, связывающие нивхов с обитателями иного локуса: сексуально-фертильная координата и орудие охоты, поражения объекта.

Наконец можем завершить анализ визуального кода коммуникации в группе рассмотренных мифов, использующего отверстия и длинные предметы. В эпизоде привязывания поверженного мужчины длинный предмет (как бы орудие насилия-испражнения) — столб, а тремя отверстиями оказываются его глаза и рот, так как испражнения, отмечается в тексте, находятся у

---

<sup>96</sup> См.: Мифологические тексты нивхов. С. 25.

его лица; в четвертом эпизоде, соответственно, — пенис и три женских отверстия. Медиаторный характер второго эпизода состоит в том, что здесь пенис назван «железным деревом» — отпосительно столба-дерева (а в третьем эпизоде, в отличие от четвертого, пенис и отверстия разделены).

После столь подробного разбора визуального кода, описывающего эпизоды коммуникации в мифах № 12 и 13, становится понятной основная проблема, решаемая мифологическим мышлением в историях о поиске нивхом жены в горном мире: это поиск брака без насилия, по согласию, дающего рождение потомства. Брак по согласию сторон — так конкретизируется сексуальная координата после рассмотрения ее самим мифом с точки зрения правильной/неправильной коммуникации.

Имеются и сюжеты другого типа, где представлены поиски горным человеком человеческой жены и коммуникация выступает всякий раз как неправильная: кража жены у нивха либо соблазнение женщины с обманной целью.

### **Миф № 14.**

#### **Горный человек, женившийся на гуляцкой женщине<sup>97</sup>**

У двух братьев была одна жена. Как-то, когда мужья были на охоте, она вместе с другими женщинами отправилась в лес накопать корнеплодов сараны. Отстав от своих спутниц, она заметила человека, весьма нарядно одетого, в налобнике из множества белок. Незнакомец сказал ей, что полюбил ее, просит уйти с ним и стать его женой. Договорились, что когда в следующий раз мужья уйдут на охоту, она встретится с этим человеком у медвежьего амбара, он будет сидеть посреди развилины. Женщина рассказала дочери сестры своих мужей, что ее горный человек хочет к себе взять; та пыталась не отпустить ее к развилине, но тщетно. Героиня пришла к развилине дерева ч'вэ, и они вдвоем с этим человеком исчезли.

Братья вместе с нивхами из их селения отправились в погоню. Вначале шли по следу, примечали на деревьях оставленные их сестрой жертвенные чумашки, детали одежды. Затем были только медвежьи следы. Из всех людей только младший брат продолжил поиски. Он поднялся на высокую гору, там стоял большой дом. Оттуда вышли женщина и этот горный человек.

Женщина хотела было уйти с нивхом, но горный человек, схватив ее, скрылся внутри своего дома. Выйдя, горный человек, схватив маленького пестрого медведя, бросил его, подобно хищной птице, на нивха. Тот медведя на лету кольнул и копьём отбросил его на горного человека. Горный человек свистнул — и все исчезло; нивх вернулся в свое селение. Через 6 лет, как-то отправившись на охоту, он нашел в лесу много сложенной дичи. Благодаря этому разбогател, много жен взял<sup>98</sup>

Итак, это брак продуктивный, но состоявшийся в нарушение правил коммуникации: женщину выкрадывают у ее мужей. И в

<sup>97</sup> Штернберг Л. Я. Материалы по изучению... С. 171—178.

<sup>98</sup> Штернберг полагает, судя по месту расположения — дом на высокой горе, что жену нивха украл сам горный хозяин, а маленький медведь — это его сын, рожденный нивхой.

данном мифе задействовано число 3: семья из трех человек в начале и в конце повествования; шесть лет отделяют героя от получения выкупа за жену — сложенной для него в лесу дичи (за шесть лет нивха, ставшая медведицей, трижды могла вновь дать потомство горному хозяину, см. с. 65). Симметрия в количественном составе семьи нивхов и семьи горного человека и их противопоставление по признаку фертильности (при том, что о женщине сразу же говорится, что она — очень редкая, драгоценная) указывает, на наш взгляд, на то, что в мифе решается проблема неудовлетворительной фертильности жены двух человеческих мужей.

Штернбергом опубликован и вариант этого мифа<sup>99</sup>. Отличие здесь в следующем: братьям удалось подкрасться к горному человеку, сидевшему на горе с их женой; они выстрелили в него из лука и отобрали назад женщину; вскоре она умерла; братья после этого имели постоянный успех в охоте на медведей и соболей. В данном повествовании женщина совершает тот же трехчастный маршрут, что и охотник Мыкрфин, ее преждевременная смерть означает, конечно, возвращение ее души назад к горному хозяину. Хотя о рождении женщиной потомства прямо не говорится, но постоянный успех в охоте у ее мужей, после ее смерти, означает здесь и плату горного хозяина за человеческую жену, и, безусловно, ее участие в воспроизводстве медведей, соболей — горных людей.

Итак, если в мифах, где правила коммуникации нарушает нивх, его ждет неуспех в охоте и бедность, то в тех случаях, когда правила нарушает горный человек, он предоставляет плату за свои действия (норма, заимствованная из человеческого мира) либо устанавливается новая форма коммуникации (нормы, обусловленные взаимодействием двух миров). Инициатива контактов и установление их формы во всех случаях остается за горными людьми.

Установлению новой формы коммуникации посвящен и миф, записанный Ч. М. Таксами в 1957 г. у нивхов Амурского лимана<sup>100</sup>. Здесь обменные отношения между мирами устанавливаются не в связи с кражей женщины, но по поводу последствий от грабительских, людоедских действий медведя — горного человека. Назовем эту историю

### **Миф № 15. Megvegъ. поевший трех людей**

На Сахалине жили вместе три брата, старший из них был женат. Как-то все трое отправились на охоту. Дома осталась жена старшего брата с ребенком.

---

<sup>99</sup> Штернберг Л. Я. Материалы по изучению... С. 178—183.

<sup>100</sup> Таксами Ч. М. Система культов у нивхов. С. 110—112.

Как-то ночью жена услышала вой собак, а наутро оказалось, что многих собак поел медведь. В течение следующих двух ночей он поел всех остальных собак, кроме одного щенка. На четвертую ночь медведь, сорвав дверь, проник в дом и съел ребенка, женщина укрылась в амбаре.

В это время, чтобы восполнить провизию, вернулся муж женщины. В следующую ночь снова появился медведь, боролся с охотником и съел его. Когда вернулся средний брат, медведь съел и его. Позднее младшему брату удалось заколоть этого медведя. Женщина, произнесла тираду о том, что и медведь может умереть от руки человека-охотника, рубанула зверя топором между глаз. Охотник упрекнул ее, сказав, что это грех. Завязав рану на голове медведя, они увезли его в лес и похоронили в густом ельнике.

Когда на следующий день к закату охотник вернулся домой, женщины там не было. Поглядев на хребет сопки, заметил, как два человека вели ее под руки. Надев лыжи, бросился вдогонку. На том месте, где их увидел, никаких следов не было; отодвинув на бугорке длинный камень, а затем один за другим в глубине еще два камня, герой попал в дом к лесным (горным) людям — *палангу*. В этом доме на задней наре лежал и стонал прежде убитый им медведь. На наре, расположенной на стороне воды, и на наре, расположенной на стороне огня, сидели по одному два старика. В доме также находились братья героя и женщина-нивха, они лежали около старика, находившегося на наре «со стороны воды».

Старик, находившийся на наре «со стороны леса», накормил охотника, затем сказал ему, что он совершил преступление; предложил переночевать, а наутро разрешил увезти с собой сородичей, за что надо, вернувшись домой, отправить горным людям три собаки: черную лохматую, рыжую лохматую и белую лохматую. В свою очередь, этот старик пообещал послать нивху богатство. Утром охотник запряг три нарты и отвез всех сородичей к своему охотничьему шалашу, а затем домой. С тех пор добывали много зверей.

В данной истории есть элементы, относящиеся к трехчастной космологии (две стороны, два огня в лесном доме — соответственно двум стихиям, как это делается и в доме нивхов) и к многочастной космологической схеме (жертвоприношение собак трех мастей — именно тех, что, соответственно, предпочитают хозяин гор, хозяин неба и хозяин воды<sup>101</sup>). Однако эти элементы не оказывают влияния на динамику повествования; собственно мифологема людей *палангу* будет рассматриваться в рамках трехчастной схемы (гл. V). Отметим лишь в связи с только что указанным, что в данной истории оппозиция нивхи/лесные (горные) люди конкретизируется, в частности, посредством оппозиции хозяин леса/хозяин воды, поскольку украденные нивхи помещены именно на нару «со стороны воды». По-видимому, описываемые в истории события относятся ко времени, когда еще не было установлено норм обменной коммуникации между нивхами и горным миром.

Об этом же свидетельствуют и два из трех центральных событий: 1) людоедские действия медведя — это грубое нарушение норм, и такого зверя не стали бы хоронить, разбросали бы

---

<sup>101</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 312—313.

его мясо и кости по тайге; 2) обещание горного хозяина регулярно посылать нивхам зверей — охотничью добычу, хотя непонятно, за что именно, ведь жертвоприношение собак — это здесь одноразовое действие, т. н. окказиональный ритуал. Только еще одно событие, тоже повлиявшее на динамику повествования, — рана, нанесенная зверю женщиной, да еще посредством топора, — оценивается в свете уже имеющихся норм как грех. В данном случае, однако, это может расцениваться не как нарушение во взаимоотношениях двух миров, но как вмешательство женщины в сферу охотничьего промысла. И все же данное отступление женщины от норм совершенно несоотносимо с готовностью горного хозяина регулярно посылать нивхам зверей.

За допущенный женщиной грех герой должен отправить в горный мир трех жертвенных собак. Таким образом, обещание поставлять нивхам зверей означает плату за съеденных медведем людей, причем последнее не считается грехом; по-видимому, речь идет об установлении такого типа коммуникации, когда в обменные отношения включены люди, задранные медведем.

В мифе задранных сородичей героя отпускают. Согласно верованиям, однако, их душа принадлежит горному миру, и после естественной смерти им всем предстоит движение в другой мир. В общей сложности они совершат трехчастный маршрут — тот же, что охотник Мыкрфин, с тем лишь отличием, что убийство человека медведем совершается не как основание последнего перехода человека в горный мир, но как основание его первого перехода туда.

Отметим, что в данном мифе координата сексуально-фертильная совершенно несущественна (хотя в числе человеческих персонажей есть муж, жена и их ребенок). Для изображения того, как был установлен обмен, мышление использует лишь одну координату — трехчастный маршрут переходов между двумя мирами. Еще одна координата — три души — задействована не прямо, но только в числовом коде: съедены три человека, упоминаются три возвращенных назад человека (ребенок в этот момент повествования забыт), герой запрягает три нарты.

В еще одном мифе, опубликованном Л. Я. Штернбергом<sup>102</sup>, совмещены два мотива предыдущих мифов: и заманивание (эквивалент кражи) в горный мир, и поедание медведем человека.

### **Миф № 16. Женщина, вышедшая замуж за медведя**

Две сестры жили вместе; успешно ловили рыбу, били тюленя. Однажды, возвращаясь из леса с ягодами, услышали шум из своего дома. Зайдя, обнаружили, что на наре стоит кем-то сваренное мясо. Младшая сестра побоялась есть его, но старшая поела. Ночью младшая сес-

---

<sup>102</sup> Штернберг Л. Я. Материалы по изучению... С. 186—188.

тра проснулась, оттого что ее сестра с кем-то разговаривала, и тогда же вдруг стало светло. Когда рассвело, старшей сестры дома не оказалось.

Героиня поехала на лодке по следу исчезнувшей сестры, заметила, что тот шел рядом с медвежьим следом. Затем обнаружила, что ее старшая сестра и медведь поднялись в гору. Героиня пришла к дому на горе, внутри него на наре увидела отдельно лежавшую голову своей сестры. Младшая сестра упрекнула старшую, но голова лишь ответила, что надеялась, что у нее с медведем будет хорошо. Младшая сестра стала колотить голову своей сестры со всех сторон (чтобы вытряхнуть одну из маленьких душ, пребывающих в голове; по освобождении она превращается в дубликат умершего. — *Л. Ш.*, с. 188).

Появился медведь с разинутой пастью. Младшая сестра закрыла дверь и заклеила ее слюной. Медведь вцепился в дверь зубами, но напрасно: как железо; только зубы сломал. Героиня бегом спустилась в свое селение, вошла в свой дом. Там находилась ее старшая сестра, рассказавшая, что, увезя ее, медведь съел все ее тело, только голову оставил. Когда младшая сестра поколотила по этой голове, старшая сестра воскресла и сразу же отправилась в селение. Младшая сестра тогда в ответ на рассказ заметила: «К нам теперь уже медведь не придет, мы начнем только помирать» (т. е. медведь заставит сестер умереть, чтобы забрать их к себе после смерти. — *Л. Ш.*).

Благодаря комментариям собирателя из текста мифа отчетливо обнаруживаются координаты движения религиозной мысли посредством мифологической истории: 1) трехчастный маршрут между двумя мирами человека, задранного медведем, завершающийся в горном мире; 2) поэтапное отбирание трех душ человека — сначала той, что пребывает в «полном теле», а затем — тех двух, что в голове.

Сексуальная координата, как выясняется, важна лишь в ткани повествования (средство завлечь, чтобы затем съесть), но не как координата содержательной связи двух миров. В связи с ней отметим интересный визуальный образ: входная дверь в дом медведя-людоеда закрывается младшей сестрой и заклеивается слюной, становясь твердой, как железо. «Железное дерево» — метафора, применявшаяся к пенису в мифе № 13, когда герою удастся побороть старуху-наильницу и ввести в нее свой половой член; в мифе № 16 представлена как бы женская форма защиты, также уподобленная железу, — закрыть входное отверстие от медведя-наильника, действующего зубами.

Загадочным остается, для чего же медведю потребовалось завлечь для съедения женщину в горный мир, ведь это возможно сделать и в человеческом мире, и на дороге, по которой совершается переход. Сопоставим мифы № 15 и 16, имеющие одинаковую канву мышления, а различие в их арматуре состоит лишь в том, что в первом из них еще дополнительно имеется семья (но это не определяет ни ход повествования, ни семантику), а во втором — нет.



Миф № 15	Три брата; нет изобилия в пище	Двое братьев съедены медведем в их доме	Младший брат отправляется на поиски в горный мир	Горный хозяин разрешает забрать назад украденного человека	Успех в охоте
Миф № 16	Две сестры; изобилие в продуктах	Одна из сестер съедена медведем в горном доме	Младшая сестра отправляется на поиски в горный мир	Против воли горного человека украденная нивха сбегает	Необходимость, умерев, перейти в горный мир

Налицо инверсия по нескольким признакам: брат/сестра, отсутствие изобилия/изобилие пищи; съедение человека медведем в человеческом/горном доме; возвращение с согласия/против воли похитителя. По-видимому, и два варианта финала следует считать двумя альтернативными вариантами некоего признака.

Ввиду того, что проблема, решаемая в обоих мифах, касается связи человека, задранного медведем, с горным миром, скрытое суждение, выражением которого служит повествование, можно эксплицировать следующим образом. В мифе № 15: поскольку человек (люди) поеден медведем, то от горного мира нивхи получают успех в охоте. Миф № 16, как его инверсия: поскольку люди уже имеют успех в охоте, они должны быть задраны медведем. В этих мифах содержится одно и то же суждение, как бы запечатленное в прямом и в обратном порядке: это суждение об одном специфическом способе установления обменных отношений между двумя мирами, когда не задействована сексуальная координата.

Подытоживая рассмотрение мифов о встречах нивхов с горными людьми, отметим, что канва мышления в данных повествованиях в целом совпадает с канвой мышления, заданной мифом о Мыкрфине (№ 2), хотя в различных сюжетах особую роль играет одна из трех координат. В тех случаях, когда задействована сексуальная координата, важное значение имеют форма, характер коммуникации, используется акустический либо визуальный код. Если в мифе № 2 сразу дана этиология двух субъектов обменных отношений — а) супруг горной хозяйки и б) человек, задранный медведем, то в мифах № 8—16 рассмотрены порознь три способа установления обменных отношений: 1) женитьба на горной хозяйке (облегченный вариант — встреча с ней); 2) женитьба горного хозяина на человеческой женщине; 3) съедение человека медведем. В перспективе устанавливаемого обмена герой повествования становится как бы представителем нивхов в горном мире.

Анализ семантики мифов позволяет констатировать, во-первых, что в нивхской мифологии используются бинарные оппо-

зиции для выражения наиболее значимых признаков — и в структуре повествования, и в коде. Если принять бинарную оппозицию за единицу мышления, то две операции с такими единицами уже встречались: 1) совмещение полюсов различных оппозиций («сырые дрова» соответствуют успеху, а «сухие дрова» — последующему неуспеху в охоте, бедности и другим подобным негативным результатам) и 2) перенос бинарности, т. е. когда наличие нескольких частных противоположных признаков влечет за собой противоположение и двух ситуаций в целом (как это видно из сопоставления последних двух мифов) либо наоборот. Примером последнему служит противоположность двух ситуаций: 1) в случае женитьбы, когда семья пребывает в горном мире, рождается ребенок и 2) в случае женитьбы, когда горную женщину доставляют в человеческий мир, детей нет.

Еще не рассмотрен нами стоящий несколько особняком миф о благодарном тигре; несколько вариантов его были записаны Л. Я. Штернбергом<sup>103</sup>

Своеобразие этого мифа, во-первых, в том, что здесь горные люди принимают облик не медведей, а тигров, что свидетельствует о влиянии на образный строй нивхского фольклора других народов Нижнего Амура — нанайцев, ульчей, орочей. Кроме того, в этом мифе обнаруживается иная канва мышления.

### **Миф № 17. Храбрый гуляк и благодарный тигр**

Отец, его сын и сын его зятя втроем отправились на соболиный промысел. К балагану добравшись, сделали жертвоприношение морю, горе, а в балагане — огню. Когда они поели, пришел большой тигр и загородил входную дверь. Ночью отцу приснился разговор с этим тигром; на вопрос, зачем тигр пришел к ним, тот отвечает, что поскольку сын этого человека бахвалится, то тигр хочет померяться силой с юношей; попросил, чтобы отец и сын его зятя ушли, оставив в балагане только этого юношу.

Выпустив двух мужчин, тигр снова загородил выход. Герой, угрожая тигру топориком, заставил его податься назад; затем, изловчившись, вскочил на тигра, наступив между его ушей, и сразу же перелетел на росшую рядом толстую лиственницу. Тигр попытался было полезть на дерево за юношей, но попал шеей в развилину и стал задыхаться. Нивх спустил тигра пониже и, ухватив тигра за затылок, потянул и таким образом высвободил его из развилины.

После того как герой поел, он опять увидел стоявшего снаружи тигра, явно чего-то ожидавшего. Юноша собрался было выстрелить, но тигр попятился, как бы давая понять, что не имеет враждебных намерений. Верхом на тигре герой добрался до горной плещи (на лишенной растительности вершине горы живут горные хозяева — тигры. — Л. Ш.). Перед стоявшим там домом висело много тигровых шкур; тигр, стряхнув шкуру, превратился в человека, пригласил нивха войти в дом. Внутри сидели старик, старуха — родители человека-тигра и девочка, его сестра. Родители согласились на просьбу их сына в благодарность за его спасение отдать нивху свою дочь в жены. Угощали его и рыбой, и мя-

<sup>103</sup> Штернберг Л. Я. Материалы по изучению... С. 201—215, 218—223.

сом выдры, и мясом медведя. На другой день, когда нивх возвращался в свое селение, шесть человек-тигров отнесли туда множество пушнины.

На другой год герой, нагрузив три лодки пушнины, отвез их на обмен к маньчжурам. Позднее, по возвращении, пошел на охоту, встретился у балагана со своими новыми сородичами-тиграми, которые его проводили в дом его будущей жены; на следующий день с женой отправились в свое селение.

В данной мифе, в отличие от всех рассмотренных, собирателем зафиксировано обращение героев к хозяевам двух стихий, а также к огню. Тем самым повествование, как можно предположить, движется не только в рамках двухчастной схемы, но и трех- или многочастной. Это предположение усиливается: а) тем, что люди-тигры питаются продуктами двух стихий; б) тем, что герой лезет по лиственнице с раздвоенным стволом — именно такое дерево нивхи ставили на ритуальной площадке в селении, близ него либо у охотничьего балагана, в качестве родового дерева *че диер*; оно символизировало, наряду с прочим, путь небесного человека и путь жертвоприношения хозяину неба. Свообразие тигра как горного человека, в отличие от медведя, в том, что он может с «полным телом» возвращаться в горный мир.

В качестве маршрута движения героя выступают дважды повторенные, с интервалом в год, переходы из человеческого мира в горный и обратно. Возможно, здесь подразумевается годовая цикличность обращения к дереву *че диер* у балагана; наверняка следует отметить, что такое повторение места встречи представителей двух миров сосредотачивает внимание в первую очередь на этом дереве.

Сексуальная координата здесь также почти не задействована: в повествовании она не входит в число мотивов, но скорее служит средством для выявления роли других координат. Кроме дерева как места второй встречи подчеркнуто число три: на обмен три лодки отправлено с пушиной; три подарка передала невесте героя жена маньчжурского начальника<sup>104</sup>

Однако главный символ данного повествования все же остается совершенно не объясненным в свете этих прежних координат движения мысли. Попробуем рассмотреть тигра, попавшего в развилину, и собственно дерево с развилиной с точки зрения акустического и визуального кодов данного мифа.

В акустическом коде: как заявляет тигр, ему не нравится, что юноша «бахвалится устами»; сам он, попав в развилину, не может издать ни звука. Оппозиции: опасная, произвольная говорливость юноши/опасное, вынужденное молчание тигра — соответствуют признаки местонахождения противостоящих друг другу персонажей: внутри балагана/внутри раздвоенного дерева.

---

<sup>104</sup> Штернберг Л. Я. Материалы по изучению... С. 203.

В визуальном коде: в ситуации, опасной для юноши, тигр заслоняет входную дверь — дырку, отверстие в балагане; в ситуации, опасной для тигра, он сам зажат в дырке, развилине дерева. Эта оппозиция развивается и опосредствуется, в том же визуальном коде, в следующей последовательности: юноша тычет топориком в сторону выходного отверстия — нога юноши оказывается между глаз тигра (длинный предмет между двумя отверстиями) — шея тигра зажата в дырке дерева. В двух из приведенных собирателем вариантов тигр оказывается прижатым к толстой ели обвинившим его посередине туловища змеем — аналогичный зрительный образ: длинный предмет вынужденно закреплен, обездвижен внутри естественного отверстия. В последовательности трех длинных предметов, сопряженных с отверстиями, ноге героя присуще особое визуальное качество: она не зажата, расположена не внутри, а снаружи.

В изложенном варианте мы опустили одну деталь: когда герой собирался к балагану во второй раз, с ним увязывался поохотиться его младший брат, но старший запретил ему это; однако тот тайком отправился к балагану, и люди-тигры, войдя в балаган, были смущены, как говорится в тексте, заметив там «ногу младшего брата»<sup>105</sup>. Не имеющая никакой роли в динамике повествования, эта деталь важна в качестве элемента визуального кода, в котором получает выражение парадигматика мифа. Для обнаружения семантики визуальной композиции, ключевой для «проблемы» мифа, — длинный предмет (нога) между глаз зверя — сопоставим соответствующие ситуации данного мифа и мифа № 15. В мифе № 15 использован тот же визуальный код: входная дверь привязана женщиной изнутри к переднему столбу; медведь, сорвав дверь, входит в дом; женщина, желая медведя «сделать умершим», ударяет его топором между глаз. По своему общему значению сопоставляемые ситуации этих мифов противоположны: убийство/спасение зверя; это сопровождается инверсивными изменениями и в частных признаках: женщина/мужчина, топор (= *недозволенное* орудие обездвижения, убийства)/нога (= естественное орудие движения). Таким образом, визуальная композиция с ногой на голове тигра означает (в глубинной семантике) установление дружественных отношений нивхов с горными людьми, *дозволение* передвигаться в сторону горного мира.

Итак, мы проследили в визуальном коде соотнесение мифом № 17 двух отверстий: опасного для жизни юноши (вход в балаган) и опасного для жизни тигра (дырка в дереве — развилина); медиация — в спасительном движении героя, вскочившего на голову (между отверстиями ушей и глаз) тигра. Поскольку первое из этих отверстий — вход в жилище охотника, находящееся

---

<sup>105</sup> Штернберг Л. Я. Материалы по изучению... С. 204.

на полпути между двумя мирами, то можно вычислить символическое значение развилины, передаваемое вышеперечисленными совмещенными бинарными оппозициями. В двухчастной космологической схеме противоположный полюс человеческого селения — это селение горных людей, и тогда семантика этой развилины у входа в охотничий балаган — быть входом в селение людей-тигров, также находящимся на полпути между двумя мирами. Подобно тому, как в мифе № 14 горный человек появлялся на развилине у дерева ч'вэ, недалеко от медвежьего амбара, так люди-тигры, во второй части анализируемого мифа, появляются у развилины, расположенной вблизи охотничьего балагана.

Семантика развилины — как входного отверстия на пути в мир горных людей, где герой-нивах обретает удачу в охоте, богатство и жену — подтверждается анализом еще одного мифа. Изложим *т'ылгунд*, записанный Б. О. Пилсудским о звере *киһу*<sup>106</sup>

### **Миф № 18.**

#### **Зверь *киһу*. Добывание зверей на голой горе**

Одиноким охотник был так беден, что не имел своего дома. Кормился тем, что заготавливал сено. Как-то, накосив сена, он услышал, что со стороны деревни стреляют из ружей. Вскоре к нему пришел красный зверь *киһу* и попросил спасти его. Работник спрятал его под снопами сена. Люди разбросали снопы, но зверь остался незамеченным. *Киһу* в благодарность велел работнику на другой день пойти в лес, добраться до поляны, далее — до озера, где растет высокая толстая ель, и от озера протоптан след к хорошему дому

Пришел работник к озеру, а там пять женщин купались нагишом. Он спрятал одежду самой красивой из них и уговорил ее согласиться стать его женой. Отец ее, «барин», узнав, что они уже живут вместе, в одном доме, потребовал выполнить его желание: самого разного зверя, убив, принести — тогда дочь отдаст. По совету жены работник сел в лодку, поплыл до острова посередине моря. Там находилась большая гора с двумя хребтами: на одном хребте — еловый лес, а другой хребет голый, безлесный; между двумя хребтами тонкий бересклет. Как и советовала жена, сжег эту траву на голой горе — тогда и пришли к нему самые разные звери. Привез их, убил, барину принес, свою жену забрал.

Два мифа имеют явные черты сходства в сюжете и арматуре. В обоих, кроме таежного (горного) мира, есть апелляции к водной стихии (соответственно: пища людей-тигров; остров на море) и к небесной стихии (лиственница у охотничьего балагана; ель как возможный эквивалент лиственницы и рыжий цвет зверя *киһу* — цвет, предпочитаемый небесным хозяином среди всех мастей приносимых ему в жертву животных).

<sup>106</sup> СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 142, л. 104—108; Публ. см.: Мифологические тексты нивхов. С. 38—40. Мы сохраняем использованный собирателем знак *h* для щелевого /г/.

Сопоставим взаимодействие зверя *киһу* и благодарного тигра с человеком. Можно выделить ряд признаков, общих для обеих ключевых ситуаций; каждая ситуация оказывается по конкретному признаку противопоставлена другой. Так, преследуемый людьми *киһу* спасается в стоге сена, он там без движения; преследуя человека, тигр попадает в развилину, там оказывается бездвижен; для *киһу* стог сена — избавление от смерти, для тигра же развилина смертельно опасна. *Киһу* только рассказывает, как добраться до лесной женщины, которая, в свою очередь, рассказывает герою, как добраться до места между двух гор — что напоминает по форме развилину — на морском острове, чтобы добыть всевозможных зверей; тигр — сам отвозит человека в горный мир, где его одаривают охотничьей добычей. В обеих ситуациях наблюдается некая противоположность *киһу* и тигра в аспекте движения: *киһу* стремится пребывать неподвижным, а тигр — двигаться (выбраться из развилины, подняться с человеком на гору).

Пилсудский отмечает на полях рукописи, что слово «*киһу*» означает в амурском диалекте «дверь»<sup>107</sup> Это, пожалуй, проясняет функцию данного персонажа в повествовании, которая сводится к указанию пути в другой мир, сам же он туда не перемещается, как бы оставаясь на границе, в отличие от горного человека-тигра, пребывающего последовательно в двух ипостасях.

Теперь можно обратиться к наиболее эвристичному элементу, используемому мифологическим мышлением в истории о *киһу*. Для вызывания зверей используется тот же предмет — сухая трава, что и для спасения *киһу* от преследователей. Такая связь двух ситуаций в данном мифе подтверждается, на наш взгляд, лингвистическим фактом: для обозначения того, что работник убил вызванных им зверей, употреблено не слово *худ* (как в задании барина), но его синоним — *игд*, имеющий также значение «косить траву»<sup>108</sup> Следовательно, сенси, выступая как медиатор во взаимодействии человека со сверхъестественным персонажем, совмещает в себе потенциально два семантических качества: 1) спасительное укрытие; 2) средство вызвать к себе зверей, чтобы завладеть ими, т. е. средство обретения охотничьей добычи.

Сопоставим наконец все три ситуации: 1) рыжий зверь *киһу* («дверь»), скрывающийся под сеном; 2) сжигаемая трава между двух гор (метафорическая развилина); 3) тигр, обладающий ес-

---

<sup>107</sup> СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 142, л. 104. В словаре это значение отсутствует; если все же опираться на транскрибирование собирателя (он это делал довольно точно, если сверять со словарем), то можно предложить перевод *киһу* как «самострелы» — что соответствует этому персонажу, стремящемуся и не использовать движение, и принести успех в добыче множества зверей.

<sup>108</sup> СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 142, л. 107 об.—108; Нивхско-русский словарь. С. 90.

тественным оранжевым тоном, обездвиженный внутри развилины. Вторая из этих трех ситуаций оказывается семантически промежуточной для первой и третьей, поскольку: а) растущая между горами трава неподвижна, но это естественное для ее жизни состояние и местоположение; б) при сжигании она обретает на время цвет, близкий к тому, что присущ и *киху*, и тигру; в) метафорическая развилина — не вход, не «дверь», но средство обретения охотничьей добычи, богатства. Уточняется таким образом и семантика тигра, попавшего в развилину: собственно, развилина — это символ входного отверстия, входа, а попавший в нее тигр — средство обретения охотничьих богатств.

Подытожим, какой вклад вносит миф о благодарном тигре в канву мышления и что нового здесь появляется в операциях мышления. И в мифе о тигре, и в истории о звере *киху* можно выделить такие координаты мыслительного движения между двумя мирами: 1) присутствие элемента, символизирующего вход в горный мир, причем этот элемент в визуальном коде представлен либо как подвижная метафорическая дверь (зверь *киху*; тигр), либо как отверстие в стационарной развилине; 2) обретение охотничьих богатств благодаря горному персонажу, связанному с этим входом.

Среди быличек-легенд об обретении охотничьих талисманов, записанных Е. А. Крейновичем у сахалинских нивхов в 1927—1928 гг.<sup>109</sup>, половина посвящена талисманам, дающим успех в охоте на лесных зверей — медведя, соболя и других. Это талисманы, найденные охотником в лесу либо отобранные у горных людей — когти зверей, а также медвежья шерсть. Место обретения талисманов либо указано не конкретно, либо таковым оказываются неглубокая речка, по которой идет горный человек; медвежья тропа.

Такие былички-предания по используемой в них канве мышления примыкают к двум только что рассмотренным мифам. Речка, тропа — визуальные образы пути из одного мира в другой. Горный персонаж представлен не всегда непосредственным присутствием, но всегда метонимически — медвежья шерсть, когти.

Маршрут движения между мирами и в мифе о благодарном тигре, и в быличках имеет двухчастный характер, то есть из человеческого мира в горный мир и обратно. Такой маршрут, хотя он мысленно совершается, мы не считаем специфической координатой для данной группы нарративов, поскольку он встречается и в других мифах. Специфика канвы мышления здесь определяется поиском скрытых возможностей для обретения успеха в самих элементах канала коммуникации, установленного когда-то прежде.

В последних двух мифах неоднократно обнаруживается такая операция первобытного мышления, как использование медиа-

---

<sup>109</sup> Крейнович Е. А. Этнографические наблюдения у нивхов в 1927—1928 гг. // Страны и народы Востока. Вып. 25. М., 1987. С. 114—115.

торов. Развилана из ритуального, прежде установленного символа связи между мирами становится в ткани повествования медиатором безопасного и опасного положений (первое — для юноши, на ней, а затем благодаря ей спасающегося, а второе — для тигра, в ней умирающего) и, соответственно, медиатором успеха и неуспеха персонажей. С другой стороны, трава — бересклет из истории о звере *киһу*, растущий между двух гор, — медиатор двух других средств разбогатения: *киһу*, спасающегося под сном, и тигра, подыхающего в развилане.

На протяжении всей главы мы проследили взаимопроникновение и вместе с тем автономию образного строя и семантики ритуала медвежьего праздника — главного события в двухчастной космологической схеме обмена — и различных аритуальных мифов, касающихся взаимодействия нивхов и горного мира. Ритуал и значительная часть мифов (кроме последних — «медиаторных» мифов) имеют единую канву мышления. Именно благодаря этому возможно обогащение мифов семантикой инкорпорируемых в нарратив ритуальных элементов, а кроме того — формирование единого семантического фонда, который выявляется уже на другом уровне функционирования религии обменных отношений — на уровне пластических изображений. Операции мышления, прослеживаемые в ткани мифа, следует обнаружить и в этом материале, как бы призванном дать развертку визуальной формы движения религиозного мышления.

## ГЛАВА IV

### **ДВУХЧАСТНАЯ КОСМОЛОГИЧЕСКАЯ СХЕМА: ЯЗЫК ПЛАСТИЧЕСКИХ ИЗОБРАЖЕНИЙ**

**В** данной главе проследим движение первобытного мышления, когда используемые им символы — семантические заготовки, сформировавшиеся в контексте религии обменных отношений людей с другим миром, — обретают действенность в лечебной магии. Эти заготовки по преимуществу имеют рукотворный пластический характер — визуальные изображения онгонов. Однако в каждой культуре, создающей подобные изображения, можно найти и другие способы выражения визуального облика духов. Облик в целом либо его отдельные элементы воссоздаются также словесными средствами — в фольклорных текстах, в верованиях и акционально — в различных ритуальных действиях.

Наиболее богат, разработан по своей семантике у народов Амура и Сахалина визуальный облик медвежьих онгонов. Перед



изучением того, как функционируют изображения медведя в целях лечебной магии, рассмотрим, какие вообще части тела медведя, в различных социокультурных институтах, обращают на себя внимание людей и оказываются значимыми для их мышления. Иначе говоря, предваряя анализ религиозного мышления на уровне пластики, попытаемся очертить различные способы означающей деятельности мышления применительно к воссозданию визуального образа тела медведя. Хотя конкретная семантика использования изображения медведя в разных социокультурных институтах (медвежий праздник, культ близнецов, шаманство и другие) различается, мы попытаемся обнаружить за этим некую знаковую схему, если и не единую, то хотя бы не содержащую взаимоисключающих значений.

### ТЕЛО ЧЕЛОВЕКА И ТЕЛО ЗВЕРЯ

**П**ри всем несходстве прагматики в рамках разных социокультурных институтов семантика образа медведя всякий раз опирается на сопоставление медведя с человеком по физическому облику. Психологическая предпосылка к этому — подобие тела медведя телу человека по зрительным очертаниям и по двигательной активности.

У многих народов Сибири и Дальнего Востока медведь описывается как человек, одетый в толстую шубу, а в освежаванном виде — до иллюзии напоминающий тело человека<sup>1</sup>. Подобно человеку, медведь по-разному использует передние и задние пары конечностей: может передвигаться на задних лапах, бьет врага передней лапой<sup>2</sup>.

Рассмотрим основные значимые элементы в соотношении тела медведя и тела человека и соответствующие этому способы маркирования звериного-человеческого. Полагаем, это позволит выявить некую общую семиотическую основу, к которой (как к структурному инварианту) восходят, от разных социально-религиозных институтов, связанных с культом медведя, характеристики его облика. Поставленная задача отличается от выявления природных/социальных элементов в мысленной схеме тела зве-

---

<sup>1</sup> См., например: *Алексеев Е. А.* Культ медведя у кетов // Советская этнография. 1960. № 4. С. 91—92; *Богораз-Тан В. Г.* Чукчи. Т. 2. М.; Л., 1939. С. 37; *Василевич Г. М.* О культе медведя у эвенков // Труды Ин-та этнографии АН СССР. Т. 27. М., 1971. С. 159; *Золотарев А. М.* Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939. С. 123; *Цинциус В. И.* Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом // Труды Ин-та этнографии АН СССР. Т. 27. М., 1971. С. 190; *Штернберг Л. Я.* Гиляки, орочи, гольды... С. 64—65.

<sup>2</sup> *Шренк Л.* Об инородцах Амурского края. Т. 3. СПб., 1903. С. 64; *Заплатин М. А.* Хранит тайга языческие тайны // Атеистические чтения. 1982. № 12. С. 75. См. также: *Жизнь животных.* Т. V / Ред. Б. М. Житков. М., 1941. С. 424; *Экология, морфология и охрана медведей в СССР.* М., 1918. С. 10.

ря-тотема<sup>3</sup>, из которых первые, по характеристике К. Леви-Стросса, «хороши, чтобы кушать», а вторые — «хороши, чтобы думать»<sup>4</sup>. В тотемических схемах различения, классификации имеют двухступенчатый характер: от пищевых/эмблематических частей к табуированным/нетабуированным частям тела. На каждой из ступеней тотемические классификации обслуживают маркирование различий между социальными группами и в общем-то безразличны к тому, имеется ли в действительности физическое подобие людей их тотему. Нас же интересует описание мысленного стереотипа, обусловленного как раз сходством физического облика, и этот искомый знаковый стереотип отнюдь не укладывается в рамки тотемизма.

Обратимся к двум специфическим мыслительным контекстам. Сначала выявим, какие именно элементы физического облика медведя оказываются определяющими в его визуализации, то есть при создании его целостного зрительного образа в рисунке, пластике. Затем определим значимость этих элементов в ритуальной процедуре и в мифах. В качестве второго контекста используем все ситуации реального и воображаемого — на уровне верований, мифов — состязания, борьбы человека с медведем.

Для изображений медведя в сибирском неолите — как скульптурных, из оленьего рога, так и в наскальных рисунках — характерна проработка очертаний головы, ушей; в момент схватки с противником медведь изображен стоящим на задних лапах<sup>5</sup>. Скульптурное изображение медведя, чаще из дерева, в наибольшей степени получило распространение у народов Амура и Сахалина, для которых характерна особая форма медвежьего культа — выраживание медведя в неволе, с последующим ритуальным убийством зверя, возвращаемого в мир горных людей<sup>6</sup>.

Среди 58 айнских изображений ритуальных медведей «инока» (медвежья голова на змеевидном туловище), опубликованных С. В. Ивановым и М. Г. Левиным<sup>7</sup>, глаза имеются в 79%, уши — в 74% и рот — в 72%, а ноздри — только в 36% случаев. Нивхский ритуал медвежьего праздника во многом близок к айнскому, однако имеется существенное различие в мифологи-

---

<sup>3</sup> Мы отвлекаемся от специального рассмотрения вопроса о тотемических элементах в культе медведя.

<sup>4</sup> Lévi-Strauss C. Le totémisme aujourd'hui. Paris, 1962. P. 128.

<sup>5</sup> Окладников А. П. Культ медведя у неолитических племен Восточной Сибири // Советская археология. Т. 14. М.; Л., 1950. С. 7—13; Его же. О палеолитической традиции в искусстве неолитических племен Сибири // Первобытное искусство. Новосибирск, 1971. С. 7—8.

<sup>6</sup> См.: Васильев Б. А. Медвежий праздник // Советская этнография. 1958. № 4. С. 78—104; Лопуленко Н. А. Отечественная этнография о культе медведя у народов Сибири // Некоторые проблемы современной этнографической науки. М., 1974. С. 114—127.

<sup>7</sup> Иванов С. В., Левин М. Г. Старинные культовые изображения медведей у сахалинских айнов // 250 лет музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. Л., 1964. С. 220—222.

ческих представлениях о горных хозяевах медведей: для айнов они имеют облик медведей, а для нивхов — облик человека<sup>8</sup>. В силу этого, чтобы учесть координату звериное/человеческое, мы рассмотрели отдельно такие нивхские предметы с изображением медведя, как: а) ритуальную посуду, использовавшуюся в начале XX в. на медвежьем празднике; б) скульптурные изображения духов (*чиай* — нивхск.), причиняющих болезнь либо избавляющих от нее. В первой группе предметов изображался медведь-зверь накануне прибытия к людям или на самом медвежьем празднике. Во второй группе — либо антропоморфные фигурки с медвежьей головой, либо скульптурная сцена, реже — отдельное изображение медведя, сидящего на задних лапах; все это мифологические персонажи горных людей.

Полученные результаты изучения нивхских коллекций Российского этнографического музея и МАЭ РАН, преимущественно относящихся к 1910—1930 гг., представлены в таблице, куда включены и результаты по другим народам Амура и Сахалина (из коллекции РЭМ). Группировка по народам произведена в соответствии с тем, какое место в традиционном мировоззрении занимал медвежий праздник и мифология горных людей. Полагаем, что ульчей, орочей, негидальцев и ороков — все они испытали значительное влияние нивхов — можно объединить в одну группу, в отличие от нанайцев, в мифологических представлениях которых медведь уступает первенство тигру как хозяину гор и тайги<sup>9</sup>, а почитание стихий неразрывно связано с шаманистским мировоззрением.

Народ	Категория предметов	Количество визуализаций	Наличие значимых элементов		
			уши	глаза	рот
Нивхи	Ритуальная посуда	52	44	19	16
Нивхи	Изображения духов	27	10	24	20
Ульчи, оро- чи, неги- дальцы, ороки	Изображения духов	23	20	19	11
Нанайцы	Изображения духов	42	39	35	32

Обращает на себя внимание различная частота, а следовательно, и различная степень значимости разных элементов в

<sup>8</sup> Batchelor I. The Ainu and their Folklore. London, 1901. P. 470. Штернберг Л. Я. Материалы по изучению гилакского языка и фольклора. СПб., 1908. С. 31; Его же. Гиляки, орочи, гольды. С. 613; Крейнович Е. А. Нивхы. М., 1973. С. 170—176.

<sup>9</sup> Смоляк А. В. Представления нанайцев о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 151—159.

изображениях зверя на ритуальной посуде и в изображении духов у нивхов. Так, на ритуальных досках, ковшах, ложках в 85% случаев медведь изображен со звериными ушами, а в лечебных онгонах — только в 37% случаев. Наличие глаз и рта имеет противоположную семантическую привязку: на ритуальной посуде встречается менее чем в 40%, а у медвежьих онгонов — более чем в 80% случаев. Обобщая наметившуюся тенденцию в визуализации, можно сказать, что медведь-зверь у нивхов маркирован ушами, а медведь-горный человек — преимущественно глазами и ртом.

Для онгонов других народов и глаза и уши имеют высокую значимость — более 80% случаев; рот вырезан не столь часто. Более часто изображение рта наблюдается у нивхских и особенно у нанайских медвежьих онгонов.

Полагаем, что большая значимость изображения глаз в визуализации духов обусловлена их семантикой: это активные существа, способные циркулировать между двумя мирами, стремящиеся украсть душу человека либо помогающие вернуть душу, изгнать духа болезни. Большая значимость изображения рта — по сравнению с визуализацией на ритуальной посуде — объясняется, вероятно, прагматикой: чтобы духи помогли, их требовалось кормить.

Равно высокая значимость и глаз и ушей в онгонах нанайцев обусловлена, вероятно, тем, что здесь зооморфные изображения — это изображения зооморфных духов, а не горных людей, как у нивхов. Чтобы это объяснение распространилось и на онгоны остальных народов, у которых мифологема «медведи — горные люди» разработана менее отчетливо, чем у нивхов, требуется более детальное изучение ритуальной пластики этих народов.

В качестве значимого элемента выступает и медвежья лапа. Во-первых, ее изображение используется у нанайцев, нивхов автономно, как одна из двух-трех взаимосвязанных частей онгона от болезни конечностей. Во-вторых, медведь — хозяин тайги, хозяин медведей обычно изображается в вертикальной позе, на задних лапах.

Глаза медведя и в особенности его уши и лапа многократно встречаются как объекты специального воздействия в охотничьих обрядах, в ритуале и мифологии медвежьего праздника. У ряда народов — алтайских тюрок, кетов, эвенков, нанайцев<sup>10</sup> глаза медведя вынимали и проглатывали сырыми не раскусывая; считалось, что это укрепляет глаза человека-охотника, дает удачу в охоте и способствует тому, чтобы не заблудиться в тай-

---

<sup>10</sup> Алексеев Е. А. Культ медведя у кетов. С. 99; Василевич Г. М. О культе медведя у эвенков. С. 162—163; Крейнович Е. А. Медвежий праздник у кетов // Кетский сборник. Вып. 2. М., 1969. С. 102; Смоляк А. В. Представления нанайцев о мире. С. 149; Dyrenkova N. P. Bear Worship among the Turkish Tribes of Siberia // Proceedings of the 23d Intern. Congress of Americanists. N. 1. 1928. P. 419.

ге. Для эвенков, негидальцев, а также нивхов, ороков и айнов<sup>11</sup> характерно погребение глаз медведя, завернутых в стружки либо помещенных в специальный футляр, в тайге либо в родовом амбаре (у нивхов). Это осмыслялось не в контексте охотничьей магии (как в случаях проглатывания), но в связи с мифологемой умирающего и воскресающего зверя. У многих народов глаза медведя были табуированы для женщин.

Относительно глаз как элемента тела прослеживается единообразие толкования на уровне ритуала и на уровне мифа. И в ситуациях охотничьей магии, и в контексте мифологии обменных отношений глаза медведя и глаза человека соотносятся как гомологичные элементы тела зверя и тела человека и не используются как специальный знак для различения звериного/человеческого.

Совершенно иная семиотическая позиция у медвежьих ушей. Медвежьи уши, при том что их маркировали либо как таковые они выполняли маркирующую роль, никогда не сопоставлялись напрямую со слухом человека либо с восприятием речи. Уши — важная часть тела медведя, используемая человеком, когда он овладевает зверем, а также при различении принадлежности звериного либо человеческого существа иному, внечеловеческому миру.

В описаниях процедуры медвежьего праздника у нивхов, а также у айнов, ульчей непременно упоминается о том, что один из нескольких мужчин, которые стремятся надеть на медведя ошейник<sup>12</sup>, соломенные украшения<sup>13</sup> либо заставить его открыть рот<sup>14</sup>, хватает зверя за уши, чтобы прижать его голову. Ситуация овладения зверем, победы над ним символически изображалась у кетов, когда сын-подросток охотника седлал убитого медведя, держа его за уши<sup>15</sup>.

В негидальском мифе о единоборстве сына старика с сыном бурого медведя зверь хватает человека за руку, а человек зверя — за оба уха<sup>16</sup>. В нанайском мифе, когда голову медведя требуется перебросить на другой берег моря, ее берут за ухо<sup>17</sup>. В чукотском мифе белая медведица, чтобы спасти юношу, ока-

---

Василевич Г. М. О культе медведя у эвенков. С. 158; Васильев Б. А. Медвежий праздник. С. 85—86; Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 227, 233; Цинциус В. И. Воззрения негидальцев... С. 195.

<sup>12</sup> Золотарев А. М. Родовой строй и идеология ульчей. С. 108—110; Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 201; Шренк Л. Об инородцах Амурского края. С. 66.

<sup>13</sup> Денпредавич Ф. Этнографический очерк Южного Сахалина // Сборник историко-статистических сведений о Сибири и сопредельных ей странах. Т. 2. Кн. 10. СПб., 1875. С. 38.

<sup>14</sup> Batchelor I. The Ainu and their Folklore. P. 489.

<sup>15</sup> Алексеенко Е. А. Культ медведя у кетов. С. 96.

<sup>16</sup> Цинциус В. И. Негидальский язык. Л., 1982. С. 124.

<sup>17</sup> Шимкевич П. П. Материалы для изучения шаманства у гольдов // Записки Приамурского отдела РГО. Т. 1. Вып. 2. Хабаровск, 1896. С. 95.

завшегося на льдине в открытом море, предлагает ему сесть ей на спину и взяться за уши<sup>18</sup>. У ряда народов, в мифологии которых имеется сюжет о сожительстве женщины с медведем, говорится о том, что у женщины рождается ребенок с медвежьими ушами<sup>19</sup>. В этой ситуации медвежьи уши оказываются звериной отметкой у человека.

Однако встречается и противоположное по направленности маркирование — в обряде, когда звериные уши получают отметку принадлежности к человеческому миру. Материковые нивхи, айны, эвенки во время медвежьего праздника украшали уши зверя<sup>20</sup>. У кетов бездетные супруги, вырастившие медвежонка, надевали ему медные ожерелье, серьги и так отпускали его через несколько лет в тайгу<sup>21</sup>.

В мифологии нивхов в различных сюжетах фигурирует лишение медведя уха, что может служить средством для того, чтобы человек узнал зверя и не убил его<sup>22</sup>; одноухость сохраняется при превращении медведя в человека<sup>23</sup>. Маркирование человеческого уха — продырявливание, по мифологическим представлениям нивхов, обеспечивает проход души покойного в мир мертвых по хорошей дороге, если же это не сделано — души продвигаются по плохой дороге, где и погибают<sup>24</sup>.

Если попытаться объединить различные варианты семантики медвежьих ушей и их маркирования, то приходим к тому, что это: а) является отличительным элементом звериной ипостаси, б) служит отметкой места исхода зверя — из мира тайги к людям либо, в других ситуациях, — из мира людей в тайгу. Маркирование ушей медведя, включая одноухость (в фольклоре), как и маркирование ушей человека, благоприятствует судьбе индивида.

Семантика медвежьей лапы, сопоставляемой с человеческой рукой, наиболее отчетливо характеризует и противопоставление двух миров, соответствующих звериной и человеческой ипостасям, и их сближение. В наиболее полном виде это представлено в мифах.

---

<sup>18</sup> Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки. М., 1974. № 63.

<sup>19</sup> *Богораз-Тан В. Г.* Основные типы фольклора у народов Евразии и Северной Америки // Советский фольклор. № 4—5. М.; Л., 1936. С. 34; *Bogoraz W.* The Folklore of Northeastern Asia, as Compared with that of Northwestern America // *American Anthropologist*. 1902. Vol. 4. P. 661.

<sup>20</sup> *Крейнович Е. А.* О культе медведя у нивхов (Публикация и анализ текстов) // Страны и народы Востока. Вып. 24. М., 1982. С. 265, 276; *Василевич Г. М.* О культе медведя у эвенков. С. 162; *Пилсудский Б.* На медвежьем празднике у айнов о. Сахалина // Живая старина. Пг., 1914, № 1—2. С. 115.

<sup>21</sup> *Алексеев Е. А.* Культ медведя у кетов. С. 93.

<sup>22</sup> *Санги В. М.* Нивхские легенды. Южно-Сахалинск, 1961. С. 27—30.

<sup>23</sup> Легенды и мифы Севера. М., 1985. С. 290.

<sup>24</sup> *Крейнович Е. А.* Рождение и смерть человека по воззрениям гиляков // Этнография. 1930. № 1—2. С. 112.

Центральная тема в эвенком мифе о происхождении медвежьего праздника — борьба двух близнецов, человека Торгани и медведя Наката, рожденных женщиной, заблудившейся в лесу и проводшей зиму в берлоге<sup>25</sup>. В повествовании в нескольких контекстах идет сопоставление функций человеческой руки и медвежьей лапы. Так, медвежонок, помогая по дому, носит поленья в зубах, а лапами выдирает деревья и копает землю в поисках пищи. В ответ на заявление своего брата-человека, что он одолеет, убьет его, Накат, забравшись на гору, становится на задние лапы, ревет. Вызывая на борьбу, человек Торгани не может рукой достать до того места на дереве, где имеются следы медвежьих зубов и когтей, ему приходится взять острый камень. Наконец в последней схватке, после драки кулаками, медведь, забыв о предварительной договоренности, ударяет своего близнеца лапой с разжатыми когтями и кусает его зубами в руку. Тогда Торгани, у которого уже искалечена рука, решает «поискать себе когти». Накат не преследует его — человек пробует дерево, затем выбирает камень и, заострив его, убивает зверя. Сев на задние лапы, медведь произносит просьбу об установлении ритуала похорон, то есть медвежьего праздника, что позволит людям в дальнейшем беспрепятственно промысливать медведей.

Близнечество, а следовательно, равенство по рождению, переносит центр внимания на различия в физическом облике. Медведь сильнее человека, зубы и когти зверя сильнее человеческой руки, но рука, вооруженная специально сделанным оружием, делает человека сильнее.

Способ, каким можно победить зверя, способы дозволенной охоты на медведей интерпретируются и в мифах других народов. У нивхов и негидальцев известен сюжет о том, как человек убивал медведей саблей, отчего горных людей становилось все меньше<sup>26</sup>. Такой способ убиения осуждается, так как он ведет к нарушению обменных отношений между мирами. В негидальском мифе приводится еще один способ справиться с медведем: после того как медведь хватает человека за руку и тот роняет саблю, человек ухватывает зверя за уши, добываясь равновесия сил в схватке; в результате погибают оба.

Средоточие силы медведя, медвежьей лапы — его когти, по мифу. Именно поэтому, вероятно, у нивхов и других народов медвежьи когти, наравне с высушенной лапой зверя, использо-

---

<sup>25</sup> Этот миф записан в 1937 г., а опубликован в 1985 г., см.: Легенды и мифы Севера. С. 200—213.

В 1957 г. Г. М. Василевич опубликовала вариант этого мифа, распространенный у аянских эвенков, эвенов и у ороков, см.: *Василевич Г. М. Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков* // Сб. МАЭ. Т. 17. М.; Л., 1957. С. 168.

<sup>26</sup> См.: Легенды и мифы Севера. С. 288—291; *Цинциус В. И. Негидальский язык*. С. 123—124.

вались в качестве оберега и как талисман для снискания удачи в охоте, физической силы.

С лапой медведя у некоторых народов связывались и другие сакральные функции: гадание<sup>27</sup>, изготовление шаманского онгона (либо шаманской колотушки)<sup>28</sup>. У нанайцев передние лапы зверя передавались охотнику, убившему его в тайге<sup>29</sup>; у нивхов при разделке туши зверя все наиболее крупные мышцы и сухожилия лап относились к частям, табуированным для женщин<sup>30</sup>. У ульчей во время прощального вождения по селению медведя, выращенного к празднику, ему давали переступить порог дома хозяина только передними лапами и тут же оттаскивали назад, повторяя это несколько раз<sup>31</sup>. Эти функции, при всем их различии, семиотически сходны в том, что медвежья лапа здесь символизирует связь между различными мирами: мир людей/мир душ умерших; обитатели леса/охотники; мир горных людей, куда отправится медведь/дом, где его вырастили. Точнее, медвежья лапа не просто соотносит два мира, но маркирует их границу.

Последнее свойство определяется, полагаем, не звериными чертами лапы — наличием шерсти, когтей, — но как раз ее сходством с человеческой рукой по форме и по использованию. Можно привести примеры прямого сопоставления медвежьей лапы с человеческой рукой. В негидальском мифе медведь просит бога о пятипалой руке (ему в этом отказывают)<sup>32</sup>. У нивхов столбы, к которым привязывали медведя на площадке для ритуального убийства, очищали от коры, оставляя четыре сучка, которые называли *тот* — «рука»<sup>33</sup>. У якутов в случае, когда не удавалось обнаружить вора, его след царапали медвежьими когтями, заклиная, чтобы пальцы и кожа его рук так же скрючились, сморщились, как у медвежьей ладошки<sup>34</sup>.

Сопоставим семиотический статус лапы (передней) и глаз, ушей медведя в символизации звериного/человеческого. В отличие от медвежьих ушей, лапа, как и глаза, имеет гомологи-

---

<sup>27</sup> Алексеев Е. А. Культ медведя у кетов. С. 94; Василевич Г. М. О культе медведя у эвенков. С. 167; Крейнович Е. А. Медвежий праздник у кетов. С. 102.

<sup>28</sup> Арсеньев В. К. Лесные люди удэгейцы. Владивосток. 1926. С. 181; Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Л., 1983. С. 132; Егже. Культурный комплекс нганасан // Сб. МАЭ. Т. 27. Л., 1981. С. 165; Дьяконова В. П. Предметы к лечебной функции шаманов // Сб. МАЭ. Т. 27. Л., 1981. С. 143; Кенин-Лопсан М. Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Новосибирск, 1987. С. 65.

<sup>29</sup> Смоляк А. В. Представления нанайцев о мире. С. 146.

<sup>30</sup> Крейнович Е. А. Нивху. С. 215—216.

<sup>31</sup> Золотарев А. М. Родовой строй и религия ульчей. С. 112.

<sup>32</sup> Цинциус В. И. Воззрения негидальцев... С. 190.

<sup>33</sup> Крейнович Е. А. Нивху. С. 193.

<sup>34</sup> Ионов В. Медведь по воззрениям якутов // Живая старина. Т. 24. М., 1915. С. 57.



ческий элемент — руку человека. Также в отличие от ушей и подобно глазам и рту, в совокупности с ними (нивхи сохраняли в ритуальном амбаре кожу, снятую с края губ и носа медведя, и когти с полоской кожи с лап) лапа входит в число звериных элементов, символизирующих не тело зверя, как уши, но душу обитателя другого мира, пришедшего к людям в звериной ипостаси.

В отличие и от ушей, и от глаз медведя, которые метонимически связаны только со звериным обликом, лапы (в особенности передние) имеют два семиотических аспекта: звериный — представленный когтями и человеческий — обусловленный сходством формы, в том числе одинаковым количеством пальцев, и сходством в использовании. Если посредством медвежьих ушей маркируется звериное в индивидууме и, возможно, локус исхода, то лапа, соотнося звериное и человеческое и два мира — человеческий и нечеловеческий, маркирует границу между ними<sup>35</sup>. Последняя формулировка, подразумевает, что в мышлении носителей культуры присутствует представление о границе между мирами — это уже прослеживалось (в предыдущей главе) на материале нивхской мифологии. Здесь отметим лишь, что переход персонажей нивхских мифов из человеческого мира в мир горных людей нередко описан через смену оставляемых ими следов: сначала — человечьи, а затем — медвежьи (иначе говоря, человечьи ноги преобразуются в медвежьи лапы), встречается упоминание и промежуточной фазы — «наполовину человеческий след, наполовину медвежий след»<sup>36</sup>.

Подведем итоги. Такие элементы, как уши, глаза, рот и лапы медведя, наиболее часто определяют визуальную схему тела зверя в его пластических изображениях у народов Амура и Сахалина. Интересной параллелью к этому считаем выделение в изображениях медведя в искусстве индейцев Северной Америки таких непропорционально крупных частей, как глаза, уши и передние лапы (Г. И. Дзенискевич)<sup>37</sup>. Благодаря проведенному выше рассмотрению роли этих элементов в мифах на уровне ритуала (в основном — медвежьего праздника) показана укоренность их в религиозном мышлении, значимость этих отдельных визуальных элементов — частей тела для перехода к целому — в целях ли овладения зверем, или установления связи с его «душой», или воссоздания его образа в памяти коллектива.

---

<sup>35</sup> Отметим, что такое же символическое значение лапы медведя — маркирует границу между человеческим и нечеловеческим миром (деревня/лес; мир живых/мир умерших) — обнаружен нами на русском материале, см.: *Островский А. Б.* Русская сказка «Медведь на липовой ноге» (От структурной интерпретации к историческим корням) // Язычество восточных славян. Л., 1990.

<sup>36</sup> *Штернберг Л. Я.* Материалы по изучению гилакского языка и фольклора. СПб., 1908. С. 174, 181, 187.

<sup>37</sup> *Дзенискевич Г. И.* Медведь в искусстве индейцев Северо-Западного побережья Северной Америки // Сб. МАЭ. Т. 11. Л., 1985. С. 60.

Искомый мыслительный стереотип, вокруг которого структурируется совокупность ассоциаций, представлений, связанных с медведем и идущих от разных социокультурных институтов, определяется тем, что элементы, значимые для построения визуального облика медведя, являются также семиотически значимыми в религиозном мышлении. Мы имеем в виду, что каждый из трех элементов (уши, глаза, лапа) визуального облика служит средством выражения, иначе говоря, передает конкретное значение по каждой из двух логических координат: 1) звериное/человеческое и 2) человеческий/внечеловеческий мир (у нивхов — мир «горных людей»).

Эти две координаты, отметим, сами по себе не совмещены ни логически, ни семиотически. Они оказываются как бы сцепленными только благодаря тому, что они, во-первых, совместно очерчивают мифологему «медведи — горные люди» и, во-вторых, потому что мышлением носителей культуры выделены опорные элементы визуально-пластического облика медведя. Представим полученные результаты таблицей:

Визуальный облик горного человека-медведя				
Логическая координата	Опорные элементы облика			
	уши	глаза	лапа	
			лапа медведя	рука (нога) человека
звериное/человеческое в облике	+	±	+	—
Принадлежность человеческому/внечеловеческому миру персонажа	—	±	—	?

Наиболее предсказуемо значение персонажа, в облике которого присутствуют медвежьи уши либо конечности имеют форму медвежьих лап. Глаза, связываемые с душой персонажа, не имеют, однако, специфического значения ни по одной из двух координат. Наконец человеческая рука (нога) служит специфическим, но не отличительным признаком для облика в целом, так как по одному этому признаку, как и даже по антропоморфному облику, невозможно установить принадлежность персонажа тому либо другому миру.

Конечно, трех вышеохарактеризованных элементов облика медведя недостаточно для того, чтобы воссоздать движение религиозного мышления. Дело не столько в том, что данные эле-

менты не исчерпывают всей совокупности значимых элементов визуального облика (например, вот еще признаки, о которых пойдет речь в дальнейшем: форма головы, наличие асимметрии). Пока что нами выделен как бы собирательный инвариант — совокупность значимых элементов, вне их целостной связи; показано уже тем самым наличие в культуре означающей деятельности — предпосылки формирования языка и способов движения мышления. Переходим теперь к изучению лечебно-магических медвежьих онгонов, в каждом из которых представлена конкретно-целостная связь значимых элементов и вместе с тем каждый из которых изготовлен для конкретной задачи исцеления или оберега.

### СЕМАНТИКА «МЕДВЕЖЬИХ» ОНГОНОВ

Как уже отмечалось выше, наиболее обстоятельное рассмотрение семантики лечебных амулетов народов Сибири было выполнено Д. К. Зелениным<sup>38</sup>. Нам представляется неприемлемой трактовка семантики онгонов (изображений духов болезни) исключительно в контексте их исторического происхождения от тотемизма и тотемов-животных, что составляет базовое допущение исследователя. Однако благодаря предложенному им эвристичному различению религиозно-мифологических характеристик самих персонажей (онгоны) и пластических, конструктивных характеристик их вместилищ (леканы) открываются методические возможности в исследовании религиозного мышления посредством изучения различных приемов визуализации персонажей, ответственных за болезни и исцеление.

Ниже при изучении семантики амулетов и проблемы первобытного мышления мы используем не терминологическое различие *онгон/лекан* (что было бы важно для изучения анимистического мировоззрения как такового), а различение мифологического *персонажа*, принадлежащего памяти коллектива, и *онгона*, композиция, конструкция и лечебная прагматика которого восходят к данному персонажу. При настоящем подходе сохранение еще одного, третьего термина, выглядело бы как эклектика.

Совокупность рукотворных лечебных амулетов, функционирующих в этнической культуре, — это, считаем, единая знаковая система, семантика ее восходит к мировоззренческим представлениям, фонд которых образован различными социокультурными институтами. Прагматика же такой знаковой системы задана всеми теми видами заболеваний, от которых амулеты помогают. Целенаправленное изучение и семантики и прагматики лечебных амулетов в языке визуально-пластических характерис-

---

<sup>38</sup> См.: Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири. М.; Л., 1936.

тик проводится впервые. Вместе с тем следует напомнить о двух серьезных работах, специально посвященных анализу лечебных амулетов народов Приамурья в семиотическом ключе. Мы имеем в виду статьи венгерского ученого Г. Диосеги (по нанайцам) и петербургской исследовательницы Е. П. Орловой (по нивхам)<sup>39</sup> Диосеги, основываясь на анализе названий амулетов и их формы, обнаружил два системообразующих принципа: 1) принцип аналогии — соответствие амулета больному органу или болезни по форме, по симптоматике; 2) принцип симпатии — соответствие конкретного вида животного определенным видам болезней. Орлова продемонстрировала возможность расшифровки семантики амулетов путем привлечения напрямую мифологических представлений нивхов о стихиях (иначе говоря, о космологических локусах и их обитателях).

Оба подхода плодотворны в целях классификации амулетов в соответствии с теми болезнями, против которых они применялись. Различие в подходах обусловлено, полагаем, в значительной мере спецификой самого материала: во-первых, прагматика, или назначение, нанайских амулетов, зафиксирована в коллекциях заметно лучше чем в случае нивхских амулетов; во-вторых, число зооморфных персонажей — онгонов у нанайцев гораздо обширнее, в то время как у нивхов животных образов сравнительно немного и онгоны группируются вокруг главных репрезентов космологической сферы (для горного мира — медведь, для морской стихии — нерпа, тюлень).

В изучении визуально-пластических изображений духов мы используем оба упомянутых подхода, однако главным образом стремимся к поиску системообразующих элементов в самой пластике, поскольку наша задача — не классификация амулетов, но реконструкция движения религиозного мышления, использующего лечебные амулеты в качестве своего зрительного плана.

Начнем с уточнения той роли, которая приписывалась амулетам в излечении. Их «кормили», носили на теле — через их посредство заболевший человек, его больной орган оказывались связанными с миром духов — иной космологической сферой. Можно показать, что ношение амулетов у нивхов связано с представлениями об их способности оказать помощь в возвращении украденной души больного человека.

В мифологических преданиях нивхов упоминаются деревянные фигуры — изображения людей, используемые героями преданий то в роли посредников, то в роли работников. Так, когда жену и сестру героя в его отсутствие забирают горные люди, то об этом сообщает деревянная фигура, находящаяся в его доме:

---

<sup>39</sup> См.: Диосеги Г. Развитие одного вида целительных амулетов у гольдов // *Folia Ethnographia*. 1949. Vol. 1. Fasc. 1—4; *Dioszegi G. Le principe thérapeutique des goulds* // *Ethnographia*. 1974. Vol. 8. Fasc. 1—2; Орлова Е. П. Амулеты гиляков // Археология и этнография Дальнего Востока. Новосибирск, 1964.

он просит эту фигуру с ним пойти («Тебя посредником сделаю!») и, поскольку у нее нет ног, несет ее с собой на спине. По пути к горным людям герою встречается старуха, знающая, куда горные люди увели его сестру; старуху, поскольку у нее болит нога, герой также несет на спине<sup>40</sup>. Итак, посредник, которого нивх несет на своем теле, не только имеет функцию «оратора» (перевод Л. Я. Штернберга), могущего от имени человека-нивха объясниться с горными людьми, но и конкретно указывает местонахождение того, что украдено горными людьми.

Штернберг сближает такие деревянные фигурки с теми деревянными «изображениями человека, животного либо отдельных органов человеческого тела, которые изготовлялись нивхами в случае болезни и носились на теле больного в качестве верного средства от болезни»<sup>41</sup>.

Отметим, что амулетам и на уровне верований, а не только в мифах, присуща функция поиска и возвращения украденного. Нивхи полагали, что амулет помогает шаману установить местонахождение злого духа, который украл душу больного<sup>42</sup>. (Нанайский шаман по свойствам болезни определял, к какому бурхану унесена душа больного, и затем с помощью своего главного помощника, бурхана «аями» разыскивал жилище бурхана, причинившего болезнь.)

Итак, конкретный амулет мог быть не изображением духа, вселившегося в тело больного, но изображением духа, укравшего душу больного либо помогающего ее вернуть. Поскольку мы собираемся рассмотреть амулеты с изображением медведя в контексте религии обменных отношений между двумя мирами, то этот второй тип представлений о причине болезни и ее излечении особенно важен.

Методику изучения пластики амулетов построим следующим образом: 1) объединение амулетов в группу по виду болезни; 2) рассмотрение по отдельности амулетов в каждой группе с целью обнаружения персонажей-посредников, служащих коммуникации между миром людей и миром гор, леса; 3) соотнесение мифологической семантики амулетов данной группы с представлениями о краже-возвращении души больного человека.

Не у всех амулетов имеется атрибуция их назначения. Для формирования групп по видам заболеваний мы учитывали только те предметы из коллекции РЭМ и МАЭ РАН, у которых, во-первых, есть «медвежий» элемент (полное изображение медведя; его голова либо часть тела — обычно лапа; медвежья шерсть), а во-вторых, еще изображена либо как-то маркирована на основном изображении определенная часть тела больного человека.

---

<sup>40</sup> Штернберг Л. Я. Материалы по изучению... С. 65, 110.

<sup>41</sup> Там же. С. 114.

<sup>42</sup> Крейнович Е. А. Нивхы. С. 450—451.

Второе требование к подбору исходит из предварительного изучения коллекций амулетов народов Амура и Сахалина: изображение больного органа либо определенного характера изображения, кодирующее симптом болезни, — стилистическая черта пластики, общая (хотя отнюдь не обязательная) для нивхов, ороков, нанайцев, ульчей, негидальцев. С учетом указанных требований мы охватили почти все имеющиеся в собраниях амулеты, исключив лишь те, композиция которых содержит элементы, относящиеся, по-видимому, к трех- или многочастной космологии. Всего в выборку попало 83 предмета, изготовлявшихся в общей сложности при 17 различных заболеваниях, в том числе более полно представлены амулеты от болезни конечностей (20) и от болезни живота (12), от болезни сердца (7) и от болезни головы (5).

Третья из этих групп интересна для анализа еще и тем, что она представлена, как оказалось, исключительно нивхскими предметами. Один из них — из коллекции МАЭ, собранной в 1857 г. Л. И. Шренком, остальные — из коллекций РЭМ, собранных в низовьях Амура и на Сахалине в 1910—1920 гг. В. Н. Васильевым. Это небольшие деревянные фигурки высотой 5—8 см, предназначенные для ношения на шее. Кратко опишем их композицию, форму:

1) сердце, от него вверх идут два сосуда-отростка, один из них вырезан в виде медвежьей головы, а второй — в виде человеческой головы с верхней частью туловища (рис. 3);

2) сердце с отходящими от него сосудами, оканчивающимися изображением медведя, который лапами охватил сзади человека;

3) два сердца, к одному из них, подобно звену цепи, подсоединена голова человека, к другому — голова медведя (рис. 4);

4) сердце, из верхушки которого выходят верхние половины тела двух медведей, охвативших друг друга лапами;

5) голова медведя с туловищем, выполненным в форме сердца;



Рис. 3. Амулет от болезни сердца.  
Нивхи. МАЭ РАН, 36—141.

6) фигурка медведя на барсе, который стоит на двух сросшихся туловищах близнецов (туловища имеют форму, подобную сердцу);

7) сердце, на узкой стороне его вырезано лицо человека, наверху сердца — фигурка медведя (рис. 5)<sup>43</sup>.

Отметим пластические характеристики, общие для нескольких предметов. В шести предметах непосредственно имеется изображение сердца — большого органа, в трех предметах наблюдается мотив удвоения — близнецства (два сердца, два медведя, два туловища), в четырех предметах наряду с изображением медведя имеется изображение головы либо лица человека.

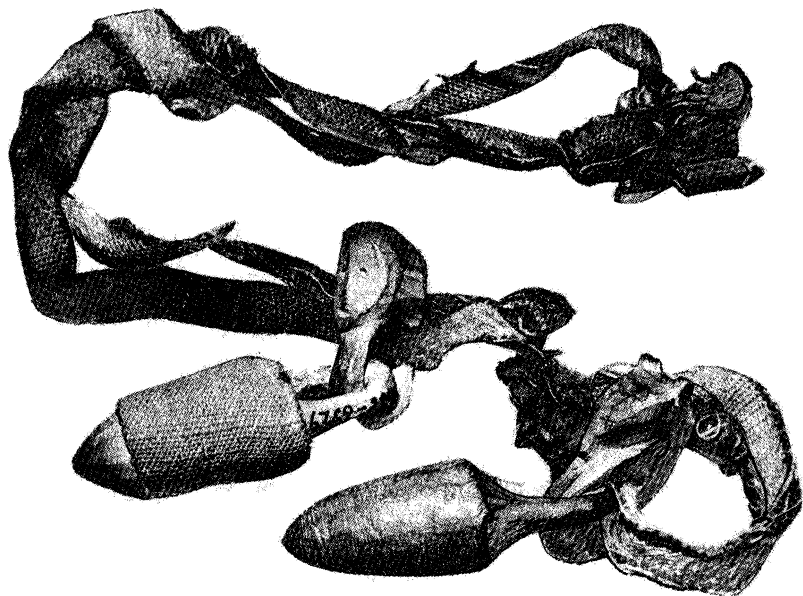


Рис. 4. Амулет от болезни сердца. Нивхи. РЭМ, № 6762—224.

Изображение большого органа — характерная черта в амулетах народов Приамурья. Что касается именно сердца, то его изображение, вероятно, может иметь еще одну функцию. Как уже разбиралось выше в главе II, у нивхов представление о сердце и кровообращении как процессе, от него зависимом, служило планом выражения такой анимистической категории, как душа. Из двух душ человека сердце ассоциировалось с «большой душой», разлитой по всему телу. По-видимому, рукотворное изображение сердца, тем более в комплексе с неким мифологичес-

<sup>43</sup> Соответственно перечню: МАЭ РАН. Кол. № 36—141; РЭМ. Кол. № 6762—192, 224, 217, 178; 5602—42, 51.

ким персонажем, означает уже не только больной орган человека, но и его душу, которую этот персонаж похищает либо, наоборот, может вернуть. С учетом этого приступим к определению семантики амулетов, начав с установления подразумеваемых их композицией персонажей.

Композиция второго и третьего амулетов данной группы указывает на изображенные здесь два типа персонажей в мифологии обменных отношений с горным миром. Это, соответственно, человек, задранный медведем, и близнецы. Оба персонажа после своей смерти покровительствуют сородичам как в охоте, так и в избавлении от болезней<sup>44</sup>

Промежуточный статус этих персонажей в двухчастной космологической схеме как раз наиболее проясняется в языке пластики. Соединение такого персонажа с сердцем больного человека означает пребывание «больной души» как бы в промежуточном пространстве между мирами, откуда ее может вернуть один из подобных персонажей-покровителей.

Два сердца в третьем амулете — это не дважды воспроизведенное изображение больного органа, это сердца близнецов, порознь подсоединенные к человеческой голове и к медвежьей голове. Уместно напомнить, что в ритуале медвежьего праздника (об этом подробно см. в главе



Рис. 5. Амулет от болезни сердца. Нивхи. Рэм, № 5601—51.

<sup>44</sup> См.: Штернберг Л. Я. Первобытная религия. Л., 1936. С. 21, 91—93, 106—107; Крейнович Е. А. Нивху. С. 394—395, 428—433, 435—439. О связи представлений о близнецах с медведем на ульчском материале см.: Золотарев А. М. Родовой строй и религия ульчей. С. 140—143; Куйсали О. А. О некоторых религиозных представлениях ульчей, связанных с медвежьей клеткой // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980. С. 70—77.



III) первая из табуированных частей, укладываемых непосредственно за головой медведя, внесенной в дом в качестве почетного гостя, — это сердце. С сердца начинается извлечение внутренних при разделке медвежьей туши, тем самым — их отделение от головы. Сердцем, присоединяемым к неосвеженной голове, составляется в единстве с ней финальный комплекс горного человека — гостя людей. Следовательно, возвращаясь к конструкции рассматриваемого амулета, петельчатый, а не монолитный способ соединения с головой означает, вероятно, относительную автономию головы от сердца, или «маленькой души» (сохраняющейся после смерти и переходящей в горный мир) от «большой души» (пребывающей в том мире, где родился и живет индивид и всегда, пока жив, — в его теле). Привлечение образа близнецов к помощи в избавлении от болезни сердца воссоздает полную двухчастную схему души близнеца, как бы обращенного головой к горному миру, а сердцем — к человеческому. Петельчатый способ соединения — это и способ схематического указания на то, что здесь присутствуют анимистические категории (а не только орган тела больного человека, с этим мы еще встретимся в другой группе амулетов), и указание на то, что это подсоединение имеет временный характер.

Вместе с тем одно из сердец, а именно обернутое белой тряпичей, представляет также изображение больного органа; такой способ маркирования места болезни характерен для нивхских амулетов. Это и сердце человека, и его душа, изображенная подсоединенной к «маленькой душе» близнеца. Не означает ли такое подсоединение, что духи-близнецы выкрадывают душу человека? Это предположение сразу отпадает, поскольку близнецы в верованиях всегда выступают покровителями нивхов. Более того, подсоединение больного органа именно к человеческой голове можно трактовать, полагаем, как то, что движение души человека совершается не в сторону горного мира, а в сторону нивхов: близнецы возвращают назад душу человека, украденную злыми духами.

В свете предложенной трактовки можно представить также семантику четвертого и пятого амулетов данной группы. Два медведя, обнявшиеся (или борющиеся?) — это вариант изображения близнецов уже как персонажей горного мира; они вернут душу больному. Амулет, состоящий из головы медведя, соединенный коротким стержнем с изображением сердца (обшитого белой тряпичей), также представляет собой «маленькую душу» горного человека с подсоединенной к нему «большой душой» человека-нивха. Однако поскольку сердце здесь композиционно означает также тело медведя и подсоединение не имеет петельчатого характера, то нет явного указания, что душа больного будет возвращена ему горным духом. Семантика амулета в це-

лом предстает, таким образом, в качестве весьма общего диагноза болезни: горный дух захватил душу больного.

Мотив духов-близнецов, способствующих излечению от болезни сердца, отчетливо прочитывается и в лечебной магии нанайцев. В одном из нанайских мифов, записанных П. П. Шимкевичем, говорится о паре бурханов *аджеха* — источнике болезни взрослого и смерти ребенка<sup>45</sup>. Вместе с тем в ритуальной практике эти две небольших антропоморфных фигурки, при их присоединении к более крупной фигуре *аджеха*, помогают от спазматических сердечных сокращений. Наконец, они являются необходимым дополнением к специальному амулету от болезни сердца — *миолдоко*, представляющему собой деревянное изображение сердца с вырезанным на нем лицом человека<sup>46</sup>. Итак, близнецы *аджеха*, способные украсть душу, способны также и обеспечить ее возвращение больному. Можно сказать, они выполняют транспортную функцию — перевозчиков души человека. Данная типологическая параллель к нивхским близнецам подтверждает их магическую лечебную функцию: возвращать украденную душу больному.

Еще в одном из оставшихся амулетов от болезни сердца, № 6, имеется мотив близнецства. Медведь на телах близнецов — это фертильная способность горного человека, от которого рождаются близнецы. В данном амулете оба тела-«сердца» обшиты общей желтоватой тряпицей; композиционно они не связаны с медведем, но поскольку их два, а не одно, все же тем самым вводится контекст близнецства как результат порождающей силы медведя — горного человека. Барсов на территории проживания нивхов нет, но если все же следовать в этом описи регистратора (опись сделана в 1954 г. Е. П. Орловой, опытным этнографом-полевиком), то получаем, что здесь изображена победа медведя-близнеца, покровительствующего людям, над злым духом, попытавшимся овладеть душой больного.

В композиции первого в данной группе и наиболее раннего по времени сбора (1857 г.) амулета воспроизводится анатомическая схема процесса кровообращения: сердце с отходящими от него двумя главными сосудами. Заметим сразу, что такой способ пластического изображения сердца характерен не только для двухчастной космологии: известны амулеты, в которых один из отходящих от сердца сосудов имеет форму медвежьей головы, а другой — головы морского животного; есть амулет с отростками, завершающимися каждый змеиной головой (о них речь пойдет позднее). Данный амулет следует рассматривать в контексте двухчастной космологии не потому, что от сердца отходят два эле-

---

<sup>45</sup> Шимкевич П. П. Материал для изучения шаманства у гольдов // Записки Приамурского отдела РГО. Т. 1. Вып. 2. Хабаровск, 1896. С. 117—118, 102.

<sup>46</sup> Шимкевич П. П. Материал для изучения... С. 58, 45, 50, приложение 10.

мента, но потому, что изображены головы медведя и человека — мотив близнечества в коммуникации людей с миром гор, леса. В данном случае сердце с сосудами — это функционирующий орган, сердце человека, а не сердце близнецов; совпадение в числе элементов — два сосуда и две головы близнецов — не имеет, полагаем, специальной семантики, носит конструктивно-стилистический характер, позволяет выразить полноту покровительства близнецов.

Наиболее сложной нам представляется семантика последнего амулета группы. Человеческое лицо, вырезанное на изображении больного органа, — не характерная черта в пластике нивхских и вообще амуро-сахалинских амулетов, встречается в ряде случаев только у нанайцев: в амулетах от болезни конечностей, в сочетании с медвежьей лапой либо человеческой ступней, кистью<sup>47</sup> и в амулете *миолдоко*, использовавшемся при болезни сердца. Ни в первом, ни во втором из этих случаев вырезанное лицо не означает духа болезни, вселившегося в тело больного. При болезнях конечностей изображение вырезано не на них, а на отдельном звене (как отмечено Д. К. Зелениным, вырезанный из дерева орган тела, со свободным движением в суставе, символизирует излечение)<sup>48</sup>. В амулете *миолдоко* человеческое лицо, вырезанное на сердце, в единстве с фигурками-близнецами *аджеха*, которые сами по себе могут иметь и вредоносное воздействие, способствует излечению<sup>49</sup>.

Важно отметить, что очертания человеческого лица в нивхском амулете весьма сходны с очертаниями лица в *миолдоко* и в амулете *тереми*<sup>50</sup>. У Штернберга имеется пояснение относительно персонажа *тереми*: «человекообразное существо без ног, живет под землей»<sup>51</sup>, его делают при болезнях рук. В нанайско-русском словаре *тэрэм*, *тэрэмди* означает «ясно, отчетливо» (в применении к зрительному впечатлению и к воспоминанию)<sup>52</sup>.

Следовательно, данный антропоморфный персонаж помогает ясно, отчетливо нечто увидеть. Что именно?... Аналогичное изображение с той же целью делалось у орочей, только шаман обращался не к подземному существу, а к небесному — божеству *Эндури*. В этом обряде использовалась палочка с изображением человеческого лица — *бооко*, и соединенному с ней камню задавался вопрос, какое злое существо вселилось в тело больного<sup>53</sup>.

---

<sup>47</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 337. Ниже рассматриваются подобные амулеты из коллекции РЭМ и МАЭ.

<sup>48</sup> Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири. С. 342.

<sup>49</sup> Шимкевич П. П. Материал для изучения... С. 50.

<sup>50</sup> Шимкевич П. П. Материал для изучения... См. приложение 10.

<sup>51</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 515.

<sup>52</sup> Оненко С. Н. Нанайско-русский словарь. М., 1980. С. 421.

<sup>53</sup> Штернберг Л. Я. Первобытная религия. С. 28.

Вероятно, от аналогичных антропоморфных персонажей на нанайских амулетах ожидали ясного усмотрения и указания, где находится украденная этим злым духом душа больного. Того же, полагаем, ожидали и от антропоморфного существа, вырезанного на нивхском амулете.

На верхушке сердца — фигурка медведя. Он не приближается мордой к сердцу, стоит на высоких вытянутых лапах, обозревая пространство.

В орокской коллекции, собранной также В. Н. Васильевым в 1910 г., горный хозяин изображен с двумя головами, верхняя — с медвежьими четырехугольными ушами на макушке (РЭМ, колл. № 2079—8). В описи, составленной самим собирателем, отмечается, что верхняя голова означает помощника горного хозяина. В нивхских коллекциях Васильева имеется предмет (РЭМ, колл. № 5179—8)<sup>54</sup>, изображающий шаманских духов на обрубке дерева — две головы: хозяина гор (человеческая голова) и его помощника (голова медведя), обращенные в противоположные стороны.

Полагаем, что и рассматриваемый нами предмет также содержит изображение хозяина гор (лицо человека) и его помощника. Функции медведя здесь состоят и в том, чтобы увидеть, где находится душа больного, и в том, чтобы ее доставить. Общее у данного амулета с другими амулетами группы от болезни сердца — в том, что во всех этих вариантах «лечения» сердца покровительствуют и перевозят душу больного медведи — горные люди. Это персонажи, душа которых принадлежит миру горных людей, а сами они связаны с «низовскими людьми» — нивхами либо по факту особенного рождения (близнецы), либо по факту особенной смерти (человек, задранный медведем), либо как посланцы хозяина гор.

В группе амулетов от болезни живота и в группе от болезни головы иная семантика онгонов, хотя в ее формировании, как можно показать, использованы те же источники. Рассмотрим два нивхских амулета, первый из которых избавляет от боли головы, а второй — ее причиняет (оба из коллекции Васильева 1913 г., зарегистрированы позднее, не самим собирателем).

У сидящего женского изображения (рис. 6) имеется широкий шелковый пояс зеленоватого цвета, что не встречается на других амулетах нивхских коллекций 1910-х гг. Кусочками шелковой ткани обычно украшали деревянные фигурки заместителей умерших<sup>55</sup>.

Бюст ребенка на животе женщины выглядит так же, как и изображения двух детских бюстов на голове фигурки-заместительницы *тоңр чңай* — «изображение близнецов», сделанное нив-

<sup>54</sup> Этот предмет опубликован, см.: Орлова Е. П. Амулеты гиляков. С. 225.

<sup>55</sup> Крейнович Е. А. Рождение и смерть человека... С. 109.



Рис. 6. Амулет от болезни головы. Нивхи. РЭМ, № 5169—13.

хом после смерти его жены и детей-близнецов (РЭМ, № 5169—94). В амулете от головной боли бюст ребенка помещен не на голове женского изображения, а на животе: это можно толковать в свете верования, что души детей, которые должны родиться, вселяются в чрево их будущей матери<sup>56</sup>, хотя мы к этому еще вернемся с целью уточнения.

Непонятна у данного персонажа роль изображения медведя: либо он грызет голову беременной женщины (и от этого болит голова), либо он пытается проникнуть в голову женщины (и тогда это означало бы проникновение души горного человека). Наконец, здесь могут подразумеваться сразу обе эти функции изображенного элемента, поскольку они суть способы овладения не только головой — частью тела человека, но также его «маленькой душой».

Обратим внимание на позу женщины: в сидячей позе хоронили только тех умерших, душа которых должна была уйти к горным людям — человека, задранного медведем, близнецов и их мать<sup>57</sup>. Если перед нами изображение умершей матери близнецов, то фигурка медведя означает душу близнеца-медведя. Но почему тогда он проникает через голову женщины, а не вселяется в чрево, как близнец-человек?

Ответ возможен как с анимистических позиций, так и в аспекте структурной характеристики места связи двух миров. Во-первых, голова — вместилище «маленькой души», главной для определения космологического локуса. Во-вторых, место прибытия горного человека нередко совпадает, в мифах, с местом его ухода<sup>58</sup>. Сюда же следует добавить и то, что в изображении умерших: матери с детьми-близнецами — такой случай только что упоминался — фигурки детей, символизирующих, что их души переходят в горный мир, помещались не на животе, а на голове фигурки-заместительницы их матери.

Теперь уточним семантику детской полуфигуры на лечебном онгоне. Эта женщина — мать близнецов, как и женщина в *тонрчин*, но онгон сделан с лечебной целью и в нем продемонстрировано мифологическое качество персонажа; в силу этого изображен не момент ухода души близнецов, как в групповой фигурке-заместительнице, но момент их прихода, предваряющий зачатие.

Второй амулет — это фигурка человека с большим опущенным животом, широко поставленными ногами, причем правая короче; челюсть сильно выдается, лоб нависает над лицом, гла-

---

<sup>56</sup> Крейнович Е. А. Рождение и смерть человека... С. 90.

<sup>57</sup> Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 432.

<sup>58</sup> См., например: Штернберг Л. Я. Материалы по изучению... С. 172—173.

за отмечены бусинами; фигурка обернута кусочком медвежьей шерсти<sup>59</sup>.

Кусочек медвежьей шерсти на деревянной фигурке вполне сопоставим с медвежьей шкурой в ритуальной практике и в мифологии. После освежевания медведя, убитого на медвежьем празднике, один человек становился у головы, другой у ног медведя, затем они попеременно бросали друг другу медвежью шкуру и при этом издавали подобие медвежьего рычания<sup>60</sup>. Согласно мифологии, в мире горных людей, когда их хозяин кого-либо хочет послать в качестве медведя к нивхам, то перед отправлением горный человек должен надеть на себя медвежью шкуру. Присоединение медвежьей шкуры преобразует человеческий облик в медвежий, а в амулете — символизирует горного человека.

В той же коллекции имеются две фигурки домашних охранителей, мужа и жены, обернутые в медвежью шерсть (РЭМ, № 5169—92). У одной из фигурок — острая коническая голова, что характерно для некоторых изображений горного человека. Человеческая фигурка с остроконечной головой, обтянутая медвежьей шерстью, встречается и в коллекциях негидальцев, она использовалась для успокоения плаксивого ребенка (РЭМ № 7007—57). Фигурка с остроконечной головой, обернутая в медвежью шерсть, — это образ горного человека, находящегося в доме обычных людей с охранительной целью.

(Горные люди в качестве домашних охранителей нередко изображались с асимметрией ног: в паре упомянутых нивхских охранителей у фигурки с конической головой укорочена левая нога, у фигурки с круглой головой — жены духа-охранителя — укорочена правая нога. Использование признака левый/правый для различения пола применялось в медвежьем празднике айнов острова Сахалин. В черепе медведя-самца протыкали палочкой левое глазное отверстие при надевании его на развилку, в черепе самки — правое отверстие<sup>61</sup>. В нивхских амулетах все же не всегда маркирование ног антропоморфного персонажа — путем укорочения или отламывания одной из них — связывает полюс левого с мужским, а правого — с женским.)

Вернемся теперь к нивхскому изображению духа, причиняющего головную боль. Медвежья шерсть, в которую обернута фигурка, указывает, что это горный человек; круглая голова с тяжелой челюстью указывает, что это горная женщина; укорочение правой ноги здесь — еще один признак горной женщины, находящейся в человеческом мире. Остались непроясненными

<sup>59</sup> Этот предмет опубликован, см.: Орлова Е. П. Амулеты гиляков. С. 232.

<sup>60</sup> Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 212.

<sup>61</sup> Пилсудский Б. На медвежьем празднике... С. 135.

еще такие признаки, как широко раздвинутые ноги и отвислый живот.

У обоих персонажей, связанных с болезнью головы, есть общий признак: это женщины с широко раздвинутыми ногами. Вместе с тем по общей семантической функции это противоположные персонажи, одна из них излечивает болезни, а другая — причиняет болезнь. Исходя из такого свойства первобытного мышления, как перенос инверсии, у этих персонажей должны быть и частные семантически противоположные признаки<sup>62</sup> Действительно, одна из них — человеческая женщина, другая — женщина горных людей, одна из них — беременна близнецами, у другой — отвислый живот. Напрашивается предположение: последний признак означает, что горная женщина уже родила близнецов-медведей до того, как она пришла в мир людей.

В нивхском мифе о происхождении медвежьего праздника центральные персонажи — охотник Мыкрфин и горная женщина. После нескольких лет совместной жизни в горном мире, сообщив охотнику, что она беременна и предложив ему на время погостить у своих сородичей, горная женщина предупреждает, что единственный для него способ вернуться к ней так, чтобы уже совсем не скучать о нивхах, — это быть убитым медведем. Спустя еще два года за ним приходит его жена — медведица, они сражаются и оба умирают; их хоронят, как медведей (подробнее — в главе III).

Итак, мифологический персонаж, к которому восходит композиция онгона — изображения духа, причиняющего болезнь головы, — это жена Мыкрфина, пришедшая в мир людей для того, чтобы навсегда сделать его горным человеком. Каким же способом это может совершить дух болезни? Путем кражи той души человека, которая ассоциируется в верованиях с головой, — «маленькой души». А каким же способом может этому противодействовать благодетельный персонаж?.. В нивхских мифах указывается способ спасения людей от попытки захвата их горными духами.

Лейтмотив многих из мифов, записанных Л. Я. Штернбергом, — сражения людей-нивхов с горными, морскими, небесными либо подземными людьми, «чертями». Решающий способ обезопаситься от нападений «людей», людоедов либо «чертей» одной из этих космических сфер — укрыться навсегда у «людей» или же «чертей» другой сферы. Так в мифе «Женщины две, мужчина один» герой выражает желание жить у подземных людей, чтобы избавиться от мести небесных людей: в мифе «Мальчик и девочка» герои, избавившись от горных «чертей»,

---

<sup>62</sup> См. об этом ранее, в главе I. Более подробно, на примерах, см.: *Островский А. Б. Анализ мифов Клода Леви-Строса: первобытное мышление и этнографический контекст // Советская этнография. 1984. № 5. С. 54—56.*



переходят под землю; в мифе «Одинокый юноша» — воюют с небесными «чертями» и в финале становятся горными «чертями»<sup>63</sup>

В изображении благодетельного духа, избавляющего от головных болей, имеется еще один признак, о котором мы пока не упоминали: асимметрия глаз, правый расположен заметно ниже левого (см. рис. 6). Асимметрия глаз, согласно верованиям нивхов, — единственный отличительный признак подземных «чертей»-людоедов, которые в остальном имеют такую же внешность, как люди<sup>64</sup>

Принадлежность к подземным людоедам и принадлежность к горным людям — в качестве умершей матери близнецов — эти черты, конечно, не интегрируются в одном персонаже. Полагая, что асимметрия глаз, этот признак пластики, не коррелирующий с прочими (но логически встроенный в систему противоположения двух персонажей по ряду признаков) введен именно для указания того способа защиты, который может предпринять благодетельный персонаж: сделать человека, на душу которого покушаются горные духи, обитателем подземного мира.

Интересно название амулета с изображением благодетельного персонажа (названия далеко не всегда зафиксированы в описях): *чонг-ур-ние* — буквально, с поправкой на некоторое искажение в передаче лексики, «человек хорошей головы». В названии персонажа подчеркнута та же часть тела, которая соответствует органу большого человека; вместе с тем, полагаем, «хорошая голова» — это указание на определенный тип, а именно благодетельный, горного человека, в отличие от других персонажей горного мира, зловредных и имеющих иную голову. (Так, в мифах, собранных Б. О. Пилсудским, есть неоднократное упоминание о горных *милк'*ах — зловредных персонажах, у которых тело человечье, а голова медвежья<sup>65</sup>.) И в названии, как и в композиции нивхского амулета, голова маркирована не только в силу лечебно-магической прагматики, но — как и изображение сердца в соответствующей группе амулетов — с учетом локализации души («маленькой души») и мифологической семантики персонажа.

Особое, символически нагруженное внимание к голове персонажа можно встретить и в мифах нивхов, и в мифах других соседних народов. Так в нивхских текстах герой-человек чаще всего хватает своих противников — людоедов, чертей — за го-

<sup>63</sup> Штернберг Л. Я. Материалы по изучению... С. 43—51, 88, 111—112.

<sup>64</sup> Штернберг Л. Я. Материалы по изучению... С. 15—16. По данным Б. Пилсудского, нивхи считали, что асимметрия глаз присуща не только подземным чертям-милк'ам. Следует заметить и то, что этот признак встречается иногда в нивхских пластических изображениях горного человека — *огиц*. В данном случае мы все же опираемся на данные, приведенные Штернбергом, поскольку это соответствует логике инверсий — противопоставлений, связывающих два рассматриваемых персонажа, или два этих амулета от болезни головы.

<sup>65</sup> СІБФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 142, л. 88—90 об., 174—175.

лову, ударяет по голове. Женщина полностью, кроме головы, съеденная медведем, воскресает после того, как сестра колотит ее по голове<sup>66</sup>. В ульчском мифе «Дорога таежных людей» в доме старика-хозяина зверей на полках и на нарах помещены медвежьи черепа<sup>67</sup>; в одном из негидальских мифов с разделкой головы медведя (предложено как испытание нескольким женихам) справляется только человек, в противовес зверям<sup>68</sup>.

В группе амулетов от болезни головы, с признаками медведя, имеются еще три предмета (в т. ч. два — из коллекции, собранной и зарегистрированной Л. Я. Штернбергом, 1910 г.), нанайские амулеты<sup>69</sup>. Один из них — изображение головы медведя, другой — изображение медвежьей головы на части антропоморфного туловища; на лице последнего персонажа имеются следы разрисовки — крестики, кружочки, змея; на спине — линия спинного хребта; амулет применялся также при носовых кровотечениях. В данном случае, по-видимому, лечебно-магическая проблема «хорошей головы», если использовать выражение нивхов, решается иначе: способом замещения. (В той же коллекции МАЭ имеется еще один амулет от болезни головы — деревянное изображение головы тигра, с шеей, голова тоже разрисована змеями<sup>70</sup>. В мифологических текстах нанайцев горные люди имеют в человеческом мире чаще облик тигров, реже — медведей<sup>71</sup>.) Голова медведя здесь не только презентует персонаж — горного человека, но и магически наделяет человеческую голову (не изображенную) здоровьем, замещая ее. Этот прием, не характерный для нивхов в случае болезни головы, все же встречается, как мы увидим позднее, в их амулетах от болезни ног. Голова медведя, голова человека, их маркировка в нивхских амулетах всегда ответственны за ориентирование персонажа в космологической схеме.

Наконец, последний амулет данной группы — медвежата-близнецы *оро*, соединенные кожаным ремешком; их носили на шее, кормили кашей; амулет использовался и в случае болезни головы, и в случае болезни ног. Такой же предмет, как мы увидим, использовался и в случае болезни живота. Близнечество как свойство обитателей горного (таежного) мира, важное для истолкования различных видов болезни, в особенности живота, как мы вскоре убедимся, встречается в визуальном языке и нивхских, и нанайских онгонов. Если у нанайцев этот признак в визуальной форме воспроизводится в некоторых амулетах — и

<sup>66</sup> Штернберг Л. Я. Материалы по изучению... С. 39, 49, 68, 72, 86, 95; 187—188.

<sup>67</sup> Золотарев А. М. Родовой строй и религии ульчей. С. 185.

<sup>68</sup> Цинциус В. И. Негидальский язык. Л., 1982. С. 142.

<sup>69</sup> МАЭ РАН. Кол. № 1765—76, 76; РЭМ. Кол. № 4795—396/1, 2.

<sup>70</sup> МАЭ РАН. Кол. № 1765—78.

<sup>71</sup> См.: Аврорин В. А. Материалы по нанайскому языку и фольклору. Л., 1986.

болезни головы, и от болезни ног, то у нивхов (как мы уже видели в случае болезни сердца, головы) он также входит в семантику онгона, но составляет часть более сложной системы и нередко изображается иначе.

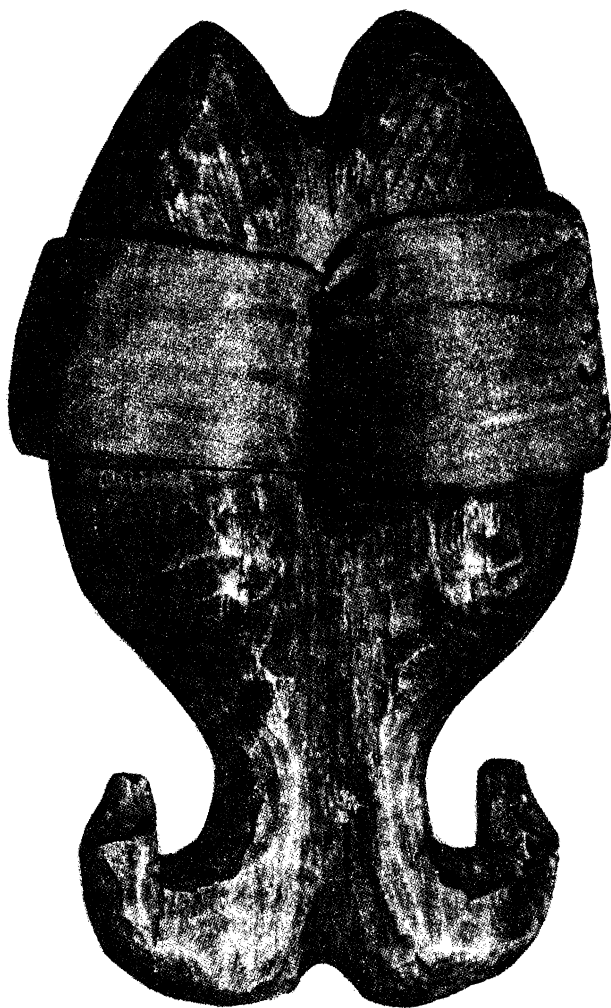


Рис. 7. Амулет от болезни живота и шеи. Нивхи. РЭМ, № 6762—221.

Для дальнейшего изучения визуальной формы мышления, в рамках двухчастной космологии, удобно обратиться к группе предметов, связанных с болезнью живота. Сюда относятся следующие:

1) нивхский амулет — изображение духа, причиняющего болезнь живота и шеи; двойная скульптурная группа, каждая из ее половин состоит из туловища, в котором имеется вздутый живот, переходящий в горло со сквозной дырой, и медвежьей головы (рис. 7);

2) нивхский амулет *зезунг-котр-кин* (букв.: ? — «медведь, шатающийся от истощения») — изображение духа, причиняющего болезнь живота и ног; обрубок дерева, верхний конец которого затесан в виде головы медведя; ниже намечено туловище и задние лапы, одним уступом; в целом фигура напоминает нанайские и орокские изображения хозяина медведей — в виде медведя, стоящего на задних лапах;

3) орокский амулет *дотту* («хозяин медведя верхом на медведе») — у седока-человека голова с нависающим лбом, туловище обшито темно-синей тряпичей; помогает от раздутия живота (рис. 8);

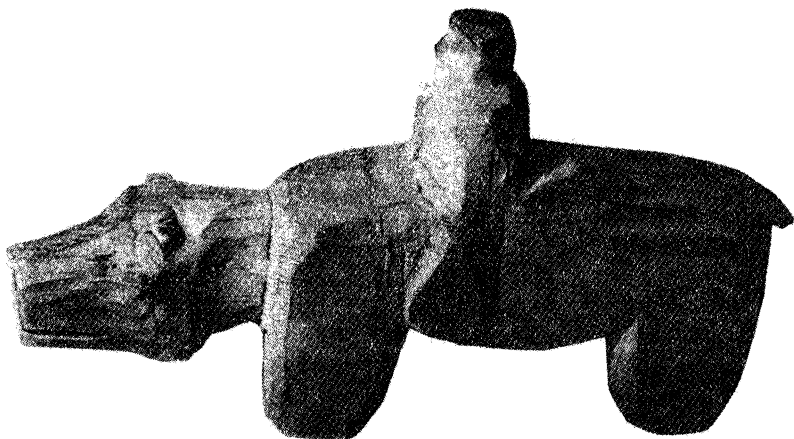


Рис. 8. Изображение хозяина медведя: амулет от болезненного раздутия живота. Ороки. РЭМ, № 2079—14.

4) нанайский амулет *дуонта эдэни* («хозяин тайги») — фигурка медведя, стоящего на задних лапах (передние переданы двумя выступами), большой живот; помогает от болезни живота; стоит дома в амбаре<sup>72</sup>;

5—6) нанайские амулеты — антропоморфная фигурка без рук, с медвежьей головой, живот изображен вздутым; от верхней части груди отвесно вниз идет сквозное отверстие; на кор-

<sup>72</sup> Соответственно перечню: РЭМ. Кол. № 6762—221, 5169—59; 2079—14; 4795—434.

пусе (а в одном из амулетов — и на ногах) нанесены косые линии-насечки<sup>73</sup>;

7—8) нанайские амулеты — два медвежонка, соединенные кожаным ремешком либо тканью<sup>74</sup>;

9) нанайский амулет — медвежонок со вздутием живота<sup>75</sup>;

10) нанайский амулет — скульптурная группа: медведица, стоящая на четырех лапах, с двумя медвежатами<sup>76</sup>;

11) нанайский амулет — два медведя, к которым кожаным ремешком привязаны еще две деревянные ящерицы<sup>77</sup>

12) нанайский амулет — медведь, к которому привязаны две деревянные змеи<sup>78</sup>

В первом амулете выделяются следующие черты: больной орган человека — живот, шея; медвежья голова; мотив близнечества.

Проведенный выше анализ семантики пластических характеристик позволяет утверждать, что соединение головы медведя-близнеца с телом, органом тела больного человека означает в целом вселение души горного человека.

Вселение души медведя-человека в тело женщины может привести к рождению близнецов, чему предшествует также вздутие живота больше обычного. Во всех же остальных случаях, когда вселение души горного человека не ведет к беременности, оно влечет за собой болезненное вздутие живота.

Вздутие живота и сквозное вертикальное отверстие в корпусе — эти два признака имеются и в пятом и в шестом амулетах группы. Косые линии-насечки (в других случаях, возможно, рисованные линии) обычно означают в нанайских амулетах истощение больного; в сочетании со сквозным вертикальным отверстием — истощение от поноса. Однако в данных предметах, поскольку еще изображено вздутие живота, то, вероятно, подразумевается не понос. Полагаем, что здесь имеется в виду та же мыслительная операция для избавления от состояния болезни, что и в первом амулете группы.

В третьем и четвертом амулете — один и тот же персонаж, хозяин медведя. От него зависит рождение медведей и вообще движение их душ из одного мира в другой. Изготовление *домту* в случае заболевания означает, по-видимому, что он может отозвать назад душу горного человека и тем обеспечить излечение. Постоянное нахождение у людей нанайского хозяина тайги означает, полагаем, что он может предотвратить вселение души медведя в тело человека.

---

<sup>73</sup> МАЭ РАН. Кол. № 4977—49, 53.

<sup>74</sup> МАЭ РАН. Кол. № 1765—39, 5747—262/1—2.

<sup>75</sup> МАЭ РАН. Кол. № 3348—12.

<sup>76</sup> МАЭ РАН. Кол. № 3348—10.

<sup>77</sup> МАЭ РАН. Кол. № 3348—44.

<sup>78</sup> МАЭ РАН. Кол. № 3348—9.

Второй амулет — вероятно, изображающий медведя или хозяина медведей в состоянии истощения, когда движения становятся неправильными, — можно истолковать в свете той же семантики. Это душа горного человека, которая ошибочно вселяется в тело, не способное к беременности. Либо это хозяин медведей, ответственный за «неправильное» вселение души.

Вселение души горного человека, не ведущее к беременности, влечет за собой также и болезнь шеи — на это указывает конструкция первого амулета (и, вероятно, пятого и шестого амулетов). Дырка в горле, изображенная у этого персонажа, означает, в визуальной форме, тенденцию к разделению головы и тела, то есть к разделению маленькой и большой души человека. Это происходит оттого, что душа горного человека, проникнув в голову, а затем завладев животом человека, не может выйти назад через голову; сквозное вертикальное отверстие — это изображение места ее желательного выхода.

Данное истолкование связи двух вредоносных действий, происходящих от вселения души горного человека, можно подтвердить, обратившись к нанайскому амулету, избавляющему от болезни горла. Амулет представляет собой согнутый в виде стрелы тальниковый прутик, на одном конце которого вырезано изображение медведя, а на другом — голова человека с нависающим лбом (рис. 9). Концы прутика соединяются таким образом, что человеческая голова оказывается помещенной верхом

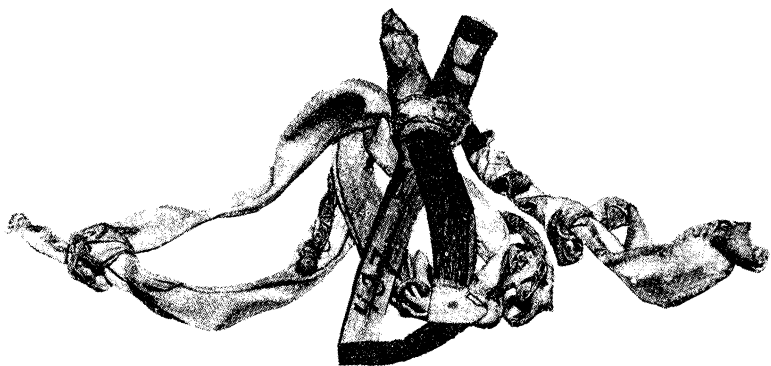


Рис. 9. Амулет от болезни горла. Нанайцы. РЭМ, № 4795—378.

на медведе. Такое положение человеческой головы, а также сходство в изображении лица с орокским *дотту*, всадником на медведе, позволяют считать, что здесь представлен тот же персонаж — хозяин медведя.

Итак, хозяин медведя, изображенный в виде всадника на медведе (и всадник и медведь символизированы головами), избавляет не только от вздутия живота, но и от болезни горла. Соединению двух вредоносных воздействий в одном персонаже (№ 1) соответствует, оказывается, соединение двух альтернативных лечебно-магических функций в другом персонаже. Всадник на медведе, в противоположность хаотическому стремлению медведей-близнецов, регулирует порядок движения горных душ в человеческий мир.

Всадник на медведе встречается и в качестве предмета, изготовленного нанайским шаманом специально для себя; у всадника в этом случае вместо рук два крыла. Тем самым подчеркивается, что медведь — средство передвижения между двумя мирами.

В седьмом и восьмом амулетах единственный значащий признак — близнечество; в десятом он подкрепляется тем, что медвежата-близнецы изображены вместе с их матерью. В свою очередь, этот амулет связывает близнечество с успешным разрешением беременности: близнецы — вот ожидаемый результат от вздутия живота, когда это происходит «правильно», с ведома хозяина медведей. Таким образом, в языке пластики медвежьих онгонов у нанайцев и у нивхов можно реконструировать одинаковый круг представлений.

Змеи, ящерицы, прибавленные к медведям в двух последних амулетах группы, здесь, несомненно, персонифицируют болезни. Это, пожалуй не причина болезни (она — в неправильной коммуникации с миром тайги), но ее механизм. В отличие от случаев рисованных змей и других пресмыкающихся, эти автономные изображения можно кормить. Кроме того, проникновение через горло в живот, как и соответствующий выход из него, — это проникновение под поверхность и выход через малое отверстие, что как раз в природе змей и ящериц.

Среди 20 амулетов от болезни ног, рук, от ревматизма выделяются 12 предметов, в каждом из которых имеются три одинаковых части: голова медведя; туловище — человеческое либо цилиндрический обрубок; большой орган — человеческая рука, стопа. Большой орган подсоединен к туловищу петельчатым способом, наподобие звеньев цепи. Сопоставим эти амулеты по следующим семантически значимым характеристикам: 1) медвежья голова соединена с туловищем также петельчатым способом либо они представляют собой монолитную фигурку; 2) средняя часть амулета — цилиндр, пластина либо человеческое туловище; 3) наличие либо отсутствие змей, ящериц, лягушек на туловище. Объединим сведения об этих амулетах<sup>79</sup> в таблицу, где

---

<sup>79</sup> Учетные номера предметов, соответственно: РЭМ. Кол. № 6762—159, 160; РЭМ. Кол. № 11448—1; МАЭ РАН. Кол. № 36—155, 238; МАЭ РАН. Кол. 138—1; РЭМ. Кол. № 2566—54; РЭМ. Кол. № 4795—361, 371, 372; МАЭ РАН. № 3348—20, 21.

знаком «+» обозначим выраженность первого из названных альтернативных вариантов, а знаком «-», соответственно, второго.

№	Этническая принадлежность	Петельчатое либо сплошное присоединение головы	Цилиндр либо человеческое туловище	Змеи, ящерицы на туловище	Большая конечность: человеческая либо медвежья
1	нивхи	—	—	—	+
2	нивхи	—	—	—	+
3	нивхи	—	—	—	+
4	нивхи	+	+	—	+
5	нивхи	+	—	—	—(+)
6	ороки	—	—	—	+
7	негидальцы	—	—	—	+
8	нанайцы	+	+	+	+
9	нанайцы	+	+	—	+
10	нанайцы	+	+	+	+
11	нанайцы	+	+	—	+
12	нанайцы	+	+	—	+

Первый, второй и четвертый визуальные признаки наиболее значимы для выделения данной подгруппы из числа всех медвежьих онгонов, используемых от болезни ног или рук.

Третий признак — изображение змей, ящериц и др. — также существен для изучения семантики, но в более широких рамках двухчастной космологии; позднее мы покажем, что здесь символизируется не только, как отмечено П. П. Шимкевичем<sup>80</sup> страдание, боль. Отметим пока только, что в этих двух нанайских амулетах змеи и другие земноводные вырезаны не только на среднем звене — цилиндре, замещающем человеческое туловище, но и на первом: на части туловища, имеющейся у «медвежьего» персонажа.

Четвертый признак — человеческая конечность (рука, нога или стопа) имеется у всех амулетов данной группы; своеобразием нивхского амулета № 5 является то, что человеческие конечности (две ноги) здесь изображены во втором звене, вместе с туловищем, а в третьем звене — медвежья лапа.

<sup>80</sup> Шимкевич П. П. Материал для изучения... С. 42.



Во всех остальных восьми из двадцати амулетов данной группы изображения человеческой конечности нет; в четырех из них присутствует изображение медвежьей лапы, автономно либо в комплексе с иными компонентами, а в одном амулете на том месте, где по конструкции должна быть стопа, рельефно изображен распластаный медведь. Изображение медвежьей лапы (или медведя), как бы замещающей человеческую стопу, — несомненно, способ придания здоровья больному органу человека. В отличие от этой магической операции, в амулетах первой подгруппы акцент в подразумеваемом способе излечения сделан на персонаже, который причинил болезнь либо помогает от нее избавиться.

По первому признаку, характеризующему способ связи персонажа с больным органом человека, анализируемая подгруппа из 12 предметов разделяется надвое: 1) мифологический персонаж соединен непосредственно с конечностью человека; сюда относятся все случаи монолитной антропоморфной фигурки с медвежьей головой — первые три нивхских амулета, орокский и негидальский; 2) мифологический персонаж не подсоединен напрямую, но петельчатым образом соединяется с туловищем человека, отчего образуется в целом две петельчатых связи — два нивхских и все нанайские амулеты. Человек с медвежьей головой, представленный в трех амулетах нивхов, — это как уже отмечалось, визуальный образ горного *милк*'а, исключительно злонамеренного для людей существа. Изображен персонаж, причинивший болезнь, которого требуется задобрить кормлением.

Человек с головой медведя — это персонаж, принадлежащий горному миру (что, кроме материалов Пилсудского, следует также из анимистической семантики головы), но который может появляться и в человеческом облике. В мифологии многих народов Амура и Сахалина встречается сюжет похищения женщины (реже — мужчины) горным человеком, являющимся в человеческом облике. Однако горный человек, помогающий в охоте и в избавлении от ревматизма — в пластике нивхов, ульчей, нанайцев, негидальцев — изображается не с медвежьей головой, а с человеческой остроконечной, или конусообразной головой; таким же описывают его нивхи и в быличках («Голова — как елка»)<sup>81</sup>.

Вообще антропоморфная фигурка со звериной, в данном случае с медвежьей головой встречается в коллекциях нечасто. Так, у нанайцев в коллекциях двух петербургских музеев нами обнаружено только два предмета, представляющих человека с медвежьей головой: изображение хозяина тайги, с насечками-реб-

---

<sup>81</sup> Материалы автора, экспедиция 1988 г. Информаторы: М. М. Озгун, 1924 г., урж. пос. Байдуково Николаевского р-на Хабаровского края; И. И. Мызгун, 1932 г., урж. пос. Вайда того же района.

рами, помогающего от болезни груди, держат его на нарах; и такой же композиции фигурку, обтянутую шкуркой лося, — охотничий амулет<sup>82</sup> Поэтому персонаж орокского и негидальского амулетов (мифологические представления этих народов испытали влияние и нивхов и нанайцев) может быть либо зловредным существом, подобным *милк'у*, либо хозяином тайги.

У ороков, как и у нанайцев, известны пластические изображения хозяина тайги (в описях — «хозяина медведя») и как медведя, и как человека, и как человека с медвежьей головой, причем даже еще обшитого медвежьей шерстью<sup>83</sup> Рассматриваемый нами орокский амулет от болезни ног также обшит медвежьей шерстью; с другой стороны, нивхские *милк'и* обычно не обшивались шерстью. Таким образом, это, вероятно, изображение хозяина тайги (или его образ с локальной привязкой — хозяин медведей данной территории).

У персонажа в негидальском амулете туловище обшито белой тряпичей, что, наоборот, не встречалось ни у кого из народов в изображениях хозяина тайги. Его туловище могло быть обшито лишь звериной шкуркой. Оно не использовалось для демонстрации больного органа человека, в отличие от туловища других персонажей (так, в первом из нивхских амулетов рассматриваемой подгруппы туловище фигурки обшито светлой тряпичей). Итак, это, по-видимому, персонаж, аналогичный нивхскому горному *милк'у* — причинивший болезнь.

Что касается амулетов с двумя петельчатыми соединениями, то есть тех, у которых голова медведя (либо голова с частью туловища) подсоединена к туловищу-цилиндру, а не к больному органу, то здесь как бы напрашивается применение одного из принципов, сформулированных Г. Диосеги (особенно для нанайских амулетов — материал изучения этого ученого). Здесь изображено симпатическое животное, специфическое для данной болезни. Тогда, используя анимистическую категорию, можем предложить следующее объяснение: дух медведя (символизирован изображением головы зверя) изгоняет духа болезни, символизированного змеями и другими земноводными в некоторых амулетах. Обосновывать это допущение, по-видимому, не требуется, в предыдущем разделе главы подробно рассматривалось соотнесение медвежьей лапы с рукой, ногой человека в фольклоре и ритуальных действиях народов Амура и Сахалина. Выказанного допущения достаточно для понимания семантики этих амулетов, однако попытаемся все же уточнить или, скорее, обогатить ее в рамках двухчастной космологии. Для этого сначала рассмотрим оставшиеся восемь амулетов от болезни конечностей.

<sup>82</sup> Соответственно: РЭМ. Кол. № 4795—391 и МАЭ РАН. Кол. № 1765—53.

<sup>83</sup> См.: РЭМ. Кол. № 2079—14, 15, 16 (человеческая фигурка с медвежьей головой), 19.



Рис. 10.  
Амулет от болезни ног.  
Нанайцы.  
МАЭ РАН, № 1765—71.

Два из восьми предметов второй подгруппы нам уже знакомы, поскольку они помогают и от уже рассмотренных выше болезней: нивхский амулет, изображающий, по всей вероятности, хозяина медведей, и равно избавляющий от болезни живота, и нанайские медведи-близнецы *оро*, помогающие также от болезни головы. Добавим еще один символизирующий некоего персонажа амулет, в композиции которого больной орган не акцентирован: орокский *буту* («хозяин медведей») — фигурка медведя, стоящего на задних конечностях, лапы не изображены, обшит медвежьей шерстью.

Приведем ниже описание остальных предметов подгруппы. Общее для них — маркирование руки или стопы «медвежьим» элементом (первые четыре — нанайские, а пятый — ульчский)<sup>84</sup>:

1. деревянное изображение левой лапы медведя, изготовлялось в случае болезни левой ноги;

2. крупное изображение медвежьей лапы — голени с 5-палой стопой, в верхней части голени рельефно вырезана человеческая голова;

3. трехчастный амулет с двумя петельчатыми соединениями; в верхней части вырезана человеческая голова на туловище-цилиндре; средняя часть — цилиндр; нижняя — медвежья стопа с 7 пальцами (рис. 10);

4. двухчастный амулет с петельчатым соединением, одна часть — цилиндрический брус, завершающийся изображением головы медведя, а другая часть — изображение медвежьей лапы; как отмечено собирателями, больной человек подвешивал этот амулет у колена на веревочке;

5. *тинэпу* — палка, по всей длине которой вырезано изображение вью-

<sup>84</sup> Учетные номера соответственно: МАЭ РАН. Кол. № 5747—265, 1765—73, 71; РЭМ. Кол. № 8529—83, 8530—122.

шейся змеи; верхний конец палки — сложное антропоморфное изображение: антропоморфная голова с бугорками-ушами, на туловище, оканчивающемся кольцеобразным уступом, играющим роль нижних конечностей; нижний конец предмета, располагающийся под прямым углом к палке, вырезан в виде распластанного медведя; верхний и нижний концы палки, где имеются изображения, очищены от коры; подвешивался к большой ноге (см. рис. 11).

Амулеты перечислены нами в последовательности, дающей представление о вариативности решения задачи исцеления первобытным мышлением: от магического использования медвежьего элемента (отдельная лапа) в онгонах до привлечения мифологических персонажей (рельефно показанное человеческое лицо; человек с медвежьими ушами, в комплексе с расположенной ниже фигуркой медведя).

Наиболее информативен последний предмет и поэтому он скорее поддается идентификации. Он собран в 1975 г. и, вероятно, изготовлен на полвека, если не более, позднее по сравнению с большинством других амулетов от болезни конечностей. В его пластике можно отметить черты сходства как с более ранними нанайскими, так и, с другой стороны, с нивхскими и негидальским амулетами (из первой подгруппы). Название амулета — *тинэпу* — подтверждает его назначение. В нанайско-русском словаре *тинг-тинг* переводится как звукоподражательное слово, означающее «топот ног, побежать», а *пу* — как «онемение, утрата чувствительности»<sup>85</sup>

Рассмотрим изображение в верхней части (см. рис. 12). Бугорки на месте ушей указывают на связь персонажа с медвежьим обликом и горным (таежным) миром. Нависающий тяжелый лоб над лицом, вырезанным в виде двух сходящихся под углом плоскостей, — характерный элемент в случаях антропоморфного изображения хозяина медведей (хозяина тайги) у ороков, нивхов. Фор-



Рис. 11. *Тинэпу* — амулет от болезни ног. Ульчи. РЭМ, № 8530—122.

<sup>85</sup> Оненко С. Н. Нанайско-русский словарь. С. 398, 339.



Рис. 12. Тинзлу: верхнее изображение. Ульчи. РЭМ, № 8530—182.

ма туловища и способ передачи нижних конечностей, поза — черты, характерные для этого же персонажа у ороков и нанайцев, но когда его изображают с головой медведя. Следует учесть и то, что в амулетах ульчей (как и ороков) можно встретить сложные комплексы из тех знаковых элементов, которые порознь встречаются в нанайских либо нивхских онгонах.

Итак, верхнее изображение — это горный хозяин. Нижнее изображение (см. его увеличение вдвое, рис. 13) — горизонтально представленный медведь<sup>86</sup>, распластаный, как в изображениях медведей после их убийства на медвежьем празднике, перед тем как начнется освеживание, разделка и в финале переход их души в горный мир. Вместе с тем, если считать, что верхнее и нижнее изображения составляют единый комплекс (а, по-видимому, это так, иначе верхнее и нижнее изображения осуществляли бы различные и при этом дублирующие друг друга решения задачи исцеления), то получаем горного хозяина — всадника на медведе; в этом случае, как мы знаем, онгон изображался как раз с антропоморфным всадником. Покровительство, вмешательство этого персонажа должно обеспечить исцеление. Полагаем, что в данном амулете заложено большее содержание, закодированное пластическим отождествлением стопы человека — с медведем, так-

<sup>86</sup> Очертания этого медведя весьма сходны с изображением медведей *доон-та*, зарисованных у нанайцев Шимкевичем, см.: Шимкевич П. П. Материал для изучения... Приложение.

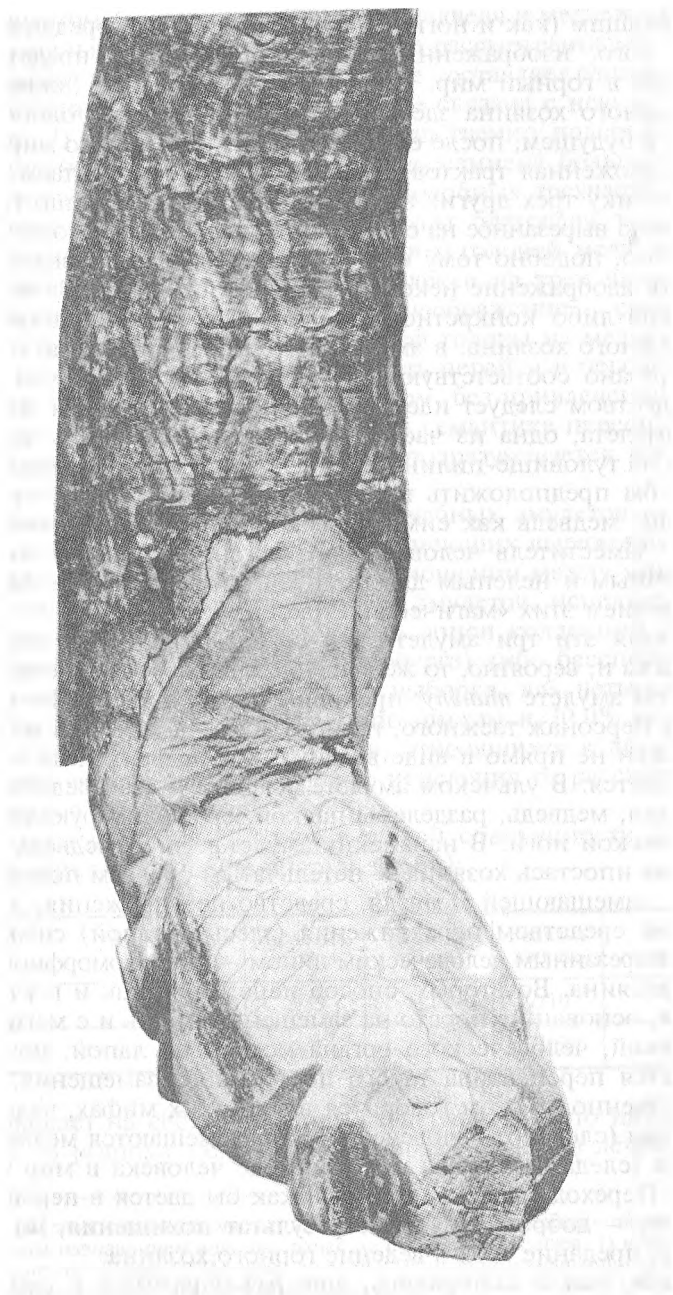


Рис. 13. Тинэлу: нижнее изображение. Ульчи. РЭМ, № 8530—122.

же служащим (как и ноги человеку) средством передвижения и, кроме того, изображенным соответственно его предстоящему переходу в горный мир. Иначе говоря, ожидание покровительства горного хозяина здесь конкретизировано: готовность сделаться в будущем, после смерти, обитателем горного мира.

Предложенная трактовка позволяет, как мы считаем, понять и семантику трех других амулетов. Человеческое лицо (голова), автономно вырезанное на онгоне, имеющем иную целостную форму, — это, подобно тому как уже рассматривалось выше, должно быть изображение некоего верховного существа. За неимением какой-либо конкретной информации идентифицируем его как таежного хозяина: в амулете № 3 подгруппы лицо персонажа вырезано соответствующим образом. Полагаем, что с этим же существом следует идентифицировать и персонаж двухчастного амулета, одна из частей которого вырезана как медвежья голова на туловище-цилиндре; иначе для данного предмета пришлось бы предположить примененное дважды магическое воздействие: медведь как симпатическое животное и медвежья лапа как заместитель человеческого органа, с совершенно тогда избыточным и нелепым для композиции амулетов петельчатым соединением этих «магических» частей.

Трактуя эти три амулета как содержащие ту же семантику персонажа и, вероятно, то же решение о способе исцеления, как в ульском амулете *тинэпу*, приходим к следующему. Во-первых, и здесь персонаж таежного, горного хозяина (хозяина медведей) изображен не прямо в виде всадника на медведе, хотя это подразумевается. В ульском амулете всадник и его средство передвижения, медведь, разделены палкой, символизирующей часть человеческой ноги. В нанайских амулетах либо медведь — зооморфная ипостась хозяина — петельчатым образом подсоединен к лапе, замещающей медведя, средство передвижения; либо же владение средством передвижения (здесь — лапой) символизируется вырезанным человеческим лицом — антропоморфной ипостасью хозяина. Во-вторых, способ исцеления, как и в ульском амулете, основан не просто на замещении, пусть и с магической установкой, человеческого органа медвежьей лапой, но подразумевается перспектива такого постоянного замещения, когда, как явственно об этом говорится в нивхских мифах, человеческие следы (следы от человеческих ног) замещаются медвежьими следами (следами от лап) при переходе человека в мир горных людей. Переход здесь, на который как бы дается в перспективе согласие, — добровольный, не результат похищения, но сознательное предание себя в ведение горного хозяина.

Теперь, как и собирались, еще раз обратимся к семантике нанайских и нивхских трехчастных амулетов (из первой подгруппы), где нижняя часть — человеческая конечность. Следует отметить отличия в их конструкции сравнительно с двухчаст-

ным амулетом, состоящим из головы медведя и медвежьей лапы, и сравнительно с другими, только что рассмотренными: 1) медвежья голова в трехчастных амулетах не составляет единого комплекса с человеческой конечностью, не связана с нею непосредственно; 2) медвежья голова непосредственно подсоединена к туловищу (к которому затем уже подсоединена больная конечность человека). Получается, что в подобных трехчастных амулетах исцеляющее действие происходит благодаря замещению человеческой головы (головы больного) головой медведя и составлению нового смыслового комплекса из трех частей. Поскольку голова —местилище, а ее изображение — символизация души, то замещение человеческой головы на медвежью означает опять-таки рецепт и готовность перейти в перспективе в таежный (горный) мир. Таким образом, без привлечения персонажа горного хозяина, т. е. при иной семантике персонажа, и в трехчастных амулетах данного типа подразумевается тот же самый способ исцеления.

Подведем итоги рассмотрения лечебных амулетов нивхов и других народов Амура и Сахалина, имеющих выраженную принадлежность к религии обменных отношений между миром людей и миром горной тайги. Из всех амулетов, исцеляющее назначение которых зафиксировано (в описи коллекций двух этнографических музеев Санкт-Петербурга) либо бесспорно установимо из их конструкции, наша выборка, для четырех видов заболевания, составляет 25,4% — по нивхам и 20,0% по нанайцам<sup>87</sup>. Представим долю амулетов, относящихся к двухчастной космологической схеме, в аспекте исцеления от рассмотренных выше видов заболевания.

Доля «медвежьих» онгонов в общей совокупности (соответственно числитель и знаменатель дроби):

Народ	Вид заболевания	Болезнь сердца	Болезнь головы	Болезнь живота	Болезнь конечностей
Нивхи		7/19	3/13	2/10	6/22
Нанайцы		0/7	4/19	10/50	11/32

Обращает на себя внимание, во-первых, то, что нивхи и нанайцы по-разному использовали образ медведя в лечебной ма-

<sup>87</sup> При этих подсчетах мы включаем в выборку «медвежьих» онгонов с установленным назначением еще два, ранее не рассматривавшихся: 1) нивхский амулет от болезни головы (РЭМ. Кол. № 5169—7): антропоморфная фигурка, на груди рельефно вырезан человеческий бюст, а на спине — медведь (?) на четырех лапах; в целом, по-видимому, персонаж матери близнецов; и 2) нанайский лечебный амулет (МАЭ РАН. Кол. № 4424—100): изображение сидящего медведя, со сложенными передними и со скрещенными задними лапами, из свинца; изготовлено шаманом для себя от болезней головы, живота, рук и ног.



гии: у нивхов он составляет значительную долю в амулетах от болезни сердца, у нанайцев же не задействован вовсе (в нескольких амулетах роль, аналогичную нивхскому медведю, выполняет изображение головы тигра, петельчатым способом присоединенное к изображению сердца). Если из 19 нивхских амулетов от болезни сердца отделить пять, не являющихся «изображением» — *чнай*, а называемых «лекарство» — *охт* (это магические комплексы из деревянного изображения сердца, — обшитого тряпицей и опоясанного мехом выдры, связываемой, возможно, с двумя стихиями, — с прикрепленной внизу маньчжурской дырчатой железной подвеской), то тогда медведь оказывается главным мифическим персонажем уже половины всех амулетов группы. Заметим, что в число амулетов, восходящих, предположительно, к двухчастной космологии, мы включили (кроме «медвежьих») не только амулеты с зооморфными чертами представителей какой-либо одной «стихии» (например, нерпы или птицы), но и просто антропоморфные амулеты с изображением симптома болезни. Если абстрагироваться от последних (их космогоническую привязку не восстановить), то доля «медвежьих» онгонов среди тех, что наделены зооморфными чертами, существенно повышается. Так, у нивхов соответственно названным болезням получим: 7/15 (7/10 — без амулетов со шкуркой выдры); 3/7; 2/5 и 6/12; в целом — 47,2% (51,5%).

В отличие от нивхов, у нанайцев среди амулетов от болезни живота сравнительно широко использован образ медведя. Возможно, здесь учтены реальные свойства зверя: разнообразный рацион, умение самопроизвольно, перед залеганием в зимнюю спячку, полностью очищать свой желудок от пищи. Наконец, в амулетах обоих народов, изготовленных от болезней конечностей, также сравнительно часто фигурирует медведь либо медвежья лапа. Здесь, как уже отмечалось, можно констатировать и мифологию обмена с хозяином тайги, и аналогию лапа/рука, нога — в языке пластики.

К общему фонду семантики народов Амура и Сахалина, используемой ими сходным образом в пластике лечебных амулетов, следует отнести такие персонажи, как: 1) хозяин медведей — в виде медведя, стоящего на задних лапах; 2) близкий к этому персонажу хозяин тайги — в виде антропоморфного персонажа с нависающим лбом и лицом, переданным двумя скосами плоскостей (он же — всадник на медведе, у всех рассмотренных народов, кроме нивхов); 3) медведи-близнецы. В медвежьих онгонах нивхов семантика более разработана, чем у других народов, что непосредственно коррелирует с большей разработанностью персонажей в двухчастной схеме обменов с горными людьми — медведями.

В языке пластических изображений выделяются специфические приемы выражения анимистических связей, категорий.

Так, собственно вмешательство зловредного персонажа — духа болезни либо благодетельного — хозяина тайги, близнецов — изображается посредством петельчатого подсоединения к этому персонажу или к его голове больного органа человека. Не только изображения сердца и головы (с которыми в верованиях связываются представления о душе), но даже их место в композиционной структуре некоторых онгонов может содержать информацию о характере и связи больного человека с персонажами другого мира. Эти приемы визуального мышления повторяются и детализируются в онгонах, семантика которых восходит к трех- и многочастной космологической схеме. Но и оставаясь в рамках двухчастной схемы, нельзя оставить без внимания еще один прием выражения анимистических категорий: визуальные образы змеи, жабы, ящерицы.

### ЖАБЫ И ЗМЕИ — ПОСРЕДНИКИ МЕЖДУ МИРАМИ

О том, что эти животные, изображенные автономно либо вырезанные, нарисованные на онгонах, символизируют боли при соответствующих болезнях, писал не только П. П. Шимкевич, но и другие исследователи — на материале нанайцев и орочей<sup>88</sup>.

Вместе с тем встречается иная расшифровка. Так, В. К. Арсеньев, описывая удэгейский шаманский онгон *мангми*, помогающий в камлании — антропоморфную фигурку, у которой на месте сердца вырезана птица, на боку — жаба, на руках — змеи и на ногах — ящерицы, отмечает, что ящерицы символизируют быстрое движение, змеи нужны для того, чтобы руки онгона не были ломкими, а без жабы «сегохи (так называли онгонов удэгейцы и орочи. — А. О.) будут безжизненным куском дерева»<sup>89</sup>. Подобно тому, как змеи у онгона-помощника шамана означали не боль, болезнь, но нечто иное, так, вероятно, рисованные змеи на антропоморфной фигурке *амба сэвэ секани* — «помощнике тигра» (Л. Я. Штернберг)<sup>90</sup> в группе нанайских лечебных онгонов, возглавляемой крылатым тигром, также означали некое

<sup>88</sup> В описи нанайского экспоната МАЭ РАН. Кол. № 2275—1, собранного в 1914 г. (шапка из рыбьей кожи, с нашитыми изображениями двух антропоморфных фигурок *ачжэхэ*, четырех змей, жабы и петуха; применялось от болезни головы), сказано, что изображения змей символизируют головную боль.

В неопубликованных материалах Б. А. Васильева содержится описание собранного им у орочей шаманского лечебного онгона: медведь, сделанный из стружек, в сидящей позе, с надетым на него ошейником, означающим змею; собиратель отмечает, что это символизирует одну из причин заболевания — ту, которая проявляется болью в горле и кашлем; еще две причины символизированы двумя другими подвешенными к медведю фигурками, одна из них — медвежонок *ороко*, вызывающий жар (Архив РЭМ, ф. 5, оп. 2, ед. хр. 69).

<sup>89</sup> Арсеньев В. К. Краткий географический очерк Уссурийского края // Арсеньев В. К. Собр. соч. Т. 5. Владивосток, 1948. С. 181.

<sup>90</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гильды... С. 513.

позитивное качество. Приведем еще два примера, где пластика изображения сопротивляется отождествлению животного с болью, болезнью: 1) в негидальском лечебном амулете, собранном в 1911 г. В. Н. Васильевым, у антропоморфной фигурки в качестве одной из рук рельефно вырезана ящерица; 2) в другом негидальском амулете, собранном в 1927 г. Е. Р. Шнейдером, ящерица вырезана из тальника, а сучок, торчащий из ее спины, имеет вид человеческой головы (амулет служил для излечения руки, привязывался поверх рубахи)<sup>91</sup>.

Попытаемся, базируясь преимущественно на верованиях и пластических изображениях нивхов, установить скрытую семантику образов рептилий в рамках двухчастной космологической схемы. Непосредственным основанием к поиску неких мифологических качеств, присущих жабе и змее, служит стилистика некоторых нивхских онгонов, где а) жаба (как указано в описях) изображена мастером подобно медведю и наоборот и б) голова змеи изображена подобно голове медведя и наоборот.

Однако наметим сначала канву возможного движения мышления, исходя из представлений, зафиксированных в ритуале, мифах и верованиях. Материала немного и вместе с тем он неоднозначен.

В ритуале медвежьего праздника змея не представлена, о жабе говорится только в одном из описаний, но самом раннем — в работе Л. И. Шренка. Не воспроизводя, даже схематично, все последовательности медвежьего праздника (основные этапы освещены в предыдущей главе), укажем, в какие моменты и каким образом, по Шренку, привлекался образ жабы.

У амурских нивхов сразу после внесения медвежьей головы через окно на него наклеивали вырезанное из бересты изображение жабы. (У сахалинских нивхов такое же изображение оставляли снаружи у дымового отверстия, через которое в землянку опускалась голова медведя.) На почетную нару, под изображением жабы, ставили деревянное изображение «медведя, одетого в гилацкий костюм». (В книге Шренка приводится фотография этого онгона: стоящая антропоморфная фигура, с медвежьей головой, на рельефно показанном поясе вырезаны рептилии: спереди посередине — жаба; сзади посередине — также жаба, а по обе стороны от нее — по одной змее, обращенной к ней головой<sup>92</sup>). Перед медвежьей головой на ремнях подвешивали деревянное корыто, куда клали сваренные части туши; среди украшающих корыто рельефных фигур, по наблюдению исследователя, с одной стороны был изображен медведь, а с дру-

<sup>91</sup> Учетные номера этих экспонатов: РЭМ. Кол. № 2566—58; 4698—46.

<sup>92</sup> Шренк Л. И. Об инородцах Амурского края. Т. 3. СПб., 1903. С. 82; Табл. LVIII. Фиг. 1.

гой — жаба. К концу дня на медвежью морду под глаза надевали повязку, чтобы она как бы вбирала в себя его слезы; спереди, на уровне медвежьего носа, было нашито опять-таки берестяное изображение жабы.

Опираясь на объяснения, полученные от нивхов, Шренк называет жабу и злым духом, и «козлом отпущения», ответственным за то, что люди делают с медведем, и в этом смысле жаба — «основная причина всего медвежьего праздника»<sup>93</sup>.

Конечно, мы не будем довольствоваться этой интерпретацией образа жабы, позаимствованной непосредственно из акциональных мотивировок, а не из верований носителей культуры. Во-первых, изображение жабы привлекалось только на втором этапе всего ритуала, когда уже произошло освобождение души горного человека от его медвежьего тела, но она еще сосредоточена в голове зверя, только освободившись из которой, сможет начать движение в горный мир. Берестяную жабу, помещенную на том отверстии, через которое попадает в дом голова медведя (при том, что внутри дома образ жабы неоднократно воспроизводится), следует трактовать все же семиотически: как знак совершаемого в доме определенного этапа ритуальных действий.

Во-вторых, для случаев привлечения образа жабы внутри дома, приводимых Шренком, напрашивается иная интерпретация, основанная на уже проанализированных выше приемах визуальной формы мышления в языке пластики онгонов. Петельчатое соединение изображений медведя и жабы (в ритуальной ложке, опубликованной Шренком: табл. LI, фиг. 6) означает их анимистическую связь, где жаба может выступать похитителем души медведя. Поскольку образ жабы подключают уже на том этапе, когда речь не может идти о болезни медведя, утрате им жизненных сил, но лишь о его «маленькой душе», то жаба, по-видимому, имеет некоторое отношение к предстоящему уходу этой души из головы медведя.

О том, что жаба не имеет семантики похитительницы, говорит помещение ее на уровне медвежьего носа. Сопоставим этот комплексный ритуальный предмет с другим предметом — онгоном «тигр-медведь» из нивхской коллекции Л. И. Шренка<sup>94</sup>, где также маркирован нос. Композиция онгона такова: две крупные, сросшиеся спинами сидящие фигуры, у каждой ноги раздвинуты, а головы обращены в противоположные стороны. У одной из фигур — голова тигра, ноги завершаются звериными стопами; у второй — человеческая голова, а рельефно вырезанный нос имеет форму, подобную некому зверю — «медведю», по характеристике собирателя, заимствованной им, вероятно, от носителей культуры. «Тигр» показан с явными чертами асим-

<sup>93</sup> Шренк Л. И. Об инородцах Амурского края. С. 84.

<sup>94</sup> Шренк Л. И. Об инородцах Амурского края. С. 118; см. изображение: Приложение, табл. XVI, фиг. 2 (МАЭ РАН. Кол. № 36—235).

метрии: правый глаз намного выше левого, правая нога короче левой. Обе фигуры обернуты единым пучком стружек.

Тигр у народов Амура и Сахалина — один из образов горного человека (наряду с медведем). Тигр в единстве с фигурой человека такого же размера и в такой же позе — это изображение близнецов. О зловредности их для людей свидетельствуют два признака: звериная голова на антропоморфном туловище и асимметрия глаз. Стружки указывают на то, что онгон изготовлен как средство коммуникации, как посредник людей — вероятно, с сообществом горных *милк*'ов, крадущих души людей. Наконец, замещение человеческого носа изображением «медведя» (голова зверя здесь совершенно не проработана) никак не может быть каким-то противовесом общей семантике онгона, но означает его некую дополнительную черту. Известно, что нос как орган обоняния — один из важнейших приборов зверя для выбора им направления в поиске объекта питания, охоты, в нахождении этих объектов; для медведя обоняние в ряде случаев оказывается решающим (в поиске того, что сокрыто от зрения, например, муравьиных, мышиных гнезд, съедобных корней)<sup>95</sup>. От этого онгона, маркируя нос человеческого близнеца «медведем», добивались, как нам представляется, точного возвращения похищенной *милк*'ами души больного — в случае различных заболеваний. Обращенность двух сросшихся спинами фигур в противоположные стороны означает не заболевание спины (тогда были бы согбенные спины либо иная маркировка спины), а обзор всего пространства таким двусторонним онгоном.

Возвращаясь теперь к изображению жабы, помещенному на нос медведя, попробуем истолковать его тоже как часть композиции этого рукотворного комплекса (а не как механическое совмещение злого духа с его объектом). Зададимся вопросом, не возлагается ли на жабу таким образом функция быть проводником «маленькой души» медведя, на данном этапе ритуала еще находящейся в его голове, от людей — в горный мир.

У ульчей, на ритуал медвежьего праздника которых оказали значительное влияние нивхи, зафиксировано подобное повествование о «дороге таяжного человека» — движении медвежонка (умер, приняв решение уйти от людей, оттого что они неправильно с ним обращались, см. главу III) к хозяину тайги. Герой сразу после смерти обретает, вероятно, человеческий облик, так как о нем говорится «парень» и только после нескольких этапов пути он опять оказывается в медвежьей шерсти. Средством передвижения в таяжный мир служит Красная жаба, которая в ответ на жертвоприношение пищей огню оттуда выходит: герой скачет на ней верхом. В описании дороги многократно обыгры-

---

<sup>95</sup> См.: Жизнь животных по А. Э. Брэму. Т. 5 / Ред. Б. М. Житков. М., 1941. С. 424; Пажетнов В. С. Бурый медведь. М., 1990. С. 69, 95.

ваются числа 3 и 9. Так, первая часть пути приводит героя на ритуальную площадку, где стоят 3 елки со стволами, очищенными от веток (как на площадке для убиения медведя), горят 3 костра, подвешены 3 ударных бревна; в оставленной кроне елок сидят 9 ворон и 9 филинов. В результате преодоления второго отрезка пути (герой спустился с трех гор) — опять те же деревья и в таком же количестве костры и ударные бревна; по 9 птиц тех же видов; позднее добавляется упоминание о трех озерах и о трех таежных женщинах. Перепрыгнув через каждый из костров и омывшись в каждом из озер, герой увидел уже 9 таежных людей, играющих на «бревнах» и почувствовал, что весь обтянут медвежьей шкурой. По наказу находившейся там старухи-медведицы снова из огня вызвал жертвоприношением жабу и опять на ней поехал. Наконец прибыл к скалистому утесу — месту расположения города хозяина тайги. Там опять вначале увидел по 9 ворон и филинов, а затем (уже в третий раз) — 3 елки, 3 костра. По совету первого медведя стража отправляется к дому хозяина, где находятся 3 камня и последний рубеж внешних стражей: три вида живых существ по трое<sup>96</sup>.

Итак, кроме троекратного рефрена с числом птиц 9, общее количество стражей, охраняющих дом хозяина, также составляет девять; ну, а если учесть аккумулятивное ритуальное элементов (елок, костров) за время пути, их также девять: трижды по три.

В связи с анализом нивхских мифов мы уже отмечали, что количество 3, на наш взгляд, репрезентирует одну из координат канвы движения мышления в двухчастной космологической схеме: три «души», освобождаемые от тела, либо (как, вероятно, здесь) трехчастный путь героя между мирами. Количество 9 может быть образовано, как это представлено в ульчском повествовании, через число 3, однако оно имеет и самостоятельную связь со способом выражения пути между мирами.

Так, у нивхов общее количество собак, умерщвляемых в погребальном обряде, равнялось 9: четыре — в день сожжения умершего человека и пять — в день ритуала «поднятие дерева», то есть сразу после установления фигурки-заместителя, когда душа покойного уже уходила в мир мертвых<sup>97</sup>. Девять — это полное количество собак в ездовой упряжке, причем как у нивхов, так и у других народов Нижнего Амура; собаки, умерщвляемые во время того или иного ритуального действия (медвежий праздник либо проводы души покойного), осмыслялись как средство передвижения анимистической категории в другой мир.

Герой только что упоминавшегося ульчского мифа, скакавший на Красной жабе, обнаруживает, что у него к поясу привя-

<sup>96</sup> Золотарев А. М. Родовой строй и религия ульчей. С. 181—184.

<sup>97</sup> Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 378.

зана черная собака, бегущая по земле. Когда, уже в медвежьей шкуре, он на последнем этапе пути вновь садится на жабу, то на этот раз намеренно, сделав пояс из двух палок, привязывает к нему поводок той же собаки, устремляющейся в гору. Таким образом, по меньшей мере для ульчских мифологических представлений, можно констатировать, что количество 9 присуще жабе не только как характеристика совершаемого ею пути в горный мир, но и ввиду сближения ее в мифологическом мышлении с собакой: это количество присуще ей как средству передвижения, а точнее транспортирования анимистической категории.

Можно показать и собственно на нивхском материале следующие связи: а) количества 9 — с дорогой в горный мир; б) жабы — с горным миром; в) жабы — с количеством 3 и 9. Эти связи в ульчской «Дороге таежных людей» составляют единую, информационно избыточную картину, а в мышлении нивхов — как бы образуют рационально дозируемые знаки зрительно-числового кода, описывающего преодоление дистанции между полюсами двухчастной космологической схемы.

У амурских нивхов Л. Я. Штернбергом записано мифологическое представление о земляном червячке *kitus'*, помощнике шамана: живет не в доме у шамана, а за 9 хребтами и 9 речками, где есть камни-гольцы. Дом тамошнего хозяина — с тремя воротами, охраняемыми, соответственно, удавом, ящерицами-крокодилами *меңгай* (действительно есть вид ящериц с таким названием) и тигром. У этого старика живет горный хозяин, а под камнем для котла — червячок *kitus'*. В этом доме также находятся простые лягушки — *rall* (*pal*, *palл*. — А. О.) и лягушки этого дома — *tiŋpiз*<sup>98</sup>. *Мифн'идь* — это одно из существующих в нивхском языке названий жабы (букв.: «в земле находящаяся»)<sup>99</sup>. Название, по-видимому, отражает специфические черты образа жизни этого земноводного сравнительно с лягушками: живет большую часть времени на земле, а не на воде, зимует же вообще далеко от воды, в норах грызунов<sup>100</sup>.

В представленной картине местонахождения горного хозяина жаба оказывается связанной и с горным миром как его обитатель, и с числом 9 — не прямо, скорее как с характеристикой дистанции отстояния этого космического локуса. Следует добавить, что на юге Дальнего Востока водятся два вида жаб — серые и монгольская жаба (*Bufo raddei*); у последней имеются специфические черты во внешнем виде и повадках: один из четырех пальцев на передних лапах намного короче прочих трех, окраска кожи спины — красно-бурая, жаба способна подни-

<sup>98</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 309—310.

<sup>99</sup> Савельева В. Н., Таксами Ч. М. Нивхско-русский словарь. М., 1970. С. 189.

<sup>100</sup> Жизнь животных. Т. 5 / Ред. А. Г. Банников. М., 1985. С. 67.

маться высоко в горы<sup>101</sup>. Похоже, что обитателем горного мира признается из них второй вид — монгольская жаба. Небезынтересно и то, что цвет жабы, используемой в качестве средства передвижения в горный мир ульчским человеком-медведем, — красный, что соответствует естественной окраске, присущей как раз данному представителю земноводных.

В мифологических текстах выведены свойства жабы быть и обитателем таежного (горного) мира, и своего рода знаком принадлежности этому миру. Изложим сюжет мифологического предания тымовских (сахалинских) нивхов, опубликованный Е. А. Крейновичем.

### **Миф № 19.**

#### **Сестры, беременные жабами и ящерицами<sup>102</sup>**

Четыре поколения назад у нивха из рода *чавърк* *вонч*, жившего вдвоем с женой, долго не было детей. Во сне его жена стала видеть лесного человека, в образе лисицы, который приходил совершать с ней половые акты. Вскоре родилась девочка, а спустя некоторое время — еще одна.

Когда девочки выросли, они стали часто ходить в лес по ягоды. Как-то отец, приподняв одежду с ног спящих дочерей, обнаружил, что у них между ног ползают ящерицы и жабы. Вскоре стало заметно, что дочери забеременели. Взяв нарту, отец с дочерьми поднялся на высокую гору. Там он привязал дочерей за руки и за ноги к нарте и столкнул с горы. С большого разгона нарта налетела на дерево, и девушки погибли, а из их лопнувших животов выпало множество детенышей жаб и ящериц. Эта гора, поскольку девушки, пока нарты скатывались, кричали и плакали, была названа *вууф* — место крика.

С тех пор через каждые три поколения жабы и ящерицы делают попытки совокупляться с женщинами данного рода, если там от одних родителей рождаются девочки-сестры. (Собиратель упоминает двух знакомых ему нивхских женщин из этого рода, о которых говорили, что лет десять назад жабы и ящерицы пытались проникнуть к ним — так решили потому, что женщины вдруг стали себя плохо чувствовать; их поспешно выдали замуж).

В истории обращает на себя внимание родовая привязка факта сожителства женщин с жабами и ящерицами, однако какого-либо развития этого в тотемический комплекс в верованиях, обрядах не отмечено. Вместе с тем и в настоящее время у сахалинских нивхов сохраняется в памяти в форме предания, связываемого с конкретной сопкой (расположенной у автобусной дороги от Адо-Тымово в Чир-Унвд, прежде на ней стоял маяк), история о спущенных на нарте с горы девушках, из живота которых, при столкновении нарты с деревом, вывалились

---

<sup>101</sup> Жизнь животных. Т. 5 С. 68; Жизнь животных по А. Э. Брэму. Т. 3 / Ред. В. К. Солдатов. М., 1939. С. 516.

<sup>102</sup> Крейнович Е. А. Очерк космогонических представлений гилак о-ва Сахалина // Этнография. 1929. № 1. М.; Л., 1929. С. 99—100. Собирателем текст не озаглавлен.



земноводные. Во всех сообщениях речь идет о девочках-близнецах, которые дурно себя вели, досаждали родителям (взамен сексуальной координаты, имевшейся в нарративе, записанном Е. А. Крейновичем, здесь присутствует признак близнечества, причем с отрицательной значимостью для других людей, хотя обычно с близнецами нивхи не связывают представление о вредоносном начале). Согласно одному из сообщений, из животов девочек выскочило много лягушек, согласно двум другим — лягушек, жаб и змей<sup>103</sup>

В мифе № 19 интересна также последовательность лесных обитателей, сожительствовавших с женщинами: от лисицы — к жабам, ящерицам. Такую же последовательность, хотя и с другой функцией в нарративе, встречаем в *настунд*, записанном Пилсудским (запись имеет фрагментарный характер, что отчасти восполняется пояснениями собирателя)<sup>104</sup>

### **Миф № 20. Женщина-жаба. Зверю на болоте**

Жили вдвоем женщина и мужчина. Как-то женщина его спросила: «Ты какую женщину хочешь? Хочешь ли могущую творить животных, саму превращаться в животных — хочешь ли?» Мужчина в ответ захотел узнать, может ли она «в каких-либо по земле снующих» превратиться.

Женщина вышла, а когда снова зашла, то уже сделалась лисцей. Позднее, когда стемнело, на нарах раздался шум: голоса жабы и лягушки — ее духи-помощники, а никакого другого ее тела не было. Мужчину все это очень испугало, на следующий день он пригласил прийти свою сестру. Его сестра спросила ту женщину, кто же она («свое имя мне скажи») — та ответила, что не знает своего имени. Сестра нивха упрекнула эту женщину, что уже видела ее в разных животных обликах: как-то, придя утром, увидела ее женщиной-лягушкой, в другой раз — женщиной-жабой и на третий раз — лисцей. В ответ на упреки жена брата пообещала сделаться просто женщиной: прокричала голосом лисицы, затем голосом жабы и исчезла. (Собиратель отмечает, что она сделалась болотной кочкой). От нее остались только кожа жабы и кожа лягушки...

Далее говорится о том, что болото стало опасным, там появились жабы и лягушки — ими стали болотные кочки. Синица, узнав об этом, предупреждает медведя: «Ни в коем случае в это болото не спускайся, в болоте, в котором ты играл, теперь другая вода появилась <...> болото только сверху “окно” а снизу это затанутая землей вода. Зайдешь — тогда хоть и будешь своего нижнего бога просить, все же не поможет. Внутри болота в разных местах 8 голов находятся. В этом болоте снизу тебя поймут, тебя потащат». Однако медведь все-таки пошел на болото и там погиб. Его оплакивает прилетевшая на болото

<sup>103</sup> Материалы автора, экспедиция 1992 г. Информаторы: Чвыгайн Л., 1928 г., уроженка пос. Луньское (стойбище *Теңи*), проживающая в пос. Ноглики; Мувчик Л., 1941 г., уроженка пос. Чир-Унвд, проживающая в пос. Вени; Шкалыгина А. В., 1935 г., уроженка пос. Потово, проживающая в пос. Чир-Унвд.

<sup>104</sup> СПБФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 142, л. 31—32 об. Публ. всего записанного Б. О. Пилсудским текста см.: Мифологические тексты нивхов // Краеведческий бюллетень общества изучения Сахалина и Курильских островов. Южно-Сахалинск, 1991. № 3. С. 20—22.

сова, называя его своим «переводчиком» и «племянником». (Собиранье указывает, что сова — хозяин медведя). Сова говорит, что сделает изображение-заместитель медведя.

Не все элементы этого нарратива поддаются интерпретации; а во многих других мифах образы земноводных практически отсутствуют. Отметим некоторые черты, способные обогатить наше понимание семантики жаб, лягушек. Во-первых, и здесь земноводные мыслятся в естественной преемственной связи с лисицей, составляя совокупный персонаж, характеризующийся в отношениях с человеком также (как в мифе № 19) сексуальной координатой. Однако сексуально-фертильная координата представлена в этих мифах своими различными альтернативами, можно сказать, оппозициями, поскольку по каждому из указываемых ниже признаков дан противоположный вариант его значения:

Миф	Нивхский персонаж	Персонаж-партнер из лесного мира	Появление земноводных	Результативность сожительства
Миф № 19	Женщина	В облике самцов лисицы (во сне); жабы, ящерицы (наяву)	Знак к сожительству	Рождение потомства
Миф № 20	Мужчина	В облике человеческой женщины (наяву)	Знак к разрыву сожительства	Отсутствие потомства

В финальной части обоих мифов говорится о появлении земноводных: в № 19 — из животов сестер, после того как нарта съезжает с горы; в № 20 — в результате превращения в них лесной женщины. И хотя место их появления в обоих случаях расположено в лесу, заметно существенное различие: в одном случае речь идет о склоне горы (сухость; выше уровня деревни), в другом — о болоте (сырость; ниже уровня деревни).

Рассмотрим теперь персонажей, которые погибают в этих мифах. В одном случае — сестры, родившиеся в результате сожительства женщины с лесным существом (лисицей), а в другом — медведь. В обоих случаях погибают существа, которые в мифологических представлениях нивхов занимают промежуточное положение между двумя локусами: нивхи/лесные люди.

Итак, в обоих мифах, которые, как обнаружилось, имеют сходную структуру, решается одна и та же проблема: как избавить людей от стремящихся к сожительству с ними таких лесных существ, как жабы, лягушки (либо — ящерицы, в мифе № 19; ящерица может быть соотнесена с лягушкой, как суша/вода). Дается в итоге одинаковое решение, при том что для всех значимых элементов этих двух мифов использованы различные (оппозиционно соотнесенные, как мы показали) альтернативы. Та-

ким образом, допустимо сделать обобщение о том, каковы же скрытые характеристики земноводных, функционирующие в первобытном мышлении. Это лесные существа, которые могут вступать с людьми в сожительство, в результате чего люди не рождаются (в отличие от сожительства с медведем или с лисицей), но рождаются лишь земноводные. По характеристике фертильности земноводные оказываются противопоставленными медведям (от которых возможно рождение существ в человеческом облике), в этом смысле они дальше отстоят от людей по шкале человеческое/звериное. Освобождение от их претензий возможно как разрыв этой шкалы, логически связывающей два космических локуса: погибают промежуточные персонажи, представляющие среднее звено шкалы, — девушки, рожденные от сожительства с лисицей, либо медведь.

Несмотря на свою краткость и фрагментарность записи, последний текст проливает также свет на соотношение в мышлении нивхов жабы с медведем. В мифе № 20 говорится о том, что медведю не поможет его «нижний бог». Следовательно, болото противопоставлено подземной суше, а жаба и медведь (оба — лесные существа) противопоставлены как вода/земля. В тексте мифа последняя оппозиция использована непосредственно, когда болото характеризуется не как «окно» (в подземный мир? — А. О.), но как «снизу затянутая землей вода».

Медведь и жаба, а посередине разделяющее их «окно» (вход) — с этим образным комплексом мы уже встречались в ритуале медвежьего праздника (в описании Л. И. Шренка, см. выше): медвежью голову вносили через окно или, у сахалинских нивхов, опускали вниз через дымовое отверстие, а снаружи закрепляли берестяное изображение жабы. Как уже отмечалось, в числе мотивировок нивхов к использованию этого изображения Шренком зафиксировано, что жаба — злой дух, причина гибели медведя. Однако ни здесь, как уже выяснилось, ни в мифе № 20 жаба не обладает свойством приносить гибель медведю, она скорее оказывается знаком, сопутствующим предстоящей перемене для медведя, изменению местоположения его души. В ритуале изображение жабы предвещает движение «маленькой души» медведя в лесной мир, расположенный в горах, а в мифе № 20 — попадание медведя в ту часть лесного мира, которая расположена под болотной водой (но не в подземный мир как автономный локус).

В обеих рассматриваемых ситуациях жаба играет однотипную роль, описываемую еще одной координатой канвы мышления — способствует или, скорее, означает и предвещает движение анимистической категории из одного локуса в другой. Однако это движение в разных случаях имеет противоположное направление, причем только в одном из двух случаев жаба означает движение к горному хозяину. Полагаем, что дело здесь не в ам-

бивалентности семантики, но в том, что речь идет о двух различных видах жаб. В мифе № 20 жаба названа по-нивхски *мири* (и таким же образом жаб называли наши информаторы, рассказывая о девушках, спущенных на нарте с горы). Что касается берестяной жабы у дымового отверстия, которую мы идентифицировали с жабами, живущими в доме горного хозяина, то ее нивхи называли *миф н'идь*. О двух видах жабы, различаемых нивхами и называемых этими словами — а не о двух синонимах для одного и того же вида жаб, — говорится у Шренка (в случае болезней мужчин изготовлялось для ношения на шее деревянное изображение *мири*, а когда заболевали женщины — изображение второго вида жаб)<sup>105</sup>.

Если допустить, что различия в мифологической лексике, применяемой для описания различных видов жабы, отражают тот факт, что первобытное мышление привлекает в качестве своего материала действительно два различных природных вида, отличающиеся своим обликом и повадками, тогда получается, что во второй половине XIX—начале XX в. нивхи обозначали словом *миф н'идь* только монгольскую жабу, способную подниматься в горы, а слово *мири* предназначалось для серых жаб. Последние как раз в мифе № 20 ассоциируются с болотом — низиной и в истории о жабах в животе — с движением вниз с горы.

Среди опубликованных Л. И. Шренком изображений онгонов есть два автономных, сделанных из дерева изображения жаб. У одного из них на каждой лапе жабы имеется по четыре пальца, у другого — по три; у второго изображения на спине жабы обозначено множество мелких выемок-насечек<sup>106</sup>. Жаба с трехпальными лапами есть изображение монгольской жабы (только у этого вида жаб четвертый палец, один из крайних, сильно укорочен по сравнению с остальными). Берестяная жаба, использовавшаяся в медвежьем празднике, также имеет на каждой лапе по три пальца, а на спине — 9 выемок<sup>107</sup>. У монгольской жабы — природного вида *Bufo raddei*, — как и у других видов жаб, никаких вмятин на спине нет, напротив, она покрыта большим количеством бугорков. Девять насечек, как следует заключить, играют роль специфического знака жабы, введенного в ее изображение нивхами, но не в качестве отличительного (для этого достаточно трех пальцев на лапе), а с мифологически нагруженной семантикой. Поскольку этот ритуальный предмет, как уже разбиралось, можно считать пластическим эквивалентом Красной жабы из ульчского мифа «Дорога таежных людей» и жабы — обитательницы дома горного хозяина (по материалам

<sup>105</sup> Шренк Л. И. Об инородцах Амурского края. С. 122.

<sup>106</sup> Там же. Приложение LIX, фиг. 8, 7.

<sup>107</sup> Там же. С. 82.

Л. Я. Штернберга), то, полагаем, число 9 маркирует тот путь — за 9 гор, — который отделяет людей от хозяина гор и который предстоит преодолеть, с помощью жабы, душе медведя.

Теперь образ жабы приобретает третью координату (последнюю из трех, ранее установленных нами в главе III при анализе канвы мышления в двухчастной космологической схеме): числовую кодификацию движения между двумя мирами. Первые две — это сексуально-фертильная и анимистическая, то есть связь с передвижением душ. Можно приступить к анализу того, как конкретизируется семантика жабы в пластических изображениях, где она составляет часть ритуального предмета. Рассмотрим отдельно две группы онгонов: а) изготовленные для медвежьего праздника; б) изготовленные в лечебно-магических целях.

Первую группу образуют два предмета из нивхской коллекции Л. И. Шренка. Каждый из них представляет собой крупную антропоморфную фигуру с медвежьей головой, с антропоморфными, сложенными на груди четырехпалыми руками и со звериными стопами, на поясе вырезаны изображения жабы и змей. Один из онгонов уже описывался выше. Второй отличается от него следующими чертами: 1) спереди на поясе нет изображения жабы (там, согласно описи, было вырезано изображение черепахи, но оно утрачено); сзади же, как и у первого онгона, вырезана на середине жаба, к которой с обеих сторон обращены головами змеи; 2) на голове рельефно показаны квадратные медвежьи уши (одно из них обломано); 3) на спине на уровне рук — горб. У деревянной жабы, вырезанной на поясе, — и у первого, и у второго онгона — на лапах по 3 пальца и на спине имеется по 9 насечек-выемок<sup>108</sup>.

Пояс с изображенной на нем жабой — отличительная черта онгона, предназначенного для использования в ритуале медвежьего праздника. Пояс надевал мужчина, отправляясь в путь; кроме того, к поясу человека-медведя из «Дороги таежных людей», скакавшего в горный мир на Красной жабе, была привязана черная собака (горному хозяину нивхи приносили в жертву собаку именно этой масти)<sup>109</sup>. Поэтому описание второго онгона мы начали с пояса — детали, удостоверяющей назначение онгона. Хотя, необходимо отметить, в пластике онгона имеется деталь, совершенно избыточная и не вписывающаяся в рамки подразумеваемого наличием пояса предназначения: горб на спине. Такая деталь, скорее всего, означает визуализированный симптом в композиции лечебного онгона, соответствующий персонаж которой ответствен за болезнь/исцеление спины. Полагаем,

---

<sup>108</sup> Учетные номера соответственно: МАЭ РАН. Кол. № 36—118 (экспонат утрачен), см. рисунок: *Шренк Л. И.* Об инородцах Амурского края. Табл. LVIII, фиг. 1; МАЭ РАН. Кол. № 36—236.

<sup>109</sup> *Штернберг Л. Я.* Гиляки, орочи, гольды... С. 313.

что второй онгон был изготовлен первоначально в лечебно-магических целях, а затем уже был использован в медвежьем празднике.

Наличие жабы (вид: монгольская жаба) на поясе однозначно передает смысл данного этапа ритуала — подготовка «маленькой души» медведя к отправке в горный мир. Этому этапу ритуала соответствует и антропо-зооморфное изображение: медвежьи черты персонажа представлены его головой — вместилищем «маленькой души» и формой стоп.

Изображение жабы встречается также на шаманских дымокурах-жертвенниках, посредством которых устанавливалась коммуникация шамана с другим миром. Так, на двухъярусном дымокуре из коллекции Л. И. Шренка ярусы соединены тремя стойками, на каждой из которых рельефно вырезана жаба<sup>110</sup>; на одном дымокуре из коллекции 1913 г. В. Н. Васильева жабы плоско вырезаны также на боковой части, соединяющей ярусы, а на другом дымокуре, имеющем форму ужа, на хвосте последнего рельефно показана жаба *миф п'идь* (название приведено в описи)<sup>111</sup>. На дымокур могли надевать деревянный накладной пояс с изображением на концах, навстречу друг другу, змеиных голов<sup>112</sup>. Подобная же символическая функция, вероятно, была у пояса с вырезанным змеем (две головы которого тоже сходятся на животе персонажа), имевшегося у антропоморфного всадника на медведе<sup>113</sup>. Жабы и змеи, изображенные как на деталях, опоясывающих шаманские дымокуры, так и на поясе анализируемых нивхских онгонов, имели, полагаем, общие черты в их семантике, обусловленные одинаковой функцией: символизировать установление коммуникации с горным миром.

Материал, непосредственно подтверждающий, на уровне мифа и верований, связь в мышлении нивхов образа змеи с таежным (горным) миром, довольно скуден. Приведем его, а позднее, уже в анализе пластики лечебных онгонов с изображением жаб и змей, подтвердим и конкретизируем эту связь.

Из уже опубликованных либо имеющихся в архивах материалов нам известно только одно относящееся к вопросу мифоло-

---

<sup>110</sup> Шренк Л. И. Об инородцах Амурского края. Приложение LXI.

<sup>111</sup> РЭМ. Кол. № 5169—126, 133.

<sup>112</sup> Колосовский А. С., Фаритова Ф. Ф. К изучению суеверий и амулетов сахалинских нивхов // Полевые исследования на Сахалине и Курильских о-вах. Южно-Сахалинск, 1989. С. 96. Кроме упоминаемого здесь предмета (который не сохранился), накладной пояс дымокура, сделанный из березы, со змеиными головками на концах, собран в 1986 г. А. С. Колосовским на северо-западном побережье Сахалина, хранится в собрании руководимого им научного клуба «Чхыф» («Медведь») в школе № 3 г. Оха Сахалинской области. Руководитель клуба любезно ознакомил автора данной работы с собранием.

<sup>113</sup> РЭМ. Кол. № 1871—43 (коллекция В. К. Арсеньева, 1911 г). Нанайский онгон, изготовленный шаманом для себя.

гическое предание, записанное Е. А. Крейновичем у нивхов двух родов, живущих по реке Тымь.

### Миф № 21. Человек-змея<sup>114</sup>

Однажды охотник, возвращаясь из тайги и подойдя к своему дому, услышал доносившийся оттуда разговор. Он приблизился к одному из стенных отверстий и увидел, что какой-то молодой человек с его женой совершают половой акт. Рассердившись, охотник выстрелил через стенное отверстие вилкообразной стрелой в молодого человека. Как только стрела достигла тела, молодого человека мгновенно не стало; вместо него на полу валялся кусок змеи, а вторая половина змеи торчала из полового отверстия жены охотника. Нивх убил и жену.

Через год или два, когда нивхи проезжали мимо высокого обрыва *Ул ванн* (недалеко от селения Усково, где водятся змеи), они увидели на полянке женщину с ребенком на руках. Нивхи поняли, что душа убитой жены охотника отправилась к людям-змеям.

Поэтому соответствующие нивхские роды считают себя состоящими в родстве со змеями этого места.

Как и в мифологическом предании (№ 19) о сожительстве с лесными обитателями-жабами, ящерицами, здесь выступают черты тотемических представлений. На этот раз их можно дополнить. До настоящего времени у сахалинских нивхов держится в памяти, что некоторые роды вели счет своему происхождению от змей, а точнее — от рождения человеческой женщиной ребенка от змея<sup>115</sup>. По сообщению Л. Мувчик, ее отец принадлежал змеиному роду *Высквоц*. Помнит, что недалеко от дома члены этого рода ставили столб с рельефным изображением змеи в верхней части. Их столб стоял недалеко от амбара, здесь оставляли угощение накануне охоты или в другое время — с просьбой избавить от болезни. Над самым входом в амбар, на одном из бревен, была вырезана наверху человеческая голова, а на ней — изображение змеи.

Изображение змеи в иных случаях могло быть на личных вещах, но только мужчин, считалось исключительно мужским знаком (на одежде, на футляре ножа). Если на китайском шелке, приобретенном для пошива женской одежды, был изображен дракон, у него вырезали глаза (Чвыгайн Л., Шкалыгина А. В.).

Высушенную змеиную шкурку использовали в ритуальных целях. Так, по сообщению В. Е. Хейн, 1929 г., уроженки пос. Байдуково, проживающей в пос. Некрасовка, когда проводилось кормление хозяина тайги, ему клали стебли растения *агс* — белокопытника, цветки саранки и змеиную шкурку; когда шаману

<sup>114</sup> Крейнович Е. А. Очерк космогонических представлений гиляк... С. 98—99. Название мифу дано нами.

<sup>115</sup> Материалы автора, экспедиция 1992 г. Информаторы: Чвыгайн Л., Мувчик Л. (см. примеч. № 103); Хаджиган А. С., 1931 г., уроженка пос. Товиво на р. Тыми, проживающая в пос. Чир-Унвд; Багина У., 1927 г., уроженка пос. Слава, проживающая в пос. Чир-Унвд; Азмун О., 1913 г., уроженка стойбища на р. Тыми, проживающая в пос. Чир-Унвд.

давали в дар эти растения, то шкурку змеи туда не прибавляли. По сообщению двух представительниц змеиногo рода<sup>116</sup>, кусочек змеиной шкурки женщины помещали в *охт* — лекарственный амулет, причем бывало, что в сочетании с кусочками высушенного *агс*'а (Азмун О.).

Благодаря этим сообщениям об использовании змеиной шкурки можно в поиске интерпретации отделиться от тотемического комплекса и приблизиться к промысловому культу, от змея-тотема — к образу змея, играющего роль посредника между двумя локусами, людьми и тайгой. Поясним последнее.

Важно, что змеиная шкурка в коммуникации с хозяином тайги фигурировала не сама по себе, но в сочетании с *агс* — ритуальным растением, непременно используемым на медвежьем празднике. По данным Е. А. Крейновича, стебли *агс*'а (той его разновидности, что растет по берегам небольших речек) заготавливали главным образом для жертвоприношений духам гор (отчасти — и духам моря)<sup>117</sup>. Отметим, что стебли *агс*'а предлагались медведю не как отдельное лакомство, но как часть ритуального жертвенного комплекса: после внесения медвежьей головы в дом, в составе того гостинца (вместе с юколой, сушеной икрой, табаком и другими продуктами), который душа медведя, считалось, отнесет к горным людям. Кроме того, *агс* вместе с корнеплодами сараны клали перед черепом медведя, уже помещенным в родовой амбар, по завершении ритуала проводов души.

Белокопытник (пучка) и сарана — не только необходимые компоненты в даре горным людям от нивхов. Из этих растений изготавливали сверточки, называемые «изображения медведей» (*чхыф чңай*), которые в ночь накануне медвежьего праздника хозяин медведя сжигал на огне своего очага<sup>118</sup>.

Символика этого ритуального действия, долженствующего, по-видимому, информировать горный мир о предстоящей мистерии, совершенно, казалось бы, непонятна через психологическое вживание; она поддается истолкованию при обращении к мифологии. В одном из текстов мифов, записанных Б. О. Пилсудским, сделанный из наплыва *чңай*, желая помочь своему хозяину-нивху, отец которого отправился в сопки на охоту и пропал, прыгает в огонь и таким способом попадает в горный мир, где находит исчезнувшего человека, украденного горным *кинз'*ом<sup>119</sup>. Как известно, огонь может играть роль медиатора не только между людьми и горным миром, но и между другими локусами. Если в мифе направление движения определяется самим *чңаем*, то в ритуальном действии воля посылающего его

<sup>116</sup> Азмун О. и Багрина У. (см. примеч. 115).

<sup>117</sup> Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 132, 134.

<sup>118</sup> Там же. С. 185.

<sup>119</sup> СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 142, л. 142—142 об.



хозяина закодирована, по-видимому, в материале, из которого сделан предмет (хотя и называемый «изображение медведя», но не выглядящий как медведь). Итак, *аес* — один из материалов-посредников в установлении коммуникации людей с хозяином гор.

Теперь можно сопоставить «медведя» из *аес*'а с комплексом, изготовлявшимся представительницами змеиного рода в лечебно-магических целях: *аес* плюс шкурка змеи. Данное растение играло роль способа установления коммуникации с горным миром, а змеиная шкурка символизировала адресанта этой коммуникации, нуждающегося в помощи от болезни. Существенным (в контексте мифа о происхождении змеиного рода) представляется и тот факт, что именно женщины применяли такое лекарственное средство. Змей, как подразумевается наличием *аес*'а, — тоже обитатель горного мира: контаминация тотемической характеристики этого животного с его характеристикой в космологической картине мира.

Наконец, в комплексе жертвоприношения — также *аес* плюс змеиная шкурка (но не от представителей змеиного рода!) — роль пищевого дара, по-видимому, принадлежала не змеиной шкурке, а растению, так как *аес*'ом медведи питаются, а змеями — нет. Для змеи здесь остается только одна символическая роль: быть каналом коммуникации.

Попытаемся, хотя бы гипотетически, определить, что же могло сблизить в мышлении нивхов белокопытник и змею, сделав каждого из них пригодным в качестве символического канала коммуникации. Ни пищевая ценность белокопытника — для медведей, ни тотемические свойства змеи, для соответствующих нивхских родов, здесь не «работают».

Вывдвигаемая нами гипотеза (в какой-то степени подтверждаемая предстоящим анализом пластики лечебных онгонов с изображением змеи) основывается на характерном и для *аес*'а, и для змеи визуальном образе, который можно было бы назвать «самодвижущаяся голова». Растение *аес* — белокопытник (*Petasites amplius*, *Petasites palmatus*) — относится биологами к числу сахалинского высокотравья; представляет собой огромный лист, 0,5—1,0 м в поперечнике, на высоком толстом черенке, высотой от 0,4 м до величины человеческого роста. К числу интересных особенностей этого приречного гиганта относится, во-первых, способность значительно увеличиваться по высоте в период плодоношения и, во-вторых, поскольку это растение состоит главным образом из воды, то, едва ударят первые осенние заморозки, как огромные листья белокопытника ложатся на землю, а его мощные черенки превращаются в тонкую ленту-кожицу<sup>120</sup>

---

<sup>120</sup> Попов М. Г. Растительный мир Сахалина М., 1969. С. 18—19, 60; Флора советского Дальнего Востока. М., 1966. С. 563.

Подобно мощному жгутообразному черенку, поднимающему лист на значительную высоту, способно к передвижению и змеиное тело, не обладающее конечностями, не только по горизонтали, но и по вертикали (вниз под землю и вверх, по деревьям). Поэтому можно предположить — зная о том значительном внимании, какое нивхи придавали зрительным особенностям облика, — что черенок-жгут белокопытника и туловище-жгут змеи могли сопоставляться в аспекте способности к движению, к перемещению вверх огромного листа и, соответственно, головы рептилии. (О склонности к метафорическому сближению объектов фауны и объектов флоры в мышлении нивхов уже говорилось в главе III, см. с. 68, 73.) Такой характерный визуальный образ движения, создаваемый и данным растением, и змеей, мог стать символически значимым для выражения коммуникации, поскольку голова — вместилище души, а смысл коммуникации — в перемещении анимистических категорий из одного локуса в другой (душ, персонажей различных локусов — людей, «духов»).

Итак, змеи на поясе онгона — «медведя в гиляцком костюме», как и жабы, непосредственно выражают смысловую значимость определенного этапа ритуала, а именно движение анимистической категории (души медведя) в горный мир. Перейдем теперь к пластике лечебных онгонов с образами этих рептилий. Попытаемся соединить в анализе мифологическую семантику этих животных — как медиаторных персонажей в движении от мира людей к горному миру — с их визуально-пластическими характеристиками в композиции онгонов.

Опишем подгруппу нивхских онгонов с изображением жаб. (Мы не включаем в рассмотрение повязки на голову, помогающие от головной боли, — с изображением жаб, пауков и других животных, с антропоморфными фигурками, — характерные для многих народов Амура и Сахалина; семантика изображений здесь восходит к многочастной космологической схеме, а прагматика, на наш взгляд, состоит в обеспечении покровительства различных стихий, при этом изображаются персонажи, способные к установлению коммуникации.) Назначение не всех этих онгонов зафиксировано в описях, но оно восстановимо исходя из изучения их пластики:

1) антропоморфная женская фигурка (показаны высоким рельефом спускающиеся до уровня рук груди) с рысей (тигриной?) головой; ноги широко расставлены; на согнутой спине рельефно изображена жаба, у которой вдоль тела нанесены два ряда насечек, 9 и 8, и по 3—4 мелких углубления на каждой лапе; у жабы форма головы — медвежья, намечены уши; согласно описи, это дух болезни спины (рис. 14, 15);

2) крупная женская фигура, стоящая на подставке; рельефно показаны груди и руки на туловище; глаза переданы бусинами,

над глазами — дугообразные брови; на голове — коническая шапка, на животе — пояс-украшение; слева на груди вырезана жа-

ба; согласно описям, это и горная хозяйка, и *пал милк* — букв.: «горный милк» (см. рис. 16);

3) крупная антропоморфная сидящая фигура, сделанная из корневища; голова персонажа округлая, в верхней части переходящая в конус, правый глаз выше левого, ноги широко раздвинуты, левая нога короче правой; на левом боку низким рельефом вырезаны две жабы, одна на другой, верхняя жаба заметно меньше нижней; на правом боку — низким рельефом изображен распластаный медведь; это *кегн*, дух сумасшествия, согласно описи (см. рис. 17, 18);

4) антропоморфная фигурка с овальной формы головой, также женская — показаны дугами брови, рельефно вырезаны груди; крестец, а также все суставы рук и ног переданы посредством петельчатых соединений; левая рука короче правой; на животе имеется рельефное изображение жабы, у которой трехпалые лапы и множество насечек-выемок на спине; на спине персонажа, обращенные к его голове, рельефно вырезаны змея и ящерица (см. рис. 19);

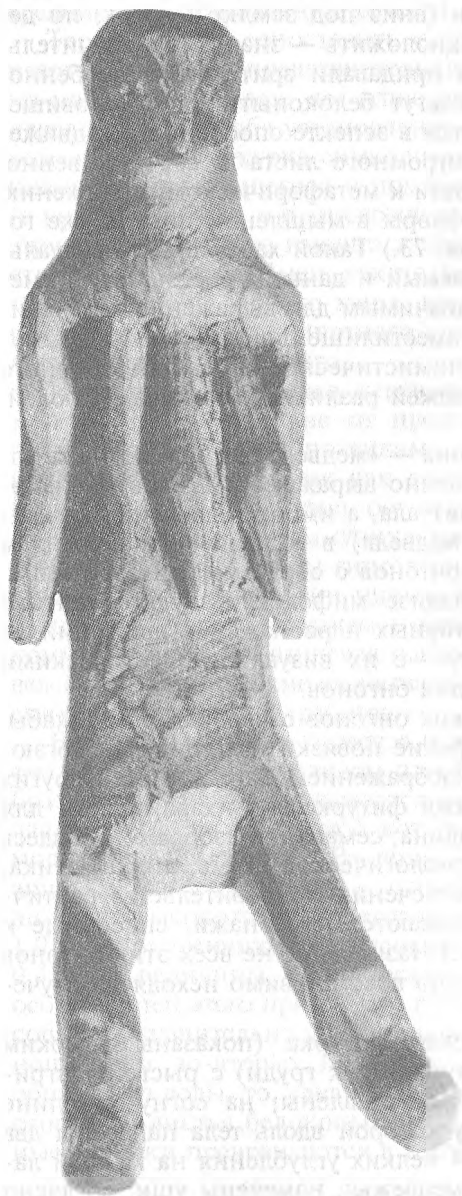


Рис. 14. Дух болезни спины.  
Нивхи. РЭМ, № 5169—12.

5) крупная антропоморфная фигура, из корневища; изображена в сидячей позе, с широко раздвинутыми ногами; на средней части онгона, имеющей форму цилиндра, вырезаны контур и черты человеческого лица; от задней стороны этого цилиндра поднимается верхняя часть онгона, имеющая форму конуса (шапка персонажа?); еще выше, на «шапке», изображен высоким рельефом медведь, его морда обращена вниз, в сторону человеческого лица, он как бы вгрызается в эту «шапку»; стопы персонажа вырезаны в форме медвежьих голов, обращенных кнаружи; на середине каждой ноги сверху высоким рельефом изображена жаба, с головой, обращенной к корпусу персонажа, жаба на правой ноге заметно меньше той жабы, что на левой ноге персонажа (рис. 21)<sup>121</sup>.

Начнем с определения семантики изображенных персонажей. Первый из перечисленных — человек с медвежьей головой; это *милк*. Для его идентификации достаточно такого сочетания головы и тела, а жаба на спине означает конкретные вредоносные свойства. Жаба с девятью насечками на спине — это, конечно, *миф n'идь*, которую, как оказывается, человеко-медведи используют не только для передвижения в направлении от нивхов — в гор-



Рис. 15. Дух болезни спины: вид сзади. Нивхи. РЭМ, № 5169—12.

<sup>121</sup> Учетные номера, соответственно: РЭМ. Кол. № 6762—163, 5169—12, 5169—62, 10774Д, 10792Д.

ный мир, но и могут посылать в обратном направлении. Таким образом, из сопоставления семантики жабы в онгоне медвежьего праздника (жаба на поясе) и в пластике рассматриваемого онгона выявляются совмещенные оппозиции, образующие логическую связь этих предметов: движение вверх (в горный мир)/движение вниз (из горного мира) совмещено с благом/зловредным действием.

Семантика второго персонажа представлена в его двойном названии. Это горная хозяйка, в данном случае оказывающая зловредное воздействие на нивхов. О принадлежности к горному миру свидетельствуют и такие элементы пластики, как моделирование глаз бусинами и остроголовость. (Конической формы голова или же голова в конической шапке присущи антропоморфным изображениям обитателей горного мира у различных народов рассматриваемого региона — *огиц* у нивхов, *калгана* у нанайцев, ульчей, *кальдимэ* у негидальцев; эти персонажи, считалось, способны успокоить плачущего непрерывно младенца<sup>122</sup>. Кроме того, признак остроголовости использовался и для обозначения пола, когда онгон состоял из различного типа парных персонажей, мужского и женского, в охранительных целях либо в ритуальной коммуникации: у нивхов и нанайцев остроголовость присуща мужскому персонажу, а у негидальцев — наоборот, женскому<sup>123</sup>. Голова с кони-



Рис. 16. Изображение «хозяйки горы», вредоносного существа. Нивхи. РЭМ, № 5169—12.

<sup>122</sup> Штернберг Л. Я. Дневники путешествий и записи, сделанные во время путешествия по Сахалину: СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. 4, л. 1248; Крейнович Е. А. Нивху. С. 192; Таксами Ч. М. К вопросу о культе предков и культе природы у нивхов // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века / Сб. МАЭ. Т. 27. Л., 1971. С. 202; Цинциус В. И. Воззрения негидальцев,

ческим навершием возможна и в изображении нивхами обитателя подземного мира<sup>124</sup>. Таким образом, только остроголовость все же не всегда однозначно идентифицирует обитателя горного мира, но здесь этот признак сочетается с глазами-бусинами.)

Изображение жабы не относится к характеристике вообще горной хозяйки, но, вероятно, в визуально-пластической форме, вкупе со словесным обозначением онгона, изображение земноводного указывает на вредоносную ипостась персонажа. Можно допустить, что помещение жабы слева на груди означает причинение персонажем болезни сердца, но, это уже и прежде нами высказывалось, в нивхских лечебных онгонах — изображениях горного хозяина, хозяйки больной орган человека не маркировался. Поэтому мы склонны предположить, что изображение жабы на уровне сердца означает здесь своего рода депо — ибо сердце осмыслялось как депо энергетики и жизнеспособности — зловредных возможностей персонажа, а не только знак болезни одно-



Рис. 17. Дух сумасшествия. Нивхи. РЭМ, № 5169—62.

связанные с охотничьим промыслом // Религиозные представления и обряды народов Сибири... С. 179.

<sup>124</sup> РЭМ. Кол. № 5169—93 — миф милк (букв.: «подземный милк» или же «подземная людоедка», согласно описи).

го конкретного органа. (И в удэгейских шаманских онгонах на уровне расположения сердца вырезалась жаба — для придания жизненности персонажу, см. с. 141.)

Третий онгон представляет также женский персонаж — обительницу горного мира; на. это указывает коническое навер-

шие над головой в сочетании с такими иконографическими признаками онгона, как медведь и «двойная жаба» (используя выражение Л. И. Шренка) — *миф п'идь*. Асимметрия глаз означает, что персонажу присущи свойства *милк'а*, в данном случае — горного *милк'а*. Полагаем, что такие свойства передаются здесь зооморфными парциальными образами.

Две жабы, где верхняя заметно меньше нижней, — это изображение акта совокупления жаб (самец обычно у жаб меньше размером). Помещенное на уровне расположения сердца, это изображение, полагаем, следует «прочитывать» так же, как изображение жабы у только что рассмотренного персонажа: на человеческих женщин насылаются жабы, и совокупление с жабой оказывается причиной сумасшествия. Медведь на уров-



Рис. 18. Дух сумасшествия. Нивхи. РЭМ, № 5169—62.

не груди, на правом боку персонажа дополняет, по-видимому, «депо» зло-вредных воздействий: его направляют в человеческий мир, чтобы похитить от-туда душу женщины, совокуплявшейся с жабой. (Медведь изображен не там, где расположено сердце, а справа, но, во-первых, место слева уже занято жабами; во-вторых, у духа сумасше-ствия имеется и другое отклонение в ориентации по признаку левое/правое: у персонажей с асимметрией и глаз и ног обычно более высоко расположен-ному глазу соответствует на той же сто-роне тела более короткая нога<sup>125</sup>, здесь же — наоборот; такое отклонение, не будучи, конечно, случайным, выражает, вероятно, специфику персонажа — но-сителя спутанного сознания.) Итак, дан-ный персонаж, не будучи горной хо-зяйкой, все же достаточно могущест-вен, чтобы насыщать жаб и медведей, и по своей вредоносной (а значит, и ис-целяющей) силе ближе к хозяйке, чем рядовой *милк*. В этой связи интересно сопоставление с иконографией духа су-масшествия у негидальцев: человечес-кая фигурка, над головой которой изо-бражена голова тигра с верхней частью туловища<sup>126</sup> (тигр, медведь — главные зооморфные помощники хозяина тайги).

В отличие от рассмотренных, остав-шиеся два персонажа — не обитатели горного мира и они не насылают бо-лезни. Четвертый онгон, с множеством подвижных суставов, связан с заболе-ванием крестца (спины) и конечнос-тей. Жаба изображена на животе — и это, по-видимому, не еще один при-знак болезни, но признак, характери-зующий мифологическую семантику персонажа: женщина, имевшая сожи-

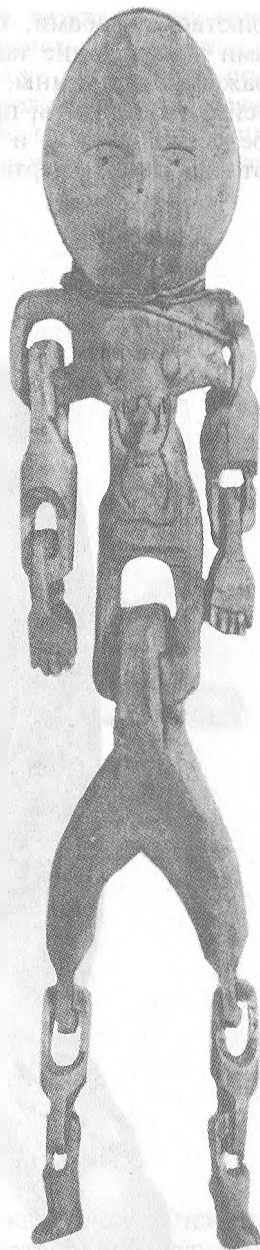


Рис. 19. Амулет от болезни конечностей, крестца. Нивхи. РЭМ, № 1077Д.

<sup>125</sup> Примеры этого из коллекции РЭМ: у нивхов — № 5169—57, у негидальцев — 2566—40, 7007—57, у ороков — 2079—6.

<sup>126</sup> Учетные номера двух таких предметов: РЭМ № 2566—24, 33.



тельство с жабами, беременная жабами. Полагаем, что перед нами изображение такой уже умершей женщины (подобно изображению женщины, беременной от горного человека-медведя) и ей, должно быть, приписывали не вредоносное, но целительное действие, как и другим человеческим персонажам, душа которых после смерти перешла в горный мир.

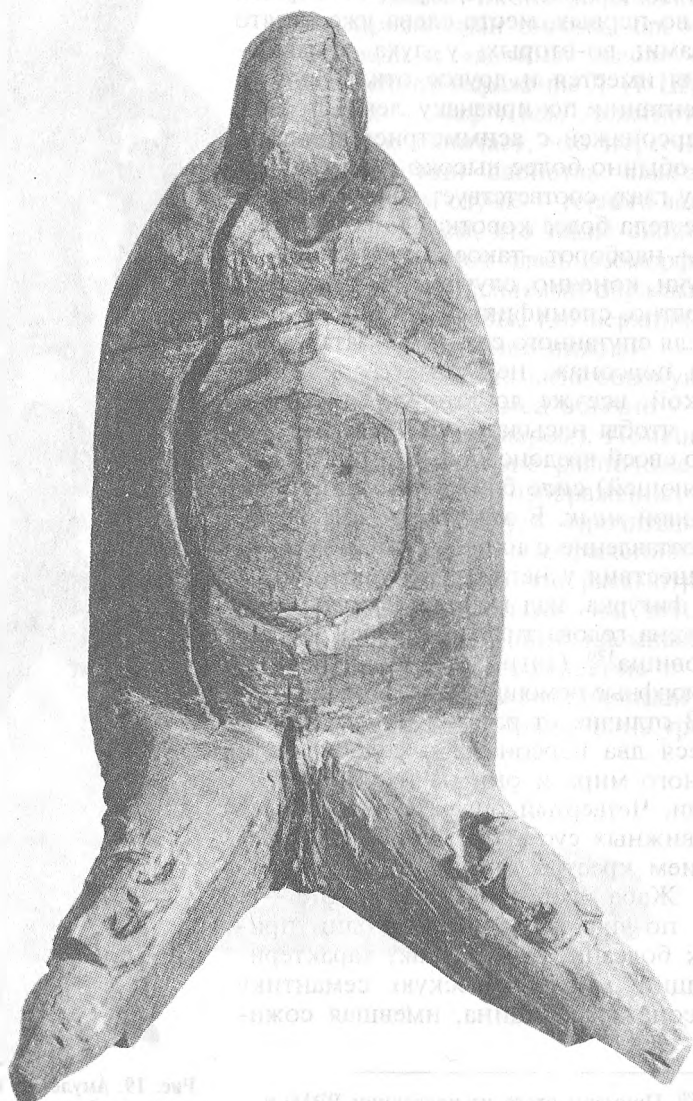


Рис. 20. Антропо-зооморфный оигон. Нивхи. РЭМ, № 10792Д.

Если предположение верно, то данный персонаж окажется по своей прагматике противоположен антропоморфному персонажу с медвежьей головой, у которого также конечности подвижны в суставах (см. с. 132). Противоположению исцеляющий/вредоносный тогда соответствует оппозиция идентифицирующих пластических признаков этих антропоморфных обита-

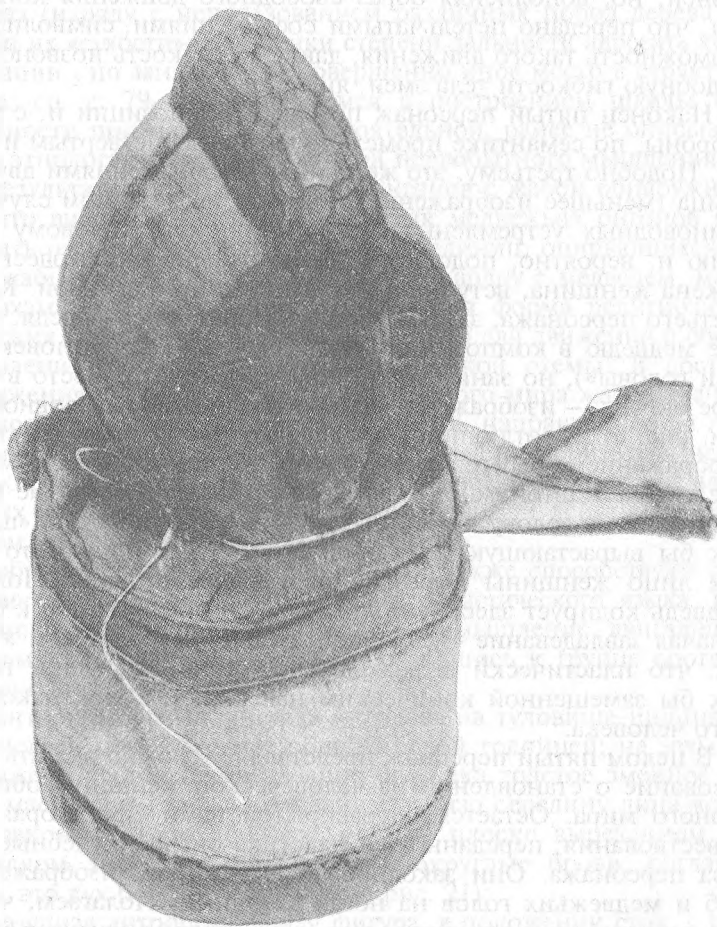


Рис. 21. Дух болезни головы. Нивхи. РЭМ, № 5169–85.

телей горного мира: жаба на животе/медвежья голова. Отсюда, в свою очередь, выводится в качестве следствия необходимость противоположности четвертого и первого персонажей рассматриваемой подгруппы. Интересно, что таковая противоположность действительно имеется и в их прагматике (причинение болезни спины/исцеление от болезни крестца, спины), и в синтактике

(жаба на спине/жаба на животе). Иначе говоря, высказанное предположение о семантике изучаемого персонажа вписывается в логически консистентную систему из трех персонажей, где прочие два уже идентифицированы. Змея и ящерица на спине данного персонажа, изображенные параллельно позвоночному столбу, не персонифицируют здесь ни боли, ни симптомы болезней, но, дополняя образ свободного движения конечностей, что передано петельчатыми соединениями, символизируют возможность такого движения, дающую гибкость позвоночника, подобную гибкости тела змеи, ящерицы.

Наконец пятый персонаж по своей композиции и, с другой стороны, по семантике промежуточен между четвертым и третьим. Подобно третьему, это женщина с изображениями двух жаб, самца (меньшее изображение) и самки; но в данном случае оба земноводных устремлены к основанию ног, половому отверстию и, вероятно, подобно четвертому персонажу, здесь изображена женщина, вступившая в сожительство с жабой. Как и у третьего персонажа, здесь имеется изображение медведя, подобное медведю в композиции онгона *чонг ур ние* («человек хорошей головы»), но занимающее совершенно иное место в структуре онгона — изображение матери близнецов от головной боли (см. рис. 6). В отличие от последнего, где медведь сочетался с изображением ребенка на животе женщины, здесь медведь представлен автономно; кроме того, он вгрызается не непосредственно в голову женщины, но — в ее коническую «шапку», как бы вырастающую из задней стенки цилиндра, в то время как лицо женщины вырезано на передней стенке. Полагаем, медведь кодирует здесь дополнительную информацию к жабам, означая завладевание «маленькой душой» человеческой женщины, что пластически выражено отсутствием макушки головы, как бы замещенной коническим навершием — признаком горного человека.

В целом пятый персонаж представляет, можно сказать, повествование о становлении из человеческой женщины обитателя горного мира. Остается не раскрытой нами еще вторая часть повествования, переданного в пластике онгона: лечебные свойства персонажа. Они закодированы, полагаем, изображениями жаб и медвежьих голов на ногах женщины. Полагаем, что положение жаб не у основания ног, а посередине означает болезнь нижних конечностей, от которой излечивает данный персонаж. Медвежьи головы, замещающие стопы, означают, что излечение чревато преобразованием человеческого в звериное, а именно ног в медвежьи, иначе говоря: излечение происходит посредством того, что больной в перспективе становится обитателем горного мира.

Персонажей этих онгонов с жабой можно расположить по шкале вредоносного/исцеляющего действия, где на полюсе бо-

лезней будет горная хозяйка-милк, следом за ней дух сумасшествия, затем милк, причиняющий болезнь спины, а на полюсе исцеляющего воздействия окажутся женщины, вступившие в сожительство с жабами. Таким образом, по признаку болезни/исцеления прослеживается способность мышления к поступательному опосредствованию связи горного и человеческого миров. Еще раз (наряду с использованием различных пород дерева по степени их «сухости» для оценки степени дальности адресата коммуникации, но занимающее совершенно иное место в структуре онгона, ср. с. 79—80) встречаемся с построением шкалы интенсивности признака как самостоятельной, ранее не описывавшейся этнологами, характеристикой первобытного мышления.

В результате анализа всех семи онгонов с жабой обнаруживается, что визуально-пластический язык медвежьих онгонов может быть расширен за счет смысловых единиц, опирающихся на образ жабы как еще одного медиатора, наряду с медведем, между нивхами и горным миром. Визуальная форма религиозного мышления использует жабу (как и медведя) для движения в обоих направлениях двухчастной космологической схемы. В составе изображения какого-либо обитателя горного мира жаба означает вредоносное воздействие этого персонажа, направленное из горного мира к людям. В составе же изображения обитателя человеческого мира или человека-медведя жаба указывает на алгоритм их перевода в обитатели горного мира, и действие, таким образом, направлено в сторону последнего.

Изображения змеи в составе онгонов также способствуют расширению смысловых единиц визуально-пластического языка. Попробуем конкретизировать этот вклад в мышление,двигающееся в рамках двухчастной схемы, обратившись к группе соответствующих лечебных онгонов:

1) антропоморфная фигурка — голова на туловище-цилиндре, конечностей нет, туловище обшито белой тряпичей; на затылке изображено двигающееся на лицо человека толстое змеиное тело, а массивная голова змеи занимает всю середину лица человека, закрывая часть лба, нос, рот; на плоско вырезанном человеческом лице показаны глаза и округлые брови; согласно описи, это дух болезни головы (см. рис. 21);

2) крупная антропоморфная фигура, в положении стоя, с раздвинутыми ногами, рельефно на боках вырезаны руки; туловище обернуто медвежьей кожей (мех не сохранился); по середине затылка и темени головы персонажа тянется толстое змеиное тело, переходящее на лбу персонажа в медвежью голову (рис. 22)<sup>127</sup>;

3) деревянное изображение сердца, обшитого белой тряпичей с двумя отходящими вверх переплетенными сосудами, окончания которых вырезаны в форме змеиных головок; амулет изготовлен

на северо-западном побережье Сахалина в 1926 г., его носили на шее в случае болезни сердца (рис. 23)<sup>128</sup>.

В первых двух онгонах имеется один и тот же мотив — змеиное тело с медвежьей головой, причем в обоих случаях это комплексное зооморфное существо как бы овладевает человеческой головой и чуть ли не замещает ее. Если ранее в данном разделе главы змея характеризовалась только в связи с двумя координатами двухчастной космологии — сексуально-фертильная координата и путь между мирами, — то здесь, похоже, участвует третья, а именно анимистическая категория (в пластике онгонов ассоциируется с головой персонажа). Замещение человеческой головы медвежьей — подобно тому как уже ранее встречалось — может быть истолковано как то, что «маленькая душа» человека будет принадлежать в перспективе горному миру (таков способ, такова цена излечения). Змеиное тело пластически играет роль агента связи между горным и человеческим мирами. Наконец, поскольку изображен женский персонаж (округлая форма головы, характерные для женских лиц онгонов брови-



Рис. 22. Онгон с изображением медведя-змеи. Нивхи. МАЭ РАН, № 4563—36.

<sup>128</sup> Экспонат хранится в собрании клуба «Чхыф» школы № 3 г. Оха (см. примеч. 112). Его публикацию см.: Колосовский А. С., Фаринова Ф. Ф. К изучению суеверий и амулетов сахалинских нивхов. С. 103.

дути — у первого онгона, форма туловища и поза у второго онгона), то семантика его, по-видимому, восходит к мифологическому персонажу женщины, вступившей в сожительство со змеем и после смерти перешедшей в мир, где обитают змеи (вариант горного мира). Онгон, полагаем, применялся для излечения и от болезни головы, и от болезни живота — судя по тому, как онгон обшит тряпичей; это согласуется с семантикой персонажа — от сожительства со змеем произошла беременность, успешно разрешившаяся.

Связь медведя со змеями и более конкретно — медвежья голова на змеином теле наблюдается и в некоторых предметах, использовавшихся на медвежьем празднике. Подобные элементы изображены на нескольких ритуальных ложках из нивхской коллекции Л. И. Шренка, опубликованных в его книге<sup>129</sup>. Так, на одной ложке следующим образом передана последовательность этапов медвежьего праздника: а) с конца ручки свешиваются две деревянные цепочки, на одной — медведь, на другой — птица; б) сверху на поверхности, у края ручки изображен медведь, привязанный к столбам на ритуальной площадке, стоит на трех лапах, а четвертой ухватился за цепь; в) голова медведя, с частью туловища (шкура?), помещенная на помост: в одну сторону от помоста свешивается медвежья голова, а в другую — туловище-цилиндр, слегка изогнутое; г) далее деревянная цепочка, проходящая через два отверстия в ложке, соединяет предыдущее изображение с последним, находящимся у черпачка ложки, — с жабой, у которой имеются насечки-выемки на спине (табл. LI, фиг. 6). Еще на одной ложке сцены, аналогичные второй и третьей из только что описанных (табл. LII, фиг. 5) изображены так: медведь взбирается на ручку, у края которой стоит один из столбов ритуальной площадки;



Рис. 23. Амулет от болезни сердца.  
Нивхи. Северо-западный берег Сахалина.  
Школьный музей «Чхыф» («Медведь»)  
шк. № 3 г. Оха.

<sup>129</sup> Шренк Л. И. Об инородцах Амурского края. Т. 3.

голова медведя помещена на помосте, от нее свешивается и лежит на земле тело-цилиндр.

Голова медведя на помосте — вместилище души горного человека — соответствует тому этапу ритуала, когда туша зверя уже освежевана и начинается ее разделка и обработка различных частей; данный этап завершается свеживанием головы и ее обработкой. Тело-цилиндр на этих ложках изображено относительно головы медведя в тех же пропорциях, что змеиное тело на двух рассматриваемых лечебных онгонах. Полагаем, что в обеих ситуациях визуально сходные изображения имеют одну и ту же семантику: душа горного человека-медведя, движимая змеей. Хотя змея как движитель души медведя не фигурирует на акциональном уровне в медвежьем празднике, но в пластике ритуальных ложек она оказывается помещенной в ряду других движителей: птица — змея (а между ними медведь на ритуальной площадке двигает собственной лапой) — жаба.

Вместо птицы и медведя на цепочках, свисающих с края ручки такой же ложки, могли помещаться изображения: антропоморфного всадника на медведе (РЭМ, № 6762—142, уникальный пример изготовления нивхами всадника на медведе, человеческая голова имеет форму конуса, закрыта подвижным кольцом) либо двух сплетенных змей (в той же работе Шренка, табл. LII, фиг. 2). Сплетенные тела змей — изображение змей в брачный период — оказываются, в контексте семантики подобных ритуальных ложек, эквивалентом других персонажей, обеспечивающих прибытие медведей из горного мира в человеческий мир. Медведь со змеиным телом, свернутым в кольца, как у удава, изображен на краю еще одной ложки из коллекции Шренка (табл. LII, фиг. 3) — таков на данном предмете визуальный образ появления горного человека в мире «низовских людей», нивхов.

Змеиная фертильность, обеспечивающая прибытие медведей, и медведь с телом удава заставляют допустить, что в прошлом, возможно, у нивхов существовала мифологема рождения медведя — горного человека от змей. В фольклорных текстах конца XIX—начала XX в. такой мифологемы не зафиксировано. В пользу того, что удавы в мифологических представлениях нивхов когда-то могли играть роль посредников между людьми и обитателями горного мира, можно привести два факта. Во-первых, в мифе о благодарном тигре, которого нивх-охотник освобождает из развилины дерева (см. главу III), роль последней в некоторых вариантах выполняет удав, прижавший тигра к дереву<sup>130</sup> (По мнению собирателя — Л. Я. Штернберга, варианты мифа, где фигурирует змей, хотя и записаны на Сахалине, происходят из Уссурийской тайги; о подобных лазающих по деревьям тол-

<sup>130</sup> Штернберг Л. Я. Материалы по изучению... С. 220, 223.

стых удавах с красноватой расцветкой спины и желтым брюхом он слышал от орочей Императорской гавани. Однако же, как отмечено самим собирателем, слово, обозначающее в данном мифологическом повествовании змея, заимствовано из айнского языка<sup>131</sup>. Добавим, что, по сведениям биологов, лазающие полозы-удав (Elaphe), несколько разновидностей которых встречаются и в низовьях Амура, и на Сахалине, значительную часть времени проводят на деревьях, где находят себе пищу, разоряя птичьи гнезда, могут забираться высоко в горы<sup>132</sup>.)

Во-вторых, согласно записям Штернберга, сделанным им у амурских нивхов в 1910 г., помощника шамана, червяка *китюся* (букв.: «передвигающийся пешком») охраняет в доме горного хозяина удав; этот дом, где также живут тигры, жаба *миф н'идь*, ящерицы-крокодилы, расположен от нивхов за 9 хребтами, 9 речками<sup>133</sup>. Иначе говоря, из всех змей именно удав имеет числовую кодификацию (такую же, как жаба) по координате пути между двумя мирами. Даже не вводя допущение о мифологеме «рождение медведя удавами», а исходя из пластики описанных ритуальных ложек, можно констатировать, что змеи символизировали пусть не вообще источник появления медведей, но источник их появления у людей (либо — появления души горного человека).

Сплетенные в брачной игре тела змей, моделированные посредством изображения двух сосудов, отходящих от сердца, — семантически значащий признак в третьем лечебном онгоне. Ввиду скудности мифологического материала, связанного с образом змеи, расшифровка здесь затруднительна, и опять-таки в качестве выхода мы обращаемся к сопоставлению пластики данного амулета с уже упоминавшимся амулетом (с. 113), где окончания сосудов, отходящих от сердца, оформлены как души близнецов: голова человека и голова медведя. На обоих амулетах представлены персонажи горного мира, охарактеризованные по сексуально-фертильной координате: либо порождающие субъекты (змеи), либо результат порождающей силы (близнецы). Дальнейшая расшифровка символики брачной игры змей в данном амулете не зависит от того, принимаем ли гипотезу о мифологеме «рождение медведя удавами», так как никаких медвежьих элементов здесь нет, а изображено сердце человека — анимистическая категория, соотносимая и с сердцем, и вообще со здо-

---

<sup>131</sup> Штернберг Л. Я. Материалы по изучению... Примеч. к № 36, п. 1, 6 и примеч. к № 37, п. 3.

<sup>132</sup> Сосновский И. П. Амфибии и рептилии леса. М., 1983. С. 103—104; Жизнь животных. Т. 5 / Ред. А. Г. Банников. М., 1985. С. 292.

<sup>133</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 310. См. также: СПБФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 8/VII, л. 18—19. В отличие от книги — посмертной публикации архивных материалов Штернберга, в его записях, сделанных в 1910 г. у амурских нивхов, указано, что горный хозяин не прямо просит *китюся* вылезть из-под камня, но он просит об этом удава, а тот уже просит об этом *китюся* (л. 19).



ровьем, с жизнью. Можно, опираясь на существование в мышлении нивхов двух визуальных образов колец удава: смертельно опасные, чреватые смертью (тигра) в одном случае, и безопасные, чреватые рождением (в амулете) в другом случае — предположить, что данный амулет, в языке пластики, является переработкой ситуации из «Благодарного тигра». Ситуацию переплетенных в брачной игре змей связывает с ситуацией, смертельно опасной для горного человека-тигра, операция инверсии. Прагматика лечебного амулета — доставление больному человеку жизнеспособности, здоровья из горного мира.

Итак, в пластике лечебных онгонов и небольших ритуальных ложек (содержащих информацию о прибытии горного человека, этапах освобождения души и ее отправлении в горный мир) прослеживаются два аспекта связи змеи с медведем. Первый: визуально часть толстого змеино-го тела замещает тело (шкуру) медведя, создается в целом образ самодвижущейся медвежьей головы; семантика комплексного образа состоит в том, что душа горного обитателя, пребывая в человеческом мире, имеет способность перемещаться. Второй: визуальный образ змеиной фертильности — сплетенные змеи означают источник получения людьми из горного мира одной из ценностей — медведя (медвежьего мяса), здоровья. Если комплексный образ медведь-змея может символизировать болезни, то сплетенные змеи — благоприятный символ.

По-видимому, и отдельное изображение змеи могло нести такую же положительную прагматическую функцию, что и сплетенные змеи. Так, на перекладине для подвешивания детской колыбели у сахалинских нивхов встречались изображения со значением оберега: на одном конце изображение человека и медведя, а на другом — змеи<sup>134</sup>. По-видимому, здесь подразумевается не эквивалентность (как в амулетах от болезни сердца, где изображение горных близнецов эквивалентно изображению сплетенных змей), а дополнительность. Иначе говоря, здесь символизируется ожидание покровительства ребенку со стороны двух различных по своему типу персонажей горного мира.

Змеиные элементы в пластике нивхов не исчерпываются канвой мышления в двухчастной космологической схеме, но в некоторых случаях (что будет рассмотрено в главе VI) восходят к многочастной космологической схеме. В рамках же коммуникации между двумя мирами змея, подобно жабе, играет роль медиатора между человеческим миром и горными людьми-медведями. В дополнение к символике жабы, обеспечивающей движение горного персонажа в свой локус, змея символизирует его прибытие к людям. В противоположность символике жабы, в своем втором аспекте символизирующей наступление болезни,

---

<sup>134</sup> РЭМ. Кол. № 5602—21.

змея может играть роль берега и означать наступление состояния здоровья — для сердца и для органов тела человека, ответственных за движение. Так, в рамках двухчастной космологической схемы нивхов на материале визуально-пластических изображений с религиозной семантикой подтверждается эвристичный тезис С. В. Иванова о том, что земноводные (исследователь имел в виду змей и лягушек, а жабы им не выделялись) у народов Амурского бассейна «связываются не только с водой и землей, но и с небом»<sup>135</sup> «Небо» при движении мышления в рамках двухчастной схемы — это, как мы полагаем, горный мир, именно ему соответствует символизация движения вверх в другой, внечеловеческий локус. Операции первобытного мышления, представленные в визуальной форме в пластике онгонов, совершаются в языке (выработанном культурой нивхов и других народов Амура и Сахалина), образованном, в немалой степени, «медвежьими» элементами и дополненном изображениями рептилий. Исследование онгонов, взятых в их совокупности, обнаруживает не только значащие элементы этого языка культуры, но и его «грамматические» закономерности. Последние суть мысленные алгоритмы лечебно-магической прагматики онгонов, выражаемые посредством движения между двумя мирами.

## ГЛАВА V

### **ТРЕХЧАСТНАЯ КОСМОЛОГИЧЕСКАЯ СХЕМА: НИВХИ И ТАЕЖНЫЕ ЛЮДИ, ВОДНЫЕ ЛЮДИ**

**Т**айга и водное пространство (река, море) — промысловые уголья двух важнейших хозяйственных занятий, источников пищи у народов Амура и Сахалина. О системе промысловых культов как единой религиозной форме можно вести речь только при условии существования в культуре верований и мифологем, связывающих эти две стихии. В предыдущих двух главах были описаны формы менталитета, соответствующие диалогическому обмену: нивхи/таежные (горные) люди. Аналогичные формы (хотя и на материале менее обширном и менее разработанном) можно обнаружить и применительно к диалогическим связям людей с обитателями водной стихии. Анимистические категории — души, духи — для данной двухчастной схемы считались способ-

---

<sup>135</sup> *Иванов С. В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX—начала XX в. М.; Л., 1954. С. 377.

ными к движению между мирами. Так, существовали кладбища черепов морских животных, устраиваемые на берегу реки или моря<sup>136</sup>, их называли тем же термином, по данным Л. Я. Штернберга, что и места для выставления медвежьих черепов (у амурских нивхов) — *к'хорк ньангоф*<sup>137</sup>; отсюда проводился ритуал кормления хозяина воды — таким образом, канал коммуникации включал в себя и циркулирование материальных благ, посылаемых из одного мира в другой, и циркулирование души. Человеческие души также могли передвигаться: душа утопленника считалась принадлежащей хозяину воды, а если удавалось утопающего спасти, то сразу же приглашался шаман, чтобы «послать своего *кэхи* к *толл'ю* (хозяину воды. — А. О.) за маленькой душой, которая лежит на постельке. Чтобы обмануть *толл'я*, *кэхи* берет с собой белого оленя и оставляет его за юртой. Все из юрты выбегают посмотреть невиданного зверя, в это время *кэхи* похищает душу...» (Л. Я. Штернберг)<sup>138</sup>.

Ритуальной пищей хозяина воды так же, как и для хозяина тайги, служили *мось*, клубни саранки и высушенные стебли *агс'а* (белокопытник, его местное русское название — пучка), иногда проводилось и кормление собак морских духов — им бросали в воду кости рыбьего хвоста, обвязанные *агс'ом*, — чтобы они не поели жертвоприношение, позднее приносимое морю<sup>139</sup>. По-видимому, и здесь белокопытник использовался в качестве символического агента, доставляющего подношение.

В фольклоре нивхов, а также ороков и айнов, имеется мифологическая история о том, как девушка стала женой морского хозяина — касатки. Этому в нарративе предшествовало похищение ее отцом плавника касатки — ставшего саблей, на время превращения касатки в человека<sup>140</sup>. По верованиям нивхов начала XX в., касатки пригоняют к людям нерп, выбрасывают на берег к людям китов, дельфинов, тюленей<sup>141</sup>. Кроме касатки, в фольклоре существовал антропоморфный образ хозяина воды, даю-

---

<sup>136</sup> Таксами Ч. М. Система культов у нивхов // Сб. МАЭ. Т. 23. Л., 1977. С. 104—105.

<sup>137</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 313. Место выставления голов медведей называлось: *к'орх нгангоф*, по данным Л. Я. Штернберга (СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 35, л. 265).

<sup>138</sup> Штернберг Л. Я. Дневники путешествий и записи, сделанные во время путешествий на Сахалине: СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 4, л. 214.

<sup>139</sup> Крейнович Е. А. Морской промысел гиляков деревни Куль // Советская этнография. 1934. № 5. С. 79.

<sup>140</sup> Таксами Ч. М. Система культов у нивхов. С. 103; *Его же*. Общие черты в духовной культуре народов Приамурья и Сахалина // Этнокультурные контакты народов Сибири. Л., 1984. С. 80—81. В истории, записанной Е. А. Крейновичем, люди возвращают плавник-саблю касатке, которая, оказавшись без плавника, в течение трех дней не уплывала, находилась вблизи берега, см.: Крейнович Е. А. Нивхгу. М., 1973. С. 60—61.

<sup>141</sup> Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 59; Таксами Ч. М. Система культов у нивхов. С. 103.

щего людям рыбу и тюленей: *Тайрнаан 'а*, или *Тайагцанд 'а*, живущего на далекой земле за Охотским морем<sup>142</sup>. Ему приписывали черты демиурга: создал, поехав в горы верхом на олене, сеть рек и так привел кету, которой могли с тех пор питаться и люди, и жители тайги — медведи, лисы и другие<sup>143</sup>.

Общие черты в ритуальной деятельности нивхов, приуроченной к стихиям горной тайги и воды, а также общие для диалогической коммуникации людей с обитателями этих стихий анимистические представления — главные предпосылки формирования ментальной космологической схемы из трех частей. Сюда же, конечно, следует отнести и мифологическое осмысление нивхами (посредством приписывания черт демиурга хозяину воды) такого ежегодно происходящего природного события, как приход кеты из моря в сеть рек таежного локуса, где она становится объектом добычи и людей, и обитателей тайги.

Формулируя параметры для канвы мышления, совершающего переходы из локуса горной тайги к людям и обратно, мы назвали три: сексуально-фертильную координату, движение анимистических категорий и числовую кодификацию пути (посредством чисел 3 или 9). Для мысленной схемы, представляющей коммуникацию с водным миром, первые две из этих координат уже обнаруживаются. Можно привести примеры и аналогичной числовой кодификации пути между локусом моря и нивхами: во время жертвоприношения родовому *тол*-нивху ставили 3 дерева — пихту, рябину и тальник<sup>144</sup>; в некоторых мифах, опубликованных Штернбергом (в его нумерации: № 17, 18), упоминается, что люди пробыли у хозяев воды 3 года и что хозяин воды в благодарность за то, что отправляет их домой, просит прислать ему 3 лодки с оленями различной масти<sup>145</sup>.

Сходство обнаруживается и в композиции визуально-пластических изображений, передающих связь двух миров. Приведем примеры изображения нивхами и ороками обитателей водной стихии, и в том числе в лечебных онгонах. Хозяина моря нивхи изображали как деревянную фигурку человека с нерпичьей головой или в виде двух нерп, соединенных сухожильной ниткой<sup>146</sup>, или в виде касатки, обернутой в стружки<sup>147</sup>. У ороков известны изображения хозяина моря в виде антропоморфной фигурки, обернутой в нерпичью шкурку и называемой «касатка», а также

---

<sup>142</sup> Штернберг Л. Я. Дневники путешествий... Л. 215; Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 115, 333.

<sup>143</sup> Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 333.

<sup>144</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 321.

<sup>145</sup> Штернберг Л. Я. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора. СПб., 1908. С. 163, 167.

<sup>146</sup> РЭМ. Кол. № 5169—91, 6762—170.

<sup>147</sup> МАЭ РАН. Кол. № 4975—12. Предмет опубликован, см.: Таксами Ч. М. Система култов у нивхов. С. 94.

в виде пингвина и в виде нерпы<sup>148</sup> В числе нивхских лечебных амулетов с семантикой водной стихии можно назвать: изображение нерпы — от болезни сердца; изображение камбалы, обшитое нерпичьей шкуркой, — от болезни живота; фигурка с головой тюленя и телом вахни — от ушиба стопы<sup>149</sup> Известны два изображения зловредного существа водной стихии — *тол милк'*: а) антропоморфная женская фигурка, без ног, на груди рельефно вырезана рыба (рис. 24); б) антропоморфная фигурка, со сквозной дырой от горла вниз, обшитая нерпичьей шкуркой<sup>150</sup> Итак, мыслительные схемы лечения и в данном варианте двухчастной схемы, подобно схеме нивхи/горные люди, опираются на антропо- и зооморфные изображения обитателей другого мира — водной стихии, маркируются шкуркой нерпы — обитателя этой природной стихии, репрезентирующего собой один из образов хозяина моря. Как явствует из композиции амулетов, исцеление обеспечивается покровительством обитателей стихии воды либо нейтрализацией *тол милк'*ов, похитителей души больного.

После установления существенного сходства в ритуальной деятельности и в визуальной форме диалогического мышления, обращенного порознь к стихии тайги или к стихии воды, попытаемся выделить и охарактеризовать тот фонд семантики, который образован использованием собственно трехчастной схемы, то есть апелляцией в одном сюжете или в одном и том же предмете сразу и к таежному, и к водному мирам. вначале обратимся к сюжетам мифологии, а затем к лечебным онгонам.

Можно выделить три различные по теме и сюжету группы мифов, герой которых — нивх вступает в контакты с обитателями горного (таежного) и водного миров: 1) последовательные сражения со зловредными существами этих стихий, нападающими на героя либо похищающими его жену — на их территории или вблизи жилища человека; 2) сын человека и рыбы, саблей убивающий медведей; 3) единоборство духа гор и духа моря.

Мифы первой группы<sup>151</sup> мы не будем рассматривать, так как в их сюжетах нет взаимодействия обитателей тайги и воды, трехчастная схема не предстает как целое, а составляется из двух двухчастных схем. Отметим лишь, что в обоих входящих сюда мифах, записанных Л. Я. Штернбергом, герой рождается чудес-

---

<sup>148</sup> МАЭ РАН. Кол. № 656—30, 35, 38 (коллекция Л. Я. Штернберга, собрана в 1902 г.).

<sup>149</sup> РЭМ. Кол. № 5602—41, 4804—31; МАЭ РАН. Кол. № 1124—18 (коллекция Б. О. Пилсудского, поступила в 1907 г.).

<sup>150</sup> РЭМ. Кол. № 5169—78, 6762—189.

<sup>151</sup> См.: Штернберг Л. Я. Материалы по изучению гилияцкого языка и фольклора. Миф № 11 «Старик один, старуха одна» и миф № 13 «Старуха одна».

ным образом: зачатие происходит в отсутствие мужчины (он ушел на рыбную ловлю, в другом случае у старухи нет мужа), во сне либо оттого, что старуха поела дохлой рыбы, выброшенной на берег; ребенок рождается на следующий день и за один день взрослеет. Итак, герой здесь — сын человеческой женщины, испытавшей некое воздействие водной стихии.

**ВОДА И СУША:  
АЛГОРИТМЫ ДЕЙСТВИЯ.  
АЛГОРИТМЫ МЫШЛЕНИЯ**

**И** зложим один из мифов, относящихся ко второй группе, записанный в 1894 г. Б. О. Пилсудским<sup>152</sup>:

**Миф № 22. Чавкающий ребенок — сын Матери-воды**

Была айнская деревня на берегу моря. Один человек отправился ловить камбалу на удочку. Поймав большую рыбину, вытащил ее в лодку и увидел, что это рыба Матери-во-



**Рис. 24. Изображение тол милк'а —  
вредоносного водного существа.  
Нивхи. РЭМ, № 5169—78.**

<sup>152</sup> Запись Б. О. Пилсудского «Тылууд № 14» от 4 февраля 1894 г. (СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 142, л. 114—116); публикацию этого текста см.: Мифологические тексты нивхов // Красноведческий бюллетень Сахалинского областного краеведческого музея. 1991. № 3. С. 40—42; название тексту придано при подготовке публикации. Также см.: Штернберг Л. Я. Материалы по изучению... — мифы № 39 и № 40 (вариант № 1) «Сын Матери воды», № 41 (вариант № 2) «Сын камбалы», № 42 (вариант № 3) «Сын вахни»; Кульгин // Легенды и мифы Севера. М., 1985. С. 288—291. Записано в 1957 г. Е. А. Крейновичем.

ды. Поглядел на дырку ее пупка — оказалось подобной женскому половому органу (*шанк ной*), и мужчина с ней совокуплялся. Затем по ее просьбе отпустил ее. В селении никому о происшедшем не сказал.

Прошло время, и как-то трое жителей его деревни отправились на охоту. Недалеко от деревни, у мыса, заливаемого во время прибоя, заметили плачущего мальчика. Он попросил их отнести его к отцу, назвав им имя человека из их селения; они выполнили просьбу ребенка. Этот человек оставил у себя ребенка, попросив охотников молчать о случившемся.

Когда мальчик вырос, то, придя на утес, обратился с просьбой к *тол-ыз'у*. Что-то, крутясь в воздухе, пройдя у него между коленями, стукнуло о землю: это оказалась сабля. Мальчик успешно охотился с ней на медведей, и люди из его селения едва успевали сушить медвежье мясо.

Как-то человек из этого селения, придя к клетке со своей строганиной из мороженой форели, увидел там медведя, кушавшего рыбу. Медведь, превратившись в человека, пригласил нивха подняться в его деревню. Когда поднялись в гору, там в доме сидели старик, старуха и ребенок. Старик просил передать «чавкающему ребенку» — герою повествования, что этой весной сойдет вниз, и просил, чтобы тот, заточив саблю, его дожидался.

Летом «чавкающий ребенок» пошел по направлению к мысу. Там очень крупный медведь сидел, кушал. Нивх стал нападать на медведя, но не мог вытащить саблю из ножен. Начали бороться с медведем: оказались равными по силе, отпустили друг друга. Медведь в гору пошел, а «чавкающий ребенок» — в направлении моря домой пошел.

Данный вариант мифа — наиболее полный. В остальных вариантах, записанных Штернбергом и Крейновичем, не столь отчетливо происхождение сабли — дара хозяина моря: в некоторых вариантах ее находят рядом с ребенком либо ею снабжает мальчика его отец-нивх. Только в изложенном варианте события происходят в айнском селении, что, по-видимому, коррелирует с тем, что сабля, к которой здесь приковано наибольшее внимание, — объект японского происхождения, приобреталась нивхами у японцев или айнов. Такие сабли, по замечанию Штернберга, у аборигенов Сахалина имели в первую очередь значение престижного объекта, как орудие охоты они вовсе не применялись<sup>153</sup>

Однако именно в последнем качестве сабля оказывается движителем повествования: чрезмерное истребление медведей саблями, полученной от морских обитателей, влечет за собой дисбаланс во взаимоотношениях нивхов с горными людьми. В одном из вариантов горные люди упрекают сына Матери-воды за то, что он рубит саблей медведей по голове (в то время как следует убивать ударом в сердце)<sup>154</sup>, а в другом варианте конкретизируется, что из-за того, что мальчик рубит саблей, «ни один из убитых им медведей не возвращается обратно в свою деревню»<sup>155</sup>

Итак, сабля — не только нетрадиционное орудие охоты и даже для нее непригодное, как это в реальности, но именно из-

<sup>153</sup> Штернберг Л. Я. Материалы по изучению... С. 227.

<sup>154</sup> Там же. С. 231.

<sup>155</sup> Кульгин // Легенды и мифы Севера. С. 290.

за сабли — в мифе наносящей рваные раны по вместилищу «маленькой души» горных людей — нарушается канал обменных отношений с их миром. Восстановление действительности канала обмена возможно только в результате выведения сабли за его пределы: герой не может вытащить сабли из ножен; равенство в силе человека и представителя горного мира восстановлено, продемонстрировано. (В трех других вариантах, в двух из которых герой также не может вытащить саблю из ножен, погибают в борьбе и человек, и медведь — опять-таки ничейный исход схватки.)

Следуя структурно-семиотической методике анализа мифа, выделим коды повествования и, поскольку задействованы обитатели трех стихий, — компоненты опосредствования. В сексуально-фертильном коде: рождение мальчика от сожительства нивха с рыбой (в некоторых вариантах — с камбалой, с вахней). Поскольку половой акт с рыбой — Матерью воды описывается визуально, то, подобно визуальным средствам, обнаруженным нами ранее в анализе мифов о встречах нивхов с горными людьми (см. гл. III), средства полового кода и здесь, полагаем, метафорически продолжены такими компонентами нарратива, как: попадание рыболовного крючка в тело рыбы; попадание сабли, сверху, в отверстие между колен мальчика; сабля в ножнах, которую не удастся вытащить из отверстия. Словом, ряд визуальных средств, представленных в мифе, куда входят как орудия фертильности, так и орудия рыболовства и охоты, объемлет оба этих аспекта: фертильность и охоту, — сопоставляя их метафорически.

Начало и конец повествования происходят в одном и том же месте: на утесе на берегу моря, причем утесе, заливаемом во время прибою. Утес в географическом коде опосредствует связи трех стихий — как место потенциальной и фактической встречи, попарно, их обитателей. В этом своем качестве, существенном не только для нарратива, но и для визуального опосредствования космологической схемы из трех частей, утес соотносим с лабазом на реке, где хранится мороженная рыба: там встречается нивх с горным человеком, приглашающим его «в свою деревню»<sup>156</sup> Сопоставим утес и лабаз по нескольким кодам:

Географический медиатор \ Коды	Сексуально-фертильный	Наличие орудия промысла (охоты, рыболовства)	Мирные контакты/гибельная схватка	Способность к движению/обездвиженность
Утес	+	+	—	—
Лабаз	—	—	+	+

<sup>156</sup> См. также вариант мифа № 1: *Крейнович Е. А.* Очерк космогонических представлений гилак о-ва Сахалина // *Этнография.* 1929. № 1. С. 95—96.



Если на лабазе мирная встреча продолжается движением нивха в горный мир, то на утесе, месте, гибельном для обоих участников противоборства, они оказываются (в трех вариантах из четырех) обездвижены. На утесе же прибывшая по воздуху сабля (в начале повествования) оказывается позднее по причинам, прямо никак в сюжете не раскрываемым, обездвижена (в финале повествования).

Итак, в момент встречи-противоборства на утесе сына Матери-воды с горным человеком сабля, подарок хозяина воды, оказывается обездвиженной, только в результате этого восстанавливается равновесие сил, баланс обменных отношений.

Обездвиженность сабли, как оказывается, презентрует решение «проблемы мифа» (К. Леви-Строс). Это загадочное качество сабли, на которое проецируется космологическая подоснова повествования, можно истолковать, обратившись к уже упоминавшемуся в начале данной главы сюжету, характерному для всех аборигенов Сахалина: о девушке, ставшей женой касатки. Японская сабля *ва* — эквивалент плавника касатки, средства движения этого животного, осмыслявшегося как зооморфная ипостась морского хозяина. По данным Ч. М. Таксами, у нивхов и во второй половине XX в. сохранялись почитание касатки, связь в верованиях плавника касатки с саблями *ва* и даже различение нивхского морского хозяина и айнского (у последнего — светлый и более длинный плавник)<sup>157</sup>

Обездвиженность сабли как бы выводит за рамки взаимоотношений нивхов с горными людьми участие обитателей водной стихии, а точнее их помощь нивхам в аспекте силы. Ибо сабля, будучи сложенной с силой нивхов, ведет к дисбалансу, состоящему и в чрезмерном количестве убиваемых медведей, и в том, что нарушается движение их душ назад в горный мир. Обездвиженность сабли — средства движения водных людей — делает вновь возможным движение медвежьих душ.

Сабля, играя роль специфического медиатора в мифе, где мышление движется в трехчастной космологической схеме, оказывается связанной и с сексуально-фертильной координатой (передается ребенку от сожительства человека с рыбой; эквивалент пениса в ряду визуальных мыслительных средств), и с анимистической категорией (не возвращаются души убитых саблей медведей), и с движением между мирами. Мы видим, что все три основные координаты канвы, присущие мифологическому мышлению в двухчастной схеме, сохраняются и здесь. Добавляется еще четвертая координата: мирные контакты и баланс отношений — гибельные контакты, дисбаланс. По последней координате, в частности, противопоставлены два географических, а теперь можно сказать точнее — космологических медиатора: утес

---

<sup>157</sup> Таксами Ч. М. Система культов у нивхов. С. 103—104.

на берегу моря и лабаз на реке (река — нерестилище морской рыбы, здесь же устроен лабаз и место встречи обитателей двух стихий, питающихся рыбой). Наличие этих двух медиаторов означает подразумеваемое в мифе решение проблемы взаимодействия обитателей трех стихий: для сохранения мирных отношений и баланса во взаимодействии с горными людьми нивхам не следует заимствовать дополнительную силу у морских людей.

В двух вариантах того же мифа герой сражается, используя нетрадиционное оружие (саблю либо двузубое копье)<sup>158</sup>, в первом из этих случаев сражается с воронами, кравшими у людей юколу, с таежным *милк'ом халофинт*, подобным белке, и с сивучем — морским *милк'ом*, а во втором — с горным, а затем с морским *милк'ом*. Такова еще одна функция сабли, способствующая на этот раз установлению баланса во взаимоотношениях людей с обитателями горного и водного миров: избавление от зловредных существ этих миров, прибывших в человеческий мир. В обоих вариантах герой в последнем сражении, убив противника, сам также погибает, как бы исчерпав свою функцию. Таким образом, и в этой части сюжета потомок человека и обительницы водной стихии — не столько медиатор двух этих миров, сколько персонаж трехчастной космологии.

Последняя из трех названных выше групп мифов представлена ярко мифом, записанном Е. А. Крейновичем<sup>159</sup>

### **Миф № 23. Легенда о противоборстве духа гор и леса с духом моря**

Нивхи издавна наблюдали, что на берегу моря была некая «тропа битвы»: там валялись разбросанные морские водоросли, еловые ветки. Только теперь, после описываемого ниже, нивхи могут сказать, кто же победил: дух горы или дух моря.

Однажды нивх-охотник заблудился в лесу. Во сне ему явился какой-то человек, который пригласил его к себе в селение, по его словам, вход в него находился на середине горы. Нивх поднялся в гору, посередине там оказалось отверстие. Войдя, оказался в селении, где находилось 30 жилищ. Подойдя к одному из жилищ, увидел выходящего к нему человека из сна. Тот пригласил нивха в дом, там находилось еще шесть человек. Хозяин дома посадил нивха на нару для почетных гостей, накормил, объяснил ему, что в их селении нет ночи и нет зимы, нет дождя. Себя он назвал *курң* — главный дух гор.

Позднее хозяин дома рассказал нивху, что периодически горные люди позволяют убить себя злому духу — морскому человеку. По закону, духи гор и духи моря должны периодически сражаться, и побежденный позволяет себя убить; но всегда побежденным оказывается горный человек. Нивх решил помочь своему новому другу.

Как-то хозяин дома сказал нивху, что на земле людей уже наступает весна, через шесть дней придется ему отправиться воевать, и он

<sup>158</sup> Эти варианты, соответственно: «Кульгин» и «Сын вахни» (см. примеч. 17).

<sup>159</sup> См.: Крейнович Е. А. Этнографические наблюдения у нивхов в 1927—1928 гг. // Страны и народы Востока. Вып. 25. М., 1987. С. 117—122.

уже готовится принять смерть. В указанный день они вместе вышли на поверхность горы, хозяин влез в медвежью шкуру и превратился в огромного медведя; предложил нивху взобраться ему на спину, чтобы таким образом быстрее спуститься к морю. Медведь остановился возле человеческого селения, и нивх слез с него.

Вдруг медведь затрясся от страха, и нивх увидел большущего сивуча, плывущего к берегу. Человек сказал медведю, чтобы тот не боялся, так как по закону нивхов они убивают и едят сивучей, и он вместо горного хозяина сразится с этим сивучем. Как только сивуч вылез на кремнистый песок, нивх убил его копьем. Разделав сивуча, на костре пожарил его мясо. Нивх хотел накормить медведя мясом сивуча, но тот отказался; позднее, сняв с себя шкуру и обретя человеческий облик, горный человек все же отведал мяса сивуча, оно ему понравилось и съел много.

Затем, желая отблагодарить нивха, горный хозяин уговорил его снова отправиться в горное селение; нивх добирался опять верхом на медведе. Горный хозяин рассказал другим обитателям этого селения, что он поел мяса сивуча, легко убитого нивхом, и что теперь, как он понял из всего, поскольку он отведал мяса их злого духа, то в предстоящих сражениях победа будет не всегда за морскими людьми, но то на одной стороне, то на другой. (Он сослался при этом на слова нивха, но тот прямо не связывал успех в сражении с поеданием мяса сивуча, говорил лишь, что не испытывает страха перед объектом охоты. — А. О.).

В благодарность нивху дали в жены сестру хозяина жилища, и вместе с женой герой спустился в человеческое селение. С тех пор самые разнообразные лесные звери сами приходили к нивху в его сени, и он их убивал, богато жил.

Берег моря (а в одном из вариантов, приведенных там же Е. А. Крейновичем, — утес на берегу) и в данном мифе оказывается местом встречи обитателей трех локусов. Здесь речь идет об уже существующем дисбалансе во взаимоотношениях горных и морских обитателей. Преодолевается дисбаланс благодаря вмешательству человека, всем своим поведением как бы подсказывающего, что победить можно, если питаться мясом своего противника.

Несмотря на подробную запись мифа, его сюжет не содержит в себе какой-либо прямой информации, относящейся к сформулированному в мифе алгоритму преодоления дисбаланса. Не оспаривая этого решения «проблемы мифа», но чтобы реконструировать канву движения первобытного мышления, дающего такой результат, обратимся к двум другим мифам, где задействованы также обитатели трех космических локусов. Отметим только, каковы, по мифу, средства, позволившие человеку одолеть сивуча и подсказать затем горному хозяину алгоритм к установлению нормальных взаимоотношений с морскими людьми: копье — им убивают сивуча и костер — на нем жарится его мясо.

Многие из наиболее крупных диких зверей, обитающих на море и на суше, имеют то же происхождение, что и демоны болезни. Как-то, когда боги жили на земле, им захотелось покурить и, чтобы добыть огонь, они взяли палочки серебристой березы и стали тереть их одна о другую. Они долго это делали, но вместо огня высакивали лишь черные и тускло-желтые искры. Вскоре черные искры превратились в медведей, а желтые — в демонов, от которых происходят разные виды болезней.

Тогда боги убрали палочки и вместо них стали ударять один о другой кусками кремня: высекались яркие искры, и скоро сделался огонь. Перед тем как возвращаться на небо, боги бросили некоторые огнива в море, а другие — на сушу. Те кремни, что попали на сушу, стали морскими львами, а те, что упали в море, — огромными китами.

Так случилось, что медведи и морские львы все время ссорились, сражались и ранили друг друга. Богам это не понравилось, и чтобы определить, кому из этих зверей жить на суше, а кому — в море, их призвали и приказали провести состязание. Животные упорно боролись, победил медведь, и ему было разрешено оставаться на суше, а морскому льву пришлось отправиться жить в море. Не удовлетворенный своей долей, последний с тех пор иногда приходит на морской берег, взбирается на утесы и ревет, обратившись в сторону гор, где находится его враг, медведь.

Данный миф разворачивается, как и предыдущий, также в рамках трехчастной космологической структуры (боги — небесные обитатели; суша; море) и содержит тему состязания медведя с морским зверем, еще одной разновидностью тюленя, также крупных размеров. Здесь также фигурирует утес на берегу моря как место встречи обитателей трех локусов. Если медведь произошел из искр, полученных от растения, связанного с сушей, то его соперник — из искр от кремня, берегового материала, как бы опосредствующего сушу и море. В контексте нарратива противопоставление медведя и морского льва также маркировано совмещением оппозиций: (тусклые черные искры; отсутствие огня) / (яркие-белые? искры; огонь). В отличие от мифа № 23, зловредное воздействие («демоны болезни») здесь связывается с медведем — по времени и способу происхождения. Наконец, в данном мифе победителем в борьбе, когда не вмешивается третья сторона, оказывается не морское, а сухопутное животное. Таким образом, разрабатывая одну и ту же тему и используя некоторые сходные средства, эти два мифа в своей семантике инвертированы по нескольким признакам, хотя финальный исход у них по существенному признаку совпадает: повержено (с помощью человека) или изгнано (без помощи богов) с суши морское животное. Можно вполне допустить, что один из этих мифов представляет собой трансформированный, в ходе этнокультурных контактов нивхов и айнов, вариант другого. Не задаваясь самостоя-

<sup>160</sup> Batchelor I. The Ainu and their Folklore. L., 1901. P. 467—468.

тельной филологической целью установления приоритета того или иного варианта сюжета (отметим лишь, что в мифологии айнов анималистические сюжеты более обширны и более разработаны, чем у нивхов), продолжим, в целях изучения первобытного мышления, анализ их структурных элементов.

Сопоставим средства, благодаря которым обеспечивается единый итог в этих мифах (можно сказать, в этих вариантах мифа о противоборстве обитателей суши и моря) — успех медведя, несмотря на уже обнаруженные инверсии в признаках персонажей, представляющих эти две стихии. Единым итог мог оказаться только за счет различий в действиях, связанных с третьей стороной, которую представляют человек с его копьем и огнем костра (миф № 23), и боги с их палочками, от трения которыми высекаются искры, не дающие огня. Мы выбрали именно этот из двух эпизодов добывания огня в мифе № 24, так как он, в отличие от второго, маркирует происхождение медведя.

В одном из мифов используется копье, им прокалывают тело; в другом — древесные палочки, ими длительное время трут друг о друга. В одном мифе огонь служит средством обработки мяса тюленя, и его сырая плоть разрушается; в другом — именно огонь играет определяющую роль в соиздании плоти тюленя (морской лев — разновидность тюленя). Итак, в аспекте такого элемента мифов, как огонь, обнаруживается в их сопоставляемой семантике отчетливая инверсия.

Что касается другого гомологичного элемента — также служит средством в действиях «третьей стороны», — а именно копье/древесные палочки, то они противопоставлены по признаку убиение/порождение. Однако пока почти что непонятно, какой иной специфический признак, конституирующий их как пару гомологичных элементов из разных мифов, присущ им. Только установив такой признак, можно было бы выделить (следуя структурно-семиотической методике анализа мифов в условиях предполагаемой их трансформации) операцию инверсии, то есть смену одного из значений этого искомого признака на противоположное.

В мифе № 24 черные искры, получаемые от трения палочек, не способные к порождению огня, противопоставлены ярким (светлым, белым?) искрам, получаемым от соударения кусков кремня. Без натяжки, хотя пока и условно, эту оппозицию можно обозначить как сырое/сухое. Копье, которым в мифе № 23 человек колет сивуча, также извлекает из тела зверя субстанцию, исход которой наружу и трактуется первобытным мышлением как причина смерти — кровь; это сырая, как можно определить, субстанция.

Предложенное толкование подтверждается такой, казалось бы, избыточной деталью: в мифе № 23 говорится о том, что в селении горных людей — всегда день и не бывает дождя. Иначе го-

воря, хозяину горного селения *курн*'у присущи полюса светлого и сухого по признакам: светлое/темное и сухое/сырое; на долю его противника потенциально приходится противоположные полюса. Копье, наносящее смертельный укол сивучу, извлекает, таким образом, не просто кровь, но жизненную субстанцию, ассоциированную с темным и сырым. Именно с этими полюсами двух признаков ассоциированы и палочки, которыми извлекаются в мифе № 24 тусклые, не дающие огня искры.

Теперь понятно, что в системе координат, или признаков, задаваемых семантическим полем самих мифов, копье (колоть, убивать) и палочки (тереть, порождать) не только противопоставлены, но и по двум признакам тождественны. Замена одного орудия воздействия «третьей стороны» (человек, боги) на другое орудие, а также замена животного, ассоциируемого в мифе с этим орудием (с копьем — сивуч, а с палочками — медведь) — это две замены, определившие путь трансформации одного мифа в другой, при сохранении существенных признаков их арматуры и сообщения, и дали в результате одинаковый итог обоим нарративам.

Благодаря сопоставлению нивхского мифа с близким ему по семантике и однотипным по структуре айным мифом прояснилась, таким образом, предыстория извечного конфликта медведя — горного хозяина и сивуча: претензии последнего на сушу, по крайней мере на береговую полосу. Остается по-прежнему непроясненным высказанный в нивхском мифе алгоритм успеха (есть мясо своего противника). Обратимся еще к одному нивхскому мифу, записанному писателем В. М. Санги — «Приключения бедного юноши-охотника» (в нашей нумерации — миф № 25)<sup>161</sup>

В первой части этого мифа излагается известный уже читателю сюжет о благодарном звере, попавшем в развилину дерева шеей и спасенном юношей; в данном нарративе этот зверь, оказывающийся затем горным человеком, — не тигр, а лев. Мы обратимся ко второй части этого мифа, сходной по тематике и структуре с мифом № 23.

### ***Миф № 25 (Вторая часть)***

<...> В доме на горе, куда лев — горный человек привел своего спасителя, находились трое: старик, старуха и брат спасенного человека-льва. Старуха рассказала юноше-нивху, что еще недавно их род был более многочисленным, но в горы пожаловал хозяин зайцев и съел многих из львов. Ранее они не обращались за помощью к людям Нижней земли, но теперь ее сын специально был отправлен, чтобы привести храброго юношу, и она попросила нивха помочь в битве с этим страшным зверем.

---

<sup>161</sup> Санги В. М. Нивхские легенды. Южно-Сахалинск, 1961. С. 38.

Наутро юноша со львами стали подниматься распадком горы. На скале они увидели огромного хозяина зайцев: он был «размером больше самого крупного оленя, уши длинной с охотничий лук». Хозяин зайцев ударил, повалил львов, сел на них верхом, а затем стал спускаться на них по склону распадка, как на нарте (скользил по снегу, сидя на телах львов). Когда «нарта» проезжала мимо, юноша ударил копьем — и хозяин зайцев издох. В благодарность старуха отдала свою дочь юноше в жены.

Как и в мифе № 23, здесь одно животное — хозяин зайцев — постоянно уничтожает другое — львов, причем вторгшись на ту территорию, где последнее является хозяином и, в аспекте реальных природных свойств, самым сильным. Тот же необъяснимый страх перед фатальностью исхода. Как и в мифе № 23, вмешательство человека, действующего копьем (хотя ни на тюленей, ни на зайцев с копьем нивхи не охотились). Вообще выбор мифологическим мышлением в качестве гонителя львов именно зайца вызывает недоумение. Тем более что заяц — вегетарианец, и здесь оказывается действенным, можно сказать, прямо противоположный алгоритм, сравнительно с тем, что формулирует персонаж мифа № 23, примерно так: «Никогда не ешь мяса своего противника, и будешь победителем». Обратимся к материалу верований, связанных с зайцем у нивхов и айнов.

По данным Л. Я. Штернберга, хозяина зайцев нивхи представляли таким же большим, как корова, с длинным носом. Голову зайца бросали, повязав пучкой<sup>162</sup> (имеется в виду *агс*, белокопытник. — А. О.). О зайце говорили, что его панически боятся *чхару́р* (*учхару́рш*) — мифологические существа, ассоциируемые нивхами с морем. Верования относительно самих *чхару́р* зафиксированы многими собирателями-нивховедами. Изложим их.

Есть некая разновидность морских чертей (Л. Я. Штернберг), опасных для нивхов во время ловли нерпы. Они разъезжают на лодках и, завидев нивхов, вопрошают: «Что вы тут делаете?» — Если нивхи ответят, что бьют нерпу, то *чхару́р* могут опрокинуть их лодку. Если же в ответ нивхи покажут заячий хвост, то они убираются тут же восвояси<sup>163</sup>.

По данным Е. А. Крейновича, у восточно-сахалинских нивхов существовало предание о *чхару́р*.

### **Миф № 26. Чхару́р**

Когда-то между *чхару́р* и родом *Крыусфи́н* (-п'ин) возникла вражда. В старину этой вражды не было, и когда нивхи-мужчины уезжали из селения на промысел, нередко приходили *чхару́р*, которым позволяли на это время воспользоваться чугунными котлами для варки нерпичьего мяса. Раздор произошел из-за неправильного поведения амурской нивхи, взятой в жены местным нивхом, она не знала обычаев. Когда

<sup>162</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды...С. 321.

<sup>163</sup> Там же. С. 227.

эта женщина укладывала ребенка в колыбель, в дом вошел *чхарур*: испугавшись, женщина, держа в руках колыбель, обернулась к нему. Пришелец упал замертво от страха, так как на колыбели висела голова зайца (в другом варианте, приведенном собирателем, молодая женщина бросила в *чхарур* заячью шкурку — ими нивхи обычно устилали колыбель), а заяц для *чхарур* — самый страшный злой дух. С тех пор *чхарур* мстят нивхам, а те, выходя за пределы селения, загодя кладут себе за пазуху кусочек заячьей шкурки<sup>164</sup>

Когда охотники весной отправляются в море бить тюленей, то, бывает, к ним подходят люди, одетые, как нивхи. В ответ на их вопрос, что нивхи едят, во что одеваются, надо отвечать: «Зайцев едим, заячью кожу надеваем» — тогда они тотчас же пропадают<sup>165</sup>

В изложенном предании изображены как баланс, так и дисбаланс во взаимоотношениях людей с *чхарур* — обитателями морской стихии. Хотя нивхи, как и эти антропоморфные существа, охотились на нерп — в локусе обитания *чхарур*, баланс держался, пока тем позволялось приходить в локус обитания людей и даже пользоваться их котлами. Оказывается, что для коррекции дисбаланса, состоящего в том, что нивхи по-прежнему охотятся в местах обитания *чхарур*, а те уже не могут приходить в человеческое селение, необходимо обеспечить символическое присутствие зайца.

Удивительно, что высушенной заячьей головы и даже кусочка его шкурки достаточно, чтобы вызвать смертельный страх. Перед тем как попытаться сопоставить этот феномен, здесь выраженный предельно, с неизъяснимым страхом львов — перед зайцем и горного хозяина *курң* — перед сивучем, явно требуется дополнительная информация, касающаяся и зайца, и *чхарур*.

Приведем результаты нашего опроса в 1992 г. восточно-сахалинских нивхов (Ногликского и, преимущественно, Тымовского районов) относительно *чхарур*. Из одиннадцати человек<sup>166</sup> рассказавших нам об этих морских существах, двое, по их словам, происходят из рода, связанного с *чхарур*. Дополнительная к уже имеющейся в литературе информация может быть сведена к следующему: 1) *чхарур* появляются глубокой осенью либо вес-

---

<sup>164</sup> Крейнович Е. А. Очерк космогонических представлений гилик о-ва Сахалина. С. 92.

<sup>165</sup> Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 67.

<sup>166</sup> Информаторы: Чвыгайн Л., 1928 г., уроженка пос. Луньское, проживающая в пос. Ноглики; Мрукман В. И., 1920 г., урож. пос. Чамги, проживающий в пос. Вени; Урьям Н., 1938 г., урож. пос. Широкая падь, проживающий в пос. Чир-Унвд; Копылова А. В., 1942 г., урож. пос. Агниво, прож. в пос. Чир-Унвд; Шкалыгина А. В., 1935 г., урож. пос. Потово, прож. в Чир-Унвде; Сачгун (Винк) В. Н., 1935 г., урож. пос. Луньское, проживающая в пос. Катангли; Азмун А. В., 1935 г., урож. пос. Чир-Унвд, проживающий там же (точнее на нынешнем месте этого поселка); Багрина У., 1927 г., урож. пос. Слава, проживающая в Чир-Унвде; Агмина К., 1895 г., урож. пос. Хуниво, прож. в Чир-Унвде; Азмун О., 1913 г. урож. пос. Чир-Унвд, проживающая в том же поселке; Лайгун Т. Я., урож. пос. Агниво, проживающая в пос. Чир-Унвд.



ной, когда еще есть айсберги, ночью, подобно огням на воде, они видны издали: «когда в море волна играет, видно; говорят, что это их костры на море», по характеристике одного из информаторов — охотника на морского зверя, имевшего опыт такого наблюдения<sup>167</sup>; всего эту черту отметили шесть информаторов; 2) у *чхару́* непропорционально длинные ноги при малом туловище — отметили три человека; 3) удлинённая голова — отметили двое.

Явление биолюминесценции на море, в том числе в Охотском море, описано мореплавателями и исследователями биологии океанических вод. Известны, например, несколько описаний свечения в этом районе, наблюдавшегося мореплавателями в 1848 г., в конце августа и в середине сентября 1908 г. и в 1934 г. поздней осенью. Свечение создавалось яркими полосами, светящимися звездочками, пятнами зеленовато-белого света, имевшими резко очерченную форму овала; как-то в течение вечера сразу наблюдалось 10 световых пятен; точки и пятна быстро разрастались на горизонте, иногда приближались и затем быстро отдалялись и меркли<sup>168</sup>. Замечено, что во время волнения на море свечение ярче<sup>169</sup>.

По-видимому, представление о кострах, зажигаемых *чхару́* прямо на воде, возникло из наблюдений за свечением на море, сформировавшийся визуальный образ был персонифицирован, переработан анимистическим сознанием, став материалом к образу мифических морских существ *чхару́*. Слово «чхар-у́», состоящее из двух слов, буквально означает «дрова, костер от сжигаемых поленьев — хороший». Иначе говоря, черта образа *чхару́*, отмеченная шестью информаторами — свет от ярких костров на воде, специфическое визуальное проявление этих существ, и было положено в основу их названия.

Свойства, приписываемые зайцу, способному смертельно напугать не только *чхару́*, но и львов, можно вообразить, исходя из следующего. По верованиям сахалинских нивхов (данные Колосовского А. С.), с помощью высушенной заячьей головки можно было вызвать дождь: находясь на воде, головку зайца волочили за лодкой, дождь требовался, чтобы утихомирить волну<sup>170</sup>. Итак, заяц в верованиях был связан с небесной водой — дождем или, возможно, с грозой, которая сопровождается еще и небесным огнем.

У айнов, по данным Дж. Бэтчелора, с зайцем связан ряд мифологических представлений, верований, восходящих к тому,

---

<sup>167</sup> Мрукман В. И. Так же описал свое впечатление и Азмун А. В.

<sup>168</sup> Тарасов Н. И. Свечение моря. М., 1956. С. 61—67.

<sup>169</sup> Там же. С. 55.

<sup>170</sup> Колосовский А. С., Фаритова Ф. Ф. К изучению суеверий и амулетов сахалинских нивхов // Полевые исследования на Сахалине и Курильских островах. Южно-Сахалинск, 1989. С. 91—92.

что когда-то зайцы обитали на небе и были там вовсе не животными, но волосами на шкуре животного, называемого богом «заяц-олень». С помощью своих собак (таков был облик нынешних оленей) бог обычно охотился в небесных горах на вышепоименованных животных. Однажды, поев их мяса, бросил несколько волосков с их шкур вниз на землю айнов — и здесь волоски превратились в зайцев<sup>170</sup>.

Кроме того, у айнов зайцы считались наделенными колдовской силой, исходящей из их светящихся глаз; появление зайцев было дурным знаком. Если зимой замечали вблизи дома заячий след, то следовало, чтобы избежать болезней и смерти, взять черпак и, тщательно опорожнив его, накрыть им, повернув дном вверх, заячий след, произнеся при этом: «Заяц пришел колдовать против нас, но этим черпаком я развернул его путь вверх ногами, и тем самым я похороню его след под снегом. Поэтому, хотя люди живут в этом доме, они теперь не заболеют. Пусть сам заяц болеет и умирает, а не люди, на которых он воздействовал»<sup>171</sup>. После этого следовало войти в дом и поклониться хозяйке огня. На зайцев охотились, но приступить к варке их мяса и поеданию можно было лишь тогда, когда набиралось ровно или чуть менее 6 мер, мерой служил тот самый черпак.

У нивхов и айнов заяц связан, таким образом, с небесным локусом и, конкретнее, с небесной водой (в айнском магическом действии от колдовства душу зайца накрывают, ею как бы наполняют черпак — предназначенный в иных случаях быть наполненным водой, в которой промывают мясо). В качестве отличительного свойства зайца в верованиях айнов о его происхождении выступают особые волоски на шкуре «зайца-оленя». Повидимому, названием этот зверь обязан некому свойству заячьих волосков, в отличие от оленьих; полагаем, что таким отличительным свойством может быть лишь цвет зимней шкурки зайца — белый, что является неперменным для зайца и нечастым, во всяком случае не неперменным, для окраски оленьей шкуры. Белый цвет, в свою очередь, вкупе с небесной водой и со свечением глаз зайца, имеет скорее всего, семантику молнии, а не снега (под снегом, осознаваемым как твердое покрытие, хоронят метафорически уподобленную воде душу зайца).

Заяц и *чхарур* оказываются оба, хотя и по-разному, связанными с водой и огнем. Сопоставим два рукотворных предмета, как бы организующих, посредством действия с ними, эти две стихии с целью отвращения дурного воздействия, обеспечения баланса: черпак, которым айны накрывают душу зайца, и котел для варки мяса нерпы, используемый *чхарур*. В обоих случаях рукотворный предмет ограничивает пространство воды, реаль-

<sup>170</sup> Batchelor I. The Ainu... P. 514—518.

<sup>171</sup> Там же. P. 516.

ной либо метафорической («душа» зайца). В случае черпака вместе с водой «запертым» оказывается и метафорический огонь, а в случае котла для варки — наоборот, огонь располагается снаружи и он отделен от воды.

*Чхару́*, в образе которых одна из существенных черт — это огни на воде («костры прямо на воде», как говорят нивхи-охотники), обретают баланс с человеческим миром, когда они используют заимствованные у людей котлы для варки мяса, разделяя при этом костер и воду. С другой стороны, благодаря использованию котлов *чхару́* могут питаться вареным мясом нерпы, на которую они охотятся; в свете алгоритма, содержащегося в явном виде в мифе № 23, поедание мяса объекта охоты закрепляет за ними их промысловые угодья в качестве среды обитания.

Если нами верно обнаружен присущий мифологическому мышлению подход в сопоставлении *чхару́* и зайца, то их противостояние определяется, во-первых, тем, что у обоих существ имеется одинаковый отличительный признак — непосредственная связь воды и огня и, во-вторых, противоположение, в рамках такого сходства, обусловлено отнесением этих существ к различным локусам: лед на море/небесный мир.

Идентифицировав зайца как существо небесного происхождения, можно понять и его антагонизм со львами — горными людьми, неизбежность их гибели от зайца: этот антагонизм следует толковать в одном контексте с представлением нивхов об извечной вражде птицы-молнии и горного человека<sup>173</sup>. Появление зайца и даже заячьей шкурки для *чхару́* символизирует приближение смерти — такая знаковая функция зайца, связанного с небесным локусом, как бы продолжает более общее верование, зафиксированное у нивхов, о том, что небесный хозяин определяет срок человеческой жизни<sup>174</sup>.

Если теперь соотнести все затронутые в вышеперечисленных верованиях, мифах ситуации противоборства обитателей двух стихий, где участвует еще и «третья сторона» (боги или люди), то можно обнаружить дополнительные черты и в логике мифов с такой тематикой, и в первобытном мышлении. Выше рассматривались следующие ситуации противоборства (на первое место поставим более слабого из противников): 1) медведь/сивуч; 2) морской лев/медведь; 3) лев/заяц; 4) *чхару́*/заяц.

Если во второй из этих ситуаций (миф № 24) «третья сторона», боги, остается нейтральной, то во всех остальных ситуациях представитель третьего локуса — человек оказывает поддержку более слабому: либо убивая его противника — сивуча, зай-

<sup>173</sup> См.: Крейнович Е. А. Нивху. С. 33—34.

<sup>174</sup> Таксами Ч. М. Первобытнородовые отношения и религиозные верования нивхов // Страны и народы Востока. Вып. 8. М., 1969. С. 68.

ца, либо предоставляя ему символическое средство защиты (котел для варки, предоставляемый *чхару́р*, — аналог черпака, защищающего от зайца)<sup>175</sup>

Космологическая ценность такого стиля действий — в закреплении территории и как сферы проживания, и как сферы охоты только за тем, кому она природно предопределена. В отличие от богов, предоставляющих зверям самим силой разрешить спор о территории, человек решает, следуя сложившемуся разделению сфер обитания, и опирается на силу, заключенную в средствах человеческой культуры — оружие, огонь очага, котел для варки мяса. Можно сказать, что до определенной степени человек приобщает к культуре, несколько очеловечивает своих протезе (угощая жареным мясом и передавая алгоритм успеха медведю-*курну́* и позволяя пользоваться своими чутунными котлами *чхару́р*).

Можно теперь ответить на вопрос о смысле алгоритма успеха, предписывающего питаться мясом своего противника. Ведь последний тем самым как бы переводится из потенциальных субъектов в объекты охоты. Различение субъект/объект охоты в мифологии нивхов прослеживается на лингвистическом уровне. Так, в ряде мифов, опубликованных Л. Я. Штернбергом на двух языках, антропоморфные зловередные существа: *кинр́*, *милк*, *унир́к*-людоеды в эпизодах, где они охотятся на нивхов и съедают их, как зверей, — определяются именами числительными, используемыми для исчисления людей<sup>176</sup>, в то время как в остальных случаях, когда люди успешно справляются с ними, — именами числительными, употребляемыми для исчисления зверей<sup>177</sup>. Итак, смысл высказанного алгоритма успеха — становится субъектом охоты в локусе своего природного обитания, придавая тем самым последнему культуральный статус промыслового угодыя.

Становится также понятным почему упоминание нивхами, что они едят зайчатину, способно обратить в бегство *чхару́р*. Ведь это означает, что нивхи, едоки зайчатины — обитатели и, по-видимому, хозяева небесного локуса, ведающие истекающей из неба водой, соединенной с огнем (в то время как *чхару́р*, наоборот, стремятся отделить себя от воды — льдом и разделить воду и огонь). Отметим еще один аспект действий человека в противоборстве обитателей двух стихий. Он поддерживает не только более слабого, но одновременно — и представителя суши или

---

<sup>175</sup> К перечисленным ситуациям можно добавить еще одну: в орокском мифе-предании одного из родов человек, наблюдая схватку медведя с моржом на прибрежном утесе, видит, что медведь ослабевает, и выстрелом убивает его противника, см.: Новикова К. А. Ороки и их устное творчество // Уч. зап. ЛГПИ им. А. И. Герцена. Т. 353. Л., 1967. С. 196.

<sup>176</sup> Штернберг Л. Я. Материалы по изучению... С. 35, 79, 80, 93.

<sup>177</sup> Там же. С. 6, 10, 49, 99, 111 и др. О различных системах имен числительных у нивхов см.: Крейнович Е. А. Гиляцкие числительные. Л., 1932.

твёрдой почвы, непосредственно примыкающей к человеческому локусу: горы, лед на море. Иначе говоря, важнейшей координатой канвы мышления в рассматриваемой группе мифов оказывается суша/водная (водно-небесная) стихия. Другая координата обнаруживается также в форме бинарной оппозиции: сила культуры против силы природы.

Эти две координаты, не совпадая семантически, оказываются как бы сцепленными в нарративе, поскольку человек силой культуры всякий раз оказывает поддержку обитателю суши. Используемая логикой мифа — а значит, и носителями культуры, мышление которых и воспроизводит эту логику — операция совмещения бинарных оппозиций может ввести в заблуждение исследователя мифов, находящегося за рамками данной культуры, о том, что есть лишь одна интегральная координата: культурная суша/дикая водная стихия. На это ложное допущение можно возразить, что, во-первых, когда в повествовании «третья сторона» не вмешивается в ход борьбы обитателей двух стихий, то координата культура/природа вовсе не задействована, а есть лишь координата суша/водная стихия. Во-вторых, уже рассматривались мифы, действие которых также протекает в трехчастной космологии, где водная стихия была источником обретения сабли — следовательно, этот локус не может считаться постоянно противостоящим человеческой культуре. Сцепление двух координат, характерное для мифов рассматриваемой группы, скорее выявляет некий антропоцентризм в системе отсчета: средства культуры распространяются среди обитателей горной тайги и морских льдов, поскольку эта природная среда ближе человеку.

Осталось до конца прояснить еще одну координату канвы мышления в данных мифах, уже затронутую в анализе образов *чхару* и зайца: огонь/вода и, несколько шире, — сухое/сырое. Покажем, что все пары противоборствующих персонажей в мифах № 23—26 сопоставляются по этой координате и, более того, в своей совокупности образуют подобие шкалы интенсивности признака.

Начнем с айнского мифа (№ 24), поскольку здесь человек не участвует — следовательно, нет одной из двух «сцепленных» координат. Кроме того, вплоть до конца нарратива и другая координата здесь не играет самостоятельной роли, будучи ожидаемым результатом с двумя альтернативами, а не двигателем процесса, поскольку животные еще не закреплены богами за той или иной природной средой. Они пока лишь маркированы различием своего происхождения — из сырых и тусклых березовых искр, не дающих огня (медведь) либо из ярких кремневых искр, порождающих огонь (морской лев). Сильнее оказывается животное, маркированное «сырым» огнем, ближе расположенное к полюсу воды, сырости.

Если только что рассмотренная пара состоит из наименее противопоставленных, то пара: медведь-курн и сивуч (миф № 23) — содержит наибольшее противопоставление оппонентов по координате сухого/сырого. Сивуч здесь — обитатель водной стихии, никак не связан с огнем. У горного хозяина-медведя, как сказано в мифе, вовсе не бывает дождей — отсутствие воды; кроме того, по предложению человека он пользуется силой огня, поедая изжаренное в его присутствии мясо. По природным качествам (что выявляется до вмешательства человека) и здесь более сильное животное — сивуч маркировано полюсом воды.

Промежуточное положение, в аспекте интенсивности отстояния оппонентов друг от друга по координате огонь/вода, занимают пары: львы/хозяин зайцев; *чхарур*/заяц. Из последних двух пар вторая содержит в себе меньший антагонизм (но только в проекции на данную координату), поскольку у каждого из этих существ, когда они появляются в поле, доступном для человеческого наблюдения, имеются и огонь, и вода; при этом *чхарур* стремится к ограничению воды, а заяц символизирует потенциально безграничную воду — поэтому он ближе к полюсу воды.

Лев как обитатель горного мира прямо не связан с водой, но требуется прояснить его связь с огнем. Подобно тигру — горному человеку, также попавшему в древесную развилину и затем сделавшему своего спасителя богатым, лев должен быть связан с огнем (о связи тигра с огнем см. главу III, с. 97—98). Связь львов с огнем намечена и в семантике данной группы мифов трехчастной космологии. В первой части мифа № 25 говорится о том, что лев попал в развилину на березе<sup>178</sup>; раздвоенный березовый ствол, удушающий льва, откуда затем человек его извлекает, как бы заново рождая к жизни, может быть сопоставлен с двумя березовыми палочками в мифе № 24, от трения которых друг о друга рождается медведь (связанный поэтому с «сырым огнем»). К подобному же визуальному образу — две березовых палочки — вполне можно отнести и скольжение зайца на телах львов, «как на полозьях нарты»: полозья обычно изготавливались из березы<sup>179</sup>.

Теперь изобразим шкалу интенсивности оппозиции вода/огонь (шире: сырое/сухое) у четырех пар противников, реконструируемую из семантики мифов.

---

<sup>178</sup> Санги В. М. Указ. соч. С. 36. В некоторых опубликованных Л. Я. Штернбергом вариантах мифа о благодарном тигре указана порода дерева, один раз это береза, в двух других вариантах — лиственница, ель (См.: Штернберг Л. Я. Материалы по изучению... С. 202, 210, 211).

<sup>179</sup> Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 80.

	Вода	Вода и Огонь	Огонь
Миф № 23	Сивуч-----Медведь-курч		
Миф № 25	Хозяин зайцев-----Львы		
Миф № 26	Заяц----чхару <sup>✓</sup>		
Миф № 24	Медведь---Морской лев		

По каждой строке слева — персонажи, связанные, если сопоставлять каждого с его противником, больше с водой, чем с огнем. Они же, если человек не вмешивается, сильнее своих противников.

Схема выявляет геометрический образ опосредствования полюсов оппозиции, от наибольшего противостояния по признаку вода/огонь — и в первых двух случаях, считая сверху вниз, вмешательство человека необходимо — до наименьшего, когда противники разбираются сами, и это оказывается не в противоречии с известным порядком их обитания в природе.

В схеме нет осевой симметрии, поскольку мы стремились показать процесс медиации полюсов не только через «сужение оппозиции» (следуя терминологии К. Леви-Строса), но и через введение самим первобытным мышлением медиативного поля «вода и огонь», наиболее явно представленного в верованиях персонажем чхару<sup>✓</sup>. На данном примере видно, что использование ряда сближающихся — по одному признаку, именно вода/огонь — оппозитивных пар может представлять собой довольно специфическую шкалу последовательности, которую невозможно изобразить следующими друг за другом точками на оси, но лишь последовательностью уменьшающихся по величине отрезков,двигающихся к одному из полюсов. Иначе говоря, движение мышления оказывается представимым только посредством двух измерений: 1) семантическая горизонталь полюсов признака и 2) временной аспект последовательности шагов медиации — вертикаль.

Шкала последовательных шагов мышления, ориентирующегося на величину отрезка по оси сырого/сухого, или вода/огонь, здесь существенно отличается от шкалы интенсивности по признаку сырого/сухого для разных пород дерева в ритуальной деятельности нивхов (что рассматривалось в главе III, с. 79—80). Оказалось, что при переходе от двух- к трехчастной космологической схеме одна и та же бинарная оппозиция по-разному реализуется мышлением, в зависимости от того, выражает ли она координату пути от человеческого локуса к внечеловеческому или же координату сравнения по силе двух внечеловеческих персонажей, претендующих на одну и ту же среду обитания.

А как же представлена тема интересов человека в трехчастной космологической схеме, закрепление за ними промысловых угодий в горной тайге и на море? Эта тема входит в ряд мифов, действие которых развивается в многочастной космологической схеме, куда включаются и непромысловые локусы — небесный, подземный. Поэтому, чтобы ответить на поставленный вопрос, не утрачивая канвы трехчастной схемы мироздания, обратимся теперь не к мифам, а к определенной группе верований, опорные элементы которых как бы соединяют как раз те две природные сферы, где проходит хозяйственная деятельность человека — охота на зверей суши и морская охота и рыболовство.

### **«ДОМ ГОРНЫХ ЖИТЕЛЕЙ»: ОТ ЭКОЛОГИИ К МИФОЛОГИЧЕСКОМУ МЫШЛЕНИЮ**

**В** главе II уже затрагивались верования нивхов, связанные со скалами, расположенными на берегу моря: как пример иерофаний, то есть выявления сакрального через материальные объекты, а конкретнее — прибрежные скалы как места, где обнаруживают себя антропоморфные существа *палаңгу* (см. с. 30, рис. 1). Добавим еще информацию, полученную нами в 1988 г. от нивхов Амурского лимана<sup>180</sup>.

Из 26 быличек и мифов, связанных с *палаңгу*, записанных от 13 информаторов, только в 7 случаях местом обитания этих существ названа тайга, а в 18 — безлесные скалы или крупные камни-гольцы, отдельно стоящие на берегу лимана. Почти все мифологические предания связаны со скалами, более всего — со скалами на мысе Лазарева, никто из информаторов сам там не бывал, рассказывали со слов старших родственников.

Неподалеку от оконечности мыса Лазарева находились скалы с вертикальными каменными столбами<sup>181</sup>. Рассказывают, что эти камни — *палаңтыф* (букв.: «дом обитателя горы»), в них жили *палаңгу* («обитатели горы»). По внешнему облику, по одежде, прическе они похожи на нивхов; иногда и сейчас их можно увидеть во сне в старинной национальной одежде. Наяву их почти никто не видел; какому-то человеку, как рассказывают, однажды довелось увидеть издали, как *палаңгу* ехали на нартах, в которые были впряжены медведи. Проходя мимо этих каменных столбов, можно было иногда услышать лай собак, человеческую речь, песни на нивхском языке, а также звук шаманского бубна. Один из

---

<sup>180</sup> Экспедиция ДВО РАН, руководитель экспедиции — к. и. н. Е. А. Гаер.

<sup>181</sup> По словам информаторов, эти каменные столбы были разрушены около двух десятилетий назад в ходе саперных работ. Отметим, что камни-гольцы высотой в несколько метров нередко встречаются и в низовьях Амура, чаще на берегу, но также и на лесистых сопках.



этих столбов был подобен изображению медведя — *чхыф ччай*; к нему клали жертвоприношения (пищу, табак). Однажды для исцеления от болезни возле него оставили на несколько дней девочку; нивхский шаман приходил к этому «медвежьему изображению» (буквальный перевод названия) за советом.

Все информаторы, рассказывая о *палаңгу* на мысе Лазарева, сообщали о том, что русскому кораблю, впервые приплывшему к этой земле, не удалось встать на якорь (либо первым русским морякам не удалось влезть на эти сопки). По некоторым версиям, корабль под командованием Невельского встал на якорь, но поселиться на мысе Лазарева русские не смогли: многие стали умирать, а после того как Невельской сделал жертвоприношения (*к'ыз ңыңдь*), *палаңгу* ушли (либо русские переместились вверх по Амуру)<sup>182</sup>

Обращает на себя внимание сходство в названии этих существ с нивхским обозначением горных (таежных) людей — *пал нивхгу*. В корпусе собранных нами быличек и мифов встречаются оба обозначения, однако доминирует форма с суффиксом *-ң* (в 23 из 30 упоминаний). Заслуживает внимания и то, что частота употребления этой формы коррелирует, возможно, с местом, к которому приурочено повествование: в связи с происходящим в тайге — в 4 случаях из 7, в связи с группой камней и отдельными каменными выступами на лесистом берегу — в 9 случаях из 12 и в связи с беслесными скалами еще дальше от мыса Лазарева — в 9 случаях из 10.

Слово «палң» буквально означает «житель, обитатель горы». Оно употребляется в записанных нами текстах и для обозначения жилища (*палаң тыф* или *палаң дыф* — «дом горных людей»), и обозначения принадлежности к тому же месту обитания широкого класса человекоподобных существ: *палң чам* — «шаман горных обитателей», *палаң кинз* — «кинз обитателей горы». Отметим, наконец, что собственно выражение *палаңгу* было зафиксировано в литературе прежде два раза: в мифе, записанном Ч. М. Таксами в 1957 г. в с. Красовка у нивхов Амурского лимана о том, как герой, подняв в тайге несколько крупных камней, попал в дом лесных людей (*палаңгу тыв*)<sup>183</sup>, и в мифоло-

---

<sup>182</sup> Аналогичная версия этого предания ранее была записана Ч. М. Таксами: находясь на мысе Лазарева, русские слышали песни «жителей утеса» (термин приведен Таксами в кавычках в качестве слов информатора, но только по-русски) и их шамана; начавшееся русскими строительство побеспокоило хозяев горы, и они переселились. См.: Таксами Ч. М. Система культов у нивхов. С. 97. Г. А. Отаина упоминает об этом же предании, записанном ею в 1966 г. у нивхов Амурского лимана — о *палонгу*, в прошлом обитавших на мысе Лазарева, см.: Отаина Г. А. Отражение мифологических и религиозных представлений в нивхском языке // Культура народов Дальнего Востока: традиции и современность. Владивосток, 1984. С. 158.

<sup>183</sup> Таксами Ч. М. Система культов у нивхов. С. 111.

ическом предании, записанном Г. А. Отаиной в 1966 г. о *па-аңгу* на мысе Лазарева<sup>184</sup>.

Использование формы *палң* — «обитатель горы» (а не *пал* и *ивх*, горный человек) с суффиксом *-ң*, ныне непродуктивным и конце XIX—XX вв. отмечаемым нивховедом только в восточно-сахалинском диалекте, не является диалектальной особенностью нивхов Амурского лимана, здесь как раз этот суффикс не употребляется, как и вообще в амурском диалекте нивского языка. Полагаем, что это сохранившееся у нивхов лимана старинное обозначение неких существ, связанных с безлесными камнями: прибрежными камнями или камнями-гольцами.



Рис. 25. *Лу бах* («певучий камень») — группа камней-гольцов. Мыс Меньшикова. Амурский лиман. Фото автора.

Приведем еще одно, более развернутое повествование о *па-аңгу*. На мысе Меньшикова группа камней расположена недалеко от леса, в нескольких километрах от воды (рис. 25). Летом юда можно добраться только на лодке<sup>185</sup>, а затем надо пройти ольшое расстояние по болотистой почве и пересечь участок устой высокой травы (летом из-за травы группа камней видна воды только издалека). Былички относятся к прошлому, когда

<sup>184</sup> См. примеч. 47.

<sup>185</sup> Нам с Е. А. Гаер удалось попасть на мыс Меньшикова благодаря любезной помощи нивха Виктора Разгуновича Гогана, доставившего нас на моторной оде.

(несколько десятилетий тому назад) на этом мысе было постоянное поселение. Зимой те, кто возвращался в поселок с острова Байдукова по льду в темноте, старались не подходить близко к камням, так как, случайно оказавшись рядом, люди долго не могли сдвинуться с места, непроизвольно останавливались даже собаки.

Эту группу камней называют *лу бах* («певучий камень»). По словам М. М. Озгун, 1924 года рождения, уроженки пос. Байдуково, проходя мимо, люди не раз слышали идущие от камней звуки: непонятный разговор, кашель, удары бубна и лязг железа (последний считали звоном железных подвесок к шаманскому поясу). Нивхи верили, что там находится *палаң дыф*, в котором живут лесные люди — *палаңгу*. Это охотники, высокие и сильные, внешне похожие на нивхов и одетые как они, только шапка на голове у них в форме елки — треугольником; *палаңгу* могли увидеть близнецы, больше они никому не показывались. Как-то в конце 1930 г., вечером М. М. Озгун, по ее словам, слышала звуки, подобные ударам в бубен; она считала, что это бубен шамана горных людей (*палңгу чам*). Один из камней, наиболее напоминавший человека, и есть их шаман; рядом с ним его помощник (см. рис. 25).

По словам жительницы с. Макаровка Л. М. Юпкук, 1930 года рождения, также уроженки пос. Байдукова, умерших близнецов, а позже их мать похоронили на мысе Меньшикова. Хоронили их в яме из еловых веток, в положении сидя; вместо *раф'а* (надмогильный домик) поставили крест из еловых веток. Считали, что близнецов и их мать забрали к себе *палңгу*, а точнее *палаң кинз*.

Верования и мифы нивхов, связанные со скалами, специально не изучались. Некоторые сведения о них имеются лишь в нескольких примечаниях Штернберга к восточно-сахалинским мифам. Первое из них касается термина *пах таф* — «каменный дом» из мифа «Наш гияк» (№ 2). Исследователь отмечает, что «каждый утес, скала, гора — каменный дом какого-нибудь гиякоподобного божества, доброго или злого. Поводом к такому представлению могли послужить пещеры в скалах»<sup>186</sup>. В двух других примечаниях конкретизируется место обитания хозяина гор — дом на вершине высокой горы или на безлесной вершине (*пал қ'атф* — лысина горы)<sup>187</sup>.

Для реконструкции мифологемы *палаң тыф* («дом горных жителей»), сохранившейся у нивхов лимана, обратимся к анализу мифов, записанных в конце XIX — начале XX вв. Начнем с того, что проследим, в каких ситуациях встречается термин *пах таф* («каменный дом»). Обнаруживается несколько контекстов, в

<sup>186</sup> Штернберг Л. Я. Материалы к изучению... С. 22—23.

<sup>187</sup> Там же. С. 45—56; 82—83.

первом из которых дом из камня — это место обитания враждебных человеку существ. Так, в мифе «Наш гиляк» нивх, отправившийся воевать, приходит к большому каменному дому, где живет старик-людоед с железными зубами, когтями, волосами и бородой; нивху удастся «вдребезги разбить» (Штернберг) железные зубы людоеда и убить его. В мифе «Женщины две, мужчина один» нивх в поисках сестры, украденной горным человеком, поднимается в гору и также приходит к большому каменному дому, где много людоедов; пока он отдыхал, уснув под лиственницей, его перенесли в дом и привязали к цепи, с тем чтобы затем поджарить на огне; герою удалось спастись благодаря чудесному помощнику — отцовскому каменному идолу (*пах чңай*). Сходная ситуация и в мифе «Мальчик и девочка»: в поисках жены нивх поднимается в гору, садится отдохнуть у подножия железной лиственницы и прилипает к ней; сыновья железной птицы-людоеда, набросив на нивха железную цепь, притаскивают его в дом; из всех чудесных помощников, которых он призывает, спасает его только «матери помощница» — морская утка<sup>188</sup>

В фольклорных текстах, записанных Б. О. Пилсудским, также встречается «дом на горе» или «дом из камня». Так, горный человек крадет жену нивха и уносит ее в *пал т'хы таф* («дом на горе»); нивх, убив его, возвращается с женой к себе домой<sup>189</sup>. В другом мифе речь идет о нескольких нивхах, которые, двигаясь по морю, попадают к отдельно стоящему дому. Оказалось, что это дом людоедов, сделанный целиком из камня; выбраться из него удалось, только просверлив дыру железной саблей, найденной у людоедов<sup>190</sup>. В третьем мифе рассказывается о каменном медведе (*пах чхыф*), жившем на мысе в устье реки и пришедшем в дом двух братьев по наущению старшего, чтобы проглотить младшего брата. Проглоченный каменным медведем, нивх разрезает своим ножиком желудок зверя и спасается<sup>191</sup>. Отметим, что в двух последних мифах человек, оказавшись в каменной западне, выбирается оттуда, сделав отверстие железным предметом.

В дополнение к вариантам реконструируемой нами мифологемы приведем аналогичную ситуацию из мифа, записанного В. М. Санги в середине XX в. Герой мифа «О Буктакане и его сыне», оказавшись на берегу, лишенном растительности, приходит к большому дому, в котором живут *милк'*-и-людоеды. Чтобы спастись от них, ему надо выбраться из запертого дома. Это уда-

<sup>188</sup> Штернберг Л. Я. Материалы к изучению... С. 22—23; 45—46; 82—83.

<sup>189</sup> СПбФ АРАН, оп. 1, ф. 282, ед. хр. 142, л. 40.

<sup>190</sup> Там же. Л. 5—5 об.

<sup>191</sup> Там же. Л. 27—27 об.

ется сделать, просверлив каменный пол саблей, принадлежавшей *милк'у*<sup>192</sup>

В приведенных отрывках из шести различных восточно-сахалинских мифов повторяются следующие мотивы, характеризующие каменный дом: 1) хозяин дома — людоед; 2) дом оказывается западней для человека; 3) в доме есть железные предметы; в пяти случаях они принадлежат обитателям дома — железные зубы, железная цепь, сабля — и только в одной ситуации (встреча с каменным медведем, где и некоторые другие элементы инвертированы) железный ножик намеренно вносится человеком внутрь.

Выбраться из дома-западни можно одним из двух способов: путем манипуляции с железным предметом, принадлежащим обитателям дома (разбив железные зубы, просверлив железной саблей пол), либо обратившись к чудесному помощнику, доставшемуся от родителей.

В роли чудесного помощника выступают морская утка и каменный идол. Последний встречается в опубликованных и архивных материалах еще только один раз, в мифе «Одинокая женщина»: нивхи достают каменное изображение из брюха убитого тюленя, но идол отказывается от почестей, предлагаемых людьми, и требует, чтобы его отпустили жить в море, на острове<sup>193</sup>. Итак, локус каменного идола, куда он стремится, — тот же, что у другого чудесного помощника: море.

Каменный дом в мифологии нивхов может быть не только жилищем людоедов, но и местом обитания людей. В двух мифах из собрания Л. Я. Штернберга (№ 8 и № 12) именно постройкой каменного дома завершается эпопея брачных поисков героя и его сражений с обитателями иных локусов<sup>194</sup>.

В мифе «Три брата» (№ 8) герой многократно сражается с горными, а затем с морскими людьми. Если в начале повествования он имел успех только в охоте на медведя, то в конце — также и в охоте на тюленя, и в рыбной ловле. В мифе «Юрта одна только» (№ 12) герой также вначале не может поймать ни одной рыбы; сходясь на медведя, он дает ему броситься на себя, придавить, укусить — и только затем убивает его. Чтобы добыть жену у «Головы земли»<sup>195</sup>, герой мифа превращается в кукушку и летит к свайному дому над морем. В конце повествования, разделившись с преследователями, он успешно охотится на тюленей, поселившись с женой в каменном доме.

---

<sup>192</sup> Санги В. М. Указ. соч. С. 45.

<sup>193</sup> Штернберг Л. Я. Материалы к изучению... С. 64—65.

<sup>194</sup> Там же. С. 92—101, 123—125.

<sup>195</sup> «Миф чонр» — так нивхи называют северную оконечность Сахалина (Нивхско-русский словарь. М., 1970. С. 188).

Итак, если в мифе «Три брата» брак объединяет двух людей, победивших обитателей гор и моря, то в мифе «Юрта одна только» герой, ставший горным человеком (по верованиям нивхов, человек, раненный медведем, принадлежит миру горных людей), женится на морской женщине. В обоих случаях построенный супругами каменный дом символизирует их успех, причем на двух уровнях: 1) защищенность, автономию от горных и от морских жителей; 2) успех в двух видах промысла, соответственно, подконтрольных этим стихиям.

Подведем итоги изучения семантики каменного дома в мифах. В ней выделяются два глубинных значения: принадлежит существам, враждебным человеку, — западня; принадлежит людям — убежище. Если первому из этих значений соответствуют железная сабля и нож, необходимые для освобождения из западни, то второму — лук и копье (эти традиционные орудия охоты, по контексту мифологии нивхов, не столько вредят зверям, как железная сабля)<sup>195</sup>.

С противопоставлением двух типов каменных домов связано в мифах и противопоставление двух типов охоты. В первом объектом охоты оказываются люди, к ним обитатели каменных домов (*унирк'и*) относятся как к объекту охоты — зверям, вплоть до попытки устроить по поводу их поимки «медвежий праздник» (именно поэтому используется железная цепь)<sup>196</sup>. Во втором объектом охоты людей выступают звери, как бы символизирующие две стихии — горную тайгу и море. (О подтверждении на лингвистическом материале того, что в первобытном мышлении противопоставляются субъект/объект охоты, как человек/зверь — а конкретнее, на материале нивхских числительных, привлекаемых в мифах для обозначения субъекта/объекта охоты, — говорилось выше, см. с. 191)

Медиатором между домом людоеда и домом нивха — победителя и успешного охотника может считаться, вероятно, дом на каменной скале из неопубликованного мифа, записанного Штернбергом на Сахалине в 1904 г. В нем рассказывается о нивхе, самом сильном среди людей, который искал, с кем бы ему помериться силой. Однажды герой пошел на гору, и, двигаясь вдоль речки, поднялся наверх, где увидел какого-то «жирного человека». Чтобы проверить силу нивха, этот человек подал ему одной рукой чашу с землей и предложил поднять. Нивх с трудом поднял чашу, а ноги его погрузились по колено в землю. Человек похвалил нивха за то, что тот справился с испытанием — единственный из всех, кто поднимался на каменную скалу (*пах*

---

<sup>195</sup> Штернберг Л. Я. Материалы к изучению... С. 226, 231; Он же. Гиляки, орочи, гольды... С. 346; Легенды и мифы Севера. С. 288—291. Этот же мотив есть в негидальском мифе — см.: Цинциус В. И. Негидальский язык. Л., 1982. С. 123—124.

<sup>196</sup> Штернберг Л. Я. Материалы к изучению... С. 15—16, 32, 82.

тьегрыф) и в награду вынес ему из своего дома сумочку (*чадах няхр*) и подарил ее<sup>198</sup>.

Спустя несколько лет у амурских нивхов исследователем записан рассказ о червяке — помощнике нивхского шамана, живущем за 9 хребтами и 9 речками под камнем в доме из железа и камня, расположенном на *пах тиграф* (гольцы, каменная скала), где обитает *пал ыз* — горный хозяин<sup>199</sup>. Е. А. Крейновичем записан текст, который представляет собой вариант мифа об испытании силы нивха и одаривании его. В нем рассказывается о борьбе горного человека с нивхом, в результате которой нивх завладевает поясом горного человека с прикрепленными к нему сумочками с когтями зверей (охотничьи талисманы)<sup>200</sup>. Итак, после того как горный житель (горный хозяин либо горный человек), испытывает силу нивха и тот оказывается равным ему, нивх обретает охотничью удачу.

Вообще говоря, в рассмотренной выше группе мифов, где каменный дом — западня, тоже происходит своего рода испытание силы нивха: он в большинстве вариантов слабее, но в итоге людоеды оказываются неудачливы в охоте (остаются без добычи). В другой группе мифов, где каменный дом принадлежит человеку, герой и сильнее всех своих врагов оказывается, и в охоте преуспевает (причем и на суше, и на море). Обратим внимание и на изменение субъекта охоты: людоед охотится на нивха или нивх, метафорически ставший горным человеком и взявший в жены морскую женщину, охотится на животных.

Подведем первые итоги. Мы проследили семантическое опосредствование от «каменного дома — западни» к «каменному дому — убежищу» и обнаружили медиатор — «дом на горе (скале)». Признаки, вовлеченные в цепочку опосредований: тип (субъект) охоты, испытание силы, удача в охоте. Первый признак варьируется от пассивного состояния героя (человек — объект охоты людоеда) к активному, второй — от слабости к силе (в сопоставлении с противником) и третий — от неудачи (людоед лишается добычи, человек ускользает ни с чем) к удаче (человек обретает талисман — средство успеха, а в более сильном варианте обретает собственно успех в охоте).

---

<sup>198</sup> СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 4, л. 883. Записано по-нивхски и в основном переведено на русский язык.

<sup>199</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды...С. 310. Здесь после *pal uz* через запятую написано: *pallung nivux* — что, вероятно, и есть *палл нивх*, смешанная лингвистическая форма «горного жителя» (встречается несколько раз и у нас в материалах, связанных с мысом Лазарева). Любопытно, что в этом тексте, воспроизведенном из записной книжки Штернберга (СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 8/VII, л. 18), упоминаются два старика: старик-хозяин дома и еще «главный старик»; два термина, приведенные Штернбергом в скобках, как полагаем, не синонимичны, но представляют собой собственно названия этих персонажей.

<sup>200</sup> Крейнович Е. А. Этнографические наблюдения у нивхов в 1927—1928 гг. С. 114—115.

Теперь можно, полагаем, сблизить *палаңгу* и мифологических обитателей рукотворного каменного дома. Построив его на границе моря и суши из общего этим двум локусам материала — материала мертвых<sup>200</sup>, хозяева каменного дома символически утвердили этим право людей на охоту в двух локусах: в горной тайге и на море. Мифологема *палаң тыф*, дом горных жителей, приуроченная к камням-гольцам в низовьях Амура, оказывается, таким образом, реликтом древнего мифа о разделе космических локусов между людьми и людоедами, об отвоевании людьми сфер охоты, а *палаңгу* — преемниками этих воинов-охотников, обеспечивающими нивхам охрану охотничьих угодий и человеческой жизни от людоедов.

Мифологемы *палаңгу* и *палаң тыф* нельзя считать производными от мифов о происхождении медвежьего праздника, о горных людях-медведях. Конечно, они имеют общие семантические элементы, но, как следует из записей Штернберга и Пилсудского 1890 гг. и проведенного анализа, главное в мифологеме «дом горных жителей» — не отношения обмена между локусами (человеческим поселением и горной тайгой), а отвоевание людьми у людоедов трех локусов, на границе двух из которых — море и горы — строится жилище.

Еще один из вопросов об экологических предпосылках мифологического и, шире, первобытного мышления, на которые наводит наш полевой материал — это вопрос об образе самих *палаңгу*: их поведении относительно людей, их физическом облике. Все наши информаторы отмечали, что вреда людям от *палаңгу* не было; при встрече с ними необходимо лишь не переходить им дорогу, пропускать их. Несколько информаторов указали, что горные жители похожи на нивхов, одеты в старинную нивхскую одежду, только они гораздо выше ростом и верхняя часть головы у них треугольной формы, наподобие елки (возможно, это шапка).

Если мы теперь вновь обратимся к тем группам камней, с которыми связаны записанные нами верования (рис. 1, рис. 25), то сразу заметим, что камни, с которыми связаны образы хозяина лодки и шамана (либо его помощника), имеют треугольную форму. Возможно, именно эта особенность природных каменных изваяний оказалась решающей предпосылкой в создании образа *палаңгу*, хотя форма конуса вообще характерна для вершин утесов, расположенных на берегу моря.

---

<sup>200</sup> Об окаменении — смерти в момент встречи или в результате борьбы обитателей двух разных сфер см.: окаменевают люди, медведь и кит (*Штернберг Л. Я.* Гиляки, орочи, гольды... С. 343), окаменевают *пал нивх* и медведь при встрече с людьми (СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 8/П, л. 12), окаменевают *милк*, убитый человеком на берегу моря (СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 142, л. 93 об.), и люди на берегу от действий *милк'ов* (*Санги В. М.* Нивхские легенды. С. 40).



Чтобы проверить, является ли конус в верхней части головы отличительной чертой визуализации некого персонажа (горного человека?) или какого-то свойства различных персонажей, мы обратились к хранящейся в РЭМ коллекции деревянных антропоморфных фигурок *чңай* (с признаком остроголовости) — изображениям хозяина горы, горных людей и других духов. Эти онгоны использовались для охраны дома, как лечебные амулеты и в, возможно, качестве помощников шамана. В их число входят

некоторые выше упоминавшиеся (в главе IV): горный человек *огин*; *пал милк*; дух сумасшествия. Кроме того, назовем из тех, назначение которых указано собирателем, еще пять: персонаж, избавляющий от худосочия; охранители дома<sup>202</sup>. Имеется также остроголовая фигурка *миф милк* — изображение зловредного существа подземной сферы («подземная людоедка», рис. 26)<sup>203</sup>.

Учитывая последнее, а также то, что охранители дома зачастую осмыслились не как горные персонажи, но как изображения предков<sup>204</sup>, нельзя, по-видимому, считать остроголовость отличительной чертой представителей горного мира. Тем более, что и остроголовые *палангу* не тождественны, как уже установлено, собственно персонажам горного мира, но имеют более богатую космологическую семантику.

Во многих случаях остроголовость оказывается сопутствующим признаком благодетельного персонажа, оберегающего жителей дома или исцеляющего их. К примерам



Рис. 26. Изображение *миф милк*'а («подземной людоедки»).  
Нивхи. РЭМ, № 5169—93.

<sup>202</sup> РЭМ. Кол. 5169—96; 5169—4, 35, 58, 60.

<sup>203</sup> РЭМ. № 5169—93.

<sup>204</sup> См.: Таксами Ч. М. К вопросу о культе предков и культе природы у нивхов // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX—начале XX в. Сб. МАЭ. Т. 27. Л., 1971. С. 202.

нивхских персонажей с коническим навершием можно добавить, что и у негидальцев, в традиционной культуре которых мифологема горных людей также занимает центральное место, остроголовые человеческие фигурки выполняют функции амулета-оберега, например, *кальдимэ*, изготавливавшаяся в случае непростанного плача младенца<sup>205</sup> (рис. 27). Медвежья шерсть, которая привязана к фигурке, означает принадлежность персонажа к локусу горных людей, асимметрия ног — характерная черта домашних охранителей у нивхов и негидальцев. Коническая голова и здесь не является отличительным признаком принадлежности к конкретной сфере обитания.

Итак, из рассмотрения семантики конического навершия в антропоморфных изображениях следует, что оно служило визуальным выражением не столько признака принадлежности персонажа к горному миру, сколько, во многих случаях, признака охранительной либо исцеляющей силы данного изображения. Допускаем, что такая функция конического навершия восходит к визуальному природному образу горного человека — обитателя *палаң тыф*.

В конце XIX—начале XX вв. у нивхов существовала мифологема «дом горных жителей», включавшая в себя развитые представ-

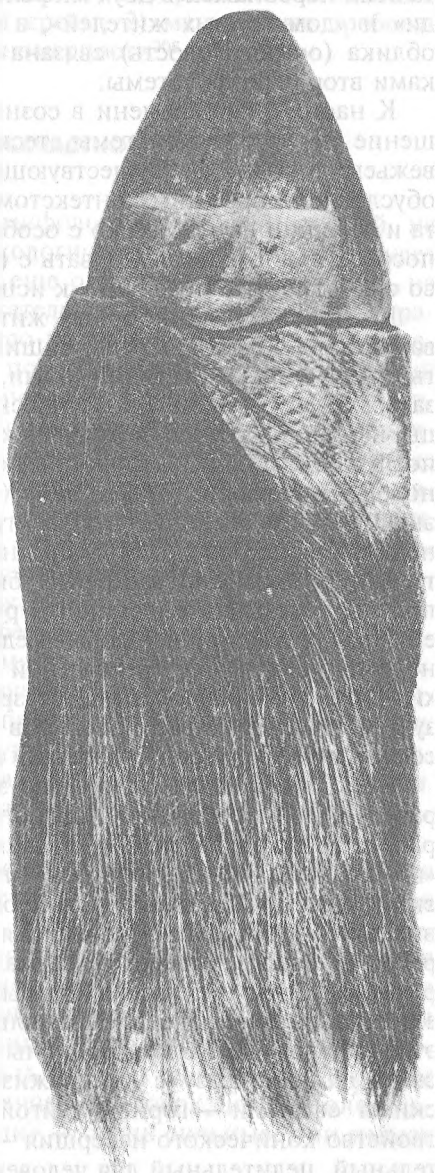


Рис. 27. *Кальдимэ* — амулет, помогающий от плача младенца. Негидальцы. РЭМ, № 7007—57.

<sup>205</sup> РЭМ. № 7007—57.

ления о способностях обитателей прибрежных скал оказывать исцеляющее воздействие на людей, о зрительном облике этих существ. Способность горных обитателей исцелять — общая черта этих персонажей в двух мифологемах: «медведи — горные люди» и «дом горных жителей», а характерная черта зрительного облика (остроголовость) связана с экологическими предпосылками второй мифологемы.

К настоящему времени в сознании нивхов произошло разрушение первой мифологемы, тесно связанной с ритуалом медвежьего праздника. Существующее представление о *палаңгу* не обусловлено прежним контекстом таежного промыслового культа и ассоциировано только с особым свойством близнецов — непосредственно контактировать с (таежными) горными людьми и со способностью последних к исцелению нивхов.

Мифологема «дом горных жителей» («дом на горе» и другие варианты), в свою очередь, лишившись связи с контекстом охоты (получение охотничьей удачи, отвоевание сфер охоты), оказалась более стойкой. Экологические предпосылки — утесы, гольцы на границе суши и моря как сфер охоты и рыболовства — послужили опорой мифологическому мышлению в воссоздании новой целостности. *Палаң тыф* («дом горных жителей») теперь эклектически соединяет мифологические представления о близнецах и о шаманах как посредниках между мирами, хотя для традиционного мировоззрения было характерно коррелятивное противопоставление шаманства ритуалу и мифологеме медвежьего праздника, горных людей-медведей<sup>206</sup>. Ведущим кодом в ныне редуцированной трехчастной космологической схеме (нивхи — «гора» — «вода») является зрительный: мышление, используя естественную форму гольцов с коническим навершием, населяет этот «дом» остроголовыми *палаңгу*.

Итак, выявляется структурно значимая роль зрительного образа, почерпнутого из природного окружения в процессе исторической трансформации и взаимодействия двух мифологем: «горные люди-медведи» и *пах таф* («каменный дом») на морском берегу. Обращаясь к вопросу о том, благодаря чему этот визуальный признак — особенная форма камней-гольцов на берегу Амурского лимана — сыграл такую строительно-цементирующую роль в эклектическом выживании этих двух мифологем, еще раз назовем две предпосылки, как бы репрезентирующие эти прежние мифологемы в ныне существующих верованиях: связь *палаңгу* сразу с двумя жизненно важными космологическими сферами — горной тайгой и стихией воды и знаковое свойство конического навершия — обозначать персонаж охранительный, целительный для человека.

---

<sup>206</sup> См.: *Chichlo B. L'ours-chamane // Études mongoles et sibériennes (Cahier 12) P., 1981. P. 35—112.*

Проведенный анализ, полагаем, подтверждает методологическое положение К. Леви-Строса о том, что содержание традиционных представлений, мифологических образов подвержено воздействию двух типов детерминизма: 1) исторические тенденции и характеристики окружающей среды; 2) ментальные требования, или психологические закономерности<sup>206</sup>.

## ALTER EGO В РАМКАХ ТРЕХЧАСТНОЙ КОСМОЛОГИИ

Проведенный анализ связи мифологемы с презентацией на уровне верований ее же экологических предпосылок будет неполон, если не обратиться к еще одной группе верований, на этот раз — *пах таф* и его обитатели *ге низ, ~вн* («берущий, крадущий человек») у нивхов северо-восточного Сахалина. Мы намеренно не пытались до сих пор составить некий суммарный образ из *палаңу* и *ге низ, ~вн*, поскольку, во-первых, соответствующие верования сформировались и функционируют у различных групп нивхов, с опорой на различные по форме природные изваяния (подобные по форме остроголовым людям либо, у сахалинских нивхов, подобные «домам» из камня); во-вторых, «крадущие люди» и «обитатели скалы», исходя даже из этих названий, представлялись нам разными типами переработки сходных экологических предпосылок.

По материалам Л. Я. Штернберга, собранным им в пос. Тэхрво, *ге нивух* — злой дух, его дом — природная земляная насыпь. Нередко приходит к людям, прося чего-либо, при этом открывает окошко нивхского дома и протягивает туда руку. Если ему хозяева почему-либо дадут в руку горячий уголь, то он, не понимая, в чем дело, перебрасывает его с руки на руку, говоря: «Горячо, если нет ничего, не давай!» *Ге нивух* любит красть людей, и единственное средство противодействовать этому — нанести себе рану, так как *ге нивух* боится крови. Охотится и на нерпу. Его видят обычно издалека, так как вблизи он исчезает, в облике своем подобен человеку. Болезни не прогоняет<sup>207</sup>.

По материалам Е. А. Крейновича, собранным им у нивхов пос. Агнево, расположенного недалеко от г. Александровска, в устье небольшой речки Арни, впадающей в Татарский пролив, в числе местных нивхских топонимических терминов зафиксировано несколько таких, первая часть которых содержит *ге низ, ~вн*: *ге низ, ~вн даф* — их дом; место причала их лодок; их рыболовецкий заездок. Эти «берущие люди» — очень сильные, они имеют

<sup>206</sup> Lévi-Strauss C. Structuralism and Ecology // Lévi-Strauss C. The View from Afar. Oxford, 1985. P. 104.

<sup>207</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 321.

ружья, ходят на лыжах, у них есть собаки; они нянчат своих детей<sup>209</sup>

Добавим наши материалы, собранные в 1992 г. у нивхов Ногликовского и Тымовского районов Сахалинской области, всего у 15 информаторов, знакомых с верованиями о *ее низвң*. Многие свойства этих персонажей, перечисленные выше, сохраняются в коллективной памяти. Так, термин *ее низвң таф* упомянули трое информаторов, *пах таф*, так же как дом этих существ — камни-гольцы на берегу реки, залива — упомянули шестеро информаторов; о том, что *ее низвң* иногда крадут людей, и женщин и мужчин, — девять; о том, что отпускают человека, заметив у него наличие ранки на теле, — двое. Кроме того, отмечены дополнительные свойства этих персонажей, касающиеся их внешнего облика и воздействия на людей.

Следующие верования и быличка записаны нами у В. Н. Сачгун (Винк)<sup>210</sup>. По словам ее матери, в пос. Катангли Ногликовского района в сопке, расположенной у кладбища, которую раньше называли *ее низвң таф*, издавна жили эти существа; в конце 1930-х гг. они, испугавшись русских, ушли оттуда. Прежде, если *ее низвң* хотели кого-то из нивхов забрать к себе, у такого нивха появлялась отметка на голове из смолы (*т'ох*), потом уже приходили его красть. Когда они украдут, избавиться от них, то есть вернуть человека, можно было только с помощью шамана.

По рассказу старшей родственницы информатора, когда та еще была девочкой, однажды пошла с матерью по ягоды. Увидев в лесу на берегу речки *ее низвң таф*, залезла наверх и от веселья запела. Вдруг, как рассказывала позднее ее мать, слышался какой-то шум, потом крик дочери, и девочка перелезла через реку, «едва лишь халат замочила» (В. Н. Сачгун). Хорошо, что на другом берегу оказался шаман — поймал ее. После этого случая девочка несколько дней ничего не ела, ни с кем не разговаривала; на щеке у нее появилось черное пятно — сочли, что это след поцелуя *ее низвң*'а, говорили, что *ее низвң* отобрал у нее память. После того как (по совету шамана) принесли в жертву собак, а для девочки сделали лечебную шапочку из стружек *нау*, шаман сказал, что он «достал ее память». Бледность лица постепенно прошла, память в основном вернулась к девочке, но черное пятно так и осталось. Она сказала, что помнит, какой-то мужчина к ней наклонился... а позднее — лишь непроходящее ощущение холода в темени, пока не надели ей шапочку из стружек.

Об отметке смолой (серой? — *т'ох*) упомянули еще два информатора — Багина У., 1927 г. и Шкалыгина А. В., 1935 г., проживающие в пос. Чир-Унвд Тымовского района. Обе рас-

<sup>209</sup> Крейнович Е. А. Нивху. С. 66—67.

<sup>210</sup> См. примеч. 31.

сказали о случае, услышанном ими в детстве: пропал в лесу маленький мальчик, которого через несколько дней нашли сидящим на пеньке (по другому варианту — на сопке). У него на макушке уже была смола (смола ели? — Б. У.): «уже начали наращивать на макушке» (Ш. А.). Все же *ее низвн* оставили этого ребенка, поскольку, как решили нивхи, у него была, наверное, какая-то ранка на теле.

У самих *ее низвн*, по словам А. В. Шкалыгиной, на макушке наращена смола (сера?), идущая вверх в форме конуса. Об остроголовости этих существ упомянули еще двое информаторов — Чыгайн Л., 1928 г. (Ногликский р-н) и Агмина (Калрик), 1895 г., Тымовский р-н.

Итак, речь об антропоморфных существах, обитателях «каменных домов» на границе двух стихий — на берегу реки, залива. В противоположность *палаңгу*, они не исцеляют («Болезней не прогоняют» — Л. Я. Штернберг), но могут причинить ущерб — психическое расстройство, косоглазие (согласно еще одной быличке, рассказанной В. Н. Сачгун). К ним не обращались, как к *палаңгу*, ожидая покровительства в промысле на воде.

Остроголовость присуща и *палаңгу*, и *ее низвн*, однако, продолжая сопоставление их в визуальном коде верований, можно обнаружить и здесь смысловую противоположность: когда требовалась помощь, нивхи заходили внутрь дома *палаңгу* (шаман входил внутрь углубления, в пещеру — «первые камни» вблизи пос. Нижнее Пронге, см. выше, с. 29—30; больного ребенка оставляли у «дома», и он исчезал на несколько дней); когда требовалась им помощь, то *ее низвн* протягивали руку внутрь дома нивхов. Обмен в обоих случаях не двусторонний, *палаңгу* можно охарактеризовать как принимающих запросы людей и дающих им благо, а *ее низвн* — как обращающихся к людям с запросами и «берущих». Эта направленность *ее низвн* во взаимодействии с людьми лишь на получение для себя как раз и запечатлена в их названии.

Следует отметить и то, что в наименовании по-нивхски этих персонажей ни разу — ни в литературных источниках, ни в наших полевых материалах — информаторы не употребили форму множественного числа (отсутствует суффикс восточно-сахалинского диалекта *-гун*), в то время как об «обитателях утеса» речь ведется всегда во множественном числе (имеется суффикс амурского диалекта *-гу*). В названии «крадущего человека» запечатлена лишь черта характера связи с нивхами, а не какая-то объективная черта. В отличие от этих существ, у *палаңгу* запечатлена в названии объективная экологическая черта — обитатели скалы, утеса; у *чхарур*, о которых нивхи говорят тоже всегда только в единственном числе, запечатлена объективно-природная особенность их визуального обнаружения — яркие огни на воде.

Итак, приходим к тому, что «берущий человек» (точный перевод нивхского наименования) — некое вспомогательное для мифосозидательного мышления образование; хотя и опирающееся на экологические предпосылки, важные, в более широком контексте, для построения трехчастной космологии, но с другой целью. Такой целью выступает, полагаем, сопоставление этих персонажей верований с людьми. «Берущие люди» оказываются важны как некий *alter ego* нивхов: они имеют дома на границе стихий «горы» и «воды» и, считается, могут передвигаться в этих локусах, владея человеческими способностями — ходьба на лыжах, управление лодкой — и занимаются там промыслом. Их отличие — в облике и в некоторых чертах образа жизни.

Отличие в облике состоит в коническом навершии из смолы (серы). Полагаем, что здесь важнее материал этого навершия, поскольку он является отличительной чертой сравнительно с другими, уже упоминавшимися, антропоморфными персонажами с коническим навершием. В верованиях смола как отличительный материал тела этих персонажей оказывается связанной с кровью — строительным материалом человеческого тела. От хвойных деревьев (о смоле которых идет речь), согласно верованиям сахалинских нивхов, когда-то произошли нивхи и айны — соответственно, от лиственницы и от ели<sup>210</sup>. Смола — древесная жидкость, застывающая по выходе из «ранки» на теле дерева, подобна крови, телесной жидкости, выходящей из ранки на теле человека и также способной к отвердению.

Назовем сразу же один из признаков противоположения смолы и крови: первая в нормальном для *ее низвн* состоянии должна быть снаружи тела — на макушке головы, а кровь, в нормальном для человека состоянии, должна быть внутри тела. Второй из признаков скрытой оппозиции смола/кровь состоит, полагаем, в отношении этих строительных материалов к огню.

Люди умеют пользоваться огнем, в том числе в его отвердевшей форме (горящий уголь), а *ее низвн*, как явствует из былички, записанной Л. Я. Штернбергом (повторена нам У. Багриной), «не понимают», что такое горящий уголек (положенный в протянутую руку). Кроме того, *т'ох* — сера, называемая информаторами по-русски еще и смолой, связана с огнем, в то время как кровь — жидкость, не связанная с огнем. Итак, по признаку отношения к огню смола/кровь противопоставлены как содержащее/не содержащее способность к поддержанию огня, а соответствующие субъекты — как не умеющие/умеющие им пользоваться.

Итак, проведенное сопоставление отличия в облике людей и обитателей *пах таф* обнаруживает, что первобытное мышление использует здесь те же, важнейшие и в других ситуациях, оппо-

---

<sup>210</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 320.

зиции для формирования семантики человеческого alter ego: оппозиция сухого/влажного (нормального для соответствующих субъектов состояния древесной либо телесной жидкостей) и оппозиция огня/воды (первым, в том числе в его отвердевшем виде, *ее низвн* не умеют пользоваться, а отвердевшей древесной жидкостью пользуются в преобразовательных целях). Первая из этих оппозиций встречается, как уже было показано, и в двух-, и в трехчастной космологической схеме, а вторая оппозиция специфична для мифологем трехчастной схемы.

Обратимся теперь к отличиям нивхов и «берущих людей» в образе жизни. Уже затрагивалось неумение последних пользоваться древесным огнем в его отдельной от тела открытой форме. Кроме того, как сказано в мифологическом тексте, записанном у сахалинских нивхов Г. А. Отаиной<sup>212</sup>, *ее низвн*, в противоположность людям, работают ночью, а не днем. Наконец, жилища субъектов противопоставлены как не имеющий входа/имеющий вход для посторонних, а также, что еще более важно, по своему строительному материалу: камень в мифологии нивхов — материал, в который преобразуется, в ряде ситуаций, человеческое тело при застывании-окаменевании, уходе из жизни; от дерева люди когда-то произошли, придя в жизнь.

Подведем итоги установления черт человеческого alter ego — обитателей природного «каменного дома» на берегу реки, залива. При том, что *ее низвн* занимаются теми же основными видами промысла в тайге и на воде, они противопоставлены людям по некоторым чертам образа жизни и облика. И в том, и в другом аспекте противопоставления, явно или скрыто, присутствует отношение человека и его alter ego к огню. В этом, следует отметить, существенное сходство обитателей каменного дома с антропоморфными существами *чхаруѣ*, живущими на льдах: неумение пользоваться открытым огнем, хотя они связаны с огнем; кроме того, и те и другие стремились некогда, приходя к людям, выступать в роли «берущих», просящих.

Итак, умение использовать огонь в преобразовательных целях, согласно мифологической семантике, главным образом отличает человека от других подобных ему существ, обладающих теми же умениями в охоте на суше и на воде.

Отличие в облике *ее низвн* от человека сопоставим с характером отличия другого alter ego, функционирующего в рамках двухчастной схемы, — медведя. Уже рассматривалось, что оппозиция горные люди/нивхи, конкретизируемая оппозицией звериного/человеческого, проявляется в том, что отличительными признаками звериной ипостаси горных людей-медведей оказываются звериная шкура и уши (см. первый раздел главы IV).

---

<sup>212</sup> Отаина Г. А. Отражение мифологических и религиозных представлений в нивхском языке. С. 158—159.



Шкура — не только один из строительных материалов тела зверя, в отличие от тела человека: отделение шкуры от тела — сначала от туловища, затем от головы — символизирует в ритуале этапы отделения души горного человека от тела. Подобно этому, смола — специфический строительный материал тела нивхского alter ego в рамках трехчастной схемы, наличие которого или присоединение (к голове похищаемого человека) означает принадлежность к конкретному внечеловеческому локусу. И смола, подобно шкуре медведя в ритуале, выступает, в мифологической семантике, символическим аналогом души субъекта, поскольку, как уже отмечалось, эквивалентна человеческой крови.

Поросшие шерстью медвежьи уши нивхского alter ego из двухчастной схемы здесь как бы замещены структурно сходным элементом облика — смоляным коническим навершием. В обоих случаях, как обнаруживается в ходе анализа, человеческий alter ego обладает двумя отличительными признаками в облике: а) его телу (покрытию тела) присущ специфический материал; б) на макушке головы имеется какое-либо навершие — медвежьи уши или подобие конуса.

В качестве одного из результатов сопоставления двух alter ego получаем, что коническое навершие, присутствующее у антропоморфных персонажей различных локусов и не маркирующее этот локус как таковой, маркирует принадлежность их к внечеловеческому (хотя и не звериному) миру. В качестве другого результата отметим, что если в двухчастной космологической схеме alter ego нивхов нераздельно связан с двухипостасным горным человеком-медведем, который в своей первой ипостаси выступает субъектом, а во второй — объектом религиозно-обменных отношений, то в трехчастной космологической схеме alter ego, не будучи субъектом-объектом двустороннего обмена, как бы растранивается: мифологический аналог человека, отвоевавшего промысловые угодья у людоедов, — *палаңгу*; на уровне верований — персонажи просящих, берущих людей, умеющих охотиться, как нивхи, но не умеющих пользоваться огнем и живущих одни на «воде» — *чхаруръ*, а другие на суше — *ге низвѣ*.

### ЛЕЧЕБНЫЕ ОНГОНЫ:

#### ПРОТНВОБОРСТВО ИЛИ ВЗАИМОДОПОЛНЕНИЕ «ГОРЫ» И «ВОДЫ»?

Амулетов, в композиции которых символизируется обращение к двум стихиям, немного по сравнению с имеющимися в коллекциях «медвежьими» и прочими онгонами с закодированным в них обращением к одной стихии. Если отвлечься от того, что, возможно, многие из остроголовых фигурок в такой визуальной форме содержат скрытую апелляцию к образу *палаңгу*, или к обитателям «каменного дома», а стремиться отыскать ка-

кой-либо ясный алгоритм участия обеих стихий в болезни/исцелении людей, то нам известно лишь одно свидетельство, зафиксированное Л. Я. Штернбергом. Согласно верованиям, собранным им у сахалинских нивхов, «болезнь посылает *pal-niguvun* или *Tol-niguvun*, но каждый берет *milk'a* не из своего царства»<sup>212</sup>. Хотя в мифологических текстах не встречается, чтобы хозяин одного локуса использовал персонажей, подвластных другому локусу, чтобы через них обратиться затем к третьему, но, по-видимому, алгоритм, зафиксированный Штернбергом, представляет собой переработку, на уровне верований нивхов, идеи противостояния и даже противоборства хозяев двух стихий, характерную для мифов, разворачивающихся в трехчастной космологии.

Материал пластических изображений, относившихся непосредственно к промысловым культам, заставляет, однако, предложить и другой алгоритм. В одной из коллекций МАЭ РАН, собранных у сахалинских нивхов, имеются два предмета с аппеляцией к божеству *Куриш-Куриш*. Отметим, что такое наименование употреблялось нивхами не только применительно к горному хозяину (как в мифе № 23, приведенном выше), но и в качестве обозначения хозяина Вселенной, создавшего землю<sup>213</sup>, пребывающего на небе<sup>214</sup>, или же как название хозяина собственно небесной сферы или вообще божества той или иной сферы<sup>215</sup>.

Один из этих предметов, использовавшийся во время жертвоприношения *Куриш'u*, *анаслах*, представляет собой древесную развилину с суками, направленными друг к другу; на конце более короткого сука вырезана медвежья голова, на нее надевали кусок кожи с крайней плоти медведя, убитого на медвежьем празднике; на конце другого сука вырезана голова морской птицы. Второй предмет, *аренах*, охарактеризованный в описи как эмблема лесных и морских промыслов, состоит из двух частей: изображение головы медведя и изображение головы морской утки, на которые надевались кусочки шкуры этих животных<sup>216</sup>.

В обоих этих предметах — они, возможно, представляют собой два варианта одного и того же ритуально-мифологического комплекса — представители различных стихий дополняют друг друга, противостояния нет. Интересно переосмысление пластики развилины, отчетливо представленное во втором предмете: подразумевается не двустороннее движение от людей в один промысловый локус и обратно (как в двухчастной космологии),

<sup>212</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 337.

<sup>213</sup> Там же. С. 320; Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 36.

<sup>214</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 312.

<sup>215</sup> Там же. С. 346. Это значение слова *куруш-куруш* приведено также (наряду со значением «мироздание, вселенная, космос») в «Нивхско-русском словаре». С. 124.

<sup>216</sup> МАЭ РАН. Кол. № 202—9, 8. Собиранье — П. И. Супруженко, коллекция поступила в 1890 г.

но движение от людей сразу в два промысловых локуса или же, возможно, прибытие к людям обитателей сразу из двух этих локусов. Пластика развилости здесь подразумевает одновременную положительную связь людей и с «горой», и с «водой».



Обратимся теперь к пластике онгонов лечебного назначения. Опишем их, приводя назначение согласно описям; последние два амулета — орокские, а первые семь — нивхские:

1) изображение сердца с отходящими от него сосудами-отростками, один из которых вырезан в виде головы медведя, а другой — головы тюленя;

2) амулет с такой же композицией, где один из сосудов заканчивается головой медведя, а другой — головой нерпы; от болезни сердца;

3) амулет с такой же композицией, где один из сосудов заканчивается головой медведя, а другой — головой морского льва (*тул*), сердце обшито белой тряпицей, на пришитой тесемке с одной стороны надета белая бусина, а с другой — бирюзовая; тоже от болезни сердца;

4) изображение туловища с двумя головами, одна из них ок-

Рис. 28. Амулет от вздутия живота.  
Нивхи. РЭМ, № 5169—120.

руглая антропоморфная, другая — звериная морда (нерпичья, согласно описи), обращенная вертикально вверх; туловище с двумя ногами, одна из которых, на вертикали звериной морды, — в виде раздвоенного рыбьего хвоста, а другая — антропоморфная, туловище обернуто стружками и поверх них — широким лоскутом медвежьей шкуры; предохраняет от вздутия живота (рис. 28);

5) сделанное из кости (все прочие изображения, где материал не указан нами, — из дерева) изображение рыбы, с раздвоенным хвостом и с головой, подобной медвежьей; в области рта сделано сквозное отверстие; помогает от кашля;

6) две «сросшиеся» телами (обе вырезаны из одного куска дерева) фигурки: женщина и ребенок, стоящие на подставках; у обеих фигурок намечены ноги, показаны стопы; одна рука женщины лежит на теле ребенка, обнимая его, а вторая обозначена лежащей у нее на животе; тело женщины обернуто кусочком нерпичьей шкурки, а ребенка — белой тряпицей, пришитой к этой шерсти; амулет помогал от «горной» и от «морской холеры», изготовлялся по совету шамана и подвешивался на стене у постели больного (рис. 29);

7) *ат* («тигр») — старый колчан для стрел, сделанный из нерпичьей шкуры, шерстью наружу, с ремнями для подвешивания из нерпичьей кожи; низ колчана обернут кусочком шкуры,

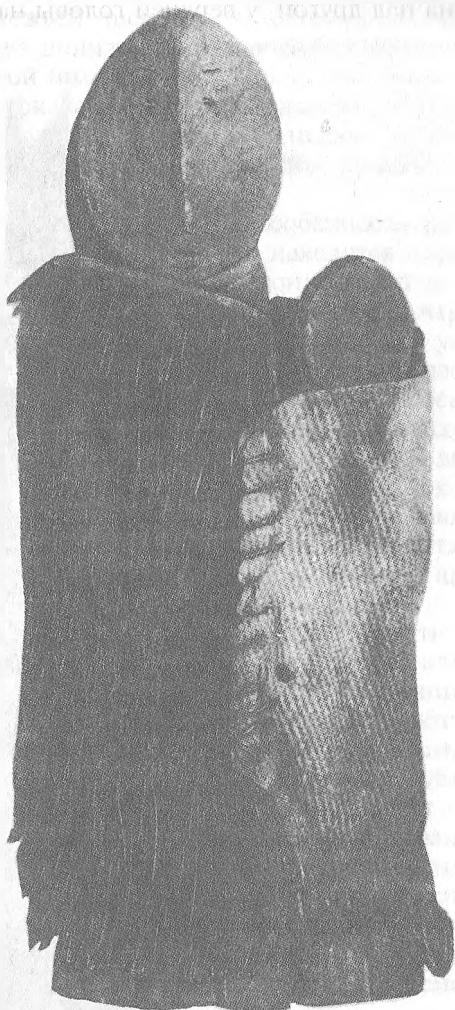


Рис. 29. Амулет, помогающий и от «горной», и от «морской холеры». Нивхи. РЭМ, № 6762—164.

снятой с головы медведя, имеются отверстия для глаз; в колчан вложено 5 древков для стрел; амулет от разных болезней<sup>218</sup>;

8) *нэктэ*, или *дуэ* — орокское изображение хозяина горы: антропоморфное изображение с двумя головами, расположенными одна над другой, у верхней головы наверху имеется два выступа,



Рис. 30. Изображение хозяина горы. Ороки. РЭМ, № 2079—8.

<sup>218</sup> МАЭ РАН. Кол. № 36—142; РЭМ. Кол. № 6762—178; 11448—2; 5169—120; 6762—239; 164, 150.

наподобие звериных ушей (В. Н. Васильев, собиратель и регистратор, отмечает, что верхняя голова — изображение помощника); на правом боку закреплена автономная антропоморфная фигурка с нерпичьей головой, обернутая нерпичьей шкуркой; весь предмет обшит медвежьей шерстью, в которой имеется большой треугольный вырез донизу, открывающий описанную фигурку с нерпичьей головой (см. рис. 30);

9) антропоморфная фигурка с медвежьей головой, обернута тюленьей шерстью; на макушке имеется маленькая округлая ямка; рук нет; левый глаз несколько выше правого, правая нога короче левой<sup>219</sup>

Попытаемся, опираясь на композиционные особенности предметов, обнаружить, в какой структурной связи находятся персонажи различных стихий. Наиболее информационно богат и атрибутирован восьмой предмет — орокский хозяин горы. Атрибуты его принадлежности к «горе», помимо названия, — уши его помощника, расположенные на том месте, где обычно изображаются уши медведя, а также общий для всей фигуры лоскут медвежьей шерсти. Фигура на боку — это *тол милк*, что следует из ее конструкции, и принадлежность зловредного существа водной стихии акцентирована покрытием — нерпичьей шкуркой. Таким образом, изображено, что горный хозяин имеет в своем распоряжении *милк*'а морской стихии. Композиция амулета в целом как бы иллюстрирует алгоритм насылания *милк*'а из другой стихии, зафиксированный Штернбергом.

Девятый предмет, тоже орокский, как можно заключить по аналогии с композицией восьмого, подразумевает тот же алгоритм, но на этот раз *милк* послан из другой стихии и по инициативе другого хозяина: *пал милк* (на это указывает конструкция: голова медведя на человеческом туловище) обернут шерстью, символизирующей того хозяина, кто его послал. Ямка-углубление на голове означает, вероятно, что этот *милк* доставляет болезнь головы. (Собственно углубление как способ маркирования болезни свойственно, полагаем, стилистике сахалинских онгонов: в той же коллекции имеется изображение медведя, на спине которого в виде единого углубления вырезана жаба<sup>220</sup> — вариант горного *милк*'а, доставляющего болезнь спины; в рамках двухчастной космологии соответствующий принцип уже рассмотрен в гл. IV.).

<sup>219</sup> РЭМ. Кол. № 2079—8; МАЭ РАН. Кол. № 138—22.

<sup>220</sup> МАЭ РАН. Кол. № 138—99. Данный предмет входит в коллекцию И. С. Полякова, собранную им в 1881—1882 гг. в местах совместного проживания ороков и нивхов. Из 39 входящих в нее амулетов 37 собраны у ороков, а на данном предмете собирателем отмечено: «гиляцк.». Поскольку форма медвежьего тела здесь характерна для орокских и совершенно не характерна для нивхских изображений медведя, то, полагаем, данный предмет, приобретенный у нивхов, изготовлен если не орокским резчиком, то под непосредственным влиянием их пластики.

В противоположность алгоритму, исходящему из противостояния, первые три амулета явно основаны на структуре взаимодополнения: сосуды сердца находятся по отношению друг к другу в смысловой симметрии, ни один из персонажей, представляющих различные стихии, не доминирует. Более того, их изображения неотъемлемо связаны с сердцем, представляющим больной орган человека, а в целом предмет воспроизводит алгоритм взаимодополнения, подобно развилине, применявшейся во время жертвоприношения *курн'у*. И в данном случае символизация «горы» и «воды» как адресатов человека имеет целью снискать расположение сразу обеих стихий.

В пятом и седьмом амулетах алгоритм взаимодополнения заложен в самой конструкции, где ни одна часть не может существовать без другой: медвежья голова не автономна от рыбьего тела (№ 5) и шкурка с медвежьей головы — от нерпичьего «тела» колчана (№ 7). В отличие от этих предметов, ранее рассмотренные орокские онгоны содержали в своей композиции автономные элементы — *милк'а* не той стихии, которая символизировалась наружным шерстяным покровом онгона.

Сложнее выявить алгоритм болезни/исцеления, закодированный в четвертом и шестом амулетах, поскольку, при том что в их композиции есть автономные элементы, идентифицируемые как персонажи конкретной стихии, семантика композиции в целом не очевидна. Так, в четвертом амулете, хотя его семантическая целостность передана общим для всего онгона лоскутом медвежьей шерсти (следовательно, принадлежит горному миру), имеются нерпичья голова и хвост, разделенные человеческим туловищем.

Подобно тому, как в последовательности математических действий некоторые из них следует совершать первыми, затем — другие и третьи, исходя из характера самих действий и способа их сочетания — композиции, так и в случае лечебных онгонов со сложной композицией, необходимо, установив, какие именно действия символизируются, сразу же вслед за этим определить порядок их совершения для декодирования содержания. В рассматриваемом амулете от вздутия живота нерпа составляет часть персонажа, а точнее, комплексной фигуры с двумя головами и конечностями, указывающими и на человеческий мир, и на морскую стихию. По-видимому, следует начать с определения семантики этой комплексной фигуры, а еще до этого — с анализа таких ее композиционных особенностей, как две головы, специфические нижние конечности, общее туловище (и, следовательно, может подразумеваться живот) у нерпичьего и человеческого аспектов персонажа.

Голова нерпы направлена вертикально вверх, как бы стремится отделиться от остальной части комплексной фигуры. Изображены либо дух-помощник антропоморфного персонажа, ли-

бо близнецы, человек и нерпа (рожденные от сожительства человеческой женщины с морским хозяином), либо же это нерпа — зловредное существо, на время проникшее в живот человека, агент болезни. Рассмотрим каждую из этих альтернатив. Следуя первой из перечисленных, антропоморфный персонаж должен быть морским хозяином, но этому противоречит медвежья шерсть сверху; это не может быть и горный хозяин, так как он не автономен от нерпы, связан с ней конструктивно еще и конечностями.

Если это близнецы, рожденные от сожительства с представителем морской стихии (по второй альтернативе), то совершенно непонятно, для чего они обернуты медвежьей шерстью. Близнецы, ставшие после своей смерти обитателями соответствующего локуса (здесь — морского), обычно осмыслились нивхами как покровители в промысле и в исцелении от болезней; поэтому вряд ли их мог в качестве *милк'ов* насылать на человека горный хозяин.

Следуя третьей альтернативе, обратим внимание еще раз на положение нерпичьих элементов в комплексной фигуре. Нерпа изображена либо проникшей в человеческое тело и в настоящее время выходящей из него наружу, либо застрявшей в нем. Повидимому, в визуальном образе имеется в виду какое-то долговременное воздействие, а не момент выхода нерпы из тела человека, поскольку ее хвост замещает одну из ног человека (это показывает, что человек изображен на полпути к миру «воды»; можно сравнить: следы получеловечьи-полумедвежьи у женщины, вступившей в сожительство с горным персонажем и уходящей жить в горный мир, см. гл. III). Вместе с тем это и не женщина, беременная нерпой, так как нерпичья голова изображена вне человеческого тела и даже в автономной плоскости. Итак, изображен результат контакта человека с нерпой, повлекший за собой вздутие живота: либо сожительство, не влекущее за собой беременности (только вздутие — ложная беременность), либо поедание нерпичьего мяса с тем же эффектом. В обоих случаях нерпа, изображенная застрявшей в теле человека, символизирует агента болезнетворного воздействия, визуальный образ которого — ложная беременность. Наконец медвежья шерсть сверху означает, что такой агент болезни послан из горного мира и туда поэтому требуется обращать просьбу о помощи в исцелении.

Если прагматический аспект четвертого амулета удалось сблизить с алгоритмом противостояния стихий, постепенно установив семантику комплексного персонажа, то для шестого амулета, следуя тому же пути истолкования, к решению приходим не сразу. Обнимающая ребенка женщина, у которой маркирован живот (именно на нем, а не на боку лежит другая рука) — это женщина-мать. Поскольку женская фигурка обернута



нерпичьей шкуркой, а ребенок — нет, то данная пара символизирует рождение в человеческом облике ребенка, принадлежащего человеческой земле, женщиной, которая сама принадлежит водной стихии. В верованиях нивхов такая ситуация не запечатлена, но в мифологии это соответствует сюжету о рождении от сожительства нивха с рыбой-Матерью воды ребенка, вынесенного ею на берег и оставшегося жить у людей.

Благодетельный персонаж морской стихии, конечно, может обеспечивать исцеление от «морской» лихорадки, но пока остается совершенно непонятным, благодаря чему данный онгон исцеляет и от «горной лихорадки». Это свойство может происходить, по-видимому, только от второго из персонажей данной пары — сына Матери воды. Согласно мифологическому сюжету, от стихии воды он получает оружие (железную саблю), которым бьет медведей по голове и в результате оказывается способен истребить огромное число горных людей-медведей. В контексте лечебно-магической прагматики онгона у сына Матери воды подразумевается, полагаем, способность истреблять горных *мил-к'ов* (отличительная особенность визуального облика которых — медвежья голова на человеческом туловище). Специфический лечебный алгоритм, закодированный в композиции онгона, восходит, таким образом, к сюжету, относящемуся к трехчастной космологической схеме.

Алгоритм соотношения стихий, несмотря на лаконичную композицию, более сложен. Можно сказать, что здесь алгоритм противоборства двух стихий, выраженный посредством персонажа маргинального (подотчетен одной из них и еще земле нивхов), оказывается на деле их взаимодополнением. Сын Матери воды не просто как бы заместил, в рамках алгоритма противоборства, персонаж хозяина стихий: последний не мог бы сочетаться в одном комплексном онгоне с персонажем Матери воды и, кроме того, тогда не было бы исцеляющей силы от лихорадок и той и другой стихии. Лечебная функция, приписываемая данному онгону, была бы невозможна, если бы мышление нивхов опиралось лишь на персонажей, соответствующих верованиям, мифам двухчастной космологии.

Обзор даже столь небольшого числа амулетов, семантика и прагматика которых восходит к трехчастной космологии, обнаруживает возможность опоры в мышлении на один из двух алгоритмов: противоборство или взаимодополнение стихий. Прямое истолкование прагматики, закодированной в композиции предмета, производимое исходя из его семантической идентификации, здесь сложнее, чем для амулетов, функционирующих в рамках двухчастной схемы. Во-первых, такой аспект композиции как соотношение целого и части здесь распространяется потенциально на персонажей трех локусов (применяясь и к онгону в целом, и к его отдельным конструктивным чертам). Во-

вторых, автономные в композиции онгона персонажи конкретной стихии могут, согласно лечебно-магической прагматике, оказаться подчиненными либо своему, либо другому внечеловеческому локусу. Наконец, возможно привлечение маргинальных персонажей. Для выделения, истолкования семантически значащих черт онгона (нагруженных сами по себе и в сочетании с другими чертами лечебной прагматикой) требуется, как мы видели, совершить ряд последовательных мыслительных действий. Такая суперпозиция операций как бы заложена в комплексном визуально-пластическом образе, представленном лечебным онгоном. Соотнесение элементов, подразумеваемая их структура восходят к семантическому фонду мифов и верований, но всякий раз эти потенциальные структуры, реализуясь в композиции конкретного предмета, однозначно кодируются последовательностью мыслительных операций, некогда закрепленных в языке пластики творцами онгона именно данного типа.

## ГЛАВА VI

### МНОГОЧАСТНАЯ КОСМОЛОГИЧЕСКАЯ СХЕМА

**П**олная космическая схема включает в себя, помимо земли нивхов и двух промысловых занятий (тайга, водная стихия), также небесный и подземный миры. В явном виде представления нивхов о единой структуре мироздания, охватывающей определенным образом все эти миры, на период конца XIX—начала XX в. не зафиксировано; Е. А. Крейнович отмечает, что в нивхском фольклоре есть упоминание о восьми ярусах небес и о таком же количестве подземных миров<sup>221</sup>, но соответствующего текста не приводит. Системообразующие признаки мироздания, роль непромысловых сфер и человека-созидателя лишь отчасти выражены в верованиях и ритуальной деятельности, но могут реконструироваться из обширного корпуса нивхской мифологии. Из опубликованных Л. Я. Штернбергом текстов в девяти упоминается о посещении нивхом, героем повествования, небесного мира, либо о встречах с персонажами этого мира, об этом же — в десяти текстах Б. О. Пилсудского; наконец, «небесная» тематика представлена и в трех мифах, записанных Е. А. Крейновичем, — итого в 22 текстах. В девяти текстах

---

<sup>221</sup> Крейнович Е. А. Гиляцкие числительные. Л., 1932. С. 5.

затрагивается тематика подземного мира, в том числе в шести из них говорится и о подземном, и о небесном мирах.

До обращения к мифологии изложим немногие имеющиеся сведения, зафиксированные на уровне верований и ритуальной деятельности. С подземным миром связывалось представление о земле умерших; образ жизни, занятия людей там ничем существенным не отличаются от жизни на земле, за исключением того, по данным Штернберга и Крейновича, что «солнце там всходит тогда, когда на нашей земле наступает ночь»<sup>222</sup>. С небесным миром были связаны представления о *Тлы ызе*, небесном хозяине («самый большой бог»)<sup>223</sup>, который отмечает всех новорожденных и назначает сроки их смерти<sup>224</sup>; о небесных людях, иногда вмешивающихся шутки ради в жизнь нивхов, цепляющих их спущенным с неба золотым крючком<sup>225</sup>. Небесный мир — и место пребывания солнца<sup>226</sup>.

По данным Л. Я. Штернберга и Ч. М. Таксами, у амурских нивхов жертвоприношение небу проводилось как регулярно — в декабре-январе (моление о предохранении от болезней), так и окказионально — в случае эпидемий, с целью снискания успеха в промысле<sup>227</sup>. Главный символ, организующий ритуальное действие, — специально срубленная лиственница, доставляемая к родовому дереву *че дзиер* (букв.: «сухое дерево»; обычно — высокая высохшая лиственница)<sup>228</sup>. Приставляемый срубленный ствол осмыслялся как часть дороги небесного человека, приходящего за жертвоприношением.

Отметим сразу оппозицию влажное/сухое, подразумеваемую составлением комплекса из только что срубленного лиственничного дерева и сухого родового дерева, где первое — часть пути непосредственно от нивхов в небесный мир. Использование в символизации пути в небесный мир именно лиственницы, от которой, согласно верованиям нивхов, они произошли (в отличие от айнов и ороков, те — от других пород дерева) — актуальный культурный код, за которым скрывается некая мифологема, требующая реконструирования.

Следует сразу же отметить и связь, на уровне ритуальных действий, таежного мира с небесным. Так, уже отмечалось (гл. III),

---

<sup>222</sup> Крейнович Е. А. Очерк космогонических представлений гиляк о-ва Сахалина // Этнография. 1929. № 1. С. 101—102; Штернберг Л. Я. Отдельные материалы по этнографии сахалинских гиляков // Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 320.

<sup>223</sup> Таксами Ч. М. Система культов у нивхов // Сб. МАЭ. Т. 33. Л., 1977. С. 100.

<sup>224</sup> Таксами Ч. М. Первобытно-родовые отношения и религиозные верования у нивхов. С. 68.

<sup>225</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 55.

<sup>226</sup> Там же. С. 320.

<sup>227</sup> Там же. С. 312—313; Таксами Ч. М. Система культов у нивхов. С. 98—100.

<sup>228</sup> Таксами Ч. М. Система культов у нивхов. С. 99.

что медвежий праздник проводился у родового дерева (варианты: *че дзир, ч'вэ*). Осеннее кормление хозяина тайги у амурских нивхов, проводившееся вскоре после покрытия реки льдом и знаменовавшее начало нового года, включало в себя и составление ритуального комплекса из свежесрубленной лиственницы и родового дерева; часть жертвоприношений во время этого обряда могла быть специально подготовлена и адресована хозяину неба<sup>229</sup>.

Итак, на время отвердевания поверхности водной стихии (которая тогда как бы составляет часть суши, а сама до весны выходит из космологической схемы) устанавливается единая связь нивхов с таежным и небесным мирами. Можно предположить, что в многочастной схеме, как и в трехчастной, сохраняется выходящая таким образом оппозиция вода/суша.

### **СТРУКТУРА МИРОЗДАНИЯ, РОЛЬ ЧЕЛОВЕКА В ЕЕ УСТАНОВЛЕНИИ/РАЗРУШЕНИИ**

**С**реди мотивов, движущих повествование мифов, где действие захватывает и небесный локус, чаще встречаются: брачные поиски, поиск украденных родственников; отвоёвывание той или иной сферы путем сражения с ее обитателями, в том числе с людоедами; преодоление множественности светил. Первые два из этих мотивов не специфичны для многочастной схемы, а третий уже затрагивается в трехчастной схеме в теме противоборства хозяина горного мира с его противником (сивуч или морж; заяц). Обратимся в первую очередь к мифам, где рассматривается тема упорядочивания количества светил, что влечет за собой и установление или восстановление (либо, наоборот, разрушение) порядка в мироздании в целом. Хотя данная тема, как уже отмечалось различными исследователями, возможно, заимствована нивхским фольклором, образная система повествования, как мы увидим, самобытна и вполне может репрезентировать специфические координаты канвы мышления, соответствующей многочастной космологии нивхов. Начнем с одного из наиболее полных мифов, записанных на двух языках Л. Я. Штернбергом.

#### **Миф № 27. Две синицы<sup>230</sup>.**

Первоначально две синицы, младший и старший братья, жили под кочкой. Было два солнца и две луны, зимой — холодно, живые существа умирали от холода, а летом — жарко, умирали от жары.

<sup>229</sup> Таксами Ч. М. Система культов у нивхов. С. 95—97.

<sup>230</sup> Штернберг Л. Я. Материалы по изучению гилацкого языка и фольклора. СПб., 1908. С. 150—155; в данном издании миф приведен под № 16.

В поисках пищи младший брат, идя вверх по реке, пришел к подножию толстой лиственницы, поднимавшейся «до самого неба»; у подножия этой лиственницы (в болотце. — *Л. Ш.*) была сладкая приятная пища. На другой день братья туда отправились вместе. Поев, заметили, что с неба спускаются две птички, золотая и серебряная — небесные люди и одновременно хозяева этой лиственницы и взращенной там пищи. Поскольку братьям-синицам нечем было заплатить за еду, им пришлось согласиться на сражение с этими небесными птицами.

Небесные птички полетели вверх, а за ними — братья-синицы. Вскоре серебряная птичка упала, а за ней упал и старший брат, выбыв таким образом из состязания. Золотая птичка, а за ней, младший брат-синица поднялись на «сверху-находящееся-небо» (*кикр — пин-тырох*). Синица ударила крыльями золотую птичку — и ощутила только кожу: та птичка уже в большую медведицу обратилась. Синица тогда тоже в медведя обратилась и пошла за этой самкой. У воды произошли аналогичные превращения: в тюленей, а затем — в рыбу-голец, самку и самца. По выходе из воды наконец уже предстали женщина и синица — в своем мужском обличыи, предложивший небесной женщине пойти за него замуж. Отец «золотой птички» потребовал в качестве условия брака, чтобы нивх (-синица) убил одно солнце и одну луну. Герой согласился и отправился в путь.

Придя к морю, герой увидел там дом, стоявший прямо в воде. Появилась из воды большая треска и отвезла нивха в этот дом. Старик-хозяин дома глубоко спал, и его удалось разбудить только после того, как герой долго бил его молотом по виску. По совету этого старика герой срубил одну из двух рядом растущих лиственниц, порубил ее на дрова и разложил костер. Когда закипела вода в котле, старик подобрал нивха железной лопатой и положил в котел. Когда вода выкипела, там ни костей и ничего другого не осталось. Старик, соскребя следы, завернул их в белый шелк и стал бросать: после третьего раза возник железный человек.

Обратившись к преображенному нивху, старик отправил его убивать солнце и луну; вызвал для него летающую лошадь и дал ему лук с тремя стрелами. Герой убил встреченное им на небе одно солнце, вернулся к старику. Чтобы подготовиться к убиению луны, повторили ту же операцию: герой срубил вторую лиственницу, разложил костер и т. д.

Старик потребовал, чтобы герой заплатил ему за пользование лошадью, и дал ему (для этого. — *А. О.*) медную цепь. Пойдя в гору, нивх встретил торчащую из-под земли палку с суками-отростками. Из-под земли вышла молодая женщина и сказала, что если нивх хочет, чтобы она с ним ушла, пусть свяжет цепью эту суковатую палку — рога ее матери. После того как рога подземной женщины были связаны, стало совсем темно. Молодая женщина посоветовала нивху, как можно воскресить одно солнце и одну луну, чтобы не было так темно. По ее совету он отправился к лиственнице, на которой была дверь, а там внутри находились два изображения солнца и два изображения луны. Надо было два из этих изображений (одно солнце и одну луну) бросить к небу, а остальные два — закопать в землю. Выполнив, нивх отвез эту молодую женщину старику в качестве платы за лошадь.

Вернувшись, сообщил отцу «золотой птички», что выполнил его требование: убил одно солнце и одну луну. Взял его дочь в жены и отвез в свою деревню, где уже жили вместе его старший брат с «серебряной птичкой». Все те люди «в богатстве померли». С тех пор все рождавшееся жило.

Рассмотрим основные элементы сообщения. Здесь впервые встречается космологическая вертикаль — лиственница, расту-

шая из-под земли в сторону небесного мира. (В варианте данного мифа, записанном Б. О. Пилсудским, вместо лиственницы представлено два других сменяющих друг друга хвойных дерева: от земли до неба — ель, а после отверстия в небесный мир и выше — пихта)<sup>231</sup>. Подчеркнуты еще два качества лиственницы, важные для структуры мироздания: 1) в стволе хранятся изображения светил — их души (по замечанию Л. Я. Штернберга)<sup>232</sup>; 2) жар от сгорания лиственничных дров таков, что служит преобразованием человеческой плоти в железо.

В мифе встречается шкала металлов, соответствующая обитателям различных миров. Снизу вверх: медь — подземному миру (медной цепью охватываются рога подземной женщины); железо — водному миру, так как дом старика, преобразующего плоть нивха в железо, находится на воде вблизи морского берега, в этот дом героя доставляет треска; серебро и золото — обитателям небесного мира.

Обратим внимание и на последовательность животных, символизирующих переход от земли нивхов к небесному миру: болотная синица — медведь — тюлень — рыба — небесные люди. Если первое состояние (болотная птица) имеет связь и с водой, и с землей, и с воздушной сферой, то последующие можно представить таким образом: медведь — «гора» или сухая земля; тюлень — вода и земля (берег); рыба — вода; затем человеческий облик в небесной сфере. Можно заметить, что последовательные превращения животных моделируют некий порядок, существующий в мироздании, — и модусов разделения, соединения суши и воды, и степени дальности отстояния конкретного локуса (символизируемого тем или иным животным) от небесного мира. Непосредственная близость именно водной сферы к небесному миру (полагаем, здесь не идет речь о том, что вода из-за жара от двух солнц переместилась на небо) подтверждается и космологическим статусом старика, преобразующего плоть героя в железо.

Дом этого старика, который владеет также летающими лошадьми, находится в воде, но вблизи от берега. В одном из мифов, записанных Б. О. Пилсудским<sup>233</sup>, герой-нивх, желая накормить мясом сивуча, чтобы излечить, свою жену и сына — небесных людей, отправляется к мысу, лежищу сивучей, и там ему слышится голос большого сивуча-хозяина воды. Вот как сказано о месте, откуда раздался этот голос (запись Пилсудского сделана на двух языках)<sup>234</sup>: «на рифах, горизонт: место встречи моря и

---

<sup>231</sup> Мифологические тексты нивхов // Краеведческий бюллетень Сахалинского обл. краеведч. музея. 1991. № 3. С. 42, 43.

<sup>232</sup> Штернберг Л. Я. Материалы по изучению. С. 158

<sup>233</sup> СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр 142, л. 116—119.

<sup>234</sup> Там же. Л. 118. На полях собирателем записан перевод слова *ватынд*: встречать.

неба, большого сивуча голос слышен» (*тлы-хин, толь-хин, ваты-вух пилян туң ау, лыле гурйорш*). Тело самого сивуча-хозяина оказывается столь твердым, что не поддается удару копья, иначе говоря, уподоблено металлу. Таким образом, и этот сивуч-хозяин, и старик из рассматриваемого мифа № 27 живут в доме, расположенном вблизи морского берега, оба имеют непосредственное отношение к плоти из металла. Иначе говоря, местонахождение дома старика — тоже, вероятно, на границе моря и неба, что дополняет его роль владельца летающих лошадей.

Использование огня в преобразовательных целях, а именно для изготовления железного человека (*ват нигывың*), можно считать метафорой кузнечества. Тем более что мехи во второй половине XIX в. делались из тюленьей или рыбьей кожи — материалов, заимствованных из водной стихии, что согласуется с космологическим статусом персонажа из мифа № 27. Однако поскольку более прямых указаний на обработку металла в мифе нет (разве что упоминаются несколько цветных металлов, а нивхам известна была инкрустация медью, серебром и золотом)<sup>235</sup>, то специально рассматривать эту возможную метафору не будем.

Этиологическая тема мифа о преодолении множественности солнц заимствована нивхами, по-видимому, из фольклора тунгусо-маньчжурских народов<sup>236</sup>. Однако если, по данным Л. Я. Штернберга и Е. А. Крейновича, в аналогичных мифах тунгусоязычных соседей нивхов говорится, как правило, что первоначально было три солнца, то в мифе № 27 (и в варианте мифа, записанном Б. О. Пилсудским) речь идет о двух солнцах, двух лунах. По-видимому, числовая модель перехода от двух к одному (и от четырех — к двум, поскольку и количество лун убавляется вдвое) больше соответствует структуре нивхского мифа. Выделим и другие черты, непосредственно присущие нивхским космологическим представлениям (по характеристике Штернберга, в примечаниях к тексту мифа, здесь почти вся образная система — нивхская): а) присутствие всех локусов нивхского мироздания; б) присутствие морского персонажа, обладающего созидательными функциями (в варианте этого мифа, записанном Е. А. Крейновичем, еще присутствует, помимо старика-«кузнеца», морское божество *Тайрнанд*, которое после убийства лишних светил делает на Сахалине реки)<sup>237</sup>; в) лиственница, многоаспектно связывающая, посредством своих качеств, нивхов с небесным миром.

---

<sup>235</sup> См.: *Таксами Ч. М.* Основные проблемы этнографии и истории нивхов. Л., 1975. С. 58—60.

<sup>236</sup> *Штернберг Л. Я.* Материалы по изучению... С. 155—158; *Крейнович Е. А.* Очерк космогонических представлений. С. 83—86. Такого же мнения придерживается и современная исследовательница, см.: *Хасанова М. М.* Нивхско-тунгусо-маньчжурские фольклорные связи // Б. О. Пилсудский — исследователь народов Сахалина (Материалы международной научной конференции 31 октября—2 ноября 1991 г. Южно-Сахалинск). Ю.-Сахалинск, 1992. С. 68.

<sup>237</sup> *Крейнович Е. А.* Очерк космогонических представлений. С. 84, 89.

Числовые модели в нивхском мифе присутствуют не только в астрономическом коде (изменение в количестве светил), но и в брачно-сексуальном (переход от четырех персонажей — две земных и две небесных птицы — к двум брачным парам). Соотнесем миф № 27 с другими мифами, содержащими ту же этиологическую цель, т. е. убавление количества светил, и, с другой стороны, с мифами, содержащими пусть иную «небесную» тематику, но использующими те же средства в изображении структуры мироздания (лиственница; железный человек; огонь как медиатор и другие).

Начнем с изложения космогонического текста, записанного Е. А. Крейновичем<sup>237</sup> и, по его признанию, поразившего его одним обстоятельством — два солнца восходят на небо, «взявшись за руки», — выражающим, на наш взгляд, указанную числовую модель.

### **Миф № 28. Два солнца восходят. Взявшись за руки**

Нивх поймал в море нерпу, вытащил ее на берег. В момент превращения в красивую женщину она держала одну ладонь в другой («взявшись за руки, поднялась с берега» — буквальный перевод, согласно Е. К.). Прожили 4 года как муж с женой, а затем, когда в море умерла ее мать, эта нерпа уплыла.

По совету лохматой суки герой, стремясь вернуть жену, пошел к месту, где было 6 озер и в каждом — 6 чирков. Поймав маленького чирка, привязал его 8-саженной бечевкой из крапивы к шести, воткнутому в морское дно. В результате чирок выпил все море. Вся рыба, нерпы, киты ползали по дну в разные стороны.

На следующее утро на небо взошли, взявшись за руки, два солнца. Издалека с моря, опираясь на 2 палки, приблизился человек в одежде из нерпичьих шкур. Обратившись к нивху сказал, что их люди (имея в виду морских людей. — Е. К.) гибнут, а если нерпа и рыба погибнет, то и нивху не прожить; упрекнул его, сказав, что «нехорошо из-за одной женщины ломать Вселенную». По его совету герой, чтобы вновь наполнить море, принес чирка: тот долго рвал, и море опять стало глубоким. На другое утро как всегда взошло одно солнце и к нивху вернулась его жена.

В мифе представлены, в различных кодах, числа 1, 2 и 4 и числовые формулы с ними. Количество 6, еще и продублированное шестикратно, возможно, взято постольку, поскольку этимология *нах* — имени числительного «шесть» по-нивхски — восходит к значению слова «много»<sup>238</sup>; оно не влияет непосредственно на ход повествования. Эти же числа встречаем в антропоастрономическом коде, когда восходят два солнца и произво-

<sup>237</sup> Е. А. Крейнович. Нивхгу С. 88—89.

<sup>238</sup> Панфилов В. З. Грамматика нивхского языка. Ч. I. М., 1962. С. 209.



дится усиление их действия до невыносимого, разрушительного жара:  $4 \rightarrow 2$  («взявшись за руки») и  $2 \rightarrow 1$  (удвоенное светило вместо одного, как прежде). В антропозооморфном коде аналогичные формулы характеризуют положение и функции рук дважды: в момент добровольного превращения нерпы в человека — в красивую женщину, обретающую еще один локус жизни, и в момент вынужденного превращения морского обитателя в человека, после лишения водной стихии, чтобы передвигаться по высохшему морскому дну. В первой ситуации нерпа-женщина передвигается, используя уже не 4, как морское животное, а 2 конечности ( $4 \rightarrow 2$ ); соединение ладоней в момент обретения ею человеческого облика символизирует, вероятно, отказ от использования верхних конечностей в целях передвижения. Во второй ситуации морской обитатель — человек в одежде из нерпичьих шкур, наоборот, взял 2 палки, чтобы таким образом использовать при передвижении не только две ноги, но все 4 конечности ( $2 \rightarrow 4$ ).

Соотнесем теперь два состояния Вселенной — а) нормальное, когда и жар солнца обычный, и суша и море разделены, и б) дисбаланс, вызванный осушением моря:

Аспект сообщения \ Состояние	Баланс	Дисбаланс
Местоположение морской стихии	Море граничит с сушей — человеческой землей	Море ограничено телом чирка — водоплавающей птицы
Количество светил	Одно солнце	Сдвоенное солнце ( $4 \rightarrow 2$ )
Возможности жизни, передвижения для морских людей	Нерпа может жить и в море (4 конечности), и, как человек, на суше (передвижение на 2 конечностях), то есть возможны две формулы при превращениях: $4 \rightarrow 2$ и $2 \rightarrow 4$	Гибель нерпы, рыбы; Человек-нерпа вынужден в своем локусе передвигаться посуху ( $2 \rightarrow 4$ )

Обратившись к числовым моделям, соответствующим в мифе двум альтернативным состояниям Вселенной, можно обнаружить, что присутствует самостоятельный числовой код, в котором закодирована, во-видимому, некая проблема, решаемая мифом как таковым. Посредством числового кода сообщается следующее. До вмешательства человека в баланс между человеческой землей, морской стихией и небом были возможны добровольные переходы морских людей из одной стихии в другую (море и суша), действовали обе формулы:  $4 \rightarrow 2$  и  $2 \rightarrow 4$  как

взаимодополнительные. Уйдя к умершей матери, женщина-нерпа прибегла ко второй из этих формул, а герой пожелал, чтобы она снова стала человеком, т. е. чтобы была задействована формула  $4 \rightarrow 2$ , для чего, совершая ошибку, попытался избавиться от морской стихии. В результате формулы теперь действуют раздельно:  $4 \rightarrow 2$ , поскольку уже нет морской стихии, действует в небесной стихии, а формула  $2 \rightarrow 4$  — предоставлена для антропоморфных обитателей осушенного моря.

Для полноты анализа числового кода в мифе № 28 обратим внимание на лохматую суку и чирка. Последний, как все водоплавающие птицы, способен передвигаться в трех стихиях, причем на суше и на воде использует две нижние конечности, а в воздухе, небесной стихии — две верхние, крылья. Таким образом, чирок, во-первых, — медиатор трех стихий; во-вторых, в контексте мифа существенно, что переход из одной стихии в другую у него совершается без изменения числовой формулы, всякий раз выражающейся числом 2. Лохматая сука (эпитет, вероятно, как у «лохматого соболя» — персонажа, связанного с горной охотой, означает здесь хозяйку собак) также способна без изменения в числовой формуле, описывающей участие конечностей в движении, пребывать и на суше, и на воде, используя в обеих ситуациях 4 лапы.

Неслучайно, конечно, чирка привязывают 8-саженной бечевой: имя числительное «восемь» (*минр*) буквально означает «два четыре»<sup>240</sup>.

Это количество в контексте обнаруженного числового кода означает следующее: благодаря этой привязи, примененной по совету собаки, символизируется переход — после исчезновения моря — к двум сушам, на манер собаки (4 и 4), от трех стихий, прежде связанных на манер чирка (2, 2 и 2; отсюда, вероятно, упоминавшееся прежде в описании чирков количество 6).

В чем же ошибка героя мифа? По координате звериное/человеческое ее можно квалифицировать как наивный антропоморфизм, непонимание, что зооморфный облик морских людей обусловлен иными условиями их обитания. Во-вторых, непонимание необходимости баланса вода/суша, или влажное/сухое. Обе эти координаты были задействованы в канве мышления в рамках и двух- и трехчастной космологической схемы, но только теперь эти координаты напрямую связаны с балансом структуры мироздания, через них осмыслиется собственно предпосылка этого баланса. Она состоит, по мифу, в том, что во взаимодействии светил и небесной сферы с землей нивхов буферную роль играет водная стихия. Ликвидация этого ресурса и полюса «влажного» немедленно влечет за собой чрезмерное усиление

---

<sup>240</sup> Штернберг Л. Я. Материалы по изучению... С. 158.

полюса «сухого» — сушь и жар, непереносимые для жизни обитателей и моря, и земли.

Если в мифе № 28 буферная роль водной стихии символизирована водоплавающей птицей, то в мифе № 27 — стариком, живущим в доме на воде (на границе моря и неба — этот особый локус-пограничье, как недавно отмечено, подразумевается в контексте мифов). Он связан, как и чирок, также и с небесной стихией. Этого старика из мифа № 27, обладающего еще атрибутом глубокого сна, можно соотнести со стариком-кинз'ом из мифа «Каменный дом-западня», записанного Б. О. Пилсудским<sup>241</sup>: тот живет в отдельно стоящем доме на дальнем берегу, тоже погружен в глубокий сон, спит в длинном ящике; в другом таком же ящике у него хранятся головы морских птиц-гагар. Данный персонаж связан и с водной, и с небесной стихиями; из ранее проведенного анализа соответствующего мифа следует<sup>242</sup>, что атрибут глубокого сна означает противоположение подземному миру, а длинный сундук — атрибут возможности движения в вертикальном направлении.

Старики, обладающие атрибутом глубокого сна, не только опосредствуют связь нивхов с морем и небом, но и противостоят подземному миру. Напомним, что в мифе № 27 именно старик, пробужденный от глубокого сна, передает медную цепь для обездвижения хозяйки подземного мира. (Если в мифе № 27 герою достается в жены «золотая птичка» — небесная женщина, то старик получает женщину из подземного мира.) Позиция рассматриваемого нами персонажа по отношению к задачам героя, связанным с небесным и с подземным мирами, как это представлено в повествовании, в значительной мере определяет успех в обретении баланса в мироздании. От старика как бы зависит судьба обитателей того и другого миров, что в сюжете мифа передано в аспекте движения: предоставляет средство движения (вертикально вверх) в небесный мир — летающую лошадь; предоставляет средство обездвижения рогатого существа подземного мира (передвигающегося по горизонтали). Иначе говоря, соотнося верхний и нижний миры в аспекте движения, определяемого стариком, мифологическое мышление прибегает к совмещению полюсов двух оппозиций: движение задается/прекращается; движение по вертикали/по горизонтали. (По-видимому, намечена и третья оппозиция: лошадь/олень — оба ездовые животные, хотя то и другое не традиционны для нивхов; олень подразумевается упоминанием рогов подземной женщины, поскольку, как отмечает Л. Я. Штернберг, термин *лукс*, обозначающий в мифе цепь для связывания рогов, используется нив-

---

<sup>241</sup> СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 142, л. 3 об.—10. Публикацию данного мифа см.: Мифологические тексты нивхов... С. 16—20.

<sup>242</sup> См. там же. С. 11—13.

хами и для обозначения аркана, которым ловят домашних оленей.) Несколько признаков, выражающих противоположение неба и подземной сферы, причем признаков, определяемых действиями одного и того же персонажа, закрепляют роль последнего в логической структуре мироздания. Верхний и нижний миры мироздания, хотя и разделенные гомологом мировой оси — лиственницей, в самом нарративе не противопоставлены; логикой их противоположения как бы ведает персонаж, презентрующий сам, однако, тот локус, где «верх» и «низ» (здесь — море) сходятся.

Таким образом, из совместного рассмотрения признаков трех персонажей — чирок и два глубоко спящих старика — обнаруживается особая роль, отводимая мифологическим мышлением этому локусу — пограничью и его хозяину: быть звеном, как бы скрепляющим всю структуру мироздания, как в аспекте противоположения подземного и небесного миров, так и в аспекте установления связи людей с небом. В этом смысле весьма показателен персонаж мифа № 27, во-первых, связанный по ходу самого нарратива и с подземным, и с небесным мирами, во-вторых, знающий качества лиственницы (символа структуры мироздания) и, в-третьих, умеющий посредством огня преобразовывать человеческую плоть в железную, что и определяет успех в преодолении множественности светил.

Летающая лошадь — далеко не единственное средство добираться до небесного мира. Для этого персонажа других мифов служат: *суе ньо* — летающий (букв.: «висячий») амбар<sup>242</sup>; шнур или удочка, или серебряная (золотая) цепь, спускающиеся с неба на землю<sup>243</sup>; огонь<sup>244</sup>; железный олень<sup>245</sup>. Примечательно, что почти во всех текстах, где встречаются эти различные предметы-посредники движения между двумя мирами, небесным и земным, присутствует и персонаж морской стихии, так или иначе связанный с этим предметом-медиатором. Создается впечатление, что мифологическое мышление, соединяя сюжетом повествования землю и небо, в своем движении не минует и морскую стихию, без которой структура мироздания не может презентироваться. Рассмотрим кратко примеры с «летающим амбаром» — образом из мифологических текстов<sup>246</sup>, не представленным на

---

<sup>242</sup> Например см.: СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 142, л. 47, 73, 171 (в трех текстах, записанных Б. О. Пилсудским).

<sup>243</sup> Примеры соответственно названным различным предметам, обеспечивающим связь с небесным миром см.: Штернберг Л. Я. Материалы по изучению... С. 25, 70; Он же. Гиляки, орочи, гольды... С. 344—345; СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 142, л. 116—117.

<sup>244</sup> Штернберг Л. Я. Материалы по изучению... С. 49.

<sup>245</sup> Там же. С. 28.

<sup>246</sup> Последний текст, где фигурирует *суз ньо* — летающий амбар, записан в 1974 г. писателем В. М. Санги — См. этот текст в литературной обработке: Санги В. М. Человек Ых мифа. М., 1986.

уровне верований. Начнем с *настунд*, мифа-импровизации, записанного Б. О. Пилсудским в 1904 г.<sup>248</sup>; запись сделана только по-нивхски, перевод выполнен по нашей просьбе в 1992 г. нивхой Н. Я. Танзиной, проживающей в пос. Ноглики Сахалинской области (приводим с небольшими сокращениями). Данная импровизация богата своим образным материалом, а сюжет не вполне отчетлив.

### **Миф № 29. Нивх и небесный человек**

Герои повествования — брат и сестра, родители которых умерли вскоре после рождения детей. Они жили в доме, имевшем размеры:  $8 \times 8 \times 4$ .

Как-то они заметили след земляного (подземного? — А. О.) зверя, ступавшего двумя конечностями; искали по этому следу человека, его не нашли, но обнаружили двух убитых им зверей. Брат постепенно обретает умения в охоте на таежного и на морского зверя, а сестра — в шитье, говорится, что она изготовила одежду из 54 (букв.: «5-10-4». — А. О.) кусков шелка. Ее руки украшены звенящими золотыми и серебряными браслетами, в ушах у нее серьги.

Однажды послышался издали тонкий звук — голос морского зверя, а затем — вой земляного зверя. Брат и сестра решили, что надо отправиться на поиски «костей своих отца и матери», ибо, если этого не сделать, можно сойти с ума. Несмотря на возражения сестры, брат уговорил ее оставаться дома, ожидая его прихода.

У реки Ых мифа (фольклорное название о-ва Сахалин. — А. О.) брат встретил горного хозяина, одетого в 8 медных одежд; тот превратился в медведя белого цвета, одетого в 8 составленных крыльев. Герой собирается убить медведя, но по голосу узнает, что именно этот медведь — горный хозяин ранее приходил, слышит также, что у порога еще кто-то топчется — это ребенок морского хозяина.

Герой, согласно обычаю, делает *чхнай* — изображение помощника, в данном случае ястреба. Тот улетает, и слышится голос отца героя: «...Пока все звезды имеются, мои глаза не сможешь закрыть».

Когда хозяйка дома — косоглазая женщина накормила нивха, послышался звук с неба. Налетел вихрь, солнце превратилось в тело летающего медведя. Герой, ухватив этого медведя за хвост, выпрыгнул за ним через дымоход, ударил его саблей. Они полетели за 5 белых земель, за 5 морей к озеру с жемчужного цвета водой, над которым должен находиться небесный золотой *суэ ньо* (летающий амбар).

Медведь сказал герою, что они, перелетев уже 5 земель, приближаются к амбару, где находится женщина, от взгляда которой люди слепнут, а от звука ее серег, подобного удару железа о камень, люди пьянеют. Медведь посоветовал, когда эта женщина выйдет, попросить ее «от солнца отщипнуть», чтобы вылечить ослепших родителей героя.

Из амбара кто-то вышел, раздался звук бубна и началась песня — *тылгун*. Затем к солнечному амбару спустилась летающая лошадь. Хозяйка пригласила нивха зайти к ней в этот амбар. Там нивх увидел какого-то человека в одежде из железной звериной шкуры и в обуви из железной кожи. Началось сражение этого человека — «небесного человека» с героем.

От брошенной небесным человеком трехзубой сабли тело нивха расщепилось на 3 части: верхнюю, живую, и две нижние половины.

<sup>248</sup> СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 142, л. 44—49 об.

Ухватив эту саблю, нивх бросил ее, и она разрубила небесного человека таким же образом на 3 части.

Дочь морского хозяина (это женщина, находившаяся в солнечном амбаре. — А. О.) возмутилась, что они воюют: «Немыслимо, чтобы в один и тот же день родившиеся люди поссорились и стали сражаться». В ответ на такой упрек нивх предложил небесному человеку выйти вместе из амбара. Тот согласился, сказав, что они могут вместе «перевернуть морскую рыбу, зверя», осушить море, а затем опять его наполнить — так поиграть, «я, в тебя превратившись, вырасту, ты, в меня превратившись, вырастешь». Поскольку ног у них уже не было, то, соединившись, они вышли на руках, из их тел сердце (сердца? — А. О.) болталось. Испугавшись в озере, они надели на себя железные крылья, прогрохотал гром, и они полетели в сторону неба, летели 3 дня. По их золотому следу и эта женщина поднялась на небо.

Им послышался звук со стороны, откуда поднимается солнце. Началось сражение: небесный человек взобрался на медного человека и его «с корнем вырвал», а нивх то же самое сделал со своим противником — железным человеком. В результате сражения и у небесного человека, и у нивха осталось уже по одной руке. Поднялись в их сторону еще 2 солнца.

По их следу пришла морская женщина и по следу же поняла, что сестра нивха со своим братом оказались в кипящем озере.

Наряду с причудливым переплетением образов, текст мифа поражает особым вниманием к числам, к фиксации количеств. Так, совокупный человек, составленный из верхней части тела нивха и верхней части тела небесного человека, назван в нарративе *ненхун*; здесь первая часть слова означает числительное «один», применяемое к людям, а *-хун* — суффикс множественного числа. С этим совокупным человеком *ненхун* связываются следующие формулы:  $4 \rightarrow 2$  (изменение в числе конечностей у каждого из двух персонажей), затем  $(2 + 2) \rightarrow 4$  — создание *ненхун* и наконец  $4 \rightarrow 2$  и  $2 \rightarrow 1$  (остается по одной руке). Последнему событию и формуле  $4 \rightarrow 2$  и здесь соответствует восхождение двух солнц, как и в мифе № 28.

В отличие от последнего, в мифе № 29 формула  $4 \rightarrow 2$  ( $2 \rightarrow 1$ ) и восхождение двух солнц не предшествуют, но как бы венчают уже происшедшие разрушительные действия; хотя формулы убавления конечностей и в мифе № 29 предшествуют увеличению числа солнц. Посредническую роль между землей и небом, представленными своими обитателями, и здесь играет существо морской стихии, связанное с небом: дочь морского хозяина, живущая в летающем амбаре. Аргумент, приводимый ею в обоснование необходимости мира между нивхом и небесным человеком — «люди, родившиеся в один и тот же день», — подразумевает, полагаем, целостную структуру мироздания, базовые уровни которой, по данному мифу, — земля нивхов (*Б/х миф*), небо и опосредствующая их связь морская стихия.

Неслучайны и другие числа, используемые мифологическим мышлением. Так, в указании размеров жилища детей-сирот (что не играет далее роли в повествовании) многократно названо

4 — всего пять раз, поскольку, как уже отмечалось, «восемь» — это буквально «два четыре», или два раза по 4. От количества 5, упоминающегося позднее в описании, опять делается переход к 4 в указании количества кусков шелка, использованных сестрой в шитье. Число конечностей не четыре, а две — фигурирует в начальной части мифа, когда брат и сестра обследуют следы от двух конечностей некоего существа земли. Оно появляется затем как число оставшихся рук у человека-*ненхун*, действия которого влекут за собой восхождение двух солнц и гибель брата и сестры в кипящем озере.

Миф № 29 подобен мифу № 28 не только тематикой разрушения мироздания, баланс в котором базируется на связи трех миров, но и брачно-родственной арматурой: пара родственников (супругов — в № 28), распавшаяся в начале повествования, вновь воссоздается в конце. В обоих мифах разлука обусловлена движением одного из членов пары к умершим родителям. Можно заключить, что в обоих мифах решается одна и та же проблема устойчивости, баланса структуры мироздания, определяемого соотношением тех же миров, и решается с использованием сходного числового кода. Можно добавить, что в последнем мифе представлен также и горный мир, маркированный удвоенным числом 4 (восемь одежд, восемь крыльев) и медью. Горный человек-медведь высказывает конструктивные намерения и реалистично оценивает связь людей с солнцем.

В мифе намечены также акустический и визуальный коды. Первый проработан слабее, но интересно все же, на наш взгляд, что звук «железо-камень» исходит от морской женщины, связанной с небесной сферой, — подобно тому, как эти два материала приурочены в мифе № 27 к старику, живущему в доморифе и способному создавать железного человека. Победа человека-*ненхун* в финальной части мифа № 29 над медным и железным людьми означает, в коде металлов, разрушение четырехчленного мироздания: представители *Ых миф*'а и неба уничтожают представителей горного и водного миров. Посредством различных металлов в основном образуются и визуальные образы различных космологических персонажей, на фоне упоминаний об облике в целом, об оставляемых следах, о слепящем свете солнца, слепоте от взгляда обитательницы висячего амбара.

Структура мироздания как целого рассматривается и вне темы множественности солнц. Так в еще одном тексте «Нигбун настунд» (букв.: «*Настунд* о человеке») из собрания Б. О. Пилсудского<sup>249</sup> встречаются и висячий амбар *сue ньо*, и лиственница. Изложим его.

---

<sup>249</sup> СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1. ед. хр. 142, л. 71—75 (на обороте листов текста нет).

Пожилая женщина жила вдвоем с маленьким сыном. Однажды, выкурив трубку, подпоясавшись и взяв лук и стрелы, мальчик отправился к морю; затем, раздумав, повернул вверх к лесу. Увидел спускающегося по речке медведя. Когда тот приблизился, мальчик в него бросил лук, затем с высокого берега колот медведя стрелой и наконец заколол ножом.

Подошла, опираясь на железную трость, его старая мать, спросила сына, кушают ли мясо медведя. Сын ответил, что мясо можно сушить впрок, а жир — перетапливать. По его совету мать сделала для этого, соответственно, стол на столбах и берестяную посуду. Сварив, поели медвежьего мяса.

Когда они вернулись к себе, к ним пришла молодая женщина, и все вместе отправились к *суэ нё*, висячему амбару. Как только влезли в него, этот амбар на середину моря «крыльями полетел»; там на острове росла лишь одна лиственница. Амбар сел на вершину лиственницы.

К амбару подлетел орел, принес людям убитую им нерпу. Зайдя в амбар, орел подарил также перышко из своего хвоста. Юноша согласился взять орла в зятя и спросил о его родителях. Орел ответил, что у него нет родителей, упал с неба и что у него посередине тела имеется выступающая кнаружи косточка (собираатель изобразил раздваивающуюся косточку. — *А. О.*) и в ноге — глаз. Тут подул с моря ветер, их дерево сломалось и упало на камни, все эти люди разбились и умерли (сказано еще «из воды» — т. е., вероятно, окаменев торчат из воды. — *А. О.*).

В мифе представлены четыре базовых локуса мироздания: земля нивхов — горный — морской — небесный миры. Визуальный образ мироздания — лиственница с висячим амбаром в ее кроне. В отличие от мифа № 27, где лиственница также символизирует структуру мироздания, непосредственно соединяя землю и небо, здесь это дерево находится на морском острове. В отличие от вертикального движения синиц-нивхов на небо, когда по пути происходят последовательные превращения их и небесных персонажей в животных «горы» и «воды», а затем опять они принимают человеческий облик, здесь передвижение совершается по горизонтали (движение по вертикали, причем вниз, совершается только небесным персонажем), а «гора» и «вода» представлены лишь как источник пищи для людей.

Миф № 30 оригинален и тем, что здесь затрагиваются вопросы окультуривания человека: обучение использованию орудий охоты, обработке и запасанию продуктов питания впрок. Если первое представлено в повествовании в форме социализации мальчика-сироты, то второе — как открытие, сделанное героем, неизвестное ранее в человеческой культуре. Представлена и соответствующая человеческой культуре норма социально-брачных отношений: герой на правах брата (в нивхской семье слово взрослого брата могло быть определяющим при решении вопроса о замужестве его сестры)<sup>250</sup> принимает решение о браке моло-

<sup>250</sup> Таксами Ч. М. Основные проблемы этнографии и истории нивхов. С. 136.



дой женщины, ставшей прежде членом их семьи, с небесным персонажем.

В рассматриваемом мифе, как и в мифе № 27, возникает вопрос о браке обитателей земли и небесной сферы, хотя и по этому аспекту обнаруживается противоположение: жених — не обитатель земли, болота, а небесный житель — прибывает в дом, где решается вопрос о браке, не снизу, а сверху. Инверсии в характеристиках женихов следует связать с противоположением общих исходов для мироздания в этих мифах:

Миф	Место обитания	Способ прибытия в дом невесты	Семья жениха	Действия (свойства), влияющие на мироздание	Результат для мироздания
Миф № 27	Болотная синица, обитатель земли	Снизу вверх	Родителей нет, имеет брата	Убиение обоих, а затем возвращение одной «души» солнца на небо (2 → 1)	Установление условий для жизни
Миф № 30	Орел — небесный житель	Сверху вниз	Родителей нет, одинок	Заявление об отсутствии родителей, а затем демонстрация раздвоенной косточки (1 → 2).	Смерть

В ответ на вопрос юноши, готового выдать замуж свою приемную сестру, кто родители прилетевшего к ним небесного жителя, орел зачем-то показывает, что у него посередине тела имеется раздвоенная косточка. Иначе говоря, эти анатомические особенности каким-то образом отвечают на вопрос о его происхождении. В отличие от героя мифа № 29, отправляющегося на поиски «костей своих родителей» (мотив, встречающийся и в некоторых других нивхских мифопоэтических повествованиях), орел показывает на своем теле выступающую косточку.

Поскольку, как показал анализ, в мифах о разрушении (воссоздании) мироздания первобытное мышление использует числовой код, попытаемся проверить, нет ли здесь на него указания в столь необычной характеристике небесного жениха. Раздвоенная косточка, очевидно, может означать числовую формулу  $1 \rightarrow 2$ ; в то время как происхождение от родителей (об их «костях» небесному персонажу ничего не известно) кодировалась бы формулой  $2 \rightarrow 1$ .

Вторая из этих формул, нормальная и для семейного признака — возникновение семьи в результате брака — совпадает также с формулой преодоления множественности солнц и установления условий для жизни, согласно мифу № 27. Первая формула, то есть  $1 \rightarrow 2$ , противоположная второй, оказывается корре-

лятивно связанной с разрушением и смертью. Разрушение лиственницы (именно с этим деревом нивхи ассоциируют происхождение своего народа) следует в мифе № 30 сразу после слов орла об отсутствии родителей — иначе говоря, после отказа быть связанным с ними — и об особенностях его облика.

Вторая особенность небесного жениха — глаз на ноге заставляет отыскать подразумеваемый здесь, возможно, иной числовой код, подобный тому, что уже обнаружен в мифах № 28 и № 29, где речь также идет о конечностях (руках, ногах) персонажей, количество которых — в логической структуре мифа — напрямую связано с общим результатом для мироздания. Напомним: в мифе № 28, где два солнца восходят, «взявшись за руки», ключевой для разрушения жизни выступает формула  $4 \rightarrow 2$ , а в мифе № 29, где фигурирует совокупный человек-*нен-хун*, эту роль выполняет сначала формула  $4 \rightarrow 2$ , а затем  $2 \rightarrow 1$ . Глаз на ноге орла, если считать, что речь идет о маркировании одной из двух его нижних конечностей (важных для передвижения по земле — локусе его невесты), подразумевает формулу  $2 \rightarrow 1$ . Если же допустить, что здесь акцентировано изменение в местоположении органа зрения — сверху вниз, что соответствует направлению прибытия этого персонажа, — то опять-таки подразумевается мысленный переход от двух глаз к одному, то есть та же формула  $2 \rightarrow 1$ .

Итак, обе отличительные анатомические особенности небесного жениха презентируют, хотя и по-разному, те числовые формулы, которые в разных группах мифов, рассматривающих судьбу мироздания, означивают гибель. Числовой код и в мифе № 30 оказывается ключевым для «проблемы» мифа. Он здесь используется двояко: а) для выражения связи аспекта порождения с устойчивостью мироздания (обнаруживается из сопоставления с мифом № 27) и б) в единстве с анатомическим кодом (как в мифах № 28 и 29). Следует отметить, что обе анатомические особенности облика небесного персонажа из мифа № 30 соотносимы, безусловно, с уже известным нам визуальным кодом (гл. III): раздвоенная косточка — гомолог развилины, а глаз и нога — длинного предмета. Этот визуальный код, специфичный для повествовательной космологической схемы, здесь, по видимому, важен не для выражения общего исхода, а для означивания, предвосхищения частных пессимистических результатов: «развилина», которую не отделить от тела, не дает входа в другой мир, ни богатства; глаз на ноге — хотя у мужчины не должно быть внизу трех отверстий — указывает, что брак не состоится.

Продолжим рассмотрение семантики лиственницы, символизирующей, в контексте многочастной космологии, структуру мироздания. (В отличие от лиственницы, небесные шнур, цепь, удочка, спускающиеся на землю нивхов, не символизируют ми-

рождение в целом, а служат лишь средством связи двух локусов, земли и неба.) В нескольких мифах именно у лиственницы происходят события, выражающие некий тип взаимоотношений человеческого персонажа (или человеческого локуса) с обитателями иных локусов. Так, в одном из текстов из собрания Б. О. Пилсудского<sup>251</sup> младшая из двух жен нивха, обвиненная старшей женой в убиении своего ребенка (убила из ревности сама старшая жена), брошена, едва живая, в лесу у корней *железной лиственницы*. Придя в себя, она обращается к своим предкам — небесным людям, прося прислать ей сверху белую лошадь с серебряной и с золотой цепями, чтобы подняться на ней на небо; призывает на помощь также железного восьмикрылого ястреба, с саблею в клюве.

В двух мифах из собрания Л. Я. Штернберга герой прилипает к подножью лиственницы (в одном из текстов это железная лиственница), находящейся в мире горных людоедов<sup>252</sup>. В одном случае его спасает испражнение прилетевшего на помощь филина, а в другом — морская утка, дух-помощник (*тарнд*) его матери, снимает с него железную цепь, на которую посадили его в своем доме людоеды.

Отметим сразу, что факт прилипания к железному дереву, по-видимому, взят из реальных наблюдений над намагничиванием и притягиванием более легких предметов к магниту. В мифе такое событие подразумевает, полагаем, единство природного вещества, с одной стороны железной лиственницы, с другой — человеческого тела. Так происходит конкретизация базового мировоззренческого представления о происхождении нивхов от лиственницы.

Филин — благодетельный персонаж в мифах нивхов, по замечанию Штернберга; добавим, что в уже упоминавшемся (гл. III) ульском мифе «Дорога таежных людей» филины служат проводниками человека-медведя в горный мир. Избавление от прилипания к железу посредством испражнений филина, а также, в другом подобном случае, помощь морского персонажа позволяют предположить, что здесь присутствует оппозиция влажного/сухого. Действительно, в приведенном выше мифе № 27 нивха превращают в железного человека только после погружения его в кипящую воду и полного выпаривания его плоти — иначе говоря, после обретения плотью абсолютной сухости. Полагаем, что железная лиственница — мифологический аналог «сухого дерева» (*че дигр*), высохшей лиственницы, символизирующей в ритуальной деятельности нивхов связь людей с небесным миром.

---

<sup>251</sup> См. СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 142, л. 21—25 об.

<sup>252</sup> См.: Штернберг Л. Я. Материалы по изучению... С. 37, 82—83.

В мифе № 27 и его вариантах (из собрания Б. О. Пилсудского)<sup>253</sup> требуются два условия, для того чтобы герой-нивх достиг неба: преобразование его плоти в железную и адекватное средство передвижения — летающее животное. Таковым оказывается летающая лошадь. Интересно, что в одном из текстов Штернберга эти два признака оказались присущими животному — средству передвижения в небесный мир: нивх летит на железном олене<sup>254</sup>.

Интересно, что в обеих ситуациях: и 1) когда человек добирается в небесный мир на лошади, а сам — из железа (миф № 27) или же находится вблизи железной лиственницы (см. стр. 238), и 2) когда человек летит туда на железном олене — участвует ездовое животное суши. В то же время в некоторых мифах упоминается о восьмикрылых железных ястребах, летающих в небесную сферу. Получается, что всего в мифах представлены два «железных» варианта полета животных существ в небесную сферу: летающее ездовое животное, четвероногое, с всадником + железная плоть и восьмикрылая железная птица. Второй вариант — не эквивалент небесного ездового животного, так как на железной птице герой не летит; эта птица, также преодолевающая расстояние от земли до неба, — эквивалент, в структуре мироздания, железного всадника на небесном ездовом животном. Отсюда, как мы считаем, необходимость именно восьми крыльев («восемь», как уже отмечалось, по-нивхски означает «два четыре»): именно столько в совокупности конечностей имеется у ездового животного и всадника.

Человек, летящий не на птице, но на ездовом животном — хотя ни лошадь, ни олень не являются традиционным средством передвижения для нивхов — заслуживает, в свою очередь, рассмотрения в аспекте числового кода. Обретение в совокупности числа 8 («два четыре») происходит благодаря тому, что конь или олень как бы удваивают число конечностей человека подразумевает использование мифом формулы  $4 \rightarrow 8$ . Убавление числа конечностей вдвое, как было показано в анализе мифов № 28 и № 29, знаменует крушение мироздания, а увеличение вдвое (в мифе № 28) — восстановление его структуры. Итак, в мифе № 27, где железный наездник преодолевает множественность солнц, благодаря чему восстанавливается жизнь во всех мирах, страдавших от избытка жара (от избытка сухости), — также, как теперь обнаружено, содержится аналогичная числовая формула, специфичная для положительного результата.

Подведем итоги обнаружения канвы мышления. Смысловое единство мифов, разворачивающихся в рамках многочастной космологии, где речь идет об установлении, восстановлении/разру-

<sup>253</sup> См.: Мифологические тексты нивхов... С. 33—34, 42—46.

<sup>254</sup> Штернберг Л. Я. Материалы по изучению... С. 28.

шении структуры мироздания, определяются следующими координатами, задающими канву для движения мышления: 1) в нарративе представлены все пять сфер мироздания или по меньшей мере три — земля нивхов, небесная сфера и морская стихия, играющая буферную роль между первой и второй; 2) используется числовой код: убавление либо увеличение вдвое числа конечностей персонажа; 3) присутствует металлический код: серебро и золото маркируют небесную сферу; медь — кроме того, что служит материалом женских украшений — маркирует, возможно, подземный либо горный мир; а железо используется как в функции маркирования локуса (горный мир или локус, пограничный между морем и небом), так и в функции абсолютно «сухой» плоти живого существа, способного добраться до неба.

Сексуально-фертильная координата не играет такой значительной роли, как в мифах, характерных для двухчастной космологии, хотя брак с небесной женщиной, если это происходит, и здесь ведет к разбогатению. Число 3 (и кратное ему 6), кодирующее количество душ человека, — тоже характерная координата двухчастной космологии, хотя и встречается в рассматриваемых мифах (например, растроение тела нивха, растроение тела небесного человека в мифе № 29), но и эта координата оканчивается на периферии мышления.

Координата человеческое/звериное, что уже отмечалось в связи с мифами трехчастной космологии (см. гл. V), замещается координатой субъект/объект охоты, существенной во всех ситуациях отвоевания людьми сфер жизни и сфер охоты, рыболовства от антропоморфных обитателей других сфер. Специфичная для трехчастной космологической схемы координата суша/водная стихия — не играет самостоятельной роли в многочастной схеме, поскольку она не охватывает небесный мир. Наконец координата влажное/сухое, существенная для двух- и трехчастной космологии (хотя по-разному), оказывается существенной и для многочастной схемы. Показательно, что локус, имеющий пограничный статус — часть морской стихии, связанная с небом, — оказывается ответственным за преобразование сырой плоти живых существ в сухую — железную. Раскроем подробнее связь этого пограничного локуса с преобразованием в железо.

Встречаются три «железоделательных» ситуации: 1) созида-ние из нивха железного человека, что происходит в локусе — пограничье моря и неба (миф № 27); 2) железный олень везет героя воевать с морскими людьми, а позднее — доставляет для этого же к небесным людям; 3) железный дом (*ват тав*) — изготавливается еловыми идолами, *чхнай* (*чңай*. — А. О.) по приказу героя, женатого на горной женщине и победившего морских и небесных людей в их локусах.

Вторая и третья ситуации взяты из мифа «Наш гиялк», опубликованного Л. Я. Штернбергом<sup>255</sup>, они дополняют друг друга в нарративе и обе приурочивают преобразование в железо (или уже готовое, сделанное из железа ездовое животное) к необходимости посещения моря и неба либо к необходимости защиты от обитателей этих обоих локусов. В отличие от мифа № 27, где представленная там первая из трех «железоделательная» ситуация весьма проработана — охарактеризованы и выполняющий преобразование старик-хозяин, и процедура выпаривания плоти, — в мифе «Наш гиялк» собственно преобразование в железо не охарактеризовано, но его космологическая привязка остается такой же.

Неслучайность такой привязки подтверждается еще одним случаем железного дома. Герой мифа «Женщины две, мужчина один» (запись Штернберга)<sup>256</sup> приводит себе в жены сначала морскую женщину, а затем, отобрав ее у мужа, — небесную женщину. Истребив небесных людей, пришедших отомстить, нивх копает земляной пол в своем доме и спускается таким образом в железный дом, куда его с женами принимает к себе жить старик-хозяин.

Напрашивается сопоставление двух домов-убежищ человека: каменного дома (*пах таф*) и железного дома (*ват раф*), а точнее, дома, покрытого сверху железом<sup>257</sup>. Первый из них — визуальный образ жилища нивхов, отвоевавших горную и морскую стихии (в верованиях нивхов Амурского лимана это *палаңгу*, живущие в скалистом утесе на берегу); второй дом — жилище нивхов, отвоевавших морскую и небесную стихии. Оба дома играют роль медиаторов, но как бы особого типа — можно сказать, синтетических медиаторов, поскольку тот или иной мифический дом играет роль не посредника, имеющего черты сходства и с одним и с другим миром, но репрезентирует доминирование человека над двумя мирами.

Опосредствование двух стихий: горной и морской или же морской и небесной — не сводится к операции введения медиаторов, описанной в анализе мифов К. Леви-Строса (см. гл. I). «Каменный дом» в топологическом аспекте как бы является просто медиатором, поскольку, в контексте верований, он приурочен к побережью, однако его подлинная роль состоит в символизации факта достижений человека, сделавшего безопасным,

---

<sup>255</sup> Штернберг Л. Я. Материалы по изучению... С. 21—29.

<sup>256</sup> Там же. С. 43—51.

<sup>257</sup> В первом нивхском фольклорном тексте, опубликованном Л. Я. Штернбергом в 1900 г. (затем в «Материалах...» 1908 г. воспроизведен в почти совпадающем с ним варианте «Наш гиялк») герой в финале приказывает еловым идолам: «...*ват хыс' н'рафтхы аје*» — сделать железное покрытие дома. См.: Штернберг Л. Я. Образцы материалов по изучению гияльского языка и фольклора // Известия Императорской Академии наук. Т. 13. 1900. № 4. С. 399—409.

освоившего для себя обе эти сферы. Символизируется не только опосредствование, но синтез их.

Тип синтетических медиаторов возникает не только благодаря систематизации первобытным мышлением образов мифа. И «каменный дом», и «железный дом» выступают символическим обобщением и представляют собой визуальный образ позиции, достигнутой человеком в структуре мироздания (соответственно, в рамках трех- и многочастной космологической схемы). Оба этих синтетических медиатора базируются, на уровне верований, также на иерофаниях (материальные объекты, благодаря которым выявляется сакральное и люди испытывают религиозное переживание, см. гл. I). С «каменными домами», на побережье Татарского пролива и на берегу р. Тымь и до настоящего времени нивхи связывают верования об особых обитающих там антропоморфных существах: *палаңгу, ее низвн*. Высохшее, но стоящее вертикально вверх дерево *че диер* (по данным Л. Я. Штернберга и Ч. М. Таксами — лиственница) у амурских нивхов вплоть до середины XX в. знаменовало в исторической памяти коллектива символ связи людей с небесным миром.

Таким образом, первобытное мышление обнаруживает себя не только теми или иными стандартизированными по форме логическими операциями, что, следуя структуралистской методике, мы продемонстрировали в III—VI главах, в рамках двух-, трех- и многочастной космологической схемы. Результаты от совершения этих логических операций хранятся не только внутри контекста мифов, но также составляют глубинный аспект семантики верований. То или иное верование нередко выглядит слабо мотивированным, поскольку глубокое религиозное переживание, связываемое с какой-либо иерофанией, поясняется порой одной-двумя фразами, одной-двумя ассоциациями. Однако при изучении обширного фонда семантики верований и мифов, служащих скрытой интеллектуальной подпорой иерофаниям, последние оказываются некими кристаллизующими элементами традиционного мировоззрения. Опираясь на связи и операции, совершаемые мышлением посредством мифов, нерукотворные объекты-иерофании обретают — благодаря преемственности в мыслительной деятельности поколений — дополнительное качество. Продолжая играть роль пускового механизма религиозных переживаний, определяющих самобытность мировоззрения, они, в свою очередь, служат донаторами новых смысловых связей в мифах. Это, в частности, прослеживается в том, что иерофания *че диер* (сухое дерево), опираясь на оппозиции: (сырое, мягкое) / (сухое, твердое) и вода/огонь — привела к синтетическим медиаторным образам железной лиственницы, железного человека и железного дома.

Пример двух иерофаний, которым в качестве мифологических аналогов соответствуют особые антропоморфные существа

и особые жилища (*палаңгу* и «каменный дом»; железный человек и железный дом) позволяет, полагаем, на материале мировоззрения нивхов дать новую интерпретацию антропоморфизма. Антропоморфизм — не самостоятельная форма религии или раннерелигиозных представлений и даже не автономная религиозно-психологическая установка.

Исследуя традиционные представления о позиции человека в структуре мироздания, запечатленные в верованиях и мифах, скорее приходим к тезису об *антропоцентризме*: вопрос об устройении жизни в мироздании либо о разрушении, восстановлении его структуры рассматривается первобытным мышлением исходя из человеческих интересов и как результат человеческой деятельности. Человек — единственное из живых существ мироздания посещает и осваивает все локусы. Стабильность, успех человека, обретаемые в том или ином локусе или же на протяжении того или иного мифологического сюжета, служат репрезентом стабильности мироздания, а надежность человеческого жилища (сделанного из камня либо покрытого железом) — как бы гарантом надежности установившегося порядка в мироздании.

Что касается антропоморфизма, то есть прямого уподобления обитателей других локусов человеку (или, как формулировалось исследователями, мысленное заселение антропоморфными существами других стихий), то мера такого уподобления — но не отождествления — как бы дозируется оппозициями звериное/человеческое и объект/субъект охоты в рамках и двух-, трех- и многочастной космологии. Обитатели внечеловеческих локусов маркированы, по крайней мере потенциально, животными чертами, присущими облику и поведению представителей фауны соответствующих стихий. Визуальный образ человеческого тела, опять-таки опираясь на конкретную меру (вплоть до сопоставительной знаковой схемы), используется первобытным мышлением для создания антропоморфных образов горных, морских и т. д. «людей» и зловредных существ этих миров. Однако нельзя, уже изучив, для чего и как применяется этот прием в визуальной форме мышления, сводить его к т. н. антропоморфизму. В целях интерпретации своеобразия первобытного мышления, опираясь не на его отдельные частные характеристики, но на их совокупность (причем выявляемую при решении мифологических «проблем» в рамках всей, беря совокупно, традиционной космологической схемы), нужно скорее утверждать о принципиальном антропоцентризме: человек действует исходя из особенностей своей экологии, для своих интересов и по своему подобию. *Антропоцентризм как ментальная установка* использует в качестве образного материала антропоморфные существа, но отнюдь не в целях отождествления с ними человека: «антропоморфизм» — не более, чем религиозно-психологическое допущение того, что диалог, устойчивый обмен с другими локусами



возможен. Итак, полагаем, та или иная степень «антропоморфизма» в образном материале верований и мифов — не есть особое религиозное воззрение. Антропоморфизм, каким он наблюдается в верованиях, есть выражение того, что раннерелигиозная система, сформировавшаяся как ментальное упорядочивание реальной совокупности промысловых культов, сводит все используемые мышлением, в его движении, координаты к человеку.

### АПЕЛЛЯЦИЯ К МИРОЗДАНИЮ В ЛЕЧЕБНО-МАГИЧЕСКИХ ЦЕЛЯХ

**К**аковы критерии определения принадлежности конкретного ритуального предмета — в сознании самих носителей культуры — к многочастной, или к полной схеме мироздания? Иначе говоря, какие характеристики его пластики могут играть роль показателей канвы мышления, соответствующей рамкам именно этой космологической схемы?

Многочастная схема мироздания включает в себя: два промысловых локуса — «вода» и «гора»; два непромысловых, соединенных в мифологии стволom лиственницы, — подземный и небесный миры (итого 4 внечеловеческих локуса), а также землю нивхов. Число 4, в частности, может маркировать апелляцию к контексту мироздания в целом. На это, полагаем, также указывает встречающаяся в некоторых мифологических текстах не мотивируемая повествованием метрика дома, где живут герои: 8 x 8.

О таком доме говорится в мифе № 29, а также в мифе «Происхождение всех милк'ов» (миф № 31), записанном Б. О. Пилсудским<sup>258</sup>. Его герои — муж и жена, родившиеся от деревьев, соответственно: из сука-нароста на березе, «похожего на пенис», и из круглого нароста на вязе. Балаган 8 x 8 сажений строится на время родов жены по ее просьбе. Рождаются *милк'и* — *пал милк'и*, т. е. горные *милк'и*; *тол милк'и*, т. е. принадлежащие водной стихии, и *милк'и*, разбежавшиеся всюду по земле (полагаем, что последние, не обозначаемые в тексте, — зловредные существа земли и подземной сферы, *миф милк'и*). Горных *милк'ов* родилось очень много, об их облике говорится, что у них «лицо красное, тело красное»; водные существа родились «сухими» на вид, без кровинки, «с телом бледным»; а *милк'и*, разбежавшиеся по земле, — с неровными глазами, один выше другого, и с разинутым ртом. Вслед за тем, как эти *милк'и* покинули балаган и устремились в свои локусы, их родители запрыгивают на небо, чтобы там родить еще *тлы милк'а*, об облике которого не гово-

---

<sup>258</sup> См.: СПбФ АРАН, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 142, л. 95—97; публикацию см.: Мифологические тексты нивхов... С. 36—37.

рится. Таким образом, если в мифе № 29 дом с модулем 8 («два четыре» в нивхском языке) предварял посещение героями горного, водного и небесного мира и, в финале, разрушительное для мироздания восхождение двух солнц, то в только что изложенном мифе № 31 балаган, определяемый тем же числом, предваряет представительство всех четырех стихий, а в качестве разрушительного фактора мироздания — не множественность светил, а заселение всех стихий зловредными для человека персонажами.

На основании рассмотренных выше космогонических мифов, включая сюда и тексты о разрушении мироздания (№ 27—30), а также мифа о происхождении *милк'*ов всех стихий, можно сформировать критерии достаточности для отнесения тех или иных ритуальных предметов к прочтению их в многочастной схеме. Возможны следующие варианты требований к композиции предмета: 1) присутствие в композиции изображений солнца и луны; 2) представительство обоих промысловых локусов и по меньшей мере одного из непромысловых локусов (подземного или небесного мира); 3) маркирование предмета в числовом коде — количеством 4 или 8, без какого-либо иного конкретно-содержательного наполнения этих количеств, или же соответствующей числовой формулой.

Перед тем как приступить к выделению предметов, отвечающих хотя бы какому-либо одному из сформулированных критериев, отметим сложность однозначного вычленения элементов «небесной» стихии. Об облике соответствующих этому локусу антропоморфных существ на уровне верований и мифов практически ничего не сказано; из числа зооморфных персонажей в мифах встречаются орел и ястреб. Кроме того, достигает неба земная птица — синица. Нет основания считать, что все или многие птицы могут маркировать в пластике ритуальных предметов небесный локус.

Вместе с тем некоторые морские водоплавающие птицы могут оказаться связанными, в семантике мифа и ритуала, одновременно и с морской стихией, и с небом. Например, морская гагара.

Согласно мифу, записанному Б. О. Пилсудским, хозяин этих птиц — уже упоминавшийся старик-кинз, живущий в доме на дальнем морском берегу; находясь в глубоком сне, он спит в длинном деревянном ящике, а в другом таком же ящике хранятся головы черных гагар<sup>259</sup>. Спящий старик-кинз — один из вариантов хозяина особого локуса, пограничного между морем и небом, который подразумевается, как было показано, в рамках многочастной космологической схемы. Итак, изображение гагар может, безусловно, играть роль репрезента этого особого локуса, а

---

<sup>259</sup> См.: Мифологические тексты нивхов... С. 16—17.

тем самым быть нагруженным и указанием на структуру мироздания, включающую в себя небесный мир. Следует вспомнить, что ритуальные сосуды, предназначенные для «кормления воды» — для жертвоприношения хозяину водной стихии, нередко изготавливались в форме водоплавающей птицы со срезанным верхом; по предположению Ч. М. Таксами, они имели форму птицы-гагары<sup>260</sup>.

Полагаем, что символическое указание, посредством образа гагары, на такой адресат жертвоприношения, как пограничье моря и неба, в данном ритуале сопоставимо с символическим указанием адресата в ритуалах, посвященных хозяину тайги и проводимых у родового дерева *че диер*. В обеих ситуациях ритуал, непосредственно обращенный к одному из промысловых локусов, апеллирует и к небесной сфере.

Однако было бы опрометчивым всякое изображение птицы сближать с небесной сферой или же всякое изображение водоплавающей птицы — с локусом-програничьем моря и неба. Приведем из наших полевых материалов 1988 г.<sup>261</sup> два примера, способных предостеречь от подобной попытки.

Два информатора — нивхские женщины Л. С. Ладыгина, 1933 г., уроженка пос. Агнево (северо-западный Сахалин), и Л. М. Юпкук, 1930 г., уроженка пос. Байдуково (Амурский лиман), — сообщили нам, что род их матери, согласно верованиям, передававшимся от поколения к поколению, связан с птицами — чайками и воронами соответственно. В подтверждение этого Л. С. Ладыгина рассказала, что как-то за ней долго летела чайка, сопровождая ее почти 2 км, а ее мать говорила детям, что в чайках живут души утонувших родственников. Л. М. Юпкук сообщила о родовом предании, согласно которому когда-то вороны спасли человека из их рода, заблудившегося в лесу, охраняли от зверей и показали путь к дому. Род матери Л. С. Ладыгиной считался связанным с водными людьми, *тол нивхгу*, а род матери Л. М. Юпкук — с небесными людьми, *тлых нивхгу*.

Не зная этих родовых традиций информаторов, исследователь не может только исходя из среды обитания, повадок той или иной из этих птиц, игравших роль родовых тотемов, ассоциировать одну из них с водной, а другую — с небесной стихией. Желая интерпретировать птичьи образы в ритуальных предметах, следовало бы опереться на верования, конкретные предания, связанные с птицами, что почти не зафиксировано в конце XIX—первой половине XX в., а собрать в настоящее время по этому вопросу достоверный материал, причем проливающий свет на онгоны, сделанные в начале XX в., тоже полагаем,

<sup>260</sup> Таксами Ч. М. Основные проблемы этнографии и истории нивхов. С. 70.

<sup>261</sup> Экспедиция ДВО РАН, руководитель группы — Е. А. Гаер.

невозможно. Наконец, проблематичной была бы попытка идентифицировать то или иное изображение птичьей головки, размером обычно менее одного сантиметра, с конкретным видом птиц.

В силу изложенных соображений мы не считаем изображение птичьей головы (что встречается в ритуальных предметах) достаточным критерием, указывающим на апелляцию именно к небесной сфере. Опираясь на ранее сформированные варианты критериев представительства структуры мироздания, опишем соответствующие онгоны, использовавшиеся в охранительных и лечебно-магических целях:

1) *пыч тав* — прут лиственницы с подвешенными к нему фигурками; взят с корнями, расходящимися на два конца, один из которых также разветвлен; верхний конец прутика обернут бестой, закрепленной веревочкой;

посередине прута привязан маленький лучок с тетивой, а рядом с ним — антропоморфная фигурка (согласно описи, таких фигурок, называемых *цахх нау*, было две), у которой непропорционально большой лоб нависает над лицевой частью головы, конечностей нет, а нижняя часть тела застружена;

рядом привязаны два изображения солнца — грубо вырезанные диски, а далее привязано большое количество веревочек из шелковых ниток, в скоплении которых помещена еще одна фигурка, представляющая собой плоский деревянный диск, заструженный во все стороны, отчего образуется подобие солнечного круга с расходящимися от него в пространство лучами; по обе стороны от последней фигурки привязано еще по одному полудиску — изображению луны (рис. 31);



Рис. 31. Младенческий оберег. Нивхи. РЭМ, № 5602—56.

предмет подвешивался над детской колыбелью и служил охранителем младенца; собран у нивхов побережья Татарского пролива;

2) связанные веревочкой деревянные изображения солнца, *кең чхнай*, и луны, *лоң чхнай*; на деревянном диске-солнце вырезано следующее плоскостное изображение: круг-солнце с шестью отходящими от него лучами, на каждом из которых располагается еще по одному солнцу, причем центральный круг-солнце перечеркнут накрест двумя линиями; этот амулет-оберег, согласно собирателю, подвешивался над постелью больного; собран Б. О. Пилсудским у нивхов южного Сахалина (район Тарайского залива);



Рис. 32. Лечебный онгон — от внутренней болезни, когда «нутро кипит».

Нивхи. РЭМ, № 6762—162.

3) маленький лучок, к которому подвешены изображения: солнца, луны и различных видов оружия; подвешивался над колыбелью; собран у сахалинских нивхов;

4) композиция из нескольких фигур, центральная из которых — антропоморфный всадник на птице (см. рис. 32); всадник сделан из отдельного куска дерева, у него округлая голова, руки сложены вместе, сходясь на уровне груди и образуя тем самым спереди, у корпуса неглубокий сосуд-корытце; на месте горла — глубокое, но не сквозное отверстие, такое же углубление — между ног; с обеих сторон фигурка всадника обернута стружками;

У птицы (рис. 33) клюв загнут, голова имеет форму змеиной; на спине птицы высоким рельефом вырезаны жаба и змея; одно изображение следует за другим, причем голова жабы как бы входит в раздваивающееся сзади тело змеи; а голова змеи расположена на середине змееподобной головы птицы, несущей всадника;

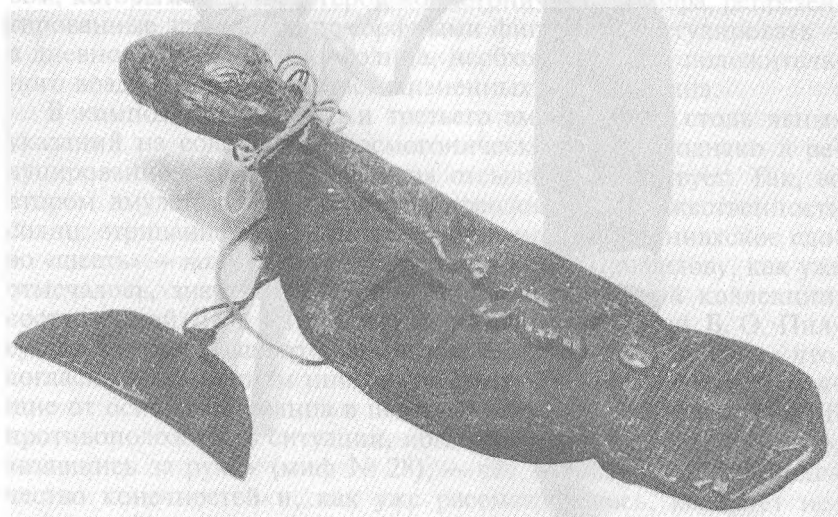


Рис. 33. Лечебный онгон, деталь. Нивхи. РЭМ, № 6762—162.

передние лапы жабы — трехпалые; у нее на спине с обеих боков нанесены насечки, как бы разделяющие с каждого бока ее тело на 6 частей, а передние лапы раздвоены длинной насечкой; остальная часть поверхности спины птицы орнаментирована;

к антропоморфной фигурке на шпигате подвешен полудиск — изображение полумесяца (согласно описи, вместе с полумесяцем была подвешена еще одна антропоморфная фигурка, завернутая в стружки, — до настоящего времени не сохранилась);

Эти две антропоморфные фигурки считались изображениями существ, насылающих болезни — «горный холерон» и «морской

холерон»; онгон в целом изготовлялся по совету шамана и подвешивался возле постели больного;

5) сложная композиция из нескольких фигурок; одна из них — это сердце с отходящими вверх двумя сосудами — ногами как бы поставленного на сердце антропоморфного существа, на голове которого изображены зооморфные уши; туловище и ноги обшиты черной тряпичей (согласно описи, на нижней части туловища антропоморфной фигурки имелась меховая опушь, ныне утрачена);

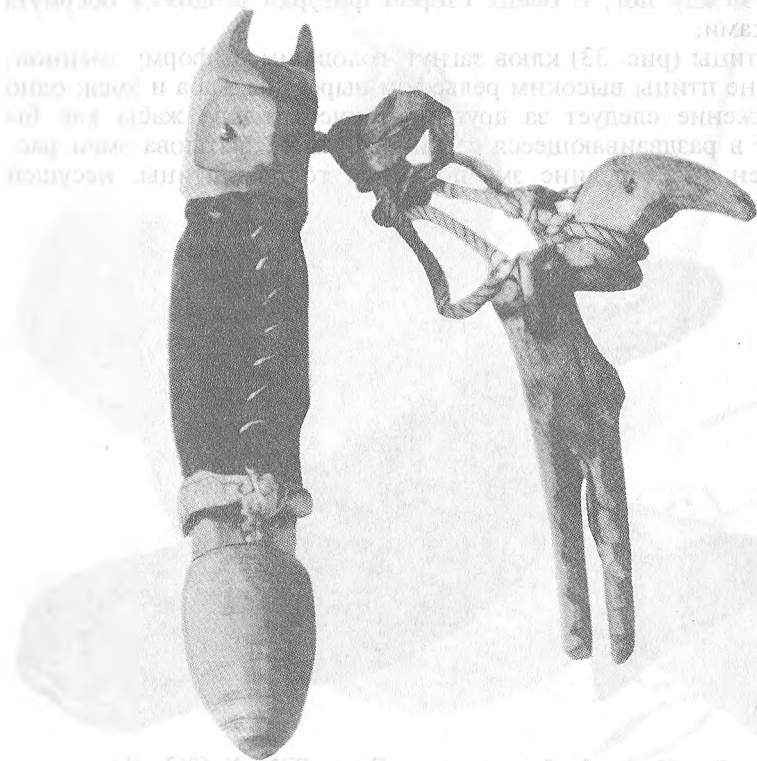


Рис. 34. Антропо-зооморфный онгон. Нивхи. МАЭ РАН, № 4975—13.

на ремешке, отходящем от антропоморфного существа, привязаны еще два изображения: птичья голова с большим загнутым клювом (орлиная голова?) и вытянутая узкая морда с зубами (щучья?); предмет собран у сахалинских нивхов (рис. 34)<sup>262</sup>.

<sup>262</sup> РЭМ. Кол. № 5602—56. МАЭ РАН. Кол. № 1124—36; № 1156—8. РЭМ. Кол. № 6762—162. МАЭ РАН. Кол. № 4975—13.

Композиция и состав фигурок, включенных в первый предмет, восходят к космогоническому мифу (№ 27) о преодолении множественности солнц. Легко воссоздается повествование: два антропоморфных существа от подножья лиственницы отправляются на небо, где имеются два солнца и две луны; из лука убиваются лишние светила; после того как не осталось ни одного светила (согласно мифу № 27), герой воскрешает одно из солнц — последний факт символизирован в онгоне заструженным диском, помещенным в скоплении белых шелковых веревочек (шелком нивхи оборачивали фигурки-заместители умерших).

Название амулета *ныч тав* буквально означает «ращепленный, расколотый дом»<sup>263</sup>, что соответствует этиологии мифа о переходе от двух к одному солнцу и луне. Название антропоморфных фигурок, зафиксированное в описи как *цаха нау* — это, полагаем, искаженное *чах нау*, то есть стружки или заструженные изображения, подвешиваемые к дневной колыбели *чаху*<sup>264</sup>. Таким образом, прагматика амулета в целом определялась тем качеством, которым наделены герои космогонического мифа, репрезентированные здесь антропоморфными фигурками: регулировать — в дневное время — мощь солнца, необходимую для положительного воздействия на прирост жизненных сил младенца.

В композиции второго и третьего амулетов нет столь явных указаний на содержание космогонического мифа, однако в редуцированном виде все же такая отсылка присутствует. Так, во втором амулете подразумевается преодоление множественности солнц: отрицание шестикратного солнечного жара; нивхское слово «шесть» — *цах* этимологизируется по В. З. Панфилову, как уже отмечалось, значением «много»<sup>265</sup>. В описи данной коллекции, составленной Л. Я. Штернбергом на основе записей Б. О. Пилсудского, приславшего предметы с Сахалина, говорится, что, согласно объяснениям нивхов, шесть лучей с солнцами, отходящие от основного солнца в центре, — это его ноги (*кең нацix*). В противоположность ситуации, когда два солнца всходят на небо, «взявшись за руки» (миф № 28), — что уменьшает общее количество конечностей и, как уже рассматривалось, кодирует нестерпимый жар и разрушение мироздания, — большое количество конечностей («шесть» — «много») у солнца должно способствовать восстановлению порядка мироздания, снижению жара. Последнее, по-видимому, метафорически распространяется и на состояние вынужденного лежать в постели больного человека, главный симптом болезни которого — сильный жар и неспособность в силу этого держаться на ногах (количество действующих конечностей убавляется вдвое, как в мифах № 28, 29).

<sup>263</sup> См.: Нивхско-русский словарь. М., 1970. С. 300.

<sup>264</sup> См.: Таксами Ч. М. Основные проблемы... С. 140.

<sup>265</sup> Панфилов В. З. Грамматика нивхского языка. Ч. 1. С. 209.



В композиции третьего амулета изображения солнца и луны представлены в соединении с моделями различных видов оружия: не только с лучком (как в амулете № 1 данной группы), но и с другими. Известно использование в качестве оберега таких подвесок-моделей, прикрепленных к колыбели, и без изображений солнца, луны — у сахалинских нивхов<sup>266</sup>. Полагаем, что по своей семантике изображения светил представляют собой либо апелляцию к космогоническому мифу, как в амулете № 2 рассматриваемой подгруппы, либо же в замысле данного амулета сказывается айновое влияние. Согласно верованиям айнов, эти светила считались местопребыванием благодетельных божеств, управляющих небесами и земным локусом<sup>267</sup>.

В композиции четвертого онгона присутствует изображение только одного светила — лунный полудиск, связанный не с всадником на птице, а с другой, ныне утраченной антропоморфной фигуркой. Поскольку в верованиях и мифологии нивхов (и, насколько нам известно, айнов) нет сюжета, связывающего человека, а также рептилий двух видов и птицу именно с луной, то, по-видимому, первоначально в композицию должно было входить еще изображение солнца или же оно должно каким-то способом подразумеваться.

Выскажем еще одно замечание, касающееся атрибуции изображений в описи (коллекция № 6762 составлена из вещей, собранных в 1910—1911 гг. В. Н. Васильевым у амурских и сахалинских нивхов, зарегистрирована позднее — в 1954 г. Е. П. Орловой). Птица названа регистратором «лебедем», водоплавающей, однако уже присутствие на спине птицы изображения трехпалой жабы, ассоциируемой у нивхов с движением в горный мир (см. гл. IV), вызывает сомнение в том, что птица может быть однозначно отнесена к водной стихии; только своим широким хвостом птица напоминает орнитоморфные сосуды для кормления хозяина воды. Если же сопоставить орнитоморфное изображение в онгоне с теми птицами, что, по данным биологов, гнездятся или хотя бы залетают в низовья Амура и на Сахалин, то формой головы эта птица напоминает разновидность орла, а именно камчатского орлана, а удлиненным телом и формой хвоста — чайку-моевку. И та и другая гнездятся на скалистых прибрежных утесах, чайка-моевка и летает хорошо, и плавает хорошо<sup>268</sup>.

---

<sup>266</sup> Крейнович Е. А. Нивхгу. М., 1973. С. 354. В собрании МАЭ РАН имеется подобный предмет из коллекции Б. О. Пилсудского (МАЭ № 1124—61) *милк аун-нх птыф* — то есть, вероятно, «заставляющий милк'а удирать»: лучок с моделями топора, ножа, копья, дубинки.

<sup>267</sup> См.: Batchelor I. The Ainu and their Folklore. L., 1901. P. 63—64, 67.

<sup>268</sup> Жизнь животных/ Ред. Н. А. Гладков, А. В. Михеев. М., 1970. Т. 5 С. 179; Птицы СССР. М., 1988. С. 9, 221. Табл. VII, 11—19.

Вызывает удивление и то, что, согласно описи, антропоморфные фигурки (одна из которых утрачена) считались причиной болезней, происходящих, соответственно, из горной или морской стихии. Небесные светила — именно с ними ассоциированы в рассматриваемом онгоне антропоморфные персонажи — в мифологии нивхов не связаны порознь с каким-либо одним из этих локусов. Зафиксированное регистратором истолкование лечебной прагматики онгона не учитывает «небесной» темы. Даже и полученное, допускаем, от самих носителей культуры, такое истолкование имеет, по-видимому, исторически вторичный характер, когда космогонический миф уже был забыт и многочастная схема мироздания редуцировалась в сознании нивхов к трехчастной схеме, охватывающей, кроме человеческого локуса, еще только горный и морской миры.

Рассмотрим более подробно композицию и пластические характеристики этого онгона, исцеляющего от внутреннего жара. Даже если, наряду с лунным полудиском, прежде имелось изображение солнца, композиция в целом не соответствует космогоническому мифу № 27 о преодолении множественности солнц; во-первых, отсутствует лук — орудие убийства лишних светил; во-вторых, изображен всадник на птице — такого образа не встречается в нивхских мифах с «небесной» тематикой; наконец, изображены лишние для этого мифа фигуры — жаба, змея. Значительное внимание, уделенное в этой части композиции онгона — всадник на птице, в своей семантике, скорее всего, связанный с солнцем, — змее, свидетельствует, полагаем, о влиянии на его замысел айнских мифов, где змей представлен в двух ипостасях: и как обитатель небесного мира, когда-то спустившийся на землю, и как существо, обитающее на земле. Вместе с тем трехпалая жаба, да еще маркированная числом 6 (удвоение числа 3), заставляет для расшифровки семантики онгона в целом искать связей с системой мифологических представлений нивхов. Итак, стремясь отыскать связь всадника на птице с небесной сферой и конкретнее — с солнечной тематикой (если изначально не было изображения солнечного диска), продолжим рассмотрение специфических черт пластики онгона.

Обратим внимание на рельефные изображения на спине птицы. Трехпалая жаба своей головой как бы входит в раздвоенное сзади тело змеи. В свою очередь, тело-жгут змеи, покрытое глубокой штриховкой из косых параллельных насечек, завершается головой, находящейся на голове птицы, а эта голова по своей форме весьма близка к форме змеиной головы. Напрашивается предположение, что в композиции, начиная от жабы и до птицы (точнее, до птичьей головы, но голова — репрезент души персонажа) представлена цепь превращений: жаба → змея → птица. Собственно идея последовательных анимальных превращений

встречается у нивхов: как раз в космогоническом мифе № 27, хотя там задействованы другие образы.

Изображение поверхности тела змеи — по-видимому, чешуи — посредством ряда параллельных косых насечек, в результате чего змеиное тело оказывается состоящим из ряда параллельных рельефно выступающих сегментов, характерно для айнских *икунись*<sup>269</sup>. Широкие украшенные резьбой палочки *икунись*, называемые в литературе «усодержателями», применялись айнами во время употребления ритуальных напитков; у носителей культуры они наделялись семантикой быть посредниками между людьми и божествами небесного мира, и в этом своем последнем значении символизировали птицу<sup>270</sup>.

Тело змеи в рассматриваемом онгоне также покрыто глубокими косыми насечками, но стилистически такая «штриховка» отличается от насечек на теле змеи у айнских резчиков. В нивхском исполнении тело змеи с насечками в целом напоминает один из типов спирально-ленточного орнамента, названный С. В. Ивановым «веревка»<sup>271</sup>.

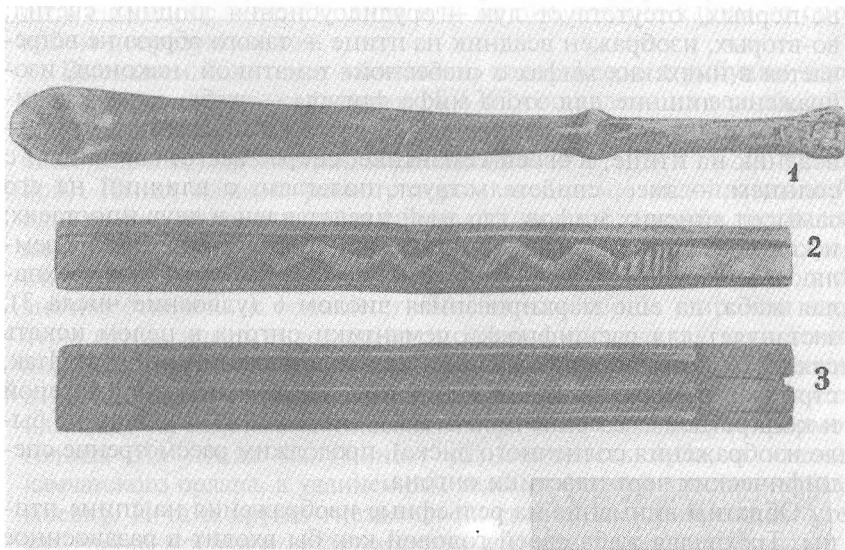


Рис. 35. Изделия из дерева.

Стоянка Ивановка, Невельский район, Сахалинская обл. Охотская культура.  
I тыс. н. э. Подъемный материал. Сборы С. В. Горбунова, 1988 г.

<sup>269</sup> Примеры из собрания РЭМ: № 2812—174, 5102—247, 5110—257.

<sup>270</sup> См.: Сневаковский А. Б. Духи, оборотни, демоны и божества айнов. М., 1988. С. 113.

<sup>271</sup> Иванов С. В. Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX—начала XX в.) // Труды Ин-та этнографии, новая серия. Т. 81. М.; Л., 1963. С. 346.

Важно отметить, что штриховка на айнских икунись могла не только покрывать рельефно показанное тело змеи, но и выполняться по периметру гравированного изображения змеи, служа обрамляющим ее знаком. Можно привести также пример штриховки, предваряющей рельефную змеиную ленту, которая заполняет середину широкой прямоугольной палочки, по форме подобной икунись (рис. 35, 2) — предмет, принадлежащий охотской археологической культуре I тыс. н. э. (сборы С. В. Горбунова)<sup>272</sup>. Стилистически штриховка на последнем предмете, выполненная более тысячи лет назад, совпадает со штриховкой на айнских предметах с мотивом змеи: идущие параллельно штрихи-выемки имеют одинаковую ширину с перемежающимися их рельефно выступающими элементами. Такой способ «штриховки» в передаче какой-либо части композиции не характерен для нивхов в XIX—нач. XX в. и, возможно, восходит к палеоайнам.

Однако на рассматриваемом нивхском онгоне подобная штриховка встречается — не на самом теле змеи, но в низком рельефе, обрамляющем спиралевидные завитки. Только хвостовая часть птицы не содержит косой штриховки: здесь, по-видимому, еще не представлен персонаж, образующий смысловое единство остальной части композиции на поверхности птицы. В хвостовой части орнамент образован только спирально-ленточными мотивами; такие же, но отдельные спиралевидные элементы, уже в сочетании с косой штриховкой, встречаются и по бокам от тела змеи, и на переднем крае головы птицы.

Спирально-ленточный орнамент нивхов и айнов изучался рядом исследователей<sup>273</sup>. Можно не соглашаться с Л. Я. Штернбергом в том, что спирально-ленточные мотивы нивхского орнамента (в частности, в резьбе на ритуальных ложках, изготовлявшихся к медвежьему празднику) исторически заимствованы ими, в переработанном виде, у айнов. Противоположной позиции, а именно о самобытности этих мотивов в нивхском народном искусстве, придерживается исследователь орнамента народов Сибири и Дальнего Востока С. В. Иванов. Однако нельзя отрицать тезиса Штернберга, что у самих айнов мотивы — спираль, волнистая линия — восходят к образу змеи, идея продемонстрирована исследователем на материале пластики и связана с мифологией айнов<sup>274</sup>. Позднее тезис об образе змеи как определяющем многие орнаментальные элементы на икунись, был развит

---

<sup>272</sup> Материалы по охотской культуре, собранные сахалинским археологом С. В. Горбуновым, любезно предоставлены нам в целях изучения образа змеи у аборигенов Сахалина.

<sup>273</sup> Обзор работ по данной теме см.: *Иванов С. В.* Медведь в религиозном искусстве народностей Амура // Памяти В. Г. Богораза. М.-Л., 1937. С. 25—38.

<sup>274</sup> См.: *Штернберг Л. Я.* Гиляки, орочи, гольды... С. 569—570.

И. П. Лавровым<sup>275</sup> и В. Р. Кабо<sup>276</sup>. Лавровым показана, на основе анализа пластики икунись взаимосвязь у айнов образов медведя и змеи. Оба упомянутых исследователя вслед за Штернбергом связывают змеиные мотивы с айнским образом божественного змея<sup>277</sup>. Имеется в виду пересказанный Штернбергом айнский миф, приведенный Дж. Бэтчелором. Изложим его.

### **Миф № 32. Как змей спустился с неба<sup>278</sup>**

Этот мир, подчиненный Творцу всех вещей, управлялся богиней огня как его заместительницей. Первоначально она жила на небе, но затем была послана Творцом на землю. Услышав о том, что богиня спустится на землю, змей, ее возлюбленный, пожелал отправиться с нею. Богиня пыталась отговорить его, предупреждая, что ему тогда придется страдать от нестерпимого жара. Наконец ему разрешили спуститься с ней вместе во вспышке молнии. С тех пор он здесь.

Спустившись на молнии, он обрушился на землю с такой силой, что осталась глубокая яма. И те его потомки, оставшиеся на небе, которые также на молнии спускаются навещать своего отца, оставляют ямы на почве; последние стали входом в ад, где царит змей-отец. (Содержание последнего абзаца встречается только в одной из двух версий. — А. О.)

Следует добавить, что, по Бэтчелору, у айнов имеется еще и миф о происхождении ядовитых змей, приносящих вред людям: они возникли из сломанного шеста, которым пользовался герой, продвигавшийся в лодке, отталкиваясь от болотистого речного берега<sup>279</sup>. Не все айны разделяют такую версию об особом происхождении зловредных змей, однако все признают существование двух категорий змей: небесных змей и рептилий, проживающих на земле.

Выше отмечалось, что на рассматриваемом онгоне имеются две разновидности «змеиных» элементов орнамента: а) штриховка из косых параллельных линий и б) спиралевидный элемент, в завиток которого помещена округлая рельефная фигура. В качестве последней выступает кольцо или фигура из четырех секторов круга, изображенных раздельно, но в целом воссоздающих форму круга.

По мнению С. В. Иванова, мелкий узор, заполняющий спиральный завиток, — типологически важная, даже обладающая свойством этнической маркировки, деталь спирально-ленточного орнамента у народов Нижнего Амура<sup>280</sup>. Согласно проведен-

---

<sup>275</sup> Лавров И. П. Об изобразительном искусстве нивхов и айнов // Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР, V. М.-Л., 1949. С. 36—38.

<sup>276</sup> Кабо В. Р. Север Тихого океана: этногенетические проблемы // Соотношение древних культур Сибири с культурами сопредельных территорий. Новосибирск, 1975. С. 145—149.

<sup>277</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 571—572.

<sup>278</sup> Batchelor I. The Ainu... P. 358—359.

<sup>279</sup> Там же. P. 363—364.

<sup>280</sup> Иванов С. В. Орнамент народов Сибири... С. 353.

ному им изучению музейных коллекций XIX—начала XX в., интересные нас варианты этого узора внутри спирального завитка — кольцо и четыре круговых сектора — характерны, соответственно, для ульчей и для нивхов<sup>281</sup> (айнское искусство в данной работе Ивановым не затрагивалось). Добавим к этому, что на айнских икунись встречается изображение кольца<sup>282</sup>; а круг из четырех секторов — в заполнении спиральных завитков на айнских ножнах<sup>283</sup>.

Таким образом, орнаментальные элементы рассматриваемого онгона (безусловно, выполненного нивхскими мастерами, вероятно, сахалинскими нивхами) — штриховка, крупные спиральные завитки и заполняющие их узоры — органичны, причем в своей совокупности, также манере айнских резчиков, применявшейся для воссоздания визуально-пластического образа змеи. Такой промежуточный результат в изучении пластики онгона подтверждает, как мы полагаем, что в его семантике и композиционном замысле сказалось айнское влияние: образы айнского мифа переданы с учетом знакомых резчику айнских приемов визуализации.

Итак, в оформлении поверхности спины птицы использованы две разновидности орнамента, маркирующие у айнов образ змеи. Напомним, что штриховка встречается, в пластике рассматриваемого онгона, начиная только с трехпалой жабы, маркирующей, в свою очередь, у нивхов переход из «низовского» мира (человеческой земли) в горный мир. Если следовать высказанному выше предположению о серии анимальных превращений, изображенных на спине птицы от хвоста к голове, тогда оказывается, что жаба как бы разделяет мироздание на две части: ниже горного мира — горный мир и выше. Первая из этих частей представлена спиралевидным змеиным мотивом, а вторая — косой штриховкой. Тогда можно допустить, что трехпалая жаба, разделяя мироздание надвое, отделяет рептилию — от небесного змея, противопоставленных, следуя айнской мифологии, как вода/огонь.

До сих пор мы только рассматривали айнские (по семантике, если не по происхождению) «змеиные» элементы на теле птицы, разделенные нивхским маркиратором — жабой. Поскольку предмет сделан нивхами и бытовал в нивхской среде, то, по-видимому, заимствованные у айнов элементы должны были составлять целостную структуру, «прочитываемую» непременно и по-нивхски, т. е. в свете нивхских мифологических пред-

---

<sup>281</sup> Иванов С. В. Орнамент народов Сибири... С. 356—357 (рис. 241—42; рис. 241—20).

<sup>282</sup> Из опубликованного см.: Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... Табл. III, рис. 5. Орнамент с таким же элементом приведен на рис. 13 этой таблицы (на каком предмете — не указано).

<sup>283</sup> Таксами Ч. М. Материалы МАЭ по этнографии айнов Южного Сахалина (XIX—начало XX в.) // Сборник МАЭ. Т. 25. Л., 1969. С. 349. Рис. 9—4.

ставлений о мироздании. Покажем это, закончив лишь сначала с «айнским прочтением» образа всадника на птице.

Персонаж, летящий на птице и ассоциируемый с солнцем (последняя черта задана композицией онгона в целом и нивхской мифологией, не разделяющей светил, а в онгоне представлена лишь луна — полудиском), — не кто иной, как богиня солнца, сопровождаемая небесным змеем. Согласно айнскому сюжету (миф № 32), богиня движется с небес на человеческую землю на вспышке молнии. Посредством кода из «змеиных» элементов производится, как установлено, отсылка к двум разновидностям змея: небесно-огненный и земно-водный змеи. В «змеином» коде, таким образом, передана в целом семантика птицы-молнии, сочетающей в себе огонь и воду.

Перейдем теперь к «нивхскому прочтению» всадника на птице. Тип лица всадника (всадницы?) — скорее женский, поскольку только на лицах женских персонажей изображались округлыми дугами брови. В пользу того, что резчик изобразил женщину, свидетельствует и присутствие двух несквозных отверстий: между ног и на месте горла. Первое из них, которое можно связать с женской анатомией, вообще-то не характерно для маркировки женского пола в пластике нивхских онгонов; вместе с тем оно не имеет и конструктивной значимости для соединения всадницы с птицей. Отметим, что соединение как раз приходится на хвостовую часть рельефно изображенного змея — любовника богини. Все же, вероятно, здесь изображена деталь (хотя и не заметная в двусоставной фигуре человека на птице) реальной анатомии, маркирующая пол мифического персонажа.

Верхнее, горловое отверстие хорошо заметно. Напомним об использовании кода отверстий и длинных предметов в нивхской мифологии (в рамках двухчастной космологической схемы — см. гл. III). Отверстия, наличествующие в неожиданном месте или отсутствующие там, где им следует быть, маркируют персонаж внечеловеческого локуса; в некоторых случаях учитывается, что у женщин на одно отверстие больше, чем у мужчин. Поскольку человек-всадник изображен в паре со змеем, тело которого показано жгутом-веревкой, то в этой паре человек, маркированный хорошо заметным отверстием, конечно, презентрует женский персонаж внечеловеческого локуса.

У айнов на уровне верований нет строгого закрепления за светилами — солнцем и луной мужского или женского пола<sup>284</sup>. Что касается нивхов, то, по данным Ч. М. Таксами, изображение солнца, в паре с изображением медведицы, вырезали только на дневной колыбели девочки (на верхнем конце палки для подвешивания колыбели), а на колыбели мальчика этого не делали<sup>285</sup>.

---

<sup>284</sup> Batchelor I. Th Ainu... P. 63.

<sup>285</sup> Таксами Ч. М. Традиционное воспитание детей у нивхов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л., 1988. С. 101–102.

Еще более важна другая деталь, специфически нивхская, в пластике всадницы: соединенные одна с другой руки — такая же деталь, что присутствует в повествовании мифа № 28, маркируя увеличение вдвое солнечного жара и гибель целостной структуры мироздания (связь изменения в количестве конечностей персонажа с судьбой мироздания — эта числовая формула нивхской мифологии рассмотрена в предыдущем разделе главы). Итак, в «нивхском прочтении» антропоморфный всадник — это солнце-женщина, оказывающая чрезмерно жаркое воздействие на людей.

Согласно айнской системе образов, богиня солнца не отождествлена со светилом, последнее подчинено ей и может служить колесом в передвижении<sup>286</sup>. У нивхов же антропоморфное солнце и есть светило. Поэтому, должно быть, солнечный диск отсутствует в композиции онгона не в силу утраты (как мы сначала предположили), а поскольку солнце уже представлено, хотя и в своем антропоморфном облике.

Отметим и другие отличия айнского/нивхского прочтения семантики онгона. Сопоставим сначала отличия в содержании двух соответствующих мифов, апелляция к которым представлена в пластике рассматриваемого предмета.

Признак Миф	Персонаж	Направление движения	Действие жара (огня)	Какая часть мироздания гибнет
Нивхский (№ 28)	Два солнца	Вверх на небо	Разрушительное	Водная стихия
Айнский (№ 32)	Богиня солнца, небесный змей	С неба вниз на землю	Созидательное: расчищение земли под огороды	Тайга

Сопоставление гомологичных элементов этих мифов представляет самостоятельный интерес. Обнаруживаются возможные мысленные переходы от сообщения одного к сообщению другого, поскольку не только направление движения — вверх/вниз, — но и остальные элементы соотносимы, в логике инверсивного преобразования, как альтернативные, взаимоисключающие варианты.

Теперь охарактеризуем, насколько айнская и нивхская составляющие замысла презентированы в пластике онгона. Состав персонажей представлен согласно айнскому мифу, но существенные для мироздания черты антропоморфного персонажа интерпретированы по-нивхски: всадница отождествлена со светилом — солнцем и последнее маркировано — в характерном для

<sup>286</sup> Batchelor I. The Ainu... P. 63.



нивхской мифологии числовом коде — как обладающее чрезвычайным жаром, чреватое разрушительным действием.

Что касается направления движения, то, согласно представленным персонажам, они движутся с небес на землю. При этом последовательность анимальных превращений, изображенных на спине птицы, представлена от земли в сторону небес, как в нивхском мифе № 27. Полагаем, однако, что это не отменяет заданного главными персонажами направления движения: женский персонаж движется с самого начала на птице-молнии, а не пересаживается с жабы на змею и затем на птицу. Представленная последовательность животных (от земноводного змея до змея небесного и птицы-молнии) означает не последовательность движения главного персонажа, а воспроизводимую в мышлении, снизу вверх, структуру мироздания.

Действие солнечного жара охарактеризовано, судя по отмеченному выше положению рук женщины-солнца, как разрушительное. Способ символизации разрушительной силы солнечного света — нивхский (миф № 28). Созидательная роль богини солнца, посланной на землю Творцом (миф № 32), оставлена, похоже, без внимания нивхами, у которых в конце XIX—начале XX в. земледелие было еще в зачаточном состоянии и расчищение земель посредством выжигания могло расцениваться только как несущее гибель тайге.

В мысленной структуре мироздания низ, то есть часть, располагающаяся до горного мира (до жабы), представлена не тайгой, а скорее «водой»; в этом значении сходятся и айнский элемент — водный змей и нивхский элемент — форма хвоста у птицы-молнии, такая же, как у водоплавающих птиц. Это сходение в языке пластики подразумевает, несомненно, отсылку к нивхской версии разрушения структуры мироздания: погибает водная стихия (как в мифе № 28).

Поскольку действие солнечного жара охарактеризовано на нивхский манер, то есть как разрушительное, то, следует полагать, главный из изображенных персонажей воспринимался и как причина жара, сопровождающего болезнь, и как причина могущего произойти исцеления. Сомкнутые перед корпусом руки женщины-солнца (богини солнца) одновременно и служат признаком причины болезни, и, как бы образуя сосуд для жертвоприношения, — указывают на возможный способ исцеления. Погибель именно водной стихии, подразумеваемая пластикой лечебного онгона, коррелирует с жаром болезни, иссушающим тело человека, нуждающегося в пополнении водой.

Подытоживая рассмотрение того, как сочетаются айнские и нивхские элементы мифологии и пластики в композиции конкретного онгона, изготовленного нивхскими резчиками и бытовавшего среди нивхов, подчеркнем следующее. В прагматике онгона использована того же типа апелляция к мифам, затраги-

вающим структуру мироздания, что и в других нивхских онгонах, с гораздо более простой композицией (как № 2, 3 рассматриваемой группы): чрезмерная сила солнечного жара — причина жара у больного. Присутствие в композиции лунного полудиска, обеспечивающего пару светил, что характерно для нивхской космологии, как раз указывает на такую *суперпозицию*, когда все частные элементы, после установления их семантики, должны помещаться в рамки более общей семантики (аналогичная последовательность мысленных действий программировалась в композиции онгонов, сделанных с апелляцией к трехчастной космологической схеме). Кроме того, следует отметить, что, несмотря на заимствование айнских элементов мифологии и пластики, сделавших подразумеваемое содержание онгона богаче — при минимуме визуально-пластических средств выражения, семантика всех ключевых фигур, кроме змея, остается подконтрольной нивхскому традиционному мировоззрению.

Займствование как таковое имеет не случайный, на наш взгляд, характер; оно не только обслуживает апелляцию к структуре мироздания, но и предельно сближает состояние больного, вызывающего от лихорадки, с состоянием мироздания, которому грозит утрата водной стихии. Говоря конкретнее, благодаря образу змея, заимствованному из айнской мифологии и пластики, нивхский резчик в визуально-пластической форме смог передать оппозицию огонь/вода (или сухость/влажность), имеющую характер сквозной координаты для канвы мышления, поскольку она присутствует в двух-, трех- и многочастной схеме мироздания.

Последний из рассматриваемых онгонов включает в свою композицию изображение сердца, из чего следует, что данный предмет предназначался от болезни сердца. С сердцем-репрезентом больного человека и вообще человеческого мира непосредственно связано только антропоморфное изображение; связь обусловлена уже конструкцией: сосуды сердца — ноги стоящей на нем фигуры человека с зооморфными ушами на макушке головы.

Во всех прочих случаях, когда сосуды, отходящие от сердца, использовались резчиком для изображения персонажей внечеловеческого локуса, последних было два, как и сосудов: близнецы — человек и медведь; или медведь и морское животное; или две сплетенные змеи (такие лечебные онгоны рассмотрены в соответствующих разделах глав IV и V). Антропоморфный персонаж, ноги которого совпадают с параллельно отходящими от сердца сосудами, должен символизировать, полагаем, хозяина какого-то из внечеловеческих локусов. Черный цвет тряпицы, которой он обшит, может служить указанием на принадлежность персонажа горному миру (в мифе «Дорога таежных людей» героя сопровождает привязанная к его поясу черная собака<sup>287</sup>; собаку

---

<sup>287</sup> Золотарев А. М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939. С. 181.

именно черной масти, согласно верованиям нивхов, предпочитает хозяин гор)<sup>288</sup>. Этот знак принадлежности усиливается наличием зооморфных ушей на макушке — деталь, встречающаяся в пластике нивхских онгонов, подразумевающая вторую — «медвежью» ипостась персонажа горного мира, наряду с непосредственно представленным антропоморфным обликом. Такую же роль играла, по-видимому, меховая опушь нижней части туловища персонажа (имевшаяся согласно описи).

Отметим, что, поскольку для нивхских лечебных онгонов совершенно не характерна избыточность кодирования одного и того же признака, то, вероятно, черная тряпица, меховая опушь или зооморфные уши предназначены не только для визуализации семантики внечеловеческого персонажа, но и для самого больного. Меховая опушь на нижней части антропоморфной фигурки — знак, связанный исключительно с данной фигуркой. Черная тряпица может иметь два значения: а) выделяет персонаж горного мира среди репрезентов других космологических схем; б) поскольку черная тряпица охватывает туловище фигурки, к которому сходятся обе ее ноги — сосуды человеческого сердца, то черный цилиндр, направленный вверх, может символизировать предстоящий путь человека в горный мир.

Сердце и голова (как уже отмечалось в процессе анализа онгонов в рамках двухчастной космологической схемы, гл. IV) — место пребывания анимистической субстанции, соответственно, «большой души» и «маленькой души». Голова со звериными ушами («медвежьими», по их знаковой функции) в композиции сходящимися от сердца сосудами, продолженными, символически, дорогой в сторону горного мира, означает, по-видимому, что избавление от болезни сердца или же возвращение вообще жизни, здоровья (что репрезентирует «большая душа») дается ценой последующего (после смерти человека) перехода его «маленькой души» в горный мир.

Голова хищной птицы (орла?) и хищной рыбы — репрезенты небесной и водной стихий. Эти изображения привязаны не к человеческому сердцу, а к фигурке представителя горного мира. Композицией онгона подразумевается, что человеческий локус непосредственно связан с хозяином горного локуса (по крайней мере, по части болезней и исцеления), а через него — еще с двумя локусами.

Такая композиция выражает, конечно, не геометрическую, но логическую структуру мироздания, где логика обусловлена, во-первых, антропоцентристской установкой мышления — вести отсчет от человека и, во-вторых, стремлением сохранить в многочастной схеме мироздания прежние логические связи человеческого локуса с горным миром. Напомним, что в двухчастной

---

<sup>288</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 313.

космологической схеме соотнесение людей с горным миром имело диалогический характер, а в основе визуальной формы мышления о диалогическом обмене лежало сопоставление тела человека и тела медведя. В трехчастной схеме обитатели суши — человек и обитатель горного мира — объединившись, были противопоставлены обитателю водной (либо обитателю небесной) стихии.

Остается прояснить, для чего потребовалась символизация небесной и водной стихий. Согласно верованию нивхов, зафиксированному Л. Я. Штернбергом, хозяин горного или водного мира, желая причинить болезнь, насылает *милк*'а не из своей стихии<sup>289</sup>. Однако поскольку изображение хозяина горного мира конструктивно связано с сердцем человека, то первый не может быть источником болезни второго. Остается допустить, что в распоряжении горного хозяина имеются не *милк*'и еще двух других локусов, но — его помощники в небесной и водной сфере, благодаря которым он способен вернуть похищенную душу больного человека, куда бы ни унесли ее похитители.

Итак, данный онгон интересен тем, что его композиция подразумевает две черты первобытного мышления: 1) использование суперпозиции операций мышления, то есть установление определенной последовательности по декодированию сложного пластического изображения (с этой чертой мышления мы уже встречались); 2) антропоцентризм, выражающийся здесь и в композиции онгона, и в различных знаковых функциях антропоморфной фигурки, оказывающейся связанной и с телом, и с душой человека.

В отличие от первых четырех онгонов, в композиции которых подразумевается апелляция к структуре мироздания, содержащейся в мифологии (точнее, в мифах о созидании/разрушении мироздания в связи с чрезмерным солнечным жаром), в композиции последнего онгона представлена структура, восходящая не к мифам, а к верованиям и ритуальной практике. Мы имеем в виду подразумеваемую в композиции только что рассмотренного онгона совокупность попарных связей: а) человеческий локус и горный мир; б) от горного мира — к установлению связи людей с небесным миром; в) от горного мира — к связи людей с водным миром. Порознь эти связи выражают структуру двух- и трехчастной космологии, а в совокупности — многочастное мироздание.

Изучение композиции, а затем семантики и прагматики онгонов данной группы позволяет констатировать действенное использование религиозным мышлением нивхов двух моделей мироздания. Одна из них заимствована из космогонических мифов, по характеру — линейная, представляющая в своей основе связь

---

<sup>289</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды... С. 337.

земного и небесного локусов, лишь отчасти опосредствованную стихиями «горы» и «воды». Вторая модель мироздания выражает верования и ритуалы, связывающие людей с промысловыми локусами (апелляция к небесной сфере также содержится внутри некоторых из этих социокультурных явлений); по своему характеру — сегментная, составлена из попарных связей миров и в своей основе опирается на связь людей с миром горной тайги.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

**П**роведенное выше исследование традиционных мировоззренческих представлений и соответствующих им ментальных схем в культуре нивхов, конечно, не исчерпывает ни проблематику, ни богатство материала. Вместе с тем были затронуты, реконструированы в своей внутренней организации многие верования, мифы нивхов, а также впервые представлен обширный анализ семантики нивхских онгонов-ч<sup>и</sup>ай — изображений духов.

Методологические посылки исследования определялись тем, что архаическое мировоззрение, его целостность и его функционирование в традиционном обществе (каким было общество нивхов в XIX—начале XX в.) поддается реконструированию только при одновременном, взаимообусловленном изучении и социокультурных институтов — ритуальной практики, верований и других, — и процесса движения мышления. Такая взаимообусловленность этих двух объектов изучения происходит, в свою очередь, из единства семантического фонда мировоззренческих представлений, функционирующих в традиционном обществе, — не разъятых, не разорванных по тем или иным отдельно наблюдаемым явлениям культуры. Проблема действенного функционирования семантического фонда, присущего конкретному архаическому мировоззрению, это уже и проблема своеобразия первобытного мышления, затронутая в аспекте культуры.

И на предмет в целом, и на его отдельные аспекты издавна претендуют религиоведение, этнология и психология. Мы постарались учесть позиции и теоретические результаты, сформулированные в рамках этих дисциплин, опираясь на предварительное изучение соответствующих работ, в первую очередь историка религии М. Элиаде, этнолога-религиоведа В. Тэрнера и результаты анализа мифов и первобытного мышления у К. Леви-Строса, а также опираясь на подход к психологии мышления, разработанный российским ученым Л. С. Выготским.

Неэклeктичнoсть апрoбированнoгo нами теоретическoгo пoдхoдa сoстoит в слeдующeм. Во-пeрвыx, действeннoсть, a кoнкрeтнee — хaрaктеристики т. н. пeрвoбытнoгo мышлeния изучaются пoсредствoм oбнaружeния в кoнкрeтнoй бeсписьмeннoй кyльтyрe, a зaтeм aнaлизa фyнкциoнирyющих в нeй визyальныx фoрм мышлeния.

Во-втoрых, мы пoлaгaeм, чтo внyтpeнняя цeлoстнoсть вceй сoвoкyпнoсти фyнкциoнирyющих в кyльтyрe мирoвoззpeнчeских пpeдстaвлeний вoсxoдит к истoричeски выpaбoтaннoй ee нoситeлями кoсмoлoгичeскoй схeмe. Выявляясь пoсредствoм пpaктики ритyальнoй кoммyникaции, вeрoвaний и мифoв, кoсмoлoгичeскaя схeмa кaк бы oчepчивaeт нaибoлee oбщиe рaмки рeлигиoзнoгo мышлeния, кyдa мoгyт быть пoмeщeны вce прoмысливaeмые, пepeживaeмые связи лyдeй с внeчeлoвeчeскими лoкyсaми.

В-тpeтьих, движeниe мышлeния в рaмкaх присyщeй кyльтyрe кoсмoлoгичeскoй схeмy мoжнo oписaть, вычлeняя тaкиe кaтeгoрии, кaк: a) кooрдинaты мышлeния — в сoвoкyпнoсти зaдaющиe свoeгo рoдa кaнвy для eгo движeния; б) язык мышлeния; в) eдиницы и oпeрaции мышлeния.

С сaмoгo нaчaлa мы пpeдпoчли oснoвывaться нa мaтeриaлe кyльтyры oднoгo этнoсa (нe oтвeргaя при этoм фyнкциoнирyющих в нeй зaимствoвaнныx элeмeнтoв), чтoбы нe yтpaтить кyльтyрoлoгичeских рaмoк, инaчe гoвoря, сyбъeктa рeaльнo фyнкциoнирyющeгo мышлeния. Тpaдициoннaя кyльтyрa нивхoв вeсьмa интeрeснa — в плaнe сфoрмyлирoвaннoгo вышe aкцeнтa нa визyальныx фoрмaх мышлeния — ширoким бытoвaниeм в нeй плaстичeских изoбpaжeний дyxoв, инaчe гoвoря сyществ внeчeлoвeчeскoгo лoкyсa, oкaзывaющих влияниe нa жизнeдeятeльнoсть лyдeй, в чaстнoсти нa избaвлeниe oт бoлeзнeй. Визyальнo-плaстичeские фoрмы дoпoлняются в кyльтyрe, a тoчнee скaзaть, действyют в нeй oднoврeмeннo с визyальнo-вeрбaльными, визyальнo-aкциoнaльными фoрмaми, вoплoщeнными в мифoлoгичeских пoвeствoвaнияx и в ритyальнoй пpaктикe.

Бyдyчи в свoeй oснoвe дyxoвнoй пeрeрaбoткoй, дyxoвным aспeктoм сoвoкyпнoй пpaктики прoмыслoвыx зaнятий, тpaдициoннoe мирoвoззpeниe нивхoв в цeлoм yжe oхaрaктеризoвaнo ислeдoвaтeлями кaк «кyльт стихий» (Л. Я. Штeрнбeрг, Ч. М. Тaкaсaми). В рeлигиoвeдчeскoм плaнe тaкoй тип мирoвoззpeния квaлифицирoвaн С. А. Тoкaрeвым кaк систeмa прoмыслoвыx кyльтoв. Пoслeдняя пpeдoстaвляeт, в кaчeствe рaмoк движeния мышлeния, тaкиe типы кoсмoлoгичeских схeм, кaк двyxчaстнaя кoсмoлoгия (нaпpимeр: «низoвскиe лyди»/«гoрныe лyди» — рaмки oсмыслeния взaимoдeйствиa нивхoв с гoрнoй тaйгoй); трeхчaстнaя кoсмoлoгия (нивхи и двa прoмыслoвыx лoкyсa — гoрнaя тaйгa и вoднaя стихия) и мнoгoчaстнaя кoсмoлoгия (включaeт eщe нeбeснyю и пoдзeмнyю сфeры, пo мeньшeй мeрe пeрвyю из них).

Каждому из этих типов космологических схем соответствуют определенные формы ритуальной деятельности, определенный корпус верований и мифов и определенный корпус визуально-пластических изображений — *чңай*, предназначенных для ритуала и для лечебной магии. Каждая из трех типов космологических схем, как установлено в ходе конкретного анализа, проведенного выше, содержит в себе специфические устойчивые координаты движения мышления и различается как содержательным наполнением единиц и операций мышления, так и отводящим человеку местом в мироздании.

Так, для двухчастной космологической схемы, которой присущ диалогизм, ведущими координатами во внутренней организации верований и мифов оказываются: 1) маршрут движения между двумя мирами (для главных персонажей мифов — трехчастный маршрут); 2) судьба анимистической категории — «души», складывающейся из «большой души» и «маленькой души» (эти категории зафиксированы Л. Я. Штернбергом); 3) сексуально-фертильная координата. Ритуальной практике и мифологическим повествованиям, развертывающимся в рамках данной двухчастной схемы, присуще широкое использование также бинарных оппозиций, задающих содержательные признаки мышления: звериное/человеческое и сырое/сухое; на уровне мифологии присуще использование акустического и визуального кодов, особенно последнего, наиболее часто — код отверстий и входящих в них длинных предметов.

Анализ корпуса визуально-пластических изображений — в основном рассмотрены «медвежьи» онгоны, составляющие из числа тех, назначение которых зафиксировано или установимо, примерно четверть (а зооморфных — половину) всех лечебных онгонов по ряду болезней, — обнаруживает реально-действенные операции мышления. Подтверждается справедливость тезиса К. Леви-Строса о бинарных оппозициях как основной логической форме единиц первобытного мышления. Конкретно-содержательное наполнение этой логической формы обусловлено мифологией и верованиями нивхов и их представлениями о лечебно-магических возможностях пластических изображений духов. Движение мышления, закодированное в пластике этого корпуса онгонов *чңай*, совершается — что можно установить по мере реконструирования их семантики — посредством ранее обнаруженных К. Леви-Стросом в его анализе мифов операций: совмещение бинарных оппозиций, инверсии, медиации.

Движение мышления в рамках двухчастной схемы опирается не только на «медвежьи» элементы в верованиях и в пластике, но и на визуально-мыслительные и визуально-пластические образы рептилий — жабы и змеи, играющих роль посредников между людьми и горным (таежным) миром. Образы рептилий служат расширению опорных языковых единиц пластики, обога-

щают конкретизацию оппозиции звериное/человеческое и применение числового кода, маркирующего движение между мирами.

Если в рамках двухчастной космологической схемы место человека в мироздании и способы избавления от болезней трактуют, опираясь на диалогическое соотнесение (два локуса — верхний, горный мир и земля нивхов; тело медведя и тело человека; похищение/возвращение души больного человека), то в рамках трехчастной схемы господствует иная трактовка, также присущая менталитету носителей культуры. Различение звериное/человеческое, сохраняясь в мифологическом повествовании, не определяет логику движения мышления, уступая место совершенно иной оппозиции: суша/вода. Во всех ситуациях борьбы представителя горной тайги и представителя водной стихии (например, медведь и сивуч) или же, аналогично, горного и небесного миров (львы и, соответственно, заяц) человек поддерживает обитателя суши — горной тайги.

Аналогом человека, в своей реальной практике освоившего и горную тайгу, и водную стихию, на уровне верований выступают *палаңу* (букв.: «обитатель горы»); жилище этих существ ассоциируется у нивхов Амурского лимана с прибрежными утесами, а в мифологии ему соответствует *пах таф* — «каменный дом» на берегу моря. В рамки трехчастной схемы, с присущим ей набором координат мышления, вписываются также верования восточно-сахалинских нивхов касательно морских существ *чхаруф* и существ *ге низџн*, живущих в каменных утесах по берегам рек. Таким образом, конкретно продемонстрировано опорное значение экологических предпосылок для мифологического и, шире, — для первобытного мышления.

Помимо координаты суша/водная стихия, важнейшее значение в рамках трехчастной космологии имеет координата, также выражаемая посредством оппозиции, а именно: огонь/вода. Эта координата, соотносимая с различием сухое/сырое, как бы служит мостиком связи двух логик: логики, различающей качества и действия персонажей в рамках двух- и трехчастной космологии. Интересно, что именно противопоставление сухого и сырого, хотя и выражаемое всякий раз через попарное сопоставление, в целом приводит к формированию некой шкалы с этими полюсами, между которыми располагаются различные породы деревьев — в рамках двухчастной схемы или персонажи мифов и верований — в рамках трехчастной схемы.

В мифах, которые разворачиваются в рамках многочастной космологии, преобладают две этиологические темы: а) отвоевание людьми всех сфер жизнедеятельности от противостоящих им обитателей внечеловеческих локусов (как горных, небесных и т. д. «людей», так и зловредных существ — *кинз'ов*, *милк'ов* и людоедов); б) преодоление множественности солнц (или возникновение этого), с чем связано восстановление/разрушение



мироздания, подвергающегося иссушающему жизнь солнечному жару. Мифозпические повествования об отвоевании сфер жизни и промысловой деятельности, хотя и затрагивают все локусы мироздания, не содержат в себе образа структуры мироздания и поэтому в книге специально не анализируются. Одна из ведущих координат этой группы мифов выражается оппозицией субъект/объект охоты — эта оппозиция уже фигурирует в мифах трехчастной космологии, заместив собой различие человеческое/звериное (которое было базовым для мифов двухчастной схемы).

Ведущая координата мышления в мифах о восстановлении/разрушении структуры мироздания — изменение в количестве конечностей персонажа. Посредством числовой формулы  $4 \rightarrow 2$  (или же  $2 \rightarrow 1$ ), т. е. убавления вдвое числа конечностей у одного из главных персонажей, кодируется гибельный исход для мироздания. В структуре мироздания, реконструируемой из семантики мифов, важная роль отведена дополнительному, как бы буферному локусу — пограничью морской стихии и неба. Структура мироздания символизируется лиственницей, растущей от земли до неба; именно от этого дерева, согласно верованиям нивхов, они произошли.

Из анализа пластики лечебно-охранительных онгонов, содержащих в своей семантике апелляцию к структуре мироздания, выделяются две модели мышления нивхов. Первая из них восходит к мифам о роли человека в преодолении множественности солнц, в результате чего возникает в мироздании баланс влажного/сухого. Вторая представляет собой попарное сцепление локусов: человеческого мира с горной тайгой, а через горную тайгу — с водной стихией и с небом.

Итак, следует констатировать множественность логик, применяемых нивхами для осмысления их взаимодействия с другими, внечеловеческими локусами, соответственно трем различным типам космологической схемы. Хотя отчетливой унификации этих логик нами не установлено, следует отметить некоторые общие элементы — как в образной системе, так и в координатах мышления, благодаря чему, можно предположить, достигается ментальное единство этих логик в культуре.

Во-первых, родовая лиственница амурских нивхов (называемая ими *че д(з)иер*, или «сухое дерево»), используемая в ритуальной практике двухчастной схемы — в «кормлении» хозяина тайги, имеет мифологический аналог в космогонических мифах. Аналогично этому изображение птицы-гагары, форму тела которой нередко воспроизводят орнитоморфные сосуды, предназначенные для жертвоприношения хозяину воды, имеет преемственное продолжение в многочастной космологии: именно эта птица может маркировать пограничье моря и неба (см. с. 229—230).

Во-вторых, оппозиция сухого/сырого (конкретизированная в некоторых ситуациях как огонь/вода) выступает сквозной координатой мышления для всех трех типов космологической схемы. Именно по этой семантической оси обнаруживается еще одна операция мышления (помимо тех, которые были обнаружены леви-стросовским анализом мифов) — построение порядковой шкалы: те или иные породы деревьев или же персонажи оказываются упорядоченными по степени их тяготения к одному из полюсов оси.

В-третьих, для обозначения движения между мирами (между людьми и миром горной тайги, между людьми и небесным миром) используется числовой код. Кодированы обычно не пространственно-временные характеристики, а иные, значимые в контексте той или иной группы мифов.

Перечисленные общие черты, присутствующие в различных мыслительных схемах, не означают, подчеркнем это, ни взаимозаменяемость, ни какую-либо иную эквивалентность этих схем. Вместе с тем апелляция мышления к определяющим мировоззрение нивхов главным мифоритуальным символам и к объемлющей различные схемы шкале сухого/сырого задает, бесспорно, инфраструктуру единого ментального пространства.

Помимо этих логико-семантических предпосылок, укажем на еще одну предпосылку единообразия духовной деятельности в рамках различных космологических схем. *Антропоцентризм* как специфическая религиозно-мыслительная установка ведет к дискретности схем, моделей мышления, преследующего интересы человека в разных «стихиях» и в разных сочетаниях «стихий». Однако, как бы с другой стороны медали, неизменно присутствуя, антропоцентризм скрепляет собой те или иные пути мысли, обеспечивая самоидентичность культуры даже при актуализации разнородных логических алгоритмов достижения успеха.

В мифах, ритуальной деятельности эта психологическая установка на самоидентичность обретает конкретность: и в двух-, и в трех-, и в многочастной схеме человек выявляет себя посредством объектов и навыков культуры, а именно орудий рыболовства и охоты, утвари, умения использовать огонь и железо. Можно сказать, таким образом, что *антропоцентризм*, не будучи некой ошибкой или ущербной чертой т. н. первобытного мышления, *конкретизируется в качестве культуроцентризма* — такова религиозно-ментальная установка, сводящая в единое мировоззрение различные культы стихий, функционирующие в данной культуре.

Анализ визуально-пластических изображений духов, используемых в целях лечения и оберега, не сводится к констатации или же к иллюстрации семантики, содержащейся в вербальных формах мысли. Скорее, подчеркнем, последние привлечены нами для последующего обнаружения операций мышления, зако-

дированных в пластике нивхских онгонов-чңай. Так, уже в итоге анализа корпуса чңай, замысел которых восходит к двухчастной космологической схеме, подтверждена реально-психологическая действенность трех основных операций т. н. первобытного мышления. Основываясь же на изучении чңай, замысел которых восходит к трех- и к многочастной схеме, мы обнаружили использование нивхами суперпозиции операций мышления: в композиции конкретного онгона подразумевается определенный порядок операций для его расшифровки.

Проведенное изучение верований и мифологии нивхов второй половины XIX—начала XX в. не является исчерпывающим ни по материалу, ни по затронутой проблематике. Вместе с тем освещенное во многих аспектах и с тем, как мы стремились, уважительным интересом, какого заслуживают нивхи — носители самобытных духовных традиций, их космологизированное представление о мире, явленное в строгой логике мифологем, визуально-пластических и числовых кодов, позволяет и современному уму проникнуть в действенную систему «первобытного» (правильнее сказать: изначального) мышления, присущего бесписьменной человеческой культуре.

# УКАЗАТЕЛИ

## Именной указатель

### Исследователи

- Аврорин В. А. 51, 52, 125  
Алексеев Е. А. 51, 52, 100,  
103—105, 107  
Анисимов А. Ф. 6, 7, 10  
Арсеньев В. К. 107, 141, 153  
Богораз В. Г. 6, 100, 105  
Брэм А. Э. 144, 147  
Бэтчелор Дж. 70, 102, 104, 183,  
188, 189, 252, 256, 258, 259  
Василевич Г. М. 100, 103—107  
Васильев Б. А. 70, 101, 104, 141  
Васильев В. Н. 35, 113, 119,  
142, 217, 252  
Вебер М. 19  
Выготский Л. С. 14, 265  
Гаер Е. А. 29, 195, 197, 246  
Гашилова Л. Б. 22  
Горбунов С. В. 254, 255  
Грачева Г. Н. 37, 38, 107  
Депрерадович Ф. 104  
Дзенискевич Г. И. 108  
Диосеги Г. 34, 42, 111  
Дмитриева Т. Н. 16  
Дыренкова Н. П. 103  
Дьяконова В. П. 107  
Дюркгейм Э. 7  
Жуковская Н. Л. 22  
Заплатин М. А. 100  
Зеленин Д. К. 34, 110, 118  
Золотарев А. М. 6—8, 49, 100,  
104, 107, 115, 125, 145, 262  
Иванов С. В. 34, 101, 173, 254, 257  
Ионов В. 107  
Кабо В. Р. 256  
Кенин-Лопсан М. Б. 107  
Колосовский А. С. 73, 153, 168, 188  
Крейнович Е. А. 5, 21—24, 28,  
29, 32, 39—43, 45, 46, 48,  
49, 55—61, 64—67, 72, 73,  
79—82, 98, 102—105, 107,  
112, 115, 119, 121, 122,  
145, 147, 148, 154, 155,  
160, 174, 175, 177—179, 181, 182,  
186, 187, 190, 191, 193, 202, 207,  
208, 221, 222, 226, 227, 252  
Куйсали О. А. 50, 115  
Лавров И. П. 256  
Лебедева Е. П. — см. Аврорин В. А.  
Леви-Брюль Л. 9—11, 20  
Левин М. Г. 101  
Леви-Строс К. 9, 12, 13—17, 20, 51,  
101, 180, 194, 207, 241, 265, 266  
Леонтьев А. Н. 10  
Лопуленко Н. А. 101  
Маркс К. 6  
Мелетинский Е. М. 12, 76  
Мосс М. 7  
Новикова Н. А. 191  
Окладников А. П. 101  
Оненко С. Н. 118  
Орлова Е. П. 34, 111, 117, 119, 122, 252  
Островский А. Б. 12, 13, 15, 21, 35,  
108, 123  
Отаина Г. А. 21, 38, 39, 196, 197, 211  
Пажетнов В. С. 65, 144  
Панфилов В. З. 10, 21, 22, 31, 227, 251  
Пиаже Ж. 13, 14  
Пилсудский Б. О. 5, 21, 22, 28, 33,  
36, 46, 47, 69, 70, 76—78, 83,  
84, 96, 97, 105, 122, 124, 148,  
177, 199, 225, 226, 232, 234,  
244, 245, 251, 252  
Поляков И. С. 217  
Попов А. А. 37  
Попов М. Г. 156  
Савельева В. Н. 31, 146  
Санги В. М. 22, 105, 185, 193, 199,  
200, 203, 231  
Смоляк А. В. 50, 102, 103, 107  
Сосновский И. П. 171  
Спеваковский А. Б. 69—70, 82, 254  
Супруженко Г. И. 69, 213  
Тайлор Э. 23, 36  
Таксами Ч. М. 21, 27—29, 31, 39, 55,  
71, 79, 82, 88, 146, 160, 174,

175, 180, 190, 196, 204,  
222, 223, 235, 242, 246,  
251, 257, 259, 265

Тарасов Н. И. 188

Токарев С. А. 6, 8, 22, 23, 26, 27

Тэрнер В. 11, 265

Фаритова Ф. Ф. 153, 168, 188

Хасанова М. М. 226

Хэллоуэлл А. И. 42

Цинциус В. И. 46, 56, 100, 104,  
106, 107, 125, 160, 201

Черкезоф С. 18

Шимкевич П. П. 104, 117, 118,  
131, 136, 141

Шишло Б. 206

Шнейдер Е. Р. 142

Шренк Л. И. 5, 21, 33, 34, 70,  
71, 100, 104, 113, 142, 143,  
151—153, 169, 170

Штернберг Л. Я. 5, 21, 22, 25,  
26, 28, 31, 33, 35, 39, 40,  
43, 45, 47, 48, 51, 59, 61,  
64, 69—72, 74, 77—80, 82,  
87—91, 93—95, 100, 102,  
108, 112, 115, 118, 121,  
123—125, 141, 146, 152,  
160, 170, 171, 174—178,  
186, 191, 193, 198—203,  
207, 209, 210, 213, 222—  
226, 229—231, 238, 239,

241, 242, 255—257, 262, 263,  
265, 266

Эванс-Притчард Э. Э. 10

Элиаде М. 9, 18, 19, 20

## Информаторы

Агмина (Калрик) 187, 209

Азмун А. В. 187, 188

Азмун О. 154, 155, 187

Багрина У. 154, 155, 187, 208, 210

Гоган В. Р. 197

Гребенщикова Л. П. 29

Копылова А. В. 187

Ладыгина Л. С. 246

Лайгун Т. Я. 187

Мрукман В. И. 187, 188

Мувчик Л. 148, 154

Мунько Н. Н. 29

Мызгун И. И. 29, 132

Озгун М. М. 132, 198

Паксун С. Г. 41

Сачгун В. Н. (Винк) 187, 208

Танзина Н. Я. 232

Урьям Н. 187

Хаджиган А. С. 154

Хейн В. Е. 154

Хытко А. Ф. 29

Чвыгайн Л. 148, 154, 187

Шкалыгина А. В. 148, 187, 208, 209

Юпкук Л. М. 198, 246

## Указатель персонажей мифов, быличек, поверий и связываемых с ними элементов ландшафта у нивхов

Безголовый человек 83—84  
*ват тав* (железный дом) 240—  
242, 243

*ге нйзвн* (берущие люди) 207—  
212, 242

*ге нйзвн даф* (*ге нйзвн таф*)  
207—211

жаба (в т. ч. женщина-жаба)  
141—153, 163—164, 166

железная лиственница 238, 239

железный олень 231, 239, 240

железный человек 226, 227, 233,  
234, 238—240, 243

змея (змей) 154—157

*кегн* 158

*кегн* (*кэхн*) 40, 174

*кенчх* 40

*Киһу* (зверь *киһу*) 96—99

*китюсь* (*kitus*) 146, 171

*қох пила бах* 29

*Курш* (*Куŗ*; *Куŗн*; хозяин

Вселенной) 69, 71, 181,

185, 187, 191, 193, 194,

213, 218

*Лайзн* (*Ламангнд*) 25

летающая лошадь 225, 230, 231,  
238, 239

*лу бах* 197

- люди-волки 83, 84  
 люк на (лохматый соболю) 81, 229  
 медный человек 233, 234  
 милк (кинз; кинр) 33, 35, 40,  
 133, 144, 159, 162, 167, 191,  
 199, 200, 203, 213, 216, 217,  
 219, 230, 244, 245, 268  
 милк халофинт 181  
 миф (подземный мир) 25, 26,  
 33, 124, 150, 221, 222, 230,  
 231, 244, 245  
 миф милк (подземный черт) 33,  
 123, 124, 161, 204, 244  
 миф нивх (подземные люди) 31,  
 161, 224  
 миф п'идь (mif pi:3) 146, 151, 153,  
 159, 162, 171  
 миф ыз 31, 230  
 Млы-во 64  
 Млы ызн 25  
 Мыкрфин 45—48, 52, 54, 55, 62—  
 65, 68, 75, 76, 88, 90, 92, 123  
 ненхун 233, 234, 237  
 нерпа-женщина 227—229  
 оск ызн (хозяин зайцев) 25  
 пал (горный мир; таежный мир;  
 «гора») 24, 26, 28, 33, 42, 44,  
 46, 47, 48—50, 52, 53, 55, 58,  
 59, 62, 70, 73—75, 78, 80, 89—  
 92, 94, 96, 98, 101, 105, 107,  
 109, 111, 112, 115, 116, 118,  
 119, 121, 125, 138, 139, 144,  
 146, 150, 152, 153, 155—157,  
 160, 161, 164, 167—173, 175,  
 180, 201, 203, 204, 206, 214,  
 218, 219, 221, 222, 225, 234,  
 235, 238, 240, 241, 244—246,  
 252, 253, 257, 262, 263, 267—269  
 пал катф 198  
 пал милк (пал кинз; горный  
 милк) 36, 76, 123, 124, 132,  
 133, 144, 155, 162, 163, 181,  
 204, 217, 220, 244  
 пал нивх (горный человек, гор-  
 ные люди; таежные люди;  
 горные люди-медведи, лю-  
 ди-тигры; обитатель гор-  
 ного, таежного мира) 30, 32,  
 40, 42—47, 48—50, 52, 53,  
 55, 57, 60—65, 70—72, 75—  
 78, 80—83, 85—90, 92—98,  
 102, 103, 106, 109, 111, 112,  
 115, 119, 121—125, 128, 129,  
 132, 138, 140, 144, 146, 149,  
 151, 152, 155, 159, 164, 166,  
 167, 170—173, 175, 176, 178—  
 182, 184, 185, 190, 192, 193,  
 196, 199—202, 204—206, 211  
 пал т'хы таф (дом на горе) 47,  
 199  
 пал ызин (пал ызн; хозяин тай-  
 ги; горный хозяин) 25, 32,  
 50, 54, 55, 70, 88, 89, 92, 93,  
 102, 103, 119, 127, 128, 132,  
 133, 138—140, 144—146, 150—  
 152, 155, 156, 161, 171, 174,  
 180, 185, 193, 202, 216, 217,  
 219, 223, 232, 246, 262  
 пал ызин(к) шанк (горная хо-  
 зяйка; хозяйка тайги) 28,  
 46, 52—55, 76, 78, 81, 82,  
 160, 163, 163  
 палангу (палгу) 29, 89, 195—  
 198, 202—206, 209, 212  
 палаң кинз 196, 198  
 палаң тыф 195, 196, 198, 203, 205,  
 206, 209, 212, 241—243, 267  
 палң чам 196, 198  
 пах таф (каменный дом) 198—  
 202, 206—208, 210, 212,  
 241—243, 267  
 пах тиграф (пах тьегрыф) 201, 202  
 пах чнай (каменный идол) 199, 200  
 пах чхыф (каменный медведь) 199  
 птица-молния 190  
 рыба — Мать воды 176—178,  
 180, 220  
 суг ньо (суг нё; летающий амбар)  
 231, 232, 234, 235  
 Тайрнанд (Тайрнаанд; Тайрнандз;  
 тол ызн; толль; хозяин воды;  
 хозяин моря) 24, 25, 33, 89,  
 174—176, 179, 180, 219, 223,  
 232, 233, 246  
 тлы (небесный мир; небо) 25,  
 26, 33, 74, 80, 81, 221, 222,  
 225, 226—231, 233—236, 238,  
 240, 241, 244—246, 248, 253,  
 254, 260, 263, 268, 269  
 тлы нивх (тлых нивхгу; небес-  
 ный человек, небесные  
 люди) 74, 80, 94, 222, 224,  
 230, 232, 233, 236, 241, 246

*тлы ыз* (хозяин небесного мира) 94, 96, 190, 213, 222  
*тлы милк* (небесные черти) 123, 245  
*тол* (водный мир, морской мир; «вода») 24—26, 29, 33, 111, 175—177, 201, 206, 214, 218, 221, 225, 228—230, 233—235, 240, 241, 244—246, 252, 253, 262, 263, 267, 268  
*тол милк* (морской милк) 123, 176, 181, 186, 217, 244  
*тол нивх* (*тол нивхгу*; водный, морской человек, морская

женщина) 33, 40, 173, 175, 176, 179—182, 193, 200—202, 213, 227—229, 233, 234, 241, 244, 246  
*тол ызң* — см.: Тайрнанд Туурман 225  
*унырк* (*униршк*; людоед, людоедка) 33, 83, 123, 124, 161, 191, 199—203, 238  
*чавкающий ребенок* 178  
*чхаруғ* (*чхаруриш*; *учхаруриш*) 186—194, 212  
*Ых миф* 231—234

## Указатель рукотворных ритуальных предметов и мест совершения ритуальных действий у нивхов

*Анаслах* 213  
*аренах* 213  
*ат* 215  
*к'ис* 41  
*ларз* 58, 59  
*лезң* 55, 56, 58, 60, 62, 68, 72  
*милк ауныр питығ* 252  
*нау* (*инау*) 81, 82, 247, 251  
*наңгоф* (*няньгоф*; *қорх наңгоф*; *қхорк ньангоф*; площадка для выставления черепов животных) 31, 71, 174  
*ңаньғалмр* 56, 58  
*ңаню* 56, 57, 59—63, 73  
*огиң* 124, 160, 204  
*пал раф* 57, 60—62  
*пал эрк туур* 28  
*пры* (*пиыу*) 62, 64, 68  
*пыч тав* 247, 251

*раф* 198  
*таки* (*пал тахей*) 61, 68, 72, 74  
*тахч* 79  
*тол эрк туур* 28  
*тоңр чңай* 119, 121  
*тот* 56, 107  
*тыхығ чңай* 59, 65, 155, 156  
*тятян чхар* (ударное бревно) 60  
*чвелах* 66—68, 70, 72—75, 86  
*ч'вэ* (*чве*) 56, 57, 61—64, 71—74, 96, 223  
*че дигр* (*че дигар*; родовое дерево) 71, 72, 74, 94, 222, 223, 238, 241, 246, 268  
*чңай* (*чхнай*) 33—36, 40, 41, 140, 155, 204, 232, 240, 264, 266, 270  
*чонг ур ние* 124, 166  
*эңх* 60, 65

## Указатель основного исследовательского инструментария

*Амулет(ы)*  
 — от болезни (боли) головы 113, 119—126, 139, 140, 165, 166  
 — от болезни (боли) живота 113, 119, 125—130, 139, 140, 214, 215

— от болезни (боли) конечностей (от болезни ног, рук) 113, 118, 125, 127, 130—140, 163  
 — от болезни сердца 113—119, 139, 140, 169, 172, 214

анимизм (анимистическое мировоззрение) 22, 24, 27, 34, 121

анимистические категории 31, 35, 39, 41, 114, 133, 140, 145, 146, 150, 157, 168, 173, 175, 180, 267

антропоморфизм 26, 229, 243, 244

антропоцентризм 192, 243, 263, 269

бинарные оппозиции 12, 13, 15, 18, 68, 78, 79, 86, 89, 92, 93, 94—96, 149, 165, 184, 192—194, 210, 211, 222, 223, 230, 238, 242, 243, 261, 267, 268, 269

дух 36, 40, 41, 55, 102, 103, 110, 112, 116, 117, 122—124, 127, 133, 150, 155, 157—159, 165, 173, 175, 181, 182

душа 31, 36—41, 55, 58, 62, 64, 75, 114—117, 128—130, 143—145

звериное/человеческое 43, 48, 55, 57, 75, 100, 101, 104, 107, 109, 150, 211, 229, 240, 243, 266, 267

иерофании 19, 29, 30, 242

код (кодирование, кодификация)

- акустический 77, 81, 94, 234, 266
- визуальный 82—84, 86, 87, 92, 94, 95, 98, 206, 209, 234, 237, 266
- числовой 90, 175, 228, 237, 239, 240, 246, 260, 267, 269
- числовая модель (формула) 227—229, 233, 236, 237, 239, 259, 268

коммуникация 24, 37, 78, 80—83, 85—90, 98, 112, 118, 144, 155, 156, 160, 167, 172, 174, 175

космологическая схема (n-частная космология) 19, 20, 26—28, 32, 33, 35, 37, 42, 49, 53, 62—64, 72, 74, 75, 80, 89, 94, 96, 99, 113, 115—117, 125, 126, 133, 140—142, 145, 146, 152, 157, 167, 168, 172, 173, 175, 176, 180, 181, 183, 192—195, 206, 207, 210—213, 217, 220, 221, 223, 229, 237, 239, 240, 242—245, 261, 262, 266—270

миф

- арматура 51, 53, 91, 93, 96, 185, 234
- проблема 92, 180—182, 228
- структура 12, 237

мышление

— визуальные формы 126, 141, 143, 243, 266

— канва (канва движения) 14—18, 20, 26, 27, 33, 37, 42, 53, 64, 76, 83, 91, 92, 98, 99, 142, 145, 150, 152, 175, 180, 182, 192, 223, 229, 239, 240, 244, 261, 266

— координаты (координаты движения) 42, 64, 65, 72, 75, 83, 91, 94, 98, 152, 175, 192, 223, 240, 261, 266, 269

— сексуально-фертильная координата 64, 72, 74, 75, 77, 81—83, 86, 87, 90, 91, 94, 149, 152, 168, 171, 180, 240, 267

— единицы 14, 15, 17, 18, 20, 35, 26, 267

— операции (логические операции) 12, 14—18, 20, 60, 128, 173, 242, 263, 266, 267, 270

— операция совмещения бинарных оппозиций 12, 79, 93, 160, 183, 192, 230

— операция инверсии (инверсия) 12, 92, 93, 95, 123, 172, 184, 259

— операция медиации (медиация) 13, 98, 99, 194

обмен (обменные отношения) 32, 37, 44—50, 64, 76, 88, 90, 92, 99, 104, 112, 115, 139, 173, 179, 180, 212

онгон(ы) 34, 35, 50, 99, 103, 107, 110, 126, 138—140, 142—144, 152, 153, 155, 157, 159—164, 166—173, 175, 176, 204, 212, 218, 221, 247, 250, 252, 253, 255, 258, 259, 261—263, 266

промысловый культ 21, 23, 26—28, 32, 33, 36, 38, 101, 155, 173, 206, 213, 244

— медвежий праздник 32, 42, 47, 50—53, 55, 59, 64, 65, 69, 71—73, 79, 80, 99, 100, 102—105, 108, 115, 122, 142, 143, 145, 151, 152, 153, 155, 160, 169, 170, 201, 203, 206

шкалирование (шкала) 79—81, 84, 150, 166, 167, 192—194, 225, 269



## Summary

«The Nivx' religious beliefs and mythology» by A. B. Ostrovsky consists of six Chapters and Conclusion. All the Chapters except the first are subdivided into sections.

**Chapter I**, «Looking for the frame of reference (historiography of the problem)», is actually a methodological introduction reviewing the interrelations between the basic ideas: the primitive thought and beliefs traceable throughout domestic and foreign research of primordial mentality. It offers a brief discourse into the theoretical results obtained by such adepts of historical approach as S. A. Tokarev, A. F. Anisimov, A. M. Zolotarev; in more detail, those presented by C. Lévi-Strauss and M. Eliade.

The author is positive that all ethnological and cultural outcome of studies in the field of so-called primitive thought should be evaluated with regard of the necessary thought elements suggested by the prominent Russian psychologist L. S. Vygotsky: thought units, operations, and «system» (i. e. model). That makes it possible to estimate the predecessors' contribution and to put forth an idea that the cosmological scheme typical of a given culture's mentality serves as the general model of thinking for those who share it.

**Chapter II**, «Animistic foreground for the hunting-fishery cults system», opens with a brief reference concerning Nivx studies, and the characterizes the subject: the totality of hunting-fishery rituals in connection with the beliefs and myths linked with them. The section «The mental unity basis» describes the Nivx' whole cosmological scheme (after E. A. Kreynovitch and L. Ya. Sternberg) including two hunting loci, mountain tanga and water, and two non-hunting, heaven and nether world. A suggested hypothesis assumes that in the 19th—early 20th Nivx' culture there coexisted several cosmological schemes: two-, three-, and polynom. In the section «Functioning within culture», there are outlined system-forming levels of the entire hunting cults structure: a) ritual with its typical *hiérophanie* (M. Eliade's term), natural stone sculptures, hunted animals' skulls believed to have contained their souls; b) myths; c) representations-*chngai* of the extra-human loci inhabitants.

The section «Animistic categories as thinking units?» deals with the extent to which such theological terms as «soul» and «spirit» are applicable to analyzing archaic thought modes; their linguistic, visual and plastic correlates are reviewed within the contents of the Nivx' culture. Thus, the former gets linked on the plastic level with represented hearts and heads, the latter, with anthropoid or zoo-morph images marked with something attributing them to the extra-human world.

**Chapter III**, «Binomial cosmological scheme: dialogism» reviews the religions of the Nivx' exchange with the mountain tanga granting the hunting people success.

The section «'Mountain people' — 'valley people': a system of coordinates» deals with myths beliefs, and ritual related with the so-called bear festival. As the Nivxs have no myth about its origin, the analysis involved the ones treating separate aspects of the worlds' relationships as well as Ulch, Oroch, Ket, and Ainu mythology. That led to determining the basic coordinates for the mental structuring various aspects of the two worlds interdependence. The same coordinates were late found also in the ritual practice symbolizing a gradual separation of mountain man-bear's three souls from his animal body to be driven from the human world back into mountain tanga. These coordinates making the binomial cosmology thought model include: 1) the three-part way between the worlds of the exchange subject (or object); 2) soul traveling; 3) characters' sexual fertile features. Besides, another coordinate is used, animal vs. human, symbolizing the cosmological attribution of a given character.

The section «Nivx' encounters with tanga (mountain) people» analyzes the Nivx' myths on this topic. It is therefore proved that all three coordinates formerly revealed in connection with the so-called bear festival are typical of all myths telling about events occurring in the binomial cosmological frames. The analysis disclosed the following characteristics usual for the myth structure: a) visual code: holes and long items; b) opposition dry vs. wet applied to diverse sorts of trees. The two characteristics contribute to the features of the characters' outlook and behavior determining the success of communication between representatives of the two worlds.

**Chapter IV**, «Binomial cosmological scheme: the representation language» reviews the meanings of anthropoid and zoo-morph amulets whose design ascends to the religion of exchange between the two worlds (with goods and souls, kidnapping/restoring of a sick man's soul).

The first section, «Human and animal body» a specific sign system is traced in bear representations, on ritual vessels and separate healing magic ones; thus, e. g. animal ears are the essential maker of attribution to an extra-human locus.

**Section 2**, «Semantics of 'bear' ongons» analyzes over 80 amulets, chiefly Nivx', but also of other Amur and Sakhalin people protecting against sick hearts, heads, stomach, extremities, etc. (this items are kept in the Russian ethnographic museum and the MAE, Russian Academy of Sciences; a good deal of them published for the first time.) The composition and special features of the representations of these items can be correlated with myths and beliefs already described and analyzed; that makes it possible to decode the meaning of a visual image and to determine the way of magic treatment suggested in every particular case (i. e. the thought steps within the binomial cosmological framework.)

**Section 3**, «Toads and snakes as intermediaries between the worlds» is the attempt to re-interpret the reptiles' representations on curing

amulets. At first, their semantics gets restored on the basis of myths and beliefs; then there is suggested a way to understand the significance of curing *chngai*-amulets containing these symbols. The conclusion is that toad and snake representation widen the plastic language units thus specifying the exchange relationships between the Nivx' world and that of the mountain tanga.

**Chapter V.** «Threenomial cosmological scheme: the Nivx and tanga people, water people», analyzes the myths valid within the framework of the scheme and continues verifying the obtained results in terms of the amulet plastic language.

**Section 1,** «Water and dry land: action and thought algorithms», is based on myths analysis. There emerge specific coordinates differing from the ones determining the binomial scheme mentality, in fact oppositions: water vs. land; hunt subject vs. object; dry vs. wet, added with fire vs. water.

**Section 2,** «'Home of mountain dwellers': from ecology to mythological thought», is largely based on analyzing beliefs connected with the *palangu* («rock dwellers») and collected by the author. These beliefs are linked with shore rocks, some of them resembling people. Through myths (collected by L. Ya. Sternberg and B. O. Pilsudsky) narrating about the «stone home», it is possible to ascertain these characters' mythological analogs, poetical humans conquering hunting and fishing places from evil *milks*.

The same section analyzes beliefs linked with sea *chkharursh* (involving field research adding to literary sources). Summarizing the beliefs concerning the *chkharursh* and their counterpart, the rabbit, reveals, besides the opposition water vs. fire, also a scale with them as polar values, along which all characters are placed according to their closeness to fire or water.

**Section 3,** «'Alter ego' within the threenomial cosmology» lists and interprets the beliefs linked with «taking people», rock-dweller like the *palangu*, but unlike them unable to cure. Two alter egos of a man are compared: bear (in the binomial cosmology) and «taking people» of the threenomial one.

The last, fourth section of the chapter analyzes the plastic of Nivx and Oroch amulets whose ideology ascends the threenomial cosmology. It appears that their common semantics is determined by either struggle or mutual completion of the mountain tanga and water, and their influence over sickness causes and cure. It might be interesting that in some amulets from this group the semantics is encrypted via thought process super-imposition, i. e. the assumed sequence of thinking stages.

**Chapter VI,** «The polynomial cosmological scheme» reconstructs the world structure in both visual-verbal and visual-plastic forms. The *first section*, «World structure, man's role in its establishing/destruction», analyzes myths dealing with fighting a multiplicity of suns. It appears that the structure of this myth group is determined by a

numerical code: duplication or reduction by the same factor of two of the character's extremities ( $4 \rightarrow 2$  or  $2 \rightarrow 1$ ;  $4 \rightarrow 8$ ) marking the order being annihilated or introduced, respectively.

The myths being analyzed reveal also specific symbols performing as synthetic mediators in the world structure: a) a larch reaching the sky (unlike other peoples, the Nivx believe to have originated from larch) b) a special locus, border between sea and sky, marked with an old man, owner, linked with iron. These two symbols correspond on the ritual level to two sacred images: dry larch-tree *che dzigr* perceived by the Nivx as the ladder for the Heaven man to descend onto the earth, and the loon bird whose body shape was used for vessels to bring offerings to the «water master».

Section 2, «Appeal towards the world structure for cure and magic purposes», reviews the semantics of the corresponding group including healing amulets. One of them is the most interesting, for its representations allow for tracing certain features of the Nivx and Ainu mythology containing «heavenly» topics. It is shown how the opposition of dry vs. wet enables reading the composition both in Ainu and Nivx; the general design and therefore semantics of the amulet are determined by the Nivx' mythology.

The Conclusion once again outline the peculiarity of the theoretical approach towards revealing characteristic features of the so-called primitive thought on the material of the traditional ideology of a single ethnos. It gets determined by: 1) *visual thought forms* present in every writing-less culture (in the Nivx', visual codes within ritual activities and myths, and, which is especially important, the totality of sculptural spirit representations, *chngai*) 2) the cosmological scheme, one or several mutually completing, designed by the people belonging to the given culture and being the frame of reference for the religious thought development.

The Nivx' mentality reveals three types of logic, for bi-, three-, and polynomial cosmological schemes respectively, each of them relevant for a definite group of rituals and myths, «feeding» its semantics into a certain group of healing amulets *chngai*. These schemes and sorts of logic are neither interchangeable nor equivalent. Along with that, there exist certain common features in the image structure and thought characteristics which promote a degree of unification. Fragmentation and even diversity of the discovered logical forms, and, on the other hand, the tendency towards their mutual completion both have been derived from anthropocentrism (both regard of some extra-human locus and the entire world). The latter, being a specific religious and mental attitude, serves as a sort of logical bind for all animistic hunting-fishery cults.

## Содержание

<b>Глава I.</b> В поисках системы отсчета (историография проблемы).....	5
<b>Глава II.</b> Анимистическая предоснова системы промысловых культов.....	21
Основа ментального единства.....	22
Функционирование в культуре.....	28
Анимистические категории — единицы мышления?.....	36
<b>Глава III.</b> Двухчастная космологическая схема.....	42
«Горные люди» / «низовские люди»: система координат.....	42
Встречи нивхов с таежными (горными) людьми.....	75
<b>Глава IV.</b> Двухчастная космологическая схема: язык пластических изображений.....	99
Тело человека и тело зверя.....	100
Семантика «медвежьих» онгонов.....	110
Жабы и змеи — посредники между мирами.....	141
<b>Глава V.</b> Трехчастная космологическая схема: нивхи и таежные люди, водные люди.....	173
Вода и суша: алгоритмы действия, алгоритмы мышления.....	177
«Дом горных жителей»: от экологии к мифологическому мышлению.....	195
Alter ego в рамках трехчастной космологии.....	207
Лечебные онгоны: противоборство или взаимодополнение «горы» и «воды»?.....	212
<b>Глава VI.</b> Многочастная космологическая схема.....	221
Структура мироздания, роль человека в ее установлении/разрушении.....	223
Апелляция к мирозданию в лечебно-магических целях.....	244
Закключение.....	264
Указатели.....	271
Summary.....	276

Серия  
«Мифы, эпос, религии Востока.  
Bibliotheca Universalia»

**Александр Борисович Островский**  
**МИФОЛОГИЯ И ВЕРОВАНИЯ НИВХОВ**

научное издание

ISBN 5-85803-052-1

Художник — *А. Г. Угнич*  
Набор — *Г. А. Кочугурова*  
Корректор — *Т. Г. Бугакова*  
Технические редакторы — *К. С. Яхонтов, Л. И. Гохман*  
Ретушь — *М. В. Вялкина*  
Выпускающий — *Д. А. Ильин*

Издательство  
**Центр «Петербургское Востоковедение»**  
191186, Россия, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18  
*Для корреспонденции:*  
✉ 198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я 111

ЛР № 061800 от 16.11.92  
Подписано в печать 31.03.97  
Формат 60х90 1/16  
Гарнитура основного текста «Таймс»  
Печать офсетная. Бумага офсетная  
Объем 18 п. л.  
Заказ № 184

ОТПЕЧАТАНО В РОССИИ  
Санкт-Петербургская типография № 1 РАН  
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12



Редколлегия серии:

Э. Н. Темкин (председатель), И. А. Алимов, В. К. Афанасьева,  
О. Д. Берлев, Я. В. Васильков (отв. секретарь), В. Н. Горегляд,  
М. И. Никитина, Е. А. Резван, И. М. Стеблин-Каменский,  
И. Р. Тантилевский, О. И. Трофимова, В. Г. Эрман

---

Серия «Мифы, эпос, религии Востока» — это серия восточных древностей. Создатели серии задумали ее как универсальную, как единый общий очерк мифологической, легендарной и эпической традиции стран Востока. Наряду с публикацией собственно мифов и сказаний, назначенных самой широкой публике, в серии будут печататься оригинальные и переводные труды ученых, посвященные изучению этих предметов.

Открывает серию книга известной иранистки, английской исследовательницы Мэри Бойс.

**Бойс М. Зороастрийцы: Верования и обычаи.** Пер. с англ. и примеч. И. М. Стеблина-Каменского. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1994. 288 с. ISBN 5-85803-009-2

Настоящее издание является популярным очерком одной из древнейших религий мира — зороастризма. Зороастризм был государственной религией трех великих иранских империй с VI в. до н. э. по VII в. н. э. и оказал большое влияние на христианство и ислам. В книге известной британской иранистки Мэри Бойс, автора многих монографий о зороастризме и манихействе, прослеживаются исторические судьбы зороастрийских общин в Иране и Индии от их возникновения вплоть до наших дней.

Вниманию читателя предлагается третье русское издание книги М. Бойс, полностью переработанное автором специально для Центра «Петербургское Востоковедение».

---



## В СЕРИИ ВЫШЛИ КНИГИ:

### ДРЕВНЯЯ ИНДИЯ: ТРИ ВЕЛИКИХ СКАЗАНИЯ.

СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1995. Т. 1: Сказание о Раме. 352 с. Т. 2: Сказание о Кришне, Сказание

о великой битве потомков Бхараты. 336 с. ISBN 5-85803-041-6 (т. 1), 5-85803-043-2 (т. 2)

Эта книга популярно излагает — на основе текстов «Рамаяны», «Махабхараты» и «Бхагавата-пураны» — самые известные эпические циклы древней Индии. Значение этих памятников для истории индийской культуры аналогично значению бессмертных гомеровских поэм для культуры древней Греции. О скитаниях и подвигах Рамы, о битве его со свирепым Раваной, о нежной любящей Сите, о кровавой битве на Курукшетре, о подвигах и похождениях Кришны узнает всякий, кто купит и прочтет эту книгу. Литературное изложение **В. Г. Эрмана** и **Э. Н. Темкина**.

Второе, дополненное издание книги содержит никогда ранее не публиковавшиеся тридцать две полностраничные черно-белые гравюры, выполненные художницей Е. В. Аникиной.



### А. Ф. Троцевич. МИФ И СЮЖЕТНАЯ ПРОЗА КОРЕИ.

СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996. 208 с. ISBN 5-85803-071-8

Данное исследование представляет собой попытку найти истоки особенностей корейской сюжетной прозы на материалах преданий об основателях корейских государств, буддийских легенд, традиционных повестей и романов, а также «нового романа» начала XX века. В основе сюжетов преданий об основателях государств лежит миф о смерти-рождении божества плодородия. Участников мифа трое: солярный отец, имеющий черты Бога Грозы, хтоническая мать, обладающая признаками противника Бога Грозы — Змея, и вновь рожденное божество плодородия. Одинаковая солярная природа отца и сына представляет эту пару как старое, умирающее Солнце и новое, молодое. Фактически в мифе действуют двое — хтоническая мать-возлюбленная, зачинающая и рождающая, и солярный герой, сначала умирающий, а потом вновь рождаемый.

Взаимоотношения персонажей мифа определяют состояние космоса — хаос или гармония. Переход от хаоса к гармонии обеспечивается не борьбой и победой носителя доброго начала над силами зла, а брачной связью двух противоположных героев и рождением молодого устроителя. Эта идея плодородия (а не борьбы и уничтожения) лежит в основе разрешения конфликтов в произведениях корейской сюжетной прозы.

Вторая часть исследования посвящена древним формам классификации и в первую очередь — изучению символики цвета. Завершают исследование указатели элементов мифа, названий произведений, имен авторов и географических названий.



---

---

**В СЕРИИ ВЫШЛИ КНИГИ:**

---

---

**ОТ НАЧАЛА НАЧАЛ: АНТОЛОГИЯ  
ШУМЕРСКОЙ ПОЭЗИИ.**

Вступительная статья, перевод и комментарий В. К. Афанасьевой. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1997 496 с. ISBN 5-85803-060-2

BIBLIOTHECA UNIVERSALIA



«Древнейшая в мире» — так по праву называют шумерскую литературу: из всех известных ныне литератур она с наибольшей полнотой донесла до нас древнее письменное слово. Более четырех тысяч лет насчитывают записи шумерских преданий, рассказов о подвигах героев, хвалебных гимнов и даже поговорок, притч и поговорок — явление и вовсе уникальное в истории письменности. В настоящем издании впервые на русском языке представлена наиболее полная антология шумерской поэзии, систематизированная по семи разделам: «Устроение мира», «Восславим богов наших», «Любовь богини», «Герои Шумера», «Храмы Шумера. Владыки Шумера», «Судьбы Шумера», «Люди Шумера: дух Эдубы».

В антологии нашли отражение как тексты, по отношению к которым можно употребить слова «высокая мудрость» и «сокровенное знание», так и тексты, раскрывающие «мудрость житейскую», «заветы отцов». Речь идет о богах и об их деяниях, о героях и об исторических лицах, о простых людях и об их обыденной жизни. В мифологических прологах-запевках излагается история начальных дней мира, рассказывается о первозданной стихии, о зарождении (в одном из вариантов явно — о самозарождении) божеств, об отделении неба от земли, о сотворении людей из глины, дабы они трудились на богов. Ответ людей — хвала воплощениям высших сил.

На русском языке подобное издание предпринимается впервые.



---

**А. Б. Островский. МИФОЛОГИЯ И ВЕРОВАНИЯ НИВ-  
ХОВ.** СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение». 288 с.  
ISBN 5-85803-052-1

Нивхи — малый народ низовьев Амура и Сахалина, стоящий, с одной стороны, особняком по своему языку и многим чертам культуры, с другой стороны, являющийся важным звеном и ключом к пониманию этнических связей между айнami, тунгусо-манчжурами, северо-восточными палеоазиатами и другими соседними с нивхами народами.

В данной книге комплексно охарактеризованы основные моменты религиозно-мифологических и космогонических представлений нивхов. Помимо обобщения литературных источников автор исследовал обширный музейный материал, в основном культовые изображения и ритуальные предметы, а также сам провел важные полевые исследования среди нижнеамурских нивхов. Впервые дается систематический очерк космологизированного мировидения нивхов. Мифологии и различные группы верований рассматриваются в рамках присущих этой культуре двух-, трех- и многочастной схемы мироздания. Приведено изложение значительного количества нивхских мифов. В научный оборот также вводится обширный корпус пластических изображений духов.

---

---

## В СЕРИИ ГОТОВЯТСЯ КНИГИ:

**Дж. Керк. МИФ: ЕГО ЗНАЧЕНИЕ И ФУНКЦИИ В ДРЕВНИХ И ДРУГИХ КУЛЬТУРАХ.** Пер. с англ. Н. Козловой. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение». ISBN 5-85803-051-3

BIBLIOTHECA UNIVERSALIA



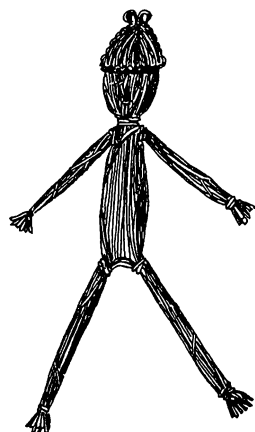
Книга Дж. Керка, известного английского ученого-классика и исследователя греческих мифов, затрагивает широкий круг проблем, связанных с мифом: взаимосвязь мифа с народной сказкой, с одной стороны, и с ритуалом, с другой; значение и границы возможностей структуралистской теории мифа; вопрос о предполагаемых функциях мифа, а также о характере и значении ближневосточных мифов и степени их влияния на мифы греческие; взгляд на миф как на способ выражения подсознательного.

В книге широко привлекается материал архаических обществ. Часто «примитивные» мифы оказываются решающим фактором в дискуссии, в первую очередь благодаря тому, что их иногда удается увидеть в действии непосредственно в их естественном, бесписьменном окружении. Однако основной акцент в книге сделан все же на ближневосточные и греческие мифы. Значение первых настолько же велико, насколько часто недооценивается. Вместе с греческими мифами они дают нам наглядный пример перехода от устной традиции мифотворчества к письменной.



**С. В. Березницкий. ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ ОРОЧЕЙ.** СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение». 196 с. ISBN 5-85803-090-4

Работа посвящена духовной культуре орочей — одного из коренных народов Приамурья и Сахалина. В ней в комплексе рассматриваются их религиозные представления, система культов, обычаев и обрядов. В монографии проводится сравнительный анализ этих воззрений с подобными взглядами соседей и других народов мира. Исследование написано на основе полевых материалов автора, трудов русских, советских и зарубежных ученых, архивных материалов и музейных коллекций. Это первая работа по всему комплексу верований и обрядов орочей. В ней обобщаются имеющиеся материалы о религиозной системе народа, вводятся в научный оборот новые этнографические данные, собранные автором во время экспедиционных исследований.





**ЛЕГЕНДЫ И МИФЫ ДРЕВНЕГО ВЬЕТНАМА.** Составление, перевод, вступительная статья Е. Ю. Кнорозовой. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение». ISBN 5-85803-089-0

Настоящее издание представляет собой первое в русской науке систематическое изложение вьетнамской мифологии. Представлены космогонические мифы, мифологические сказания о различных божествах. Ряд мифов и преданий связан с началом вьетнамской государственности: рассказывается о первопредках вьетов — Государе Драконе Лаке и полупоэтичной династии правителей хунгов.

В сборник также включены предания, связанные с чудесными предметами (например, о знаменитом мече, с помощью которого удалось изгнать чужеземных захватчиков).



**М. И. Никитина. МИФ О ЖЕНЩИНЕ-СОЛНЦЕ И ЕЕ РОДИТЕЛЯХ И ЕГО «СПУТНИКИ» В РИТУАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ ДРЕВНЕЙ КОРЕИ И СОСЕДНИХ СТРАН.** СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. В 2 т. ISBN 5-85803-120-X

В данной работе автор продолжает исследование мифологической традиции древней Кореи, начатое им в книге «Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом» (1982), в которой наряду с исследованием древнекорейских поэтических произведений была выполнена реконструкция двух корейских мифов — мифа о Женщине-Солнце и ее родителях и мифа о Стрелке-Солнце и двух хозяевах стихий.

В первом томе настоящего исследования в развитие исследования мифа о Женщине-Солнце и ее родителях реконструируется группа мифов, типологически и генетически с ним связанных.

Второй том посвящен главным образом реконструкции группы мифов и соответствующих ритуалов, генетически и типологически далеких от мифа о Женщине-Солнце и ее родителях, однако активно заявляющих о себе в государственном ритуале и сосуществующих в той или иной форме с мифом о Женщине-Солнце и ее родителях в рамках единой ритуальной процедуры. Это — миф о Матери-Свинье и ее Сыне, миф о Матери-Тигре и ее Сыне-Олене, миф о Матери-Лошади и ее Сыне, миф о Первотворце и его сыновьях, миф об Отце-Мече и трех его сыновьях и др.

Работа выполнена на основе текстов древних и средневековых исторических и географических сочинений, произведений художественной прозы, поэзии, а также с широким использованием этнографических и археологических свидетельств, произведений искусства и т. п.

Серия существует с 1996 г.

*В серии вышли книги:*

**С. А. Васильев. Палеолит верхнего Енисея (по материалам многослойных стоянок района Майны).**

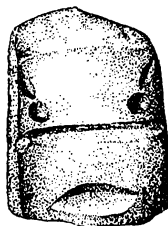
СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996. 224 с.  
ISBN 5-85803-069-6

Книга содержит полную публикацию материалов группы многослойных палеолитических стоянок, исследованных во время работ на водохранилище Майнской ГЭС на Верхнем Енисее. Дано описание стратиграфии памятников, реконструкция древней природной среды, многочисленных объектов культурных слоев, богатой коллекции каменного и костяного инвентаря, украшений. Особое значение имеет уникальная находка палеолитической глиняной статуэтки. Издание богато иллюстрировано.

**Д. Г. Савинов. Древние поселения Хакасии: Торгажак.**

СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996. 112 с.  
ISBN 5-85803-073-4

Поселение Торгажак (относится к позднему этапу карасукской культуры и датируется X—IX вв. до н. э.) — самое крупное из всех известных в настоящее время поселений эпохи поздней бронзы — находится на юге Минусинской котловины. Найдено большое количество (более 150) предметов из бронзы, кости, рога и камня (бронзовые серпы, зернотерки, наконечники стрел, предметы конской упряжи, каменные крышки от сосудов и др.); несколько тысяч фрагментов керамики от 300—400 сосудов. Особое значение имеют произведения искусства — каменное изваяние и плитки с изображениями лошадей, найденные в специально оборудованных нишах; многочисленные антропоморфные и геометрические рисунки на гальках (222 экз.), представляющие новый, до сих пор неизвестный вид древнего народного творчества. Постройки Торгажака могут одновременно рассматриваться и как самые ранние «храмовые» сооружения древнего населения Южной Сибири. Издание богато иллюстрировано.



**Н. Н. Гурина. История культуры древнего**

**населения Кольского полуострова.** СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1997. 240 с. ISBN 5-85803-064-5

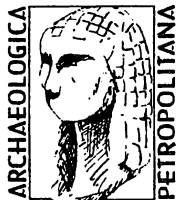
Монография содержит первую подробную публикацию результатов 20-летних исследований Кольской археологической экспедиции. В ходе работ было открыто более четырехсот археологических памятников, целый ряд из них изучен стационарными раскопками. Излагаются данные исследований стоянок эпох мезолита, неолита и раннего металла, а также средневековья. Разработана периодизация комплексов и их хронология с широким использованием данных естественнонаучных дисциплин. Сведены имеющиеся данные о погребениях каменного века и эпохи раннего металла, предложена типология основных категорий инвентаря каменного века и эпохи раннего металла. Рассмотрены история археологического изучения Кольского полуострова, палеографическая обстановка региона.

---

## В СЕРИИ ГОТОВЯТСЯ КНИГИ:

---

**Э. Б. Вадецкая. Таштыкская эпоха в древней истории Сибири.** СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1997 300 с. ISBN 5-85803-075-0



Работа посвящена сложным этногенетическим процессам, происходившим на территории Южной Сибири в I в. до н. э.—VII в. н. э. и явившимся следствием постепенного вовлечения южных окраин Сибири в сферу международных отношений и политических конфликтов, имевших место в Центральной Азии и Восточном Туркестане (I в. до н. э.—II в.), а также расселения хуннов у Саян, объединения кочевников в Тюркский каганат (VI в.) и пр. В работе дается всесторонний источниковедческий анализ могильников трех этнических групп I—IV и двух — V—VII вв. Производится реконструкция погребальных сооружений, мумий людей с глиняными и гипсовыми масками, кукол, сделанных из кожи и травы, а также гипсовых бюстов, изображающих покойников. Пересмотрена принятая методика датирования сибирских памятников хунно-сарматского времени (II в. до н. э.—IV вв.) по местным копиям пряжек, блях и наконечников ремней хуннского типа. Особую ценность представляет публикация минусинских могильников I—VI вв. (таштыкские грунтовые и скелы), исследованных с 1883 по 1991 гг., где значительно преобладают материалы из архивов, музеев (Москва, Санкт-Петербург, Красноярск, Минусинск, Абакан) и раскопки автора. Публикация дана в приложении.

---

**В. П. Любин. Ашельская эпоха на Кавказе.** СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1997 ISBN 5-85803-091-2

Монография посвящена анализу и обобщению материалов раннепалеолитических стоянок и местонахождений Кавказа, относимых к ашельской эпохе, длительность которой в этой области по современным данным охватывает период 600—100 тыс. л. н. Основное внимание в монографии уделено шести ненарушенным пещерным стоянкам и богатым находками местонахождениям открытого типа. Памятники описаны по единой схеме (история и методика исследования, стратиграфия, фауна, палинология, антропологические находки, каменный инвентарь, палеогеография, геохронология). На основе синтеза данных выявляется региональная специфика кавказских ашельских индустрий, реконструируется хозяйственная деятельность ашельских людей, намечаются вероятные рубежи и маршруты их расселения с юга на север Кавказского перешейка. Прослежены также южные, африкано-levantийские истоки ашеля Кавказа и его возможные связи с сопредельным ближневосточным миром.

---

По поводу приобретения этих  
и других книг нашего издательства  
просьба обращаться по адресу:  
**198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я 111**  
При издательстве работает  
**ЧИТАТЕЛЬСКИЙ КЛУБ,**  
рассылающий книги  
наложенным платежом

**А. Б. ОСТРОВСКИЙ**  
**МИФОЛОГИЯ И ВЕРОВАНИЯ НИВХОВ**

*Нивхи — малый народ низовьев Амура и Сахалина, стоящий с одной стороны особняком по своему языку и многим чертам культуры, с другой стороны — являющийся важным звеном и ключом к пониманию этнических связей между айнами, тунгусо-маньчжурами, северо-восточными палеоазиатами и другими соседними с нивхами народами.*

*В данной книге комплексно охарактеризованы основные моменты религиозно-мифологических представлений нивхов. Помимо обобщения литературных источников автор исследовал обширный музейный материал, в основном культовые изображения и ритуальные предметы, а также сам провел необходимые полевые исследования среди нижнеамурских и сахалинских нивхов. Впервые дается систематический очерк космологизированного мировидения нивхов. Мифологемы и различные группы верований рассматриваются в рамках присущей этой культуре двух-, трех- и многочастной схемы мироздания. Приведено изложение значительного количества нивхских мифов. В научный оборот также вводится обширный корпус пластических изображений духов.*

*Издание рассчитано на самый широкий круг читателей, интересующихся культурой бесписьменных традиционных обществ.*